

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

31



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

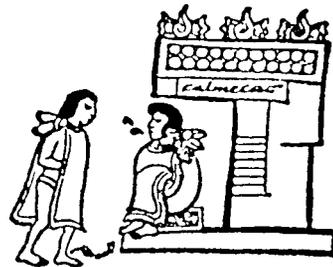
Ciudad Universitaria

04510 México, D. F.

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

Volumen 31

2000



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Primera edición: 2000

DR © 2000, 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)

KAREN 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 ANUAL DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Editor: Miguel León Portilla

Editora asociada: Guadalupe Borgonio

SUMARIO

Volumen 31: Pensando en el destino del náhuatl	13
The Devil and the Skirt: An Iconographic Inquiry into the Prehispanic Nature of the Tzitzimime <i>Cecelia F. Klein</i>	17
Los arácnidos en náhuatl: el escorpión, la araña y su tela <i>Michel Dessoudeix</i>	63
Más sobre Coyolxauhqui y las mujeres desnudas de Tlatelolco <i>Michel Graulich</i>	77
Sacred Books and Sacred Songs from former days: sourcing the Mural Paintings at San Miguel Arcángel Ixmiquilpan <i>Eleanor Wake</i>	95
Los huehuetlahtolli en el Códice Florentino <i>María José García Quintana</i>	123
Escatología y muerte en el mundo náhuatl precolombino <i>Patrick Johansson K.</i>	149
La sal en los códices pictográficos <i>Juan Carlos Reyes Garza</i>	185
El color entre los pueblos nahuas <i>Eulalio Ferrer</i>	203
La imagen del guerrero victorioso en Mesoamérica <i>Silvia Trejo</i>	221

Una carta en náhuatl desde el Soconusco. Siglo XVI <i>Ascensión Hernández de León-Portilla</i>	237
La representación de la amistad entre los antiguos mexicanos: un análisis léxico y semántico a través del corpus poético náhuatl, <i>Romances de los Señores de la Nueva España</i> <i>Marie Sautron</i>	259
Los aztecas. Disquisiciones sobre un gentilicio <i>Miguel León-Portilla</i>	275
Co-occurrences “3-uples” et “4-uples” dans le texte náhuatl du <i>Codex de Florence</i> <i>Marc Eisinger</i>	283
Our Lady of Solitude of San Miguel Coyotlan, 1619. A Rare Set of Cofradía Rules in Nahuatl <i>Barry D. Sell</i>	331
La narrativa como sitio de intercambio entre el náhuatl y el es- pañol: un análisis de la alternativa lingüística <i>Norbert Francis y Pablo Rogelio Navarrete Gómez</i>	359
“Chamaco, chilpayate y escuinclé” en el habla familiar de México <i>Pilar Máynez</i>	393
Algunas publicaciones recientes sobre lengua y cultura nahuas <i>Ascensión Hernández de León-Portilla</i>	403
Reseñas bibliográficas	419
Normas Editoriales	429

COLABORADORES

CECELIA F. KLEIN. Norteamericana. Doctora en historia del arte por la Universidad de California, Los Ángeles. Profesora de historia en la misma Universidad. Entre sus obras sobresalen: *The Face of the Earth*; “Fighting with Femininity: Gender and War in Aztec Mexico”; “¿Dioses de la lluvia o sacerdotes ofrendadores del fuego?”

MICHEL DESSOUDEIX. Francés. Prepara actualmente su tesis de doctorado en la Sorbona.

MICHEL GRAULICH. Belga. Doctor en historia del arte y arqueología por la Universidad Libre de Bruselas. Profesor de historia del arte y de arqueología en las Universidades de Bruselas y de París, Sorbona. De sus publicaciones citaremos: *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*; “La Royauté sacrée chez les aztèques de Mexico”.

ELEANOR WAKE. Inglesa. Doctora en filosofía por la Universidad de Essex. Maestra de español en Birkbeck College University of London. De su bibliografía cabe recordar: “Serring the New Cosmic Stage: Native Landscape Painting in 16 Century Mexico”; “Mixtec manipulations. Pictographic History and Cultural Identity in 16th Century Native Art”; “El altepetl cristiano perfección indígena de las iglesias mexicanas del siglo XVI”.

MARÍA JOSÉ GARCÍA QUINTANA. Mexicana. Licenciada en historia por la UNAM. Maestra en la Facultad de Filosofía y Letras, investigadora del Instituto de Investigaciones Históricas de la misma Universidad. Ha publicado: “Fray Bernardino de Sahagún” y “Relación de Michoacán” ambas contribuciones para la Colección Historia de la Historiografía Mexicana; edición de la *Historia General de las Cosas de Nueva España*, paleografía, introducción, notas y glosario en colaboración con Alfredo López Austin; “Historia de una Historia”.

PATRICK JOHANSSON K. Mexicano. 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”; “Festejos, ritos propiciatorios y rituales prehispánicos”; “La *Historia General* de Sahagún. De la voz indígena al capítulo 15 del libro XII”.

JUAN CARLOS REYES G. Mexicano. Maestro en historia. Director e investigador de la Dirección de Investigaciones Históricas de la Secretaría de Cultura de Colima. Catedrático de la Universidad de Colima. Entre sus publicaciones se cuentan: *La sal en México*; *La antigua Provincia de Colima, siglo XVI al XVIII*; *El Santo Oficio de la Inquisición, tres documentos del siglo XVIII*.

EULALIO FERRER. Mexicano de origen santanderino llegado con el Exilio Español. Es uno de los más conocidos comunicólogos de Iberoamérica. Miembro de la Academia de la Lengua. De su amplia bibliografía puede citarse la obra *Los lenguajes del color*, publicada por el Instituto Nacional de Bellas Artes y el Fondo de Cultura Económica en 1999.

SILVIA TREJO. Mexicana. Maestra en historia, investigadora en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Ha hecho varias contribuciones en torno a la historia prehispánica y en modo particular para el conocimiento y disfrute del arte mesoamericano.

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: *Tēpuztlahcuilolli. Impresos nahuas: historia y bibliografía*; “Presencia y aliento de la obra de fray Bernardino de Sahagún”; *Índices Volúmenes 11-20 de Estudios de Cultura Náhuatl*; “Jornadas Antonio del Rincón en el IV Centenario de la aparición de su *Arte Mexicana*”.

MARIE SAUTRON. Francesa. Doctora en historia por la Universidad de Toulouse. Ha escrito: *Le chant lyrique en langue nahuatl des anciens mexicains*.

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 UNAM. Miembro de El Colegio Nacional. De sus varios estudios citaremos: *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*; *Fifteen Poets of the Aztec World*; *Bernardino de Sahagún. Pionero de la Antropología*.

MARC EISINGER. Francés. Con estudios realizados en informática en la Universidad de París. Ha hecho aplicación de métodos de la informática para mostrar las posibilidades de la misma en el estudio de la lengua y los textos en náhuatl.

BARRY D. SELL. Norteamericano. Profesor e investigador de la Universidad de Los Angeles California. Research Fellow in the History Department at the University of Calgary. Entre sus publicaciones mencionaremos: "The Good Government of Ancients"; "Some Colonial Attitudes about Precontact Nahua Society"; "Nahuatl Imprints in the Huntington Collection".

NORBERT FRANCIS Y PABLO NAVARRETE GÓMEZ. Norteamericanos. Profesores en la Northern Arizona University. El primero ha investigado el habla náhuatl de la región de la Malintzin.

PILAR MÁYNEZ. Mexicana. Doctora en lengua y literatura hispánica. Maestra e investigadora de la ENEP-Acatlán de la UNAM. Es autora de: *Acercamiento filológico a los conceptos de la religión mexicana en la obra de fray Diego Durán*, "Un caso de interferencias lingüísticas en el *confesionario mayor* de fray Alonso de Molina"; "Fray Bernardino de Sahagún, precursor de los trabajos lexicográficos del Nuevo Mundo".

VOLUMEN 31

PENSANDO EN EL DESTINO DEL NÁHUATL

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Que esta lengua se habló en el segundo milenio de la era cristiana, de ello no cabe duda. En la misma se expresaron entonces los sabios y artistas de Tula y también otros muchos en lugares como Cholula, Xochicalco, Culhuacán, Azcapotzalco, Tezcoco, Tlaxcala y, por supuesto, en México Tenochtitlan. Durante ese milenio, incluyendo ya los siglos coloniales y del México independiente, se compusieron en náhuatl muchos cantos y relatos históricos, asimismo se escucharon los *huehuetlahtolli*, antigua palabra, y otras muchas formas de poesía y narrativa.

Del primer milenio, cuando alcanzó gran florecimiento la metrópoli teotihuacana, parece posible afirmar que existía ya esta lengua y en ella se dieron a conocer creencias y otros conceptos que luego perdurarían en el ámbito cultural de Mesoamérica.

Lengua ciertamente milenaria es el náhuatl. Aquí queremos preguntarnos ahora: ¿cuál será su destino en el próximo milenio?

Ha habido algunos que, cual aves de mal agüero, han pensado y dicho que esta lengua, como otras de Mesoamérica y otras muchas habladas en distintos lugares del mundo, está condenada a muerte. Quienes afirman esto dan por descontado que en los procesos globalizadores, que cada vez con mayor intensidad se dejan sentir en nuestro planeta, las lenguas tenidas como minoritarias irán, una a una, desapareciendo. Es un hecho, afirman ellos, que ya han dejado de hablarse centenares de idiomas. En el próximo milenio, concluyen, sólo las lenguas habladas por centenares o miles de millones de gentes, habrán de mantenerse vivas.

Quienes estamos hondamente persuadidos de que la pluralidad cultural y lingüística son fuente de creatividad, tal vez las más grandes, no aceptamos tales augurios funestos. Sin embargo, fuerza es que nos preguntemos: ¿qué hechos y razones dan apoyo a nuestra esperanza?

Concentrándonos en el caso del náhuatl, conviene enunciar esos hechos y razones en favor del mismo. Sea el primer hecho y también razón, el que, a pesar de todo los pesares —arrinconamiento, menosprecio, ausencia de enseñanza en dicho idioma...— éste continúa siendo hablado por más de dos y medio millones de personas. Lo tienen como lengua materna y en diversos lugares situados en 16 estados de la República Mexicana, en la de El Salvador y también, por migraciones recientes, muchos miles que hoy viven en los Estados Unidos.

Hecho y razón que tienen que ver con lo anterior nos los dan algunos cambios que se han ido produciendo. El reconocimiento constitucional de que México es un país pluricultural y multilingüístico comienza a traducirse, aunque todavía en forma limitada, en acciones que fortalecen la vigencia del náhuatl en varios lugares. Por fin comienza a haber algunas escuelas en que la enseñanza es verdaderamente bilingüe.

Realidad también muy significativa es que cada vez son más numerosos los intelectuales cuya lengua materna es el náhuatl. Entre ellos hay abogados, médicos, ingenieros, maestros normalistas, creadores de diversas formas de arte y, desde luego, también escritores. Ha nacido así la que llamamos *Yancuic Tlahtolli*, Nueva Palabra. En ella hay poetas como Natalio Hernández Xocoyotzin, Delfino Hernández, Alfredo Ramírez, Ildefonso Maya, Cayetano Juárez, Concepción Flores Xochime y otros varios más. Paralelamente, otros cultivan la narrativa. Entre ellos están Librado Silva Galeana, Francisco Morales Baranda, Víctor A. Linares, Valentín Ramírez y otros muchos que son maestros de la expresión cuidadosa en distintos lugares como Puebla, Tlaxcala, Morelos, Guerrero, Veracruz, Hidalgo, Estado de México y aun fuera del país. Ellos están empeñados en comunicar su sentir y pensar a todos cuantos escuchan su voz en conferencias, transmisiones radiofónicas o televisivas o también por escrito en ensayos y libros que publican incluso editoriales comerciales. *Estudios de Cultura Náhuatl*, desde hace ya cerca de dos décadas, ha dado entrada en sus páginas a producciones escritas en náhuatl por los maestros mencionados y otros.

Otro hecho, asimismo razón de gran peso, es el interés que se deja sentir en muchos lugares por el estudio del náhuatl y su rica literatura. Ello es patente en México, en varias de cuyas universidades y escuelas se enseña esta lengua. Otro tanto ocurre en instituciones académicas de los Estados Unidos, Francia, Alemania, Inglaterra, Bélgica, España y, aunque podía ser difícil esperar, también en Japón, Israel y otros países. ¿Por qué esta atracción del náhuatl? La respuesta más obvia es que esta lengua es portadora de expresiones de gran sabiduría y belleza. Además, el náhuatl es llave maestra para acercarse al universo no ya sólo de incontables composiciones en dicha lengua, sino también para

una comprensión más honda de la antigua cultura y de la que hasta hoy perdura en incontables lugares.

Añadiré que la Casa de Escritores en Lenguas Indígenas, creada hace poco con apoyo de la UNESCO y de la Secretaría de Educación Pública, ha venido a ser también sitio de encuentro para los cultivadores del náhuatl y de las otras lenguas vernáculas de México.

En el presente número de *Estudios de Cultura Náhuatl* se reflejan los hechos y razones enunciadas. Hay aquí aportaciones en torno a la fauna nativa y la riqueza de sus connotaciones en náhuatl. También sobre la riqueza de los *huehuetlahtolli* y nuevas formas de acercamiento a la antigua poesía y al hecho de los intercambios entre el náhuatl y el español en el campo de la narrativa. Se analizan diversos vocablos y presentan y traducen varios textos coloniales, y también muestras de la creatividad contemporánea.

A la luz de todo esto no suena ya a quimera pensar que el destino del náhuatl debe perdurar. Esto dependerá en gran parte de quienes lo mantienen vivo y de quienes quieren aprenderlo, lo estudian y hacen contribuciones en torno a él. Así esta lengua habrá de fortalecerse y difundirse. Mucho hay en ella de gran valor y podemos esperar que mucho será también lo que por medio de ella habrá de transmitirse en los tiempos por venir.

THE DEVIL AND THE SKIRT
AN ICONOGRAPHIC INQUIRY INTO THE PREHISPANIC
NATURE OF THE TZITZIMIME

CECELIA F. KLEIN
U.C.L.A.

INTRODUCTION

On folio 76r of the colonial Central Mexican painted manuscript *Codex Magliabechiano*, a large, round-eyed figure with disheveled black hair and skeletal head and limbs stares menacingly at the viewer (Fig. 1a).¹ Turned to face us, the image appears ready to burst from the cramped confines of its pictorial space, as if to reach out and grasp us with its sharp talons. Stunned by its gaping mouth and its protruding tongue in the form of an ancient Aztec sacrificial knife, viewers today may recoil from the implication that the creature wants to eat them. This impression is confirmed by the cognate image on folio 46r of *Codex Tudela* (Fig. 1b). In the less artful Tudela version, it is blood rather than a stone knife that issues from the frightening figure's mouth. The blood pours onto the ground in front of the figure's outspread legs, where a snake dangles in the Magliabecchiano image. Whereas the Magliabechiano figure wears human hands in its ears, the ears of the Tudela figure have been adorned with bloody cloths. In both manuscripts, long assumed to present us with a window to the prehispanic past, a crest of paper banners embedded in the creatures' unruly hair; together with a

¹ This paper, which is dedicated to my friend and colleague Doris Heyden, evolved out of a talk presented at the 1993 symposium on "Goddesses of the Western Hemisphere: Women and Power" which was held at the M.H. DeYoung Memorial Museum in San Francisco. Further research was supported by a 1994-95 UCLA Academic Senate Research Grant. I wish here to express my gratitude to both institutions, as well as to Esther Pasztory, who organized the De Young symposium, and to Carmen Aguilera, Patricia Anawalt, and Jeanette Peterson, all of whom kindly answered my many questions. Comments by Louise Burkhart and Susan Milbrath, as well as two anonymous reviewers, have been most helpful. Special thanks go to John Pohl and Elizabeth Boone, who critically read preliminary drafts of this paper, as well as to Eulogio Guzman for his invaluable help with the illustrations and general good counsel.

necklace of human hearts, hands, and a liver, identifies them with the preconquest practice of human sacrifice.

Who were these frightening beings? The anonymous Spanish commentary to the *Codex Magliabechiano* image identifies the figure on folio 76r as a *Zizimtl* [Tzitzimitl], one of a group of supernaturals collectively known to the Aztec inhabitants of Central Mexico as the Tzitzimime. In the decades following the 1521 Spanish conquest of Mexico, the Tzitzimime were almost always described as fearsome creatures of darkness who might descend to earth at certain critical moments to eat people. A solar eclipse, when it was believed that the moon was eating the sun, was one such occasion; scholars generally agree that the Tzitzimime were the stars that become visible at such times (Sahagún 1950-82, 8: 2; 1997: 153; Thompson 1934: 231; Seler 1963, 1: 139; Milbrath 1996: 489).² The time for drilling “New Fire” upon the midnight passage of the Pleiades through the meridian at the end of a 52-year cycle, or “century”, was another occasion for dread. The Franciscan Bernardino de Sahagún (1950-82, 7: 27) wrote that the Aztecs greatly feared that if New Fire could not be drilled, the sun would be destroyed forever and “there would evermore be night... Night would prevail forever and the Tzitzimime would descend, to eat men”.³ The hostile, destructive nature of the Tzitzimime described by colonial chroniclers therefore would seem to confirm the negative impression we receive from their portrayals in codices *Magliabechiano* and *Tudela*.

There are, however, some important discrepancies between sixteenth century textual references to the Tzitzimime and the way that artists represented them in manuscript paintings. These discrepancies must be taken very seriously because the texts, including the glosses and commentaries in painted manuscripts, were usually penned by European authors, whereas the paintings are generally thought to have been made by native artists. Although these artists were almost certainly Christian converts schooled, at least to some extent, in European artistic techniques and conventions and often working for Spanish patrons, there is no reason to doubt that their personal knowledge of Aztec traditions and religious beliefs influenced the images they cre-

² See also Don Francisco Chimalpahin’s (1965: 210-211) report of a solar eclipse that took place during a year 10 Rabbit (1478) in the reign of Axayacatl when “all the stars could be seen. Also at this time phantoms, omens, and demons of the kind brought by the wind, bad airs that descend from the woods”.

³ The English translation from which this is drawn, as throughout the series, substitutes “demons of darkness” for Tzitzimime. Since the literal meaning of the words *tzitzimtl* and *tzitzimime* are unknown, I prefer to leave them untranslated.

ated. The challenge before us is to tease out those aspects of these native artists' depictions that speak less to their status as partially acculturated subjects of European colonizers and more to their familial memories and understandings of the way things had been before the Spaniards arrived.

Gender, Reputation, and the Devil

An important example of the slippage between texts and images occurs in *Codex Magliabechiano*. On folio 75v, the commentator says of the Tzitzimitl depicted on folio 76r that "they painted it like a dead man already fleshless with only the bones remaining and full of hearts and hands around its neck and head" (Boone 1983: 214). The implication is that the Tzitzimime were either exclusively or typically male. Both the Magliabechiano and Tudela figures, however, wear a distinctive skirt bordered on the bottom by a row of shells. Shells likewise border the red panel, or back apron, seen hanging behind the Tudela figure's legs. Not only were skirts quintessential female garments in Aztec Mexico, but the red, shell-bordered back panel almost always appears in Aztec imagery on female figures (Klein 1975: 70; 1976: 55-56).⁴ While it could be argued that the absence of breasts on these figures supports the commentator's claim that the figures are male, the fact is that even female skeletons lack breasts. In contrast to the commentator's identification of the Tzitzimitl depicted in *Codex Magliabechiano*, then, the native artists of both manuscripts apparently perceived the Tzitzimime as female.

Another reason for taking the *Codex Magliabechiano* artist seriously is the relatively early dating of the manuscript. According to Elizabeth Boone (1983: 33-36), both Magliabechiano and Tudela had been loosely copied from a now lost prototype that, like them, was painted by native artists. Both copies were executed within thirty-five years following the conquest, making them two of our earliest colonial pictorial sources. This suggests that they may be more reliable than most, if not all, of the

⁴ Skirts and, in some cases, back aprons with shells in their borders can be seen in: *Codex Borbonicus*, Plates 3-6, on the goddesses Citlalinicue; *Codex Telleriano-Remensis*, folios 3r, 6r, 18v, 20r, 21v, on the goddesses Toci, Ilamatecuhtli, Itzpapalotl, Tlaltecuhli, and Chantico; and elsewhere in *Codex Magliabechiano* (fol. 45r) on the goddess Cihuacoatl. In *Codex Tudela* they decorate the skirts of Toci and Cihuacoatl (fol's. 21r, 27r). The only male to wear the back apron is the death god Mictlantecuhtli and then only in colonial images (e.g., *Codex Vaticanus* 3738, Pl. 2)

later pictorial sources, a suggestion reinforced by their largely preconquest painting style (Boone (1983: 34).⁵

The Spanish authors of the two earliest colonial prose manuscripts to mention the Tzitzimime likewise identify these beings as female. The anonymous *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (García Icazbalceta 1891: 256), based on native testimony collected in the 1530s, states that “In the second (heaven) they [the Aztecs] say there are certain women who have no flesh whatever, but are all bones, named Tezauhzigua, and otherwise called Zizimine; and...these are placed there so that when the world comes to [an] end, their duty will be to eat up all the men”. As we will see, the slightly later (c. 1543) *Histoire du Mechique* identifies the Tzitzimime as “goddesses”, confirming this female gender attribution (Jonghe 1905: 27-28).⁶

These identifications of the Tzitzimime as females contrast, however, with later prose sources, which tend to either eschew the question of gender entirely or identify the Tzitzimime as largely, if not exclusively, male. Sometime between 1550 and the early ‘60s, for example, a Spanish commentator of *Codex Telleriano-Remensis* wrote on folio 4v of the Aztec month called Quecholli that:

Properly, it [Quecholli] should be called the fall of the demons, who they say were stars in the sky that they call (by the) names they had, which are the following: Yacatecuhtli, Tlahuizcalpantecuhtli, Ce Acatl Quetzalcoatl, Achitumetl, Xacopanacalqui, Mixcoatl, Tezcatlipoca, Zontemoc like gods. They called them this name before they fell from heaven (and...), and now they call them Tzitzimime, which means monstrous or frightening thing” (Quiñones Keber 1995: 129, 255).

All of the deities mentioned in this passage are known to be male. On folio 18v of the same manuscript, all but one of the names given for the Tzitzimime are names of male supernaturals (Quiñones Keber 1995:

⁵ The earliest colonial Central Mexico painted manuscripts are thought to be *Codex Borbonicus* and the *Aubin Tonalámatl*, both possibly executed within ten years of the conquest (Glass and Robertson 1975: 14). The prose manuscript *Historia Tolteca-Chichimeca* was illustrated in Puebla sometime between 1544 and 1563 (Leibsohn n.d.: 12). *Codex Magliabechiano* is thought to have painted around 1550 and *Codex Tudela* can be specifically dated to 1553-1554 (Boone 1983: 54). Roughly contemporary with *Codices Magliabechiano* and *Tudela*, *Codex Telleriano-Remensis* was probably painted between 1553 and 1554 or 1555, with its annotations added slightly later. Its cognate, *Codex Vaticanus* 3738, which was copied from it, was finished by 1570 (Quiñones Keber 1995: 129-130).

⁶ Gibson and Glass (1975: 345, 340) offer a date of c. 1535 for the *Historia de los mexicanos por sus pinturas* and c. 1543 for the *Histoire du Mechique*. Nicholson (1992: 8) argues for a *terminus post quem* of 1547 for the latter.

182, 265).⁷ The only female listed is the goddess Itzpapalotl, patroness of the *trecena* (period of thirteen days) represented on that page.

During this *trecena*, a commentator tells us, the Aztecs celebrated “the feast of the descent of the Miquitlantecotli and of the Zontemoque and the others” (Quiñones Keber 1995: 182, 165). The former refers to followers or variants of the male Aztec death deity Mictlantecuhtli (Mictlan Lord), who ruled over the Aztec underworld, called Mictlan, and the latter to one of his avatars, Zontemoc (Descends Headfirst). At the top of folio 3 of the cognate *Codex Vaticanus 3738 (Ríos)*, which depicts four male gods of the underworld, including Zontemoc, and their consorts, Mictlantecuhtli is glossed as “the lord of the underworld, Tzitzimitl, the same as Lucifer” (Fig. 2).⁸ Although Mictlantecuhtli’s consort, glossed here as *Miquitecacigua* (Mictacacihuatl, “Woman Mictlan”), wears the red shell tipped back apron and, like him, the bannered headdress seen on the Tzitzimime in codices *Magliabechiano* and *Tudela*, she is not labeled a Tzitzimitl. Thus, although the native artist who painted this page dressed both Mictacacihuatl and Mictlantecuhtli as Tzitzimime, the Spaniard who later glossed the image identified only the male member of the pair as a *Tzitzimitl*.

The *Codex Vaticanus 3738* commentator’s association of Mictlantecuhtli with Lucifer may explain the shift in the Tzitzimime’s gender over time.⁹ As Louise Burkhart (1989: 55) has pointed out, Spanish missionaries working to convert the native inhabitants of New Spain to Roman Catholicism associated the Tzitzimime with the Devil and his minions.¹⁰ Burkhart (1989: 173) notes that Sahagún, in a 1540s ser-

⁷ Two of these, Quetzalcoatl and Tlahuizcalpantecuhtli, were also listed on folio 4v, although Tlahuizcalpantecuhtli’s name, along with the remaining male names, was later crossed out. The first of these is given as *Ochuluvuchete*, which most scholars interpret as Huitzilopochtli (Seler 1902-1903: 89-90; 1963, 2: 105; Quiñones Keber 1995: 182). The remaining male names are: Tezcatlipoca, Tonacatecuhtli, and Yohualtecuhli. Thompson (1934: 228ff) did not translate *Ochuluvuchete* and did not discuss its implications, nor did he include Huitzilopochtli among the deities he regarded as members of the Tzitzimime.

⁸ The commentator explains on the back of the page that “in this region of hell [Mictlan] they supposed that there existed four gods or principal demons, one of whom was superior, whom they called Zitzimitl, who is the same as Mictlantecuhtli, the great god of hell”. The *Histoire du Méchique* names the lord of the underworld *Symiltateuhtl*, which Jonghe (1905 25, n. 2) identifies as a misspelling of Mictlantecuhtli. It is possible, however, that the author of this text had in mind the name Tzitzimitl.

⁹ Sahagún (1950-82, 1: 68) identified the god Tezcatlipoca as Lucifer but located him “in the midst of heaven” rather than, like Mictlantecuhtli, in the underworld.

¹⁰ By the end of the 16th century, Torquemada (1975, 2: 74) was writing that none of the indigenous supernaturals were true gods, but rather “Tzitzimime, Coleleti, and Tlatlacatecolo; that is to say, Demons, and infernal spirits” (translation mine). Sahagún (1563, fol. 59v) preached that the prehispanic Aztec land of the dead, a place named Mictlan, teemed with Tzitzimime. Since the Aztecs located Mictlan in the bowels of the earth, rather than the sky, it

mon delivered to his flock of converts, refers to Satan as “the Tzitzimítl”.¹¹ As the Tzitzimime became progressively demonized at the hands of the Christians, they apparently took on Satan’s gender, as well.

The conflation of the Tzitzimime with the Roman Catholic Devil may also have affected their reputation. There are further discrepancies between colonial texts and images dating from both the colonial and preconquest periods, as well as colonial texts that contradict each other, which suggest that the Tzitzimime were not conceived of as unilaterally harmful in prehispanic times. Hernando Alvarado Tezozómoc (1975: 451), for example, at the turn of the sixteenth century described the Tzitzimime as “angels” and “gods” of the air who hold up the sky and who “brought the rains and water, the thunder and lightning”. John Pohl (1998: 201-202) argues that prehispanic Tlaxcalans conceived of the Tzitzimime as the spirits or ghosts of deceased gods and royal ancestors, who are today believed to watch over the crops and the people, as well as provide adequate rainfall. Pohl suggests that the Tzitzimime in preconquest times were a blend of positive and negative qualities, capable of causing illness and therefore, of curing it, as well.

In what follows, I will explore the possibility that the Tzitzimime originally possessed an ability to help as well as harm people, which was obscured by Spanish attempts to convert the Aztecs to Christianity. I will present evidence that this ambivalence was seen to ultimately derive from the creative powers of several female deities who played key roles in the formation of the Aztec cosmos and the birth of its first inhabitants. These goddesses’ identity as Tzitzimime was ignored or rejected by most Spanish authors, but signs of their feminine powers survive today in prehispanic sculptures and postconquest paintings. It is the imagery produced by native artists, rather than the writings of

appears that Sahagún downplayed the indigenous locus of the Tzitzimime high in the heavens—a space which Christians reserve for themselves, God, and the angels—relocating them instead to the dark underworld occupied in Christian thought by the Devil.

¹¹ See Sahagún (1950-82, 1: 76). In the same sermon, Sahagún describes the devilish Tzitzimime as having “gaping mouths”, warning that “everywhere they eat people...they bite people, everywhere they gulp people down”. This appetite for devouring sinners is inscribed on these demons’ bodies, for they “have mouths on all their joints like monsters with which they chew”. As I (Klein 1995: 255) have shown elsewhere, medieval European manuscript illustrations depict Lucifer with faces at his joints and groin, as well as hands and feet that are clawed (Didron 1965, 1: Fig. 135). In his dictionary of sixteenth century Nahuatl, Molina (1970: fol. 45r) includes the Tzitzimime in his gloss for *Diablo* (Devil). Some prehispanic Aztec supernaturals, however, bear similar graphic signs of extraordinary powers. The monstrous faces at the joints of the Tzitzimime in Codices *Magliabechiano* and *Tudela*, like their clawed hands and feet, therefore appear to reflect a convergence of prehispanic Aztec and European pictorial signs that facilitated the fusion of the once feminine Tzitzimítl with the male European Devil

the European colonists, that will afford us our most important insights into the preconquest nature of the Tzitzimime.

I will also offer iconographic and literary evidence that as the Aztec state consolidated its control over ideology, the Tzitzimime's generative powers were extended to the male national patron deity, Huitzilopochtli, "Hummingbird-Left". Huitzilopochtli, in other words, had been added to the roster of the Tzitzimime before the conquest by the Aztecs themselves, who retroactively inserted him into their mythohistorical accounts of the creation. The evidence indicates that, just as the female Tzitzimime took center place among the Aztecs during pregnancy and childbirth, Huitzilopochtli assumed a prominent place in curing rituals for sick children. These rituals, as we will see, apparently took place at carved and painted stone platforms symbolizing the garments of the Tzitzimime—a skirt in the case of female Tzitzimitl and a cape in the case of Huitzilopochtli. It was because these magical garments with their distinctive decorations embodied the powers of these supernaturals that they were materialized in the form of ritual furniture and used to petition for protection from danger and illness. So closely linked were the Tzitzimime with their distinctive clothing, I will argue, that at least one female Tzitzimitl, the goddess Coatlicue, was represented in both mythohistory and a famous stone statue as a colossal, personified skirt.

THE PLATFORM

An important clue to the original meaning of the Tzitzimime appears on folio 50r of *Codex Tudela* where a woman with outstretched arms who kneels upon a mat is identified by a Spanish gloss as a *vieja hechicera*, "old sorceress" (Fig. 3 a, b). The gloss might be taken to imply that the woman practiced some form of black magic were it not known that the Spaniards identified curers and midwives as witches (Burkhart 1989: 28). At the time of the conquest, throughout Mesoamerica as in Europe, midwifery and curing were common occupations of elderly women (García Icazbalceta 1891: 230; Brinton 1894: 18). In Europe, however, according to official church doctrine, witches stole from their beds at night to rendezvous and copulate with Satan and his minions (Russell 1984: 293-300).¹² The *Malleus Maleficarum* (1970: 66), a highly influential

¹² Today witches are associated with the Devil throughout Mexico; see e.g., Lipp (1991: 161) and Sandstrom (1991: 253).

late 15th century report on European witchcraft prepared for the Inquisition in Rome, stated categorically that “no one does more harm to the Catholic Faith than midwives”.¹³

It is therefore quite possible that the old woman in the *Codex Tudela* painting is specifically a midwife or curer. The likelihood of this is supported by the fact that in colonial manuscripts Aztec curers and midwives are often depicted, like the woman in this image, kneeling on a mat (Fig. 4). The Spanish text that begins below the scene and continues onto folio 50v also links the woman to the curing profession. There the commentator states that natives offered their blood to certain “demons and devils” *in the hope of healing the sick and dying* (Tudela de la Orden 1980: 279; italics mine). The Tudela scene with the “sorceress” accordingly includes two male priests who are bleeding themselves with sharpened animal bones.

The implications of this image for our understanding of the Tzitzimime derive from its association of healing rites with the black and white, rectangular skulls and crossbones panel serving as a dramatic backdrop to the woman. Although there is no mention of this object in the accompanying commentary, I suggest that it represents a stone platform. On *Codex Tudela*, folio 76r, a bloodied skeletal figure stands on a similar rectangular panel that, like the panel behind the “sorceress” on *Codex Tudela*, folio 50r, is decorated with white skulls and crossbones on a black background (Fig. 5a). Here the panel unequivocally reads as a platform. The commentator states that the blood being poured over the figure’s head in this scene represents concern for “the living or dead or the sick”. On this page, therefore, the skull and crossbones panel again appears in the context of ritual blood offerings intended to ensure the well being of the people.

Small stone platforms decorated with carved and/or painted skulls and crossbones have been recovered by archaeologists at a number of Aztec sites in Central Mexico. At least two of these were found within the main precinct of the capital (see, e.g., Matos Moctezuma 1988: illus’s on p. 64-65). Several of these have the same rope border seen on the decorated rectangular panel behind the *Codex Tudela* “sorceress”.

¹³ Sahagún (1950-82, 1: 69) wrote to his flock, “Behold another confusion of your forefathers. They worshipped a devil in the guise of a woman, named Cihuacoatl”. Mendieta (1971: 91) suggested that Cihuacoatl, when she appeared to her people, represented God’s “license to the demon to transform himself”. For more on the association of midwives with witches and the Devil, see Klein 1995. In that study, I show how Cihuacoatl came, over the course of the sixteenth century, to be transformed into a male demon in European texts and book illustrations. An early stage of that process is manifest in Codices *Magliabechiano* and *Tudela*, where the model for the demonic figures of male Tzitzimime appears to have been Cihuacoatl.

Alfonso Caso (1993: 43, Pl. 2) compared the decorations on these platforms to the rows of skulls and other body parts on a painted platforms known as Altars A and B at Tizatlán, Tlaxcala, as well as to a stone carved version at Cholula, Puebla. In particular, Caso noted the presence of distinctive upper and lower borders on all of these skull and crossbones platforms.¹⁴ These borders appear to represent a single band of cloth that has been cut or otherwise divided at the bottom to create a kind of fringe. This fringed border also appears near the top and at the bottom of the skull-and-crossbones panel behind the “sorceress” on Tudela 50r, reinforcing my identification of that panel as a stone platform (Fig. 3 a, b).

These platforms can be directly linked to the Tzitzimime. The paintings decorating the sides of the painted platforms at Tizatlán depict skulls that alternate with human hearts and hands. On Altar A, these hearts and hands are interspersed with shields (Pohl 1998: 191-192; Caso 1935).¹⁵ The front of Altar A sports two painted panels, one depicting Tezcatlipoca and the other, the skull-headed Tlahuizcalpantecuhtli, both of whom are named in *Codex Telleriano-Remensis*, folio 18v, as members of the Tzitzimime (Quiñones Keber 1995: 182, 265).

The front of Altar B, in contrast, depicts a woman apparently swimming in a body of water and, to the right, a similar body of water marked with an unidentifiable place sign. Both bodies of water are flanked by male deities and, in the case of Altar A, an eagle and a jaguar, as well. Pohl (1998: 193) relates these scenes to the purification rituals for newborn children and the subsequent baptism and naming ceremonies that are described by Motolinía (1950: 59-60) and Sahagún (1950-1982, 2: 39, 6: 175-182). In Tlaxcala, we know, these rites took place at a spring (Muñoz Camargo 1984: 55). Pohl suggests that the bodies of water depicted on the front of Altar B represent that spring and identifies the slimming figure as the Aztec goddess of water, Chalchiuhtlicue, “Jade[Green/Precious]-Her-Skirt”, who together with her consort was invoked by midwives during these rites. Although Chalchiuhtlicue is never identified as a Tzitzimimtl in colonial sources, it therefore seems likely that Altar B was used by midwives or curers. The frieze decora-

¹⁴ In doing so, Caso rejected Seler’s (1990—, 3: 171-177) earlier identification of the skull altar as a *momoztli*, or stone seat set up at crossroads for the god Tezcatlipoca. In his 1935 essay, Caso argued, not very convincingly, that the skull altars are funerary monuments to the sun.

¹⁵ Human skulls, hearts, hands, and shields also alternate across the frieze of a recently discovered painted masonry banquette at Ocotelolco, Tlaxcala (Contreras Martínez 1992: Pls. 1, 2). Pohl (1998: 187-188) identifies the principal figure in the scene painted on the front of the projecting altar as the female Tzitzimimtl Itzpapalotl or one of her variants, probably Citlallicue or Cihuacoatl.

tions on the sides and back of this platform include scorpions, whose poison, Pohl (1998: 192) notes, was used to cure the sick (Durán 1971: 115-117).

Caso (1935: 300; 1967: 134-137) suggested that it is just such an “altar” that supports a standing figure on *Codex Borbonicus*, Pl. 36 (Fig. 5b). *Codex Borbonicus* is an important source because it is generally thought to have been painted shortly after the conquest and therefore, like codices *Magliabechiano* and *Tudela*, to retain many iconographic features of prehispanic manuscripts. Caso’s identification rests on the three crudely drawn skulls that appear to project from the sides of the Borbonicus platform. These projecting skulls closely match the three dimensional stone skulls that protrude from the sides of a rectangular Aztec altar at Tenayuca, where they are separated by low relief carvings of crossbones (Fig. 5c). In the center of this altar, accessed from the top, is a square pit lined with paintings of skulls and crossbones set off from a fringe below by a rope or cord (Fig. 5d).

The Borbonicus scene provides additional clues to the use of these platforms because it depicts, as Caso noted, rites that took place at the end of the solar year. In Borbonicus, these occur during the month Tititl, which also marks the end of a 52-year cycle. Caso pointed out that the same scene includes a depiction of a bundle of reeds, which we know represented the 52 years of the completed cycle among the Aztecs. Stone replicas of such bundles, which were reportedly burned as a symbol that a new era was soon to begin, were found interred within a stone carved skull altar excavated by Leopoldo Batres in the area of the main precinct of the Aztec capital, Tenochtitlan (Fig. 6). It was Caso’s (1967: 134-137) opinion that actual year bundles, too perishable to survive the centuries, had been buried within the skull altars of Tenayuca and Cholula. The platform decorated with skulls and crossbones, according to Caso, was therefore used during rites that marked the end of every solar year and 52-year cycle, and thereafter served as a sepulcher for year bundles. At these times, it will be recalled, the Aztecs feared that the sun would cease to move and that “night would prevail forever, and the Tzitzimime would descend, to eat men” (Sahagún 1950-82, 7: 27).

Cihuacoatl-Ilamatecuhtli

The Borbonicus skull platform, moreover, like the skull platform depicted in *Codex Tudela*, folio 76r (Fig. 5a), supports a standing figure with a skeletal face, tousled black hair, a crest of sacrificial banners, red

and white cloth earrings, human hearts in its hairband, and a red skirt decorated with a border of shells. These, as we have seen, are all features of the Tzitzimitl figures in the *Magliabechiano* and *Tudela* manuscripts (Fig. 1a,b). I (Klein 1988) have elsewhere identified the Borbonicus figure as a male priest wearing the costume of the Aztec goddess Cihuacoatl, “Woman Snake” in her aspect of Ilamatecuhtli, “Old [Female] Lord”, whom Sahagún (1950-82, 2: 156) identifies as the patroness of Tititl. Ilamatecuhtli is depicted as the patroness of Tititl on folio 6r of *Codex Telleriano-Remensis*, sans the banners but wearing both the red shell-tipped skirt and the back apron seen on the figures of the Tzitzimime in codices *Magliabechiano* and *Tudela* (Quiñones Keber 1995: 149-50). The Borbonicus skull platform, then, is being used as a pedestal to support a priest-impersonator of the goddess Cihuacoatl-Ilamatecuhtli at the end of a 52-year cycle, when it was feared that the world might remain in darkness and the Tzitzimime would descend.

It follows from this that Cihuacoatl may have been identified with the Tzitzimime. In Juan de Torquemada’s (1975, 1: 80-81) *Monarquía indiana, Cohuacihuatl*, a distortion of Cihuacoatl, is given as one of four alternative names for a legendary woman named Quilaztli, one of whose other names was *Tzitzimicihuatl*, “Tzitzimitl Woman”.¹⁶ Cihuacoatl, moreover, was a patroness of curers and midwives, as well as pregnant women and women in labor. Midwives attending a difficult labor petitioned Cihuacoatl-Quilaztli for divine assistance, while the woman trying to give birth was encouraged to be brave like the goddess (Sahagún 1950-82, 6: 160; 3: 49).

The Cihuateteo

In prehispanic times, as the principal deity responsible for female reproduction, Cihuacoatl was closely associated with a group of female spirits of the dead known collectively as the Cihuateteo, “Divine Women” (s. Cihuateotl); the Cihuapipiltin, “Princesses” (s. Cihuapilli); and the Mocihuaquetzque, “They Who Arose as Women” (s. Mocihuaquetzqui).¹⁷ The Cihuateteo were shades of women who had died in childbirth (Sahagún 1950-82, 2: 37; 6: 161-165). Together these women dwelt at

¹⁶ Milbrath (1996) identifies Cihuacoatl as the new moon that eclipses the sun and agrees that in this role she was a Tzitzimitl.

¹⁷ Mocihuaquetzqui is usually translated as “Valiant Woman”; I have used instead the translation suggested to me by Louise Burkhart (personal communication, 1998).

the western horizon where they were in charge of daily escorting the sun from its noon zenith to its disappearance at sunset. Some of Sahagún's informants claimed that the Cihuateteo were happy with their fate, but others portrayed them as angered by it instead. The latter said that the Tzitzimime were apt to descend furiously to earth at crossroads on certain nights of the year to harm pregnant women and children (Sahagún 1950-82, 4: 107).¹⁸ People who encountered them trembled, their limbs withered and became twisted, and foam formed at their mouths, implying that the Cihuateteo caused palsy and epilepsy (Sahagún 1950-82, 1: 19, 71-72; 4: 81; Ortiz de Montellano 1990: 132, 157, 159, 161).

Aztecs therefore made offerings to the Cihuateteo, both at home and at crossroad shrines, to appease their hatred and thereby prevent and presumably cure the diseases they were thought to cause. Prehispanic stone statues of bare breasted, skull headed females are often identified by scholars as the statues of Cihuateteo that were reportedly set up at crossroads to receive these offerings (Fig. 7). The goddesses' association with Cihuacoatl-Ilamatecuhtli was expressed during Tititl, when priests dressed as the Cihuateteo danced along with the goddess's priest-impersonator (Sahagún 1997: 66).¹⁹ Moreover, like Cihuacoatl, these supernaturals were petitioned by midwives on behalf of women in labor.²⁰ The Cihuateteo, in other words, were of special importance to midwives and, probably, curers in general, because they could help as well as harm people.

J. Eric S. Thompson (1960: 85) has suggested that the Cihuateteo did not come to be associated with the Tzitzimime until the colonial period, when the Spaniards began demonizing indigenous supernaturals. Pöhl (1998: 195), however, compares the prehispanic Tzitzimime to the modern cult of the ancestors in parts of Central Mexico, where the dead are viewed with ambivalence; at the same time that they are feared, the ancestors are generally also loved and honored. Pöhl (1998: 194) also provides compelling reason to believe that the Cihuateteo and their male counterparts, the Maquiltonaleque or

¹⁸ For additional references to these dead women, see Sahagún (1950-82, 6: 41, 45, 81-82, 91-96, 107-09, 161-62).

¹⁹ The commentator of *Codex Tudela* (Tudela de la Orden 1980: 271) says that these transvestite priests —of which there were twenty to thirty— called themselves *tona*, a form of address that means "mother". Although, unlike Sahagún, he does not specifically identify these impersonators with the Cihuateteo, the term "mother" would be quite appropriate for them.

²⁰ That the hair, forearms, and fingers of a woman who had just died in childbirth were sought by warriors (as well as thieves) to augment their bravery and render the opposition helpless confirms these women's magical powers (Sahagún 1950-82, 6: 161-162).

Ahuiateteo, were members of the Tzitzimime in prehispanic times and suggests that the former were invoked in the rites held at Altar B at Tizatlan.²¹

Certainly, the association of the Cihuateteo with curers, especially midwives, would have ensured the Spaniards' animosity and encouraged them to portray the Cihuateteo as enemies of Christianity. This may explain why Sahagún's (1950-82, 4: 42) informants claimed that people (presumably males) born on the day 1 Rain (Ce Quiauitl), one of the days on which the goddesses descend, were vulnerable to becoming "sorcerers" who bewitched women. Just as friar Jerónimo de Mendieta (1980: 91) described Cihuacoatl as "the demon" in disguise, Sahagún (1950-82, 6: 163) says that the Devil reportedly sometimes appeared before people as a Cihuateotl. Moreover, the commentator of *Codex Telleriano-Remensis* describes the Cihuateteo on folio 18v as "demons" who come down from the sky "in the form of women that we call witches" (Quiñones Keber 1995: 265). Spanish misogyny, which helps to explain the progressive masculinization of the Tzitzimime, emerges clearly in Sahagún's (1950-82, 1: 72) response to Aztec accounts of the honors formerly accorded the Cihuateteo: "This which your forefathers proceeded to do, in worshipping many women, was indeed a confusion and laughable. Much were they thereby shamed".

THE SKIRT

Although we have no reliable Aztec depictions of the Cihuateteo that tell us much about their costume, it is likely that they were identified by their skirts. Skirts constituted signs of an Aztec woman's personal identity, as well as her social status, and served as a metaphor for femininity.²² According to Jacinto de la Serna (1987: 430), the Cihuateteo were the clouds that each year bring the first heavy rains of the wet season. Since sixteenth century Tlaxcalans, as Pohl (1998: 197) points out, believed that their rulers and the rulers' principal wives were transformed into clouds upon dying (Mendieta 1971: 97), they may have believed the same of other distinguished dead, such as the Cihuateteo. Today,

²¹ Pohl (1998: 194) points out that signs for four of the days dedicated to the Cihuateteo appear on an Aztec greenstone statue in Stuttgart representing a skeletal male, which he identifies as the Tzitzimil Tlahuizcalpantecuhtli. In his opinion, this increases the probability that the Cihuateteo were seen as Tzitzimime in prehispanic times

²² Women were collectively referred metaphorically by the names of their principal garments. Sahagún (1950-82, 10: 54) reports the Aztec saying, "In truth, what great good is there in the skirt, the blouse?"

the Huastecs say that clouds are feminine and represent the skirts of the sea goddess, which their divinized male ancestors, called the Mamlab, drag across the sky (Stresser-Péan 1952, cited by Mendelson 1967: 407).²³ As we saw with the Aztec goddess of water, Chalchiuhtlicue, “Jade-Her-Skirt”, the Aztecs similarly conceived of bodies of water as a personified skirt.

The Skull and Crossbones Skirt

If the skirts of the skull headed stone statues thought to represent the Cihuateteo were ever decorated, the designs, probably applied in paint, have long since worn off. There is, however, in the pre-conquest Mixteca-Puebla style codices *Borgia*, Pl.’s 47-48, and *Vaticanus 3773* (also known as *Codex Vaticanus B*), Pl.’s 77-79, a series of five female figures wearing decorated skirts that are commonly thought to represent the Cihuateteo (Seler 1902-03, 304-307; 1963, 2: 63-74). Although the exact provenience of *Borgia* and *Vaticanus 3773* is uncertain, Pohl (1998: 187-188, 191-194, 196-197) notes a number of thematic and iconographic parallels between scenes in *Codex Borgia*, *Codex Vaticanus 3773*, and the paintings on Altars A and B at Tizatlan. It even is possible that one or both of these manuscripts were painted in an area where the principal language was Nahuatl, the language of the Aztecs.

In both *Borgia* and *Vaticanus 3773*, the five Cihuateteo are bare breasted, wearing only a skirt and, in *Vaticanus 3773*, a male *maxtlatl*, or loincloth, as well. In *Vaticanus 3773*, Pl. 77, one of the five women wears a skirt decorated with what appear to be crossed bones partially hidden by the fringe at its hem. All five of the *Borgia* Cihuateteo wear fringed skirts decorated with bones, which in two cases are crossed (Fig. 8). Another of the women in *Vaticanus 3773* (Pl. 79) wears a distinctive skirt of pendant panels, or pleats, that is fastened at the waist by a bone belt with a skull attached. There is reason to think, therefore, that at least some of the Cihuateteo were associated with a skirt decorated with either a skull or crossed bones.²⁴

²³ Pohl (1998: 197, n. 9) notes that Martín Ocelotl, who claimed to personify the god Mixcoatl, “Cloud Snake”, following the conquest, called upon his “sisters”, the clouds, to bring rain.

²⁴ Sahagún’s artists, in contrast, never depict the Cihuateteo as nude, bare breasted, or skeletal nor do they show them wearing skirts decorated with skulls and crossbones. In Sahagún’s illustrations, they instead wear the skirts and *huipiles*, or shifts, of the typical Aztec woman. These are often decorated with slanting, v-shaped, or horizontal black lines. The *Primeros memoriales* (Sahagún 1993, fol. 266r; 1997: 111) says of the Cihuateteo that “Their

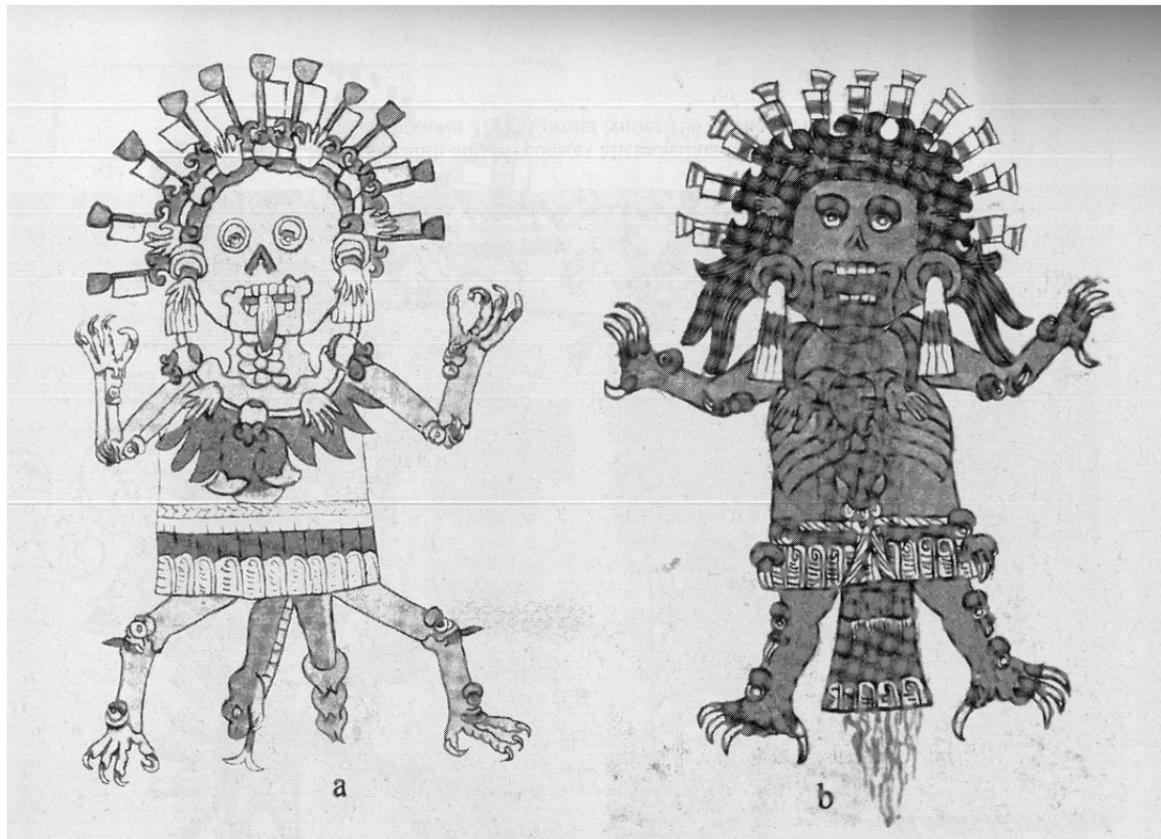


Figure 1. a. Tzitzimítl, *Codex Magliabechiano* (after Nuttall 1978: folio 76r).
b. Tzitzimítl, *Codex Tudela* (after Tudela de la Orden 1980: folio 46r)



Figure 2. Mictlantecuhtli and his consort Mictecacihuatl, lords of the underworld
Codex *Vaticanus 3738* (Corona Nuñez 1967, folio 2v, detail)



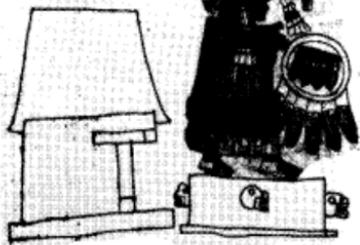
Figure 3. a. Priests offering blood on behalf of the sick, *Codex Tudela*, folio 50r (after Tudela de la Orden 1980). b. "Vieja hechizera" (Old sorceress), midwife or curer kneeling in front of a skull and crossbones platform, detail of "a" (drawing by Eulogio Guzmán)



Figure 4. Kneeling midwife or curer attending pregnant client, *Florentine Codex*
(after Sahagún 1979, 2 [libro 6]: folio 128v, detail).



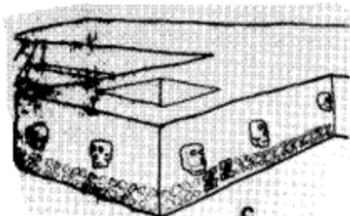
a



b



d



c

Figure 5. *a.* Priests offering blood to statue standing on a skull and crossbones platform, *Codex Tudela* (after Tudela de la Orden 1980: folio 76r, detail). *b.* Priest impersonator of Cihuacoatl-Illamatecutli standing on a skull (and crossbones?) platform at end of a 52 year cycle during Tititl, *Codex Borbonicus* (drawing by Eulogio Guzmán after Nowotny 1974: Plate 36, detail). *c.* Skull and crossbones platform, Tenayuca (drawing by Eulogio Guzmán after I.N.A.H. 1960, fig. 7). *d.* Fragment of painting on stones lining rectangular pit in “c” (after Palacios *et al.*, 1935, opp. p. 300)

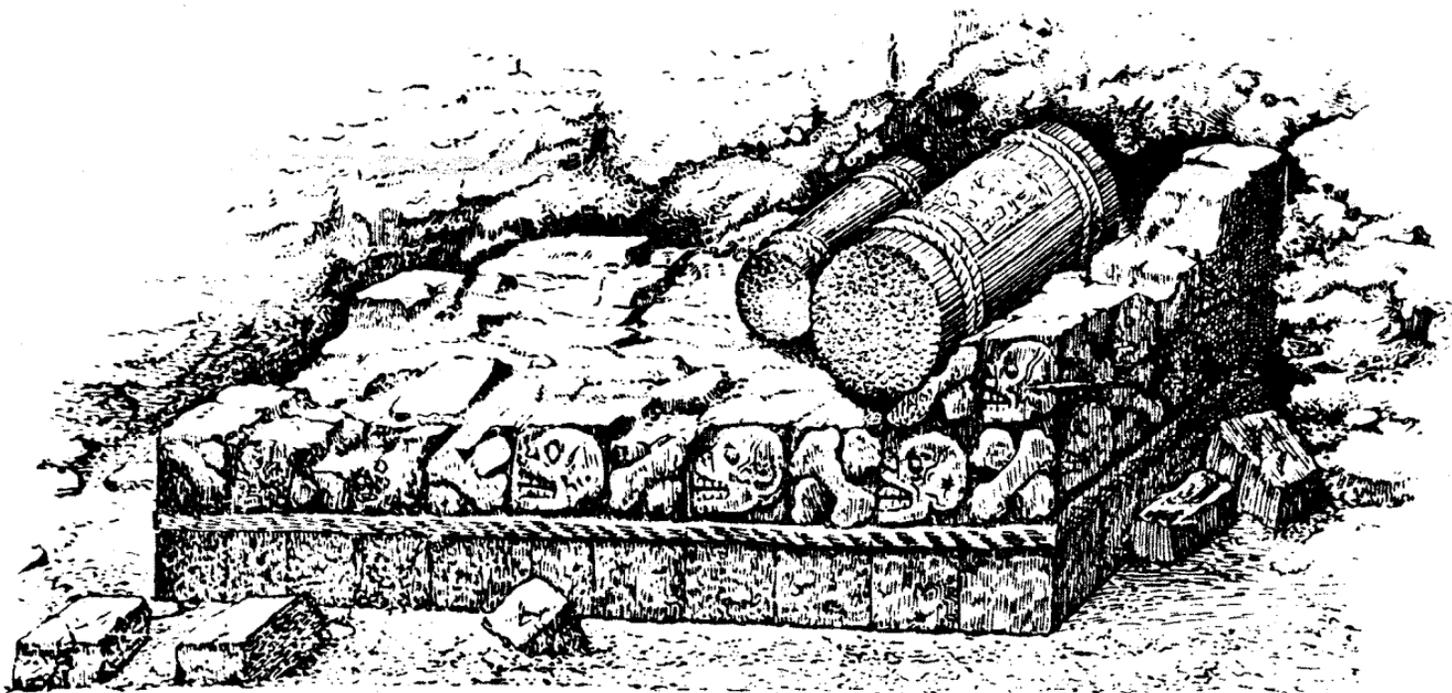


Figure 6. Stone Skull and crossbones platform with stone year bundles, Tenochtitlan (Batres 1902: 45)



Figure 7. Stone statue of a Cihuateotl (after Matos Moctezuma 1988: 81)



Figure 8. Cihuateotl, *Codex Borgia* (Nowotny 1967: Pl. 47. detail)



Figure 9. Goddess with crossed bones and flint knives on torso (and skirt?), *Codex Borgia* (Nowotny 1967: Pl. 44, detail)

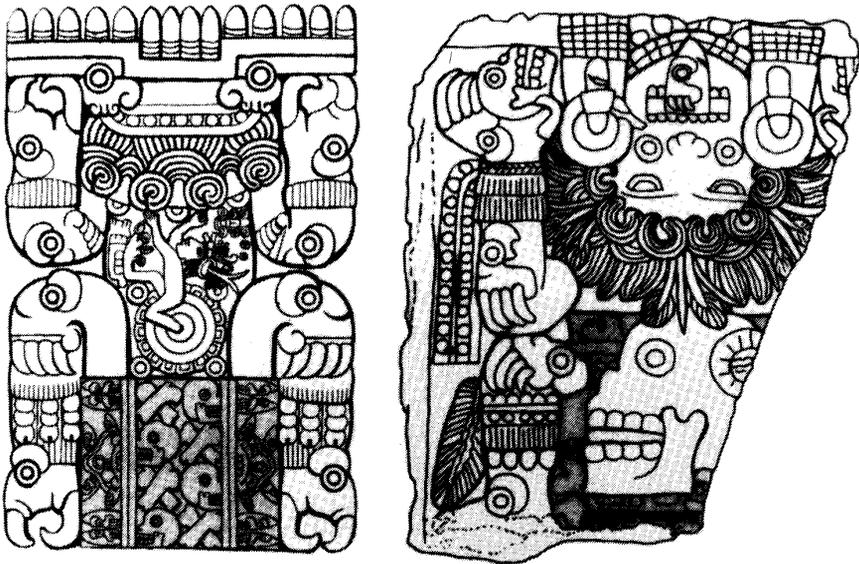


Figure 10. *a.* Tlaltecuhli giving birth to 2 Acatl (1 Reed) Tezcatlipoca. Stone relief, Tenochtitlan. H. 86 cm. Museo Nacional de Antropología, México (drawing by Eulogio Guzmán after Covarrubias 1957: fig. 140). *b.* Cihuacoatl. Stone relief, Tenochtitlan. H. 72 cm. Museo Nacional de Antropología (drawing by Eulogio Guzmán after Nicholson and Keber 1983: fig. 13)



Figure 11. Cihuacoatl ("Tona") as patroness of Tititl, *Codex Tudela* (Tudela de la Orden 1980: folio 27r)

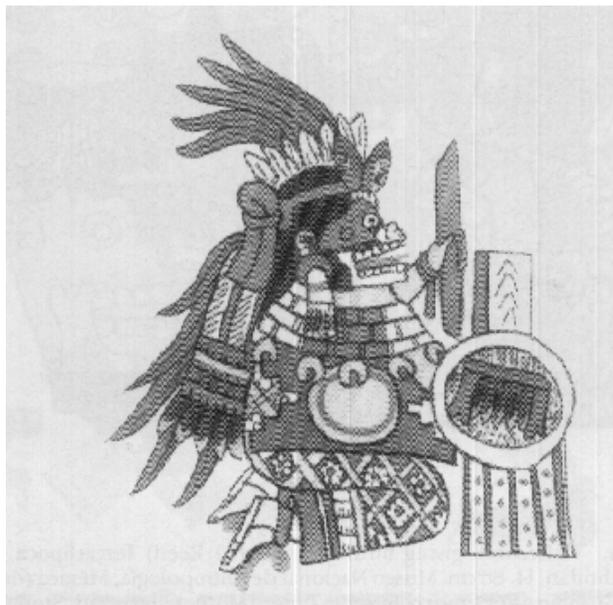


Figure 12. Cihuacoatl as patroness of Tititl, *Codex Magliabechiano* (Nuttall 1978: folio 45r)

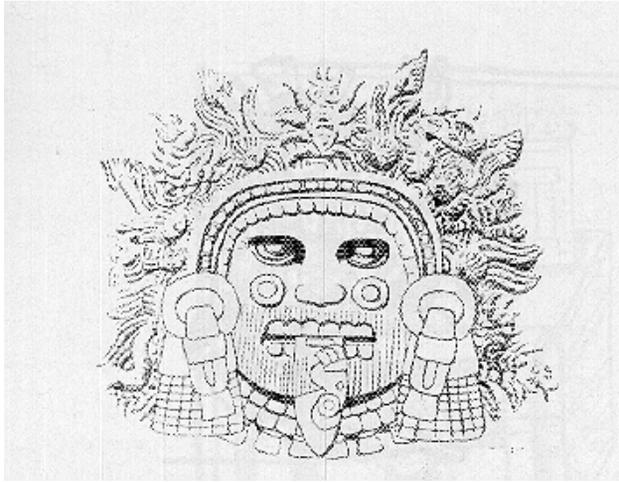


Figure 13. Cihuacoatl with insects in her hair, detail of stone relief (drawing). Museo Nacional de Antropología, México (Caso 1967: fig. 3)

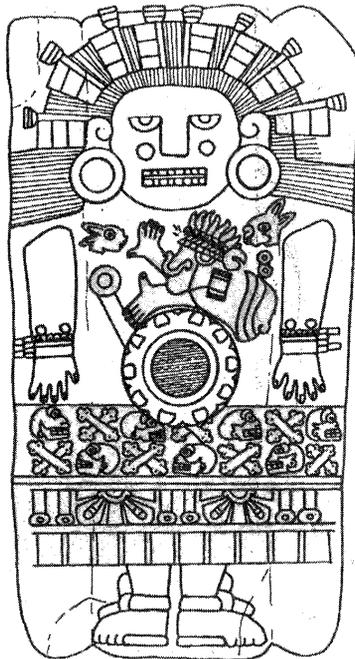


Figure 14. Citlalinicue giving birth to a Tzitzimil. Stone relief found at the Main Temple, Tenochtitlan, 1440-69. 136 cm. H. Museo Templo Mayor (drawing by Eulogio Guzmán after López Austin 1979: fig. 4)



Figure 15. Citlalnicue, *Codex Borbonicus* (Nowotny 1974: Plate 5, detail)



Figure 16. Coatlicue. Stone, Tenochtitlan. 3.5 m. H. Museo Nacional de Antropología. (D. Carrasco and Matos 1992, p. 42)



Figure 17. Dough statue of Huitzilopochtli as the Tzitzimitl Omitecutli, wearing the skulls and crossbones cape and receiving offerings of dough bones during Toxcatl, *Florentine Codex* (Sahagún 1979, 3 [libro 12]: folio 30v, detail)

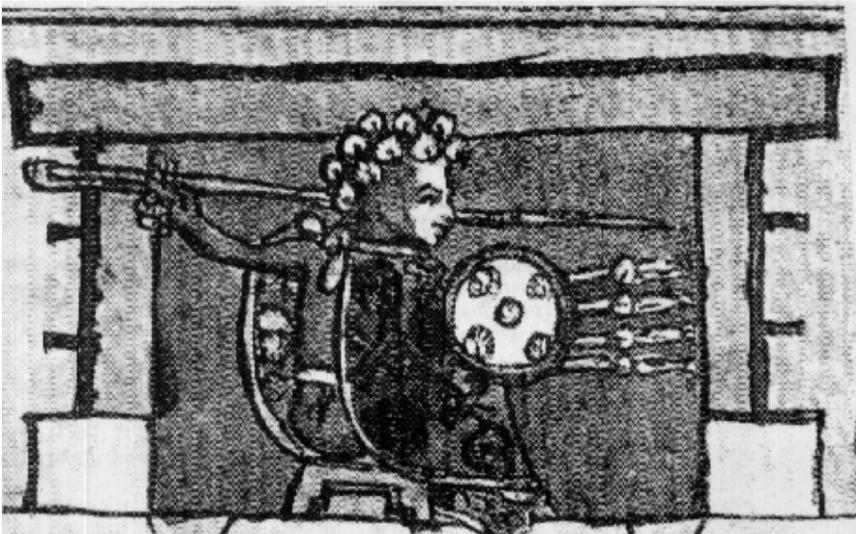


Figure 18. Toxcatl statue of "Tezcatlipoca" (Huitzilopochtli as Omitecutli?) (Durán 1967, 1: Pl. 9)



Figure 19. "Humitecutli" (Omitecutli, the young Huitzilopochtli?) receiving offerings on behalf of the sick, *Codex Tudela* (Tudela de la Orden 1980: folio 52r)

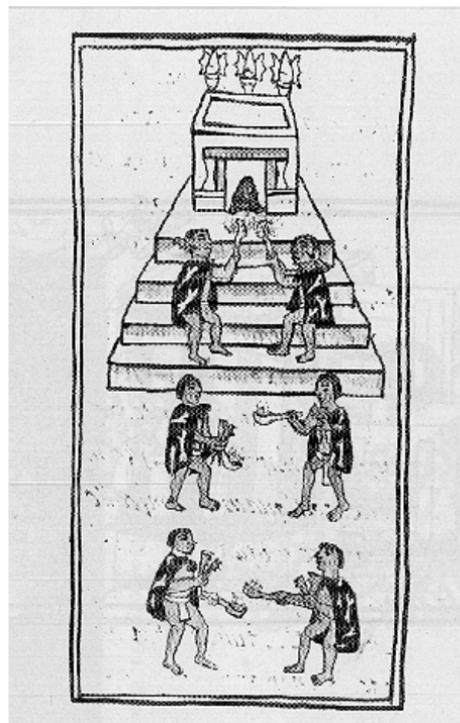


Figure 20. Newly elected ruler and chief officers in their "fasting capes" at the Main Temple, *Florentine Codex* (Sahagún 1979, 2 [libro 8]: folio 46v, detail)

This is relevant in view of Caso's (1935: 300; 1993: 150) suggestion that the decorations on the sides of the stone skull and crossbones platforms represent the skirt of a goddess. Caso's evidence was largely drawn from figures of recumbent goddesses in *Codex Borgia*, Pl.'s 32, 39, 41, and 43-46 (Fig. 9). Although they differ in terms of detail, these reclining figures all have attenuated bodies that take the form of a long black band decorated with repeated motifs such as human hearts, sacrificial knives, and —although they never appear together on the same figure— skulls and crossbones. Moreover, in each case, as Caso noted, the front of the “torso” is edged with the fringed band seen on many of the skull platforms; this is the same fringe that we saw on the skirts of Cihuateteo in codices *Borgia* and *Vaticanus 3773*.²⁵ In his *Primeros memoriales*, Sahagún (1993, fol. 266r; 1997: 111) states explicitly that the skirts of the Cihuapiltin (Cihuateteo) have fringes.²⁶

If Caso is right, the decorations on skulls and crossbones platforms in some way relate to the decorations on the skirts of Cihuacoatl and the Cihuateteo. This may explain the ambiguous form of the rectangle decorated with skulls and crossbones that appears on *Codex Tudela* 50 (Fig. 3 a, b). While this panel, as we have seen, almost certainly represents a stone platform, the lack of perspective in the painting simultaneously allows us to read it as an outstretched piece of cloth of the kind that the Spaniards called a *manta*.²⁷ While he makes no attempt to explain their presence, Pohl (1998: 192) reads the decorated rectangular panels interspersed among the skulls, hearts, and scorpions on the frieze of Altar B at Tizatlan as “blankets”. I suggest that these panels specifically refer to the skirts of the Cihuateteo, for Aztec women formed their skirts by wrapping a *manta* around their lower body and securing it at the waist.²⁸ Anawalt (1981: 33-34) notes that the commentator to the tribute list in the possibly preconquest painted manuscript called

skirts have “thin black lines ... On these were [banks of] paper painted with obsidian points”. Obsidian points are commonly depicted on paper garments worn by the earth and fertility goddesses (Seler 1900-1901: 69)

²⁵ Caso's reasons for interpreting the Borgia figures as the earth goddess are unstated, but their female gender is clearly implied by the short skirts that cover the upper part of their legs. Although no two of the skirts worn by the *Codex Borgia* goddesses are alike, one—that on Pl. 44—is decorated with the same motif—in this case, crossbones—that alternates with stone knives along the length of the figure's torso.

²⁶ Although Caso identified the recumbent Borgia figures as earth goddesses, Milbrath (1988) sees them as celestial creatures and associates them instead with the Milky Way.

²⁷ Durán (1967, 2: 206) mentions fine mantas made for lords that were decorated with skulls; he does not, however, say that these skulls were combined on these fabrics with crossbones.

²⁸ As far as I can tell, none of these “blankets” are decorated with skulls and crossbones. Their designs vary and are difficult to identify.

Matrícula de tributos often directly refers to skirts as “mantas”. Moreover, as she points out, folio 31r of the partially cognate *Codex Mendoza* shows a woman’s skirt and blouse superimposed on the pictograph for manta.²⁹ In prehispanic times, particularly among the nobility, these skirts were beautifully decorated with woven and embroidered designs, as well as with fancy borders or fringes at the hemline.

A number of preconquest Aztec stone reliefs depict female supernaturals with skulls and crossbones on their skirts. On two of these reliefs, skulls and crossbones form a vertical column at the center of a rectangular panel bordered on right and left with vertical bands containing Aztec Venus symbols and sacrificial knives representing the night sky (Matos Moctezuma 1988, illus. on p. 76) (Fig. 10a). The panel reads, at one level, as a seat or platform that supports a bare breasted, bestial figure with a grotesque, up thrust face, and —like the Tzitzimime in codices *Magliabechiano* and *Tudela*— monster-faced joints and clawed extremities.

Tlaltecuhlli. The example illustrated in Figure 10a supports the thesis that stone skull and crossbones platforms represented the sacred skirt of a female Tzitzimil. There a small figure identifiable as the god Tezcatlipoca emerges from a circular pictograph for precious jade located at the larger figure’s middle. Since the larger figure’s legs are outspread and bent, H.B. Nicholson (1954; 1967) relates the pose to that today assumed by Indian women while giving birth; he suggests that the relief depicts a creator goddess giving birth to Tezcatlipoca. This would have occurred at the time that the world was still in darkness because the sun had yet to be created and put in motion.

On other reliefs depicting the same creature, the skulls and crossbones appear on what is unequivocally a skirt (Seler 1990-, 3: Fig. 25 on p. 98). When the figure’s back is presented to the viewer in these images, we see the shell-bordered back panel, secured by a skull buckle, which was worn by the Tzitzimime. The woman’s skirt in our relief, in contrast, simultaneously reads as a skull and crossbones “platform” that supports her. Caso must have had these reliefs in mind when he identified the skull platforms with the skirt of an earth goddess. At the end of the sixteenth century, Mendieta (1971: 81) wrote that “they [the Aztecs] took the earth for a goddess, and painted her as a fierce toad with mouths in all the joints full of blood, saying that she swallows and eats

²⁹ See Berdan (Berdan and Anawalt 1992, 3: 57, 66 n. 12) for a review of scholarly opinions on the dating of the *Matrícula de tributos*, which she thinks is of preconquest manufacture. Nicholson (1992: 1-5) discusses the difficulties in dating *Codex Mendoza*, which he argues must have been painted between 1531 and 1553, with a dating of 1535-1550 not unlikely.

all (of it)” (translation mine). A similar description in the *Histoire du Mexique* calls this earth monster “Atlalteutli”, a misspelling of Tlaltecuhltli, “Earth Lord” (or “Earth Mistress”), which other sources confirm was an Aztec name for the earth (Jonghe 1905: 28-29). Because the huge heads and splayed limbs of the figures under discussion remind some people of the toad, the subject of these reliefs has been long been identified as Tlaltecuhltli.³⁰ Tlaltecuhltli, it was said, had been created far back at the beginning of time when the world was still dark (García Icazbalceta 1891: 231). If the skull-and-crossbones design referred to the period of darkness in the early days of the Creation, which I think was the case, it is understandable that it appears on the skirt worn by the primordial earth goddess.³¹ Tlaltecuhltli, is a progenitress *par excellence*, as it is she who gives birth each morning to the sun and provides the vegetation and water that sustain mankind.

Cihuacoatl. Skulls and crossbones also appear on the skirt of a woman depicted in a closely related group of figural reliefs who, I (Klein 1988) have argued, can be identified as the goddess Cihuacoatl. Like Tlaltecuhltli, these figures’ heads are inverted, as though thrown backward, and their upraised hands and feet are clawed; like her, they sport monstrous faces at their joints (Matos Moctezuma 1988: illus. on p. 74) (Fig. 5b). Like Tlaltecuhltli and the Tudela Tzitzimitl, as well, they wear the skull-buckled, shell-tipped back panel hanging from the back of their skirt. On these reliefs, however, the face is human and either partially or entirely fleshless and the body almost always appears in dorsal (back) view.³² Reminiscent of the Tzitzimitl depicted in codices in *Magliabechiano* and *Tudela*, a long tongue in the form of a sacrificial knife emerges from the bared teeth. On folio 27r of *Codex Tudela*, in the

³⁰ Seler (1990--, 5: 5-10) followed Paso y Troncoso in identifying these images as the earth monster, Tlaltecuhltli. For more recent studies of the subject, see Nicholson (1967) and Klein (1976: 55-57). As Nicholson has noted, Tlaltecuhltli’s gender is problematical, as the *Histoire du Mexique* (Jonghe 1905: 25) states that some informants claimed that Tlaltecuhltli was male. It is possible, if not likely, that the earth, like most Mesoamerican supernaturals, was conceived as having both a male and a female aspect. Many Mesoamerican peoples today say that their supernaturals have aspects, if not counterparts, of the opposite sex (see, e.g., Sandstrom 1991: 240). Although the word *teuhltli*, “lord”, is normally reserved for men, it is genderless and therefore appropriate to a being of either sex.

³¹ In a 1988 article, I argued that the skull-and-crossbones skirt worn by Tlaltecuhltli was a sign of her terrestrial nature. I have since rethought this suggestion, concluding instead that the skirt identifies Tlaltecuhltli, like other goddesses who may wear it, as creatures of the darkness who helped to form and populate the cosmos at the beginning of time.

³² A drawing of a relief showing this being with an entirely skeletal face can be seen in Covarrubias, 1957, Fig. 141. The relief appears on the underside of a greenstone statue of a skeletal male, previously identified as the god Xolotl, which is in the Württembergisches Ländersmuseum in Stuttgart. In an earlier draft of his 1998 article, Pohl convincingly reidentified the statue as the Tzitzimitl Tlahuizcalpantecuhltli, Venus as the Morning Star.

scene representing the month Tititl, a skull-headed goddess identified in the commentary as “Tonan” wears a similar skirt decorated with a grid of crudely rendered skulls and human hands (Fig. 11). From the commentary to the cognate image in *Codex Magliabechiano* (fol. 45r), we learn that this is the goddess Cihuacoatl (Fig. 12). Tona or Tonan, as we have seen, was a form of address meaning “mother” that was also applied to the Cihuateteo.³³

Nahuatl songs sung to Cihuacoatl confirm that, just as she had the power and the option to cause excessive pain and death among her constituents, she also had the power to guarantee successful delivery and a healthy infant (Sullivan 1966). In addition to her ability to assure women in labor an easy and successful delivery, Cihuacoatl, as the patroness of midwives, would have presided over an array of medicines. Torquemada (1975, 2: 83) reports that some Aztecs worshipped a medicinal herb “that they call Picietl” (and the Spaniards call Tobacco), as the body of “a goddess whom they name Cihuacohuatl”.³⁴

Certainly, as we have seen, Cihuacoatl was held responsible for maternal deaths. During the colonial period, she reportedly “ate” an infant in its cradle (Sahagún 1950-82, 8: 8). Nonetheless, colonial sources

³³ Cihuacoatl’s Yucatec Maya counterpart at the time of the conquest, an aged, frequently clawed goddess named Chak Chel, likewise often wears a skirt decorated with skulls and crossbones. Identification of this goddess as Ix Chel or Chak Chel is based on David Kelly’s previous work with Bishop Diego de Landa’s Yucatec “alphabet” and the *Ritual of the Bacabs* (Taube 1992: 101). Taube (1992: 101, 105) says that Chak Chel’s principal role was that of midwife; he calls her “the great genetrix”. Taube cites Thompson regarding the comparison of Ix Chel to Cihuacoatl. See also Milbrath (1995: 81-82) on links between Cihuacoatl and Chak Chel. The presence of the skull-and-crossbones skirt on Chak Chel therefore reinforces my argument that the skull-and-crossbones design connoted the time of the Creation and the powers of regeneration and healing.

On page 44 of the Mixtec *Codex Nuttall*, a skeletal female named “9 Grass” likewise wears a black skirt decorated with white skulls and crossbones with a skull at the small of her back and a row of paper banners in (or behind?) her tousled black hair. On page 18, she also wears either a cape or a blouse similarly decorated with skulls and crossbones. I know of no link between her and midwifery. According to Pohl (1994: 69 ff.) she served as an oracle consulted by Mixtec dynasts and her priest guarded the remains of the highest ranking deceased Mixtec kings). 9 Grass therefore may have represented an ancient Mixtec supernatural whose creative powers continued to be put to good use by the Mixtecs.

³⁴ It is possible that, in addition to tobacco, Cihuacoatl personified the Morning Glory plant. The Morning Glory, which was the most important ingredient in healing medicines, was sometimes referred to by the Aztecs as “serpent plant” or “green serpent” (P. Furst 1974: 210). Ingestion of its seeds was said to produce visions of a powerful, poisonous snake. In the colonial period, the supernatural patron of native “sorcerers” was said to have been a giant snake (Brinton, 1894: 16, 27-28). This might explain the curious presence of the large snake between the legs of the *Codex Magliabechiano Tzitzimil*. Whereas prehispanic Aztecs would have seen this serpent in a positive light, it must have triggered revulsion among the Spaniards, for whom the snake would have signaled a dangerous sorcerer. Europeans identified serpents with lust, witches, and the fall of Adam. According to the *Malleus Maleficarum*, witches cause inordinate hatred in men by means of serpents (*Malleus Maleficarum* 1970: 172).

make it clear that Aztec midwives used certain medicines for such beneficial purposes as stimulating contractions during a difficult labor and inducing a wanted abortion.³⁵ The spider, centipedes, and scorpion that appear in one relief in Cihuacoatl's tousled hair served as helpers to practitioners of the magical arts in ancient Mexico (Fig. 13); ointments and potions made from these insects were used by Aztec curers and midwives to induce visions, solve problems and cure diseases, including those of children.³⁶ The goddess's hair, moreover, is depicted here as tufts of the wild grass called *malinalli* (Matos Moctezuma 1988: illus. on p. 78-79), which, Jeanette Peterson (1983:121) points out possesses medicinal properties effective in childbirth. A form of Malinalli was used in colonial—and presumably preconquest—times to prevent miscarriages. Cihuacoatl's Malinalli hair and its contents therefore would have connoted not just the dangers threatening pregnant women, but also the goddess's potential to assist them.

The Starry Skirt

Citlalinicue. Further evidence that the skull-and-crossbones skirt identified its wearer with creative, healing powers and the Tzitzimime comes from examination of a relief carved on a greenstone slab found lying in a late 15th century cache beneath the platform of the Aztecs' main temple (Fig. 14).³⁷ Incised onto the slab's upper surface and extending

³⁵ On Aztec medicinal practices regarding pregnancy and childbirth, see Ortiz de Montellano, 1990: 185-186, 191, and Quezada, 1975. On other positive uses of the ointments and potions created by Aztec herbalists, see Brinton, 1894:16, Sahagún, 1950-82, 11: 129; and Elferink, Flores and Kaplan 1994.

³⁶ The significance of the animals and insects in the goddess's hair can be inferred from a historical migration myth reported by Alvarado Tezozómoc (1975: 28-29), which tells how an ancient sorceress named Malinalxochitl (Malinalli Flower) called on all the centipedes and spiders to help bewitch her people. Later colonial sources claim that Aztec "sorcerers" used powerful potions made of the ground ashes of spiders, centipedes, and scorpions, among other materials, to induce visions, transform themselves, and make contact with the Devil (Augustine de Vetancourt, cited by Brinton 1894: 16; Acosta, cited by Cervantes, 1991: 23). Durán (1971: 115-116) tells of a special pitch applied to the bodies of Aztec priests to lend them courage in the course of cave sacrifices. Called Teotlacualli, "Food of God", it varied according to the god who "ate" it. According to Durán, "it was always made "of poisonous beasts, such as spiders, scorpions, centipedes, lizards, vipers, and others" that had been caught and kept on hand by schoolboys. The animals were burned and their ashes then mixed with tobacco, Ololiuqui [Morning Glory], worms, and soot. In addition to wearing the pitch on their bodies, Durán tells us, the natives drank it "to see visions" and used it as a medicine to cure sick children. Applied as a plaster, it deadened pain.

³⁷ This relief dates to either construction phase IVa or IVb, which correspond to the reigns of Motecuhzoma I and his successor Axayacatl, respectively. It is usually dated ca. 1460, which would place it in the earlier of the two phases (Matos Moctezuma 1990: 64-65).

around its shallow sides is a standing figure of a woman dressed only in a skirt. Although she lacks claws and personified joints, this woman bears many of the features characteristic of Cihuacoatl and the other Tzitzimime. These include a face that lacks lips, bared teeth, long hair supporting a crest of sacrificial banners, and, most importantly, skirt decorations in the form of skulls and crossbones placed above a band of stylized stars and Venus symbols and bordered on the bottom by a fringe. This skirt, although it lacks the shell border on the skirt worn by the Tlaltecuhтли and Cihuacoatl figures, is therefore otherwise very similar to it.

Alfredo López Austin (1979) has linked this figure to an Aztec myth, recounted in the *Histoire du Mechiue* (Jonghe 1905: 27-28), in which a primordial culture hero named Ehecatl goes in search of a woman named Mayahuel to acquire the intoxicating beverage now called pulque.³⁸ Pulque is made from the sap of the maguey plant, which in prehispanic Mexican painted manuscripts is personified as Mayahuel. In the myth, Ehecatl carries off Mayahuel, but the couple is pursued by a bevy of angry goddesses led by Mayahuel's grandmother. The grandmother's name, according to this source, is Tzitzimitl and the "goddesses" who accompany her are Tzitzimime. Mayahuel and Ehecatl turn into a tree with two branches to elude these women, but the Tzitzimime break off the young woman's branch and eat it. As soon as the angry Tzitzimime leave, however, the despondent hero takes his original form, rejoins his girlfriend's bones, and buries them. From them grows the first maguey plant.³⁹

With this myth in mind, López Austin (1979:141-42) has argued that the greenstone relief depicts Mayahuel giving birth to pulque. He comes to that conclusion because the larger figure bears on its breast a much smaller figure adjacent to the Aztec glyph for the day 2 Rabbit, or *Ome Tochtli*. Two Rabbit was the calendrical name and birthday of Patecatl, the most important of the Centzontotochtin, or "400 Rabbits", who were the Aztec gods of pulque. As support for his interpretation of the woman as Mayahuel, López Austin points to the crescent-shaped

³⁸ Thelma Sullivan (1982: 24) translated Mayahuel's name as "Powerful Flow", but Louise Burkhart (personal communication, 1998) notes that although *Meya* is a verb meaning 'to flow,' "you can't tag *huel* ("very, quite") onto a verb like this". She suggests that the name may come from *mayahualli*, "circle of hands", but is by no means certain of this.

³⁹ This event may be at the root of a garbled story recounted by one of the commentators to the *Codex Telleriano-Remensis*, folio 18v, in which the Tzitzimime are expelled from the garden paradise Tamoanchan for having cut the roses and branches of the trees. As Quiñones Keber (1995: 265) notes, this tale bears the signs of influence from the biblical story of Adam and Eve.

nose ornament worn by the smaller figure. In colonial manuscripts such as *Codex Magliabechiano* (fols. 37r-45r), the pulque deities all wear crescent nose ornaments.

Karl Taube (1993) has argued, however, that the woman depicted on the greenstone slab represents, not Mayahuel, but a Tzitzimitl.⁴⁰ Whereas none of the known depictions of Mayahuel show her with any of the iconographic traits seen on the figure on the greenstone slab, the frightening image of the Tzitzimitl in *Codex Tudela* is located in the section of the manuscript devoted to pulque deities (Fig. 1b).⁴¹ In this, according to Boone (1983:208), it follows the lost prototype.⁴² Taube (1993: 7 ff.) notes that, in prehispanic art, the crescent nose ornament worn by the small figure on the woman's chest also appears on some Tzitzimime. He points in particular to four descending couples in *Codex Borgia*, Pl.'s 49-52, which he identifies as Tzitzimime, noting that their arms are in the same extended and upraised position as those of the smaller figure on the greenstone slab.⁴³ I agree with Taube that the subject of the greenstone slab represents a Tzitzimitl but disagree with his identification of it as Cihuacoatl-Ilamatecuhtli. In a 1994 (p. 128) article, I argued largely on iconographic grounds that the most likely

⁴⁰ Taube apparently assumes that Mayahuel was not herself a Tzitzimitl. While it is true that Mayahuel is never included in lists of Tzitzimime, she is one of seven supernaturals who appear in the company of a spider in *Codex Borbonicus* (Pl. 8). Selser (1901-1902: 55-57) identified the spider as a symbol of the Tzitzimime. The other deities who appear with spiders in *Codex Borbonicus* are: Tepeyollotl (an aspect of Tezcatlipoca) (Pl. 3), Tlahuizcalpantecuhtli (Pl. 9), Mictlantecuhtli (Pl. 10), Tlazolteotl (Pl. 13), Itzpapalotl (Pl. 15), and Xochiquetzal (Pl. 19) (Thompson 1934: 232). Note that of these Tzitzimime, over half (four out of seven) are female: Mayahuel, Tlazolteotl, Itzpapalotl, and Xochiquetzal. Of these, only Itzpapalotl is unequivocally identified associated with the Tzitzimime in the prose sources, whereas all three of the males are elsewhere so identified.

⁴¹ Although Taube (1993: 13, Fig. 7) concludes that the splayed female figure on the back of the Bilimek pulque vessel now in Vienna represents Cihuacoatl-Ilamatecuhtli, Susan Milbrath (personal communication, 1998) notes that its breasts discharge their milk into a pulque vessel, a feature attributed to Mayahuel in Aztec myths. Milbrath suggests that the "milk" is actually *aguamiel*, the raw material of pulque and implies that the Bilimek figure represents Mayahuel. I agree that that figure may represent Mayahuel, but I do not agree with Milbrath's opinion that this figure strongly resembles the figure on the greenstone slab. Certainly, it does not wear a skirt decorated with skulls and crossbones.

⁴² Boone (1983:208) concludes that the Tzitzimitl in *Codex Magliabechiano* has been relocated from the section on the pulque gods in that manuscript. She (personal communication, 1997) notes, however, that the extended and upraised arms of the small figure on the greenstone relief are characteristic of most of the deities who appear in the *trecena* sections of *Codex Borbonicus* and the *Aubin Tonalamatl*, not just the Tzitzimime.

⁴³ Additional crescents adorn these women's skirts. The crescent nose ornament is usually identified as a lunar symbol. This would be appropriate to the Tzitzimime, one of whom, Cihuacoatl, represented the moon in conjunction with the sun, according to Milbrath (1996; see note 14). In the *Leyenda de los soles*, the Tzitzimime detain the moon and dress it in rage, causing it to lose out in its competition with the sun (Bierhorst 1992: 149).

identification of the greenstone figure is awesome Mayahuel's grandmother, Tzitzimitl.

There is, however, another name for this cosmic progenitress. In *Codex Borbonicus*, on each of the pages in the divinatory almanac (fols. 3-20), a seated profile figure presides over the thirteenth and last of the twenty day signs (Fig. 15). This figure has the skeletal head, disheveled hair, and crest of banners that characterized the Tzitzimime in colonial times. In the first three folios, it also wears a red skirt bordered by shells which identifies it with the Tzitzimime. In a number of the Borbonicus representations, the goddess's skirt is decorated with white dots that may represent the stars on the skirt of the woman on the greenstone plaque. Like Caso (1967: 19), following Seler (1990—, 5:22), I think that this figure represents the ancient Aztec creator goddess named Citlalinicue, "Star-Her-Skirt", and therefore propose that the greenstone relief found at the Templo Mayor depicts Citlalinicue.

As the mother and grandmother of the gods and stellar bodies, Citlalinicue would have been the first and archetypal Tzitzimitl. This helps to explain the presence of the red, shell bordered back panel worn by so many of the prehispanic figures who prefigure colonial images of Tzitzimime. Sahagún (1950-82, 2: 155) says that the woman who impersonated the goddess Cihuacoatl-Ilamatecuhtli wore, over a white skirt, what he calls a "star skirt" (*citlalli icue*), which he says was bordered with small shells.⁴⁴ This garment must be the shell-tipped back panel, or apron, seen together with the skirt of skulls and crossbones on the Tzitzimime Tlaltecuhltli and Cihuacoatl. As Carmen Aguilera (1972: 9) has noted, the correspondences between Citlalinicue and Cihuacoatl are so numerous that it seems fair to say that the two were very closely related. In the seventeenth century compilation of native chants and invocations collected by Hernando Ruiz de Alarcón (1984: 164), a goddess named *Citlalcueyeh*, "Star Skirt Owner", is called upon for assistance by healers, much as Cihuacoatl had been a hundred years earlier.⁴⁵ Regardless of who wore it, the back apron apparently referred, in "shorthand" fashion, to Citlalinicue, and her generative powers during the darkness of the creation.

We know from Ruiz de Alarcón (1984: 104, 137, 144), as well as other colonial authors, that like the Tzitzimime, Citlalinicue personi-

⁴⁴ On the *citlalicue*, or back panel, see Seler (1990—, 3: 125, 147) and Nicholson (1967: 86-87).

⁴⁵ See Ruiz de Alarcón (1984: 225) for a translation of the goddess's name. Often invoked along with Citlalcueyeh in this text (p. 222) is Chalchiuhcueyeh (Chalchiuhtlicue), "Jade-Her-Skirt", the water goddess.

fied the Milky Way.⁴⁶ She resided in the sky with her male counterpart, whom some sources identify as Citlalatónac. The *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (García Icazbalceta 1891: 256) claims that Citlalinicue and her mate (whom it does not bother to name) had been created by an original creator couple to serve as guardians of the skies. By consensus of the colonial sources, Citlalinicue and her consort created the sun, the moon, the planets, and the stars, many of whom were deities in pre-conquest times. By one account, she sent down from the sky exactly 1600 children, who perished immediately (Jonghe 1905: 29-30). This story relates to that told in the *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (García Icazbalceta 1891: 234), and *Codex Telleriano-Remensis*, folios 4v, 18v (Quiñones Keber 1995: 147, 182, 255, 264), in which some of the earliest stellar deities fall to earth when the heavens collapsed. This explains the Aztec fear was that certain stars might one day descend again, this time bringing the world to an end.⁴⁷

Final evidence that the subject of the greenstone plaque is Citlalinicue derives from the Aztec pictograph for “stone” from which the small figure on its breast emerges (Taube 1993: 6, 10) (Fig. 14).⁴⁸ In several accounts of the creation, some of the first men and women who peopled the earth either emerged from or were turned into stone. One rendition of the creation states explicitly that Citlalinicue gave birth to a stone, or stone knife, which her other children, out of jealousy and fear, threw to earth. The act was violent but the stone, upon shattering, turned into 1600 deities who were then sent to the underworld to gather the bones of previous races. From these bones the present population was to be created (Motolinía 1971:77-78).⁴⁹ Similarly, the infant son of Cihuacoatl was said to be a stone knife, which the goddess carried on her back (Sahagún 1977, 1: 46-47). This bundle would have resembled

⁴⁶ Cited by Brinton 1894: 60-61. The *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (García Icazbalceta 1891: 256) says that Citlalinicue was a star in the first heaven who is never seen because she is “on the road that the heavens make”; the Milky Way was often described as a road in ancient Mesoamerica. Sandstrom (1991: 248) reports that present day Nahuatl speakers in the town he has studied call the Milky Way *Sitalcucuitl*, “Star Skirt”.

⁴⁷ Thompson (1934: 228-231, 239), following Selser, concluded that the Tzitzimime included four stellar deities who were believed to have stood at the four corners of the cosmos and raised up the heavens when they collapsed during the Creation. There they continue to support them to this day. At the time of the collapse, the Tzitzimime fell to earth but at least some of them eventually returned to their home in the night sky.

⁴⁸ Taube, not very convincingly in my opinion, interprets this stone as a symbol of punishment.

⁴⁹ In the *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (García Icazbalceta 1891: 636-638), the god Camasale [Mixcoatl] strikes a rock from which emerge the first Chichimecs, who eventually become drunk on pulque made from the first maguey plant and, with two exceptions, are subsequently slain.

that carried by the male deity Mixcoatl, which contained a white stone. Mixcoatl's stone was all that remained of a murderous primordial being named Itzpapalotl, "Obsidian Butterfly", whose body had burst into a shower of colored stones when an angry Mixcoatl caught and burned her.⁵⁰ Although, as we have seen, late colonial sources imply that the majority of the Tzitzimime were male, Itzpapalotl is explicitly identified as a Tzitzimitl by the commentator of *Codex Telleriano-Remensis* (fol. 18v).⁵¹

The figure in the greenstone relief found at the Templo Mayor is therefore probably Citlalinicue, "Star-Her-Skirt", the first Tzitzimitl, giving birth to one of her 1600 children, who were gods of pulque and

⁵⁰ Itzpapalotl was the patron goddess of stonecutters (Bierhorst 1992a: 23, 152; Sahagún 1950-82, 9: 79). Today, some Aztec descendants believe that stones contain dangerous forces acquired in ancient times and that they have the potential to recuperate, or come to life, during periods of darkness to attack people, causing illness and injury (e.g., Williams García 1963: 192). It is stars who today protect people from these demons, shooting arrows at them in the form of meteors. Among the Nahuas studied by Alan Sandstrom (1991: 248), stones with holes in them are said to have been killed (i.e., shot) by these stellar guardians (cf. López Austin 1988a, 1: 245). There is, however, indirect evidence that at least some of these benevolent stars use, or are themselves made of, stone. Not only are meteors made of rock, but the modern day Huichol say that the stars are brilliant stones that were scattered throughout the sky when the moon defecated (Zingg, cited by López Austin 1988b: 77). The dangerous stones on the ground therefore may have been themselves once regarded as former stars and Tzitzimime. If this were so, then some Tzitzimime would have policed others, yet another indication that not all Tzitzimime were hostile to mankind.

⁵¹ See Quiñones Keber 1995: 182, 265-266. Quiñones Keber (1995: 182), like other scholars before her, relates Itzpapalotl to the Cihuateteo. In Torquemada (1975, 1: 80-81), Itzpapalotl's incarnation elsewhere as a two-headed deer is assumed by Quilaztli, who we have seen was also known as Cihuacoatl and Tzitzimicihuatl, "Tzitzimitl Woman". Not surprisingly, she appears in prehispanic art with many of the diagnostic features of the Tzitzimime: a skeletal face, claws, and monstrous joints (Matos Moctezuma 1988: illus. on p. 90). In *Codex Borgia*, Pl. 11, her body is edged with stone knives; at times she is addressed as Itzcueitl, "Obsidian Skirt" (Seler 1900-01: 107; 1990-, 3: 147). In colonial times, of course, the Spaniards simply branded her a witch and a devil (Keber 1995: 265). In Aztec mythohistory, however, the vanquished Obsidian Butterfly served as an advisor to kings, suggesting that her dangerous powers had been harnessed and could now be tapped by her captors (Bierhorst 1992a: 27).

López Lujan and Mercado (1996) identify as Mictlantecuhtli the two life size hollow ceramic male figures recently found flanking the doorway to a large room north of the Main Temple in Tenochtitlan. While, as the authors note, these figures lack some of the diagnostic traits of Mictlantecuhtli, they do possess all of the characteristic features of the Tzitzimime. They may have guarded the contents of the room behind them, much as "9 Grass" guarded the remains of deceased Mixtec dynasts (see note 29). Exactly what the room was used for may never be known, since it is currently impractical to further excavate the area. The adjacent rooms, which have been fully excavated were almost certainly used for rites in which ruler-elects fasted and bled themselves, as well as those in which military leaders made offerings of gratitude to the gods for victory in battle (Klein 1987: 298-314). I therefore suspect that these ceramic statues represent the Tzitzimime from whom rulers and their officers derived their power and authority. These would not likely have included the death god, with whom the elite did not identify, as far as I know.

at least some of whom were Tzitzimime. Citlalinicue not only bore within her the power to destroy the earth and mankind, but also personified the forces that sustain the firmament and thus preserve the tenuous existence that the present race enjoys here.⁵²

The Serpent Skirt

The importance of the skirts worn by female Tzitzimime may explain why the Aztecs erected giant statues of the Tzitzimime at their Main Temple in the capital. Durán (1967, 2: 333) states in his history of the Aztec people that the Aztec ruler Ahuitzotl ordered that two large statues called Tzitzimime be carved and set up on the temple. Alvarado Tezozómoc (1975: 486), referring to these same statues, describes them as “gods, signs and planets”. He also (p. 358) mentions a stone statue finished during the earlier reign of Motecuhzoma I that belonged to the class called “*Tzitzimime ylhucatzitziquique*, angels of air [and] sustainers of the sky”, and “*Petlacotzitziquique*, sustainers of the cane mat”. Similar sculptures of Tzitzimime were placed around Huitzilopochtli’s temple during Tizoc’s reign, as well. These represented “gods of the air who brought the rains and water, the thunder and lightning” (Alvarado Tezozómoc 1975: 486).

Boone (1973, i.p.; personal communication, 1997) has suggested that remnants of some of these sculptures exist today in the Museo Nacional de Antropología in Mexico City. Two full figure statues are on display in the Aztec hall of the museum and two fragments of at least one, possibly two other statues remain in storage. One of the stored fragments represents part of a skirt of braided serpents, while the other represents part of a shell-tipped back panel, or “Star Skirt”, together with part of a serpent skirt. The fact that there are remains of more than one statue with a serpent skirt may be explained by the fact that, as we have seen, more than one ruler commissioned statues of the Tzitzimime.

A skirt of interlaced serpents also appears on the best preserved and most well known of the two full figure statues, which can be cur-

⁵² These powers were apparently encapsulated in her distinctive skirt. In her role of genetrix and dynastic founder, she resembles yet another legendary woman, this one named Ilancueitl, “Old Woman Skirt”. Ilancueitl often figures in Aztec histories as the wife, mother, aunt, or grandmother of the dynastic founder and, in some accounts of the creation, assumes a creative role comparable to that played by Citlalinicue (Motolinía 1971: 10). Susan Gillespie (1989: 50-52, 57 ff.) ties her to the “mother-earth goddesses” such as Cihuacoatl. Her name implies that her primordial powers, like those of the female Tzitzimime, were embodied in her skirt.

rently seen in the museum's Aztec hall. Standing over eight feet high, this impressive figure has been traditionally identified as the Aztec goddess Coatlicue, whose name literally means "Snake-Her-Skirt" (Fig. 16). The goddess's skirt, in other words, tells us her name. The snakes that form her skirt may symbolize her intestines, since an alternate name for the entrails was *coatl*, "serpent" (Sahagún 1950-82, 10: 131). The figure also wears the braided, shell-tipped back apron secured by a human skull, as well as the necklace of human hearts and hands, that we have seen on other figures identified as Tzitzimime.

Coatlicue is best known today as the virgin mother of Huitzilopochtli, a role detailed in Sahagún's *Florentine Codex* (Sahagún 1950-82, 1: 1-5). Although it follows logically that Huitzilopochtli's mother would, like him, be a Tzitzimitl, Coatlicue is never specifically stated to have been a member of the Tzitzimime. The explanation of the statue's costume therefore must be sought in the *Historia de los mexicanos por sus pinturas*'s account of the creation of the gods, the earth, and the sun. That text (García Icazbalceta 1891: 235) states that while the earth was still in darkness, the god Tezcatlipoca, son of Citlalinicue, created 400 men and 5 women "in order that there be people for the sun to eat" (translation mine). The 400 men created by Tezcatlipoca died four years later, but the five granddaughters of Citlalinicue survived another twelve years, only to die on "the day the sun was created" (García Icazbalceta 1891: 235, 241).⁵³ In the *Leyenda de los soles* (Bierhorst 1992a: 149) version of the story of how the sun was first put in motion, the names of the female members of this group—who in this case are only two in number—both include the word for "skirt". One of these doomed goddesses was *Yapalliicue*, "Black-Her-Skirt", the other, *Nochpalliicue*, "Red-Her-Skirt".⁵⁴ The *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (García

⁵³ In other versions of this event, one of the gods first sacrificed the others by removing their hearts with a knife, and then killed himself (Mendieta 1971: 79; Torquemada 1975, 2: 78).

Like me, Graulich (1991) has argued that the colossal statue of Coatlicue should be seen as a testament to her positive, life-giving abilities rather than her destructive powers. Graulich, however, does not mention the story of the reanimated mantas, and, for him, the importance of the statue lies with Coatlicue's role of earth mother and her own birth at the beginning of time, rather than with her sacrifice to get the sun to move. While he acknowledges the existence of the second full figure statue resembling Coatlicue's (the Yollotlicue) and cites Boone's unpublished 1973 paper, Graulich never mentions the fragments of similar statues in the museum's storeroom that she discusses there.

⁵⁴ Siméon (1975: 162, 347) gives "black, color black" for *yapalli* and "*cochimilla*", (red) for *nocheznopalli*, "red nopal cactus"; *nocheztli* means red. Bierhorst (1992b: 151) identifies *nochpalli* as "tuna color; i.e., carmine"; he does not translate *yapalli*.

Among the deities present at the creation of the sun and moon, Sahagún (1950-82, 7: 3-7) identifies only two—Nanauatzin and Tecuciztecatl—who sacrificed themselves to become the sun and moon respectively. He does, however, mention four women who were among

Icazbalceta 1891: 241), on the other hand, identifies one of these women as *Cuatlique* (Coatlícue) (“Snake-Her-Skirt”), the mother of Huitzilopochtli.

Coatlícue’s role as one who sacrificed herself in order to put the sun in motion may account for the curious form of the Coatlicue statue’s head and limbs. The goddess’s arms and legs each take the form of a giant snake, while two serpents appear to rise up from the neck and join at the nose to create a monstrous head. As Justino Fernández (1990: 134) observed some years ago, the serpents that form the peculiar head of the Coatlicue statue represent streams of blood, indicating that the goddess has been beheaded. The snakes that form her missing limbs suggest that she has also been dismembered. We know that decapitation was the favored Aztec method of sacrificing women in pre-conquest times and that virtually all those so sacrificed were afterward dismembered. It is therefore quite possible that the famous Coatlicue statue represents the goddess as a sacrificial victim who gave up her life in order to bring the world out of darkness. This could explain the enigmatic date “12 Reed” that appears on the statue’s upper back. Boone (i.p.) has pointed out that this date appears in the *Anales de Quauhtitlan* (Bierhorst 1992a: 25) as the first year of the second solar era. According to the *Anales*, the sun of this era was called “Jaguar Sun” because, on the day “4 Jaguar”, the sky collapsed, the sun ceased to move, darkness ensued, and “the people were eaten” (Bierhorst 1992a: 26).⁵⁵ If this interpretation is correct, the statue’s connotations would have been ambivalent, in sharp contrast to the exclusively negative image of the Tzitzimime bequeathed to us by some colonial sources.

The second full figure statue that Boone identifies as a Tzitzimitl, which is also on view in the Museo Nacional de Antropología, wears a skirt of human hearts. These recall the hearts that decorate Altar A at Tenayuca, which Caso (1935: 300) related to the skirts of the recumbent earth goddess in *Codex Borgia*, Pl. 45 (Matos Moctezuma 1988:

those who watched for the sun to rise in the east. These goddesses were named Tiacapan, Teicu, Tlacoyehua, and Xocoyotl. Siméon (1975: 545, 548, 574, 775) gives “first born”, “oldest son”, for Tiacapan; “the second of the four sisters of the goddess of carnal pleasures called Ixcuina or Tlazolteotl (Sah.)” for Teicu; second child in a family of three or four children for Tlacoyeua; and “the last, the youngest of the children” for Xocoyotl.

⁵⁵ It is possible that, instead of “12 Reed”, the carved date should read “13 Reed”, the year when, according to the *Anales de Quauhtitlan* (Bierhorst 1992a: 25), the fifth and present sun was born. The text associates the two eras by stating that “the second sun is told and related to the fifth sun, or age”. This final sun was called “Movement Sun” because “it moves along and follows its course”. According to the *Anales*, it was not until a day “4 Movement” in the present era “that light came, and it dawned”. This reading would also be appropriate for a Tzitzimitl.

illus. on p. 66). While the statue's skirt would suggest that the name of this woman was Yollotlicue, "Heart-Her-Skirt", the sources never mention a goddess of this name.⁵⁶ Nonetheless, it is significant that the *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (García Icazbalceta 1891: 241) states that at a mountain near Tula called "Coatebeque" (*coatepec*, "Snake Place", or *coatepetl*, "Snake Mountain"), the ancient Aztec migrants "held in great veneration the mantas of the five women whom Tezcatlipoca had made, and who died the day the sun was created...and from these mantas the aforesaid five women came again to life, and wandered in this mountain". These mantas were presumably the women's skirts. All of the statues in the group we have been discussing therefore may represent those goddesses who, having long ago sacrificed themselves on behalf of the sun, later reappeared as personified skirts.

We know that clothing once worn by the gods played an important role in Aztec legend and ritual. In some places, at least early in Aztec history, real garments emblazoned with these sacred designs were kept in—or wrapped around—sacred bundles as empowered relics of their original owners.⁵⁷ In his account of the gods' attempt to get the sun to move, Mendieta (1971: 79-80; cf. Torquemada 1975, 2: 78), states that the "mantas" of the gods who had allowed themselves to be sacrificed were wrapped around bundles of sticks, provided with new hearts of greenstone, and given the name of the deity they represented. According to Mendieta, Andrés de Olmos reportedly found one of these sacred bundles (*tlaquimilolli*), which was wrapped in "many mantas".

Bundles and belief in the magical properties of ancient garments still survive in parts of Mesoamerica today. E. Michael Mendelson re-

⁵⁶ Sahagún (1950-82, 2: 98-99) mentions skirts decorated with hearts that were worn by certain women participating in the ceremonies of the month Huey tecuilhuitl. These women were the special "courtesans" and "pleasure girls" who were provided to the highest ranking warriors and nobles. It is possible that these women, who Sahagún says were elaborately adorned for the occasion, dressed in garments identified with the Tzitzimime.

In the Nahuatl text of the *Florentine Codex*, Sahagún (1950-82, 2:138-40) says that during the month of Quecholli, when two women representing Coatlicue were sacrificed, the Aztecs sacrificed yet another woman whose name was *Yeualticue* (Yeuhaulticue?). This name, as spelled by Sahagún, eludes translation, but when pronounced, it sounds much like Yollotlicue, the Nahuatl word for "Heart Skirt". It is therefore tempting to assume that at least one of the women whose skirts had come to life was named Yollotlicue, "Heart Skirt". Like the skulls and crossbones on Cihuacoatl-Ilamatecuhtli's skirt and, apparently, the serpents on Coatlicue's skirt, the designs on her skirt represent interior body parts. In the Spanish version of his text, Sahagún (1977, 1:204-205) makes no mention of Yeuhaulticue but does make it clear, that like the consorts of Tlamatzincatl and Izquitecatl, Mixcoatl's consort was named Coatlicue.

⁵⁷ For more on sacred bundles, both in Central Mexico and elsewhere in Mesoamerica, see Stenzel 1970. Stenzel (p. 349) cites Pomar's report that the two most sacred bundles in Texcoco, which contained relics of the gods Tezcatlipoca and Huitzilopochtli, were wrapped in "many mantas".

ports that the Tz'utujil Maya of Santiago Atitlán speak of twelve “Marias”, or sacred female beings, who are subordinated to an old, disintegrating cloth apron decorated with the faces of three “corn girls”, which is kept on the altar of the Cofradía San Juan (Tarn and Prechtel 1997: 295-296). The apron represents a woman of ancient times, said to be crippled and bent but still powerful, who “opens the path for children”, that is, brings them into this world. Like Cihuacoatl and Citlalinicue, she is prayed to by midwives, who may place the cloth, face down, on a pregnant client’s belly to give the unborn child the propitious “face” of one of the corn girls. She is also petitioned by healers seeking cures for sick children (Tarn and Prechtel 1997: 122-123). Some of Mendelson’s informants said that the cloth represents “the insides” (*las tripas*) of the old woman. This cannot help but remind us of the presence of the other internal body parts—the serpentine intestines, hearts, skulls, and crossbones—that appear on the sacred skirts of the female Tzitzimime.

There is, in fact, indirect evidence that it was the designs and colors of these special fabrics that were believed to have magical properties. Diego Durán (1971: 454), writing in the second half of the sixteenth century, says that Aztec women who, during Tepeilhuitl (Hueypachtli), wore tunics “adorned with hearts and the palms of open hands” did so because “they besought a good crop with their hands and their hearts, since the harvest was upon them”. Short skirts painted with twisted entrails, on the other hand, “represented either the famine or the plenty which might come”.⁵⁸ It is therefore possible that the essence and the powers of the creator goddesses were specifically embodied in the designs on their skirt. This would help to explain why the skulls and crossbones design diagnostic of the Tzitzimime was so carefully replicated on so many Aztec altar platforms.

THE CAPE

Huitzilopochtli. A number of the deities who can be identified as Tzitzimime were almost certainly appropriated by the Aztecs from peoples already living in Central Mexico. There is one deity, however,

⁵⁸ Durán (1971: 452) places Tepeilhuitl in October, a correlation that has been confirmed by Pedro Carrasco (1976: 279). This is indeed a month of harvest in Central Mexico.

The *Popol Vuh* tells how three Quiché ancestral gods tricked their enemies by painting certain “figures” on their cloaks. One of the gods depicted swarms of yellow jackets and wasps on his cape, which he gave to one of his enemy’s daughters to take back to her father. When the hostile chief put on the cloak, the insects stung him so violently that he was defeated (cited in Tarn and Prechtel 1997: 216).

who was surely not added to the roster until the Aztec state had consolidated its power. This is the male Aztec national patron deity Huitzilopochtli, “Hummingbird-Left”, who prior to the Aztecs was unknown in the region. At the time of the conquest, Huitzilopochtli was officially regarded as the most important supernatural in the Aztec pantheon.

Richard Haly (1992: 278) notes that, according to the *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (García Icazbalceta 1891: 229, 232), Huitzilopochtli was born at the time of the creation “without flesh, but with bones”, remaining skeletal for 600 years prior to the birth of the sun.⁵⁹ In the same manuscript, another name for Huitzilopochtli is “*omitecūtl*”, which Haly (1992: 278-281) transcribes as Omiteuctli (Omitecuhtli), “Bone Lord”. Omitecuhtli is said there to have been one of four sons engendered by the creator couple Citlalinicue and Citlalatonac and, according to the *Anales de Quauhtitlan*, Huitzilopochtli was one of the deities who sacrificed himself in order to put the sun in motion (Bierhorst 1992a: 149). Moreover, as we have seen, Huitzilopochtli’s name, although later crossed out along with most of the others, was listed in the *Codex Telleriano-Remensis*, folio 18v, as “one of those who fell from heaven” (Quiñones Keber 1995: 265). Since Alvarado Tezozómoc (1975: 486) states that the stone statues of Tzitzimime commissioned by Ahuitzotl were placed around Huitzilopochtli’s statue at the Aztecs’ main temple, it follows that, at the time of the conquest, Huitzilopochtli may well have been a Tzitzimitl.

Sahagún’s (1979, 3[libro 12]: fols. 30v-32r) *Florentine Codex* includes several illustrations of an amaranth dough statue which, although the shield it holds lacks one of the five down balls diagnostic of that god, he says represented Huitzilopochtli. The illustrations accompany the author’s description of the infamous May, 1520, massacre by Pedro de Alvarado of Aztecs celebrating the month rites of Toxcatl. The statue, Sahagún (1950-82, 12: 52; 2: 71-72) tells us, was wrapped in Huitzilopochtli’s “cape with severed heads and bones”. Beneath this cape was a breechcloth (maxtlatl) and sleeveless jacket (xicolli) decorated with severed heads, hearts, livers, hands, feet, and other body parts. The woven decorations on this jacket, like those on the cape and the god’s loincloth, were called *tlaquaquallo* (Sahagún 1950-82, 12: 52; 2: 71-72), a name derived from *quaqua*, “to bite”, or “to chew” (Molina 1970: fol. 85r; translation mine). Sahagún adds that dough bones piled before the god were covered by another cape likewise bearing designs of sev-

⁵⁹ Haly translates this as “born without flesh, only bones”, but the actual wording is “*nació sin carne, sino con los huesos*”.

ered heads, hands, and bones. His native artists' illustrations to this passage show a figure dressed in garments, including a cape, which are decorated with skulls (Sahagún 1979, 3 [libro 12]: 30v-32r) (Fig. 17).

Like women's skirts, men's capes were made of mantas that, in this case, were wrapped around the wearer's back and shoulders. The cape's association with the manta was so close that the Spaniards translated one of the Aztec words for cape, *tilmatli*, as "manta". Like women's skirts, the quality of the cloth used, as well as the designs on its outer surface, were signs of personal achievement and social status among the nobility. According to Anawalt (1981: 27), the *tilmatli* was "the most important status item of male wearing apparel". The skull and crossbones platform behind the kneeling curer on folio 50r of *Codex Tudela* (Fig. 3), then, may refer to the sacred cape of the infant Huitzilopochtli.

Although Sahagún identifies the dough statue in the illustrations of his discussion of the Alvarado Massacre as Huitzilopochtli, he (Sahagún 1950-82, 2: 9, 66) elsewhere states that Toxcatl was dedicated to Tezcatlipoca. Durán (1971: 98-127) likewise associates Toxcatl with Tezcatlipoca, whose statue he describes as wearing at the time a red cape decorated with skulls and crossbones. Nonetheless, Durán (1971: 77, 80, 95), too, contends that a dough "idol" of Huitzilopochtli was made and honored for the festival disrupted by Alvarado. In fact, the statue depicted in Durán's illustration of Toxcatl, which he says represents Tezcatlipoca and that wears a skulls and crossbones cape, carries the round shield with five down balls diagnostic of Huitzilopochtli (Fig. 18). Tezcatlipoca normally carries a shield decorated with seven, rather than five, down balls. It appears, therefore, that Sahagún and Durán confused two month rites that were held in close succession in the spring and that, in the confusion, their artists depicted a statue of Huitzilopochtli, who was honored during the earlier festivities, where they should have depicted a statue of Tezcatlipoca.⁶⁰

If I am correct in this, it is also possible that Durán's (1971: 109) description of the acts performed, according to him, before the statue of Tezcatlipoca, were actually performed earlier, in front of the amaranth dough statue of Huitzilopochtli. This would be significant, since

⁶⁰ Boone (1989: 34-35) attempts to resolve the seeming confusion in another way. She points out that Sahagún elsewhere claims that a dough statue of Huitzilopochtli was created for the month festival Panquetzalitzli, which occurred during the fall, in November. In Boone's scenario, Sahagún has confused Toxcatl, which honored Tezcatlipoca, with Panquetzalitzli, which honored Huitzilopochtli. She supports her case by pointing out that certain aspects of the Panquetzalitzli rites —e.g., prisoner sacrifice— closely resemble rites described by Durán for the spring feast in honor of Huitzilopochtli. Some of the principal features of the April feast for Huitzilopochtli discussed by Durán, however, are mentioned in neither his nor Sahagún's descriptions of Panquetzalitzli.

Durán claims that mothers with sick children dressed them in “Tezcatlipoca’s” costume prior to presenting them to him in the hope that he would cure them. The passage implies that the skulls and crossbones cape was placed over the body of a sick child because it contained special, supernatural powers to heal. If Durán is actually describing an act that took place before a statue of Huitzilopochtli, then it was Huitzilopochtli’s costume, not Tezcatlipoca’s, that was involved here. The god’s participation in such rites would compare well to that of Cihuacoatl, the Cihuateteo, and Citlalinicue, who I have argued were Tzitzimime petitioned on behalf of endangered children, in particular.

Further support that Huitzilopochtli’s cape had magical healing properties comes from Durán’s (1971: 89, 95) confirmation of Sahagún’s claim that hundreds of large bones made of dough were placed at the feet of Huitzilopochtli’s statue. These bones were called “the flesh and bones of the god Huitzilopochtli”. Priests chanted and danced over these bones and, following a sacrifice of prisoners, sprinkled the prisoners’ blood over them and the god’s statue. The statue and bones were then broken up and the pieces consumed by everyone present, including the children. The act was apparently expected to strengthen the participants, for “those who had sick ones at home begged for a piece and carried it away with reverence and veneration”. Again, the skulls and crossbones design is associated with curing.

Haly (1992: 278-285), cognizant of Durán’s description of the feast of Huitzilopochtli, notes that folio 52r of *Codex Tudela* depicts a frightening skeletal figure who faces a group of weeping, beseeching men and women (Fig. 19). The creature is identified by a gloss as “*Humitecutli*”, which Haly equates with Ometecuhli—that is, Huitzilopochtli in his primordial manifestation as “Bone Lord”. The commentary to folio 52r states that this figure represents a god advocate for the sick, who offered him sacrifices in return for healing (Haly 1992: 278-285; Tudela de la Orden 1980: 109). This deity’s appearance is remarkably similar to that of the Tzitzimilt on *Codex Tudela*, folio 46r (Fig. 1b); it has the same tousled black hair crowned by sacrificial banners, bloody cloth earrings, and clawed hands and feet. Haly (1992: 282-284) compares the deity to the creature seen on folio 76r in the same manuscript, who is being showered with blood from bowls carried by priests (Fig. 5a). Here again, the commentator explains that blood is being offered on behalf of the sick (Tudela de la Orden 1980: 290-91).⁶¹

⁶¹ On *Codex Tudela*, folio 51r, a figure almost identical to that on folio 52r presides over a human sacrifice while two priests shed their own blood with sharpened bones. This figure, however, wears a red cape or shirt with a border of white shells recalling the skirt and back

I therefore suspect that Huitzilopochtli's cape referred to the god's formative years during the creation of the universe, at which time he was still without flesh. The healing powers encapsulated in the bones on his magical cape would have derived from the divine powers of creation manifested during that period. This reading is consonant with the Mesoamerican understanding of human bones as the very material of life and as therefore capable of regeneration, or rebirth (e.g., J. Furst 1982). As Haly (1992: 289) has noted, the Aztec word for bone marrow, *omiceyotl* —appears to relate to *omicetl*, the word for semen, as do the words for bone and skeleton, *omiltl*, and *omio* (Bierhorst 1992a: 145). Siméon 1977: 356).⁶²

That through ritual use of Huitzilopochtli's skull and crossbones cape, as well as ritual consumption of his "bones", his regenerative powers could be harnessed by the living surely explains why newly elected rulers donned such a cape at the time of their electoral penance.⁶³ According to Sahagún (1950-82, 8: 62-64), before being presented to the people, a royal elect was not only stripped of his outer garments, but also veiled with a green "fasting cape" decorated with bones. The four men chosen to assist the ruler donned similarly decorated fasting veils that were black.⁶⁴ The five men then fasted for four days, each night climbing the pyramid stairs of the main temple —their faces still covered by their capes— to offer their blood to Huitzilopochtli.

panel of the Tzitzimil on folio 46r. While the commentary (Tudela de la Orden 1980: 280) identifies this figure only as a "demon", it seems to represent the same being depicted on folio 52r. Its distinctive costume therefore suggests that both it and the figure on folio 52r are Tzitzimime.

⁶² Haly (1992: 289) claims that the word for bone marrow (*omiceyotl*) derives from *omicetl*, the word for semen, but Siméon (1977: 356) says that *omiceyotl* derives from *omiltl* (bone) and *ceceyotl* (grease). Susan Milbrath (personal communication, 1998) has pointed out to me that the tenoned skulls known to have decorated the roof of Huitzilopochtli's main temple may have carried, along with reminders of warfare and human sacrifice, a similarly positive message.

⁶³ I think it highly unlikely that other men were allowed to wear garments decorated with skulls and crossbones. A manta decorated with a skull surrounded by stars does appear in *Codex Tudela*, folio 86r, as one of a group of highly embellished mantas depicted there. Whether this design is based on the lost prototype to the Magliabechiano group of manuscripts, however, is not known and no crossbones are included. On the cognate page of *Codex Magliabechiano* (fol. 3v), the same manta is decorated with a personified heart (Elizabeth Boone, personal communication, 1997). None of the mantas in *Codex Mendoza* and the *Matrícula de tributos* are decorated with skulls and crossbones. Durán (1967, 2: 206), however, does say that some cotton mantas were decorated with skulls. Whether these were worn by ordinary citizens or restricted to newly elected officials and rites dedicated to Huitzilopochtli is unstated

⁶⁴ The green veils were called *nezaolquachtli xoxoctic omicallo*, "green fasting cape", while the black veils were called *nezaolquachtli tliltic omicallo*, "black fasting cape" (Sahagún 1950-82, 8: 62-63).

Sahagún's (1979, 2 [libro 8]: fols. 46r-46v) artists twice depicted such an occasion (Fig. 20).⁶⁵ Richard Townsend (1987: 392) has independently suggested that the elects' costumes marked their return to "a symbolic time of origin, to the beginning of things". The "fasting capes" used on these occasions, then, like the cape placed on Huitzilopochtli's statue in April, may have alluded to that period in cosmic time when the god from whom royal elects derived their authority and divine power was still "in his bones".

Like women's aprons and skirts, men's garments in places are still attributed magical powers today. Mendelson (1958: 122-123) reports that the Maya of Santiago Atitlán keep a bundle of men's shirts on the altar of *cofradía* San Martín. The shirt at the bottom of the pile is considered so powerful that, unlike the others, it is never taken out. The Aieteco say that formerly, when the village was in need of rain, the statues of Santiago, San Juan, and San Antonio were clothed in green "cloaks of rain" (Tarn and Prechtel 1997: 214). Once the rain had ceased, red cloaks were placed on the statues in order to invite the sun to return.

CONCLUSIONS

When we relate the images provided by both preconquest and colonial native artists to some of the seemingly enigmatic and contradictory colonial texts, it begins to look like the reputation of the Tzitzimime was radically altered during the decades following the conquest. Spanish writers conflated the Tzitzimime with the Devil and his servants, and in the process not only demonized but effectively masculinized them, as well. In prehispanic times, as we have seen, the most important Tzitzimime were apparently female, Citlalinicue's role as a genetrix having been passed on to her daughters and granddaughters. These offspring include Cihuacoatl, who, like Citlalinicue, was patroness of parturient Aztec women and midwives, and with whom the Cihuateteo were associated. Itzpapalotl is another example, to which we can add Tlaltecuhтли, Coatlicue, and Coatlicue's four self-sacrificing sisters. At a late date, once the Aztec government was in a position to rework official history, the national deity Huitzilopochtli was inserted into the stories of the creation of the cosmos as the youthful Omitecuhtli, "Bone Lord". In this form, like the other Tzitzimime, he had the ability to heal the sick, especially children, in addition to bestowing upon newly

⁶⁵ One of these images erroneously shows six, rather than five men wearing capes decorated with bones (no skulls). For more on these electoral events, see Klein (1987: 311-314)

elected officials his generative powers. All of these deities first came to life and performed their greatest deeds in the darkness of the creation. Their skeletal forms and the bones they used to perform their prodigious feats refer to this formative period and the creative powers they wielded at that time.

These magical powers were retained by mankind in the form of the decorations on the Tzitzimime's garments. These decorations typically took the form of skulls and crossbones that were often combined with symbols of stars and, occasionally, stone knives. This explains why petitions for their assistance were made at stone platforms representing those sacred garments. The designs on those structures embodied the creative powers of the original owners of those garments, thereby allowing the living to gain access to their powers and, thereby, an opportunity to avert illness and to prosper.

Nonetheless, whether these garments were used in curing rites or to empower rulers, their ultimate function was to keep the sun moving through the cosmos. Virtually all of the supernaturals who are identified with the Tzitzimime by dress or in verbal testimony assume heroic roles in Aztec cosmogony. Their acts explain why human life continues to this day and what is needed on mankind's part to ensure it is not interrupted in the future. In sharp contrast to the reductive, negative picture of the Tzitzimime that was painted by the Spaniards, in other words, the Tzitzimime played a constructive role in prehispanic thinking. It was only at moments when their efforts to keep the sun moving were in danger of failing that it was feared that they might turn into devouring demons and fall back to earth.

REFERENCES CITED

AGUILERA, Carmen

1979 Coyolxauhqui y la Vía Láctea. *Ciencia y Desarrollo* 24: 6-10.

1981 *El Tonalámatl de la colección de Aubin: Antiguo manuscrito mexicano en la Biblioteca Nacional de Paris (Manuscrit Mexicains No. 18-19)*. Tlaxcala: Códices y Manuscritos, vol. 1. Mexico: Rosette y Asociados Artes Gráficas.

AKADEMISCHE Druck-u. Verlagsanstalt

1979 *Codex Vaticanus 3738*. Graz, Austria.

ALVARADO TEZOMOC, Hernando

1975 *Crónica mexicáyotl*, translated by Adrián León. 2d ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Históricas.

ANDERS, Ferdinand, ed.

- 1972 *Codex Vaticanus 3773 (Codex Vaticanus B) Biblioteca Apostolica Vaticana*. Graz, Austria: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt.

ANAWALT, Patricia Rieff

- 1981 *Indian Clothing before Cortés*. Norman: University of Oklahoma Press.

Annals of Cuauhtitlan (Anales de Cuauhtitlan)

See Bierhorst 1992a

Aubin Tonalámatl

See Aguilera 1981 and Seler 1900-01

BATRES, Leopoldo

- 1902 *Excavations in Escalerillas Street, City of Mexico - 1900*. México: J. Aguilar Vera & Co.

BERDAN, Frances F., and Patricia Rieff Anawalt

- 1992 *Codex Mendoza*, 4 vols. Facsimile edition. Berkeley: University of California Press.

BIERHORST, John, trans.

- 1992a *History and Mythology of the Aztecs: Codex Chimalpopoca*. Tucson: University of Arizona Press.

- 1992b *Codex Chimalpopoca: The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*. Tucson: University of Arizona Press.

BOONE, Elizabeth Hill

- 1973 A Reevaluation of the Coatlicue. Paper presented at the 37th Annual Meeting of the Mid-America College Art Association, Albuquerque. Ms. in author's possession.

- 1983 *The Codex Magliabechiano and the Lost Prototype of the Magliabechiano Group*. Berkeley: University of California Press.

- 1989 *Incarnations of the Aztec Supernatural: The Image of Huitzilopochtli in Mexico and Europe*. Transactions of the American Philosophical Society 79, Part 2. Philadelphia.

- i.p The "Coatlicues" at the Templo Mayor. *Ancient Mesoamerica*. (Revised version of 1973 paper)

BRINTON, Daniel G.

- 1894 Nagualism: A Study in Native American Folk-lore and History. *Proceedings of the American Philosophical Society* 33: 11-73.

BURKHART, Louise M.

- 1989 *The Slippery Earth: Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.

CARRASCO, David, and Eduardo Matos Moctezuma

- 1992 *Moctezuma's Mexico: Visions of the Aztec World*. Niwot, CO: University of Colorado Press.

CARRASCO, Pedro

- 1976 La sociedad mexicana antes de la Conquista. In *Historia general de México*, 1: 165-288. Guanajuato: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.

CASO, Alfonso

- 1935 El Templo de Tenayuca estaba dedicado al culto solar (estudio de los jeroglíficos). In *Tenayuca: estudio arqueológico de la pirámide de este lugar, hecho por el departamento de monumentos de la Secretaría de educación pública*, by Juan Palacios et al.: 293-308. México: Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía.
- 1967 *Los calendarios prehispánicos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Históricas.
- 1993 Las ruinas de Tizatlán, Tlaxcala. Reprint. In *La escritura pictográfica en Tlaxcala: dos mil años de experiencia mesoamericana*, edited by Luis Reyes García: 37-53. Tlaxcala: Universidad Autónoma de Tlaxcala.

CERVANTES, Fernando

- 1991 *The Idea of the Devil and the Problem of the Indian: The Case of Mexico in the Sixteenth Century*. Institute of Latin American Studies Research Papers 24. London: University of London.

CHIMALPAHIN QUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco

- 1965 *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, translated by Silvia Rendón México: Fondo de Cultura Económica.

Codex Borbonicus

See Nowotny 1974.

Codex Borgia

See Nowotny 1976.

Codex Magliabechiano

See Nuttall 1978 [1903].

Codex Mendoza

See Berdan and Anawalt 1992.

Codex Nuttall

See Nuttall 1975 [1902].

Codex Ríos

See *Codex Vaticanus* 3738

Codex Telleriano-Remensis

See Quiñones Keber 1995.

Codex Tudela

See Tudela 1980.

Codex Vaticanus 3738 (A) (Ríos)

See Akademische Druck-u. Verlagsanstalt and Corona Nuñez
1967

Codex Vaticanus 3773 (B)

See Anders 1972

CONTRERAS Martínez, José Eduardo

1992 Los hallazgos arqueológicos de Ocotelulco, Tlaxcala. *Arqueología*, 2da. época, 7: 113-18. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

CORONA Nuñez, José

1967 Códice Vaticano Latino 3738 o Códice Vaticanus Ríos. In *Antigüedades de México basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*, Vol. 3: 7-313. México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público.

COVARRUBIAS, Miguel

1957 *Indian Art of Mexico and Central America*. New York: Alfred A. Knopf.

DIDRON, Adolphe Napoleon

1965 *Christian Iconography: The History of Christian Art in the Middle Ages*, translated by E.J. Millington. 2 vols. New York: F. Ungar.

DURÁN, Diego

1967 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, edited by Ángel Ma. Garibay K. 2 vols. México: Porrúa.

1971 *Book of the Gods and Rites and the Ancient Calendar*, translated by Fernando Horcasitas and Doris Heyden. Norman: University of Oklahoma Press.

ELFERINK, Jan G.R., José Antonio Flores, and Charles D. Kaplan

1994 The Uses of Plants and Other Natural Products for Malevolent Practices among the Aztecs and their Successors. *Estudios de Cultura Náhuatl* 24: 27-47. México.

FERNÁNDEZ, Justino

1990 Coatlicue: Estética del Arte/ indígena antiguo. In *Estética del arte mexicano/ Coatlicue/ El Retablo de los Reyes/ El hombre*: 25-165. México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Estéticas.

FURST, Jill Leslie

1982 Skeletonization in Mixtec Art: A Re-evaluation. In *The Art and Iconography of Late Post-classic Central Mexico*, edited by Elizabeth Hill Boone: 207-225. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.

FURST, Peter

- 1974 Morning Glory and Mother Goddess at Tepantitla: Teotihuacan Iconography and Analogy in Pre-Columbian Art. In *Mesoamerican Archaeology: New Approaches*, edited by Norman Hammond: 187-215. Austin: University of Texas Press.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín, ed.

- 1891 Historia de los mexicanos por sus pinturas. In *Nueva colección de documentos para la historia de México*, 3: 228-263. México: Francisco Díaz de León.

GIBSON, Charles, and John B. Glass

- 1975 A Census of Middle American Prose Manuscripts in the Native Historical Tradition. In *Handbook of Middle American Indians*, gen. ed. Robert Wauchope, vol. 15, *Guide to Ethnohistorical Sources*, Part Four, vol. ed. Howard F. Cline; assoc. vol. eds. Charles Gibson and H.B. Nicholson: 322-400. Austin: University of Texas Press.

GILLESPIE, Susan D.

- 1989 *The Aztec Kings: The Construction of Rulership in Mexica History*. Tucson: University of Arizona Press.

GLASS, John B., in collaboration with Donald Robertson

- 1975 A Census of Native Middle American Pictorial Manuscripts. In *Handbook of Middle American Indians*, gen. ed. Robert Wauchope, vol. 14, *Guide to Ethnohistorical Sources*, Part Three, vol. ed. Howard F. Cline; assoc. vol. eds. Charles Gibson and H.B. Nicholson: 81-252. Austin: University of Texas Press.

GRAULICH, Michel

- 1991 Les grandes statues aztèques dites de Coatlicue et de Yollotlicue. In *Cultures et sociétés Angles et Méso-Amérique: Mélanges en hommage à Pierre Duviols*, edited by Raquel Thiercelin: 375-419. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence.

HALY, Richard

- 1992 Bare Bones: Rethinking Mesoamerican Divinity. *History of Religions* 31(3): 269-304.

Historia de los mexicanos por sus pinturas

See García Icazbalceta 1891.

Histoire du Mechique

See Jonghe 1905.

I.N.A.H.

- 1960 *Tenayuca: guía oficial*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México: Edimex.

JONGHE, M. Edward de, ed.

- 1905 *Histoire du Mexique: manuscrit français inédit du XVII^e siècle*, translated by André Thevet. *Journal de la Société des Américanistes*, n.s.2: 1-41. Paris.

KLEIN, Cecelia F.

- 1975 Post-Classic Mexican Death Imagery as a Sign of Cyclic Completion. In *Death and the Afterlife in Pre-Columbian America*, edited by Elizabeth P. Benson: 69-85. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- 1976 *The Face of the Earth: Frontality in Two-dimensional Mesoamerican Art*. New York: Garland.
- 1987 The Ideology of Autosacrifice at the Templo Mayor. In *The Aztec Templo Mayor*, edited by Elizabeth Hill Boone: 293-370. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- 1988 Rethinking Cihuacoatl: Aztec Political Imagery of the Conquered Woman. In *Smoke and Mist: Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, edited by J. Kathryn Josserand and Karen Dakin, Part i: 237-77. BAR International Series 402. Oxford: B.A.R.
- 1994 Fighting with Femininity: Gender and War in Aztec Mexico. In *Gender Rhetorics: Postures of Dominance and Submission in Human History*, edited by Richard C. Trexler: 107-146. Binghamton, NY: Center for Medieval and Early Renaissance Studies, State University of New York at Binghamton.
- 1995 Wild Woman in Colonial Mexico: An Encounter of European and Aztec Concepts of the Other. In *Reframing the Renaissance: Visual Culture in Europe and Latin America*, edited by Claire Farago: 245-63. New Haven: Yale University Press.

LEIBSOHN, Dana

- n.d. The Historia Tolteca-Chichimeca: Recollecting Identity in a Nahuatl Manuscript. Ph.D. dissertation, UCLA, 1993.

Leyenda de los Soles

See Bierhorst 1992a.

LIPP, Frank J.

- 1991 *The Mixe of Oaxaca: Religion, Ritual, and Healing*. Austin: University of Texas Press.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

- 1979 Iconografía mexicana: el monolito verde del Templo Mayor. *Anales de Antropología* 16: 133-53. México.
- 1988 *The Human Body and Ideology: Concepts of the Ancient Nahuas*, translated by Thelma Ortiz de Montellano and Bernard Ortiz de Montellano. 2 vols. Salt Lake City: University of Utah Press.
- [1980]
- 1988b *Una vieja historia de la mierda*. México: Ediciones Toledo.

LÓPEZ LUJÁN, Leonardo, and Vida Mercado

- 1996 "Dos esculturas de Mictlantecuhltli encontradas en el recinto sagrado de México-Tenochtitlan." *Estudios de Cultura Náhuatl* 26: 41-68.

MALLEUS Maleficarum

- 1970 *Malleus Maleficarum*, by Henry Institor (Kraemer) and Jacob [1928] Sprenger, translated by Montague Summers [first published 1486]. New York: Benjamin Blom.

MATOS MOCTEZUMA, Eduardo

- 1988 *The Mask of Death*. México: García Valadés.
1990 El aguila, el jaguar y la serpiente. In *Arte del Templo Mayor*. *Artes de México* 7: 54-66.

Matrícula de Tributos

- 1991 *Matrícula de Tributos: Nuevos Estudios*. México: Secretaría de Hacienda Pública.

MENDELSON, E. Michael

- 1958 A Guatemalan Sacred Bundle. *Man* 58 (Aug.): 121-26, plus plate J.
1967 Ritual and Mythology. In *Handbook of Middle American Indians*, general editor, Robert Wauchope, vol. 6: 393-415. Austin: University of Texas Press.

MENDIETA, Jerónimo de

- 1971 *Historia eclesiástica indiana: obra escrita a fines del siglo XVI*. 2a ed. [1770] México: Porrúa.

MILBRATH, Susan

- 1988 Astronomical Images and Orientations in the Architecture of Chichén Itza. In *New Directions in American Archaeoastronomy: Proceedings of the 46th International Congress of Americanists*, edited by Anthony F. Aveni: 57-79. BAR International Series 454. Oxford: B.A.R.
1995 Gender and Roles of Lunar Deities in Postclassic Central Mexico and their Correlations with the Maya Area. *Estudios de Cultura Náhuatl* 25: 45-93.
1996 Eclipse Imagery in Mexica Sculpture of Central Mexico. *Vistas in Astronomy* 39: 479-502.

MOLINA, Alonso de

- 1970 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. [1571] México: Porrúa

MORENO DE LOS ARCOS, Roberto

- 1991 New Spain's Inquisition for Indians from the Sixteenth to the Nineteenth Century. In *Cultural Encounters: The Impact of the*

Inquisition in Spain and the New World, edited by Mary Elizabeth Perry and Anne J. Cruz: 23-36. Berkeley: University of California Press.

MOTOLINÍA, Toribio (de Benavente)

1950 *Motolinía's History of the Indians of New Spain*, edited and translated by Elizabeth Andros Foster. Westport, CN: Greenwood Press.

1971 *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Edited by Edmundo O'Gorman. México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Históricas

MUÑOZ CAMARGO, Diego

1984 *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de las Indias y del Mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas*, edited by René Acuña. Facsimile edition. México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Antropológicas.

NICHOLSON, H.B.

1954 The Birth of the Smoking Mirror. *Archaeology* 7(3): 164-70. Cambridge, England.

1967 A Fragment of an Aztec Relief Carving of the Earth Monster. *Journal de la Société des Américanistes de Paris* n.s., 56: 81-94. Paris.

1992 The History of the *Codex Mendoza*. In *The Codex Mendoza*, by Frances F. Berdan and Patricia Rieff Anawalt, vol. 1: 1-11. Berkeley: University of California Press.

NICHOLSON, H.B., and Eloise Quiñones Keber

1983 *Art of Aztec Mexico: Treasures of Tenochtitlan*. Washington, D.C.: National Gallery of Art.

NOWOTNY, Karl Anton, ed.

1974 *Codex Borbonicus: Bibliothèque de l'Assemblée Nationale, Paris (Y120)*. Graz, Austria: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.

1967 *Codex Borgia: Biblioteca Apostolica Vaticana*. Graz, Austria: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.

NUTTALL, Zelia, ed. and trans.

1975 *The Codex Nuttall: A Picture Manuscript from Ancient Mexico; The [1902] Peabody Museum Facsimile Edited by Zelia Nuttall*. Intro. by Arthur G. Miller. New York: Dover Publications.

1978 *The Book of the Life of the Ancient Mexicans Containing an Account of their Rites and Superstitions*. Reprint. Facsimile edition. Berkeley: University of California Press.

ORTIZ DE MONTELLANO, Bernard R.

1990 *Aztec Medicine, Health, and Nutrition*. New Brunswick: Rutgers University Press.

- PALACIOS, Enrique Juan *et al.*
 1935 *Tenayuca: estudio arqueológico de la pirámide de este lugar, hecho por el Departamento de Monumentos*. México: Secretaría de Educación Pública/Departamento de Monumentos.
- PETERSON, Jeanette F.
 1983 *Sacrificial Earth: The Iconography and Function of Malinalli Grass in Aztec Culture*. In *Flora and Fauna Imagery in Precolumbian Cultures: Iconography and Function*, edited by Jeanette F. Peterson: 113-48. BAR International Series 171. Oxford: B.A.R.
- POHL, John M.D.
 1994 *The Politics of Symbolism in the Mixtec Codices*. Vanderbilt University Publications in Anthropology. Nashville: Vanderbilt University.
 1998 Themes of Drunkenness, Violence, and Factionalism in Tlaxcalan Altar Paintings. *Res: Anthropology and Aesthetics* 33: 184-207.
- QUEZADA, Noemí
 1975 Métodos anticonceptivos y abortos tradicionales. *Anales de Antropología* 12: 223-42. México.
- QUIÑONES KEBER, Eloise
 1995 *Codex Telleriano-Remensis: Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*. Austin: University of Texas Press.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando
 1984 *Treatise on the Heathen Superstitions That Today Live Among the Indians Native to This New Spain*, translated and edited by J. Richard Andrews and Ross Hassig. Norman: University of Oklahoma Press.
- RUSSELL, Jeffrey Burton
 1984 *Lucifer: The Devil in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press.
- SAHAGÚN, Bernardino de
 1563 *Siguense unos sermones de dominicas y de sanctos en lengua mexicana: no traducidos de sermonario alguno sino compuestos nuevamente a la medida de la capacidad de los indios*. Ayer MS 1485. Chicago: The Newberry Library.
 1950 *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, translated by Arthur J.O. Anderson and Charles E. Dibble. 13 vols. Monographs of the School of American Research 14. Santa Fe: The School of American Research and the University of Utah.
 1977 *Historia general de las cosas de Nueva España*, edited by Ángel María Garibay K. 4 vols. México: Editorial Porrúa.
 1979 *Códice florentino*. 3 vols. Facsimile edition. México: Secretaría de Gobernación.

- 1993 *Primeros memoriales*. Facsimile edition. The Civilization of the American Indian Series, vol. 1, part one. Norman: University of Oklahoma Press.
- 1999 *Primeros Memoriales*. Paleography of Nahuatl Text and English Translation by Thelma D. Sullivan, Completed and Revised, with Additions, by H.B. Nicholson. Arthur J.O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber, and Wayne Ruwet. The Civilization of the American Indian Series, vol. 200, part two. Norman: University of Oklahoma Press.

SANDSTROM, Alan R.

- 1991 *Corn is Our Blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*. Norman: University of Oklahoma Press.

SELER, Eduard

- 1900 *The Tonalámatl of the Aubin Collection: An Old Mexican Picture Picture Manuscript in the Paris National Library*, translated by A.H. Keane. London: Hazell, Watson, and Viney.
- 1901 *Codex Fejérváry-Mayer, An Old Mexican Picture Manuscript in the Liverpool Free Public Museums (12014)*, edited by A.H. Keane, translated by T. and A. Constable. Facsimile edition. Berlin and London.
- 1902 *Codex Vaticanus No. 3773 (Codex Vaticanus B): An Old Mexican Pictorial Manuscript in the Vatican Library*, edited by A.H. Keane, translated by T. and A. Constable. Facsimile edition. Berlin and London.
- 1963 *Comentarios al Códice Borgia*, translated by Mariana Frenk. 3 vols. Facsimile edition. México: Fondo de Cultura Económica.
- 1990 *Eduard Selser: Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology: English Translations of German Papers from Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanische Sprach- und Alterthumskunde*, edited by J. Eric S. Thompson and Francis B. Richardson; Frank Comparato, General Editor. 4 vols. to date. Made under the supervision of Charles P. Bowditch...with slight emendations to Volumes IV and V by J.Eric S. Thompson. 5 vols. Culver City, CA: Labyrinthos.

SERNA, Jacinto de la

- 1987 *Manual de ministros de Indios*. In *Alma Encantada, Anales del Museo Nacional de México*, edited by Fernando Benítez. México: Fondo de Cultura Económica.

SIMÉON, Rémi.

- 1977 *Diccionario de la lengua nahuatl o mexicano*, translated by Josefina [1885] Oliva de Coll. México: Siglo Veintiuno.

STENZEL, Werner

- 1970 The Sacred Bundles in Mesoamerican Religion. In *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanisten Kongresses Stuttgart-München 12 bis 18 Augustus 1968*, 2: 347-352. Munich.

STRESSER-PÉAN, Guy

- 1952 Montagnes calcaires et sources vauclusiennes dans la religion des Indiens Huastèques. *Revue de l'Histoire des Religions* 141: 84-90. Paris.

SULLIVAN, Thelma

- 1966 Pregnancy, Childbirth, and the Deification of the Women Who died in Childbirth. *Estudios de Cultura Náhuatl* 6: 63-75. México.
 1982 Tlazolteotl-Ixcuina: The Great Spinner and Weaver. In *The Art and Iconography of Late Post-Classic Central Mexico*, edited by Elizabeth Hill Boone: 7-35. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.

TARN, Nathaniel, with Martín Prechtel

- 1997 *Scandals in the House of Birds: Shamans and Priests on Lake Atitlán*. New York: Marsilio Publishers.

TAUBE, Karl Andreas

- 1992 The Major Gods of Ancient Yucatan. *Studies in Pre-Columbian Art & Archaeology* 32. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
 1993 The Bilimek Pulque Vessel: Starlore, Calendrics, and Cosmology of Late Postclassic Central Mexico. *Ancient Mesoamerica* 4(1): 1-15.

THOMPSON, J. Eric S.

- 1934 Sky Bearers, Colors, and Directions in Maya and Mexican Religion. *Carnegie Institution of Washington Publication 436, Contribution 10*. Washington, D.C.
 1960 *Maya Hieroglyphic Writing: An Introduction*. 2d ed. Norman: University of Oklahoma Press.
 [1950]
 1960 *Maya Hieroglyphic Writing: An Introduction*. Norman: University of Oklahoma Press.

TORQUEMADA, Juan de

- 1975 *Monarquía indiana*. 5th ed. 3 vols. México: Porrúa.

TOWNSEND, Richard F.

- 1987 Coronation at Tenochtitlan. In *The Aztec Templo Mayor*, edited by Elizabeth Hill Boone: 371-409. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.

TUDELA DE LA ORDEN, José

- 1980 *Códice Tudela*. 2 vols. Text plus facsimile. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana.

UMBERGER, Emily

- 1996 Aztec Presence and Material Remains in the Outer Provinces. In *Aztec Imperial Strategies*, by Frances F. Berdan, *et al.*, pp. 151-179. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.

WILLIAMS GARCÍA, Roberto

- 1963 *Los Tepehuas*. Xalapa: Universidad Veracruzana/ Instituto de Antropología.

LOS ARÁCNIDOS EN NÁHUATL: EL ESCORPIÓN, LA ARAÑA Y SU TELA

MICHEL DESSOUDEIX

Al emprender el análisis etimológico de numerosos vocablos nahuas con motivo de mi trabajo de tesis, llegué a la conclusión de que algunas palabras no habían sido convenientemente analizadas o entendidas por los autores de los diferentes diccionarios. Existen dobles, formas improbables, etimologías dudosas cuando no ausentes.

Valgan como ejemplo dos palabras con campo semántico relacionado: *tocatl*, araña, y *zahualli/tzahualli*, telaraña. Para interpretar la etimología de dichos términos, conviene en primer lugar conocer algo mejor la morfología así como el modo de vida de la araña. Refiriéndonos a otros términos que pudieran ser base de *tocatl* y de *zahualli/tzahualli* y ampliando nuestro estudio a todos los arácnidos y a su descripción en el *Códice de Florencia*,¹ podremos aclarar si los nahuas se interesaron más por la morfología o por su forma de vida a la hora de describir estos animales y lo que a ellos se refiere.

La subclase de las arañas consta de las migalomorfas, las lifistiomorfas y las araneomorfas. Estas, las más numerosas y evolucionadas, son las arañas en el sentido más estricto de la palabra.

El cuerpo de una araña consta de dos partes netamente separadas: un cefalotórax (o prosoma), que lleva todos los apéndices —los ojos, siempre sencillos, los ganchos de veneno (o queliceros) en posición preoral, los pedipalpos (o maxilipedos), cuatro pares de patas para caminar y a veces para tejer, y un abdomen (o opistosoma) sin apéndices, pero portador de casi todos los orificios corporales— estigmas de las tráqueas, apertura de los pulmones, orificio para la puesta, ano, y por fin hiladeras para la seda.

Los huevos dan crías ya muy semejantes a los adultos: el primer período, embrionario, concluye con el nacimiento de una o varias lar-

¹ *Florentino Códice, General History of New Spain*, "Monographs of the School of American Research", por B. de Sahagún, traducido del náhuatl al inglés por J. O. Anderson y C. E. Dibble. Santa Fé, Nuevo Mexico, School of American Research - University of Utah, 1950-1969.

vas sucesivas, la segunda, ninfoimaginal, lleva al estado adulto. Cabe pues distinguir los estados larvar, de ninfa y adulto. El paso de un estado a otro requiere una muda, con expulsión de cutícula o exuvia.

La mayoría de las arañas tejen telas para capturar insectos, taladran sus presas con sus ganchos para matarlas y licuar su contenido, luego las chupan aspirando ese contenido. Pero algunas especies (licosis), persiguen sus presas a la carrera. La seda tiene varios usos: capullo para los huevos, columpio (hilos de telaraña, en francés “fil de la Vierge”) para las crías cierre de hilo de Ariana para las madrigueras de las migalas etc. Muchas se comen al macho tras ser fecundadas.

Los hilos, al salir de las hiladeras, se solidifican al aire libre y tienen, según las especies, distintos diámetros; son de lo más fino que se conozca y ningún artificio construido por el hombre podría reproducirlos al no tener el espesor de alguno de ellos, ni siquiera una centésima de milésima de milímetro. En esas trampas más o menos elegantes, viene a caer un insecto; la araña, siempre al acecho en su tela o en un escondite cercano, se precipita al momento, muerde su víctima y la envuelve en seda. La telaraña se vuelve entonces una trampapasia.

La mayoría de los arácnidos temen la luz, lo que explica su abundante representación entre la fauna del suelo, de los agujeros, de las grutas. Con casi 40 000 especies, repartidas en un sinfín de familias, ese orden de los arácnidos es el más importante y está representado por todas partes en el mundo. Además, en cuanto a los escorpiones se refiere, la otra familia de los arácnidos que fue descrita por los nahuas, la especie más difundida en México es el *Centruroides Noxius*. La lucha contra su veneno mortal se hace, hoy día por seroterapia y quimioterapia. Los escorpiones son los únicos arácnidos que poseen un abdomen dividido en dos, terminando el rabo con una vesícula de veneno.

Además de las arañas y los escorpiones, los arácnidos constan de otros grupos cuya idéntica característica es el tener seis pares de apéndices (4 pares de patas, 2 pares de mandíbulas) y el cuerpo dividido en dos regiones: son los opiliones (o falángidos), los pseudoescorpiones (o quernetas), los silofugas (o solpugidas, que constan de una especie llamada “araña del viento”), de los uropigas (o telifonidas), los ambliopigas (o frinos), los esquizomidas (o tartaridas), los palpígrados (o microtelifonidos), y los ricínulos (o podogonos).

Dicha clasificación es, claro está, la de nuestros tiempos. En realidad, por sus parecidos morfológicos, es muy probable que los escorpiones y pseudoescorpiones hayan sido descritos por los nahuas como parte de una misma especie y que las demás órdenes hayan sido clasificadas con las arañas, con excepción de los palpígrados que tal vez no hayan sido nunca objeto de observación por culpa de su tamaño dimi-

nuto (el gigante de las especies mide dos milímetros). Todos los órdenes de los arácnidos están representados en el continente americano.

Tras esta descripción científica y naturalista, nos detendremos en las descripciones dadas por el *Códice de Florencia*, libro XI, capítulo 5, párrafo 8, cuyo título es: *INIC CHICUNAHUI PARRAPHO: intechpa mihtoia in cequintin yoyolitoton in quenami in iyeliz*, “OCTAVO PARRAFO, en el cual se habla de la forma de vida de algunos insectos pequeños”. Hay que notar, en primer lugar, que no está hecha la separación entre insectos y arácnidos; para nombrarlos, se usa una misma palabra para escorpión y la araña por un lado y los verdaderos insectos como la chinche (*texcan*) o el escarabajo (*pinahuiztli*) por otro lado: *yoyolli*, palabra con la que se denomina al fin y al cabo todo ser vivo. Existe otra palabra, *yolcatl*, que designa a un gusano, insecto pero a la vez animal: no existe, parece, una palabra específica para los insectos. Pero no deja de ser interesante observar que fueron clasificados a continuación y en cabeza de lista, aparte de los demás insectos. Parece pues que los nahuas o por lo menos los informantes de Sahagún habían vislumbrado una diferencia. Daremos a continuación la descripción en náhuatl con su traducción.

Escorpión

(su cuerpo) está truncado, algunos son de color ceniza, algunos blancuzcos y otros verdes; existen varias clases de escorpiones. Posee cuatro patas, y cuatro pies, tiene pequeñas antenas y posee rabo hendido. (La especie) que vive en las regiones cálidas lo enferma a uno de gravedad cuando muerde: (el dolor) no se apaga antes de dos o tres días. (La especie) que vive en las regiones frías que llaman *tlazolcolotl* propina insignificantes picaduras, (el dolor) se apaga rápidamente. Para aplacar la picadura del escorpión, (es menester) chuparla, (hay que) frotarla con tabaco

La araña venenosa

También la llaman *tzintlatlahqui*, es pequeña y redonda, muy negra, totalmente negra. La llaman *tzintlatlahqui* pues su abdomen es rojo como el

Colotl

tetepontontli, cequi nextic, cequi iztalehuac, cequi xoxouhqui: nepapan in colotl, nahui in ima, nahui in icxi, cuacuauhtone, cuitlapilmaxaltic: in tlatotoniyān nemi, huel tecoco inic tecua: omilhuil; eilhuil in cehui: in tlaitziayan nemi, in motocayotia tlazolcolotl: zan cualli inic tecua, can iciuhca cehui: inic cehui in tecolocualiztli, mochichina, mopiciexacualohua.

Tecuanī Tocatl

ihuan quitocayotia tzintlatlahqui ololtonitli, huel capotztic, huel tliltic. Auh inic mitoa tzintlatlahqui: chichiltic in tzintlan, auh in itzahual huel iztac, huel

chile. Su tela es muy blanca y delicada como plumón. Es ovípara: envuelve sus huevos en su tela, los cuelga en ella. Se parecen mucho a los huevos de la mosca acuática como los suyos son muy numerosos.

(En lo que se refiere a la especie que) vive en las regiones cálidas: el veneno de algunas (especies) es mortal y el de otras no lo es. Pero la picadura de la especie que vive en terreno frío es peor que el de la víbora *chiauhcohuatl*: su picadura lo enferma a uno de gravedad, se sufre cantidad el dolor que tan sólo va mermando al cabo de un par de días. Pero se enferma uno mucho: (el dolor) aumenta cuando uno se golpea la cabeza en algún lugar aunque sea mucho después; eso aumenta las caídas, cuando nos golpeamos, cuando tropezamos sin caer. Todo se hincha, todos sudan. Aquel a quien le mordió una araña se debate, se tira (al suelo). Su cuerpo entero se cubre de “grasa” al salir a la superficie el veneno. Su corazón arde, siente dolor; Como ayuda (para aplacar el dolor) lo sientan, le aprietan (la herida), se la chupan a menudo, lo bañan y muchos toman pulque para respirar. A los dos o tres días, (el dolor) lo abandonará, se irá aflojando.

El veneno de esta araña duele mucho. Pero (si) uno tiene bubones, se la coloca donde están y uno sana, pero superficialmente. Quien (padezca) gota ha de untarse al momento con *axín* y hollín para aplacarla.

Esta araña vive allí, donde hace calor, como (el animal) que llaman *tlatomil*. Aquel a quien pique [ya no saldrá, morirá], y (la picadura) se llenará solamente de “grasa”, esta rezumará solamente para donde le haya picado. Pero sentirá como una que-

yamanqui: iuhquin tlachcayotl. Motetiani: in itehuan quintocatzahualquimiloa, quimpiloa: huel iuhquin ahauhtetl, huel miec.

In tlatotoyan nemi: cequi micoani in itencualac, auh in cequi amo micohuani: ihuan in tlatziayan nemi tocatl, inic tecua quipanahuia in chiauhcohuatl: ic tecua cenca tecoco, cenca teihiyoti: omilhuil, eilhuil in achi cehui: Auh inic cenca tecoco: mochi quehua, intlanel ye huecauh, cana titocuatztotzonque: mochi quehua in netepotlamilli, in canin titohuitecque, in titotecuinique: mochi quehua mochi panhuetzi: huel motlatlamotla, momamayahui in tocacualo, huel mochi chiahua in inacayo, inic panhuetzi in tocatencualactli: huel tlatla in iyollo, huel tonehua. Inic mopalehuia: quipapachoa, ipan motlatlalia: ihuan iciuhca quichichinilia, ihuan quitema, ihuan miec in qui octli: in cenca ihiyo eilhuil, nahuilhuil in quicahuaz, in achi cehuiz.

Inin tocatl: huel teihiyoti in itencualac, yece in nanahuati; ca oncan contlatlallilia, in canin ca inanahuauh, ic pati, yece zan pani: niman ye yehuatl in cohuacihuitli, axio, tllilo, ic momatiloa: ca quicehuia.

Inin tocatl: ompa nemi in tlatotonia, iuhquin mitoa tlatomil: in aquin quiminaz [aocmo quizaz miquiz], auh zan chiahuaca tlamiz, zan in oncan quimina: auh cenca tlatlaz in iyollo, in inacayo: huel tzatzitoz, huel iuhquinma tlacuicuilolo: aoc tle ipayo.

madura en su corazón: gritará mucho como si lo hubieran abrasado. No hay remedio para esto.

Tocamaxacualli

Es redonda, de patas muy largas, es velluda y (tiene) horrible y gruesa cabeza. Es un insecto sin importancia, no sirve para nada. Sólo vive en primavera, pero cuando vive se desplaza, va sin rumbo, corre por todos lados.

Tocamaxacualli

ololtic, mahuihuilitlapol, totomyo, cuateconpol: zazan ye yoyoli, atle itequiuh: zan iyo xopan in nemi, auh inic nemi, ini olatoca zan ixtotomahua, ahui motlatlaloa

Además de las representaciones del *Códice Borbónico* ya descrito por Jacqueline de Durand Forest,² en la edición de Dibble y Anderson, encontramos después de la página 220 ilustraciones cuyas páginas no llevan número. Esas representaciones describen diferentes animales y vegetales así como algunas actividades o acciones humanas descritas en el libro XI. Referente al escorpión y a la araña, encontramos cinco viñetas numeradas de la 284 a la 288. Vamos pues a estudiar ahora, a la vista de las informaciones científicas, que acabamos de recordar, esas representaciones morfológicas y las compararemos con la realidad:

Ilustración 284: *colotl*, el escorpión (arácnido). Ese escorpión es descrito con seis pares de patas, cosa que no corresponde en absoluto a la realidad y dos pares en la cabeza que corresponden a los pedipalpos y a los quelíceros pero con proporciones falsas: demasiado grandes para los quelíceros y no lo suficientemente robustas para ser las pedipalpas muy desarrolladas en el escorpión (de hecho son las mayores mandíbulas). El cuerpo es liso. Además se representa al cuerpo como formando una sola entidad desde la cabeza hasta la cola cuando el escorpión, ya lo vimos, es el único arácnido que posee además de su prosoma un abdomen dividido en dos partes una de las cuales, la cola, termina con una vesícula de veneno.

² “Symposium in the Plastic and Pictorial Representations of Ancient Mexico”, 46th International Congress of the Americanists, Amsterdam 1988, publicado por BONN —Estudios Americanistas de Bonn, ed. HOLDS, Ermekeilstrasse 15, D-5300 Bonn— Alemania; artículo intitulado “Del simbolismo en el Tonalamatl del *Códice Borbónico* (7^a treceña)”, en el cual J. de Durand Forest ha reproducido todos los animales, objetos diversos presentados en la 7^a treceña: nueve figuras de arañas, ocho enteras y una parcialmente. Presentan en general cuatro pares de patas y un par de mandíbulas.

Ilustración 285: *tecuani tocatl*, araña venenosa (arácnido). A esa araña se la describe con seis pares de patas lo que corresponde a la realidad a pesar de que su situación sea falsa: los dos pares bucales están puestos en el abdomen además el cuerpo está dibujado con tres partes: de hecho se han confundido los quelíceros con lo que parece representar la cabeza.

Ilustraciones 286, 287: tratamiento de las mordeduras de arañas.

Ilustración 288: *tocamaxacualli*, araña (arácnido). Aquí es donde tenemos la representación más fantásica. nueve pares de patas peludas, lo que es exageradísimo y, nuevamente, la representación de una cabeza en lugar de las queliceras.

Tras el estudio de textos y dibujos, se puede afirmar que fuera de los problemas y peligros que podían ocasionarles los escorpiones y las arañas, los nahuas conocían mucho mejor el modo de vida de esos arácnidos que su morfología. Eso demuestra el escaso interés que tenían para con esos animales de los que no se encuentra, al parecer, ninguna huella ni en los mitos ni en las representaciones pictográficas (salvo una representación en Tepantitla, en Teotihuacan).³ Se puede comparar esto con la descripción ejemplar y muy fina de especies que a la vez eran familiares y de gran importancia mítica: el águila, en particular el águila real, o los pájaros en general. Sera útil para esto remitirse a los trabajos que Michel Gilonne⁴ les dedicó.

La diferenciación entre insectos y arácnidos parece presente en la mente nahua (escorpiones y arañas están juntos) pero no está completa. Esto queda aún más evidente cuando se observa que la clasificación de los animales se hizo por un lado según el número de patas y por otra parte en función del medio biótico de las especies:

- I. Los animales con 4 patas.
- II. Las distintas clases de pájaros.
- III. Los animales acuáticos.
- IV. Los animales acuáticos que no son comestibles.
- V. Las distintas serpientes y los diferentes bichos que viven a ras de suelo.

Nos encontramos así con animales con cuatro patas y de la tierra (mamíferos), con dos patas y del aire (aves), animales ligados al agua

³ "The Teotihuacán Spider Woman", Karl Taube, Yale University, *Journal of Latin American Lore*, 1983. Volume 9, Number 2.

⁴ *La Civilisation Aztèque et l' Aigle Royal*, Michel Gilonne, Paris L'Harmattan, Recherches Amériques Latines, 1997.

(peces, animalitos y serpientes acuáticos), por fin los animales sin patas (serpientes) o que parecen “reptar” (insectos y arácnidos), también relacionados con la tierra.

Las distintas arañas descritas en el diccionario de Rémi Siméon⁵ son:

- atocatl*, “araña de agua”,
ecatocatl, “clase de arañas, llamadas también *ocelotocatl* (Hernández.)”,⁶
tecuantocatl, “araña venenosa”,
tlalhuehuatl, “que es muy gruesa”,
tlazoltocatl, “araña gruesa”,
tocamaxacualli, “clase de araña gruesa y velluda”,
tzintlatlahuqui, “araña gruesa y venenosa”, “negra con manchas rojas”,
huitzocatl, “clase de araña llena de pinchos y cuya picadura es venenosa (Hernández.)”.

La etimología de *colotl*, escorpión, figura en el diccionario de Rémi Siméon, pero faltan las de *tocatl* y de *zahualli/tzahualli*. Si la etimología de *tocatl* no plantea problemas, no ocurre lo mismo con *zahualli/tzahualli*.

Para *colotl*, Rémi Siméon da la siguiente definición: “COLOTL o CULUTL, s. Escorpión; fig. *culutl nictequaqualthtia* (Olmos.),⁷ castigar a alguien. Plur. *cocolo*. En comp. *icolouh*, su escorpión; *ye nican uitz in icolouh* (Olmos.), ya viene su castigo. R *coloa*”.

Colotl parece ser un término genérico y no describe una clase en particular. La prueba nos la da el *Códice de Florencia*, *colotl* se refiere tanto a las especies de regiones cálidas como a las de las frías.

Colotl se relaciona con el verbo *coloa* del que Rémi Siméon da la siguiente definición: “COLOA o CULUA, p. OCOLO, etc.: *nino* curbarse, doblarse, torcerse, dar rodeos, etc. *Nitla*-doblar una cosa, recorrer, ir a algún sitio con rodeos”.

Así pues, el escorpión es el retorcido, encorvado, lo que realmente lo describe perfectamente cuando se desplaza y cuando está en posición defensiva u ofensiva, con la vesícula venenosa casi por encima de sus mandíbulas bucales. En realidad, todo queda claro referente al escorpión. Todo, en los usos metafóricos de la palabra *colotl* lo demuestra; es su

⁵ Rémi Siméon, “*Dictionnaire de la Langue Nahuatl ou Mexicaine*”, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, Graz, Autriche, 1963.

⁶ Francisco Hernández, *Obras Completas, Historia natural de Nueva España*, 2 v., México, U. N. A. M., 1959.

⁷ *Grammaire de la Langue Nahuatl ou Mexicaine*, composée en 1547, par le Franciscain Andrés de Olmos et publiée avec notes, éclaircissements, etc. par Rémi Siméon, Fray Andrés de Olmos, Paris, Imprimerie Nationale.

peligro para el hombre lo que focaliza toda la atención del hombre náhuatl: se le describe en su actitud de ataque y lo relacionan con el castigo, implícitamente con la enfermedad y la muerte.

Esta visión del escorpión resulta así totalmente opuesta a la de los antiguos egipcios que consideraban al escorpión como dador de vida: la diosa Selkis (versión griega del nombre egipcio Serket) se relaciona con el escorpión: se la representa con los rasgos de una mujer que lleva un vestido de corte arcaico y con un tocado en forma de escorpión.⁸ En la liturgia se hablaba así de ella: “Soy la que hace respirar. Soy la Dama de la Vida. Soy también la Dueña de la picadura. Soy Dama de las ataduras”. Es dadora de vida, es la vida; su cometido es el proteger a los hombres del veneno de los escorpiones de las serpientes y demás animales ponzoñosos. Por eso se la consideraba curandera y maga: sus sacerdotes, a un tiempo médicos y magos supuestamente habían de protegerlos contra la picadura del escorpión, cuenta una antigua leyenda de Coptos.

Pero volvamos al mundo que nos interesa: el de los nahuas. A partir de la versión que da el Diccionario de Rémi Siméon que acabamos de citar, pudimos usar pequeños programas que permiten localizar todas las palabras que poseen la raíz deseada. Así, para el escorpión, dimos con trece palabras conteniendo *colotl* (excepto el mismo *colotl*):⁹

- 1) *tecolotl*, búho,
cuammecatecolotl, lechuza, (*cuahuitl*, “árbol”, con asimilación de *uh* con la *m* de *mecatl*, “hilo, cuerda”),
yohualtecolotl, búho, pájaro nocturno, (*yohualli*, “noche”)
quetzaltecolotl, pato cuyas alas llevan hermosas plumas verdes (*quetzalli*, “pluma verde y preciosa”),
tlacatecolotl, diablo, demonio, genio, brujo, nigromántico (lit. mochuelo razonable, *tlacatl*, “ser humano”),
- 2) *tecolotl*, piojo blanco del cuerpo (*tetl*, “piedra”),
tlalcolotl, labrador, cultivador, jornalero (*tlalli*, “tierra”),
nacazcolotl, nuez de bugallo (*nacaztli*, “oreja”),

⁸ En realidad el juntarla con el escorpión es cosa del Nuevo Imperio; en el Antiguo Imperio se trataba de la nepa, vulgarmente llamada escorpión de agua pues se parece al escorpión por la forma no por el tamaño.

⁹ Hemos quitado las palabras que pertenecen a una misma serie. Por ejemplo, cuando teníamos un sustantivo y un adverbio de campo semántico idéntico, solo hemos retenido el sustantivo. en efecto, solas las raíces nos interesan, no las variaciones en el interior de una misma clase gramatical.

cuauhmeatecolotl, planta parásita que crece en los árboles, (*cuahuitl*, “árbol”),
ahuatecolotl, gusano velludo, oruga que vive en los robles (*ahuatl*, “roble”),
cuauhhuitzcolotl, árbol espinudo (*cuahuitl*, y *huitztl*, “espina”),
huitzcolotl, espina, pincha (*huitztl*),
tlacatecolohuitztl, espina, cardo (*tlacatl*, *tetl*, *huitztl*),

Se puede dividir esta serie en dos, una primera parte, compuesta de las cinco primeras palabras de la lista, designa las aves y el brujo, descrito como el “hombre búho”. Estas palabras no vienen de la misma raíz que la segunda parte. Así, se encuentran dos significaciones para *tecolotl*, sea búho, sea piojo blanco del cuerpo. En el primer caso (y, pues, para las otras palabras de la misma serie), nos parece que podemos dar con la raíz del verbo *tecoyoa*: “TECOYOA o TECUYUA, p. OTECOYO O OTECUYOAC, etc.: *ni-* dar alaridos, gritar, mugir, bramar, rugir; *nocuitlaxcol tecoyoa*, mi vientre borbotea, hace ruido”. El ejemplo nos ayuda porque la definición dada podría hacer creer que el ruido emitido tiene que ser fuerte y estrepitoso (“dar alaridos”), ahora bien se puede tratar de ruidos relativamente escasos. En efecto, los animales descritos, principalmente el búho, da aullidos, y más precisamente en el caso de dicho búho ululata, muy penetrantemente, que pueden llegar a ser la sola cosa que traicione la presencia de este animal, muy discreto.

Sin embargo, en el segundo caso, es menester ver las dos raíces *tetl* (piedra) y *colotl*: se trata pues de un pequeño insecto semejante a una piedra y que pincha, tal es el escorpión. Este punto de vista es corroborado por el estudio de las otras palabras que todas hacen alusión a una picadura o a algo que penetra. que se trate de las espinas o que se trate de la *coa* del agricultor que se hinca en la tierra. Nuevamente pues, tenemos un indicio precioso para saber lo que guardaban los nahuas de este animal, es decir su picadura.

En segundo lugar, vamos a interesarnos por la etimología problemática de la araña, *tocatl*. En el Diccionario de Rémi Siméon, la palabra *tocatl* queda definida así: “TOCATL, s.. Araña de la que se cuentan varias especies, *tlazoltocatl*, araña de las basuras; *tzimtlatlauhqui*, negra con manchas rojas; *tocamaxacualli*, aleonada y velluda; *tlahuehuatl*, que es muy gruesa; *ocelotocatl*, que es atigrada; *huitztocatl*, que tiene pinchos; *atocatl*, que vive cerca del agua; etc. (Hernández)”. No se da ninguna raíz.

Así, al contrario de lo que vimos para el escorpión, después del análisis puramente morfológico de la araña, no se ve aparecer ninguna palabra que pueda describir *tocatl* y *zahualli/tzahualli*. En particular, a los nahuas no les llamó la atención el que las arañas posean cuatro pares

de patas ya que no nos encontramos con el número ocho, *chicuei*. Y eso que no deja de ser el elemento más característico de los arácnidos: tanto es así que se creó esa clase en función de ese criterio. Tampoco recalcaron que el cuerpo de la araña se compone de dos partes distintas.

En realidad lo que parece haber llamado mayormente la atención de los nahuas es el modo de vida, la biótica terrestre, en el primer sentido de la palabra, de este arácnido. En efecto en el caso de las palabras que nos interesan se encuentra uno con dos raíces posibles para *tocatl*:

“TOCA, p. OTOCAC: sembrar. *Nino*-enterrarse. *Nite* o *nic*-enterrar a alguien. *Nitla*, *nic* o *nocon*-sembrar, poner algo bajo tierra; *tla-toca*, siembra; *onitla-tocaca*, había sembrado yo. Pas. e impers. TOCO. La sílaba *to* es larga”.

“TOCA, p. OTOCAC: *nite* o *nic*-seguir, acompañar a alguien. *Nitla*, *nic* o *nocon*-seguir una cosa; *tla-toca*, frecuente lugares de mala fama; *otla-tocac*, es un andador, un peatón o la mancha ha progresado, se extendió; *noyollo con-toca* o *con-toca in noyollo*, llegar a lo que se dijo, entenderlo; literalmente mi espíritu lo sigue. *Toca* se junta con los demás verbos y sustantivos y significa fingir, creerse, pensar; *mo-teotoca*, se cree dios; *nimo-cocoxcatoca*, fingió estar enfermo; *onimitz-miccatocaca* (Par.), te creía muerto. La sílaba *to* es breve.”

Así pues, existen dos posibilidades de raíces que pueden convenir para describir a la araña o mejor dicho su modo de vida. La pronunciación nos ayuda para aclarar la duda. Basta fijarse en la sílaba *to*: es corta. No es pues el hecho de que las arañas se entierren en su madriguera, como la migala,¹⁰ en particular, lo que les llamó la atención a los nahuas. La raíz de *tocatl* es pues el segundo verbo, que significa seguir, acompañar. Como al escorpión, a la araña se la describe como cazadora, depredadora cuando está al acecho en su tela como lo hacen numerosas especies, pero también puede tratarse de la carrera en pos de su presa que arremeten ciertas especies.

Los programas de búsqueda automática sólo dieron tres palabras conteniendo la raíz *toca*:

ixtocatzahuallotl, funda, envoltorio, membrana de los ojos (*ixtli*, “ojo”), *tocapeyotl*, tela fina, vaina, envoltorio (*peyotl*, “pericardio, envoltorio del corazón”),

¹⁰ Incluso ha de utilizar ésta su seda que produce como hilo de Ariana por lo grande que es su madriguera.

tocatlaxhuitzli, absceso, tumor, pinchazón (*tla*, “algo”, *ixhui*, “saciarse”).

Se encuentra aquí una idea que hemos evocado en la introducción a propósito de la araña: la fineza del hilo tejido por la araña y su tela. Que la evocación sea directa en el caso de la primera palabra (el término *tzhualli* aparece en la palabra), o indirecta en la segunda palabra (*tzahualli* no aparece), el náhuatl usa la idea de fineza asociada a la tela para describir dos envoltorios biológicos del cuerpo humano extremadamente finas.

Sin embargo, la última palabra puede ser entendida sólo si se refiere al texto del *Códice de Florencia* dado precedentemente: *yece in nanahuati; ca oncan contlatlalilia, in canin ca inanahuauh, ic pati, yece zan pani*, “sin embargo, (si) se coge bubones, si la (la araña) pone donde hay bubones, así se cura, pero superficialmente”. La palabra es formada de *tocatl* (araña), *tla-* (prefijo inanimado e indefinido, “algo”), y *ixhui* (“saciarse”): la alusión es clara, pues el absceso es “lo que sacia la araña”.

Las palabras *zahualli/tzahualli* plantean un problema mucho más difícil. En efecto, como lo acabamos de apuntar en este trabajo, parecen existir dos formas para la telaraña: *zahualli* y *tzahualli*. Mientras Rémi Siméon no conoce sino la forma *zahualli*, el *Códice de Florencia* da la forma *tzahualli* para telaraña lo que haría derivar esa palabra de *tzahua*, “hilar”. Rémi Siméon da *tocatzahualli* pero no *tocazahualli*: si se trata de un error de interpretación (es decir que no exista y) o de comprensión por parte de los documentos sobre los que se apoya Rémi Siméon para elaborar su Diccionario,¹¹ convendría entonces rectificar dicho término. Si a la inversa, existe la palabra *tzahualli*, conviene entonces estudiar más de cerca *tzahualli* y, nuevamente, nos encontramos ante tres posibilidades:

son los copistas de Sahagún quienes se equivocaron,

o como les ocurría a menudo a los nahuas nos hallamos ante un juego de palabras que permite referirse a dos descripciones distintas,

o por fin, se trata de un neologismo pues está muy estrechamente calcado sobre la noción de hilar que se atribuye en Europa a la telaraña. Cabe no descuidar esta última posibilidad. Pues si consultamos el Diccionario de Rémi Siméon o el de Molina para mano izquierda encontramos *opochmaitl* (o *opuchmaitl* para

¹¹ Rémi Simeon y Molina, dan la forma *zahualli*, los demás diccionarios utilizan la palabra *tzahualli*. Pero nos encontramos ante dos fuentes de valor reconocido.

Molina)¹² mientras que para mano derecha encontramos *mayectli*, literalmente mano virtuosa, buena, es decir derecha, recta, en el sentido cristiano. Trataremos detalladamente este tema en otro artículo pero cabe desde ya notar que términos aparentemente anodinos y con etimología náhuatl aparentemente indiscutible, esconden en realidad neologismos muy teñidos de visión cristiana.

Por nuestra parte, pensamos que la forma *zahualli* es la forma correcta o por lo menos una de las formas correctas,¹³ pues si se considera el verbo *zahua* como base de *zahualli* todo resulta coherente con *tocatl* y aquí también describiría, indirectamente, el náhuatl a la araña por su modo de vida. El Diccionario de Rémi Siméon da esta definición: “ÇAUA o ÇAHUA, p. OÇAUH, etc.: nino-ayunar; timo-çauaz (J.B.), ayunarás. Impersonal neçualo.”. La araña queda así descrita en su papel de cazadora, depredadora: teje su tela como un cazador que coloca sus cepos. Debe, entonces, cual felino en las hierbas altas, agazaparse en un escondite. Así es como abandona (*cahua*)¹⁴ su tela para que ésta desempeñe su papel de trampa pasiva y la araña ha de esperar entonces, pararse (*mocahua*) no moverse. Para (*mocahua*) de comer o mejor dicho ayunar (mozahua).

Los programas de búsqueda automática dieron siete palabras conteniendo la raíz *zahua* (excepto *zahua* y *zahualli*) y cinco palabras conteniendo la raíz *tzahua*:

- 1) *zahuatl*, roña, sarna, viruela,
- izahuatl*, mancha que sale en la cara (*ixtli*),
- ixzahuatl*, buboso, que lleva granos en la cara (*ixtli*),
- matlazahuatl*, peste, enfermedad epidémica (*matlatl*, “verde”),
- azahuatl*, clase de insecto acuático (*atl*, “agua”),
- yolizahuatl*, arador sabandija que procura escozores, (*yoli*, “nacer, salir del huevo”),
- izahuaca*, estar ronco; retumbar, hacer ruido hablando de la serpiente que corre,

¹² *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*, Fray Alonso de Molina, Editorial Porrúa S. A., México, 1970.

¹³ No negamos la existencia de *tzahuatl*, la resaltamos simplemente como posibilidad de introducción de una noción europea. Esa palabra podría formar parte de las que llamamos acertadamente “palabras de cura”. Estudiaremos en un próximo artículo esta ambivalencia.

¹⁴ Trataremos en otro artículo de esta ambivalencia z/c en distintas palabras como *cahua/zahua*, *tlacotl/tlazotl* o *tlacohili/tlazohili*.

- 2) *tzahua*, hilar,
tetzahua, espesarse, volverse espeso, coagularse, cuajarse, fijarse, endurecerse (*tetl*),
tocatzahualli, telaraña,
ixtocatzahuallotl, funda, envoltorio, membrana de los ojos,
ocuiltzahualli, seda, hilo de seda, (*ocuilin*, “gusano”).

Excepto la palabra *izahuaca* cuya etimología es aún desconocida, nuevamente, se encuentra aquí la mención de los granos, los bubones y otros abscesos que pueden aparecer en la superficie de la piel. Gracias al juego complejo de asociaciones de ideas en las cuales los nahuas eran maestros, la araña es nuevamente asociada a los granos, con cierta asimilación con la sabandija que procura escozores o que ataca la piel.

Así encontramos de nuevo toda una red, una trama compleja entre varias palabras. es absolutamente seguro que estas comprobaciones no son fortuitas y corresponden en realidad a un nexus mítico-relacional. De hecho, la relación de la araña con los bubones parece subtender a una relación más escondida con el mito de los Dioses,¹⁵ particularmente con Nanahuatzin, cubierto de bubones, y por otro lado, con el origen del movimiento del universo, y con Tlaloc, uno de los dioses más antiguos de Mesoamérica.

¹⁵ Ya esta relación fue mostrada por J. de Durand Forest en su artículo precedentemente citado: “El artrópodo aparece otras siete veces en el *Tonalamatl* del *Códice Borbónico*, acompañando a diversas deidades, que son, en mayoría, dioses nocturnos y estelares. La araña esta asociada a las deidades del Oeste que descienden del cielo como las Ciuateteo y las Tzitzimime y también a Mictlantecuhtli, el dios del mundo subterráneo.”

MÁS SOBRE LA COYOLXAUHQUI Y LAS MUJERES DESNUDAS DE TLATELOCO

MICHEL GRAULICH

École Pratique des Hautes Études,
Section des Sciences Religieuses, Paris

En un artículo reciente intitulado “Fighting with Femininity: Gender and War in Aztec México”, Cecelia Klein presenta un análisis muy pormenorizado e intrincado de un episodio singular de la conquista de Tlatelolco en 1473, episodio en el cual los invasores mexicas habrían sido atacados por mujeres impúdicas y niños. Para aclararlo, dedica también numerosas páginas al tema de la mujer guerrera.

Para Klein (p. 222), las guerreras tlatelolcas son anormales desde el punto de vista azteca porque “invierten a la vez el ideal y la norma”; la inversión es tanto más conmovedora cuanto que la feminidad es una metáfora frecuente para la cobardía militar. Examina la relación entre la sexualidad femenina y el discurso azteca sobre la guerra y concluye que las guerreras de Tlatelolco combinan los mensajes contradictorios de la Mujer enemiga maléfica y los de la Buena Mujer virtuosa —la mujer heroica que muere en el parto—, ambas caracterizadas por fuerza y agresividad masculinas, ya que la agresividad y el valor eran cualidades imprescindibles en un Estado fundado sobre la guerra.

Si varias de las interpretaciones presentadas son acertadas, hay también algunas que parecen menos convincentes. No se ve muy bien, por ejemplo, por qué la caracterización en términos masculinos de los comportamientos tanto ideales como indeseables resultarían del relieve imperialista del Estado azteca, puesto que los mismos rasgos pueden encontrarse también en ciudades —estados con ambiciones menos expansionistas— como Tlatelolco. Otras interpretaciones parecen logradas al precio de una exageración de las oposiciones entre los sexos.¹

¹ Klein afirma por ejemplo, p. 220, que el acto de barrer era una tarea exclusivamente femenina. Numerosos textos prueban que los varones también, e incluso los nobles, tenían que barrer (por ejemplo Sahagún 1950-81: 6: 109, 214; 1956: 1: 300, 305; 2: 328; Durán 2: 406). En la p. 221, acentúa el contraste entre sexos al decir que los hijos recién nacidos se les

Mi propósito es presentar aquí algunos elementos de interpretaciones alternativas y de situar los problemas en el campo más amplio del pensamiento simbólico dualista.

Ante todo cabe preguntarse si, en el episodio de Tlatelolco, se trata realmente de una lucha de las mujeres contra mexicas. Para Cecelia Klein no hay lugar a dudas: “porque aquí y solamente aquí en la historia oral de los enemigos de los aztecas vemos mujeres que toman las armas para defender a su pueblo” (“for here, and only here, in the oral history of the Aztec’s enemies, do we finally see women who take up real arms to defend their people” (p. 244); afirma asimismo que las guerreras utilizan armas reales y también los signos de su sexo (“the signs of their gender”, p. 220). En realidad, el problema es menos claro de lo que parece a primera vista.

Las mujeres lastimosas de Tlatelolco

Son dos los textos principales en los cuales se apoya la autora. Está primero Durán.² Vale la pena citarlo de manera extensiva, en la misma edición aprovechada por Cecelia Klein:

Moquihui y Teconal, viéndose perdidos y que la gente huía, más que peleaba, subieronse a lo alto del templo, y para entretener a los mexicanos y ellos poderse rehacer, usaron de un ardid, y fue, que juntando gran número de mujeres y desnudándose todas en cueros, y haciendo un escuadrón de ellas, las echaron hacia los mexicanos que furiosos peleaban. Las cuales mujeres, *así desnudas y descubiertas sus partes vergonzosas y pechos, venían dándose palmadas en las barrigas y otras mostrando las tetas y exprimiendo la leche de ellas y rociando a los mexicanos.* Junto a ellas venía otro escuadrón de niños, todos en cueros y embijadas las caras y emplumadas las cabezas, *haciendo un llanto lamentable.* [Los subrayados son siempre míos.]

Los mexicanos, viendo una cosa tan torpe, mandó el rey Axayácatl que no hiciesen mal a mujer ninguna; empero, que fuesen presas y los niños juntamente. Y así, siguiendo la victoria y dejadas las mujeres, el rey subió a lo alto del templo...

daban pequeñas armas: eso vale sólo para los hijos de los nobles (*Códice Mendoza* p. 118; Durán I: 57). P. 222, habla de la pasividad y la timidez de las mujeres durante los combates y lo ilustra con una lámina (XXVI) del *Códice Azcatitlan* que en realidad no tiene ninguna relación con las batallas de la conquista de México, y Barlow fue el primero en hacer hincapié sobre el carácter pacífico de la escena. p. 223: no es cierto que la homosexualidad era pasible de la pena capital en toda Mesoamérica (ver al respecto Olivier 1990: 40-41).

² Durán, 1967: 2: 263.

Parece evidente que no se puede hablar aquí de una lucha de las mujeres y de los niños. Nuestra autora yerra al decir que Moquihuix manda a las mujeres y a los niños al ataque y que los niños lanzan palos encendidos (burning sticks-???). El “llanto lastimoso” no es un grito de guerra. Las mujeres no llevan armas, lo que confirma el dibujo que acompaña al texto (por lo menos no armas reales). El rey de Tlatelolco quiere sólo detener a los mexicas. Utiliza para ello un método clásico que consiste en calmar a los atacantes por la compasión y “resfriarlos”, haciéndoles perder su ardor, su fuego interior, de la misma manera como lo intentaron los autóctonos de Guatemala frente a la invasión de los quichés.³ Aquí las mujeres utilizan su feminidad —y a sus niños— para apaciguar, no para pelear. La misma Cecelia Klein proporciona un ejemplo (p. 241, nota 39) en donde mujeres australianas y neoguineanas presentan su pecho en tiempo de peligro para indicar que son madres y deben dejarlas a salvo.

La segunda fuente, la *Crónica mexicana* de Tezozómoc,⁴ presenta una versión algo diferente con ampliaciones posiblemente debidas a la imaginación del autor. Los mexicas se apoderaron del mercado de Tlatelolco y proponen la paz:

Respondio *Huitznahuacatl Teconal* y dijo: ¿qué es lo que decís, Axayaca? Aguardad un poco y veréis vuestro atrevimiento, y así arrojó á uno de los cantores *tlamacazque* de la torre abajo, como de gran soberbia, y tras de él á una muger y á un muchacho, *quiere significar no tener en nada la pérdida de mugeres y niños*, ni aun cantores de su templo. Dijo Axayaca: pues en norabuena. ¿*Qué os motejáis de cantores, mugeres, niños y viejos?* Ahora lo vereis, pues así lo quereis vosotros, y no quereis gozar de nuestra clemencia.

Luego la batalla continua

Con esto enviaron Moquihuix y Teconal á dos ó tres mugeres con las vergüenzas de fuera y las tetas, y emplumadas, con los labios colorados de grana, *motejando a los mexicanos de cobardía grande*. Venian estas mugeres con rodelas y macanas para pelear con los mexicanos, y tras estas mugeres siete ú ocho muchachos desnudos con armas á pelear con los mexicanos. Visto esto los capitanes mexicanos, á una voz digieron: ea,

³ “Acaso porque no conocen a otras mujeres son valientes y están llenos de un fuego divino. Escojamos y adornemos a tres hermosas jóvenes: si se enamoran de ellas, sus nahuales los aborrecerán, y faltos ya deste amparo, podremos matarlos.” (*Titulo...* 1950: 220; *Popol Vuh* 1950: 196); en la historia romana, la intervención de las sabinas; ejemplo de “resfriamiento” del guerrero heroico en Eliade 1959: 190.

⁴ Tezozómoc, 1878: 392.

mexicanos, á fuego y sangre. *Tornó Axayaca a rogarles con la paz*, condo-liéndose de los viejos, mugeres, niños y criaturas de cuna, y les decía: depongamos nuestras armas, y que se acabe todo; jamás quisieron. Con esto, y con la grito de ambas partes, las mugeres desnudas y desvergonzadas comenzaron á golpearse sus vergüenzas, dándoles de palmadas, y los muchachos arrojaron sus varas tostadas, y comenzaron á volver las espaldas y subirse encima del templo de *Huitzilopochtli*, y desde allá se alzaron otras mugeres las naguas y les mostraron las nalgas á los mexicanos, y otras desde lo alto del Cú comenzaron á arrojar escobas, tejederas y urdideras, *otlatl tzotzopatzli tzatzatzli*, y otras mugeres arrojaron tierra revuelta con suciedad, ó pan mascado.

En esta versión, Tezozómoc entiende de manera diferente los eventos figurados en el código que le sirve de fuente y amplifica. La pintura que describe debe ser la misma que fue aprovechada por Durán —sabemos que los dos autores utilizaron la misma fuente— ya que el dibujo incluido en Durán muestra a las mujeres lanzando sus *tzotzopatzli* y escobas, detalle que omite el dominico. Pero las mujeres con rodelas y macanas y los muchachos desnudos con varas tostadas parecen nacidos de la imaginación de Tezozómoc.⁵ Sea lo que fuere, según él, en lugar de que se apaciguen y apiaden, los tlatelolcas intentan provocar y excitar a sus enemigos insultándolos. El ataque fingido —fingido porque huyen en seguida—, con o sin armas, de las mujeres y de los niños significa que los mexicas no valen más que para pelear contra mujeres y niños. Es así como lo entiende Tezozómoc, puesto que habla de “motejar a los mexicanos de cobardía grande”. Axayácatl tampoco toma el asunto en serio, mientras que los mexicas insultados están furiosos. Cabe añadir que el tipo de insultos y desafíos descrito aquí está igualmente bien documentado en civilizaciones muy variadas. La misma Klein da referencias al respecto. De ningún modo se trata pues de un ataque real y el texto lo prueba ampliamente. En esas condiciones no hay motivo para hablar de una inversión de lo ideal y de la norma: en los textos analizados. La feminidad sigue siendo una metáfora para la cobardía (p. 222).⁶ Tampoco se puede decir que las guerreras de Tla-

⁵ Aquí sí hay mención de varas endurecidas al fuego.

⁶ Tampoco se puede decir con Klein (p. 229) que las mujeres desnudas connotan la inmoralidad; y no sé a qué se refiere cuando habla de una Coyolxauhqui con “shamefully and conspicuously exposed breasts and genitals” o cuando menciona la brujería o la magia negra de la diosa. En cuanto al dibujo de Durán es cierto que es bastante ambiguo. Las mujeres desnudas requieren compasión mientras que las mujeres lanzando proyectiles sugieren provocación e insulto; pero es posible que sólo ostenten sus instrumentos domésticos para significar que son éstas las últimas armas que les sobran. Es todo el problema de la ambigüedad de la “escritura” pictográfica.

telolco combinan los mensajes contradictorios de la Mujer enemiga maléfica y de la Buena Mujer virtuosa —la mujer heroica que muere en el parto—, ambas caracterizadas por fuerza y agresividad masculinas.⁷

México y Tlatelolco: el sol y la luna

Sin embargo vale la pena interrogarse sobre el por qué del papel importante otorgado a las mujeres de Tlatelolco. ¿Por qué se concluye de esta manera la historia independiente de esta ciudad? Para contestar estas preguntas hace falta precisar que para los mexicas la posición simbólica de Tlatelolco con respecto a México-Tenochtitlan era la de la luna con respecto al sol.

Torquemada⁸ narra que durante la migración, en Coatlicámac los mexicas encontraron dos bultos. El primero contenía una piedra preciosa y al instante causó disputa. Huitziton dijo a los suyos que escogieran el paquete menos atractivo a primera vista, y al seguir su consejo, los mexicas encontraron los palos para hacer el fuego, y los que habían escogido la piedra serían los futuros tlatelolcas, —añade Torquemada— los dos grupos se detestaban. Como los seres lunares que prefieren las apariencias engañosas a los valores verdaderos; como la Luna que, en Teotihuacan hacen penitencias ilusorias con instrumentos preciosos mientras que al Sol ofrecen su sangre así Huémac, al fin de Tollan, escoge piedras verdes y plumas de quetzal en lugar de la verdadera riqueza, el maíz, los tlatelolcas peregrinos se equivocan y optan por la ilusión.⁹

El carácter lunar de Tlatelolco resalta también del hecho probablemente mítico según el cual la ciudad de México habría sido fundada por disidentes algunos años después. Esto recuerda a la luna que, según la *Historia de los mexicanos...*, corre siempre detrás del sol sin alcanzarlo nunca. Sabemos por otra parte que, al principio, Tlatelolco se habría llamado Xaltocan; *xalli* significa “arena”, y la arena se halla asociada al Tlalocan, situado en la luna.¹⁰

⁷ En la p. 224, Klein se apoya en Barlow (1987, 1, 116) para afirmar que, de acuerdo con un relato tlatelolca de la misma batalla, las mujeres eran guerreras auténticas que llevaban traje de guerra y hacían prisioneros. Pero no se trata de la misma batalla y la fuente no dice nada sobre el traje guerrero de las mujeres.

⁸ Torquemada, 1, 178.

⁹ Ichon (1969: 81-7) refiere un mito totonaca semejante.

¹⁰ *Historia de los Mexicanos...*: 70. Los tlatelolcas adoraban a la luna: Sahagún 1950-81, 2, 214. Xaltelolco: Chimalpahin 1965, 60. Los nombres de los tlatelolcas más importantes al principio de su “historia”, Atlacuáhuil (“Árbol en el agua”), Huicton (“Pequeña Azada”), Opochtli (“Zurdo”, nombre también de un dios de los pescadores) y Atlácol (“Agua torcida”) indican una relación con la tierra, los trabajos de los campos y el agua (Durán, 2, 50; Sahagún,

Por otra parte, el último rey de Tlatelolco, Moquíhuix, adversario de Axayácatl en 1473, recuerda a Huémac-Luna, cuyos apetitos sexuales inmoderados causaron la pérdida de Tollan. Torquemada¹¹ afirma que Moquíhuix era muy vicioso y que había violado a todas las mujeres del templo. Según los *Anales de Cuauhtitlan*, su mujer se quejaba de que introducía su mano “hasta el codo” en su sexo. Pensemos en Huémac, “Mano grande”, quien sólo quería mujeres con caderas de cuatro palmos de ancho.¹² Hombre dado a las mujeres, era como Luna, amante de todas las mujeres.¹³ Algunos dicen que Moquíhuix se suicidó —como Huémac. Otras fuentes le atribuyen un fin que recuerda la de Coyolxauhqui-Luna, ya que Axayácatl lo “echó por las escaleras abajo del templo” de Huitzilopochtli.¹⁴ Ixtlilxóchitl precisa que murió “hecho pedazos”, al igual que Coyolxauhqui. Y, como Coyolxauhqui, Moquíhuix murió al levantarse el sol.¹⁵

Dadas todas estas relaciones entre Tlatelolco y el “complejo lunar” agua-tierra-mujeres y teniendo en cuenta el papel del agua y de la tierra al principio de su historia, debemos volver a encontrarlos en la tragedia final. Eso es lo que explica la inevitable intervención de las mujeres, y explica también por qué, después, los tlatelolcas refugiados en la laguna fueron compelidos a remedar y a hablar como los patos y los cuervos, y cantar como ranas, y hasta el día de hoy los llaman “graznadores y arrendadores de aves marinas y tordos”.¹⁶

Coyolxauhqui

En su análisis Cecelia Klein (p. 227) aborda el tema “mítico-histórico” de las “mujeres enemigas”, de las cuales el mejor ejemplo sería el de la Coyolxauhqui, que habría sido el prototipo de las mujeres guerreras de Tlatelolco. Pero Coyolxauhqui aparece realmente como una guerrera y no tiene pues nada que ver con las “guerreras” irrisorias de Tlatelolco. Recordemos que, según una versión, cuando los mexicas errantes pasaron por Coatépec cerca de Tula, Coatlicue resultó preñada por haberse metido en la falda una pelotilla de pluma levantada al

1927: 18. Su primer rey se habría llamado Epcóatl, lo que es un epíteto de Tláloc Ixtlilxóchitl, 1957-7, 2, 17; Sahagún 1950-81, 2, 165.

¹¹ Torquemada, 1, 178.

¹² *Anales de Cuauhtitlan*, 1945, 55; *Historia tolteca-chichimeca*, 133-4.

¹³ Ichon, 1969, 95.

¹⁴ Durán, 2, 26.

¹⁵ Ixtlilxóchitl 2, 141; también *Códice Cozcatzin*, 104.

¹⁶ Tezozómoc, 1878, 396; Durán, 2, 264; *Códice Ramírez*, 1878; 69-70; los cuervos se asocian al maíz: Sahagún, 1950-81: 11: 43.

barrer. Su hija Coyolxauhqui y sus 400 hijos, los huitznahua, quisieron matarla para vengar la afrenta. Ascendieron el cerro de las culebras pero al llegar a la cumbre Huitzilopochtli nació armado, mató a su hermana decapitándola y su cuerpo rodó haciéndose pedazos. Los 400 fueron casi todos exterminados.

Según nuestra autora, la animosidad de Coyolxauhqui habría sido dirigida no contra Coatlicue sino contra su hijo. Para probarlo aduce otro relato que califica de “versión diferente” del mismo evento. Se trata del mito de Malinalxóchitl, otra hermana del dios tutelar y solar mexica. Durante las peregrinaciones de los mexicas hacia su tierra prometida, esta hechicera se hizo temer por sus encantamientos, “con muchos agravios y pesadumbres que dava, con mill mañas que usava para después hazerse adorar por dios.”¹⁷

Desafortunadamente, aquí mucho menos aún que en el mito de Coatépéc la animosidad de la hechicera se dirige hacia su hermano. Además, hay versiones del mito de Coatépéc en donde no es Coyolxauhqui quien ataca a Huitzilopochtli sino al contrario.¹⁸ ¿Cómo se puede decir entonces que el objetivo de las “mujeres enemigas era privar al hombre —en este caso, Huitzilopochtli— de algo al que siente tener derecho” (“to deprive man of something to which he feels entitled?”, p. 225)? El “algo” es el poder. Y, añade Klein, “puesto que todos los gobernantes aztecas siguientes fueron masculinos, resulta que la amenaza real era dirigida no sólo a Huitzilopochtli sino al poder y a la legitimidad del mismo Estado”. Más precisamente, debemos entender, según Klein, que las mujeres enemigas querían privar a Huitzilopochtli de su poder y al Estado de su legitimidad (p. 225). Un estado que en ese entonces no tenía más existencia que la amenaza directa a Huitzilopochtli...

No es cierto, pues, que “la amenaza a Huitzilopochtli [...] simbolizaba todas las pretensiones —pasadas y futuras— a la supremacía azteca”, ni que “el conflicto era expresado como oposición de sexo” (p. 226).

Oposición de sexos. Coyolxauhqui sería “la mujer conquistada arquetípica y la primera enemiga azteca muerta en la guerra”, la agresora sometida (p. 227). Pienso en cambio, y quiero demostrar otra vez, que Huitzilopochtli también es agresor y más que Coyolxauhqui en ciertas versiones, que no es la oposición de sexos lo que importa en primer lugar y que el mito tiene dimensiones cósmicas muy amplias y más ricas que Klein desventuradamente descarta.

¹⁷ Tovar, 1972: 14; Tezozómoc, 1949, 28-31; 1878, 23-6, 225-7; Durán, 2; 30-2, 37-8; ver un análisis pormenorizado en Graulich 1982.

¹⁸ Tezozómoc, 1878, 229; Durán, 2: 33-4,

La interpretación hecha por Seler del mito de Coatépec como el del nacimiento del sol- Huitzilopochtli que, al salir de la tierra madre, vence a la luna y las estrellas es bien conocida. Pero Klein, apoyándose en una hipótesis errónea de Yólotl G. de Lesur, evacúa estas y otras asociaciones telúricas y cósmicas para retener de la diosa únicamente lo que le interesa: la oposición sexual, sin darse cuenta de que los códigos telúricos y lunares que afectan a la diosa contribuyen por supuesto también a definir su feminidad...

Son varios los elementos que comprueban la interpretación de Seler:

1. En una variante, el vencedor de Coatépec sale, no del vientre de Coatlicue, sino de una fosa en la tierra.¹⁹

2. La identificación de Coatlicue como la tierra es confirmada por su famosa gran estatua, que la representa con todos los atributos de Tlaltecuhli.²⁰

3. Para entender el mito de Coatépec hay que considerarlo en el contexto de sus variantes más antiguas. De particular interés es su prototipo tolteca, en el cual Quetzalcóatl vence a sus tíos Apanécatl y los mimixcoas en el Mixcoatépec. Apanécatl juega aquí el papel de Coyolxauhqui y su identificación lunar es cierta, como lo prueban las connotaciones acuáticas de su nombre (“él sobre el agua”, o “el ribereño”)²¹ y sobre todo el hecho de que el golpe que le abate al llegar a la cumbre del cerro: “luego le quebranta la cara con un vaso (calabaza) muy liso” es exactamente el mismo que hiere a la luna en el mito de la creación del sol y de la luna en Teotihuacan: luego con un vaso (calabaza)-conejo Papáztac viene a quebrantarle la cara”.

Además, he mostrado en otro lugar que el mito de Mixcoatépec es una transformación del de Teotihuacan.²²

4. El hecho de que en el plano astral Coyolxauhqui corresponde a la luna es confirmado por los famosos relieves del Templo Mayor, en donde aparece sobre un disco un poco irregular que evoca a la luna menguante.

5. Por fin, sabemos que los guerreros muertos prototípicos como los 400 huitznahuas o los 400 mimixcoas o los 400 muchachos del *Popol Vuh* se vuelven estrellas durante la noche. Es muy explícito para los muchachos, que suben al cielo metamorfoseados en las Pléyades.

¹⁹ Sahagún, 1956, 1, 284.

²⁰ Graulich, 1991.

²¹ La luna se presenta como un recipiente de agua y entre los mayas se llama la Señora del Palacio, o el Mar, o La del Centro del Pozo (Roys 1965: 38; Thompson 1970: 244). Por otro lado, *atecpānecatīl* es un título del *cihuacóatl* o “virrey” mexicana, representante de la tierra y de la luna (Chimalpahin 1965: 193; ver también Zantwijk 1985:89)

²² Graulich, 1990, 196-7; 1987.

La comparación entre los mitos de Coatépetl y del Mixcoatépetl muestra que lo que importa en la relación entre los adversarios no es tanto su sexo —Apanécatl-Luna es masculino— sino su relación de parentesco y su posición cósmica, que a su vez sí tiene implicaciones sexuales. Veamos primero el compartimiento del parentesco.

Huitzilopochtli y Quetzalcóatl comparten la característica de ser menores, esto es, recién llegados, respecto de Coyolxauhqui (hermana mayor o madre), Malinalxóchitl (hermana mayor)²³ o Apanécatl (tío). Estamos aquí en presencia de un tema fundamental y muy difundido hasta hoy en día en todas las mitologías mesoamericanas: el recién llegado, presentado como menor, y/o nómada, pobre, migrante y guerrero heroico, que logra vencer al primogénito, rico, autóctono, sedentario, civilizado pero cobarde. En el sistema dualista de oposiciones complementarias característica del pensamiento mesoamericano, el menor está del lado de lo luminoso, celestial, ígneo, solar, masculino, activo, mientras que al mayor le toca lo oscuro, telúrico, acuático, lunar, femenino y pasivo.

Huitzilopochtli y Quetzalcóatl son recién llegados, al igual que Nanáhuatl con respecto a la Luna de Teotihuacan;²⁴ o como los 4 mimixcoas que vencen a los 400;²⁵ como los gemelos del *Popol Vuh* que vencen a sus hermanos mayores primero, luego a sus tíos segundos, los señores de Xilbalbá; como el niño maíz totonaca que somete a los asesinos de su padre, los Truenos de la presidencia del pueblo o Humshuk en los mitos populares²⁶ y los gemelos de los Kekchi-Mopan de Belice que matan a sus padres, etcétera. Recién llegado también es el pueblo mexica, que vence a los autóctonos del valle de México encabezados por Cópil, el hijo de la hermana mayor Malinalxóchitl. Este tema fundamental del triunfo del menor sorprende bastante en sociedades en donde la transgresión mayor es el orgullo, definido como querer igualarse a sus padres o mayores.

Las múltiples versiones todas muy cercanas y parecidas al tema del recién llegado que supera a sus mayores, muestran de sobra que no se trata, para las “mujeres enemigas” —siempre mayores—, de privar a Huitzilopochtli de su poder y al Estado azteca de su legitimidad. Al contrario, lo que importa para el recién nacido o llegado es quitarles el poder a los que por su debilidad pierden el derecho de detenerlo. La oposición de los sexos no es sino una manera entre otras de expresar

²³ Tezozómoc, 1878, 225; 1949, 28.

²⁴ Ver en particular la versión de la *Historia de México*.

²⁵ *Leyenda de los Soles*, 1945, 123; 1992 fol. 78-9.

²⁶ Ichon, 1969, 63-75; Foster 1945, 191-6.

eso y debe situarse en el contexto del sistema de oposiciones fundamentales del pensamiento mesoamericano, sistema parecido al del *yin-yang* chino.

Cecelia Klein yerra también cuando opina (p. 226 nota 11), refiriéndose a un artículo mío (publicado en francés en 1984 y en español en 1992), que me equivoque al escribir que Coyolxauhqui “representa la pasividad femenina que amenazó con impedir el movimiento, la vitalidad y la agresividad militar del hombre representado por Huitzilopochtli (represents feminine passivity which threatened to impede the movement, vitality, and militaristic aggressiveness of man as represented by Huitzilopochtli). Como prueba, agrega que en ningún momento los textos dicen que esas mujeres amenazadoras quieren asentarse y su —comportamiento tampoco es pasivo (At no time do the texts say that these threatening women want to settle down— nor is their behavior passive).

La afirmación con respecto a los textos es asombrosa ya que no dejan ningún lugar a dudas. Cuenta el *Códice Ramírez*, a propósito de la llegada de los mexicas a Coatépéc:

Estando los Mexicanos en este lugar tan deleitoso olvidados de que había dicho el ídolo que era aquel sitio solamente muestra y dechado de la tierra que les pensaba dar, comenzaron á estar muy de propósito, diciendo algunos que *allí se habían de quedar para siempre y que aquel era el lugar electo de su Dios Huitzilopochtli* [... ...] por la mañana, hallaron á todos los que habían movido la plática de quedarse en aquel lugar, muertos y abiertos por los pechos.

Durán²⁷ precisa que fueron los huitznahuas y la Coyolxauhqui los que “no querían pasar adelante, sino que enamorados de aquel sitio decían: Aquí es tu morada, Huitzilopochtli; a este lugar eres enviado; aquí te conviene ensalzar tu nombre; en este cerro Coatépéc...”

Pese a lo que escribe Cecelia, es claro que Coyolxauhqui y los huitznahuas no quieren seguir adelante. En cuanto a Malinalxóchtli, la descripción misma de su actuación prueba que su intento es impedir a los mexicas de seguir adelante. Es por eso por lo que la diosa “devora el corazón de la gente” (quitándoles así el órgano del movimiento), “les quita las pantorrillas”, les “trastorna la cara” sede de las percepciones y sensaciones, y les “desvía de su camino”²⁸ Hay otros ejemplos igualmente convincentes. De acuerdo con la *Leyenda de los Soles*, duran-

²⁷ *Códice Ramírez*, 1878: 24; Durán, 2, 33; ver también Tezozómoc, 1878, 228-9.

²⁸ Graulich, 1992, 89-91.

te la migración tolteca, Xiuhnel es seducido por una mujer con connotaciones telúricas que le horada el hígado (sede de la energía y de la razón) y se lo come. Otro texto, más histórico, dice sólo que el jefe tolteca se asentó:²⁹ sedentarizarse y dejarse comer por una diosa tierra son una sola y misma cosa. Por fin, cuando en el curso de la migración azteca la diosa Cihuacóatl-Quilaztli se aparece a sus hermanos, los jefes Mixcóatl y Xiuhnel, bajo la forma de un águila sobre un nopal, es para hacerles creer que han llegado ya a la tierra prometida y que deben pues asentarse, no para ostentar “agresividad sexual femenina” (Klein p. 230). Pero esta vez, recuperado por los mexicas, Xiuhnel no se deja engañar...

En todos estos mitos, el tema principal es el de los sedentarios que tratan de inmovilizar a los migrantes recién llegados, de absorberlos o de sedentarizarlos, para evitar ser dominados por ellos. Y, lógicamente son a menudo simbolizados por mujeres, no sólo porque la tierra está del lado oscuro, lunar-femenino de las cosas, sino también porque la mujer es la sedentaria por antonomasia: se queda en la casa mientras que el hombre sale a trabajar o conquistar (la mejor ilustración de este principio es que el cordón umbilical del recién nacido varón se enterraba en el campo de batalla y el de la niña en un rincón de la casa o debajo de la piedra de moler.³⁰ En este sentido, la mujer es más bien pasiva. Puede luchar y morir en la lucha, pero en su casa, muriendo en el parto, o en su tierra, su *altépetl*. La misma distribución de tareas preside a la organización política de algunos pueblos tarascos actuales o de la ciudad mexicana tal como la analiza R. van Zantwijk:³¹ el *tlatōani* obra al exterior, dirigiendo la política externa de la ciudad, mientras que la tarea del *cihuacóatl* (“serpiente hembra” y/o “comparte femenino”), es más bien la gestión interna de la ciudad. El rey representa al sol-Huitzilopochtli y el *cihuacóatl* la deidad telúrica del mismo nombre. Ocupan en el plano del poder la misma posición que Huitzilopochtli y Tláloc, en la cima de la pirámide mayor de México, el Coatépetl. Esta dualidad rey solar y rey telúrico se remonta por lo menos al siglo VIII, como lo atestiguan las pinturas murales del Edificio A de Cacaxtla y la organización política de los olmecas xicalancas de Cholula. Explican posiblemente también la iconografía del templo de Quetzalcóatl en Teotihuacan.³²

Klein habla igualmente de Cihuacóatl pero en su afán de entender todo en términos de la “mujer conquistada”, se niega a ver en ella ante

²⁹ Muñoz Camargo, 1984, 147.

³⁰ Sahagún, 1950-81, 6, 169; *Codice Carolino*: 48.

³¹ Zantwijk, 1962, 1963.

³² Graulich, 1983, 1990a.

todo una diosa telúrica, lo que la lleva a interpretaciones dudosas. En cuanto a la iconografía de las “mujeres enemigas”, observa que:

1. las imágenes están ubicadas en la parte inferior de las esculturas, es decir en un lugar donde el acceso visual —y sexual— resulta imposibilitado;

2. están figuradas en una actitud de vencidas, vistas desde arriba como la piel de un animal, con los miembros extendidos a ambos lados;

3. “la cabeza en parte descarnada, con la lengua sacada, pende al revés sobre sus espaldas”, lo que sería “un signo claro de que, al igual que la Coyolxauhqui, ha sido decapitada”;

4. las caritas en las coyunturas y, para Cihuacóatl, la corona de banderas indican sus poderes maléficos (p. 230-32).

En realidad, si las imágenes de relieve adornan la parte inferior de las esculturas, es evidentemente porque representan —es decir, son— la tierra y se colocan por supuesto del lado de ésta. Lo mismo pasa con la imagen de Tláloc, es aspecto masculino de la tierra (por ejemplo en la estatua colosal de Coatlicue). En cambio, se coloca la representación del cielo o del sol en la parte superior del monumento. La ubicación de las imágenes de la tierra no tiene pues nada que ver con una ocultación visual o sexual.

Si las diosas son vistas desde arriba, es porque se las presentan como monstruos echados sobre el suelo, en estrecho contacto con el elemento que representan. Si los miembros están extendidos lateralmente en lugar de encontrarse ocultos por el cuerpo visto desde arriba, es porque estamos en presencia de imágenes bidimensionales que evitan superposiciones y en las cuales elementos cubiertos por otros (aquí los miembros del cuerpo) siguen al plano del relieve para ser visibles. Se puede apreciar muy bien este procedimiento al comparar una conocida escultura de Dumbarton Oaks, en pleno relieve, figurando una mujer pariendo con el mismo tema en una imagen bidimensional de Toci dando a luz a Cintéotl:³³ aquí también Toci tiene los miembros extendidos.

Si la cabeza parece “colgar al revés sobre las espaldas”, no es porque está cortada sino porque no hay otra manera de colocar una cara reconocible en una figura vista desde arriba y por detrás. El mismo procedimiento se observa en los llamados “dioses descendentes”, como el de la estructura 25 de Tulum.

En ningún caso se puede pues hablar de imágenes de vencidas. En cuanto a las caritas, son una característica de la Tierra, Tlaltéotl, “la cual estaba llena por todas las coyunturas de ojos y bocas, con las que

³³ *Códice Borbónico*, 13.

mordía, como bestia salvaje”.³⁴ Indican el carácter monstruoso” y caótico del *cipactli*³⁵ y el hecho de que lo traga todo, pero no el poder maléfico de una hechicera. A propósito de Tlaltecuhltli, cabe mencionar que ella más que ninguna otra es la “primera vencida” y la primera muerta —murió en el parto de las plantas útiles—. De acuerdo con el mito consignado en la *Historia de México*, para hacer la tierra, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca bajaron a Tlaltecuhltli del cielo y la pusieron en el agua. Luego se cambiaron en dos grandes culebras y la desgarraron en dos partes con las cuales hicieron la bóveda celeste y la tierra. De su cuerpo terrestre nació “todo el fruto necesario para la vida del hombre” pero “esta diosa lloraba algunas veces por la noche, deseando comer corazones de hombres, y no se quería callar, en tanto que no se le daban, ni quería dar fruto, si no era regada con sangre de hombres”.³⁶ No debe extrañarnos entonces si la Cihuacóatl, en cuanto aspecto de la Tierra³⁷ era calificada de bestia fiera,³⁸ y si presidía a los partos y era la primera guerrera, es decir la primera mujer muerta en el parto. Es también como Tierra que lloraba en la noche y exigía sacrificios humanos.³⁹ Cuando los quería, dejaba una cuna con un pedernal en el mercado:⁴⁰ significaba así que pedía sacrificios a cambio de frutos o de hijos.

Recordemos que según un mito recogido por Olmos, en un principio la diosa creadora dio a luz un pedernal que desde aquel entonces es un símbolo de la chispa vital creada en el cielo más alto por la pareja creadora.⁴¹ No se puede entonces aceptar la sugestión de Klein (p. 231) según la cual, al exigir sacrificios, Cihuacóatl quería vengarse porque su propio hijo era un pedernal. Tampoco es admisible la idea de que Cihuacóatl no tenía hijos, pues sabemos que siempre parió gemelos.⁴²

Cihuacóatl aparece a veces como una *tzitzimítl*, es decir un peligroso ser nocturno descarnado. En esta calidad, opina Klein (p. 232), era “la Enemiga” en general más que la enemiga del estado. La famosa estatua de Coatlicue representaría a la diosa en tanto que *tzitzimítl*. Afirma asimismo que todos los *tzitzimime* eran personas “primordialmente vencidas”. Supongo que estas afirmaciones deben confirmar la identi-

³⁴ *Historia de México*, 1965, 108.

³⁵ *Historia de los mexicanos...*, 1965, 26.

³⁶ *Historia de México*, 1965, 108.

³⁷ Durán, 1, 126.

³⁸ Sahagún, 1950-81, 1, 11.

³⁹ *Ibid.*, 1950-81, 1: 11; 1956, 1: 46.

⁴⁰ Sahagún, 1956, 1, 46.

⁴¹ Mendieta, 1, 83-4; Graulich, 1990, 118.

⁴² Torquemada, 2, 61.

ficación de las “mujeres conquistadas” como enemigas. Sin embargo, no prueban mucho. Primero porque casi todos los dioses fueron vencidos. Tlalhteotl y Mayahuel fueron descuartizadas; Quetzalcóatl y Tecciztécatl tuvieron que sacrificarse; los otros dioses fueron inmolados para alimentar al sol; los 400 mimixcoas fueron vencidos por Mixcóatl y sus hermanos; Itzapálotl y Cihuacóatl también; Mixcóatl fue muerto por sus hermanos; mientras que Tezcatlipoca ahuyentó a Quetzalcóatl al fin de Tollan, etcétera. No son todos “enemigos” arquetípicos por tanto. En cuanto a los *tzitzimime*, parece que todos los dioses y los hombres, tanto masculinos como femeninos, que mueren heroicamente se vuelven *tzitzimime* durante la noche, incluso Huitzilopochtli.⁴³ En estas circunstancias, decir que las *tzitzimime* son “primordialmente vencidas” no significa mucho en cuanto al estatuto de las mujeres. El episodio que Klein aduce para probar que las *tzitzimime* (femeninos, al parecer) son “primordially defeated” no se refiere a una *tzitzimítl*.⁴⁴

Dice Cecelia Klein que Coatlicue era también una *tzitzimítl*, es decir una enemiga (p. 233). Es posible, aunque no se sabe a ciencia cierta cómo murió. Pero si bien falleció en el parto o asesinada por su hija, no es más una “*tzitzimítl*, o enemiga” (p. 233) que cualquier otra deidad muerta heroicamente. La gran estatua del Museo de Antropología que lleva su nombre no es un *tzitzimítl* sino una escultura en pleno relieve de Tlaltecuhltli en el momento en que fue destrizada al principio del mundo. En efecto, en el rito, su desgarramiento era reactualizado por la decapitación de una esclava.⁴⁵ Es cierto que en el rito la víctima era también desollada pero en la escultura nada indica que Tlaltecótl lleve otra piel. Tampoco hay la menor prueba de que la estatua represente una personificación de la diosa por un sacerdote. Los senos son obviamente femeninos. Además, la serpiente entre las piernas hace juego con las culebras que salen del cuello cortado y, como ellas, simboliza sangre y más precisamente la sangre menstrual. La escultura representa la tierra como esencialmente fértil y la calavera en el centro de la composición confirma esta significación ya que los huesos son al mismo tiempo muerte y semilla.⁴⁶

Para concluir, sobre el tema de las mujeres de Tlatelolco primero, nada prueba que representen una inversión del ideal y de la norma. Todo parece indicar al contrario que los tlatelolcas aprovechan sus características típicamente femeninas para suscitar compasión (Durán) o

⁴³ Graulich, 1990, 271-9, 396-7.

⁴⁴ Obviamente Zitlanmihauh (¿Citlanmihauh?) no puede ser una mala lectura de *tzitzimítl*.

⁴⁵ Sahagún, 1950-81, 2, c. 30, 119-20; Selser, 1963, 119-20; Graulich, 1981.

⁴⁶ Graulich, 1991.

insultar a sus adversarios. En cuanto a las “mujeres enemigas”: la Coyolxauhqui, Malinalxóchitl, Itz'papálotl, Coatlicue (!), Cihuacóatl, las *tzitzimime*, hay que situarlas primero en el contexto del pensamiento dualista mesoamericano. Todas ellas son avatares o aspectos de la diosa Tierra, Tlaltéotl o Tlaltecuhli, que representa el lado oscuro, telúrico, acuático, lunar, femenino y más bien pasivo de las cosas, en oposición complementaria con lo luminoso, celestial, ígneo, solar, masculino, activo. Por ser la tierra y desde luego la autóctona por definición, por ser hembra y pues la que se queda en la casa, por ser la dueña del lugar, es ella “la mujer conquistada arquetípica”, la que debe ser vencida por los recién llegados, los migrantes valerosos, calificados como sobrinos, (medio) hermanos menores o hijos. Hemos visto la importancia fundamental del tema de la inversión de situación lograda por los menores que vencen a los mayores. Recién llegados también son (o pretenden ser) los pueblos varoniles como los toltecas o los quichés, los chichimecas, los tlaxcaltecas, los mexicas, que intentan apoderarse de una “tierra prometida” ocupada por sedentarios autóctonos. Comparan su migración con un viaje a las tinieblas; la llegada a la tierra prometida es el amanecer: “adonde ha de amanecer y hacer sol y resplandecer con sus propios fulgentes rayos”.⁴⁷ Los autóctonos, representados por los varios aspectos de la diosa Tierra, intentan inmovilizarlos para impedir el amanecer del sol: porque mientras no haya sol, la Tierra domina el mundo. Ella sólo recibe corazones y sangre. Cuando aparece el sol por primera vez, él también exige sangre y corazones; la Tierra debe someterse y compartir. (Vale la pena aducir aquí que al casarse, la mujer afirma haber encontrado su sol).⁴⁸

Tlaltéotl es mujer y desde luego concebida como más próxima a la naturaleza que el hombre. Era una bestia salvaje, era el caos, lo indiferenciado, y los dioses tuvieron que partirla por la mitad para hacerla entrar en el mundo de la cultura. La Tierra fue pues “conquistada” —casi violada— y desgarrada. Da los frutos y la vida; los hombres nacen dentro de su seno (salen de las “Siete Cavernas”, es decir las aperturas del cuerpo de la diosa) y regresan en el cuando mueren —en náhuatl, *morir* se dice también “copular con Tlaltecuhli” (*Vocabulario* de Molina, s.v. *morir*). Domina en las tinieblas, o sea en la casa (dentro de la casa es tanto como decir en la oscuridad). Cuando aparece el sol que siempre viaja, al igual que el hombre, el guerrero o el migrante, es él quien domina, hasta que al ponerse se deja absorber por la tierra.

⁴⁷ Muñoz Camargo, 144.

⁴⁸ Sahagún, 1950-81, I, 81.

BIBLIOGRAFÍA

- Anales de los Cakchiqueles y Título de los señores de Totonicapán*, trad. por A. Recinos, México, FCE, 1950.
- BARLOW, Robert H., *Obras*, v. 1, Tlatelolco rival de Tenochtitlan, ed. por J. Monjarás-Ruiz, Puebla, INAH, UDLA, 1987.
- CHIMALPAHIN QUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, ed. Silvia Rendón, México, FCE, 1965.
- Códice Azcatitlan*, comentarios R. Barlow y M. Graulich, trad. L. López Luján, facs., Paris, Bib. Nationale de France, Soc. des Américanistes, 1995.
- Codex Borbonicus*, *Bibliothèque de l'Assemblée Nationale, Paris*, ed. por Karl A. Nowotny, *Codices Selecti* 44, Graz, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1974.
- Códice Carolino*, ed. por A. M. Garibay K., *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1968, 7, 11-58.
- Códice Cozcatzin*, ed. por Ana Rita Valero de García Lascuráin y Rafael Tena, facs., México, INAH, Universidad de Puebla, 1994.
- Códice Mendoza*, en *Antigüedades de México basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*. Comentarios por J. Corona Núñez, facs., México, 1964, t.1.
- Códice Ramírez*, ver Tezozómoc 1878.
- Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, ed. y trad. Primo F. Velázquez, facs., México, UNAM, 1945.
- History and Mythology of the Aztecs, The Codex Chimalpopoca*, ed. y trad. John Bierhorst, 2 vols., Tucson, London, University of Arizona Press, 1992.
- DURÁN, Fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme escrita en el siglo XVI*, ed. por A. M. Garibay K., 2 vols., México, Porrúa, 1967.
- ELIADE, Mircea, *Initiations, rites, sociétés secrètes*. Paris, Gallimard, 1959.
- FOSTER, George M., *Sierra Popoluca Folklore and Beliefs*. Los Angeles, University of California, publ. In *American Archaeology and Ethnology*, 1965, núm. 42, 177-250.
- GONZÁLEZ DE LESUR, Yólotl, "El dios Huitzilopochtli en la peregrinación mexicana. De Aztlan a Tula." *Anales del INAH*, 1966, núm. 19, 175-90
- GRAULICH, Michel, "Ochpaniztli ou la fête aztèque des semailles". *Anales de Antropología*, 1981, núm. 18, 2, 59-100.

- , “Templo Mayor, Coyolxauhqui und Cacaxtla”, *Mexicon*, 1983, núm. 5, 1, 91-94.
- , “Les femmes aztèques dévoreuses de coeurs”. *Magie, sorcellerie, parapsychologie*, ed. por H. Hasquin, Université de Bruxelles, Bruxelles, 1984, p. 147-155.
- , “Los mitos mexicanos y mayas.quichés de la creación del sol”. *Anales de Antropología*. 1987, núm. 24, 289-326.
- , “Dualities in Cacaxtla”. *Mesoamerican Dualism*, ed. por R. van Zantwijk, R.U.U., Utrecht, p. 94-118.
- , *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid, Colegio universitario, Ediciones Istmo, 1990.
- , “Les grandes statues aztèques dites de Coatlicue et de Yollotlicue” *Cultures et société Andes et Méso-Amérique, Mélanges en hommage a Pierre Duviols*, 2 vols., Aix-en-Provence, University of Provence, 1992, 1: 375-419.
- , “Las brujas de las peregrinaciones aztecas” *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1992, núm. 22, 87-98.
- , *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en *Teogonía...* 1965.
- , *Historia de México*, en *Teogonia...* 1965.
- ICHON, Alain, *La religión des Totonagues de la Sierra*. Paris, C.N.R.S., 1969.
- IXTLILXÓCHITL, Don Fernando de Alva, *Obras históricas*, ed. por E. O’Gorman, 2 vols., México, UNAM, 1975-1977.
- KLEIN, Cecelia, Fighting with Femininity: Gender and War in Aztec Mexico. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1994, núm. 24, 219-53.
- Leyenda de los Soles*, véase *Códice Chimalpopoca*.
- MENDIETA, Fray Jerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*. 4 vols., México, Chávez Hayhoe, 1945.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego, Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala. *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, ed. por R. Acuña, México, UNAM, 1984.
- OLIVIER, Guilhem, Conquérrants et missionnaires face au “péché abominable”, essai sur l’homosexualité en Mésoamérique au moment de la conquête espagnole. *C.M.H.B.L. Caravelle*, 1990, núm. 55, 19-51.
- Popol Vuh, The sacred Book of the Ancient Quiché Maya*, ed. por A. Recinos, Norman, University of Oklahoma Press, 1950.
- ROYS, Ralph L., *Ritual of the Bacabs*. University of Oklahoma Press, Norman, 1965.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. por A. M. Garibay K., México, Porrúa, 1956.

- Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*, ed. y trad. por A. J. O. Anderson y Ch. E. Dibble, 12 vols., Santa Fe, Nuevo Mexico, The School of American Research and the University of Utah, 1950-81.
- SELER, Eduard, *Comentarios al Códice Borgia*. 2 vols., facs., México, FCE, 1963.
- , *Teogonía e historia de los mexicanos: tres opúsculos del siglo XVI*, ed. por A. M. Garibay K., Porrúa, México, 1965.
- TEZOZÓMOC, Fernando Alvarado, *Crónica mexicana... precedida del Códice Ramírez*. México, 1878.
- , *Crónica mexicáyotl*. Ed. y trad. Por A. León, México, UNAM, 1949.
- THOMPSON, J. Eric S., *Maya History and Religion*. Norman, University of Oklahoma Press, 1970.
- Título de los señores de Totonicapán, ver *Anales de los Cakchiqueles...*
- TORQUEMADA, Fray Juan de, *Monarquía Indiana*. 3 vols., México, Porrúa, 1969.
- TOVAR, Juan de, *Manuscrit Tovar. Origines et croyances des Indiens du Mexique*, ed. por J. Lafaye, Graz, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1972.
- ZANTWIJK Rudolf van, "La paz azteca. La ordenación del mundo por los mexica". *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1962, v. 3, 101-135.
- , "Principios organizadores de los mexicas, una introducción al estudio del sistema interno del régimen azteca", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1963, v. 4, 187-222.

SACRED BOOKS AND SACRED SONGS FROM FORMER DAYS:
SOURCING THE MURAL PAINTINGS AT SAN MIGUEL
ARCÁNGEL IXMIQUILPAN¹

ELEANOR WAKE

One of the most extraordinary and enigmatic programmes of sixteenth-century native mural painting in Mexico covers the nave walls at the Augustinian mission church of San Miguel Arcángel in the Hidalgo town of Ixmiquilpan. Extraordinary, because of its unique iconographic content which crosses the boundaries of what the church found acceptable during that first troubled century of the Catholic imposition.² Enigmatic, because in spite of the efforts of scholars to identify a precise source for the murals' iconography, or offer interpretations on the projections of its imagery, we are still far from finding a definitive answer to the many questions which the murals pose. This paper explores the possibility that the source of the imagery in the Ixmiquilpan programme was a traditional Nahuatl warrior song such as those found in the *Cantares Mexicanos* collection - that the programme is, in fact, a pictographic rendering of that song. However, the murals do not represent a subversive attempt to superimpose pagan beliefs over Christian teachings, but comprise a unique visual example of the varied treatment —the mixing of pre-Hispanic and Christian ideas and concepts— which many of the song-poems and the new doctrinal texts underwent in the sixteenth century as a result of the Nahuatl “desire for accommodation between the old myths and the new...” (Burkhart 1996: 95).

¹ I would like to thank Professor Gordon Brotherston of Indiana University for his patience in reading through the several drafts of this paper, and for suggesting a number of ways in which the core material could be enhanced. The cooperation of the Instituto Nacional de Antropología e Historia, Mexico, is also gratefully acknowledged in particular for permitting me to photograph the Ixmiquilpan mural programme during my 1992 field research.

² As early as 1555, the Mexican Church Council was already expressing grave concerns over the type of imagery appearing on church walls and ordered, “...que ningun Español, ni Indio pinte Imagenes...fin [*sic*] que primero el tal Pintor sea examinado...y mandamos a los nuestros Visitadores, vean, y examinen bien las Historias, é Imagenes, que estan pintados hasta aqui...” (1^o Concilio Provincial (1555), in Lorenzana 1796: 91-2).

The mural programme and problems of interpretation

Dated possibly between 1569 and 1572 (Estrada de Gerlero 1976), and with some breaks due to the construction of neo-classical altars at points along the nave and in the apse, the murals consist of an extended polychrome frieze of native warriors and mythological beasts entwined in a vast turquoise grotesque of classical urns, acanthus vines and blossom (Figs. 1-3). Starting at the west end of the south wall, a solitary figure, unique to the mural programme (Figs. 1/2*a*) faces east towards the first major panel which depicts sparsely dressed, native combatants confronted by a fair-haired warrior clad almost entirely in turquoise (Figs. 1/2*b*). Continuing up the nave and divided by the classical urns, the frieze then presents sequences of *cactli*-shod centaurs and 'dragon'-horses backing jaguar warriors who wield traditional obsidian-edged *macanas* and hold aloft the bloody trophy heads of their victims. The defeated lie dead or dying at their feet (Figs. 1/2*c-g*). The north wall appears to be dominated by jaguar and coyote warriors, but Albornoz (1994:72) notes one figure in a feathery costume, which almost certainly represents a member of the Eagle-warrior group. Some leap forth from fruit- and foliage-decked buds which sprout from the acanthus vine, while others are paired with semi-naked captives (Figs. 1/3*h-n*). Dragged by the hair, the latter succumb to their captors' fury. Here the sequences are separated by European medallions, or roundelles, within which further bloody reenactments take place (Figs. 1/3*h*). Similarly structured friezes also appear on the west wall of the church on their respective sides: the leaping jaguar warriors to the north (Fig. 1*p*) and the fair-haired warrior to the south (Fig. 1*q*). Although prepared from at least two identifiable stencils (Fig. 4), each sequence is different in that costumes, faces, and action change, while other background details are added or rearranged.

In the lunettes at either side of the narthex, eagles and jaguars proper take pride of place. To the south side (Figs. 1/2*x*), a great raptor, its wings arched as if in ascent or descent, is flanked by two jaguars perched on rocks. Between the eagle and the jaguar to its right, there is a traditional *altepetl*, or 'water-mountain', glyph for a town or geographical location, qualified by a diagonal strip containing footprints, the symbol for a road or journey. The imagery on the north wall lunette (Figs. 1/3*y*) is badly damaged but the eagle, this time with wings outstretched, has survived. It also stands on an *altepetl* glyph, a shell-tipped fragment of the water element being all that remains. To the eagle's right, the rump of one jaguar can be seen, while to the left a

plumed headdress and the remains of yellow-spotted markings indicate the presence of another. In both lunettes, the fearsome protagonists are surrounded by the candelabra cacti so typical of the arid, hilly landscapes of the region north of Pachuca where Ixmiquilpan lies.

The immediate overall impression is that the nave programme consists of a narrative sequencing of a pre-Hispanic battle, taking place at a geographical location in or near Ixmiquilpan.

Despite the unorthodoxy of these images in Christian terms, influence from European art forms and techniques is evident. Animals and humans are portrayed in a naturalistic manner (albeit with a certain lack of expertise), and perspective is achieved through provision of a baseline and the positioning of figures and foliage. However, manipulation of European forms also occurs. The elements of the classical grotesque, which commonly included centaurs and other mythical beasts, were undoubtedly copied from woodcuts or engravings in bibles and prayerbooks brought over from Europe, appearing over and over in Indian decorative art of the period.³ The difference at Ixmiquilpan, however, is that the use of these elements is far from the non-thematic ornamentation which characterises the grotesque in its purest form. Together with the figures of the warriors, they clearly play an active role in the narrative which unfolds across the nave walls.

Further manipulation can be seen in the lunette on the south side of the narthex (Fig. 2x) where the *altepetl* glyph is framed within a European scrolled emblazon used to display heraldic arms (indeed, the flanking jaguars are also in rampant pose). Viewed by the colonial ecclesiastical authorities as containing little which would threaten their purpose, native place name glyphs were retained after the Conquest. Surviving examples of glyphs incorporated into European-style emblazons can be found, for example, on the village fountain at Tochmilco (Puebla), and on the facade of the monastery church at Acolman (Mexico). In the latter case, the crest carries the toponym of pre-Hispanic Acolma. However, the footprinted road on the Ixmiquilpan glyph does not appear to offer a reading of the town's name.⁴ As listed pictographically in the tribute roll on f. 27 of the *Codex Mendoza* (Fig. 5), the toponym derives from *itzmiquilitl*, the edible herb purslane or *Portulaca rubra* (*Florentine Codex*, Bk. 11, Ch. 7; Anderson & Dibble (1963) XII: 134, fn. 3). *Ix-* and *Yz-* are colonial corruptions.

³ See Estrada de Gerlero (1976) for suggestions on more precise European sources for the grotesque's mythical beasts.

⁴ Estrada de Gerlero (1976) believes it to be the toponym of nearby Cerro de la Nariz, today Cerro Juárez which lies to the north-west of Ixmiquilpan.

While the resident friars at Ixmiquilpan must have seen—and approved—the extraordinary iconography which runs through the nave, it is in the context of the town's toponym that one of the most unusual aspects of the Ixmiquilpan decorative programme occurs. Clearly not intended for the eyes of the friars, or the uninitiated, the Ixmiquilpan artists added a final touch. High above the nave, and camouflaged within the predominantly turquoise and white floral panels of the transept arch vaulting, stands another magnificent eagle dressed in full battle regalia. From its beak issues a series of complex speech scrolls together with an arrow, while a circular breastplate with a hole in its centre hangs from its neck (Figs. 1z, 6). It perches on a third painted *altepetl* glyph, this time qualified with a nopal cactus and, beneath, other vegetation which is clearly the *itzmiquilitl*, or purslane plant, from which the town takes its name. There are two immediate problems here. Why include the town's toponym in an image which cannot be seen unless one knows it is there? And, how do we understand the presence of the nopal cactus on the toponym? Should we read the glyph not as Ixmiquilpan, but as Tenochtitlan-Ixmiquilpan?

A further set of painted images which, to date, appear not to have been included in any interpretative study of the site's mural programme can be found in the upper cloister walkway. Their importance within the overall argument presented in this paper will become clearer later, but a brief description of their iconography is appropriate here. Across the tops of the walls at the point where the ceiling vaulting rises, a series of black and white half-flowers encased in semicircles and sprouting 'rays' emerge, giving them the appearance of rising or setting suns (Fig. 7). Some are linked by a single ray to one of eight star-like patterns painted on the vaulting itself (Fig. 8). While these latter configurations evidently find their origins in the European, ribbed Gothic star or crystal design usually worked in stone, the Mexican ribs are tipped with delicately executed flower heads (Fig. 9), the overall effect being that of a cascade, or shower, of blossoms onto the viewer below. A similar painted design may be found throughout the monastery buildings at nearby Actopan, although the rays link a repeated image of a skull and crossbones rather than the diverse array of half-flowers found, possibly uniquely, at Ixmiquilpan.

The evident skill of the Ixmiquilpan artists also comes to the fore in the impact of noise and movement which their work still manages to convey. None of the images included in the murals corresponds to the static, silent forms of the contemporary European models on which most were based. Nearly all the protagonists—animal and human—are communicating with each other and, it seems, their audience. In

the traditional mode of volutes qualified by glyphs, the jaguars on the south wall lunette roar directives over the head of the eagle (Fig. 2x). Opposite, on the north wall, it is the magnificent raptor which calls, while at the same time 'speaking' arrows, as if proclaiming battle (Fig. 3y). Beneath, the jaguar replies, and the cry is echoed back across the nave from the beak of their companion in the transept vaulting. Ferocious expressions on the faces of the jaguar warriors, centaurs and dragon-horses suggest extremes of tension and strain as the battle rages. Some are shrieking wild 'curls' into the fray (Fig. 2d); others are seen to be singing 'blossoms, or the flowery mode of sacred song: *in xochitl in cuicatl* (Fig. 2c). Around them, lesser warriors and the monstrous heads which materialise from within the fronds of the acanthus vine join in the general cacophony (Fig. 2g).

Through all this, the turquoise grotesque snakes rhythmically down the south wall to eventually disappear behind what is now the high altar. When it re-emerges on the north wall, its rhythm has changed. Now it swirls over and around the warriors and their victims, lifting the great circular medallions to reveal the arrowed limbs of the fallen (Fig. 3k), or yet another warrior in pursuit of his enemy (Fig. 3h). The painted rhythm is very similar to that which occurs on the *tequitqui*-carved facades of many sixteenth-century religious buildings, where the repetitive and occasionally spasmodic forms of this colonial native style, enhanced by patterns of light and shade, are reminiscent of a "staccato tom-tom beat" rather than the flowing, "melodic" sequences of European linear ornament (McAndrew, 1965: 198-200). Abrupt changes in rhythm frequently occur as forms move from one architectural element to another; from arch to jamb to *alfiz*, for example.

The Ixmiquilpan murals were not intended to be gazed at in awed silence. They were meant to be watched and listened to. As Reyes Valerio (1978: 237) has observed, the frieze's elongated form and iconographic content give it the appearance of a gigantic screenfold of the pre-Hispanic era. In this sense, the grotesque itself can also be understood to serve the same function as the boustrophedon reading streams of old as it guides the reader through the painted 'text'. However, with its flowery scrolls and rhythmic patterns, this 'text' was more evidently destined to be sung. What possible Christian theme could a song which glorifies the strife of pre-Hispanic battle be entoning?

Current interpretation is somewhat divided. An early paper saw references in the iconography to *Tonatiuhinchan*, the pre-Hispanic House of the Sun, where warriors who died in battle and women who succumbed to childbirth found their honoured destiny as guides to the heavenly body in its daily path across the sky (Nye, 1968). A similar

argument is offered by Albornoz (1994), although her overall thesis attempts to show that despite the choice of the patronage of St. Michael, biblical extirpator of demons from the Kingdom of Heaven, the site remained dedicated to the worship of pre-Hispanic gods, most specifically Tezcatlipoca. While it is true that the overwhelmingly pre-Hispanic thrust of the murals might beg a pagan interpretation, neither of these papers addresses the obvious problem of why such imagery was permitted by the resident friars. They, at very least, must have been convinced that an appropriate theme lay within the murals' strange and unorthodox representations.

On the other side of the fence, Carrillo y Gariel (1961) pointed to the eternal struggle of Good over Evil, where the eagle and jaguar warriors represent Good, and the monsters and fallen Indians, Evil and Sin. Here, a possible textual or graphic source for the warrior-victim pairings on the north wall might be a medieval rendering of the Virtues against Vices theme, based on the *Psychomachia* of Prudentius, as already suggested by Estrada de Gerlero (1976). Written in the early fifth century, the work was soon illustrated although by the 1300s had started to include such non-Prudentian features as the Vices being seized by the hair (Calkins, 1979; Katzenellenbogen, 1964). In this context, further research has shown that the inspiration for the murals may also lie in the series of Chichimec attacks on Augustinian missions and Spanish mining towns in the Hidalgo area between 1548 and 1595 (Estrada de Gerlero, 1976; Pierce, 1981). Through analysis of weaponry and costume, Pierce claims to identify the warriors in the battle scenes as christianised Otomis defending their community from the, as yet unconverted, Chichimec marauders (Pierce, 1981: 7). These are, of course, cogent arguments based on strong documentary evidence. However, there is still the difficulty in explaining the inclusion of so many pre-Hispanic glyphic concepts which seem irrelevant to the overall Christian message and in many ways actually enhance a pre-Hispanic, or pagan, reading. Only recently has an explanation been offered which tentatively supports both sides of the argument. Through analysis of two battle scenes executed by sixteenth-century native artists (the Santiago relief at Franciscan Tlatelolco and the Ixmiquilpan nave programme), Abel-Turby (1996) identifies the philosophical divergences which existed between the Franciscan and Augustinian Orders in respect of military action during the colonisation process. The Franciscans, she argues, actively participated in Spanish military policy and this is reflected in the unambiguous detail of the Santiago relief with its slain Mexican natives. In the case of Ixmiquilpan, the 'support only' stance of the Augustinians required a more allegorical work in which Otomi

participation in the Chichimec Wars which affected the Augustinian mission area was not explicit. However, in permitting such literal pagan imagery—a ritualised battle of the ‘flower wars’ with an honoured outcome for both victims and victors—the Augustinians were at once accommodating the visual understanding of the Otomi converts and effecting “a transference of identification between the pre-Hispanic rite and the Augustine struggle of the soul.” (Abel Turby, 1996: 17).

There are two main drawbacks to the more recent interpretations summarised above: none offers an explanation for the imagery in the narthex lunettes or on the transept vaulting, and all tend to focus almost exclusively on Otomi peoples, as if Nahuas had no role or presence at the sixteenth-century mission. The *Codex Mendoza* records that pre-Hispanic Ixmiquilpan was a tributary of the Triple Alliance, although there is no record of when it was subjected to the system. In 1482, the newly elected *tlahtoani* of Tenochtitlan, Tizoc, used Otomi warriors from Actopan, Atotonilco, and Ixmiquilpan to mount a campaign against the nearby, independent city-state of Meztitlan, the object being to obtain sacrificial victims for his investiture (Cantú Treviño, 1953; Byam Davies, 1968). Thus, although not necessarily subjects, or allies, of the Triple Alliance, the people of Ixmiquilpan were participating in Aztec forays of a ritual nature. Other sources note that the town’s name was changed in the pre-Hispanic era from the Otomi Zecteccani, or ‘Place of the Plantain’, to the Nahuatl Itzmiquilpa (Carrillo y Gariel, 1961: 7; Nye, 1968: 25; Albornoz, 1996: 14, 19). While this might only suggest a Nahua presence at the time of the Conquest, the text of a *Memoria* signed by Fray Andrés de la Mata in 1571 (quoted by Carrillo y Gariel, 1961: 8) makes it clear that at least three of the four then resident friars were confessing the native population in and around Ixmiquilpan in both Nahuatl and Otomi, although the Otomi population was by far the larger. If, again, this does not confirm the physical presence of Nahuas, it certainly points to a strong linguistic influence with all the cultural implications which such an imposition must imply. The murals themselves also indicate an active Nahua role in the formal decoration of the sixteenth-century monastery complex. The iconography is, admittedly, ambiguous in places, as Pierce’s (1981) analysis of weaponry and costume has suggested. Equally, the serpent-like, turquoise *grotesque* with its wild-haired, screaming heads may be a reference to the old Xaltoca-Otomi deity Acpaxapo, “una gran culebra; su rostro, de mujer; y su cabello enteramente igual al de las mujeres...”, which—appropriately here—appeared to the Otomi in battle to forewarn warriors of their fate (*Anales de Cuauhtitlan* [1945] 1992: 25). However, the murals’ iconic references in the form of glyphs which can be traced directly to

Nahua sources, together with an all too evident emphasis on the dynastic history and religious expression of the Mexica capital itself point to an important participation of Nahua artists.

Visual precedents

As documented by Reyes-Valerio (1978: 217-290), the presence of pre-Hispanic glyphs in colonial artwork is not restricted to purely traditional representation. And, at Ixmiquilpan, the manipulation of European graphic forms to portray such traditional glyphic readings as *altepetl* and *in xochitl in cuicatl* must suggest that others are also present. This is indeed the case and both phonetic and conceptual examples can be paralleled with Aztec sculpture and painting, and ethnographic material gleaned from Nahua sources after the Conquest. More significantly, the contexts in which these precedents are found all relate to the subject of Aztec warfare: its patron deities, its ritualisation, its symbolic underpinnings, and the sacred roles and destinies of its warrior men and women. That is, the narrative does not present a political history, but rather a ritual momentum much like that contained in the *teomoxтли*, or sacred books of former days.

Two examples of fifteenth-century Aztec sculpture, known as the Stones of Tizoc and Moctezuma, are generally believed to commemorate these rulers' respective military victories together with conquests made by their predecessors (*cf.* Alcina Franch *et al.*, 1992: 200; Solís, 1992: 225-232). Both examples are carved on their upper surfaces with a great solar disc not dissimilar to that on the Sun Stone itself, while around their vertical planes a series of warrior-captors taking a prisoner by the hair is depicted. Each pair is accompanied by a glyphic toponym of the conquered locality. The warrior-captors on both are almost identical in that, each with a smoking stump in place of one foot, they represent—or make symbolic reference to—the god Tezcatlipoca. Early colonial sources record that the monuments were ordered by their respective namesakes as altars on which to sacrifice prisoners of war (*idem*). Thus the representation of Tezcatlipoca and the sacrificial function of the stones more closely relates the imagery to the ritual aspects of war. As exemplified in the first part of the *Codex Mendoza*, Nahua representations of political conquest were generally conventionalised in the form of a burning temple; actual captive-taking (more often than not, for the purposes of ritual sacrifice) was symbolised by captor-prisoner pairs as can be seen on the title page of the same manuscript, and again on f.66. (Albornoz, 1994: 65) also gives an example

from the *Codex Huamantla*.) The importance of Tezcatlipoca in the Aztec pantheon is well documented but in affairs of ritual warfare, specifically the Flower Wars in which the prime objective was to secure victims for sacrifice, priests would accompany the warring parties carrying an image of the god in his manifestation as Yaotl, the enemy, or ultimate arbiter of the battlefield (Brundage, 1979: 206; Carrasco, 1991: 42). The parallels in imagery which occur on the north wall of the nave at Ixmiquilpan, suggest that this section of the mural programme was, regardless of any contemporary European sources, distinctly native in concept: the semi-naked prisoners are grasped by the hair by jaguar and coyote warriors who, in turn, always appear with one foot hidden in foliage. Here, the presence of the warrior-eagle in the transept vaulting is also explained. Identified by both Guerrero y Guerrero (1973) and Alborno (1994) as an image of Tezcatlipoca, it bears a strong resemblance to a representation of this god which appears on page 13 of the *Codex Borbonicus* (Fig. 10). The circular breastplate is the *anahuatl*, a round, perforated plate or ring which appears frequently on images of Tezcatlipoca, but also Huitzilopochtli (M. León-Portilla - personal communication). The whole nave at Ixmiquilpan thus appears to evoke a ritual battle, presided over by Tezcatlipoca-Yaotl who, unseen in his camouflaged setting high up in the church roof, is further identified in pre-Hispanic conceptual terminology as the god who was “invisible e impalpable” (Sahagún [1570-1580] 1981, II: 62). The north wall of the nave (Fig. 3i-o) can almost be viewed as a rolled-out, painted version of the sculpted stones.

One striking element of the costumes of the warriors on the south wall, and its west wall companion, is the characteristic turquoise *copilli* mitre of the rulers of Tenochtitlan. These warriors are, then, not only Mexica, but Mexica rulers. Closer examination of the murals' iconography shows that the glyphic names of at least some of these rulers can still be read. Acamapichtli, the second *tlahtoani*, whose name means ‘handful of reeds’, is glyphed in the *Codex Mendoza* by a hand grasping three arrows, where reeds and arrows are synonomous in Mesoamerican conceptual expression. On the south wall of the nave, the centaurs are also seen grasping three arrows (Fig. 2c, f).⁵ These are splayed, but the feather-tufted shield with three arrows which makes up the power-glyph of Tenochtitlan presents a similar configuration in the *Mendoza* entries for Chimalpopoca and Itzcoatl, and are believed to represent rebellion (Ross, 1984: 22). This image must have been particularly pleasing to the friars for it corresponds to the Augustinian insigne of three arrows

⁵ Nye (1968: 29) has also commented on this association of imagery.

piercing a bleeding heart. However, it is perhaps well to remember that the same arrow-heart configuration makes up the sculpted plaques excavated at pre-Hispanic Tula, now housed in the Museo Nacional de Antropología. The relative proximity of Tula to Ixmiquilpan is perhaps significant,⁶ while the Mexica interest in the site and the Toltec cultural legacy is well understood. Tizoc, or Tezotzicatzin, is glyphed in the *Mendoza* as a leg pricked with spikes. On the north wall of the nave, and its west wall companion, small arrow-pierced legs protrude from beneath the painted roundelles (Fig. 3*k*). Finally, the whole battle frieze in the nave is framed above and below by a band of three horizontal stripes in the colour configuration blue-red-blue. It is identical to the pierced skyband in the *Mendoza* which gives the name of [Moctezuma] Ilhuicamina, 'he-who-shoots-arrows-into-the-sky'. The Ixmiquilpan skyband in the upper frame of the west wall and south narthex panels is also pierced, this time with the military paraphernalia carried by two of the non-Mexica warrior figures (Fig. 2*b*). This last glyphic reading is of additional importance for it tells us that the battle which rages on the walls of the nave is represented in a celestial setting. That the name glyphs are not attached to specific figures is perhaps explained, then, by the fact that it is the presence of the spirits of these rulers that we are actually viewing - those "valientes y famosos hombres que han muerto en las guerras...los cuales están haciendo regocijo y aplauso a nuestro señor el sol..." invoked in one of the prayers to Tezcatlipoca-Yaotl in Book 6 of Sahagún's *Historia General* (Sahagún [1570-1580] 1981, II: 62-65).

Further reference to Mexico-Tenochtitlan's glorious past comes in the two stone-carved emblems on the upper tier of the church facade. Both echo the imagery in the narthex lunettes (Fig. 11) and, as with the painted *altepetl* glyph on the south side, the influence of the European tradition is evidenced in the heraldic shields in which the images are encased. These are, then, intended to be coats of arms. The sculpted crest on the north side includes an eagle in battle regalia flanked by two spotted creatures which might resemble jaguars if it were not for their hooked beaks and head tufts. They are clearly hybrids and, based on observations recorded by the chronicler, Cervantes de Salazar, may well represent the cross between an eagle and a big cat carried on the banners of Aztec rulers:

El escudo de armas que estaba a la puerta de palacio y que traían las banderas de Motezuma y de sus antepasados, era un águila abatida a

⁶ According to the 1978 Official Guide to Actopan, Ixmiquilpan was conquered by Toltec peoples in AD674 (INAH, 1978, source not cited).

un tigre, las manos y uñas puestas como para hacer presa. Algunos dicen que es grifo y no águila, afirmando que en las sierras de Teguacán hay grifos... En confirmación desto dicen que aquellas sierras se llaman Cuitlachtepetl, de cuitlachtlí que es grifo como león ...tiran mucho a león y parecen águila; pintábanlos con cuatro pies, con dientes y con vello, que más aína es lana que pluma, con pico, con uñas y alas con que vuela. (Cervantes de Salazar [c.1566] 1985: 295).

While we might forgive Cervantes de Salazar's obvious difficulties in identifying the strange *cuitlachtlí*⁷ and eventually plumping for the mythical European griffin, there is little doubt that the eagle and the jaguar were powerful Aztec symbols of rulership in general. The historian Ixtlilxóchitl recorded that in a gallery of carved royal insignia at Tetzcotzingo, a portrait-head of Nezahualcoyotl of Texcoco was depicted emerging from the mouth of a similar hybrid, "un león de más de dos brazas de largo *con sus alas y plumas*" (Ixtlilxóchitl [c. 1630] 1985: 115; my emphasis). The symbolism of this creature becomes clearer in the same author's account of Tezozomoc's dream in which Nezahualcoyotl, transformed at once into an eagle and a "tigre", consumed his heart and tore his feet to pieces. The ravages of the eagle—according to the Tepanec ruler's soothsayers—foretold the end of his royal house and lineage; those of the "tigre", the city of Azcapotzalco (*idem*: 54).

The crest on the south side of the facade reproduces the *altepetl* qualifier of footprints, this time on a tall, slightly curved rock. This may represent the very prominent crag rising from a range of hills lying to the north-east of Ixmiquilpan (that is, east of Cerro Juárez). At the foot of that range lies the village of Santa Ana El Mandhó, Otomi for 'long stone'. The crag is not visible from the village but local inhabitants also refer to a long green stone (jade, or possibly green obsidian?) which gave the village its name (personal communication). In itself, such a find must have been highly significant: its unusual colour (often associated with water/fertility) possibly denoted the presence of a residing sacred force, or was seen as a sign from a tribal god to settle the area. It is therefore feasible to argue that in some way the sixteenth-century town of Ixmiquilpan identified itself toponymically with the early settlement at Mandhó. In this context, the graphic and conceptual parallels between the footprinted stone on the church facade, the footprinted *altepetl* qualifier in the narthex lunette, and the illustration of the founding of Tenochtitlan on f. 91 of the *Codex Tovar* are clear. The eagles and

⁷ The exact nature of this animal is still the subject of some disagreement, not least because in Book 11 of the *Florentine Codex* it is described as having bear-like features, while the accompanying illustration is more representative of a wolf.

jaguars (symbols of lineage and rulership) in the lunette are seen to be protecting the footprinted *altepetl* in the traditional metaphorical usage reported by Sahagún:

‘Estrado de tigre, estrado de águila’. Quiere decir, allí viven los fuertes, los robustos, nadie puede vencerlos. Por esto se dice: Allí está tendida la estera del Aguila, la estera del Tigre. Y se dice: Allí está en pie la muralla del Tigre, la muralla del Aguila, con que es resguardada la ciudad, es decir, el agua, el cerro. (Sahagún [1570-80] 1981, II: 244)

If the stone crests are intended to be toponymic and refer respectively to Tenochtitlan and Ixmiquilpan-Mandhó, then the vegetal qualifiers on the third *altepetl* glyph on the transept arch—the nopal and the purslane—possibly form a dual toponym symbolising the ritual union of Ixmiquilpan and Tenochtitlan in matters of warfare. Here, a correlation between the footprinted long stone and the accepted toponym of Ixmiquilpan as it appears in the tribute lists of the *Codex Mendoza* (Fig. 5) can also be argued. Composed of a sprig of *itzmiquilitl* with one leaf in the form of an *iztli* flint-knife, it appears to be configured in the position of a human body prepared for sacrifice. The ‘trunk’, or stem of the plant, complete with leafy ‘head’ and ‘limbs’, is bent over on its ‘back’ with the sacrificial ‘flint’ leaf occupying a place between the two ‘arms’—the chest of the human victim. As one warrior song in the *Cantares Mexicanos* tells us, the term *itzimiquiliztli* literally ‘death-by-the-knife’, was deemed to be the desired end of the perfect warrior as he contemplated death on the battlefield (*Cantares Mexicanos* f. 9r, in Bierhorst, 1985a: 160; Brundage, 1979: 202). *Itzimiquiliztli* was also the destiny of those captured in battle. Here, then, the long and arduous path to glory through battle and sacrificial death also appears to be echoed in the footprinted flint at a place called Itzimiquilpa. In this sense, we can perhaps also understand the eagle and jaguars which flank the footprinted path as warrior-guardians of the celestial *altepetl*.

The destiny of these warriors was the House of the Sun - the sky, where “haciendo estruendo y dando voces...iban delante dél [the sun] peleando...” (Sahagún [1570-1580] 1981, II: 180), as they guided the celestial body on its daily journey. But women who died in childbirth were also honoured as sacrificed warriors, taking up the solar guardianship at its zenith (*idem*: 181). As Nye (1968: 31) pointed out in her early paper,⁸ the semi-naked captives on the north wall are women,

⁸ Nye credits Jorge Olvera of the Instituto Nacional de Antropología e Historia with this observation.

and obviously pregnant. Sahagún ([1570-1580] 1981, II: 180) further recorded that live warriors went to great lengths to obtain the hair of these dead women, believing that it gave them strength in battle, a pursuit which is again depicted in the captive-taking sequences. In this reading, then, the murals narrate how, at Itzmiquilpa, homonymic ‘place-of-death-by-the-knife’, the great Nahuatl rulers of the past, together with their valient captains, their adversaries, and their warrior-kinswomen, continue to act out their sacred roles in the House of the Sun - now, to all intents and purposes, the House of the Christian God. This final and somewhat prickly observation will be taken up later. First I will close the discussion here by proffering a brief explanation as to why this imagery pertains (as far as is known) only to Ixmiquilpan. It was Peñafiel (cited by Macazaga Ordoño, 1979: 82) who first proposed that the town’s glyphic toponym was an example of advanced syllabic writing, expressing both ideographic and figurative concepts not immediately apparent in its accepted phonetic reading. I have argued above that the glyphic *itzmiquilitl* represents a human at sacrifice, and that the Nahuatl word for ‘death-by-the-knife’ can be employed as a homonym for Itzmiquilpa. On the basis of this, I would also suggest that the imagery contained in the battle frieze can be seen to include the hidden elements inferred in the town’s glyph: that is, the murals in the nave at Ixmiquilpan can also be read as a toponym - one that describes fully the historical, social, and religious underpinnings of the town’s identity.

While, at a graphic level, the Ixmiquilpan artists drew from both European forms and traditional native conventions to build up their giant codex, still other factors point to the balance being tipped to the Indian camp. The murals clearly offer the possibility of multiple readings of a cosmic and historical nature, a technique readily identifiable in traditional pictographic texts (*cf.* Brotherston, 1995: 147-153). I have also suggested that the narrative running around the nave begins with the solitary figure at the corner of the south and west walls, who faces east announcing, as it were, the action as it unfolds. Thus, in native mode, a right-to-left reading is indicated, the first imagery set being protagonised by the fair-haired figure,⁹ followed by the series of jaguar-clad warriors with their centaur and dragon-horse companions.

⁹ There are two examples of this figure in the nave murals. While they might be seen to represent a biblical referent—that is, non-native—figures wearing blonde wigs are also found in abundance in, for example, the Borgia ritual screenfold, particularly among the series of patron deities of the *tonalpohualli* (70-61), the four world directions (53-49), and the twenty day signs (13-9). (I am grateful to Gordon Brotherston for pointing out the existence of this visual precedent.)

On reaching the apse, the format changes, as we follow the actions of the jaguar, eagle, and coyote warriors with their female captives. At the west door of the church, a further change occurs with the panel to its south now depicting the second, fair-haired combatant, although in different dress and setting to the first. The 'narrator' is wedged between the two, thus creating an illusion of continuity rather than denoting an abrupt end to the story. This circular reading principle effectively follows a west-east-west route around the nave itself, a more than appropriate artistic strategy to represent both the daily path of the sun and its sequential relay of warrior-guardians. At the same time, the variations in format across the murals are seen to be closely aligned to the reading principles characteristic of the *teoamoxtli* (the 'divine' or 'cosmic' genre of pre-Hispanic 'book'), where clear divisions between 'chapters' are made through just such changes (Brotherston, 1995, Ch. 7). The 'landscaped' lunette scenes, for example, appear to set both the cosmic and historical stage, emulating the maps which often open and/or close the *teoamoxtli* (the *Laud*, *Fejérváry*, and *Porfirio Díaz*, for example).

Although produced in the style of the *teoamoxtli* (a fact, incidentally, which more than confirms native authorship), the significant intrusion of European forms must also tell us that the murals were not copied from a native pictographic source. Indisputably, one or more European pictorial sources were at hand or had been used to train the artist ultimately responsible for the murals' design (see fn. 2), but thematically and contextually they had undergone a profound change in order to represent, or accommodate, the images—and the concepts—which were obviously running through his mind at the time.

Verbal corollaries

As observed earlier, the textual qualities of the Ixmiquilpan murals are greatly enhanced by references to song, particularly the presence of flower-tipped volutes which represent sacred words: *in xochitl in cuicatl*. A number of songs belonging to the pre-Hispanic era has been preserved in collections such as that of the *Cantares Mexicanos* manuscript. Written down after the Conquest in alphabeticised Nahuatl and—occasionally—re-edited to replace, for example, the names of pagan deities with Christian referents (Garibay [1953-1954] 1971, 1:159-161; Bierhorst, 1985a: 108-109; Lockhart, 1992: 398; Burkhart, 1996: 95), their immediate source appears to have been oral transmission

(Burkhart, 1996: 95).¹⁰ These literary treasures include several types of ancient poetic modes, most notably here the *xochicuicatl*, or flowery songs, and the *yaocuicatl*, or songs of war. The *yaocuicatl* contain a vocabulary much enriched by experience of battle while at the same time are characterised by the use of a series of repeated sets of metaphoric imagery: the ‘flood and the blaze’ (war); ‘shield-fame’ (glory); and the flower, “that multiple concept, referred [in the *yaocuicatl*] to lordliness.” (Brotherston, 1979: 276). Literary analysis of these song-poems presents numerous difficulties given the deployment of many other as yet undeciphered metaphors, together with the bewildering actions and movements of human, animal, and floral protagonists. However, bizarre flowery worlds were an inherently Indian notion of the sacred and, thus, their activation in the song-poems also served as both textual and conceptual frameworks within which sacred words and deeds could be appropriately placed and expressed (Wake, 1995). At the same time, obscurity of meaning does not deter the reader familiar with the structures of pre-Hispanic iconography from drawing out recognisable imagery, and it is here that the songs do offer strong internal references to visual sources. There are frequent examples of known glyphic metaphors such as the *altepetl*, or ‘water-mountain’, mentioned earlier. Similarly, the term [*chalchiutetzilacatl*] *zilitacot a yxochicampana*, ‘[jade-gong] pealing of church-bell flowers’ (*Cantares Mexicanos*, f. 45v; trans. Bierhorst, 1985a: 285) can clearly be represented glyphically as church bells ‘speaking’ flowers, or sacred song/music expressed through the flowery speech volute (Wake [1996]). Use of colour in the songs is, of course, another important element which can be drawn from -or transferred to- a pictorial rendering of the texts.

Many verses in the *yaocuicatl* of the *Cantares Mexicanos* collection recall the imagery of the painted battle at San Miguel Ixmiquilpan:

Let there be a mutual embracing of eagles, of jaguars, O princes. Shields, companions, are shrilling. Let them stand upon this flood. They’re scattering down on us, sprinkling down on us: they’re combat flowers... (*Cantares Mexicanos*, f. 18r; trans. Bierhorst, 1985a: 189)

I seem to crave the knife death, there! in battle. Out hearts want war death... There! a jaguar, an eagle sprouts. There! lords are blossoming: they’re rising in the blaze. (*idem*, f. 9r; trans. Bierhorst, 1985a: 161)

¹⁰ Although Sahagún recorded that the songs of old were written down (*Florentine Codex*, Bk. 3, Ch. 8; Anderson & Dibble (1973) IV: 65), these must have consisted of ideographic and phonetic glyphic inventories, committed to memory for oral recital in the *calpullis* and schools (León-Portilla, 1986a:125; Lockhart, 1992: 393).

Jaguars and eagles abound in these songs, as do floral settings. One also finds references to captors and captives (ff. 36v-37r; 55v-56r), Mexica rulers (ff. 7v; 8r; 16r; 19v-20v; *ad passim*), and to Tenochtitlan and the Mexica nation (ff. 6v-7r; 19b-20v; *ad passim*). That is, the inspiration for the murals' imagery —regardless of European iconographic intrusions— seems to have been drawn directly from the regularly employed, metaphoric language which formed the basis of the pre-Hispanic *yaocuicatl*.

On folios 6r-6v of the *Cantares* we find an even closer textual reading. The 'Song of Green Places' (reproduced here in Bierhorst's (1985a: 148-151) translation with my highlighting)¹¹ was, according to its sixteenth-century glossator, a Nahuatl translation of an old Otomi composition sung at feasts and marriages. Bierhorst refutes this provenance, noting that one of the most common epithets for a Mexica warrior was *otomil* which conveys the notion of proverbially savage; the song, an *otoncuicatl*, defines at a metaphoric level the Mexicas' ferocity in battle (*idem*: 29, 94). Whatever the case (the inclusion of Otomi warriors from Ixmiquilpan in Mexica ritual warfare is perhaps coincidental) the composition echoes the iconographic detail of the sections of the murals covering the south wall, the lunettes, the transept vaulting, and the cloister to such a degree that it is difficult not to pinpoint an ancient *yaocuicatl* as both the literary and conceptual source for part, or all, of the Ixmiquilpan programme.

Clever with song, I beat my drum to wake our friends, rousing them to arrow deeds, whose never dawning hearts know nothing, whose hearts lie dead asleep in war, who praise themselves in shadows, in darkness. Not in vain do I say, 'They are poor.' Let them come and hear the flower dawn songs drizzling down incessantly beside the drum.

Sacred flowers of the dawn are blooming in the rainy place of flowers that belongs to him the Ever Present, the Ever Near. The heart pleasers are laden with sunstruck dew. Come and see them: they blossom uselessly, for those who are disdainful. Doesn't anybody crave them? O friends, not useless flowers are the life-colored honey flowers.

They that intoxicate one's soul with life lie only there, they blossom only there, within the city of the eagles, inside the circle, in the middle of

¹¹ I am aware of Dr. León-Portilla's (1986a) objections to this translation and interpretation of the *Cantares* collection. For non-Nahuatl speakers, however, it still offers a wealth of pre-Hispanic detail as yet not available elsewhere in complete form. My purpose in this paper is to comment on the imagery which these song-poems project, rather than their intrinsic meaning. In this context, comparisons with earlier translations into Spanish of some of the songs (Garibay [1953-4] 1971; 1964-8) reveal sufficiently consistent parallels to warrant use of the English translation here.

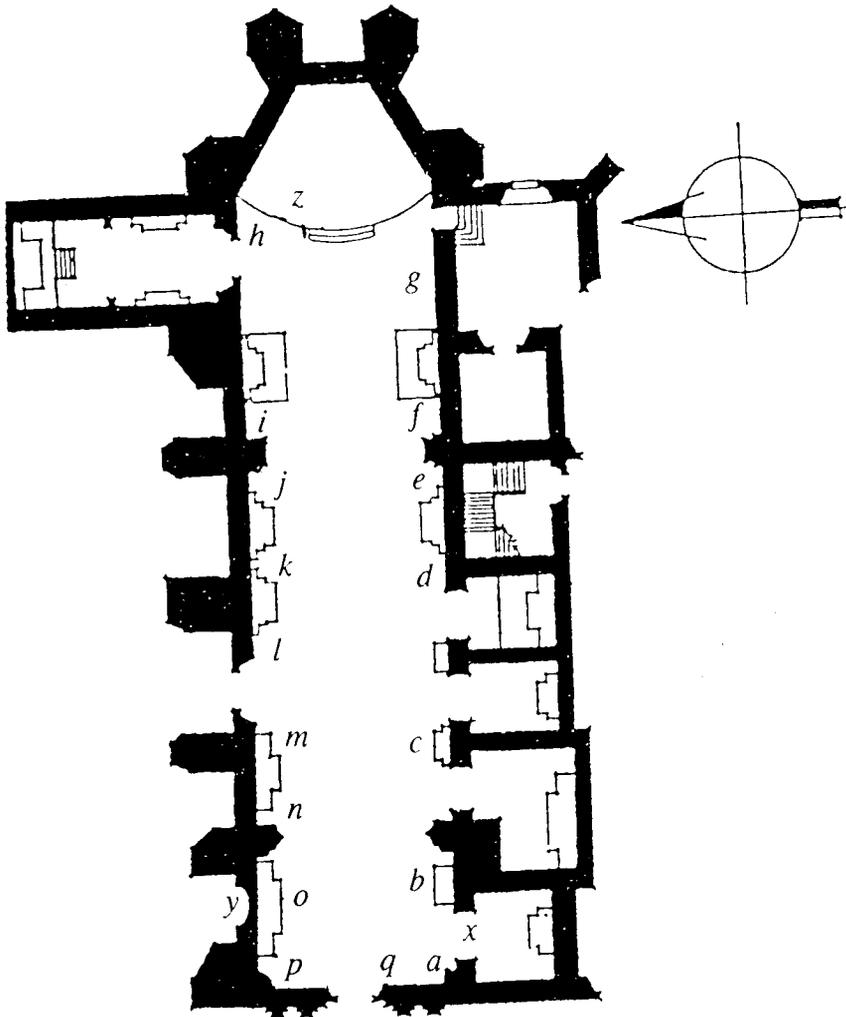


Fig. 1. Plan of the nave of the Augustinian foundation at San Miguel Arcángel, Ixmiquilpan, showing locations of existing murals (adapted from Kubler, 1948)

Fig. 2. Nave 8 (south wall)

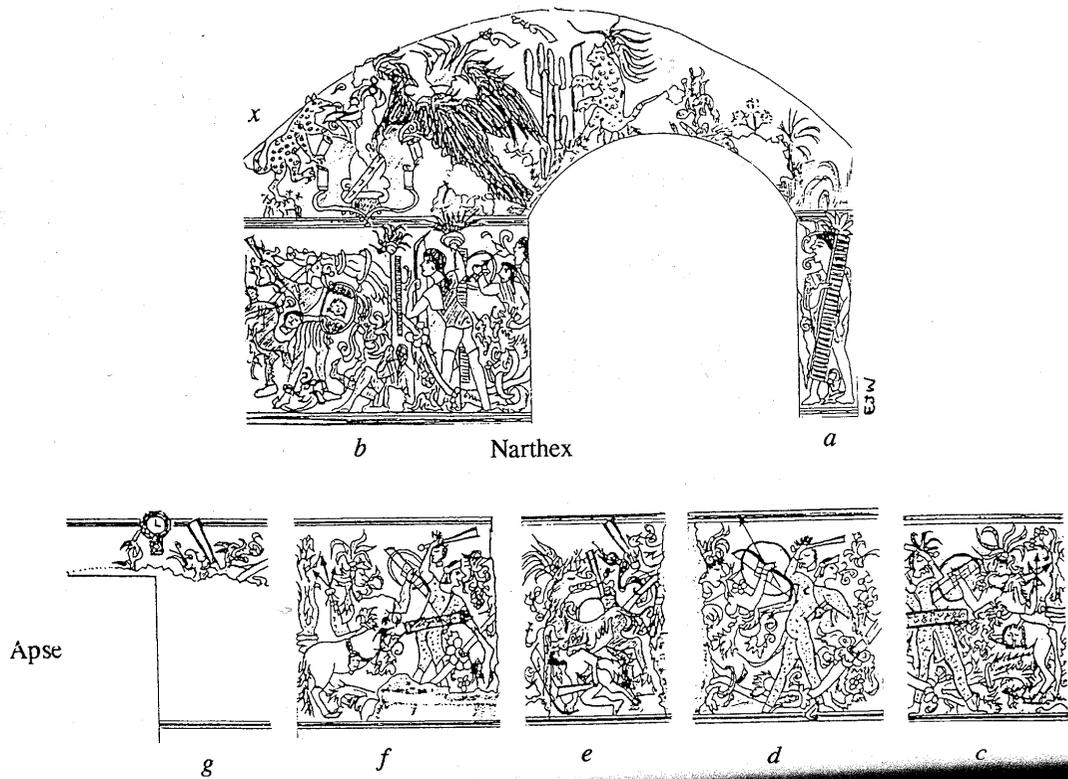
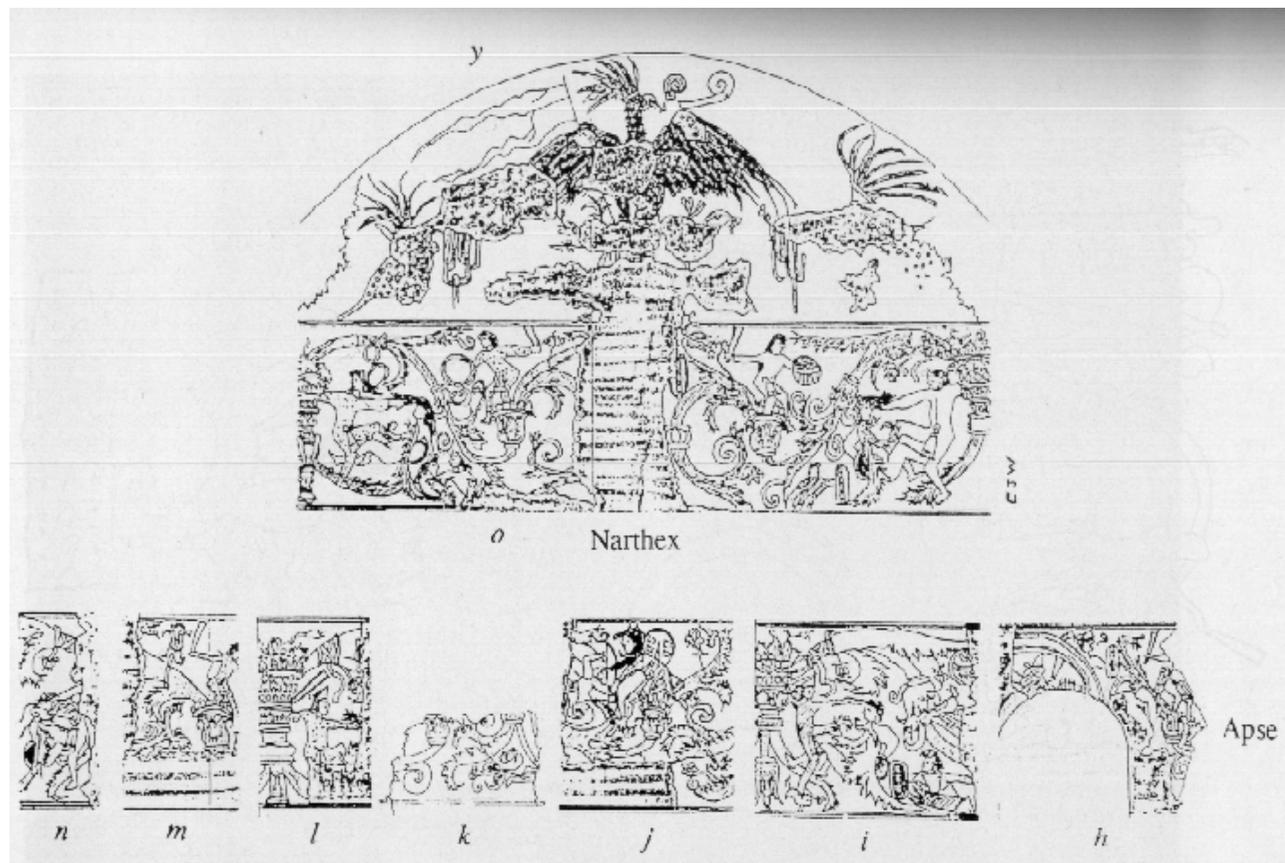


Fig. 3. Nave (north wall)



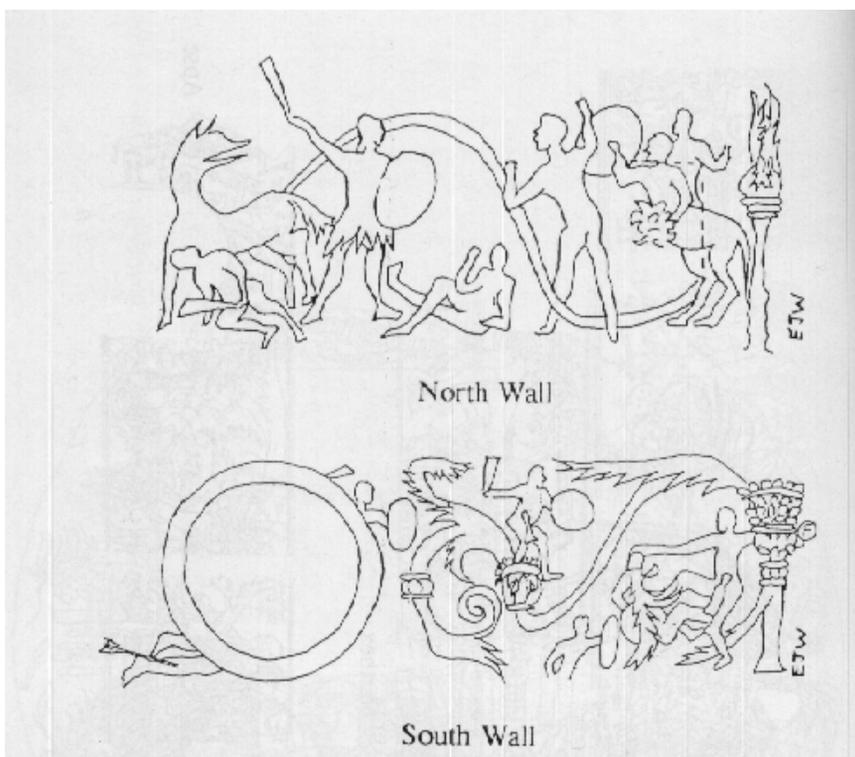


Fig. 4. Basic stencils employed in the mural programme

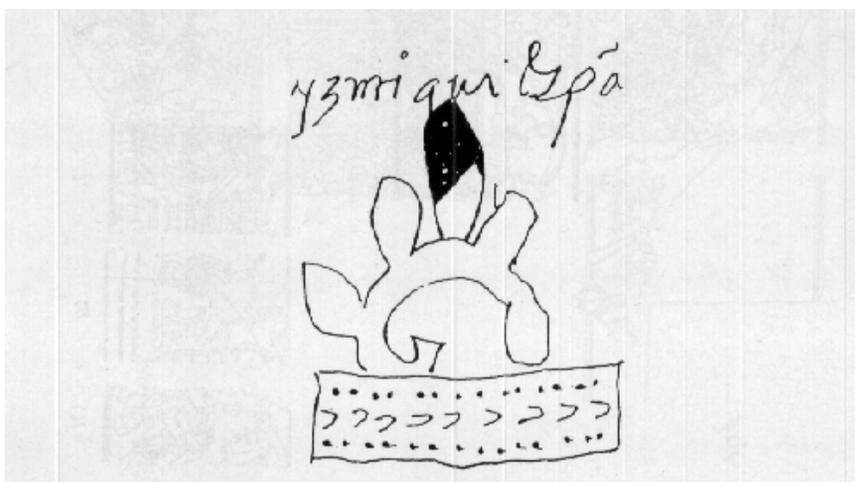


Fig. 5. The toponym of *Yzmiquilpa*, after *Codex Mendoza* f. 27



Fig. 6. *Tezcatlipoca-Yaotl*, transept vaulting (photo: E. Wake/INAH-CNCA-MEX.)

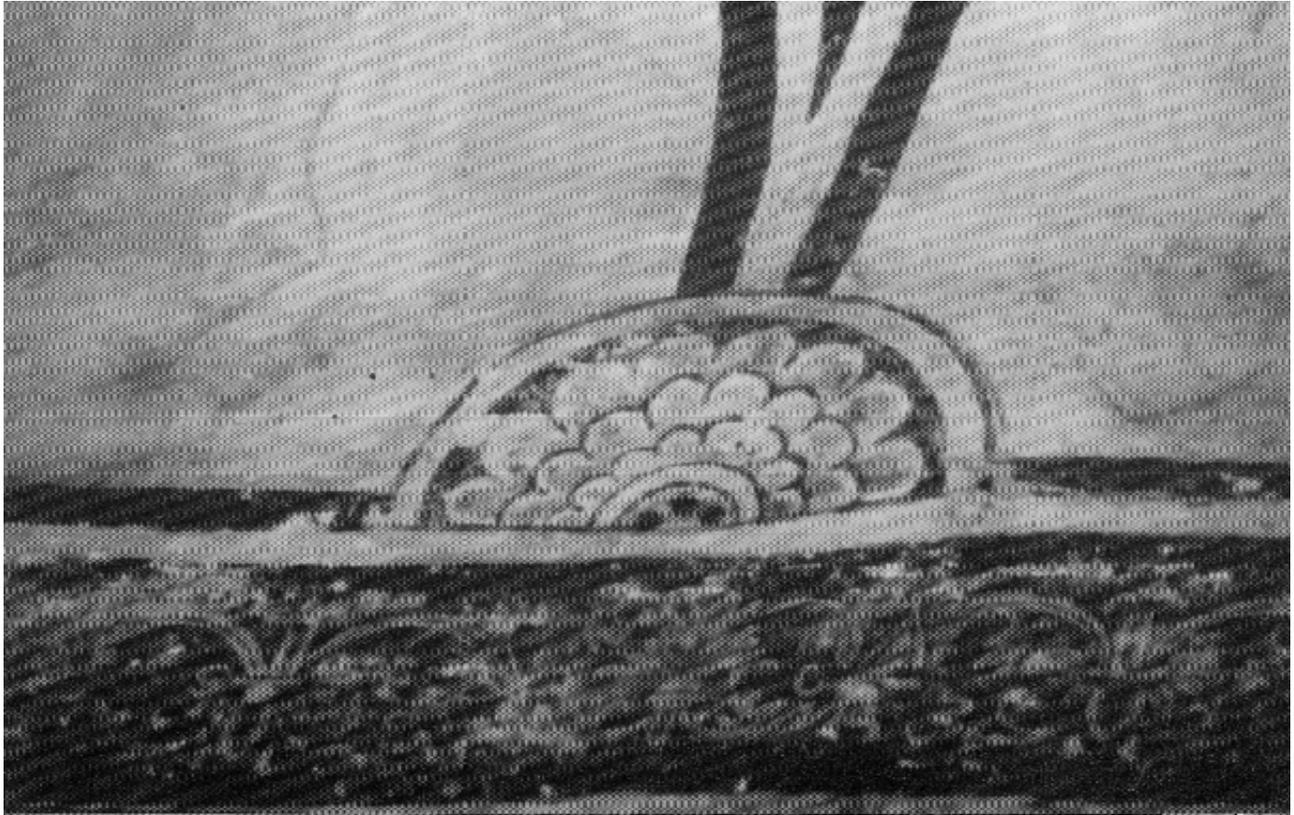


fig 7. Floral 'sunrise', cloister vaulting (photo: E. Wake/INAH-CNCA-MEX.)



Fig. 8. Floral 'sunrise', cloister vaulting (photo: E. Wake/INAH-CNCA-MEX.)



Figura 9. Flower-tip of a cascading Gothic star, cloister vaulting
(photo: E. Wake/INAH-CNCA-MEX.)



Fig. 10. *Tezcatlipoca*, after *Codex Borbonicus*, p. 13

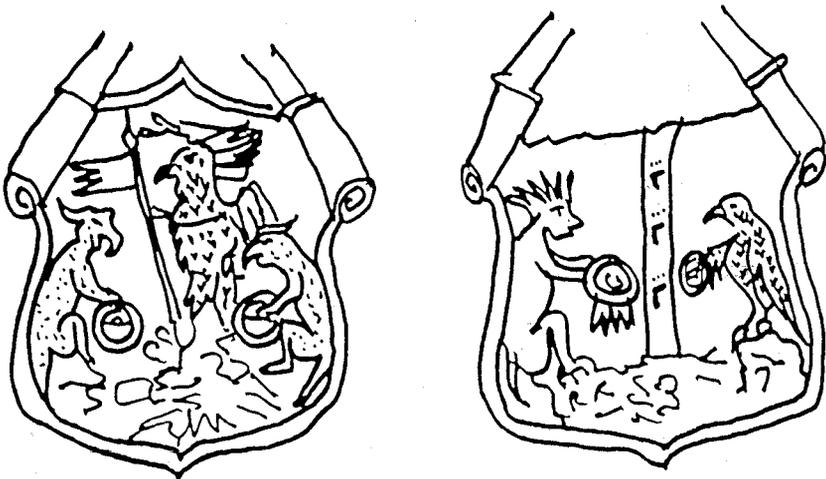


Fig. 11. Stone emblems, church facade (after Reyes-Valerio, 1978)

the field, where *flood and blaze are spreading*, where *the spirit eagle shines*, *the jaguar grows*, and all the precious bracelet stones are scattered, all the precious noble lords dismembered, where *the princes lie broken, lie shattered*.

These princes are the ones who greatly crave *the dawn flowers*. So that all will enter in, he causes them to be desirous, *he who lies within the sky, he, Ce Olintzin*, ah! the noble one, who makes them drizzle down, giving a gift of flower brilliance to the *eagle-jaguar princes*, making them drunk with the flower dew of life.

If, my friend, you think the flowers are useless that you crave here on earth, how will you acquire them, how will you create them, you that are poor, you that gaze on *the princes at their flowers, at their songs*? Come look: do they rouse themselves to *arrow deeds* for nothing? There beyond, the princes, all of them, are troupials, spirit swans, trogons, roseate swans: they live in beauty, they that know the middle of the field.

With shield flowers, with eagle-trophy flowers, the princes are rejoicing in their bravery, adorned with necklaces of pine flowers. *Songs of beauty, flowers of beauty, glorify their blood-and-shoulder toil*. They who have accepted *flood and blaze* become our Black Mountain friends, with whom we rise *warlike on the great road. Offer your shield, stand up, you eagle jaguar!*

The song conjures up the presence of those who lie dead, asleep in war, the bird princes who live in the beautiful beyond, the great warrior ancestors who have died in battle or sacrifice and passed on, as exotic birds, to the Flowery Realm of the Sun. As flowers themselves (in this sense, sacred entities), and with their flowery songs, they are asked to arise with the dawn to pursue their arrow deeds: to escort the Sun safely across the battlefield of the sky. Here, two thematic correspondences with the Ixmiquilpan programme are immediately identifiable. The battle takes place in the sky (between the blue-red-blue skyband which frames the nave frieze). It is also fought against an extravagant floral and vegetal background which defines the abode of the sacred - at Ixmiquilpan, the hallowed interior of the church.

Highlighted detail in the text argues more strongly for a correspondence of sources. *Clever with song, I beat my drum...*: the unique figure depicted at the west end of the nave carries an elongated object representing the vertical *huehuetl* drum. With a florid speech glyph, he faces east, rousing the *dawning hearts* to their *arrow deeds*, written glyphically in the arrowed exhortations of the eagle in the north wall lunette and its partner on the transept vaulting. This introductory mode occurs with frequency across the *Cantares* collection, especially in the *yaocuiatl* and the *xochicuiatl* (ff. 9v; 28v; 30v; 31v; *ad passim*). In the last sentence of the first stanza, a clear correspondence exists in the dawn-

ing flower-suns and flowery cascades on ceiling of the upper cloister. Here, the *drum* is possibly a metaphor for the church building (Bierhorst, 1985a: 33), not a difficult association given the dark, vaulted interiors of sixteenth-century churches around which the sacred songs echoed.

The *Ever Present, the Ever Near* (*tloque nahuaque*) is one of the names of Tezcatlipoca (Bierhorst, 1985b: 358; Carrasco, 1991: 41; Alborno, 1994: 89; *ad passim*). *Rainy place of flowers* is read in the turquoise blue (water), floral designs which surround the Tezcatlipoca on the transept vaulting. The eagle, jaguar, and coyote warriors, the 'flowers' who leap from the buds of the acanthus vine, most evidently *blossom* into life.

The *city of the eagles* (*quauhtepetitlan*) is a phonetic reading of the three *altepetl* glyphs on which stand painted eagles. Given the pre-Hispanic associations of the eagle and the sun, the city of the eagles may, in itself, also refer to *Tonatiuhinchan*. The original Nahuatl morpheme *yahualiuuh-* is employed for *circle*, that is, the battlefield, but also echoes in *yahualaloo*, to become coiled like a snake (Bierhorst 1985b: 403). This metaphor is portrayed most adequately in the movement of the grotesque across both the north and south walls. Again, the turquoise grotesque with its flame-like fronds provides a good pictographic representation of the *teotl tlachinollia*, the *flood and the blaze*, which spreads through the battlefield, a place also described metaphorically as 'where spreads out the passionate divine liquid' (Brundage, 1979:199).

Ce Olintzin (One Movement), *he who lies within the sky*, is a calendrical epithet for Tezcatlipoca (Bierhorst, 1985b: 71). The positioning of the Ixmiquilpan Tezcatlipoca in the transept vaulting, looking down on the battle below, is appropriate.

In the final two stanzas the descriptions of *the princes at their flowers, at their songs; their songs of beauty, flowers of beauty* [which] *glorify their blood-and-shoulder toil* provide an excellent reading of the murals' overall iconographic theme. The princes do indeed *rise warlike on the great road*, in the *Cantares* war songs perhaps also the Sun's path across the sky (Bierhorst, 1985a: 433).

Large as the *Cantares* collection is, it cannot be exhaustive in terms of the great and varied tradition of song-poems which were memorised and, with later adaptations and modifications, passed down across generations. That the compositions survived the Conquest and were still being sung is evidenced not only in Sahagún's efforts to replace them with Christian equivalents, "...they have been given canticles about God and His saints, so that they may abandon the other old canticles...But in other places—in most places—they persist in going back to singing their old canticles..." (Sahagún [1583] 1993: 7; also cited in Spanish by Anderson, 1990: 18), but also in León-Portilla's studies of the recently

documented *Yancuic Tlahtolli* verses. Despite the disappearance of written Nahuatl from the eighteenth century onwards (1986b: 126), these particular song-poems often display renewed expressions of the ancient ‘divine words’ (*idem*: 134), are “portadoras de antiguas creencias” (1989: 384), or have in themselves been preserved from ancient times (1986b: 126). As such, they testify to “una nunca interrumpida continuidad en la expresión literaria en náhuatl.” (1989: 382).

Accommodating the old and the new

The above interpretation and tentative sourcing of the iconography at San Miguel Ixmiquilpan would seem far removed from the Christian message which this paper also sets out to explore. Yet the execution of such an extensive and visible programme, at a religious house in which there were always several friars in permanent residence, only speaks of approval and (albeit with a generous dash of compromise) even encouragement. Or perhaps, as Fraser (1991: 15) has suggested, the friars saw the murals first and foremost as yet another example of the ubiquitous grotesque and, as such, purely decorative and devoid of meaning. However, and given the dedication of the monastery church at Ixmiquilpan together with the reference to a battle in heaven, an obvious theme must be that shared by almost all interpretations made to date: St. Michael Archangel’s routing from heaven of the fallen angels, or, in doctrinal terms, the struggle of Good over Evil. Drawn from the Book of Revelation, the story and its message were certainly used widely for the conversion programme, as is evidenced in surviving copies of the printed *Doctrinas* written especially for the New World mission. The theme, as León-Portilla (1986c: 169, fn. 1) has pointed out, must have been of great importance to the evangelising body: from the confrontation between good and bad angels, they were able to explain to their Indian congregations exactly what their gods were and where they came from. Pursuing this line of argument even further, such explanations would also leave no doubt as to where the followers of these diabolic entities had gone, specifically, “todos los que han muerto de vosotros y...todos vuestros ante-pasados.” (Córdoba [1545] 1945: 66). Evidently copied from European sources and, therefore, familiar to native artists, images of the armour-clad warrior-saint adorn the walls of a number of contemporary religious buildings in Mexico. What, then, prompted the artists at Ixmiquilpan to portray the protectors of the Kingdom of Heaven as the pagan followers of the Sun; to illustrate a first-century Christian text which encapsulates the principles

of God's government of the world with imagery drawn directly from a native warrior song eulogising the role of their (now, eternally damned) ancestor-rulers? Indeed, how did this Christian text come to be transformed into the format of a *teoamoxtli*? In their minds parallels clearly existed between the two great events and their respective sacred texts, and available evidence points to this having resulted from the attempts on both sides - the evangelisers and their proselytes - to facilitate the message of Christianity and to accommodate the differences which arose between them during the first decades of the colonial presence.

The use of a warrior song to illustrate the theme of the murals was not an open act of defiance. Despite Sahagún's railings on the subject of the old "canticles", these particular compositions were evidently not on the official list of literary prohibitions. The *otoncuicatl* reproduced above, together with other examples in the same collection, was preserved, as far as we can tell, in an un-edited form, while a 1566 diary entry of Fray Juan Bautista records that one such song was included in a religious festival at Tepeyacac in September of that year, receiving full ecclesiastical approval (Anderson, 1990: 27; 1993: xxiv). War dances, performed in full battle regalia and probably accompanied with appropriate chants, were also acceptable in the Christian context as evidenced in the *Codex Tlatelolco*'s pictographic account of the 1562 founding ceremony of the cathedral in Mexico City. The flowery mode was likewise preserved, being employed extensively in the *Cantares* to celebrate the Christian presence (see for example the 1553 'jewel song' dedicated to the nativity on folios 37v-38v) and, more importantly, imitated by Sahagún ([1583] 1993) in his replacement collection.¹²

Use of native concepts and imagery by the friars themselves to get across the Christian message (a strategy which created considerable misunderstandings)¹³ is perhaps also partly responsible for the Ixmiquilpan artists' interpretation. It is not difficult to see how the practice of encouraging Indian artists to copy scaled-up illustrations from bibles and prayerbooks onto the walls of their new churches could lead to the understanding that those structures were akin to books. If, in the absence of illustrations, the artists at Ixmiquilpan were attempting to reproduce the *text* of the Book of Revelation, then to give it the format of the *teoamoxtli* was perhaps an instinctive approach. However, the association of ideas may again have been nurtured by the friars: in the Nahuatl version of Sahagún's 1564 *Coloquios* (a written record of the 1524 dialogues between the priests and nobility of Tenochtitlan and the first

¹² See also Burkhart, 1992; 1996: 225.

¹³ See Burkhart, 1989.

Franciscan mission) the word of God contained in the Holy Scriptures is continually referred to as the *teutlahtolli* contained in the *teoamoxtli* (Sahagún [1564] 1986: 106, 111, *ad passim*; León-Portilla, 1986c: 25).

The Old World symbolism of the sun as a metaphor for Christ as the 'Light of the World' was also incorporated into doctrinal texts for use in the conversion programme and again, as Burkhart (1988: 235) has argued, it was but the logician response of the native worldview to come to identify Him with this all-important celestial body. The references included in Sahagún's own *Psalmodia*, already partly distributed among the Indians in manuscript form in 1564 (Anderson 1990:17; 1993: x), are exemplary. In the psalm written for the Feast of Saint Thomas Apostle, the reference is to "*in totecuio Iesu christo, in toteutonatiuh*" (Jesus Christ, the holy sun), while for the Nativity, "*In iquac oualmoma tonatiuh in Iesus*" (when the Sun, Jesus, came forth) was included (Sahagún [1583] 1993: 358-359; 368-369; Burkhart, 1988: 247; Anderson, 1993: xxix). In the song for Easter, uniquely titled *Suchicuiacatl* and based on the Revelation of St. John (Sahagún [1583] 1993: 128-139), the city of God, the shining shimmering "*ialtepetzi*", is replete with good angels, and there is constant singing. There is also no sun for Jesus Christ has become its light.

Closer still to the theme of St. Michael, Sahagún's *Coloquios* describe the fallen angels as having been "encarcelados en la región del ayre tenebroso, fueron hechos diablos horribles y espantables. Estos son los que llamáis *tzitzimime*, *culeteti*, *tzuntemoc*, *piyoche*, *tzumpachpul*", (Sahagún [1564] 1986: 92). According to Sahagún ([1570-1580] 1981, II: 83, 271), the *tzitzimime* would appear at the end of the world age, destroying the earth and plunging it into eternal darkness: "y que aquella noche y aquellas tinieblas serían perpetuas, y que el sol no tornará a nacer o salir" (Sahagún [1570-1580] 1981, II: 83, 271). That is, they were the monstrous daytime stars of the solar eclipse, whose knives would gouge and tear at the celestial body which had sustained the Fifth World Age (Brotherston, 1992: 92, 94, 222, 244). They were, in effect, the final transformation of the brave warrior women who for four years after their own, similar, death had pursued a role of solar guardianship in the western sky (Clendinnen, 1991: 179). As defined in the *Coloquios* (and the *Doctrina* contained in the same manuscript), the *tzitzimime* bear more than a passing resemblance to the wild floating heads which materialise from the acanthus vine at Ixmiquilpan (Fig. 2g). They also appear to be glyphically named. Albornoz (1994: 102) points to the white centaurs and golden dragon-horses as representing respectively "*iztactzitzimil*" and "*coztzitzimil*". A head with tangled yellow hair appearing in the church's Sacristy corresponds well to the

tzumpachpul, “el de los pelos colgantes a modo de heno” (Sahagún [1564] 1986: 173), while many of the lesser warriors who are wounded or decapitated by the jaguar warriors and their fair-haired companions wear their hair tied in a tail at the back of the neck: the *piyoche* or “el que tiene cabellos en el cogote” (trans. León-Portilla, 1986c: 173, fn. 8).

It seems, then, that it was through the evangelisers’ rather inappropriate search for linguistic parallels, together with their ignorance of the ritual and cosmic aspects of native warfare, that the story of St. Michael’s triumph over Evil, of his protection of the city of the Sun-Christ, came to be represented at Ixmiquilpan as the daily battle of the warrior-guardians of the Sun against the native forces of darkness. It is quite feasible that doctrinal material like that referred to above reached the Augustinian mission where it was used in sermons, or that the Nahuatl artists employed at the mission were familiar with it from their visits to other centres. And, as my interpretation of the pre-Hispanic concepts expressed in the murals argues, the homonymic ‘place-of-death-by-the-knife’ provided those artists with a significant conceptual basis on which to develop their work.

But it was not just the conceptual flaws inherent in these Christian texts which were reproduced pictographically at Ixmiquilpan. Re-editing of the *Cantares* song-poems frequently resulted in the protagonists of the original songs, the warrior-ancestors sentenced to eternal damnation, continuing to act out their ritual battles this time in the setting of the Christian heaven. There, where “the blaze is seething”, the ‘eagle and jaguar princes’ combat flowers now give pleasure to “the Only Spirit, God the father”. (*Cantares Mexicanos*, f. 18v, trans. Bierhorst, 1985a: 189). In compositions belonging to the post-Conquest era, princes and captains continue to “blossom” and “rejoice” in God’s home (*idem*, f. 60r, trans. Bierhorst, 1985a: 341). Burkhart (1996: 206) has also noted how, in many other songs from this collection, associations between tropical birds and angels are often strong enough to suggest that for their Nahuatl composers, the latter in turn came to represent the heroic dead who lived out eternity as beautiful birds in the Realm of the Sun.

Despite the fate pronounced on the ancestors by the friars, this evident determination to incorporate them into the new Christian order does not entirely suggest a subversion of Christian teachings or even a resigned acceptance of the new religion albeit on the Indians’ own distorted terms. Rather as Burkhart (1996: 96-97) proposes in her analysis of an end-of-century Nahuatl version of a Spanish play prepared for Holy Wednesday—in which native ancestors are also liberated from the underworld—this on-going process of redemption “symbolically incorporates the ancestral age into the colonial and Christian order

while casting the coming of Christ as an event that not only was prophesied in ancient times but recapitulates ancestral patterns of penance and world renewal". At Ixmiquilpan we have a pictographic representation of just such a cosmic renewal.

BIBLIOGRAPHY

- ABEL-TURBY, Mickey, "The New World Augustinians and Franciscans in Philosophical Opposition: The Visual Statement", *Colonial Latin American Review*, 1996, vol. 5: 1, p. 7-23.
- Actopan: Guía oficial*, México, INAH, 1978.
- ALBORNOZ BUENO, Alicia, *La memoria del olvido. Glifos y murales de la iglesia de San Miguel Arcángel Ixmiquilpan Hidalgo: Teopan dedicado a Tezcatlipoca*, Pachuca, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 1994.
- ALCINA FRANCH, José; Miguel León-Portilla and Eduardo Matos Moctezuma (Eds.), *Azteca-Mexica*, Madrid & Barcelona, Sociedad Estatal Quinto Centenario/Lunwerg Editores, 1992.
- Anales de Cuauhtitlan* [1545], *Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, Primo Feliciano Velázquez (Ed.), México, UNAM, 1992.
- ANDERSON, Arthur J. O., "La salmodia de Sahagún", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1990, 20, p. 17-38.
- , *Bernardino de Sahagún's Psalmody Christiana (Christian Psalmody)*, University of Utah Press, 1993.
- ANDERSON, Arthur J. O. and Charles E. Dibble, *Florentine Codex - General History of the Things of New Spain*, School of American Research and University of Utah, 1952-1982.
- BIERHORST, John, *Cantares Mexicanos: Songs of the Aztecs*, Stanford University Press, 1985(a).
- , *A Nahuatl-English Dictionary and Concordance to the Cantares Mexicanos*, Stanford University Press, 1985(b).
- BROTHERSTON, Gordon, *Image of the New World*, London, Thames & Hudson, 1979.
- , *Book of the Fourth World. Reading the Native Americas through their Literature*, London and New York, CUP, 1992.
- , *Painted Books from Mexico*, London, British Museum Press, 1995.

- BRUNDAGE, Burr Cartwright, *The Fifth Sun: Aztec Gods, Aztec World*, Austin & London, University of Texas Press, 1979.
- BURKHART, Louise M., "The Solar Christ in Nahuatl Doctrinal Texts of Early Colonial Mexico", *Ethnohistory*, 1988, vol. 35: 3, p. 234-256.
- , *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue of Early Colonial Mexico*, University of Arizona Press, 1989.
- , "Flowery Heaven: The Aesthetic of Paradise in Nahuatl Devotional Literature", *RES*, 1992, n. 121, p. 88-109.
- , *Holy Wednesday: A Nahua Drama from Early Colonial Mexico*, University of Pennsylvania Press, 1996.
- BYAM DAVIES, Claude Nigel, *Los señoríos independientes del imperio azteca*, México, INAH, 1968.
- CALKINS, Robert G., *Monuments of Medieval Art*, Oxford, Phaidon, 1979.
- Cantares Mexicanos, *Cantares Mexicanos: Songs of the Aztecs*, translated and edited by John Bierhorst, Stanford University Press, 1985.
- CANTÚ TREVIÑO, Sara, "La vega de Metztitlan en el estado de Hidalgo", *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, enero-junio 1953, vol. LXXV:1-3.
- CARRASCO, David, "The Sacrifice of Tezcatlipoca: To Change Place", *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, David Carrasco (Ed.), University Press of Colorado, 1991, p. 31-57.
- CARRILLO Y GARIEL, Abelardo, *Ixmiquilpan*, México, Dirección de Monumentos Coloniales/INAH, 1961.
- CERVANTES DE SALAZAR, Francisco, *Crónica de la Nueva España* [c.1566], México, Editorial Porrúa, 1985.
- CLENDINNEN, Inga, *Aztecs. An Interpretation*, Cambridge, CUP, 1991.
- Codex Borbonicus* (in Seler 1963)
- Codex Borgia, The Codex Borgia. A Full-Color Restoration of the Ancient Mexican Manuscript*, Gisele Díaz & Alan Rodgers (Eds.), New York, Dover Publications, 1993.
- Codex Mendoza, Antigüedades de México*, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964, vol. I.
- , *Codex Mendoza*, Frances Berdan & Patricia Rieff Anawalt (Eds.), 4 vols., University of California Press, 1992.
- Codex Tlatelolco, Códice de Tlatelolco*, Perla Valle (Ed.), México, INAH/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1994.

- Codex Tovar, Manuscrit Tovar: Origines e croyances des indiens du Mexique*, Jacques Lafaye (Ed.), Graz, Akademische Druck, 1972.
- CÓRDOBA, Fray Pedro de, *Doctrina cristiana para instrucción y información de los indios por manera de historia* [1545], Trujillo, Montalvo, 1945.
- ESTRADA DE GERLERO, Elena, "El friso monumental de Itzmiquilpan", *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, Paris, 2-9 September, 1976.
- Florentine Codex* (see Anderson & Dibble, 1952-1982).
- FRASER, Valerie, "Ixmiquilpan: from European ornament to Mexican pictograph", *Altars and Idols: the life of the dead in Mexico*, M.A. Gallery Studies catalogue, University of Essex, 1991, p. 13-16.
- GARIBAY K, Ángel M., *Historia de la literatura náhuatl* [1953-1954], 2 vols., México, Editorial Porrúa, 1971.
- , *Poesía Náhuatl*, 3 vols., México, UNAM, 1964-1968.
- GERHARD, Peter, *A Guide to the Historical Geography of New Spain*, Cambridge, CUP, 1972.
- GUERRERO GUERRERO, Raúl, "Poesías y Cantos Otomíes del Valle del Mezquital", *Teotlalpan*, 1973, n. 2-3, mayo-diciembre, p. 193-201.
- IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva, *Obras históricas* [c.1630], 2v. México, UNAM, 1985, v. II.
- KATZENELLENBOGEN, Adolf, *Allegories of the Vices and Virtues in Medieval Art*, New York, Norton, 1964.
- KUBLER, George, *Mexican Architecture of the Sixteenth Century*, New Haven, Yale University Press, 1948.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, "¿Una nueva interpretación de los Cantares Mexicanos? La obra de John Bierhorst", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas 1986, v. 18, p. 385-400.
- , "Yancuic Tlahtolli: Palabra Nueva. Una antología de la literatura náhuatl contemporánea", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas 1986, v. 18, p. 123-141.
- , "Estudio introductorio", *Fray Bernardino de Sahagún: Coloquios y doctrina cristiana*, México, UNAM/Fundación de Investigaciones Sociales, 1986(c).
- , "Yancuic Tlahtolli: Palabra Nueva. Una antología de la literatura náhuatl contemporánea", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas 1989, v. 19, p. 361-405 (Segunda parte).

- , “Yancuic Tlahtolli: La Nueva palabra. Una antología de la literatura náhuatl contemporánea”, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas 1990, v. 20, p. 311-369 (tercera parte)
- LORENZANA, Francisco Antonio (Ed.), *Concilios Provinciales Primero y Segundo*, 1769.
- LOCKHART, James, *The Nahuas after the Conquest*, Stanford University Press, 1992.
- MACAZAGA ORDOÑO, César, *Nombres geográficos de México*, México, Editorial Innovación, 1979.
- MCANDREW, John, *The Open-Air Chapels of Sixteenth Century Mexico*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1965.
- NYE, Harriet, “The Talking Murals of Ixmiquilpan”, *Mexico Quarterly Review*, 1968, vol. 3: 2, p. 20-34.
- PIERCE, Donna L., “Identification of the Warriors in the Frescoes of Ixmiquilpan”, *Research Center for the Arts and Humanities Review*, 1981, vol. 4: 4, October, p. 1-8.
- PRUDENTIUS, “The Spiritual Combat” (Psychomachia) [c. 600 AD], *The Fathers of the Church: The Poems of Prudentius*, R.J. Deferrari (Ed.), Washington DC, The Catholic University of America Press, 1965, vol. 2, p. 79-110.
- REYES VALERIO, Constantino, *Arte indocristiano: escultura del siglo XVI en México*, México, UNAM, 1978.
- ROSS, Kurt, *Codex Mendoza: Aztec Manuscript*, Fribourg, Publications Liber, 1984.
- SAHAGÚN, F. Bernardino de, *Coloquios y doctrina cristiana* [1564], Miguel León-Portilla (Ed.), México, UNAM/Fundación de Investigaciones Sociales, 1986.
- , *Historia de las cosas de Nueva España* [1570-1580], Ángel María Garibay K. (Ed.), 4 vols., México, Editorial Porrúa, 1981.
- , *Psalmodia christiana* [1583], Trans. Arthur J. O. Anderson, University of Utah Press, 1993.
- SELER, Eduard, *Comentarios al Códice Borgia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- SOLÍS, Felipe, “El temalacatl-cuahxicalli de Moctezuma Ilhuicamina”, *Azteca-Mexica*, José Alcina Franch, Miguel León-Portilla, and Eduardo Matos Moctezuma (Eds.), Madrid & Barcelona, Sociedad Estatal Quinto Centenario/Lunwerg Editores, 1992, p. 225-32.

WAKE, Eleanor, *Framing the Sacred: Native Interpretations of Christianity in Early Colonial Mexico*, University of Essex, 1995 (unpublished Ph.D thesis).

———, “El altepetl cristiano: percepción indígena de las iglesias de México, siglo XVI”, *III Simposio Internacional, Códices y Documentos sobre México*, Puebla, 19-23 August, 1996, México, INAH (forthcoming).

LOS HUEHUETLAHTOLLI EN EL CÓDICE FLORENTINO¹

MARÍA JOSÉ GARCÍA QUINTANA
Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

Respuesta a una crítica

Si no todo mundo, muchos saben a qué nos referimos con la palabra *huehuetlahtolli*. En términos generales se evoca con ella cierta clase de discursos en lengua náhuatl provenientes de la tradición oral y que informantes indígenas proporcionaron a algunos frailes en el siglo XVI. Fray Bernardino de Sahagún, uno de los religiosos que con más ahínco se ocupó en conocer todo cuanto se refiriera a la lengua y cultura nahuas, plasmó el resultado final de sus indagaciones en la obra hoy conocida como *Códice florentino*. Es en este documento, y principalmente en el Libro VI, donde se encuentran varios de los discursos mencionados.²

Los propósitos de este trabajo son, por una parte, tratar de establecer la cantidad y variedad de los llamados *huehuetlahtolli* en dicho código; y, por otra, examinar si al conjunto de todos ellos se le puede ubicar bajo el concepto de “antigua palabra”, como hoy lo hacen varios autores. Ambos propósitos guardan entre sí, y esto se podrá apreciar adelante, una estrecha relación, ya que, dependiendo de la pertinencia con que demos el término *huehuetlahtolli* a algunos textos, podremos o no calificarlos de “antigua palabra”, y viceversa, esta expresión podrá guiarnos en la identificación como *huehuetlahtolli* de pocos o muchos discursos.

Para comenzar recurro a la crítica que un autor hace a quienes dan al término *huehuetlahtolli* el significado de “antigua palabra”.

En 1995 el filólogo Salvador Díaz Cíntora publicó en México una traducción al castellano, hecha por él, de siete *huehuetlahtolli* del *Códice*

¹ Este trabajo fue presentado en el Congreso Internacional “Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo”, en la ciudad de Sahagún, España, el día 29 de septiembre de 1999. Será publicado también en las *Actas* de dicho evento. Aquí contiene algunas precisiones.

² Veinticinco *huehuetlahtolli* se encuentran también en los *Códices matritenses*, más dos que no pasaron al *Florentino*. Véase Sullivan, 1974, *passim*.

florentino,³ traducción detrás de la cual se pueden advertir dedicación y cuidado dignos de encomio. Puede uno estar o no de acuerdo con algunos aspectos de su versión, pero no es ésta la que aquí interesa, sino la introducción que precede a su trabajo y cuyas principales finalidades son argumentar precisamente en contra del significado que algunos autores han dado al término *huehuetlahtolli* como “antigua palabra” y afirmar que sólo se puede en rigor dar el nombre de *huehuetlahtolli* a siete discursos del libro VI del *Códice florentino*.

Primeramente desaprueba que Ángel María Garibay, apartándose de la idea comúnmente aceptada de que los *huehuetlahtolli* eran pláticas que los padres hacían a sus hijos dándoles consejos sobre el modo de conducirse en la vida, los consigne en su libro *La literatura azteca* como “consejos con que los ancianos adoctrinaban a los niños y jóvenes”; y que, yendo aún más lejos, en su *Historia de la literatura náhuatl* llame *huehuetlahtolli* a la “instrucción oral que daban en las escuelas a los niños y jóvenes, o bien “instrucciones orales que hacían los jefes de las instituciones de educación...”. Esta última teoría, dice Díaz Cíntora, no tiene el menor respaldo en ninguno de los *huehuetlahtolli* hasta ahora publicados y concluye que ciertamente el padre podía aprender retórica en la escuela, pero que el *huehuetlahtolli* era la palabra de la casa, era el consejo y exhortación para sus hijos.

Más adelante critica también a García Quintana quien hacía años había publicado un artículo⁴ donde proponía que *huehuetlahtolli* no significaba correctamente “pláticas de los viejos” sino “antigua palabra” y que “pláticas de los viejos” debería decirse “*in huhuetque intlatol*”. Esto, opina Díaz Cíntora, daba lugar, desde luego, a que se ampliara “enormemente el campo de lo que puede abarcarse con tal designación”, es decir, podía aplicarse a otro tipo de discursos más allá de los que los padres dirigían a sus hijos.

Díaz Cíntora no está de acuerdo con la proposición de García Quintana y, por tanto, tampoco con la consecuencia, es decir, con la ampliación del campo de los *huehuetlahtolli*.

Pasa a hacer un análisis lingüístico del término y demuestra que la palabra *huehue* (viejo, anciano) puede funcionar, en composición, como genitivo o como adjetivo; por consiguiente, *huehuetlahtolli* puede traducirse como palabras de los ancianos y también como antigua palabra. Yo, que soy la aludida en esta crítica, estoy completamente de acuerdo y rectifico aquella añeja proposición.

³ Díaz Cíntora, 1995.

⁴ García Quintana, 1976.

Trata, por otra parte, de demostrar que la acepción “discurso de los viejos” es más apropiada que la de “palabra antigua” basándose en que Sahagún varias veces, en la *Postilla*,⁵ se refiere a la palabra *huehuetque* (viejos) en su denotación de sustantivo; e insiste en que, “puesto que la *Postilla* no trata de otros discursos [más que de los de los padres a sus hijos], la ampliación del contenido de la palabra *huehuetlahtolli* para abarcar todo tipo de oratoria, según la teoría de García Quintana seguida por León-Portilla que nos habla de 39 *huehuetlahtolli* en el *Códice florentino*, carece de base suficiente, lingüística o documental”.⁶

Critica también el aserto de García Quintana respecto a que la palabra *huehuetlahtolli* no es usada ni por fray Andrés de Olmos ni por Sahagún, sino que éstos utilizan el vocablo *tenonotzaliztli* (exhortación), y aduce, Díaz Cíntora, que el término *huehuetlahtolli* sí aparece en los informantes de fray Bernardino, precisamente en el *Códice florentino*, en el capítulo XXI del libro VI, con lo cual también estoy de acuerdo.

Por último, y en lo que a nuestro asunto concierne, Díaz Cíntora pone en duda que los *huehuetlahtolli* fueran, en el momento anterior a la conquista, “palabra antigua”, puesto que en algunos pasajes, de textos que García Quintana y León-Portilla consideran *huehuetlahtolli*, se cita a Nezahualcóyotl, a Nezahualpilli, a Ahuízotl, a Axayácatl, a Moteuhzoma Xocoyotzin y al hermano de éste, Tlacahuepan, es decir, personajes de la historia inmediata anterior a la llegada de los españoles.

Concluye, pues, este autor que el significado más apropiado para *huehuetlahtolli* es “discurso de los viejos” y que en vez de ampliar el campo hay que restringirlo, reducirlo solamente a aquellos discursos que los padres dirigían a sus hijos y dejarse de “especulaciones posteriores [a partir de Garibay, se entiende] que carecen de fundamento y que los textos mismos refutan”.⁷ No se pronuncia expresamente acerca de si los siete textos que, según él, son los únicos que pueden considerarse *huehuetlahtolli*, son o no “palabra antigua”.

A esta conclusión de Díaz Cíntora se puede argüir que si solamente son *huehuetlahtolli* los discursos que los padres decían a sus hijos desde que eran capaces de entender hasta que los llevaban a la escuela, y si, según él, la palabra *huehuetlahtolli* significa con más propiedad “palabras de los ancianos”, tendríamos que admitir que los padres, en esas etapas de la vida del niño, eran ancianos; pero no es así. Aunque escasa la información acerca de las edades, puede conjeturarse que los jóve-

⁵ Díaz Cíntora, *op. cit.*, p. 11. Aunque menciona la *Postilla*, en realidad se está refiriendo a las *Adiciones a la Postilla*.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 12.

nes contraían matrimonio alrededor de los veinte años,⁸ y aun cuando tampoco se sabe con precisión la edad en que los niños eran llevados a la escuela, pues las fuentes difieren en relación a este asunto, no podemos imaginar que fuera más allá de los doce años. Por tanto, en esa ocasión los padres tendrían, en el caso del primogénito por lo menos, alrededor de treinta y tres años, edad en la que todavía no eran considerados como ancianos. De acuerdo con los informantes de Sahagún “el viejo es cano, duro, antiguo, dueño de trabajos realizados, de consejos, de amonestaciones, tiene palabras, instruye, cuenta lo antiguo”.⁹ Díaz Cíntora, para apoyar su argumentación, da dos ejemplos extraídos del *Códice florentino*; en uno dice que allí se asienta que “las ancianas, las que tenían los cabellos blancos, la cabeza blanca exhortaban”, pero en ese párrafo se está diciendo en realidad que ellas, las ancianas, las de cabellos y cabeza blanca, habían instruido al padre, a la madre, quienes efectivamente estaban exhortando.¹⁰ El otro ejemplo que trae a colación: “los viejos, las viejas exhortaban”, está fuera de contexto, pues realmente lo que dice es: “se juntaban los padres, las madres, y los parientes ancianos, las ancianas exhortaban al muchachito”.¹¹ En ninguno de los dos ejemplos hay bases para considerar ancianos a los padres.

Ahora bien, no se trata aquí de rebatir puntualmente las críticas y argumentos de la introducción de Díaz Cíntora. Sin embargo, la exposición de su pensamiento, aun sucinta como ha sido, plantea algunas cuestiones dignas de tenerse en cuenta.

Genealogía de una palabra

Tomemos primeramente la palabra *huehuetlahtolli*. En su crítica a Garibay, Díaz Cíntora afirma que la traducción que “comúnmente” se daba a este término era “discursos o pláticas de viejos”. Quiero llamar la atención sobre el adverbio “comúnmente” y sobre la idea de que esto sucedía antes de que Garibay diera, como dice Díaz Cíntora, “la primera voz discordante” respecto a quiénes eran los que pronunciaban los discursos.

Antes de Garibay, quien por primera vez utiliza el término en 1943,¹² usó el vocablo Gómez de Orozco en un artículo publicado

⁸ Jacques Soustelle (1970, p. 176), dice que se casaban entre los veinte y los veintidós años.

⁹ *Códice florentino*, 1979, tomo III, Libro X, cap. III, fol. 7r.

¹⁰ *Idem*, Libro VI, cap. XIX, fol. 83 r.- 83 v.

¹¹ *Idem*, Libro VI, cap. XL, fol. 178 r.

¹² Garibay, 1943, p. 31-53 y 81-107.

en 1939;¹³ la fecha anterior más próxima a ésta, hasta donde alcanzo a saber, es la de 1885, cuando Rémi Siméon publicó su *Dictionnaire de la Langue Nahuatl ou Mexicaine* y quien, como sabemos, se basó principalmente y en gran medida en el *Vocabulario* de Molina del siglo XVI. Así pues, creo que dos autores (y algunos más que pudiera yo no haber tomado en cuenta) no son suficiente prueba de que la palabra *huehuetlahtolli* se usara “comúnmente” y tuviera el significado ya señalado. Mas lo cierto es que a partir de Garibay el uso del término sí se hizo frecuente; algunos otros autores, que lo han utilizado son: Miguel León-Portilla, Jacques Soustelle, Thelma Sullivan, Georges Baudot, Alfredo López Austin, García Quintana, etcétera, y, por supuesto, Díaz Cíntora.

Remontándonos al siglo XVI, sabemos que fue Alonso de Molina quien primero consignó el término *huehuetlahtolli* en su *Vocabulario* publicado en 1555 donde le dio el significado de “historia antigua o dichos de viejos”. Por otro lado, en la misma obra, Molina incluyó las palabras *tenonotzaliztli*, como “amonestación, plática, reprensión o sermón”, y *tenonotzli*, como “historia que se cuenta y relata o relación que se hace de alguna cosa”. Volvemos a encontrar el término *huehuetlahtolli* en 1600 como título general del libro que publicó Juan Bautista Viseo en el que éste, según reza la licencia para imprimir, “ha recogido, enmendado y acrecentado un libro en lengua mexicana que se intitula *Huehuetlahtolli*”.¹⁴ Teniendo como título esta palabra, el fraile franciscano Juan Bautista incluyó una serie de pláticas a las cuales llamó, a cada una, *tenonotzaliztli* o *tenonotzaliztlahtolli*.

Propiamente él no las recopiló todas, sino que se basó principalmente en la compilación que en 1547 había realizado fray Andrés de Olmos. Sabemos esto porque al final de su edición Juan Bautista transcribió un párrafo de la *Apologética historia* de fray Bartolomé de las Casas donde éste dice que Olmos le envió las dichas exhortaciones.¹⁵ Ahora bien, la única plática en náhuatl que se conoce directamente de las que recopiló este último es la que se intitula “Exhortación —esto es, *tenonotzaliztli*— con que el padre habla, instruye a su hijo... etcétera”. Tenemos así, que Olmos no utiliza la palabra *huehuetlahtolli*.

Por su parte fray Bernardino de Sahagún, en el mismo año de 1547, recolectó una amplia serie de discursos, misma que más tarde pasó a

¹³ Federico Gómez de Orozco, 1939, p. 157-156.

¹⁴ Hay una edición moderna de esta obra, con una reproducción facsimilar y la traducción de Librado Silva Galeana, precedida de un “Estudio introductorio” por Miguel León-Portilla. 1988.

¹⁵ Viseo, 1988, fol. 91v.-93r. Véase p. 437, 447 de la *Apologética historia*, de fray Bartolomé de las Casas, ed. 1967.

formar parte del *Códice florentino* como Libro VI o “De la Retórica y filosofía moral y teología de la gente mexicana”. En él ciertamente Sahagún utiliza el vocablo *huehuetlahtolli*, pero una sola vez, en el ya antes mencionado capítulo XXI y dentro del texto, no como título. En los restantes seis capítulos, Sahagún, o sus informantes, utilizan en el encabezado de cada uno, ya las palabras *tenonotzaliztli* y *tenonotzaliztlahtolli*, ya el verbo *nonotza*.

Otros cronistas, como el mismo Las Casas, Mendieta, Torquemada y Alonso de Zurita, que se refieren en sus obras a la traducción de sentido que Olmos había hecho de las pláticas o exhortaciones que había recopilado, no mencionan el término *huehuetlahtolli* ni ningún otro en lengua náhuatl; las llaman exhortaciones, amonestaciones, avisos, consejos, etcétera, y sólo hasta finales del siglo XVII encontramos utilizado de nuevo el término *huehuetlahtolli* por Agustín de Vetancurt cuando se refiere a la obra que había publicado Juan Bautista Viseo.

En resumen, tenemos que a la palabra *huehuetlahtolli* se la vio por primera vez en 1555 en el *Vocabulario* de fray Alonso de Molina; que vino a conocimiento de un mayor número de personas con la obra de fray Juan Bautista Viseo y que, si bien Sahagún la utilizó desde 1547, no se supo de ello, excepto por algunos que tuvieron en sus manos los escritos de este autor, sino hasta que se hicieron públicos tanto la *Historia general* como el texto náhuatl del *Códice florentino*, es decir, hasta el siglo XIX.

¿Cómo fue, pues, que el vocablo *huehuetlahtolli* tantas veces mencionado ha venido a formar parte del vocabulario de quienes se interesan por cierto tipo de discursos nahuas antiguos? ¿Cómo es que se le ha utilizado en referencia al libro VI del *Códice florentino* o, por lo menos, a la mayor parte del mismo, y por qué se ha preferido usar el término *huehuetlahtolli* y no el de *tenonotzaliztli* o *tenonotzaliztlahtolli*?

No parece ser muy importante averiguar el “cómo fue que...”, mas parece evidente que la difusión del libro de Juan Bautista, intitulado todo él como “*Huehuetlahtolli*”, marcó el inicio del empleo de este término para designar cierto tipo de pláticas o discursos.

El que también se haya aplicado a las pláticas que recopiló Sahagún es explicable, ya que, por lo menos a primera vista y dicho en términos muy generales, existe bastante semejanza entre algunas de éstas y otras de la colección de Juan Bautista. No hay que olvidar que éste se basó en la compilación que había hecho Olmos y que la de Sahagún estuvo muy verosíblemente inspirada en la de este último: hubo entre los dos frailes estrecha relación cuando fungieron como maestros en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, y los escritos de ambos, en relación a dichas pláticas, datan del mismo año de 1547.

El hecho es, en última instancia, que en nuestros días la palabra *huehuetlahtolli* es ya de uso corriente entre quienes se ocupan de la cultura náhuatl. Algunos le han dado el significado de “pláticas de los ancianos”, y, de éstos, tanto hay quien sólo la remite a las exhortaciones y consejos que los padres daban a sus hijos, como quienes la aplican a un mayor y variado tipo de expresiones. Otros han propuesto el significado de “antigua palabra” y, por supuesto, incluyen dentro de ella un gran número de discursos como los que se dirigían al señor recién electo, a los mercaderes bisoños, al niño recién nacido, a la parturienta, o las oraciones a los dioses, etcétera. Uno y otro significados no son excluyentes, como ya lo demostró desde el punto de vista lingüístico el mismo Díaz Cántora; y después de todo, ¿quiénes más que nadie eran los depositarios de la antigua sabiduría, sino los ancianos?

¿Discurso de los viejos o antigua palabra?

No obstante, hay que detenernos un poco en este aspecto semántico pues es necesario dar explicación de por qué el término *huehuetlahtolli* se puede aplicar a tantos y tan variados discursos que van más allá de los que los padres daban a sus hijos. Esto nos conduce a examinar ahora la expresión “antigua palabra” o “antiguo discurso”.

Sin pretender ponernos bajo una tesitura rankiana ¿hay alguna base documental y no sólo lingüística para dar a la palabra *huehuetlahtolli* la acepción de “antigua palabra”? Sí la hay y nos la ofrece Chimalpain, cronista del primer tercio del siglo XVII cuya lengua materna era el náhuatl y a quien no se puede calificar sino de veraz y culto a más de prolija y abundantemente bien informado.

Encontramos en este autor la palabra en su forma sustantiva, *huehuetlahtolli*, con inflexión adjetival e *in huehuetque tlahtolli* o *inhuehuetlahtol*, en composición, como genitivo. El contexto nos da el significado de estas palabras como “historia o relato antiguo”, “relato de los ancianos” y “su antiguo discurso” respectivamente. Pero no sólo esto, sino que Chimalpain usa también la palabra *tenonotzaliztlahtolli*, que ya vimos aparecer en Molina, en Sahagún, en Olmos y en Juan Bautista designando diversas pláticas de exhortación, para referirse a relato antiguo, a tradición.

No siendo mi pretensión que esto se acepte como un acto de fe, me permito transcribir la traducción de algunas pequeñas frases, sólo de la *Octava Relación* de Chimalpain,¹⁶ donde éste utiliza tanto el vocablo *huehuetlahtolli* como la palabra *tenonotzaliztlahtolli*:

¹⁶ Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, 1983, p. 75, 101 y 103.

Aquí da principio, comienza... el excelente e instructivo discurso en el cual se habla del fundamento... de lo que se dice y cuenta de la antigua forma de vida... todo está registrado según la antigua palabra (*huehuetlahtolli*), el discurso de la antigua forma de vida. (p. 75).

Otro:

... según lo asentaron en su antiguo discurso (*inhuehuetlahtol*) quienes ha mucho vivieron, los ancianos, las ancianas y también los que vivieron después: nuestras abuelas, nuestros abuelos, nuestros bisabuelos, nuestros tatarabuelos... nuestros antepasados... (p. 75).

Otro más:

... así lo dijeron, así lo expresaron, así nos dejaron establecido su antiguo discurso (*inhuehuetlahtol*) los viejos, las viejas, nuestras abuelas, nuestros abuelos, nuestros bisabuelos, nuestros tatarabuelos, nuestros antepasados... (p. 103).

Y respecto al vocablo *tenonotzaliztlahtolli* o sus derivados:

... tal como fue hecho su discurso (*innenonotzal*), así nos lo dejaron aquellos de quienes salimos... (p. 75).

O bien:

Aquí comienza otra cuestión que es también relato antiguo... (*tenonotzaliztlahtolli*) (p. 101).

Así pues, de acuerdo con Chimalpain, *huehuetlahtolli* significa en la diversidad morfosintáctica que adopta, tanto discurso o relato de los ancianos, como historia o relato antiguo; y *tenonotzaliztlahtolli*, discurso, relato antiguo.

Esto, además de confirmar que proponer para el término *huehuetlahtolli* la acepción “antigua palabra” no está fuera de razón, me da pie para refutar a Díaz Cántora, quien dice que los discursos que algunos autores han considerado “antigua palabra” no podían ser muy antiguos en el momento del contacto de los indígenas con los españoles. Sí que eran antiguos, aun los que quizá mencionan personajes de la historia inmediata a aquel momento. Porque no se inventaban en cada ocasión, no había especialistas en la confección de discursos, sólo expertos oradores (sacerdotes, nobles principales, embajadores, mercaderes, etcétera) que recitaban antiguas alocuciones ya consagradas por

el tiempo y las adecuaban según las circunstancias. Por ejemplo, en la arenga que un anciano noble principal dirigía al señor recién electo, en la que se dice al comenzar: “Aquella persona N y aquella persona N que al partir dejaron la carga, etcétera”,¹⁷ se entiende que se alude a los antecesores en el señorío, cuyos nombres cambiaban según de quién se estuviera hablando.

Los breves párrafos citados de Chimalpain nos están indicando que en la lengua náhuatl existía el concepto de antigua palabra o discurso o relato para referirse a la tradición y que ésta era la herencia de los abuelos, de los bisabuelos, de los tatarabuelos, de los antepasados. Ahora, ¿qué tan lejanos estos antepasados? Bueno, los textos de Chimalpain, en lo que se refiere a historia indígena, se remontan, por lo menos, al año 670 de nuestra era.

Anterior, y no de acuerdo con nuestra proposición respecto a aglutinar los *huehuetlahtolli* bajo el concepto de palabra antigua, fue la de Jacques Soustelle, quien en un artículo publicado en 1956¹⁸ afirmó que los *huehuetlahtolli* fueron un producto tardío de la vida tranquila, pacífica, “civilizada” del siglo XVI y que en ellos ya no se insistía en el ideal guerrero, sino que a los niños se les inculcaba la cortesía, la pulcritud, la sobriedad, etcétera.

Sin embargo, a más de que la aplicación del calificativo “civilizada” no puede reducirse a la vida de los postreros años del señorío tenochca (asunto, por otro lado, ajeno a este trabajo), se debe recordar que tranquilos y pacíficos precisamente no lo fueron; que si no en discursos o pláticas, sí por otros medios persuasivos se enaltecían los ideales guerreros y que la contradicción que suscita el que a los niños se les predicaran valores como el dominio de sí mismos, la humildad, la continencia sexual, etcétera, es, en realidad, una aparente paradoja.

Con mucho más acierto, Garibay supone varios siglos para la elaboración de los *huehuetlahtolli*; conformaron, quizá, en un principio, dice, un núcleo mínimo que, a través de diversas y múltiples contribuciones, fue creciendo y enriqueciéndose con el tiempo.¹⁹ Y tiene razón, porque no es posible imaginar que el lenguaje de los *huehuetlahtolli*, pulido, metafórico y elegante como es, fuera el resultado de unos cuantos años en una sociedad donde no había especialistas en la creación de *huehuetlahtolli*.

Resumiendo, creo que no existen razones de peso para negarle a la palabra *huehuetlahtolli* el significado de “antigua palabra”, sino más bien

¹⁷ *Códice florentino*, 1979, tomo II, Libro VI, cap. X, fol. 38 v.

¹⁸ Jacques Soustelle, 1956, *passim*.

¹⁹ Garibay, 1953, tomo I, p. 444.

argumentos a favor de ello. Y, por supuesto, también para admitir la sinonimia “pláticas o discursos de los viejos o ancianos”. Quizá, para precisar un poco más podríamos decir que al pensar en “antigua palabra” estamos evocando a la tradición, tan antigua como se quiera, y que al traducir “discursos de los ancianos”, nos referimos al hecho de que eran ellos los depositarios y transmisores de la misma.

Para terminar con este aspecto vale la pena citar aquí el inicio del capítulo XXI, ya aludido, del Libro VI del *Códice florentino* en el que un padre habla a su hijo. Dice así:

Tú que eres mi hijo, tú que eres mi mancebo, escucha las palabras, deposítalas en el interior de tu corazón, guarda las palabras que nos dejaron nuestros hacedores, los ancianos, las ancianas, los que vieron, los que admiraron y buscaron las cosas de la tierra. He aquí lo que vinieron a darnos, lo que nos dieron a guardar, lo que ciñe, el *huehuetlahtolli*...²⁰

En fin, los huehuetlahtolli del Códice florentino

De acuerdo con lo expuesto, se puede considerar que los *huehuetlahtolli* en el *Códice florentino* son, en principio, muchos más que únicamente los siete a los que Díaz Cíntora concede tal título. Simplemente, si nos restringiéramos al carácter didáctico exhortativo que tienen esas alocuciones, hay otras en ese código que también lo poseen; por ejemplo, la que un mercader viejo dirige al joven que va por primera vez a mercader o las que parientes ancianos dirigen a los recién casados o la que la partera dirige a los familiares de la mujer preñada, etcétera.

En el mismo año, lejano ya, de 1974, poco después de haber propuesto yo, en el cuadragésimo primer Congreso de Americanistas, la acepción “palabra antigua” para el término *huehuetlahtolli* y la ampliación del tipo de discursos que podía abarcar, apareció publicado un artículo de Thelma Sullivan intitulado “The Rethorical Orations, or *Huehuetlatolli* Collected by Sahagún”.²¹ En este trabajo la autora, además de pronunciarse igualmente por los dos significados de la palabra en cuestión, consideraba la existencia de ochenta y siete *huehuetlahtolli* en el *Códice florentino*, sesenta de los cuales pertenecían al Libro VI, sin que tuvieran, en su gran mayoría, carácter didáctico. La idea que ella expone es que todos los discursos de este Libro, y algunos más dispuestos en

²⁰ *Códice florentino*, Libro VI, cap. 21, fol. 93 r -93 v.

²¹ Sullivan, 1974, *passim*.

otros libros del mismo código, son *huehuetlahtolli* u oraciones retóricas. Esto incluiría las invocaciones a los dioses, las que se pronunciaban con motivo de la elección de un nuevo rey, las que trataban de los diferentes momentos del ciclo de vida, las relacionadas con los mercaderes, etcétera. “Los *huehuetlahtolli*, dice Thelma Sullivan, eran oraciones retóricas, así las plegarias como los diferentes discursos, saluciones y pláticas de congratulación, en las cuales los conceptos religiosos, morales y sociales transmitidos de generación en generación, eran expresados en lenguaje tradicional, esto es, retórico”.²²

Completamente de acuerdo con Sullivan, reitero viejas proposiciones: todos los discursos contenidos en el Libro VI del *Código florentino* son *huehuetlahtolli*. El encabezado que puso Sahagún al inicio del capítulo primero de este libro apoya mi idea. Dice así: “Comienza el Sexto Libro, de las oraciones con que oraban a los dioses y de la retórica y filosofía moral y teología, en una misma contestura”, esto es, que los discursos incluidos en el Libro VI, juntos, componen un todo. Por otra parte, los discursos que se encuentran en otros libros del *Código florentino*, por la semejanza conceptual y formal que tienen con los del sexto, son también *huehuetlahtolli*.

Bien, tomando como punto de partida el análisis de Thelma Sullivan y con base en una revisión del *Código florentino*, cuidadosa hasta donde fue posible, he encontrado que hay en éste cien *huehuetlahtolli*,²³ diecisiete más de los que aquella autora señaló. No he considerado en esta categoría cuatro discursos: tres en relación a los mercaderes cuando realizan la conquista de Ayotlan y el que refiere las palabras que Motecuhzoma dirigió a Hernán Cortés cuando éste llegó a Tenochtitlan, porque, aun cuando están dichos con elocuentes y floridas palabras, se relacionan con situaciones singulares, únicas y, en cierto modo, irrepetibles.

De los cien *huehuetlahtolli* encontrados en el *Código florentino*, diecisiete son plegarias en las que hay súplicas a los dioses para pedir clemencia en épocas de necesidad, de pestilencia o de guerra; ruegos en relación al *tlatoani* cuando era elegido o cuando moría o cuando no hacía bien su oficio; oraciones cuando el penitente iba a confesar sus pecados; invocaciones con motivo del nacimiento de un niño, etcétera. Ocho son las arengas que se decían en la corte cuando había sido elegido un nuevo señor. Seis son las pláticas de los padres a sus hijos o hijas. Quince *huehuetlahtolli* se relacionan con los mercaderes y eran dichos

²² *Ibidem*, p. 82.

²³ Véase la “Enumeración” al final de este trabajo en la que se consignan los *huehuetlahtolli*, se agrupan en diferentes rubros, se enuncia el asunto de que tratan cada uno y se asienta quién los pronunciaba.

en diferentes ocasiones: al inicio de un viaje para ir a mercadear, en los convites que hacían al partir o al regresar, etcétera. En relación al ciclo de vida hay cincuenta y una oraciones que abarcan la preñez, el parto, el baño ritual, el ofrecimiento del niño o niña al Calmécac o al Telpochcalli y la entrada a esos centros de educación, el matrimonio y la muerte. Dos más relativas a la confesión auricular y una en el que el lector de los destinos consolaba al que había tenido un mal agüero.

Contienen estos *huehuetlahtolli* enseñanzas acerca del poderío de los dioses, inconfundibles advertencias a los nobles para que no alteraran el equilibrio del poder, preceptos morales, normas de cortesía, de comportamiento social, de salud, palabras de consuelo o de condolencia, avisos y prevenciones a los comerciantes, fórmulas de salutación y enhorabuena a los que contraían matrimonio, a los padres del recién nacido, a los y de los embajadores de diversos señoríos.

Según la ocasión y los destinatarios, las diferentes oraciones o alocuciones eran pronunciadas por sacerdotes, por nobles ancianos principales, por acompañantes del señor, por embajadores, por los padres de los niños y niñas, por mercaderes, por médicos y parteras o por los parientes de los desposados.

Ahora, si como es fácil percibir, el carácter didáctico no es extensivo a todos los discursos incluidos tanto en el Libro VI como en otros del *Códice florentino* ¿qué tienen en común para poder llamarlos *huehuetlahtolli*, principalmente en su acepción amplia?

Por una parte, son discursos en los que en mayor o menor grado se manejan enunciados conceptualmente afines. Inscritos en la visión del mundo de los nahuas, reflejan las relaciones del individuo frente a los dioses y frente al poder; la organización social y política; los valores morales y de comportamiento social; los sentimientos de pertenencia a una sociedad con historia y de deuda y compromiso con los antepasados, etcétera.

Por otra parte, comparten similares tipos de enunciación, pues son discursos elegantes en los que es común el uso abundante de metáforas y la reiteración de las sentencias, aspectos ambos que inciden en una acentuada elocuencia y en su carácter ampliamente suasorio.

No se trata de obras de creación individual, sino de un producto social, pues, como ya se apuntó arriba, no había especialistas en la elaboración o composición de *huehuetlahtolli*. Había sí, personas experimentadas, extremadamente entendidas en el lenguaje que no inventaban ni improvisaban, sino que repetían un cierto número de fórmulas ya consagradas, estereotipadas en grado sumo y que, por lo mismo, eran fácilmente asequibles a la memoria de los oradores.

Se puede decir, en fin, que los *huehuetlahtolli*, en tanto tradición

vigente, dado su uso constante como puesta en práctica del pensamiento y la normatividad colectivas, conferían a los usuarios una poderosa identidad de grupo y eran, sin duda, eficaces medios cohesivos de la sociedad.

Para terminar, como un ejemplo mínimo de la riqueza conceptual y literaria de los *huehuetlahtolli*, he aquí algunas de las palabras que dirigía un mercader experimentado a otro joven que por primera vez iba a mercadear:

Pues aquí estás, hijo mío, hijito mío, mancebo, mi mancebo, muchacho, que has buscado, que has llamado, que has hecho llamar a tus madres, a tus padres, a los *pochteca*, a los *oztomeca*, a los que caminan; aquí frente a ellos, sobre ellos, tú miras, tú los conoces; ellos te dejarán, te darán una palabra; es su riqueza, es su momento de cargar, su momento de educar, su momento de instruir cómo ellos han tenido provecho así del bosque como del zacatal. Y de ellos aquí está una palabra para consolarte, para fortalecerte a ti que eres mi hijo, porque soy tu madre, soy tu padre; porque nos sentimos tu madre, nos consideramos tu padre.

Tienes pena, pues ya te levantarás, ya dejarás la tierra, la ciudad, tu hogar en México, en Tlatilulco o quizá en Tenochtitlan. Ya dejarás, ya pronto te alejarás de tus allegados; ya presto abandonarás tu hogar, el interior de tu casa, tu lugar de salir, tu lugar de vivir, la piedra para tu cuello,²⁴ tu cobija de niño, la piedra para tus manos.²⁵ Ya encontrarás a Uno Serpiente,²⁶ el camino recto, el gran camino; ya seguirás, ya encontrarás la llanura, la gran tierra.

Estás en pena, hijo mío, mancebo, ¡iesfuézzate! ¿Vivirás [sólo] para ti? ¿Acaso aquí habrás de morir?

Que en algún lugar vaya a pagarse, vaya a hacerse valer el llanto, la tristeza de tus antecesores, de los ancianos. Aquí ellos te visten, te cubren, los que ya fueron, tus antecesores, los que fueron a conocer, a hacer su guerra, el camino, el viaje para ir a solicitar, para ir a pedir, para ir a recibir lo precioso de Tloque Nahuaque.²⁷

Y esto: ojalá que se corrompa, que sea podrida la fatiga, pues ya conocerás, ya tendrás que ocuparte, ya te ocuparás completamente de la pobreza, del hambre, del deseo de comer, de la sed, del cansancio extremo. Y ciertamente, al acabarse tu bastimento, ¿acaso no comerás tortillas duras, tortillas requemadas, tamales malolientes? ¿Acaso no

²⁴ Quiere decir: tu lugar de reposo.

²⁵ Lo mismo.

²⁶ Uno Serpiente, “Ce Cóatl”, noveno signo del calendario ritual que los mercaderes consideraban propicio para sus actividades. También nombre calendárico del camino.

²⁷ Literalmente en el texto náhuatl: “Lo que viene a salir del vientre, de la garganta de Tloque Nahuaque”.

beberás agua aceda, agua amarga, agua sucia?...

Si algo así te sorprende, hijo mío, no lo menosprecies, que eso no te desanime; date enteramente a ello, adéntrate en ello para torcer a la fatiga...

Quizá en algún lugar irás a dormir en la barranca, en la boca de la barranca, en la cima, entre piedras, entre árboles; tal vez en algún lugar perecerás, te esconderá nuestro señor... o quizá irás a realizar tu regreso, tu vuelta; nadie lo sabe. Ya en tu corazón habla a nuestro señor de tu tristeza... dedica, conoce completamente el merecimiento.

Ocúpate de alegrar la boca de la gente, del lavado de las manos de la gente y de barrer, de recoger [la basura]...

No vuelvas tu espalda, ve a levantar tu pie, no retrocedas, no te batas en retirada, ve al frente, no te acuerdes de nada.

Ojalá que completamente des fin, conozcas, conozcas del todo, asumas la fatiga; algo te hará merecer Tloque Nahuaque.

Quizá otra vez veamos frente a ti, sobre ti, tus madres, tus padres, tus parientes. Comerás, beberás aquí lo que te amonestamos, todo lo que te vestimos, lo que te torcemos, lo que te atamos, tus madres, tus padres; te suplicamos: pon atención, aprécialo, emprende apaciblemente [tu viaje], hijo mío, ve en paz, deja la tierra de tus tías, de tus tíos.²⁸

ENUMERACIÓN Y CORRESPONDENCIA
DE LOS *HUEHUETLAHTOLLI* EN LA *HISTORIA GENERAL*
Y EN EL *CÓDICE FLORENTINO*²⁹

Oraciones a los dioses

1. Corta invocación a Tezcatlipoca (o Titlacahuan), que podía hacer cualquier persona, con el fin de pedirle lo necesario para vivir en la tierra sin tanto trabajo y necesidad. (Tomo I, Lib. 3º, fol. 7v del *CF* y Lib. III, cap. II, p. 207 de la *HG*).
2. Corta invocación a Tezcatlipoca (o Titlacahuan) —quien castigaba con enfermedades cuando no se cumplía con el voto de abstinencia sexual en tiempo de ayuno— para pedirle la salud. La hacían los enfermos. (Tomo I, Lib. 3º, fol. 8r del *CF* y Lib. III, cap. II, p. 207 de la *HG*).

²⁸ *Códice Florentino*, Libro IV, cap. XVII, fol. 38-40. Una versión anterior es la de Ángel Ma. Garibay en *Vida económica de Tenochtitlan. Pochtecáyotl (arte de traficar)*, 1995, p. 159-165.

²⁹ Las referencias corresponden a la edición de la *Historia General* de 1989 y a la edición facsimilar del *Códice florentino* de 1979.

3. Extensa oración a Tezcatlipoca (o Titlacahua o Yáutl) en tiempos de pestilencia para que la quitase. Era dicha por alguno de los sacerdotes. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 1r-4v del *CF* y Lib. VI, cap. I, p. 307-310 de la *HG*).
4. Extensa oración a Tezcatlipoca (o Yoalli Ehécatl) pidiéndole socorro contra la pobreza que padecen “los pobres populares y gente baxa”. Era dicha por alguno de los sacerdotes. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 5r-8v del *CF* y Lib. VI, cap. II, p. 310-313 de la *HG*).
5. Extensa oración a Tezcatlipoca (o Yáutl o Nécoc Yáutl o Monenequi) en tiempos de guerra para pedirle favor contra los enemigos. Era dicha por alguno de los sacerdotes. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 8v-12r del *CF* y Lib. VI, cap. III, p. 313-316 de la *HG*).
6. Extensa oración a Tezcatlipoca (o Teyocoyani o Teimatini) pidiéndole favor para el señor recién electo para que hiciese bien su oficio. Era dicha por algún sacerdote. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 12v-15r del *CF* y Lib. VI, cap. IV, p. 316-318 de la *HG*).
7. Extensa oración a Tezcatlipoca (o Titlacahua o Moquequelo) cuando moría un señor para que les diese otro. La decía el sacerdote mayor. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 15r-18v del *CF* y Lib. VI, cap. V, p. 319-321 de la *HG*).
8. Extensa oración a Tezcatlipoca pidiéndole quitar del señorío al señor que no hacía bien su oficio. La decía el sacerdote mayor. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 18v-21v del *CF* y Lib. VI, cap. VI, p. 321-324 de la *HG*).
9. Extensa oración del señor recién electo a Tezcatlipoca agradeciéndole y pidiendo favor y luz para hacer bien su oficio. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 33v-38r del *CF* y Lib. VI, cap. IX, p. 332-335 de la *HG*).
10. Corta oración del penitente [a Tezcatlipoca] cuando va a confesar sus pecados. (Tomo I, Lib. 1º, fol. 8v del *CF* y Lib. I, cap. XII, p. 45 de la *HG*).
11. Oración a Tezcatlipoca rogándole que otorgue el perdón al penitente que ha ido a confesar sus pecados. La decía un sacerdote. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 22r-23v del *CF* y Lib. VI, cap. VII, p. 324-325 de la *HG*).
12. Corta oración dirigida a Huehuetéotl (Xiuhtecuhtli) en ocasión de que un penitente va a confesar sus pecados. La decía un sacerdote.³⁰ (Tomo I, Lib. 1º, fol. 7v y 8r del *CF* y Lib. I, cap. XII, p. 44 de la *HG*).

³⁰ Thelma Sullivan la registra como oración a Tezcatlipoca, *The Rethorical Orations...*, p. 100.

13. Extensa oración a Tláloc en tiempos de sequía para rogar por agua y para que cesara la calamidad. La decía algún sacerdote. (Tomo II, Lib. 6º, fol 28r-33r del *CF* y Lib. VI, cap. VIII, p. 328-332 de la *HG*).
14. Oración que la partera dirigía a la diosa Chalchiuhtlicue cuando hacía el lavatorio de la criatura recién nacida. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 148v-149v del *CF* y Lib. VI, cap. XXXII, p. 416-417 de la *HG*).
15. Oración que la partera dirigía a la diosa Yoaltíctil³¹ en la que le encomienda a la criatura el día de su bautizo. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 175v del *CF* y Lib. VI, cap. XXXVIII, p. 436 de la *HG*).
16. Oración que decía la partera invocando a varias deidades (Ometéotl, Omecíhuatl, Teteuinan, Chalchiuhtlicue, Tonatiuh, Tlatecuhtli)³² el día que ponían nombre al niño (Tomo II, Lib. 6º, fol. 172r-173r del *CF* y Lib. IV, cap. XXXII, p. 434 de la *HG*).
17. Oración que los padres de la niña dirigían a Quetzalcóatl cuando la llevaban a dedicar al Calmécac. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 177r-177v del *CF* y Lib. VI, cap. XXXIX, p. 438 de la *HG*).

Discursos en ocasión del ascenso al poder de un nuevo señor

18. Extenso discurso dirigido al señor recién electo. Lo pronunciaba un sacerdote o un *pilli* o un *tecuhtli*. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 38v-46v del *CF* y Lib. VI, cap. X, p. 336-342 de la *HG*).
19. Otro discurso, no tan largo, al señor recién electo deseándole larga vida y prosperidad. Lo decía algún noble o principal. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 47r-48v del *CF* y Lib. VI, cap. XI, p. 343-344 de la *HG*).
20. Palabras con las que el señor recién electo respondía a los oradores agradeciéndoles lo que le habían dicho. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 49r-50r del *CF* y Lib. VI, cap. XII, p. 344-345 de la *HG*).
21. Corta respuesta de un noble al señor. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 50r-50v del *CF* y Lib. VI, cap. XII, p. 345 de la *HG*).
22. Respuesta de un principal o amigo o pariente del señor que hacía en nombre de éste a los oradores. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 51r-52v del *CF* y Lib. VI, cap. XIII, p. 346-347 de la *HG*).

³¹ Thelma Sullivan la registra como oración a Chalchiuhtlicue. *Op. cit.*, p. 105.

³² Thelma Sullivan la registra como oración a Chalchiuhtlicue. *Op. cit.*, p. 105.

23. Extenso discurso del rey a los nobles, hombres y mujeres, principales y guerreros. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 53r-63v del *CF* y Lib. VI, cap. XIV, p. 347-356 de la *HG*.)
24. Extenso discurso dirigido a los presentes en la ascensión al poder del nuevo señor en la que se encarecían las palabras que éste había dicho. Lo pronunciaba un principal. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 63v-67r del *CF* y Lib. VI, cap. XV, p. 356-359 de la *HG*.)
25. Extensa contestación a las palabras del señor que un viejo principal decía en nombre del pueblo. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 67v-70r del *CF* y Lib. VI, cap. XVI, p. 359-361 de la *HG*.)

Exhortaciones del padre a sus hijos y de la madre a su hija

26. Muy extensa exhortación que dirigía el señor a sus hijos acerca de las virtudes y deberes que deberían tener como futuros gobernantes. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 70v-74v del *CF* y Lib. VI, cap. XVII, p. 361-365 de la *HG*.)
27. Extensa exhortación de un padre, señor o principal, a su hijo instándolo a la humildad. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 85r-93r del *CF* y Lib. VI, cap. XX, p. 373-378 de la *HG*.)
28. Muy extensa exhortación de un padre, señor o principal, a su hijo persuadiéndolo del amor a la castidad. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 93r-99v del *CF* y Lib. VI, cap. XXI, p. 378-383 de la *HG*.)
29. Muy extenso razonamiento de un padre, señor o principal, a su hijo acerca de la buena conducta en sociedad. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 100r-106r del *CF* y Lib. VI, cap. XXII, p. 383-386 de la *HG*.)
30. Muy extensa exhortación de un padre, señor o principal, a su hija hacia la disciplina y honestidad exterior e interior. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 74v-80r del *CF* y Lib. VI, cap. XVIII, p. 365-369 de la *HG*.)
31. Extensa exhortación de una madre a su hija, cuando acababa la plática del padre, ponderando ésta e instándola a la honestidad así como previniéndola de algunos vicios. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 80v-85v del *CF* y Lib. VI, cap. XIX, p. 370-373 de la *HG*.)

Pláticas de los mercaderes en diferentes ocasiones

32. Plática que hacía un mercader viejo a otro que iba por primera vez a mercadear. (Tomo I, Lib. 4º, fol. 38v-40v del *CF* y Lib. IV, cap. XVII, p. 252-254 de la *HG*.)

33. Plática de los mercaderes viejos a los jóvenes que ya tenían cierta experiencia en mercadear. (Tomo I, Lib. 4º, fol. 40v-42r del *CF* y Lib. IV, cap. XVIII, p. 254-255 de la *HG*).
34. Corta despedida que dirigía un mercader viejo que iba a partir, a quienes había convidado a su casa. (Tomo II, Lib. 9º, fol. 12r del *CF* y Lib. IX, cap. III, p. 546 de la *HG*).
35. Respuesta que daba uno de los mercaderes viejos a lo que había dicho el oferente del convite. (Tomo II, Lib. 9º, fol. 12v-13v del *CF* y Lib. IX, cap. III, p. 546-47 de la *HG*).
36. Recomendación que hacían los padres del joven que iba a mercadear por primera vez, al jefe de los mercaderes viejos. (Tomo II, Lib. 9º, fol. 13v-14r del *CF* y Lib. IX, cap. III, p. 547-48 de la *HG*).
37. Corta alocución de los padres a su hijo, mercader novicio. (Tomo II, Lib. 9º, fol. 14r del *CF* y Lib. IX, cap. III, p. 548 de la *HG*).
38. Muy corta plática de despedida que dirigía el jefe de los mercaderes a los mercaderes viejos que se quedaban, viejos y viejas. (Tomo II, Lib. 9º, fol. 15r del *CF* y Lib. IX, cap. III, p. 548-49 de la *HG*).
39. Corta respuesta de los viejos y viejas a las palabras del mercader jefe. (Tomo II, Lib. 9º, fol. 15r-15v del *CF* y Lib. IX, cap. III, p. 549 de la *HG*).
40. Palabras que pronunciaba un mercader al regreso de su viaje ante el mercader más anciano y principal; respuesta de éste y palabras del primero a sus convidados. (Tomo II, Lib. 9º, fol. 22v, 23v-24r del *CF* y Lib. IX, cap. VI, p. 555-56 *HG*).
41. Amonestación que dirigían los mercaderes al que había regresado de mercadear cuando éste les ofrecía un convite. (Tomo II, Lib. 9º, fol. 24r-24v del *CF* y Lib. IX, cap. VI, p. 556-57 de la *HG*).
42. Respuesta del mercader que ofrecía el convite a las palabras que le dirigían sus convidados. (Tomo II, Lib. 9º, fol. 25r-25v del *CF* y Lib. IX, cap. VI, p. 557 de la *HG*).
43. Amonestación que hacía alguno de los mercaderes viejos invitados, al mercader que había ofrecido el banquete. Esta plática la hacían al segundo día. (Tomo II, Lib. 9º, fol. 34r-34v del *CF* y Lib. IX, cap. IX, p. 563-564 de la *HG*).
44. Pequeña plática que hacía un orador, a nombre del mercader (mancebo), a otros mercaderes principales a quienes había ido a con-

dar a Tuchtepec. (Tomo II, Lib. 9º fol. 40r-40v del *CF* y Lib. IX, cap. XI, p. 568 de la *HG*).

45. Palabras que los mercaderes viejos dirigían al mercader mancebo que hacía el convite y las que éste respondía. (Tomo II, Lib. 9º, fol. 41r-42v del *CF* y Lib. IX, cap. XII, p. 569-570 de la *HG*).
46. Palabras de consuelo que el mercader principal dirigía a los otros cuando oían el canto del *hauctli* que tenían por mal augurio. (Tomo I, Lib. 5º, fol. 3r-3v del *CF* y Lib V, cap. II, p.288 de la *HG*).

Pláticas en relación a diferentes etapas del ciclo de vida

47. Dos pláticas que dos oradores viejos, en nombre del marido, dirigían a los familiares de la pareja cuando anunciaban la preñez de la casada. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 114v-116v del *CF* y Lib. VI, cap. XXIV, p. 392-393 de la *HG*).
48. Plática que dirigía un viejo a los parientes del marido con motivo de la preñez de la casada. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 117r-119v del *CF* y Lib. VI, cap. XXIV, p. 393-395 de la *HG*).
49. Plática que algún viejo, pariente del marido, dirigía a la preñada. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 119v-122v del *CF* y Lib. VI, cap. XXV, p. 395-397 de la *HG*).
50. Plática que algún viejo, pariente del marido, dirigía a los padres de la pareja para que aconsejaran a sus hijos respecto a la preñez de la moza. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 122v-124r del *CF* y Lib. VI, cap. XXV, p. 397-98 de la *HG*).
51. Respuesta algo extensa al orador anterior, pariente del esposo, que hacían el padre y la madre de la moza preñada. (T. II, Lib. 6º, fol. 124r-126r del *CF* y Lib. VI, cap. XXV, p. 398-400 de la *HG*).
52. Respuesta que la moza preñada dirigía a los oradores que habían ido a saludarla. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 126r-127r del *CF* y Lib. VI, cap. XXV, p. 400-401 de la *HG*).
53. Palabras que un viejo, pariente del marido, dirigía a los padres de la pareja para que se buscara a una partera diestra. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 127v-128r del *CF* y Lib.VI, cap. XXVI, p. 401 de la *HG*).
54. Palabras que una vieja, parienta del marido o de la mujer, dirigía a la partera requiriendo sus servicios. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 128v-130v del *CF* y Lib. VI, cap. XXVII, p. 402-403 de la *HG*).

55. Plática algo extensa de la partera a los familiares de la pareja aceptando el encargo. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 130v-133r del *CF* y Lib. VI, cap. *XXVII*, p. 403-405 de la *HG*).
56. Palabras de la partera a los parientes de la preñada encomendándola a su cuidado. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 136r-136v del *CF* y Lib. VI, cap. *XXVII*, p. 407-408 de la *HG*).
57. Palabras de la partera a la parturienta. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 138r del *CF* y Lib. VI, cap. *XXVIII*, p. 409 de la *HG*).
58. Palabras de la partera al niño o niña recién nacida. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 144v-146r del *CF* y Lib. VI, cap. *XXX*, p. 413 y cap. *XXXI*, p. 414-415 de la *HG*).
59. Palabras de la partera al niño o niña cuando cortaba el cordón umbilical. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 146v-147v y 147v-148r del *CF* y Lib. VI, cap. *XXXI*, p. 415-416 de la *HG*).
60. Palabras de la partera al niño o niña en el día del lavatorio ritual. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 149v-150r del *CF* y Lib. VI, cap. *XXXII*, p. 417 de la *HG*).
61. Pequeña alocución que dirige la partera a la madre del niño recién nacido. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 151r del *CF* y Lib. VI, cap. *XXXIII*, p. 418 de la *HG*).
62. Palabras de agradecimiento que dirigía una de las viejas, parienta de la recién parida, a la partera. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 151v-152r del *CF* y Lib. VI, cap. *XXXIII*, p. 418-419. de la *HG*).
63. Palabras que la partera dirigía a los parientes de la pareja recomendando humildad ante el nacimiento del niño o niña. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 152r-154r del *CF* y Lib. VI, cap. *XXXIII*, p. 419-420 de la *HG*).
64. Palabras dirigidas al recién nacido, primogénito, por oradores que hablaban en nombre de otros principales. Esto usaban los señores y también los mercaderes. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 154v-156r del *CF* y Lib. VI, cap. *XXXIV*, p. 421-422 de la *HG*).
65. Palabras de salutación, congratulación y buenos deseos dirigidas a la recién parida por oradores en nombre de otros principales. Esto usaban los señores y también los mercaderes. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 156r-157r del *CF* y Lib. VI, cap. *XXXIV*, p. 422-423 de la *HG*).
66. Palabras de algunos oradores en nombre de otros principales dirigidas a los viejos y viejas, parientes de la pareja, encareciéndoles el cuidado de la criatura y de la recién parida. Esto usaban los señores

- y también los mercaderes. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 157r-158r del *CF* y Lib. VI, cap. XXXIV, p. 423-424 de la *HG*).
67. Palabras de salutación y congratulación de otros señores principales dirigidas al padre del niño recién nacido. También lo usaban hacer los mercaderes (Tomo II, Lib. 6º, fol. 158r-159v del *CF* y Lib. VI, cap. XXXIV, p. 424-425 de la *HG*).
 68. Salutación que dirigían los embajadores de otros pueblos al niño y a sus padres. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 160r-161r del *CF* y Lib. VI, cap. XXXV, p. 425 de la *HG*).
 69. Respuesta que daba un viejo en nombre del niño, de los padres, de los viejos y viejas a las palabras de salutación del embajador. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 161r-163r del *CF* y Lib. VI, cap. XXXV, p. 425-427 de la *HG*).
 70. Palabras dirigidas al embajador, dichas por uno de los viejos o principales en nombre del señor que fue saludado. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 63v-64r del *CF* y Lib. VI, cap. XXXV, p. 427-428 de la *HG*).
 71. Palabras que dirigían al niño recién nacido entre la gente del común. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 164r-165v, del *CF* y Lib. VI, cap. XXXV, p. 428-429 *HG*).
 72. Palabras que dirigían a la madre del recién nacido entre la gente del común. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 165v-166v del *CF* y Lib. IV, cap. XXXV, p. 429 de la *HG*).
 73. Palabras que un orador dirigía a los padres y parientes viejos del recién nacido entre la gente del común. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 166v-167r del *CF* y Lib. VI, cap. XXXV, p. 429-430 de la *HG*).
 74. Salutación que dirigían al padre del niño recién nacido entre la gente del común. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 167r-168r del *CF* y Lib. VI, cap. XXXV, p. 430 de la *HG*).
 75. Palabras que los ancianos y ancianas dirigían a la criatura en el día de su baño ritual. (Tomo I, Lib. 4º, fol. 64v del *CF* y Lib. IV, cap. XXXV, p. 269 de la *HG*).
 76. Palabras que los ancianos y ancianas dirigían a la madre del niño en el día del baño ritual de éste. (Tomo I, Lib. 4º, fol. 64v-65r del *CF* y Lib. IV, cap. XXXV, p. 269 de la *HG*).
 77. Palabras que la partera dirigía al niño recién nacido el día del baño ritual. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 171r-172r del *CF* y Lib. VI, cap. XXXVII, p. 433 de la *HG*).

78. Palabras que los mozuelos dirigían al niño el día que a éste le cortaban el ombligo y le ponían nombre. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 173v del *CF* y Lib. VI, cap. XXXVII, p. 435 de la *HG*).
79. Palabras que la partera dirigía a la niña el día que le ponían nombre. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 174v-175r del *CF* y Lib. VI, cap. XXXVIII, p.436 de la *HG*).
80. Plática que dirigían los padres a los *telpuchtlatoque* cuando ofrecían a la criatura al Telpuchcalli. (Tomo I, Lib. 3º, fol. 29v-30v del *CF* y Lib. III, cap. IV del *apéndiz*, p. 223 de la *HG*).
81. Respuesta de los maestros a las palabras de los padres de la criatura cuando era ofrecida al Telpuchcalli. (Tomo I, Lib. 3º, fol. 30v-31v del *CF* y Lib. III, cap. IV del *apéndiz*, p. 223-224 de la *HG*).
82. Plática de los parientes ancianos a los sacerdotes, cuando la criatura era ofrecida al Calmécac. (Tomo I, Lib. 3º, fol. 35r-36r del *CF* y Lib. III, cap. VII del *apéndiz*, p. 226-227 de la *HG*).
83. Respuesta de los sacerdotes a los padres de la criatura cuando ésta era ofrecida al Calmécac. (Tomo I, Lib. 3º, fol. 36v del *CF* y Lib. III, cap. VII del *apéndiz*, p. 226-227 de la *HG*).
84. Palabras que los ancianos dirigían al niño cuando éste, a la edad conveniente, era llevado al Calmécac a donde había sido ofrecido de pequeño. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 178r-180v del *CF* y Lib. VI, cap. XL, p. 439-441 de la *HG*).
85. Palabras que las ancianas dirigían a la niña cuando ésta, a la edad conveniente, era llevada al Calmécac a donde había sido ofrecida de pequeña. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 180v-183r del *CF* y Lib. VI, cap. XL, p. 441-442 de la *HG*).
86. Alocución del padre al hijo cuando ya era tiempo de buscarle mujer. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 106v del *CF* y Lib. VI, cap. XXIII, p. 387 de la *HG*).
87. Corta respuesta del hijo al padre. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 106v-107r del *CF* y Lib. VI, cap. XXIII, p. 387 de la *HG*).
88. Algunas palabras que uno de los viejos, pariente del mancebo, dirigía a los *telpuchtlatoque* cuando el muchacho ya quería tomar mujer. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 107r-107v del *CF* y Lib. VI, cap. XXIII, p. 387 de la *HG*).
89. Corta respuesta de uno de los maestros accediendo a que el muchacho se separara del Telpochcalli para casarse. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 197v del *CF* y Lib. VI, cap. XXIII, p. 387 de la *HG*).

90. Alocución que los parientes viejos del novio dirigían a la novia dándole consejos . (Tomo II, Lib. 6º, fol. 110r-110v del *CF* y Lib. VI, cap. *XXIII*, p. 389-390 de la *HG*).
91. Corta respuesta de la novia a la amonestación de los ancianos. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 110v-111r del *CF* y Lib. VI, cap. *XXIII*, p. 390 de la *HG*).
92. Alocución de los padres y madres a sus hijas encareciendo el ejemplo de la novia que está por casarse. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 111v del *CF* y Lib. VI, cap. *XXIII*, p. 390 de la *HG*).
93. Alocución de las ancianas, parientas del novio, dando consejos a la novia. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 113r-113v del *CF* y Lib. VI, cap. *XXIII*, p. 391 de la *HG*).
94. Consejos de la madre de la novia al recién casado. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 113v-114r del *CF* y Lib. VI, cap. *XXIII*, p. 391-392 de la *HG*).

(Pláticas en relación a la muerte)

95. Palabras que la partera dirigía a la mujer que había muerto al parir. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 142r-143 v del *CF* y Lib. VI, cap. *XXIX*, p. 411-413 de la *HG*).
96. Palabras que dirigían al difunto antes que ser enterrado. (Tomo I, Lib. 3º, fol. 24r-24v del *CF* y Lib. III, cap. *I* del *apéndiz*, p. 219 y 220 de la *HG*).
97. Palabras de consuelo a los parientes del difunto. (Tomo I, Lib. 3º, fol. 24v-25r del *CF* y Lib. III, cap. *I* del *apéndiz*, p. 220 de la *HG*).

*Alocuciones cuando iban a confesar sus pecados*³³

98. Alocución del sacerdote al penitente exhortándolo a confesar sus pecados y a no ocultar nada. (Tomo I, Lib. 1º, fol. 8r, 8v del *CF* y Lib. I, cap. *XII*, p. 45 de la *HG*).
99. Extensa exhortación del sacerdote al penitente que ha ido a confesar sus pecados. (Tomo II, Lib. 6º, fol. 23v-27r del *CF* y Lib. VI, cap. *VII*, p. 325-328 de la *HG*).

³³ Véanse también las oraciones a Huehuetéotl y a Tezcatlipoca en relación a este asunto. (Núms. 10-12).

Plática en ocasión de un mal agüero

100. Palabras de ánimo y consuelo que el *tonalpouhqui* dirigía al que iba a consultarlo a propósito de haber oído en la noche el aullido de una fiera, hecho que era considerado mal agüero. (Tomo I, Lib. 5º, fol. 1v-2r del *CF* y Lib. v, cap. I, p. 286-87 de la *HG*).

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- CASAS, fray Bartolomé de las
 1967 *Apologética historia sumaria*, 2 v., edición preparada por Edmundo O'Gorman, México UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Códice florentino*
 1979 Manuscrito 218-220 de la Colección Palatina, Biblioteca Medicea Laurenziana, 3 v. reproducción facsimilar, dispuesta por el Gobierno Mexicano.
- CHIMALPAIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo de san Antón
 1983 *Octava relación*, introducción, estudio, paleografía, versión castellana y notas de José Rubén Romero Galván, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 201 p.
- DÍAZ CINTORA, Salvador
 1995 *Huehuetlatolli. Libro sexto del Códice Florentino*, [introducción], paleografía, versión, notas e índices de ———, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 137 p.
- GARCÍA QUINTANA, Josefina
 1976 “El huehuetlatolli -antigua palabra- como fuente para la historia sociocultural de los nahuas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. XII, p. 61-71.
- GARIBAY K. Ángel María
 1943 “Huehuetlatolli. Documento A”, en *Tlalocan*, v. I, p. 31-53 y 81-107.
 ———, *Historia de la literatura náhuatl*, 2 v, Ed. Porrúa.
 1953-1954
 ———, *Vida Económica de Tenochtitlan. Pochtecáyotl (arte de traficar)*, México, 1995 UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- GÓMEZ DE OROZCO, Federico
 1939 “Huehuetlatolli”, en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, tomo III, núm. 2, p. 157-166.

SILVA GALEANA, Librado (trad.)

- 1988 *Huehuetlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*, reproducción facsimilar y versión de los textos nahuas por Librado Silva Galeana, "Estudio introductorio" por Miguel León-Portilla, México, Comisión Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos.

SAHAGÚN, fray Bernardino de

- 1989 *Historia general de las cosas de Nueva España*, 2a. ed., 2 v., introducción, paleografía, glosario y notas por Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Consejo Nacional para las Artes y Alianza Editorial Mexicana.

SOUSTELLE, Jacques

- 1956 "Apuntes sobre la psicología y el sistema de valores en México antes de la Conquista", en *Estudios Antropológicos en Homenaje a M. Gamio*, México, UNAM y SMA, p. 497-502.

———, *La vida cotidiana de los aztecas*, versión española de Carlos

- 1970 Villegas, México, Fondo de Cultura Económica, 283 p. (1955 ed. Francesa).

SULLIVAN, Thelma

- 1974 "The Rethorical Orations or *Huehuetlahtolli* Collected by Sahagún", en *Sixteenth Century Mexico, the Work of Sahagun*, Munro S. Edmonson, editor, New Mexico, School of American Research, University of New Mexico, p. 79-109.

VISEO, Juan Bautista

- 1988 Véase Silva Galeana, Librado.

ESCATOLOGÍA Y MUERTE EN EL MUNDO NÁHUATL PRECOLOMBINO

PATRICK JOHANSSON K.

Introducción

La yuxtaposición, en el título de este artículo de una palabra que remite al “abyecto” resultado de un proceso alimenticio y de otra que expresa la trágica e ineludible finitud de todo cuanto existe puede parecer insólito sino francamente desplazado. Sin embargo, el conjunto de reacciones bioquímicas que permiten la transformación de la materia viva en desecho atañen tanto al catabolismo digestivo como al envejecimiento y la subsecuente putrefacción del ser. De hecho el significante “escatología” corresponde en castellano a dos significados distintos: uno que cubre el campo semántico de lo excrementicio, otro que expresa el destino del hombre después de su muerte.

La homonimia y homografía patentes de estas palabras son el resultado de la evolución fonética convergente de dos términos griegos: *scatos*, “excremento” y *eschatos*, “fin”. Una tendencia marcada del español a colocar una *ē* protética a los vocablos que empiezan por una *ḡ* propició dicha convergencia a nivel sonoro. La homonimia puede haber sido el resultado fortuito de cambios diacrónicos en la pronunciación de dos palabras sin que este hecho tenga pertinencia alguna a nivel del sentido, pero puede también haber sido generada por afinidades eidéticas que remiten a una estructuración cognitiva específica. De hecho existía en griego una analogía sonora con carácter paronomástico entre *scatos* y *eschatos* que establecía, aunque de manera difusa, una relación semántica entre los conceptos referidos.

En náhuatl la relación etimológica o simplemente paronímica entre los significantes correspondientes a sendos conceptos no es tan flagrante pero existen sin embargo analogías manifiestas entre los términos que remiten a la muerte y los que expresan la destrucción y la descomposición.

El término náhuatl para excremento, *cuītlatl*, concierne no sólo a las heces, sino también a todas las secreciones, ya sean animales, vege-

tales o minerales. “Moco”, por ejemplo, se dice *yacacuitlatl*, literalmente “el excremento de la nariz”, mientras que “oro” es *teocuitlatl*, o sea “la excrecencia divina” (o solar).¹ La palabra que designa más precisamente las heces que resultan de la digestión, en náhuatl, es *xixtli*. Ahora bien, el radical de *xixtli*: *xix(i)*- connota la descomposición, la destrucción: *xixititza* “deshacer”, “destruir”; *xixitini* “caer, derrumbarse, destruirse”; *xixitinia*, “dispersar, desatar, esparcer una cosa”; *xixinia*, “descomponerse, destruirse”, idea que comparte con la muerte aunque con un vocablo distinto. En efecto, además de *miqui* significativo más inmediatamente referencial de “morir” muchos de los términos nahuas que aluden al deceso pertenecen al campo semántico de la descomposición, de la destrucción, o del aniquilamiento. Tal es el caso de *polihui* vocablo náhuatl que abarca los conceptos de destrucción, aniquilamiento y desaparición.

In cuauhtla ocelotl nican zan tipopulihuizque ayac mocahuaz ²

Aguilas y jaguares aquí sólo desapareceremos. Nadie se quedará.

Como en muchas otras culturas, el ciclo alimenticio y su homólogo vital son isomorfos en el sistema cognitivo náhuatl el cual se nutre esencialmente de analogías cuya interrelación crea nexos de sentido. A la evolución anabólica del ser sucede la involución catabólica tanto en el microciclo alimenticio como en el macrociclo de una vida.

Ahora bien para las culturas precolombinas, y más específicamente para la cultura náhuatl la cual considera que el movimiento (*ollin*) es vida, la entropía o pérdida de energía representa un peligro mortal. Se prevenía por lo tanto una regeneración periódica de todo lo existente. Lo viejo, lo deteriorado, lo catabolizado, lo descompuesto y lo sucio, a la vez que se regeneraban naturalmente, se renovaban culturalmente mediante mecanismos cognitivos propios del saber mítico-religioso indígena. Entre estos mecanismos, los modelos que establecían los ciclos naturales, ya fuesen astrales, vegetales o alimenticios, así como el comportamiento ejemplar de los dioses fungían como ejes de estructuración cognitiva de una dispersa y problemática pluralidad fenoménica.

En la totalidad cognitiva así configurada lo viejo y lo deteriorado, lo sucio, lo excrementicio se conjugaban con la vejez, el pecado (o mejor dicho la falta), la noche y la muerte en una entropía involutiva que

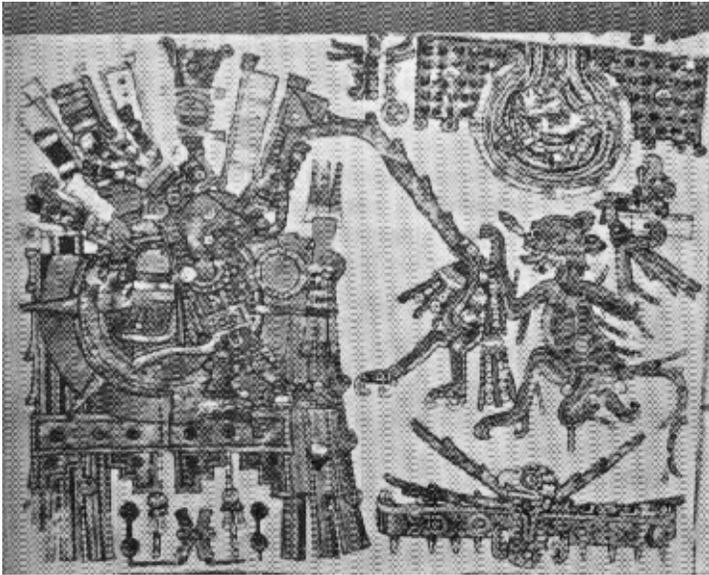
¹ El radical *-teo* de *teotl*, “divino”, remite frecuentemente a la divinidad por excelencia: el sol.

² *Romances de los Señores de la Nueva España*, fol.36r.

se veía mitológicamente redimida por una regeneración evolutiva de todo cuanto fenece.

I. ENTROPÍA Y MUERTE EN EL MUNDO PREHISPÁNICO

Según lo establecen los ritos cosmogónicos nahuas, la vida, *yoliztli* surge de la instauración de la dualidad y del movimiento subsecuente *ollin* que anima al mundo mediante la subida evolutiva y la bajada involutiva tanto del sol como de la luna. En efecto, la cesación de este movimiento hubiera significado el regreso al caos primordial. El sacrificio humano entre otras funciones religiosas buscaba preservar la vitalidad del ciclo solar alimentando al astro-rey con corazones palpitantes. Cada mañana, al alba, se decapitaban, además, algunas codornices cuya sangre alimentaba al sol, *tonatiuh* y a la tierra, *tlatēcuhli*.



Códice Borgia, lámina 71

Asimismo el envejecimiento ineludible de los seres y de las cosas constituía un problema cultural ya que encaminaba el mundo hacia su destrucción.

Curiosamente en vez de buscar detener el avance mortífero del tiempo y así demorar el cataclismo universal, las colectividades indígenas encontraron en la muerte la redención de la entropía letal: lo que no muere periódicamente envejece peligrosamente y amenaza con llevar el mundo hacia el caos por “inanición” cósmica. La muerte juiciosamente infligida se volvió en este contexto el principio regenerador por excelencia. Morir a tiempo para no morir del todo, antes de que el envejecimiento consumiera totalmente al ser, permitía regenerarlo en el vientre fecundo de la madre-tierra. De no ser así la degradación entrópica, físicamente visible, podía alcanzar los niveles espirituales del ser y dificultar su regeneración por lo que había que morir, o infligir la muerte antes de que fuera demasiado tarde.

1. *La renovación periódica de los enseres y alimentos*

La periodicidad de la renovación dependía de los entes por renovar. Los platos, jícaras y demás utensilios domésticos se renovaban cada año solar, mientras que el metate, las tres piedras del fuego y las estatuas de los dioses se echaban al agua cuando renovaban el fuego cada 52 años.

Y cuando ya se acercaba el día señalado para sacar nueva lumbre cada vecino de México solía echar, o arrojar en el agua o en las acequias, o lagunas, las piedras o palos que tenían por dioses de su casa, y también las piedras que servían en los hogares para cocer comida, y con que molían ajíes o chiles.³

Por inermes que parecieran los objetos, después de un uso constante padecían una pérdida de energía por lo que debían ser ritualmente muertos en el elemento a la vez antagonico y complementario del fuego: el agua.

En lo que concierne al alimento por excelencia, cada ocho años, cuando los años solares y venusinos coincidían, se regeneraba virtualmente el grano que había sido “maltratado” por la molienda y los condimentos que se le añadían en la elaboración de los tamales. Se hacían tamales de agua sin cal ni sal y un sacerdote-actor quien encarnaba “el sueño” mecía dancísticamente el cereal para restaurarle sus fuerzas.⁴

³ *Códice Florentino*, libro VII, cap. 10.

⁴ Cf. *Códice Matritense del Palacio Real*, fol. 253v.

2. *El ciclo lunar*

La luna fue probablemente el astro que estableció que la muerte era relativamente efímera y regeneradora y que dio a ver de manera manifiesta los movimientos evolutivos e involutivos que representan las fases creciente y menguante de su ciclo. Los tres días de su desaparición correspondían de hecho a la luna nueva entre los antiguos mexicanos como en otras civilizaciones del mundo. Durante este lapso, la luna difunta recobraba fuerzas para lucir “de nuevo” en su incipiente fase creciente.

3. *Cada 52 años: la muerte regeneradora del tiempo*

La alternancia del día y de la noche, del sol y de la luna, estableció *in illo tempore* el movimiento vital, es decir el tiempo. A partir de este momento, la inexorable cronología permitió la manifestación existencial, pero implicó también la regresión involutiva de todo cuanto había existido.

Motor heliaco del tiempo, el sol estaba sujeto, sin embargo, a los determinismos entrópicos de la duración. Si bien envejecía y se regeneraba diariamente, su ciclo de vida se limitaba a 52 años después de los cuales tenía que morir para evitar una peligrosa entropía que podía conducir el mundo al caos. Al describir la ceremonia de la atadura de años, *xihmolpilli* se hace generalmente hincapie, en la producción del fuego nuevo sin considerar el hecho de que una muerte ritual del fuego viejo y de los años que le correspondían debía de anteceder la aparición del fuego nuevo. Se hacía la cremación y el enterramiento solemnes de un haz de 52 cañas las cuales representaban los 52 años “difuntos” que se iban a regenerar en el espacio-tiempo de la muerte. Felipe Solís indica que se encontraron “mausoleos de los siglos” en el Templo Mayor, entre el *tzompantli* y el juego de pelota.⁵

Después de esta ceremonia luctuosa, de las cenizas del tiempo preterito renacía la lumbre del futuro y se sacaba el fuego nuevo sobre el pecho abierto de una víctima pero es sin duda la muerte del tiempo lo que propiciaba su propio renacer.

Quetzalcóatl había establecido el modelo ejemplar de esta muerte redentora del tiempo al fallecer después de 52 años de existencia, prenderse fuego y renacer, en *Tlillan*, *Tlapallan*, como lucero del alba.

⁵ Cf. Solís, p. 70.

4. 52 Años: una existencia humana

Nacido un día 1-caña y muerto en un mismo día 1-caña, *Ce-Acatl*, Topiltzin Quetzalcóatl cumplió 52 años de vida y estableció asimismo la duración culturalmente arquetípica de una existencia humana, por lo menos la de la imagen del sol en el alto mando indígena: el *tlahtoani*.

El rey tolteca, según lo asevera Ixtlilxóchitl no podía vivir más de 52 años y si llegaba a esta edad tenía la obligación de suicidarse. Quizás sea por esta razón fundamental que Huemac puso fin a su vida en la cueva de Cincalco después de haber vivido, quizás, 52 años:

7- conejo. Este año se suicidó Huemac allá en Chapultepec Cincalco. En este año 7-conejo se vinieron a acabar los años de los toltecas. Durante siete años anduvieron por todas partes de pueblo en pueblo. Allá se fueron a instalar, se fueron a establecer durante 339 años allá estuvieron. Y, en el año 7-conejo él, Huemac, se suicidó, se ahorcó. Allá se desesperó, allá en la cueva de Chapultepec. Primero lloró de tristeza porque ya no iba a ver a los toltecas que allá se acabaron. Luego se mató.⁶

Como el sol, el rey náhuatl tenía que morir antes de que la vejez consumiera su ser e imposibilitara su regeneración.⁷

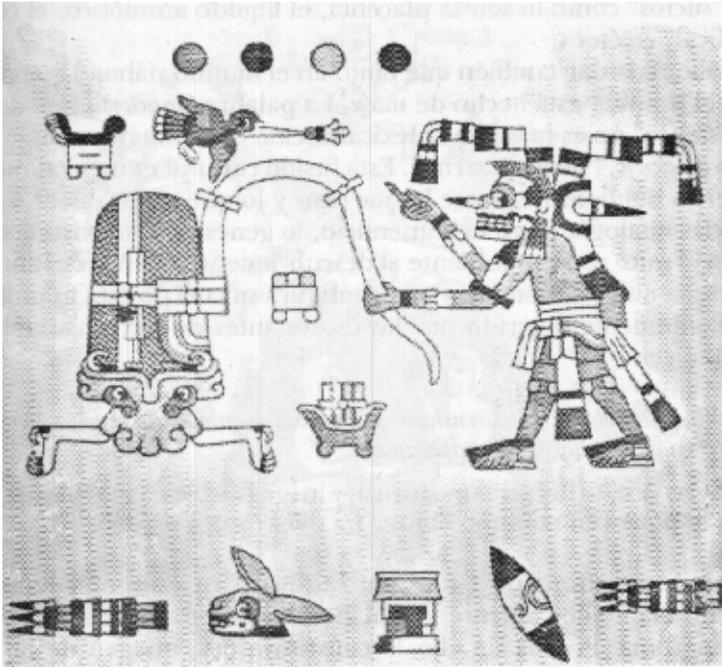
II. LO ALIMENTICIO Y LO GENÉSICO

Según los contextos en que se sitúa, el discurso mítico-religioso náhuatl remite a los modelos digestivo u obstétrico para expresar y justificar los distintos aspectos fenoménicos de la *fertilidad*. En toda Mesoamérica la lluvia, por ejemplo tiene un carácter espermático (masculino-uráneo) por lo que “fecunda” la tierra pero puede también evocar la sed de la planta o de la tierra remitiendo asimismo simbólicamente al sistema digestivo y más generalmente al *anabolismo* alimenticio.

Los cadáveres se “siembran” (*toca*) en el vientre de la madre tierra pero son también engullidos por el monstruo tectónico *tlaltecuhtli* que ingiere la envoltura letal (la carne) para dejar, después de cuatro años de digestión, el principio óseo perenne, listo para la regeneración del ser.

⁶ Cf. “*Anales de Cuauhtitlan*” en Lehmann, Kutscher, p. 109-110.

⁷ Es posible que la ley de la que habla Ixtlilxóchitl se hubiera impuesto por razones más pragmáticas para evitar tener un gobernante senil, pero la sublimación mitológica de este hecho era indispensable en un contexto religioso.



Códice Laud, lámina 31

Los dos sistemas se permean mutuamente también en el texto correspondiente al nacimiento de algunos dioses. En el caso del héroe civilizador *Quetzalcóatl*, es después de haber tragado una piedra de jade que su madre lo engendró. La “ingestión” del agente de la fecundación culminó con el parto de la diosa.

Es, entre otras cosas, por haberse comido la codorniz (*zollin*) que Tlazolteotl, la diosa del amor y de las inmundicias, pare a Cinteotl, el maíz.

En términos generales y según los contextos narrativos, la ingestión del alimento es isomorfa a la penetración sexual de un ente por otro. Consecuentemente la digestión es el equivalente anabólico de la gestación y el resultado final de estos procesos es la *encarnación* del ser.

En ambos casos la etapa final del ciclo se divide en una doble oposición anabólica / catabólica; limpia / sucia. En efecto la digestión tiene como consecuencia el crecimiento o fortalecimiento anabólico dejando una materia excrementicia remanente con carácter catabólico, mientras que el crecimiento obstétrico culmina con el nacimiento de un nuevo ser, dejando elementos catabólicamente procesados: los dese-

chos “sucios” como lo son la placenta, el líquido amniótico, el cordón umbilical, etcétera.

Cabe recordar también que tanto en el mundo náhuatl como en el maya el hombre está hecho de maíz. La palabra *tonacayotl* que designa el “sustento” no es más que la lexicalización del sintagma nominal posesivo *tonacayo*, “nuestra carne”. Esta fusión cultural entre el alimento y el cuerpo del hombre, entre lo que *come* y lo que *es*, establece a la vez fecundas analogía entre lo alimenticio, lo genésico y lo existencial:

En el mito correspondiente al descubrimiento del maíz el alimento del que se nutre el hombre y que configura su cuerpo está manducado y probablemente digerido por los dioses antes de ser consumido por los hombres.

*Niman ye quitqui in tamoanchan, auh niman ye quicuacua in teteo niman ye ic totenco quitlatilia mic tihuapahuaque.*⁸

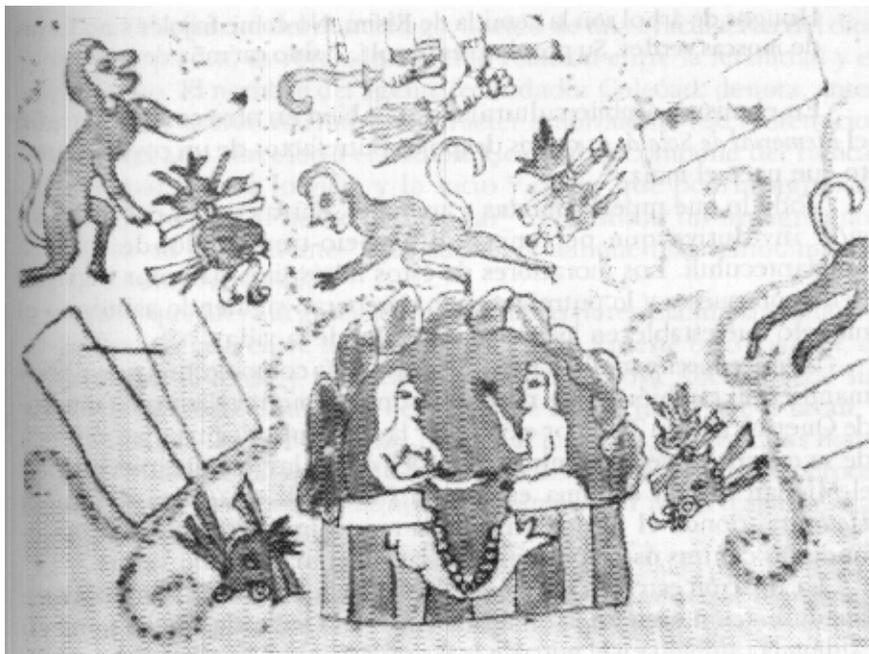
Luego ya se lo lleva a Tamoanchan y luego lo mastican los dioses, luego ya lo ponen en nuestros labios para que crezcamos.

El anabolismo alimenticio, fase consecutiva al anabolismo genésico, se encuentra mitológicamente vinculado con éste en la cultura náhuatl precolombina. Prueba de ello lo constituye una imagen de la cueva matricial correspondiente a uno de los soles en la versión pictórica de la creación del mundo en el *Códice Vaticano Ríos*.

La pareja que aparece en la oquedad de la cueva representa el aspecto genésico sexual, mientras que la mandíbula con dientes que figura abajo remite a una isotopía digestiva de la creación del hombre.

<i>Lo digestivo</i>	<i>Lo genésico</i>
Ingestión del alimento	Sexo
Digestión	Fecundación
Crecimiento o reforzamiento del cuerpo. Anabolismo alimenticio	Gestación Anabolismo intrauterino
Principio anímico del alimento arrojado con el excremento	Nacimiento del bebé
Excrementos	Desechos

⁸ *Leyenda de los soles*, en Lehmann y Kutscher, 1979, p. 339.



Códice Vaticano Ríos, lámina 7

1. *Lo podrido y la muerte*

Fue muy probablemente la observación del fenómeno de la putrefacción de los cadáveres en la tierra lo que determinó uno de los planteamientos escatológicos nahuas: que los que moran en el Mictlan se nutren de cosas podridas y de excrementos.⁹

*In ompa quiqua mictlan xocpalli, macpalli: auh yn imul pinacatl, in iatol temalli, ynic atli, cuaxicalli in aqui çenca quicuaya tamalli, ye xixilqui*¹⁰

Allá en el Mictlan comen las huellas de los pies y la palma de las manos. Y su salsa es de escarabajo (hediondo), su atole de pus, para beberlo lo meten en un cráneo. Comían muchos tamales hinchados.

En el mundo maya, el dios de la muerte llamado Kisim “el diablo” después de la conquista, también se nutre de podredumbre:

⁹ Podría tratarse también de una interpolación española tendiente a desprestigiar el espacio-tiempo indígena de la muerte.

¹⁰ *Códice Matritense*, fol. 84r.

Hongos de árbol son la comida de Kisim. No come frijoles sino larvas de moscas verdes. Su pozol no es pozol [...] sino carroña de nosotros.¹¹

En el mismo ámbito cultural maya, si bien en otro contexto, según el *Memorial de Sololá*, es de los despojos putrefactos de un coyote muerto que nace el maíz.¹²

Todo lo que muere, plantas y animales, entra en una descomposición involutiva que pertenece al espacio-tiempo donde impera Mictlantecuhtli. Los moradores de estos inhóspitos páramos ingieren lo descompuesto y lo putrefacto y lo regeneran siguiendo asimismo el modelo que establecen los ciclos naturales de la vida.

La putrefacción del cadáver y la escatología como destino *post mortem* manifiestan también en los mitos un isomorfismo revelador. La muerte de Quetzalcóatl en Tula por ejemplo, y la descomposición tanatomórfica de su cuerpo se ven redimidas, después de un largo viaje iniciático en el Mictlan el cual culmina en la pira funeraria, en *Tlillan, Tlapallan Tlatlayan*, donde el fuego consume la envoltura carnal putrefacta dejando las cenizas óseas perennes de las que renace como Venus.

La relación estrecha que se establece en la mitología náhuatl entre la culminación ósea de la tanatomorfosis y la fecundación se pone en evidencia también en el mito de la fecundación del hombre.¹³ En dicho mito la fase última de la descomposición del cadáver, ilustrada por la caída y muerte efímera de Quetzalcóatl en el inframundo cuando llevaba los huesos a Tamoanchan, coincide con la fecundación de estos últimos en la matriz de la diosa-madre Quilaztli por la sangre que sale del pene sacrificado del dios.

Al comer la carne podrida del cuerpo en estado de putrefacción, la muerte da a luz a los huesos, materia prima del cuerpo humano.

2. La creación de las flores mediante una ingestión de la vulva de Xochiquetzal por el murciélago

Elemento reproductor de muchas plantas y símbolo de la sexualidad, la flor está relacionada con la generación y la regeneración. En el *Códice Magliabechiano*, se transcribió un texto que evoca la creación de las flores como resultado de un acto sexual hierogámico entre un avatar de Quetzalcóatl: Çolçóatl, y la diosa Xochiquetzal.¹⁴ En este acto, la

¹¹ Bruce: *El libro de Chan K'in*, citado por Noemí Cruz, p. 43.

¹² Cf. Cruz, p. 96.

¹³ Cf. Johansson, "La fecundación del hombre en el Mictlan y el origen de la vida breve".

¹⁴ *Códice Magliabechiano*, lám. 62.

mediación actancial del murciélago, nacido de una eyaculación del dios sobre una piedra, es revelador de una relación entre la fertilidad y el excremento. El nombre del agente fecundador Çolçóatl, denota, antes de cualquier acción narrativa el carácter ambivalente (excrementicio-sexual) del acto. En efecto el vocablo Çolçóatl se compone del radical *çol-*, el cual denota lo viejo y lo sucio y *çóatl-* que podría significar “mujer”,¹⁵ remitir al hecho de horadar¹⁶ o constituir un sintagma nominal: *tzo-atl* literalmente “agua sucia”, o, aunque más remotamente, “agua de ano”: *tzo(yo)atl*.¹⁷

Sea lo que fuere la gestación mítica de las flores manifiesta también una convergencia entre la ingestión y el sexo. En este caso *tzinacatl*, el murciélago, muerde y arranca la vulva de la diosa Xochiquetzal sin digerirla aparentemente. La lleva delante de los dioses que la lavan, y del agua salen flores hediondas. Luego el murciélago lleva estas flores al Mictlan donde un avatar de Mictlantecuhtli, Yohualahuana, procede a lavar dichas flores hediondas. Del agua salen flores fragantes llamadas “Suchiles” (*Xochitl*).

Y allí nació el murciélago al cual enviaron los dioses que mordiese a una diosa. Que ellos llamaban *Suchiquetzal*, que quiere decir rosa. Que le cortase de un bocado lo que tiene dentro del miembro femenino y estando ella durmiendo lo cortó y lo trajo delante de los dioses y lo lavaron y del agua que de ello derramaron salieron rosas que no huelen bien. Y después el mismo murciélago llevó aquella rosa a Mictlantecuhtli. Y allá la lavaron otra vez y del agua que de ello salió salieron rosas olorosas que ellos llaman *Suchiles* por derivación de esta diosa. Que ellos llaman *Suchiquetzal* y así tienen que las rosas olorosas vinieron del otro mundo de casa que este ídolo que ellos llaman Mictlantecuhtli.¹⁸

Una lectura mítica del texto establece un esquema genésico-digestivo de la creación de las flores. En efecto las flores hediondas son probablemente el resultado de la digestión “hierogámica” de la vulva por el murciélago. El producto resultante de esta copulación digestiva es un elemento *sucio*, quizás las menstruaciones de la diosa que huelen mal, pero el ente “flor” ya es manifiesto. La relación entre lo genésico y lo excrementicio implícita en la flor que huele mal, se encuentra también en la etimología del nombre náhuatl que designa el agente

¹⁵ *Çohuatl* es una variante de *cihuatl*, “mujer”.

¹⁶ Cf. Rémi Siméon.

¹⁷ *Tzoyotl*, “ano”.

¹⁸ *Códice Magliabechiano*, lám. 62.

“consumador” *tzinacatl*; el murciélago. En efecto *tzinacatl* se compone de *tzin* radical de *-tzintli*, “trасero” y de *-nacatl*, “carne”.¹⁹ Des ser correcta esta etimología vincularía al murciélago con la parte “baja,” generadora del excremento, y por lo tanto la mordedura y/o digestión de la vulva de Xochiquetzal por el mamífero quiróptero, habitante de las cuevas, relacionaría lo genésico-sexual con lo excrementicio. La vulva catabolizada de Xochiquetzal: la flor hedionda, es luego llevada al Mictlan donde se regenera como flor fragante.

En términos semiológicos se oponen el catabolismo digestivo de la tierra y el anabolismo intrauterino de las aguas. La secuencia mítica aquí aducida muestra un esquema invertido del simbolismo sexual. La vulva representa generalmente unas fauces que muerden o ingieren el sexo masculino para parir la vida. En este caso, el órgano femenino se ve devorado por una boca masculina (o andrógina) para que existan las flores.

3. *Tlazolteotl comedora de inmundicias y diosa del amor*

Entre las deidades que atañen de un modo u otro tanto a lo viejo y lo excrementicio como a la muerte, figura la diosa-madre Tlazolteotl. Sahagún la describe como sigue:

Esta diosa tenía tres nombres: el uno era que se llamaba Tlazolteotl, que quiere decir la diosa de la carnalidad; el segundo nombre es Ixcuina: llamábanla este nombre por que decían que eran cuatro hermanas: la primera era primogénita o hermana mayor, que llamaban Tiacapan, la segunda era hermana menor que llamaban Teicu, la tercera era la de enmedio, la cual llamaban Tlaco, la cuarta era la menor de todas, que llamaban Xucotzin. Estas cuatro hermanas decían que eran las diosas de la carnalidad. En los nombres bien significa a todas las mujeres que son aptas para el acto carnal.

El tercer nombre de esta diosa es Tlaelquani; que quiere decir comedora de cosas sucias, esto es, que según decían, las mujeres y hombres carnales confesaban sus pecados a estas diosas, cuanto quiera que fuesen torpes y sucios, que ellas los perdonaban.

También decían que esta diosa, o diosas, tenían poder para provocar a lujuria y para inspirar cosas carnales, y para favorecer los torpes amores; y después de hechos los pecados decían que tenían también poder para perdonarlos, y limpiar de ellos perdonándolos, si los con-

¹⁹ La generalidad fonética de dos “n” resultante de la composición (*tzinmacatl*) se redujo lógicamente a una a través del tiempo.

fesaban a los sus sátrapas, que eran los adivinos que tenían los libros de las adivinanzas y de las venturas de los que nacen, y de las hechicerías y agüeros, y de las tradiciones de los antiguos que vinieron de mano en mano hasta ellos.²⁰

Más allá de las consideraciones algo tendenciosas y moralizantes del ilustre etnógrafo franciscano, se revela el carácter dual de la diosa. Tlazolteotl representa la integración vital de la evolución erótica “agradable” y de la involución tanática “de-gradable”. Su mismo nombre entraña esta fusión fértil de antagonismos irreconciliables para el mundo cristiano. En efecto el onomástico Tlazolteotl se compone de *tlazol(li)*, “inmundicia” y *teotl*, “divinidad” expresando asimismo su carácter escatológico, pero contiene también en el palimpsesto sonoro del nombre, el radical *tlazo* raíz verbal y conceptual de lo precioso, lopreciado, lo bueno y el amor. El hecho de que Sahagún reduzca el *eros* indígena a la carnalidad y a la lujuria constituye una interpolación interpretativa que desvirtúa probablemente de alguna manera lo expresado por los informantes.

Tlazolteotl consume las inmundicias es decir lo viejo, lo deteriorado (la falta), lo sucio, lo excrementicio, lo putrefacto, el cadáver, que regenera en la dimensión anagénica de su ser divino. El resultado de este proceso digestivo-genésico es lo nuevo, lo bueno, lo limpio, el alimento, lo sano y la existencia. Mientras que los hombres comen lo bueno y defecan lo malo o lo sucio, la diosa come lo malo o sucio y defeca (o pare) lo bueno.

La lámina 13 del *Códice Borbónico* muestra al númen regenerador náhuatl en una postura de parto, comiéndose una codorniz. La codorniz, *zollin*, además de ser un ave vinculada con el mundo de la muerte, expresa mediante la primera sílaba de su nombre: *zol*, lo viejo y lo deteriorado.²¹ A la vez que devora el ave que espantó a Quetzalcóatl cuando éste se encontraba en el inframundo y provocó asimismo su muerte y por extensión la muerte ineludible de los hombres,²² Tlazolteotl ingiere lo sucio y viejo implícitos en el nombre del volátil: *-zol*. El resultado de esta ingestión simbólico-religiosa lo constituye un ser pulcro que parece salir de sus entrañas reproductoras más que digestivas.

²⁰ *Códice Florentino*, libro I, capítulo XII.

²¹ El sufijo *-zol* yuxtapuesto a un sustantivo denota lo viejo o lo deteriorado de lo que dicho sustantivo expresa.

²² Cf. Johansson, “Análisis estructural del Mito de la creación del Sol y de la Luna en la variante del *Códice Florentino*”.



Códice Borbónico, lámina 13

III. LO EXCREMENTICIO Y EL CADÁVER

La sublimación escatológico-religiosa del occiso no impide que la ominosa y putrefacta realidad de su cadáver se integre a una estructura eidética más práctica, más “ecológica” que considera el reciclaje de todo cuanto periclitó inexorablemente. En efecto en el contexto cíclico del movimiento vital indígena no cabe el concepto de fin absoluto (fuera del cataclismo universal provocado por la entropía que hemos mencionado) y lo viejo, lo usado, lo descompuesto es decir, en términos generales, lo que se encuentra en la fase última de una involución entrópica, debe ser regenerado.

La conservación de los desechos como tales representaba en términos simbólicos, una peligrosa remanencia tanatógena²³ en la comunidad de los vivos por lo que se preveía su procesamiento cultural, su reciclaje simbólico. En el pensamiento indígena precolombino nada podía permanecer muerto que no contagiara la existencia. Por lo tanto “lo muerto” se regeneraba anagénicamente mediante esquemas digestivos: cuerpo-tierra, genésicos: tierra-aguas uterinas, y de combustión: el fuego.

1. Tlatlacolli, “la falta”: *lo excrementicio moral*

Los textos nahuas lo expresan claramente, la falta es a lo moral lo que el excremento representa para lo alimenticio. En la “confesión” que no se podía realizar más que una vez en el curso de una existencia, un sacerdote después de haber oído al penitente se dirigía a Tezcatlipoca en estos términos:

*Tlacatle, totecoe, tloquee, naoaque: ca oticmocuilī ca oticmocaqujti, ca omjxpantzinco qujpouh, omjxpantzinco qujtllali in jīaca, in jpalanca in maceoalli.*²⁴

Señor, nuestro señor, dueño del cerca y del junto, tomaste, escuchaste al macehual que delante de tí, enunció, dispuso su hedor, su podedumbre.

La etimología de la palabra para “falta”: *tlàtlacolli* remite a lo descompuesto por el menos en el sentido mecánico del vocablo (*itlacauh*), y lo que se descompone cuando se comete una falta es el *tonalli*, el ente anímico indígena equivalente al alma cristiana pero que tiene un carácter energético. En efecto, el *tonalli* puede debilitarse con las enfermedades o con un comportamiento inadecuado, dañarse por faltas graves, o reforzarse mediante la penitencia o la “transfusión” anímica que representan a veces los sacrificios. Moctezuma Xocoyotzin, por ejemplo, para reforzar su *tonalli* solía mandar matar a unos cuantos condenados en la nefasta fecha 1-conejo.

Al ingerir simbólicamente la suciedad moral, Tlazolteotl la destruye y la regenera. La palabra que expresa el concepto de “perdón” en náhuatl es de hecho *tetlapopolhuia*, forma aplicativa de “destruir”. Literalmente, perdonar la falta de una persona será en el contexto semántico náhuatl “destruísela”. Sólo el cuerpo divino de la diosa puede redimir “digestivamente” la falta y regenerarla.

²³ Generadora de muerte.

²⁴ *Códice Florentino*, libro VI, cap. 7.

Además de Tlazolteotl, el dios del fuego Xiuhtecuhtli, también redimía de manera ígnea las faltas cometidas. Hoy en día los huicholes antes de salir a buscar peyote escriben de una manera u otra sus “pecados” o faltas sobre un papel que el sacerdote echa al fuego.

2. *La coprofagia*

Las inmundicias que ingiere Tlazolteotl no son únicamente los pecados carnales como lo sugiere Sahagún sino más generalmente todo lo viejo y lo sucio lo cual regenera.

Los excrementos, materia remanente putrefacta y hedionda, estado resultante de un proceso alimenticio que llegó a su fin son probablemente la máxima expresión simbólica del catabolismo vital. En los excrementos se encuentran la materia “muerta” que se debe de regenerar, pero también un elemento anímico que permaneció después de una ósmosis anabólica entre el alimento y el ser que lo consumió. En un cuento ixil contemporáneo, es este elemento el que permite el descubrimiento del maíz a partir de heces:

El zorro decidió espiar al ratón, hasta que lo vio entrar en una grieta pequeñísima al pie de una gran peña. El ratón entró y comió. Luego salió y defecó otra vez. El zorro se le puso enfrente. - Dame de eso que comes o te comeré, le dijo. - Está bien, dijo el ratón, pero no se lo digas a nadie.

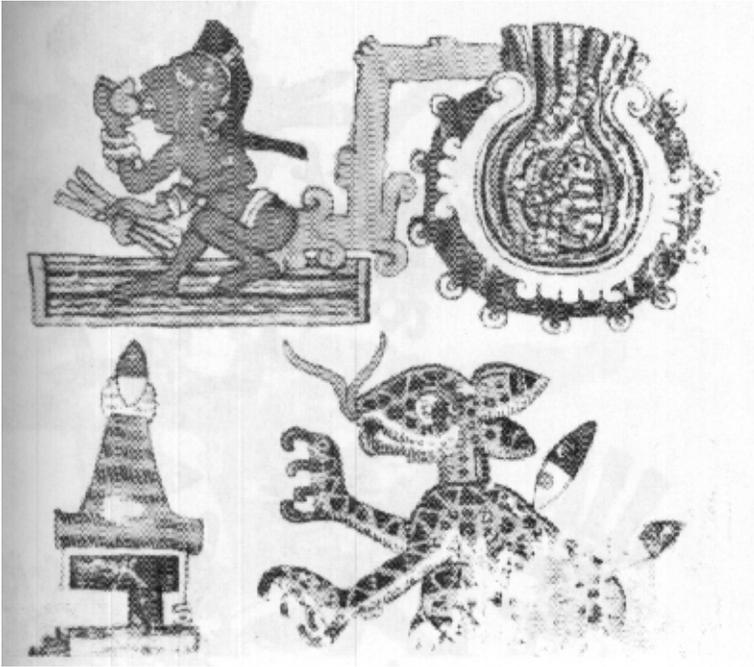
El ratón sacó granos de maíz entrando por la grieta en la peña. El zorro comió y al poco tiempo defecó.²⁵

La “ingestión olfativa” del excremento equivale de alguna manera a su consumo. El zorro “comulga” con el maíz mediante un elemento intangible que se encuentra en el olor de la materia fecal de un ratón que se ha alimentado de esta planta.

Si los textos recopilados por los españoles son parcos en lo que concierne a la coprofagia, las imágenes de los códices son más locuaces, si bien es difícil establecer el sentido de lo que expresan icónicamente. La lámina 10 del *Códice Borgia*, por ejemplo, muestra en uno de sus cuadretes una escena de coprofagia estrechamente relacionada con la luna.

Un personaje, probablemente un sacerdote cometido a esta tarea, ingiere excrementos mientras que los que salen de su ano (*tzoyotl*) son “reciclados” por el agua y la noche selénicos, los cuales remiten a la diosa Tlazolteotl, la comedora de las inmundicias.

²⁵ Stiles, *Dos cuentos ixiles de San Gaspar Chayol, quiché*. Citado por Noemí Cruz, p. 99.



Códice Borgia, lámina 10

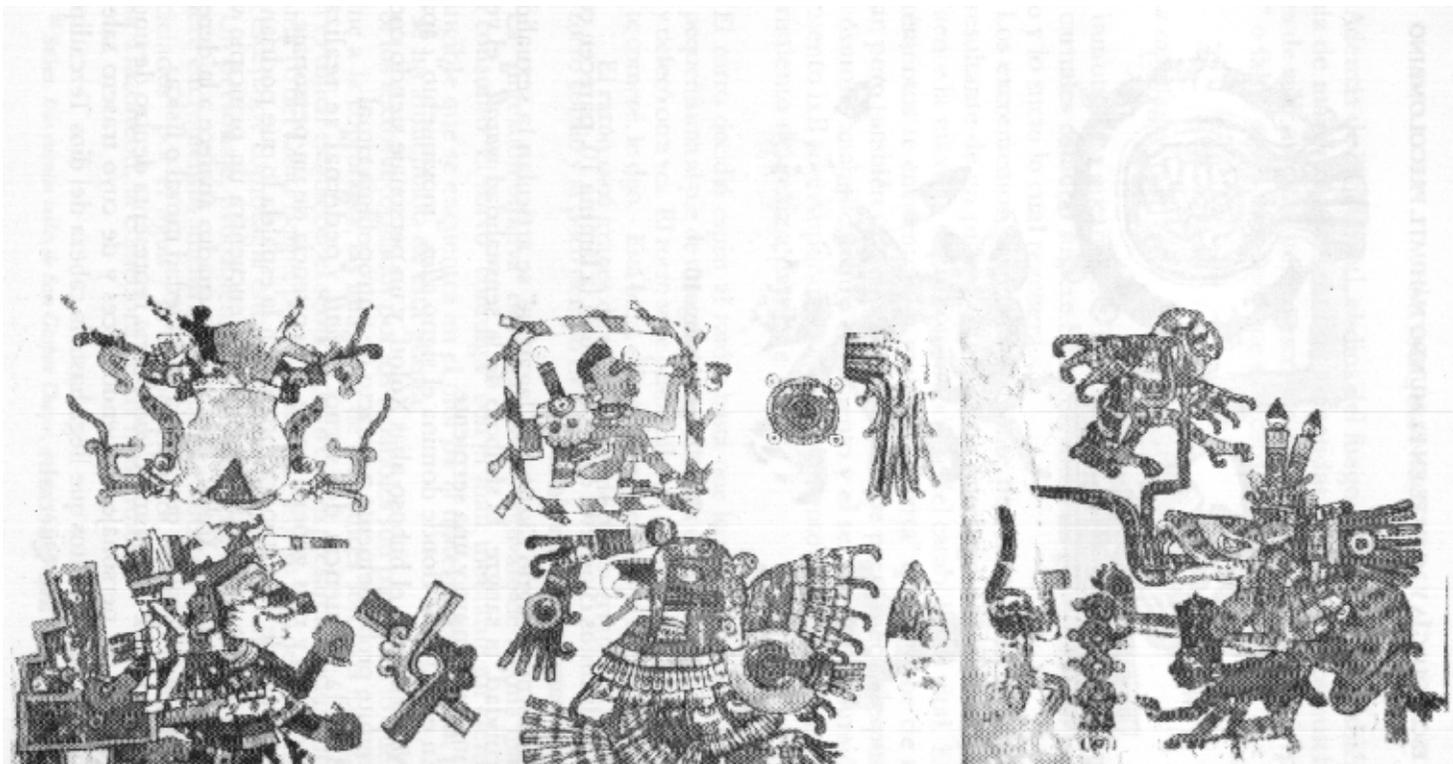
Los distintos cuadretes que componen la lámina 10, parecen completarse para formar un ciclo.

En torno al signo *Cuetzpalin*, "lagartija" se articulan la sexualidad, la fertilidad, la sangre. El símbolo de la sensualidad *mazatl*, "el vena-do", ingiere sangre y una serpiente.

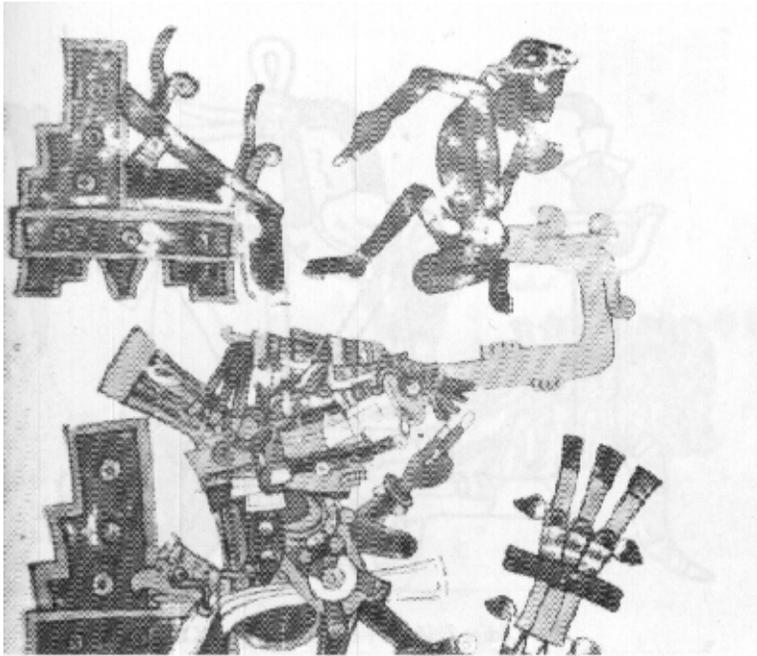
En el cuadro donde domina el signo *ollin*, "movimiento", aparecen *Nanahuatzin*, el buboso alias Xólotl, y un personaje siendo cocido que remite probablemente a un acto de antropofagia ritual.

Bajo la influencia del signo *Tecpatl*, "pedernal" se realiza el autosacrificio y más generalmente la penitencia de un personaje. Un pavo, nahual de Tezcatlipoca, ostenta en la espalda lo que podrían ser excrementos en medio de los cuales se encuentra un principio vital *Chalchihuitl* y una flor *Xochitl*. En el mismo cuadro aparece a la derecha el agua viva *chalchihuatl* que limpia la suciedad moral o física.

La lámina 12 del mismo *Códice Borgia* representa dentro de uno de sus cuadros un personaje comiendo heces y de cuyo trasero sale un torrente de excrementos que llega hasta la cabeza del dios Tezcatlipoca donde figura un ave Quetzal.



Códice Borgia, lámina 10, a, b, c



Códice Borgia, lámina 12

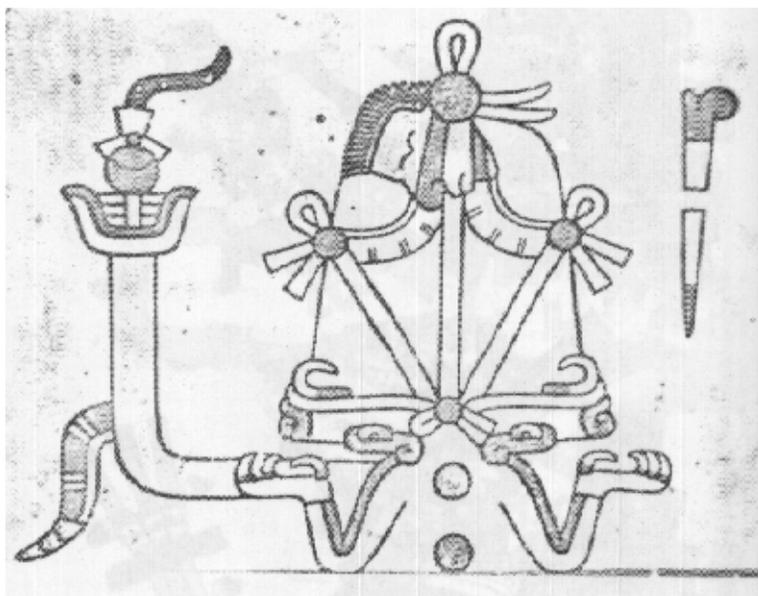
Los excrementos parecen atravesar el cuerpo del ave. En efecto, se observa una vîrgula amarilla en la cola del volátil que representa probablemente el paso del excremento.

Como en la lámina 10, las distintas imágenes de los cuadros remiten a cuatro signos y a cuatro regiones cardinales formando asimismo una micro-totalidad a nivel de la lámina.

Al pasar por la etapa letal de su regresión involutiva, es decir al morir, el ser cadavéricamente objetivado es “digerido” por la tierra o “sembrado” en ella. Como ya lo hemos visto los dos procesos son isomorfos, en términos simbólicos, en un contexto mortuorio-escatológico. Una profusión de imágenes indígenas ilustran este hecho.

Cuando se realiza una cremación del cadáver el principio de digestión es el mismo, aunque en este caso es el fuego el que devora al ser putrefacto.

El paralelismo que se establece entre el excremento (y más generalmente todo cuanto haya sufrido una entropía catabólica) y el cadáver, surge de una serie de analogías entre la evolución anabólica y la involución catabólica de los ciclos considerados, el hecho de que el cuerpo humano *tonacayo* sea el resultado de la asimilación anabólica



Códice Fejérváry-Mayer, lámina XL

del sustento (*tonacayotl*), y que se catabolice por igual, y otras similitudes cognitivamente estructurantes como lo son la putrefacción, el hedor, etcétera.

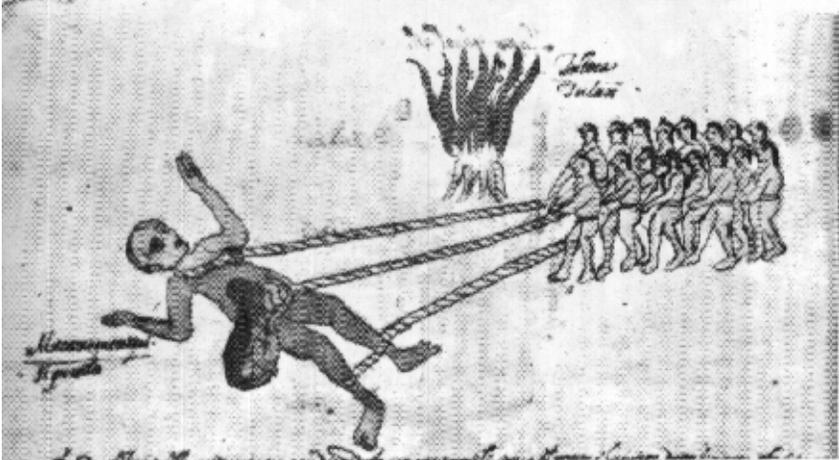
Al igual que el excremento que ensucia y puede transmitir enfermedades, el cadáver debe ser apartado de la colectividad después de los debidos rituales de despedida. Un cadáver que permanece entre los vivos después de los cuatro días establecidos por Topiltzin Quetzalcóatl, mata a la gente.

*auh in iquac ie miec tlacatl ic miqij yn jiaca, njman ie ic qujmillhuj in tulteca, çan ie no ie tlacateculotl qujto, injn mjçquj ma vetzi, ma mollaça ca ie tlaixpola a yn jiaializ, ma movilana.*²⁶

Y cuando ya mucha gente había muerto del hedor, luego les dijo a los toltecas el hombre-tecolote; dijo: echemos a este muerto, quitémoslo porque mata su olor, movámoslo...

Tanto el excremento como el cadáver son tanatógenos y por lo tanto deben ser reciclados a nivel cultural.

²⁶ *Códice Florentino*, libro III, cap. 9.



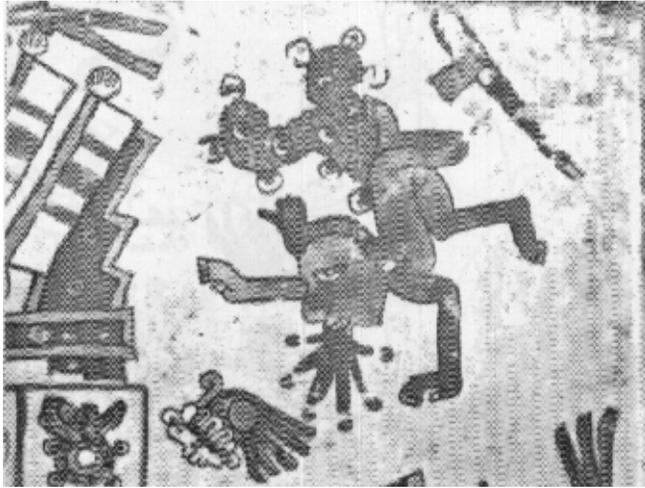
Códice Vaticano Ríos, lámina XI

Se usaban los excrementos como arma destructiva en ciertos contextos para vencer al enemigo. Un ejemplo fehaciente de ello lo constituye una secuencia actancial de la llamada “Peregrinación de los aztecas” cuando los colhuaques colocaron excrementos en el templo de los mexicas en el centro neurálgico, en términos religiosos, donde debía estar el corazón de una víctima sacrificada u otro principio vital como espigas *huitztli* o ramos de *acxoyatl*.²⁷ La burla no representa más que un elemento actancial de superficie en la mecánica narrativa, el significado profundo del hecho es que los colhuaques al colocar un principio tanatógeno como lo son los excrementos buscaban aniquilar simbólicamente a sus enemigos.

El carácter nocturno-tanatógeno de los excrementos aparece también en la iconografía indígena, mediante una analogía que se establece con la noche.

Una oposición semiológica manifiesta aparece aquí entre la sangre erógena que brota de la boca y la noche excrementicia tanatógena que sale del trasero del personaje.

²⁷ *Códice Aubin*, en Lehmann, Walter, und Kutscher, 1981.



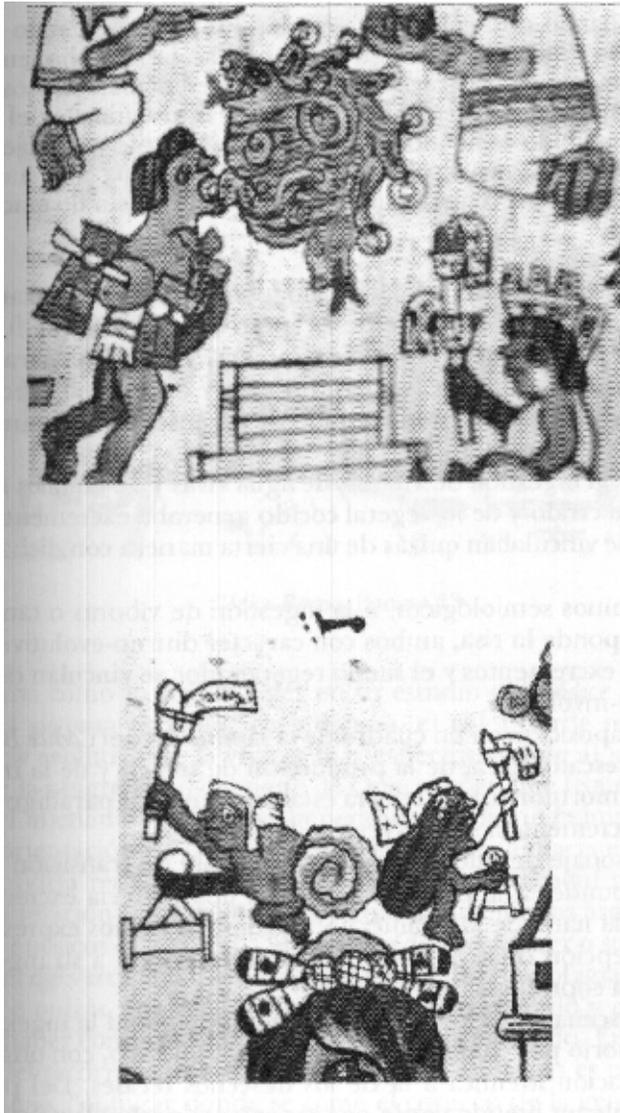
Códice Borgia, lámina 26

La fiesta de Atamalqualiztli que se realizaba cada ocho años para regenerar el grano del maíz que podría haber sufrido una peligrosa entropía alimenticia durante este tiempo por el uso continuo que hacía de él el hombre, propiciaba también la regeneración física y anímica de los enfermos. Durante esta fiesta se comían tamales de agua, víboras de agua y quizás los excrementos resultantes de su digestión aunque ningún texto lo asevera. Algunos detalles de la imagen correspondiente a esta fiesta que aparecen en el *Códice Matritense* dejan entrever esta posibilidad:

La escena donde se observa, en esta lámina, a dos sacerdotes que defecan, podría estar vinculada con la ingestión de las víboras de agua. Por otra parte, como lo hemos mencionado, en esta fiesta, se procedía a hacer dormir ritualmente el maíz mediante una danza.

La regeneración del maíz podía, por efectos simpáticos de la magia tener un efecto restaurador sobre el cuerpo de los enfermos. En cuanto a estos últimos el ritual preveía unos “entremeses” cómicos donde salían actores que encarnaban enfermos o enfermedades y hacían reír a la gente allí reunida. El efecto hilarante reforzaba el ser mermado por la enfermedad:

El primero que salía era un entremés de un buboso, fingiéndose estar muy lastimado de ellas, quejándose de los dolores que sentía, mezclando muchas graciosas palabras y dichos, con que hacía mover la gente a



Códice Matritense, lámina 254r. (detalles)

risa. Acabando este entremés, salía otro de dos ciegos y de otros dos muy lagañosos. Entre estos cuatro pasaba una graciosa contienda y muy donosos dichos, motejándose los ciegos con los lagañosos.

Acabando este entremés, entraba otro, representando un arromadizado y lleno de tos, fingiéndose muy acatarrado, haciendo grandes ademanes y muy graciosos. Luego representaban un moscón y un escarabajo, saliendo vestidos al natural de estos animales; el uno, haciendo zumbido como mosca, llegándose a la carne y otro ojeándola y diciéndole mil gracias, y el otro, hecho escarabajo, metiéndose a la basura. Todos los cuales entremeses entre ellos, eran de mucha risa y contento.²⁸

Ignoramos el contenido de los diálogos cómicos que intercambiaban los participantes a estos “entremeses” pero es probable que fueran de índole escatológica (en el sentido excrementicio de la palabra) ya que tanto los animales que encarnaban (moscas y escarabajos hediondos) como el contexto (carne en mal estado de los enfermos y basura) remiten a lo descompuesto.

A su vez la ingestión de víboras de agua vivas y de tamales de agua, de lo animal crudo y de lo vegetal cocido generaba excrementos específicos que se vinculaban quizás de una cierta manera con dichas enfermedades.

En términos semiológicos, a la ingestión de víboras o tamales de agua corresponde la risa, ambos con carácter diurno-evolutivo, mientras que los excrementos y el sueño regenerador se vinculan de manera nocturna-involutiva.

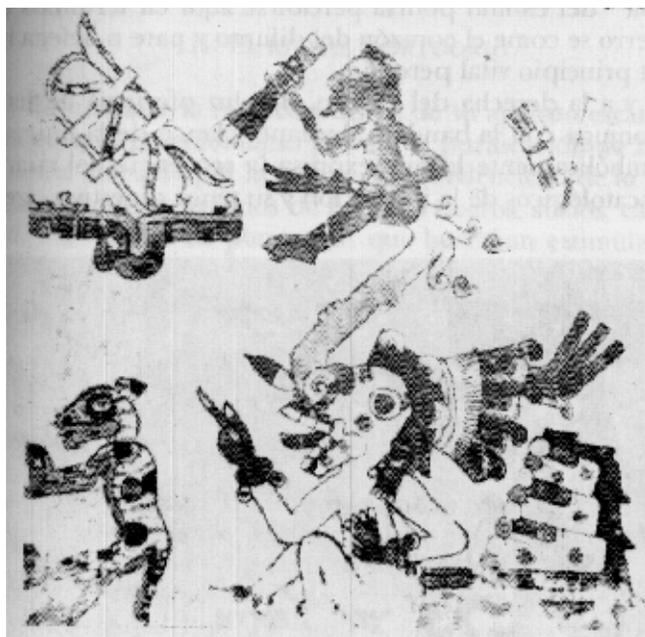
La yuxtaposición en un cuadro de la lámina 13 del *Códice Borgia* de una escena escatológica, de la producción de semen y de la ingestión de un bulto mortuorio por la tierra establece vínculos paradigmáticos²⁹ entre los excrementos, el cadáver y la fertilidad.

Un personaje desnudo, es decir en una fase de transición que podría corresponder a la penitencia, defeca una materia excrementicia que llega a la nariz de Mictlantecuhtli. Como lo hemos expresado antes, la percepción olfativa de las heces corresponde a su ingestión y equivale a la coprofagia.

A esta escena corresponde en oposición diagonal la ingestión del bulto mortuorio por Tlaltecuhltli el monstruo telúrico, con una probable regeneración idéntica a la de los desechos fecales. Del pene del personaje sale un líquido verde que representa probablemente semen

²⁸ Durán I, p. 65-66.

²⁹ La sintaxis de los elementos icónicos del cuadro y de los cuadros entre ellos es algo críptica por lo que nos limitamos a considerar los paradigmas.



Códice Borgia, lámina 13

y no orina como lo señala Seler en su estudio del *Códice Borgia*.³⁰ En efecto el sistema simbólico indígena, el color verde remite a una secuencia evolutiva de la vida, y más específicamente al jade, equivalente de la sangre fértil del pene de Quetzalcóatl que fecundó los huevos en el Mictlan *in illo tempore* generando asimismo la humanidad.

La orientación de la eyacuación del personaje hacia el bulto mortuario podría recordar y actualizar en el contexto aquí referido esta fecunda relación. La imagen reúne aparentemente los aspectos digestivos y genésicos que entraña el entierro de un cadáver o su cremación.

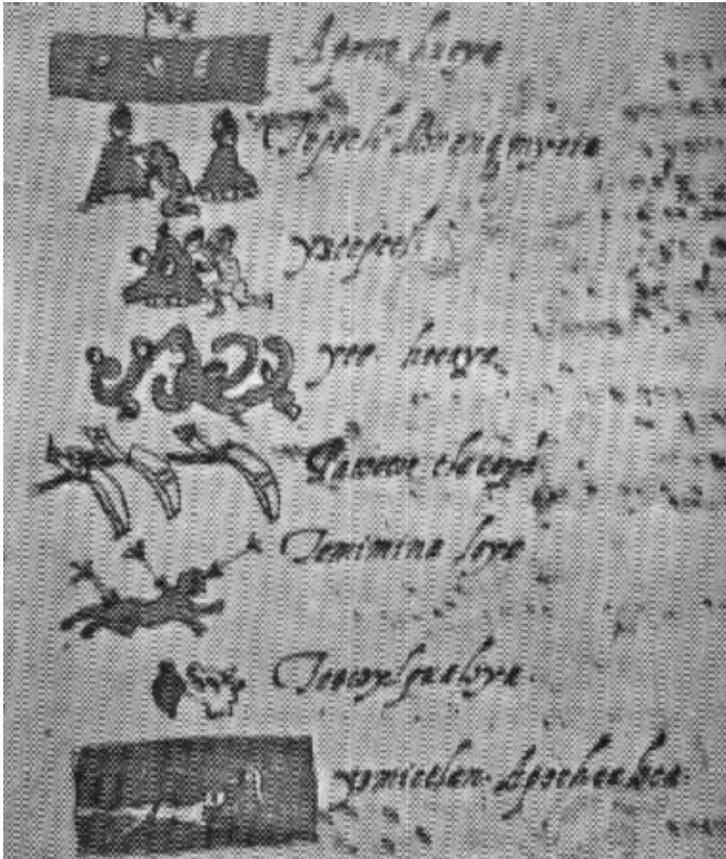
En el eje vertical paralelo a la secuencia de “coprofagia olfativa”, se establece quizás una relación entre el bulto devorado y el perro que parece haber comido el corazón del difunto enterrado. En ciertas versiones del recorrido por el Mictlan, una de las etapas es precisamente *Teyolcualoya*, “el lugar donde se come el corazón de la gente”.

En algunas variantes el “comedor” es un jaguar, en otras, como lo expresa la imagen aquí aducida, se trata de un perro. La función

³⁰ *Códice Borgia*, lámina 13.

psicopompa³¹ del canino podría percibirse aquí en términos digestivos.³² El perro se come el corazón del difunto y pare o defeca implícitamente su principio vital perenne.

Arriba y a la derecha del cuadro, una luz ofertoria de leña y de papel se conjuga con la bandera de papel blanco de la muerte resumiendo simbólicamente lo que expresa la secuencia del cuadro: los aspectos escatológicos de la involución y su tenor digestivo - genésico.



Códice Vaticano Ríos, lámina 2.

³¹ *Psicopompa*, "que lleva las almas".

³² El perro *itzcuintli* representa aquí un signo calendárico pero es también un elemento actancial dentro de la secuencia icónica.

IV. EL RITUAL MORTUORIO

Además de sublimar la muerte a través de su aparato escatológico, el ritual mortuorio precolombino preveía la purificación de la colectividad doliente afectada por la muerte y la “redención” de lo sucio y del dolor. Unos cantores vestidos de harapos negros, sucios, cantaban los *tzocuicatl*,³³ o “cantos de porquería” que buscaban estimular culturalmente la putrefacción del cadáver a la vez que permitían una catarsis de los deudos, mediante el paroxismo de los gritos y los cantos.

... empezaban a cantar cantares de luto y de la suciedad que el luto y lágrimas traen consigo y traían los cantores vestidos unas mantas muy sucias y manchadas y unas cintas de cuero atadas a las cabezas muy llenas de mugre.³⁴

Esta parte del ritual se asemeja de alguna manera a la coprofagia ya que los cantores “defecan” prácticamente los cantos que los oyentes “comen” con los oídos y digieren en su dimensión interior.

Lo que podría parecer una metáfora representa de hecho una construcción totalizante del sentido sensible. En otro contexto de generación o regeneración, recordemos que, al soplar en su caracol Quetzalcóatl, produjo un sonido que fecundó el oído de Mictlantecuhtli generando asimismo a la humanidad.³⁵ En el contexto de inversión que es el de los ritos mortuorios, las palabras sucias, “cadavéricas”, se ven digeridas para que se “recicle” el dolor, y que *renazca* la pulcra alegría de vivir.

A la suciedad que ostentan ritualmente los cantores se añade, durante los ochenta días de luto que siguen el deceso de un guerrero, la mugre que la madre, la viuda, y las hijas del difunto dejan “crecer” en su rostro y su cabello objetivando asimismo el dolor difuso e inaprehensible que se destila en lo más profundo del ser:

... y desde aquel día se ponían de luto y no habían de lavarse las vestiduras, ni la cara, ni la cabeza, hasta pasados ochenta días. Las cuales estaban en aquel luto y lágrimas y tristeza, y era tanta la suciedad que tenían y se les pegaba en las mejillas que, al cabo de ochenta días, enviaban los viejos a sus ministros diputados para aquel oficio, que fuesen a casa de aquellas viudas a traer las lágrimas y tristeza al templo.³⁶

³³ *Tzo(yo)*, “sucio” se vincula etimológicamente con el ano *tzoyotl*.

³⁴ Durán, II, p. 289.

³⁵ Cf. Johansson, Patrick, “La fecundación del hombre en el Mictlan y el origen de la vida breve”.

³⁶ Durán, II, p.289.

Producto de una “digestión” ritual del dolor, la mugre tiene un carácter excrementicio y los ochenta días de luto lunar permiten catabolizar psíquicamente, dicho dolor. El tenor “podrido” de esta fase del luto corresponde probablemente al período más virulento de la putrefacción del cadáver y establece un paralelismo entre el destino escatológico del difunto y el comportamiento de los deudos.

Después del período de luto durante el cual se exagera el dolor y se propicia el llanto mediante la intervención de las plañideras, el rostro de las mujeres queda cubierto por una capa de mugre lacrimal que un sacerdote desprende con delicadeza, envuelve en un papel, y echa al fuego en un lugar situado fuera de la ciudad, llamado *yahualihcan*.³⁷ Allí, en última instancia, el dios-fuego *xiuhtecuhtli* digiere el producto excrementicio arrojado por el dolor, y lo purifica determinando asimismo a nivel psíquico la anhelada catarsis.

...Y enviábanlas a sus casas alegres y consoladas las cuales como si no hubiera pasado nada por ellas, así creían ir libres de todo llanto y tristeza.³⁸

Cabe señalar que además, en términos simbólicos, el agua (lágrimas) y el fuego se vinculan de nuevo en este rito como lo habían hecho al final de la incineración del cadáver cuando un sacerdote había vertido agua sobre las cenizas calientes. Recordemos que el agua y el fuego, lo femenino y lo masculino, *atl tlachinolli* representan, en el mundo náhuatl precolombino, la fusión agonística y fértil de entes opuestos, el principio mismo de la vida.

1. *Las ofrendas de comida: ¿una necrofagia simbólica?*

Después de haber dado “buena ventura” al muerto durante la fase ritual mortuoria llamada *quitonaltia*, literalmente “le dan un destino”, se procede al acto ceremonial que consiste en dar de comer al bulto mortuorio o a la estatua que representa al difunto. Además de los distintos manjares ofrendados figuran el tabaco y el incienso. En el funeral del rey Axayacatl por ejemplo:

... estando presente el retrato y bulto de Axayaca, y vinieron sus veinte mujeres, que tantas tenía, trayéndole de comer al bulto o retrato, po-

³⁷ Para entonces las lágrimas se mezclaron con el polvo, la tierra y otros agentes ensuciadores.

³⁸ Durán, II, p. 290.

niéndoselo por delante en ringlera, los manjares, tortillas, tamales de cada género, todas las cestas en ringlera, y otra ringlera de jícaras de cacao, que es la bebida de los naturales y hoy día la acostumbran así en toda la Nueva España. Los señores principales se pusieron en orden con rosas y perfumaderos galanos, *yell*, que decían le daban de comer al rey muerto, le vendían fuego y le sahumaban con unos vasillos pequeños, que les decían *quitlenamaquilia*.³⁹

El rey se nutre de los sabores y aromas de las viandas guisadas así como del humo del tabaco y del incienso para penetrar en el mundo de la muerte. Esta etapa ritual representa, una verdadera transustanciación de un cuerpo existencial a un cuerpo divino. Los sabores y aromas, efímeros e insasibles, a la vez que alimentan un cuerpo espiritual ya intangible, hacen aprehensible para los vivos su transmutación ontológica y les permiten comulgar con otra dimensión de la vida.

Después de que el difunto se hubiera alimentado de los sabores y los aromas de las ofrendas dispuestas delante de él, los vivos, en un convite, comían la materia ya supuestamente insípida, inodora, de la que emanaban dichos sabores y olores. Esta comida desabrida hacía presentir a los vivos la vacuidad de la muerte y el hecho de comerla representaba, mediante una correspondencia analógica, la digestión simbólica del difunto por los vivos. Esta comunión era anabólica o mejor dicho *anagénica* para el cuerpo colectivo ya que el difunto se integraba de manera dinámica al quehacer de los vivos pero también *catagénica* puesto que la digestión conducía inevitablemente a una putrefacción orgánica, análoga a la putrefacción del cadáver en el cuerpo de la tierra.

Con el convite, los individuos y la colectividad afectados por la muerte de un ser querido “digieren” al difunto y lo reintegran de manera espiritualmente orgánica al cuerpo colectivo. En el México precolombino como en otros ámbitos culturales “la incorporación del objeto perdido pasa por los órganos del hambre.”⁴⁰

2. *Quixococualía*: “le dan de comer el xócotl”

La relación mitológica que existe en el mundo náhuatl precolombino entre el cuerpo y el alimento da la pauta para una interpretación de esta fase del ritual mortuario. A su vez la relación entre la sustancia y la forma determina un mecanismo ritual específico.

³⁹ Tezozómoc, p. 434-435.

⁴⁰ Maertens, *Le jeu du mort*, p. 26

La sustancia tiene en el mundo precolombino un carácter *esencial* mientras que la forma es de índole *existencial*. Prueba de ello lo constituye la relación sino etimológica por lo menos paronímica entre *tlacati* “nacer” y *tlacatia* “tomar una forma”. Nacer es en el mundo mesoamericano pasar de una sustancia esencial indefinida a una forma existencial específica. Los cantares expresan este hecho de manera poética cuando dicen que al nacer venimos “a tener un rostro”. Aplicando a este principio los alimentos, la esencia alimenticia sería la materia insípida e inodora del sustento crudo mientras que la forma sería el alimento guisado sabroso y aromático que elabora el hombre. Un intercambio se realiza entonces entre los vivos y los muertos en la ofrenda alimenticia: los primeros ingieren lo insípido inodoro esencial, es decir la muerte, mientras que los segundos se “animan” deleitándose con los sabores y aromas “vitales”.

En la ceremonia llamada *Quixococualía* “le dan de comer al *xócotl*”, lo que el difunto ingiere simbólicamente tiene una *sustancia* y una *forma* específicas.

Ponía cada una a su estatua un plato de comida de un guisado que llaman *tlacatlacualli*, que quiere decir “comida humana unas tortillas que ellos llaman *papalotlaxcalli*, que quiere decir “pan de mariposas”. Y una poca de harina de maíz tostado, desleída en agua para bebida.⁴¹

La glosa que propone Durán de *tlacatlacualli* “comida humana” parece ser errónea. La palabra náhuatl debe probablemente leerse *tlahcatlacualli* “comida de medio día” ya que realiza una comunión con el sol de medio día: *Tonatiuh ichan*, espacio-tiempo en el que penetran los guerreros muertos. Las tortillas en forma de mariposa vinculan a su vez la sustancia vegetal del maíz con el cuerpo animal que abriga ahora al espíritu de los guerreros. La mariposa (*papalotl*) representa además en el mundo náhuatl precolombino, el alma del guerrero muerto que salió de su crisálida carnal. La forma de la tortilla se conjuga con su materia alimenticia en la gestación del alma y le da un sentido escatológico: al comer el maíz en forma de mariposa, el difunto tiende a revivir espiritualmente como mariposa.

En otros contextos como las fiestas de los muertos *Miccaílhuítontli*, *Huey Miccaílhuítl*, y la fiesta de regeneración del maíz *Atamalacualiztli* ya mencionada, el *xócotl* tiene la forma de un pájaro el cual representa a su vez *Otontecuhtli*, el dios otomí del fuego y de los guerreros muertos, adoptado por los nahuas.

⁴¹ Durán, II, p. 288.

Uei Miccaílhuil, cuando se llamaba “*Xócotlualhuetzi*” (“viene a caer el *xócotl*”), cuando se hacía la fiesta, entonces en él se colocaba la carne o cuerpo de *Otontecuhli*, hecho de *tzoualli*: como pájaro, por eso adornado era; allí levantábase arriba del *xócotl*.⁴²

Para poder entender la expresión *quixococualia* “le dan de comer el *xócotl*” conviene dilucidar el significado de la palabra *xócotl* en el contexto mortuorio aquí referido.

Xócotl es comunmente el fruto o la fruta, al igual que *xochicualli*. En el contexto de las fiestas llamadas *Xócotl huetzi* y *Atamalcaualiztli* el *xócotl* designa el bulto de semilla comestible en forma de ave y los tamales encima y al lado, que se encuentran arriba un árbol erguido al centro del patio sagrado. El nombre de este árbol o palo es también *xócotl*. Su corte, transporte y enhiesto eran objeto de distintas ceremonias. Cabe preguntarse si un simple proceso metonímico asoció el nombre del bulto con el árbol o si una relación simbólica más entrañable vinculaba el pájaro de semilla con el árbol que lo sostenía.

Además del fruto, del bulto y del árbol, el campo semántico de *xócotl* contiene también una forma adjetival *xococ* que significa “agrio” o “amargo”. Por fin *xocotextli*, literalmente “la harina de *xócotl*” es la levadura mientras que *xocomiqui* “literalmente “morir (de) *xócotl*” expresa la idea de embriagarse con pulque.

El común denominador tanto semántico como simbólico de las distintas acepciones y ocurrencias de la palabra y de su referente, es la fermentación y la efervescencia orgánica que conlleva. La fermentación es por definición “el procedimiento mediante el cual una sustancia se pone en estado agrio y efervescente”. Su culminación constituye un estado de madurez orgánica la cual prepara la regeneración y en última instancia la transición de la muerte a la existencia.

En el caso mortuorio aquí referido, la ingestión simbólica del *xócotl*, principio activo de fermentación, propicia la vida orgánica *post mortem* del cadáver; es decir su descomposición.

Como la raíz (*patli*) que se pone en el aguamiel (*neuctli*) para que surjan los cuatrocientos conejos, es decir la efervescencia sagrada de la fermentación, el *xócotl*, ya sea bulto de harina de bledos y de tamales o la ofrenda de manjares, permite al cadáver emprender su maduración orgánica hacia la luz ósea de su principio vital.⁴³ Es muy probable que el *itzquiatl*, bebida hecha con maíz tostado desleído en agua, que le daban a beber al cadáver o a la estatua que lo representaba, fuera tam-

⁴² Cf. *Códice Matritense*, fol. 251 v.

⁴³ El hueso constituye la materia prima del ser existente y su estado fisiológico último.

bién una bebida fermentada y representara para la fase involutiva de la vida lo que la leche constituye para la fase evolutiva.

Así como el corazón representa el principio vital de la fase existencial, el *xócotl*, ritualmente consumido por el difunto y compartido después con los que llevan el duelo (*momiccaçauhque*), constituye el principio vital de la fase correspondiente a la descomposición orgánica: la muerte.

En el rubro de lo dulce pero alcoholizado se encuentra el pulque que los guerreros difuntos “beben” simbólicamente.

Traían luego cada uno una jícara del vino blanco que ellos beben, poniéndosela delante a la estatua, y llamaban a los vasos en que ponían aquel vino *teotecomatl* que quiere decir “jícara divina”, y ponían delante de la estatua rosas y humazos muchos, y poníanle delante un canuto grande y grueso para con que bebiese. A este canuto llamaban “bebedero del sol”.⁴⁴

En la vacuidad ontológica dejada por la muerte, el espacio-tiempo cobra una importancia “vital”. Los difuntos que ya no existen se fundieron con el escenario espacio-temporal en el que vivieron. El lugar debe ser “alimentado” espiritualmente en sus puntos neurálgicos cardinales:

Luego los cantores de muertos tomaban aquellas jícaras de vino en las manos y alzábanlas en alto delante de las estatuas, dos y tres veces, y después derramaban aquel vino delante de ellas en cuatro partes, a la redonda de la estatua.⁴⁵

La dimensión cardino-temporal helíaca en la que se introduce ritualmente al guerrero difunto se encuentra ya abierta por las ofrendas de pulque.

Después de disponer las ofrendas, los parientes y amigos comulgan con el difunto. El cronista Tezozómoc describe esta fase de las exequias del gran capitán mexica *Huitznáhuatl*:

... luego a estos tales les daban de comer tres o cuatro géneros de tortillas que llaman *tIacatlacualli*, y *papalotlaxcalli*, comida de gente buena, y tortilla volada *papalotlaxcalli*, y gallinas guisadas a la usanza antigua que llamamos pipían, y bervage que llaman *izquiatl*, rosas y perfumaderos galanes, *yatl*: luego los varones convidados cantaban sentados con un atambor bajo *tlapanhuehuetl*, el canto de difunto que llamaban *miccacuícatl*, todos trenzados los cabellos, y con las cabezas emplumadas

⁴⁴ Durán, II, p. 189.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 289.

otros, y luego ponían en medio una gran jícara que llamaban *teotecomatl*, lleno de vino o zumo, que llamaban *iztac octli*, que cabe más de media arroba de vino blanco; luego uno de ellos, el más mozo les comenzaba a dar a cada uno de beber, por su orden, comenzando desde el más anciano, a venir a acabar con el más mozo: acabado este tecomate, le volvían a llenar los de la casa del difunto por dos, tres, cuatro y más veces; luego se levantaba el más antiguo o viejo y rociaba a la estatua con el vino blanco *iztac octli*...⁴⁶

Como el humo del fuego, la fragancia de las flores constituye una mediación entre la tierra y el cielo (*Tonatiuh ichan*) hacia donde se dirige el alma del guerrero muerto. Tanto la fragancia como el color de la flor de *cempoalxóchitl* permitían al principio anímico acceder al espacio-tiempo luminoso donde reina el sol.

CONCLUSIÓN

A la vez que una escatología religiosa sublimaba el destino *post mortem* del difunto, otra escatología, excrementicia ésta, procesaba en términos culturales, la inmundada y ominosa materialidad del cadáver. Si bien los dos conceptos no se funden, en la lengua náhuatl, en una perfecta homonimia, la simbología indígena prehispánica establece vínculos estrechos entre el catabolismo consecutivo y consecuente a una ingestión, y la putrefacción de un cadáver. En el excremento arrojado se encuentra la “quintaesencia” del alimento consumido y del ser que lo consumió. En lo que concierne al cadáver, lo que permanece después de su enterramiento o de su cremación⁴⁷ es el hueso, materia prima para la elaboración divina del hombre y estado último de su ciclo orgánico. El producto remanente después de la digestión del alimento contiene un elemento anímico intangible que se regenera en la coprofagia mientras que lo que permanece del cadáver después de su desintegración involutiva en la tierra, el *hueso*, reencarna⁴⁸ después de ser fecundado por la sangre del pene de Quetzalcóatl. En ambos casos un impulso vital de índole erótica-evolutiva recicla el producto remanente de un movimiento involutivo-tanático.

⁴⁶ Tezozómoc, p. 427-428.

⁴⁷ La costumbre en una cierta época y en ciertos lugares de cremar los cadáveres no invalida la hipótesis aquí emitida. La cremación no hace más que acelerar el proceso y obtener el elemento perene: el hueso, en un tiempo reducido.

⁴⁸ No es el deceso del individuo el que reencarna como en la India, sino que la materia orgánica que genera un nuevo ser.

Lo digestivo y lo obstétrico, el agrado alimenticio y el placer genésico se permean mutuamente en la expresión simbólica del ciclo regenerativo náhuatl. A su vez lo excrementicio y la putrefacción del cadáver son isomorfos. Este hecho ilustra magistralmente la necesidad que tenía el hombre indígena de integrar los aspectos pútridos de su ser a los más nobles en aras de la continuidad vital.

BIBLIOGRAFÍA DE LAS OBRAS CITADAS

- Códice Aubin*, (Ms. 87, 140), en Lehmann, Walter, und Kutscher, Gerd, *Geschichte der Azteken*, Gebr. Mann Verlag, Berlín, 1981.
- Códice Borgia. Comentarios de Eduard Selser*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- Códice Florentino*, (Testimonios de los informantes de Sahagún). Facsímile elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, Giunta Barbera, México, 1979.
- Códice Magliabechiano*, Facsímile, Graz-Austria, Akademische Druck und Verlagsanstalt. 1970.
- Códice Matritense del Real Palacio* (textos en náhuatl de los indígenas informantes de Sahagún), Madrid, 1907, Facsímile de Francisco del Paso y Troncoso, fototipia de Hauser y Menet,
- CRUZ CORTÉS, Noemí, *Mitos del origen del maíz de los mayas contemporáneos*, tesis de maestría de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México, 1999.
- DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*. (dos tomos), México, Editorial Porrúa, 1967.
- JOHANSSON, Patrick, "Análisis estructural del mito de la creación del Soly de la Luna en la variante del Códice Florentino", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1994, vol. 24.
- , "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, vol. 27.
- Leyenda de los soles*, en *Die Geschichte der Konigreiche von Culhuacan und Mexico*, texto establecido, traducido y comentado por Walter Lehmann, Verlag W. Kohlhammer, Berlín, 1979.
- MAERTENS, Jean-Thierry, *Le jeu du mort*, Ed. Aubier, París, 1979.

Romances de los señores de la Nueva España. Manuscrito de Juan Bautista Pomar (Tezcoco 1582). Paleografía, versión y notas de Angel María Garibay, México, Porrúa, 1964.

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

Solís, Olgúin, Felipe, “Elementos rituales asociados a la muerte del sol entre los mexicas”, en *Arte Funerario*, (7 tomos), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1976,

LA SAL EN LOS CÓDICES PICTOGRÁFICOS

JUAN CARLOS REYES GARZA

Las representaciones de la sal en los códices pictográficos son extremadamente escasas, lo que no deja de sorprender considerando la importancia que este producto tuvo para los antiguos mexicanos. Así mismo, su identificación presenta dificultades y rara vez puede darse por cierta de manera definitiva. Al parecer no llegó a conformarse un ideograma o signo único específico para su representación gráfica, como sucedió con otros materiales naturales o productos relevantes.

Este problema no ha sido estudiado por los especialistas en el desciframiento e interpretación de la escritura jeroglífica americana, y no siendo esa mi especialidad —tampoco la lingüística—, no pretendo hacerlo yo. Sin embargo, mi familiaridad con el tema de la sal en México, y en especial mi interés por las tecnologías salineras usadas por los indígenas durante el siglo XVI me ha inducido a revisar con regularidad los códices pictográficos en busca de nuevas pistas. El presente trabajo resume lo que hasta el momento me ha sido posible encontrar.

Para efectos de claridad, he agrupado las representaciones de la siguiente manera A) Uixtociuatl, la diosa de la sal, B) toponímicos y, C) tributos.

Uixtociuatl

Uixtociuatl era reverenciada por los productores y comerciantes de sal como su inventora, o dicho de manera más precisa, inventora de la manera de producir sal a partir del agua de mar. De acuerdo a la leyenda recogida por Sahagún, Uixtociuatl era hermana de los dioses de la lluvia, los *tlaloques*, quienes la desterraron a la costa, “a las aguas saladas”, donde “inventó la sal, de la manera que ahora se hace, con tinajas y con amontonar la tierra salada”.¹

¹ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1975, lib. II, cap. XXVI, p.119.

Solamente me ha sido posible encontrar dos representaciones de Uixtociuatl, una es de la diosa misma y la segunda, de la mujer que la representaba en la fiesta de *Tecuilhuitontli* o bien, como se discutirá adelante, también de la diosa. La primera aparece en el folio 264 del *Códice Matritense del Real Palacio* (Fig. 1), acompañada del siguiente texto que describe su atavío:

Su pintura facial amarilla,
 su gorro de papel con penacho de quetzal,
 sus orejeras de oro.
 Su camisa con representación de agua,
 su faldellín con representación de agua.
 Sus campanillas, sus sandalias.
 Su escudo con una flor acuática,
 Tiene en una mano su bordón de junco.²

Esta descripción sucinta se amplía con la que Sahagún registró al tratar sobre las celebraciones que se realizaban en honor de la diosa durante el mes *tecuilhuitontli*:

Los atavíos de esta diosa eran de color amarillo, y una mitra con muchos plumajes verdes que salían de ella, como penachos altos, que del aire resplandecían de verde, y tenía orejeras de oro muy fino y muy resplandeciente, como flores de calabaza.

Tenía el huipil labrado, con olas de agua estaba bordado el huipil, con unos chalchihuites pintados; tenía las naguas labradas de la misma obra del huipil; tenía en las gargantas de los pies atados cascabeles de oro o caracolillos blancos, estaban ingeridos en una tira de cuero de tigre; cuando andaba hacían gran sonido. Los cacles o cotaras que llevaba eran tejidos con algodón, y las cuerdas con que se ataban también eran de algodón flojo.

Tenía una rodela pintada con unas hojas anchas de la yerba que se llama atlacuezona. Tenía la rodela colgando unos rapacejos de plumas de papagayos, con flores en los cabos, hechos de pluma de águila; tenía la flocadura hecha de pluma pegada de quetzal, también plumas del ave que se llama zaquan, y otras plumas de ave que se llaman teoxólotl,

Cuando bailaba con estos aderezos iba campeando la rodela; llevaba en la mano un bastón rollizo y en lo alto como un palmo o dos ancho, como paleta, adornado con papeles goteados de ulli, tres flores hechas de papel, una en cada tercio; las flores de papel iban llenas de incienso, junto a las flores iban unas plumas de quetzalli cruzadas, o

² Texto e imagen tomados de Miguel, León-Portilla, *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*; México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, p. 136-137.



Figura 1. Uixtociuatl. *Códice Matritense del Palacio Real*, fol. 264.

aspadas; cuando bailaba en al areito íbase arrimando el bastón y alzándole al compás del baile.³

Ambas descripciones coinciden entre sí y en lo general con la imagen. No obstante se advierten algunas ausencias en la representación gráfica. Están ausentes por ejemplo las “campanillas”, “cascabeles de oro o caracolillos blancos” que adornaban sus sandalias; igualmente las orejeras “como flores de calabaza”. La flor de calabaza se caracteriza por su forma de trompeta, en tanto que en la imagen las orejeras están representadas por un pequeño círculo. Pero la mayor diferencia la encontramos en la rodela o *chimalli*, donde no aparece la flor o yerba acuática, *atlacuezona*, que debía adornar su centro, tampoco los rapacejos y flocadura de plumas.

Al revisar las representaciones de otros dioses en el mismo códice se hace evidente que la ausencia de los adornos de las sandalias se debe, simplemente, a que el tlacuilo utilizó una forma estereotipada para representar los pies calzados. Todos parecen llevar el mismo tipo de sandalia sin adorno, independientemente de la mayor o menor complejidad con que estos se describan en el texto. Algo similar sucede con las orejeras, aunque de éstas sí se encuentran variantes en algunas de las figuras. Las rodelas por lo general están representadas sin flecos u otros adornos, pero en la gran mayoría sí se representa el motivo central. No encuentro explicación para que el tlacuilo la haya dejado vacía. Afortunadamente otros dioses portaban chimalis decorados con una flor acuática, *atlacuezonanchimal*, véanse por ejemplo Napatecuhtli (fol. 265r), Tomiyauhtecuhtli (fol. 264v) y Chalchiuhtlicue (fol. 263v).

La segunda representación (Fig. 2) se encuentra en los *Primeros Memoriales* de Sahagún, en la ilustración correspondiente a *tecuilhuitontli*, “pequeña fiesta de los señores”, celebración donde se sacrificaba a una mujer que era la personificación de la diosa.⁴ Wigberto Jiménez Moreno, en su “explicación de la pintura”, dice textualmente: “En la parte superior del cuadro está un *teocalli*, y dentro de él la mujer que vestía los atributos de la diosa [y] hacia abajo, un poco a la derecha, aparece de nuevo la misma *Uixtociuatl*, al pie de las gradas de un *teocalli*”. En mi opinión es posible que aquí estén representadas ambas, esto es, que la figura de la parte superior, con el atavío completo, represente una imagen de bulto —ídolo— de la diosa, en tanto que la de abajo a la

³ Sahagún, *op. cit.*, p. 119-120.

⁴ Textos e imagen tomados de la edición de Wigberto Jiménez Moreno, (ed.), *Primeros Memoriales de Fray Bernardino de Sahagún*; México: Instituto Nacional de Antropología e Historia 1974, p. 36-37 y lámina 2, figura 7 (Colección Científica, núm. 16, Historia).



Figura 2. Uixtociuatl en la celebración del Tecuilhuitontli.
Primeros Memoriales de Fray Bernardino de Sahagún

derecha, ataviada de manera más sencilla y enfrentada al sacerdote, sea la mujer que la sustituye en el acto sacrificial.

Toponímicos

El primer glifo toponímico que trataré aparece en los *Lienzos de Tuxpan*, indicando la ubicación del pueblo de Iztapan, según lo interpreta José Luis Melgarejo Vivanco. Se trata, dice Melgarejo, de una representación de Uixtociuatl, “identificable [...] por la cabeza y el tocado blancos” (Fig. 3), y explica que éste “podría traducirse por Huixtocíhuatl o por Iztapan”, mas prefirió “la forma de Iztapan, como lugar de sal, en

vez de la diosa, y porque Iztipan [sic] lo dieron, en Papantla, los *Papeles de Nueva España*".⁵

Ciertamente existe la posibilidad de que la imagen de la diosa de la sal fuera utilizada como glifo toponímico de un lugar donde se producía sal, pero para afirmar que así fue resulta indispensable hacer una identificación segura del personaje representado. Creo que no es el caso. Como se puede observar, la "mitra" o tocado que porta esta cabeza efectivamente guarda cierta similitud con la representación de la Uixtociuatl del *Códice Matritense*. Pero hay un elemento relevante para la identificación en el que no coincide, la pintura facial, ausente tanto en las imágenes antes descritas como en sus descripciones textuales. La figura que aparece en los *Lienzos de Tuxpan* lleva boca y barbilla pintados de negro, además un punto negro en la mejilla. Estas características las encontramos en la descripción que hace Sahagún de la diosa "madre de los dioses, corazón de la tierra y nuestra abuela".

Las vestiduras y ornato de esta diosa eran que tenía la boca y barba, hasta la garganta, teñida con ulli, que es una goma negra; tenía en el rostro como un parche redondo, de lo mismo; tenía la cabeza a manera de una gorra hecha de manta, revuelta y anudada: los cabos del nudo caían sobre las espaldas; en el mismo nudo estaba injerido un plumaje del cual salían unas plumas a manera de llamas: estaban colgando hacia la parte trasera de la cabeza.⁶

Con base en esta descripción y su correspondiente ilustración del *Matritense* (Fig. 4), parece mucho más probable que se trate de Omeciuatl, llamada también Teteuynan,⁷ sin embargo, no me atrevo a afirmar que así sea pues para ello habrá que descubrir si existe algo que justifique la asignación de una imagen de Omeciuatl para señalar en el mapa la ubicación de este sitio específico.

Por otra parte, en los *Lienzos de Tuxpan* aparecen dos sitios que han sido identificados por Melgarejo, respectivamente, como Tlaltizapan y Tizapan (Fig. 5).⁸ En ambos casos su glifo consiste en un círculo con

⁵ José Luis, Melgarejo Vivanco, *Los lienzos de Tuxpan*; México, Editorial La Estampa Mexicana, 1970, p. 13-17.

⁶ Sahagún, *op. cit.*, lib. I, cap. VIII, p. 33-34.

⁷ Cfr. León-Portilla, *op. cit.*, p. 128-129; y del mismo autor, *La filosofía náhuatl*; México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, p. 172-173.

⁸ Se utilizaron para el presente trabajo las siguientes ediciones: Francisco del Paso y Troncoso, y J. Galindo y Villa, *Colección de Mendoza o Códice Mendocino* (facsimilar de la edición de 1925); México: Editorial Cosmos, 1979.- *Codex Mendoza. Aztec Manuscript*, comentado por Ross, Kurt (ed.) Fribourg, Miller Graphics, 1978; *Matrícula de tributos. Nuevos estudios*; México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1991. En adelante sólo se indicará código y lámina correspondientes.

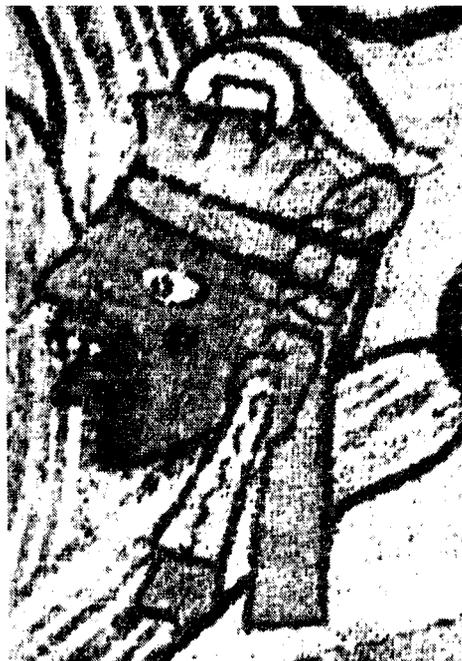


Figura 3. ¿Uixtociuatl? *Lienzos de Tuxpan* (mapa local)



Figura 4. Teteuynan u Omeciuatl (fragmento).
Códice Matritense del Palacio Real, fol. 263r

puntos negros en su interior, similar al que podemos ver como componente de los toponímicos de *Iztapa* o *Iztapan* (Fig. 6), en las láminas 40 del *Códice Mendocino* y 18 de la *Matrícula de Tributos*,⁹ y de *Iztatlan* (Fig. 7), lamina 14 del *Mendocino*. En el primer caso se trata de un glifo compuesto por dos elementos: la huella de un pie humano y un doble círculo —dos círculos concéntricos— que podría representar el borde de un cajete conteniendo sal, el *iztacaxitl*, está representada por los puntos negros en su interior. En el segundo, en vez de la huella humana aparecen dos dientes, igualmente humanos. Aquí no hay duda del significado: *Iztatlan* está formado por la partícula radical *izta*, tomada de *iztacaxitl* = salero (*iztatl* = sal y *caxitl* = cajete) y la terminación locativa *tlan* = lugar de, tomada de *totlan* = dientes.

Para nuestro asunto, lo relevante de estos dos glifos toponímicos radica en que se trata de pueblos que sabemos con certeza que eran importantes centros productores de sal, y a la vez, que en ambos se utiliza una misma manera gráfica para significar “sal”, o si se prefiere, una misma manera gráfica para representar el sonido *iztatl*: un círculo que encierra puntos negros sobre fondo blanco. Y esto inevitablemente lleva a preguntarnos si los sitios de esta manera señalados en los *Lienzos de Tuxpan* son efectivamente Tlaltizapan y Tizapan, como afirma Melgarejo, o se trata de sitios de salinas aún no identificados.

En apoyo a esta última hipótesis se puede agregar que en la *Matrícula* (lám. 30) y el *Mendocino* (lám. 54) el glifo del Tlaltizapan de Tuxpan consiste no en un círculo, sino en una huella humana sobre la silueta de un montículo o cerro, rellena ésta de puntos negros. Otros glifos toponímicos de sitios cuyo nombre hace referencia a *tizatl* —tiza—, como Tizatepec y Tizayucan (*Matrícula*, lám. 5), también tienen como elemento principal la silueta de un cerro. Existe además otro Tlaltizapan, éste del Estado de Morelos (*Matrícula*, lám. 7; *Mendocino*, lám. 26), cuyo glifo está formado con un medio círculo relleno de puntos, que sobresale de un rectángulo dividido en tres y va rematado por tres grupos más de puntos que lo rodean. Asimismo, se conocen por lo menos dos glifos toponímicos donde el círculo con puntos en su interior sí está presente, aunque no haciendo referencia a *iztatl*, sal ni a *tizatl*, tiza, sino a *xali*, arena, son los de Xaltocan (*Mendocino*, lám. 17) y Xala o Xallan (*Matrícula*, lám. 20; *Mendocino*, lám. 42), pero en ellos debe notarse que, en el primero, los puntos no están delimitados por una línea, aunque su agrupamiento adopta la forma del círculo —con un insecto en su interior—; en el segundo sí está presente el círculo lineal delimitando los puntos, pero si se observa con detenimiento se ve que

⁹ Melgarejo, *op. cit.*, p. 14 y 17-18.

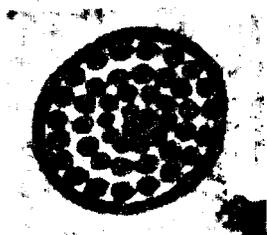


Figura 5. ¿Tlaltizapan?
Lienzos de Tuxpan (Mapa local)



Figura 6. Iztapan. *Matricula de Tributos*,
lám. 18



Figura 7. Yztatlan. *Código Mendocino*, lám. 14

no se trata de puntos simples sino de pequeños círculos —al interior del círculo aparecen tres *édientes*?.

Sería aventurado afirmar sobre esta base que el círculo con puntos en su interior era la forma única o generalizada para representar la sal. Para ello se requerirá de encontrar nuevos ejemplos donde se repita su utilización con el mismo sentido, y esto no es sencillo pues no todos los toponímicos de pueblos poseedores de salinas o productores de sal hacen mención expresa a ésta. En la misma *Matrícula de Tributos* encontramos varios casos, como los siguientes ejemplos, que se refieren a tres importantes pueblos salineros: Tonicaco (lám. 14; Fig. 8), Oztoma (*Matrícula*, láms. 1/17; *Mendocino*, láms. 18/39; Fig. 9), y Alahuiztlan (*Matrícula*, lám. 17; *Mendocino*, lám. 39). Cuyo glifo es un brazo de cuya mano emergen agua, dientes y la huella de un pie.

Distinto e interesante es el toponímico de Iztacalco (*Mendocino*, lám. 18; Fig. 10), pueblo salinero, ribereño del lago de Texcoco, en cuyo glifo no se representa la sal misma sino el ingenio tecnológico con que se la produce. Dejo su descripción e interpretación a don Francisco del Paso y Troncoso y su informante:

El Sr. D. Gumersindo Mendoza me ha dado conocimiento [...] de una interpretación que ha hecho del jeroglífico de IZTACALCO, que figura bajo el número 20 en la lámina XVIII del “Código Mendocino” [...] En dicho jeroglífico se nota, arriba de la casa, una superficie cóncava sembrada de rayas pequeñas paralelas, representando, según el Sr. Mendoza, el tequezquite, que, como se sabe, es una mezcla de sal común con sosa sulfato-carbonatada y materias terrosas. Otras rayas divergentes, más largas, se encuentran en el jeroglífico debajo de las paralelas, dirigiéndose hacia la parte inferior: tal vez representaban, en opinión de los indios, venas líquidas, o en rigor falsas vías por donde pasaba el agua mezclada con el tequezquite al lejiviarse [*sic*] éste. La filtración de esta agua aparece en el jeroglífico bajo la forma de dos gotas que caen sobre un recipiente colocado en el interior de la casa u horno: arriba sobre la superficie cóncava hay dos signos en forma de vírgulas que son el símbolo de los vapores o humos. El Sr. Mendoza opina que el jeroglífico representa, a la vez, una lejiviación y una evaporación: la primera tendría por objeto separar las sales insolubles del tequezquite, como el sulfato de cal, de las sales solubles; la segunda, producir la cristalización de todas las sales solubles, pero principalmente del cloruro de sodio, que es el primero en depositarse, siendo separado por los indios antes de que se produzca la cristalización del sulfato y del carbonato de sosa. El nombre mismo Iztacalco, que otros han creído significa “casa blanca” vendría a conformar lo que acabo de decir, pues sus verdaderas radicales son: iztatl, *sal*: calli, casa, que en el caso presente puede to-

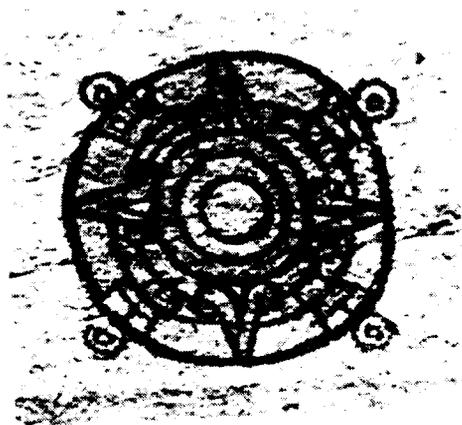


Figura 8. Tonicico. *Matrícula de Tributos*, lám. 14



Figura 9. Oztoma *Matrícula de Tributos*, lám. 17

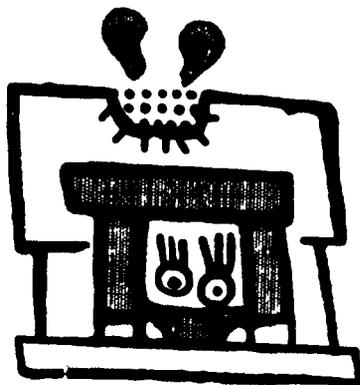


Figura 10. Iztacalco. *Códice Mendocino*, lám. 18

marse por *horno*, y co, sufijo geográfico que quiere decir “donde,” y todo junto *significará*: “*casa u horno donde hacen la sal*”.¹⁰

La técnica descrita por Mendoza y del Paso y Troncoso continúa en uso hasta la fecha, aunque con modificaciones y adaptaciones debidas principalmente a la utilización de nuevos materiales.¹¹

Los códices arriba citados son todos de tradición náhuatl, veamos ahora dos ejemplos de toponímicos tomados de códices mixtecos. Cabe anticipar que se trata de sitios no identificados, incluso es posible que no se trate de pueblos sino simplemente, como se verá, de elementos significativos dentro de un paisaje determinado; asimismo, que su interpretación es por el momento hipotética.

El primero (Fig. 11), tomado de la lámina 9 del *Códice Vindobonensis*,¹² representa un manantial de agua salada; el segundo (Fig. 12), tomado de la lámina 51 del *Códice Zouche-Nuttall*,¹³ representa un río salado. Se puede ver en ambos una especie de marco abierto en la parte superior, que sirve como contenedor —cauce— del agua, que en el caso del

¹⁰ Citado por Miguel O. de Mendizábal, *Influencia de la sal en la distribución de los grupos indígenas de México*; México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1929, p. 143-144.

¹¹ Cfr. Edgar Anaya Rodríguez, “La industria de la sal tierra en el valle de México: un método prehispánico a punto de desaparecer”, en Juan Carlos Reyes G., *La sal en México*; México, Universidad de Colima, Dirección General de Culturas Populares-CNCA, 1995, p. 223-248.

¹² *Códice Vindobonensis* (ed. facsimilar); México-Austria: Fondo de Cultura Económica, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1992.

¹³ *Códice Zouche-Nuttall* (ed. facsimilar); México-Austria: Fondo de Cultura Económica, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1992.

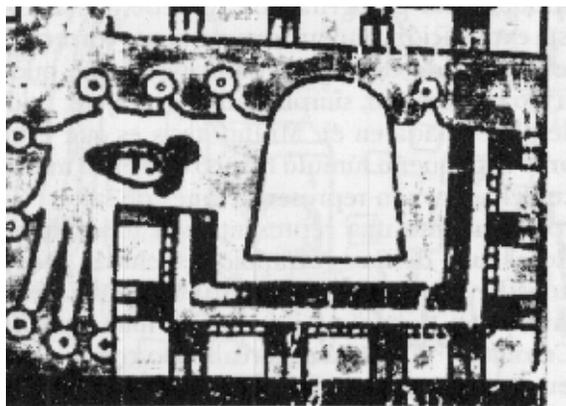


Figura 11. ¿Manantial de agua salada? *Códice Vindobonensis*, lám. 9

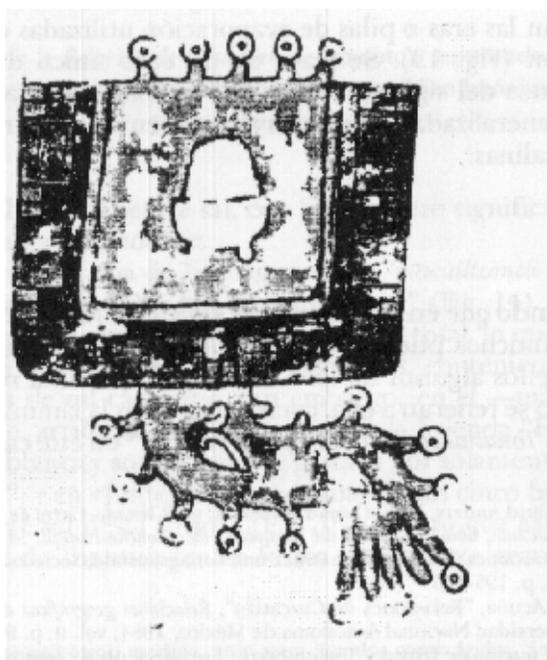


Figura 12. ¿Río salado? *Códice Zouche-Nuttall*, lám. 51

manantial se derrama por un costado mientras que en el río corre hacia y por abajo del marco.

Según los autores del “libro explicativo” del *Códice Zouche-Nuttall*, la figura de la lámina 51 representa un sitio visitado por el rey mixteco 8 Venado durante una peregrinación, y debe leerse como “Río del Cajete”.¹⁴ Esta explicación, aunque seguramente correcta, deja sin aclarar cuál es el contenido del cajete. Parece evidente que si el tlacuilo hubiese querido representar, simplemente, un cajete, pudo hacerlo sin necesidad de poner nada en él. Mi hipótesis es que el contenido del cajete, así como el pequeño túmulo blanco que en el manantial emerge directamente del agua, son representaciones de sal.

Sin ser propiamente una representación toponímica, incluyo en este apartado el caso de San Jerónimo Asuchitlán y sus vecinos San Pedro Otontepetl y San Juan Ajusco (Municipio de Miahuatlán, Puebla), que aparecen en el extremo inferior del mapa que acompaña a la *Relación de Cuzcatlan*.¹⁵ El mapa está realizado con la mezcla de estilos indígena y europeo característico de los mapas y lienzos de su época (1580). La ubicación de los pueblos está indicada de la manera convencional, por una capilla, pero además, para hacer notar la existencia de “muchas salinas” el tlacuilo dibujó una serie de rectángulos que representan las eras o pilas de evaporación utilizadas en el proceso de producción (Fig. 13). Se trata de un caso único entre los mapas novohispanos del siglo XVI, pero esta forma —con variantes— era la común y generalizada entre los cartógrafos europeos para indicar la existencia de salinas.

Tributos

Considerando que en la *Matrícula de Tributos* (c1520) y *Códice Mendocino* aparecen muchos pueblos que por otras fuentes sabemos tributaban sal, entre ellos algunos de los arriba citados, resulta notable el hecho de que sólo se refieran a ella, como tributo, en la lámina donde aparece Tonatico o *Tonatiuhco* (láms. 14 y 34; Fig. 6);¹⁶ en este caso representada

¹⁴ Ferdinand Anders, et al., *Crónica mixteca. El rey 8 Venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Tezcuacualco-Zaachila, libro explicativo del llamado Código Zouche-Nuttall*; México-Austria: Fondo de Cultura Económica, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1992, p. 195-196.

¹⁵ René Acuña, “Relaciones de Cuzcatlán”, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1984; vol. II; p. 94bis. y 98.

¹⁶ “En el pueblo de Iztapa y Tonatiuhco [...] se hacen unos canutos grandes de sal blanca”. René Acuña, (ed.) “Relación de Minas de Tasco”, *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, vol. II; p. 130.

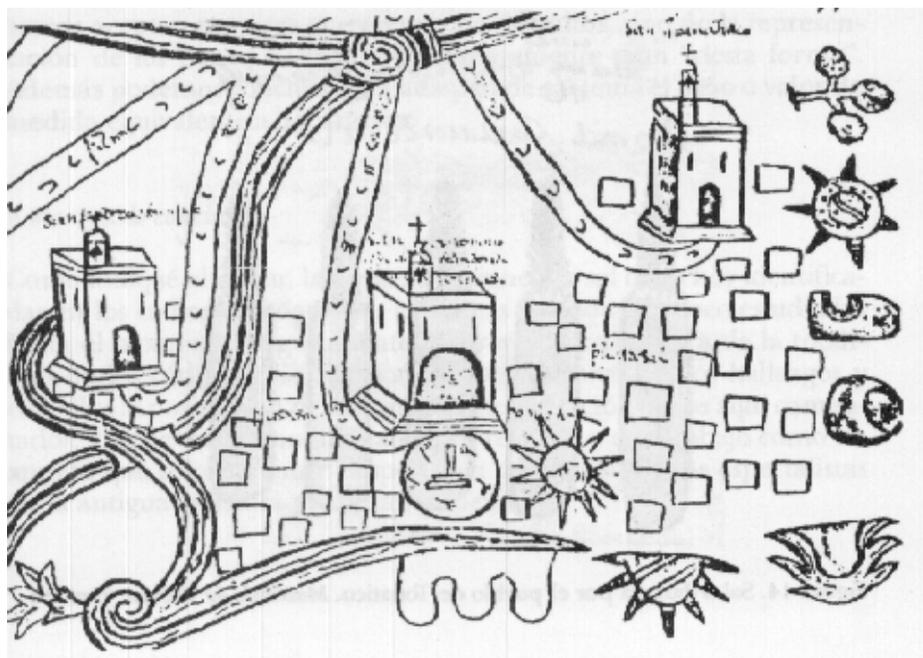


Figura 13. Mapa de la *Relación de Cuzcatlan* (fragmento), mostrando las pilas de evaporación de sal en los pueblos de San Pedro Otontepetl, San Jerónimo Asuchitlán y San Juan Ajusco

en forma de bultos o panes de sal, con ligeras pero significativas diferencias entre uno y otro códices.

En la *Matrícula*, arriba de la imagen se lee “*macuiltzontli yztacomitl*”, y glosado en castellano “Dos mil cántaros de sal” (Fig. 14). A primera vista la imagen parece presentar bultos, cinco en total, lo que llevaría a pensar que está embalada en sacos o costalillos, conteniendo cuatrocientos cántaros de sal cada uno. Sin embargo, en el —más tardío— *Códice Mendocino*, arriba de la imagen aparece la leyenda “Estos panes de sal, era muy blanca y sutil, la qual se gastava por solamente los señores de Méx[i]co”, y en el interior de cada uno de los cinco bultos se lee “CCCC panes de sal desta forma” (Fig. 15). Puesto que sabemos que los panes de sal de Tonatico tenían forma de “canutos grandes”,¹⁷ de-

¹⁷ El Cántaro se usó como medida tanto para líquidos como áridos. Según Hocquet, usada para áridos era equivalente a un quintal. Jean Claude Hocquet, *Ancien systèmes de poids et mesures en Occident*; Inglaterra, Variorum, 1992, p. XIII-12 y ss.

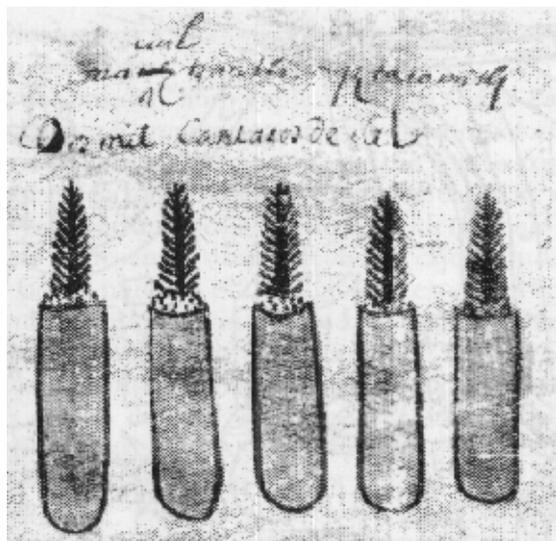


Figura 14. Sal tributada por el pueblo de Tonicato. *Matrícula de Tributos*, lám. 14

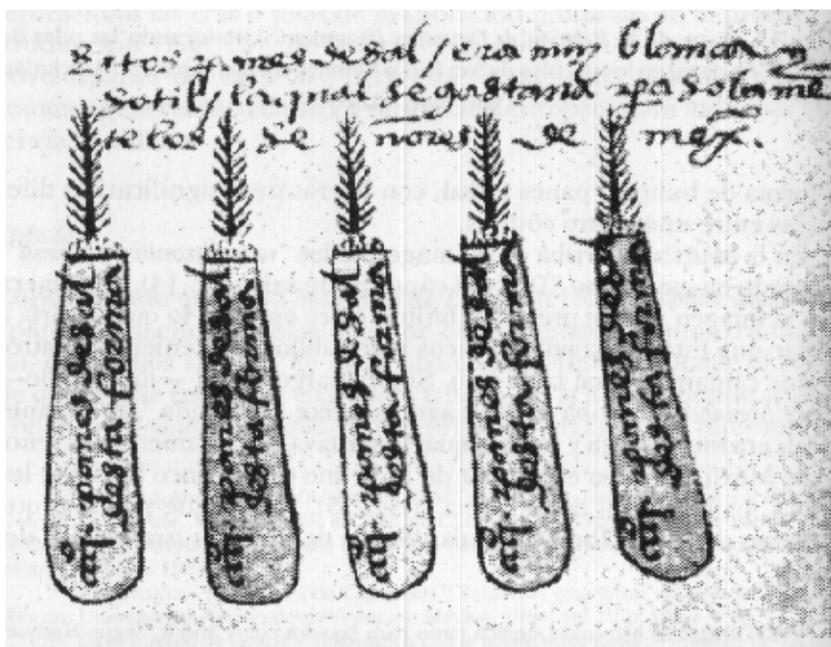


Figura 15. Sal tributada por el pueblo de Tonicato. *Código Mendocino*, lám. 34

bemos aceptar entonces que no se trata de bultos, sino de la representación de los panes mismos, que efectivamente eran “de esta forma”. Además podemos concluir que cada pan de sal tenía el peso o valor de medida equivalente a un cántaro.

A manera de conclusión

Como indiqué al iniciar, las representaciones de sal hasta hoy identificadas en los códices pictográficos indígenas son pocas, y poco estudiadas hasta el momento. Seguramente una revisión exhaustiva de la totalidad de los códices y lienzos conocidos producirá nuevos hallazgos y con ellos la posibilidad de una mejor interpretación de los aquí comentados. Quede esto como una tarea por realizar, y este trabajo como un apunte que sólo pretende despertar la curiosidad de los especialistas en la antigua escritura pictográfica mexicana.

EL COLOR ENTRE LOS PUEBLOS NAHUAS

EULALIO FERRER

La palabra náhuatl que significa color es tlapalli. De ella se derivaría el término *tlapalería*, nombre que ha sobrevivido al tiempo, de los establecimientos comerciales dedicados a la venta de pinturas. Algunas de estas tiendas han ampliado tal especialidad, pero en lo general la *tlapalería* ha conservado su carácter originario, popularizando una voz de inconfundible acento mexicano en el universo de habla española.

Qué México es un país pródigo en color, que éste abunda intensamente en las formas cromáticas de su lenguaje, es algo que se descubre y está presente desde su remota historia. Basado en el vocabulario de frases contenido en la *Historia general de las cosas de la Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún y , sobre todo, en el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* de fray Alonso de Molina, he recopilado algunas voces descriptivas de *color*, tratando agrupar aquellas que lograron independizarse de su referente original para convertirse en adjetivo aplicable a los más diversos objetos e ideas. Esto, claro está, con las limitantes que impone una lengua profundamente metafórica, en la que cada cosa nombrada es sinónimo indesprendible de un sinfín de valores e imágenes asociados. Por ejemplo, si en lengua náhuatl la palabra *flor* es utilizada en el sentido de lo *efímero*, lo mismo sucede con los términos de color, ya que cada uno está profundamente ligado a su uso simbólico. Es elocuente la enumeración de los colores principales:

Colores prehispánicos

Amarillo	<i>Zacatazcalli</i>
Amarillo ocre	<i>Tecozahuítl</i>
Amarillo intenso	<i>Coztic</i>
Azul	<i>Xiuhuítl</i>
Azul agua	<i>Toxpalatl</i>
Azul celeste	<i>Texotli</i>
Azul manchado	<i>Cuitlatexotli</i>

Azul oscuro	<i>Matlalli</i>
Azul turquesa	<i>Tlaliac</i>
Blanco	<i>Iztac</i>
Blanco grisáceo	<i>Tizatl</i>
Blanco moteado	<i>Chiotl</i>
Café claro	<i>Quapachtli</i>
Morado	<i>Cacamoliuhqui</i>
Morado oscuro	<i>Yapalli</i>
Negro	<i>Tiltic</i>
Negro intenso	<i>Huizache</i>
Negruzco	<i>Yayauhqui</i>
Rojo	<i>Tlatlahuqui</i>
Rojo ceniciento	<i>Tlapalnextli</i>
Rojo vivo	<i>Cuezalli</i>
Rojo óxido	<i>Tlahuitl</i>
Rosa	<i>Xochipalli</i>
Rosa morado	<i>Xocoatole</i>
Turquesado	<i>Xiuhitic</i>
Verde	<i>Xiuhuitl</i>
Verdeazul	<i>Chalchíhuitl</i>
Verde claro fino	<i>Quiltic</i>
Verde medio	<i>Nochtli</i>
Verde intenso	<i>Quilpalli</i>
Verde oscuro	<i>Matlaltic</i>
Violeta	<i>Matlaxóchitl</i>

Prefijos de color

En lengua náhuatl abundan los prefijos que orientan las palabras hacia un color específico: *iztac* es todo lo blanco y aparece como raíz en *Iztaccíhuatl*, la mujer blanca; en *iztacayotl*, que significa blancura; *iztac amatl*, papel blanco, e *iztac octli*, vino blanco. Esto sin olvidar su cercanía con elementos fundamentalmente blancos, como lo es la plata o *iztac teocuitlatl*, y la sal, conocida como *iztlatl*. Lo mismo sucede con el negro *tiltic*, que marca la pauta de color en *tlilatl*, agua negra, *tlilxóchitl*, flor negra o vainilla; *tiltic tepuztli* o hierro, *tlilli*, palabra con que se identificaba todo tipo de tinta. Si bien el rojo se traduce como *tlatlahuqui*, es el ya mencionado *tlapalli* —color en general— el que antecede en los objetos e ideas relacionados con este color, de tal forma que *tlapallan* es el lugar del rojo, y *tlapaltotol*, pájaro rojo, un juego gramatical parecido al uso que en castellano damos a las palabras *color* y *colorado*. Asimismo,

coztic es la radical del amarillo en *coztomate* o tomate amarillo, y *cozquemitl*, vestido de tela amarilla; además de que *cozauqui* es la palabra que antecede a cualquier objeto amarillo o rubio, y *costli* es el metal amarillo por excelencia, el oro.

En lo que se refiere a las raíces gramaticales del color verde y del azul se advierten una serie de confusiones, tanto en los historiadores y cronistas de la época como en la cosmovisión propia de los indígenas, ya que para ellos las fronteras entre un color y otro estaban prácticamente difuminadas. Por ello es que el prefijo *xiuhuitl* lo mismo aparece en *xiuhcac*, casa verde, que en *xiuhquilitl*, azul de añil. Lo mismo sucede con *matlalli*, que indica color azul en *matlatlatl* o agua azul oscuro, y en *matlallitzli*, *obsidiana* azul, pero también aparece en su versión verde en *matlazáhuatl*, sarna verde, y en *matlalcue*, la del faldellín verde. Los aztecas, cabe recordarlo, fueron un pueblo que vivió rodeado e invadido por un gran lago. Para entender su particular visión de estos colores, habría que imaginar el panorama que cotidianamente contemplaban los antiguos mexicanos. Lagos, ríos, chinampas rebosantes de plantas, fundidos en una sola imagen, donde se mezclan los azules del agua con los verdes de los sembradíos. Por lo mismo, quizá, el náhuatl es una lengua pródiga en palabras relacionadas con el agua y la fertilidad, lo cual explica el por qué 13 de los 32 colores listados anteriormente sean términos descriptivos de la gama que va de los verdes a los azules.

Para los indígenas el verdeazul es un color puro, casi primario, indiferenciado por una naturaleza que se niega a separarlos. Los aztecas llamaron al mar *agua celeste* porque consideraban que el verde-mar se fundía con el cielo-azul a través de un canal en el horizonte. En lengua náhuatl, el término y jeroglífico *chalchihuitl* simboliza el *verdeazul* por antonomasia, el que describe los líquidos y la buena cosecha, pero también el símbolo abstracto que lo eleva a la categoría de todo aquello que es valioso: los jades y esmeraldas. Las piedras preciosas de color verde poseían un sentido místico entre los antiguos, ya que representan tanto el corazón humano como la esencia divina que da la vida, además de que los jades simulan las gotas de agua que se esparcen sobre la tierra para fertilizarla. *Chalchiuhtlicue* —la de la falda de jade— es la diosa de lo verde y del agua viva.

El dios Xiuhtecuhli

El vocablo *xiuhitic* —azul o verde— nos revela el origen del cromatismo náhuatl y nos muestra cómo el color fue pieza fundamental de su filosofía. *Xiuhtecuhli* es el nombre del dios más antiguo e importante en la

cultura nahoa, el dios del fuego, el elemento más reverenciado y temido por los pueblos primitivos: el Señor Azul. Sin duda, una deidad poco entendida y hasta olvidada por los investigadores debido a que perteneció al pasado nómada de los aztecas, antes de su asentamiento en la gran Tenochtitlan. No obstante, la concepción de *Xihuitl* permeó la religión indígena a tal grado que se convirtió en piedra angular de la cosmovisión cromática del México antiguo. De acuerdo con las conclusiones de Hermann Beyer, a *Xihuitl* también se le conoció como Señor de la Yerba y Señor de la Turquesa, elementos que demuestran nuevamente la afinidad simbólica y filosófica de la verde yerba con el azul turquesa. Como explica Octavio Paz, la mitología mesoamericana es “un teatro de metamorfosis prodigiosas”, de ahí que no sea raro que una deidad tenga diferentes imágenes, nombres y colores. “Así como las estrellas cambian de posición en el cielo, así las advocaciones de los dioses de la tierra”. *Xiuhtecuhtli* tuvo otros nombres que nos ayudan a entender su magnitud y significación; uno es Huehuetēotl, el Dios Viejo, al padre de los dioses, el más antiguo, otro Izcozauhqui, el Cariamarillo, y otro más, Cuezaltzin, que significa *llama de fuego*.

Como dios del fuego, *Xihuitl* es el principio creador, el que permite la vida sobre la tierra, que da calor y abrigo a los macehuales. Fray Bernardino de Sahagún, al describir su imagen en el Templo Mayor de México, asegura que era un hombre desnudo, con la barba teñida con resina negra y tierra roja. Tenía, además, una corona de la que sobresalían unas plumas verdes “a manera de llamas de fuego” y unas orejeras de turquesas azules. A cuestras un plumaje amarillo, confeccionado en forma de capa, y en la mano izquierda, cinco piedras verdes de *chalchihuitl* puestas en cruz (Sahagún relata que el servilismo político hacía que el rostro de *Xiuhtecuhtli* fuese modificado tras la llegada de un nuevo emperador, de tal manera que éste fuese idéntico con el del nuevo monarca, como sucedió con Moctezuma.)

Xiuhtecuhtli presidía innumerables ceremonias del fuego; una cada año, otra cada cuatro años y la más importante al cumplirse el ciclo náhuatl de 52 años, en el que se festejaba el Fuego Nuevo. En todas ellas se sacrificaban cuatro esclavos que representaban los cuatro colores del fuego: El primero, llamado *Xoxouhqui Xiuhtecuhtli*, simbolizaba el fuego azul celeste; el segundo *Xocauhqui Xiuhtecuhtli*, el fuego amarillo; el tercero, *Iztac Xiuhtecuhtli*, el fuego blanco, y el cuarto, *Tlatlahuqui Xiuhtecuhtli*, el fuego rojo. No pocos investigadores se han preguntado si los colores con que los indígenas identificaron al dios del fuego—azul celeste, amarillo, blanco y rojo— se debieron a su obvia similitud con los de las llamas del fuego. Sin embargo, nadie ha podido explicar por qué el dios del fuego, el Cariamarillo, fue evocado principalmente junto al color azul.

La cosmovisión de los cuatro colores

La cosmogonía náhuatl de los cuatro colores perduró por largo tiempo y aparece, también, en la leyenda de la creación del mundo. Se dice que antes que existiera el universo conocido sólo había un cielo que llamaban *decimotercero*, el hogar del Ser Supremo, Ometecuhtli y su esposa Omecíhuatl, que no tuvieron principio. Eran eternos. Esta pareja divina procreó cuatro hijos, que Octavio Paz identifica “como las cuatro imágenes de Tezcatlipoca, que se desdoblán y confunden” una con otra: El Tezcatlipoca negro es el espejo humeante que adivina el verdadero fondo de los hombres y que se convierte en su doble contrario, el joven Huitzilopochtli, el zurdo o siniestro, es el Tezcatlipoca azul. Asimismo aparece el Tezcatlipoca blanco, Quetzalcóatl, y en el cuarto punto, entre el maíz verde y la tierra ocre, el Tezcatlipoca rojo, que es Xipe Totec.

En sus valiosas investigaciones sobre la mitología náhuatl, Cecilio A. Robelo apunta que después del Diluvio los cuatro dioses abrieron cuatro caminos por debajo de la tierra para salir a la superficie y de ahí hasta el cielo, donde entintaron con sus colores cada rumbo. Se dice que el camino que siguieron el Quetzalcóatl blanco y el Tezcatlipoca negro, simbolizando la primigenia lucha de dos religiones, quedó marcado en el cielo con la forma de una serpiente blanca —*Iztacmixcoatl*—, nombre que los antiguos mexicanos dieron a la Vía Láctea.

El arcoiris Cozamalotl

La serpiente Blanca, en su imagen diurna y terrestre, adquiere todos los colores del espectro y se convierte en el arco Iris —*Cozamalotl*—, que al igual que en la mayoría de los mitos es el origen del cromatismo primitivo, considerado punto de fuga desde el cual se proyectaban los colores hacia los cuatro puntos cardinales; como diría Paz, “cuatro destinos, cuatro rostros, cuatro dioses, cuatro colores que confluyen en el ombligo de la tierra”. La herencia multicolor que impregna la vida mexicana viene de todos los horizontes, ritos y simbolismos, Jacques Soustelle, que tan a fondo la ha estudiado, la análoga con la cultura china por su sorprendente parecido; aclara que dicha variedad cromática no está sujeta a una ortodoxia, lo que puede determinar la pluralidad de significados y adopciones presentes en los diversos estudios, como si el lenguaje de los colores admitiera, a la manera del lenguaje común, repeticiones y sinonimias. Soustelle fijaría en un ilustrativo cuadro el

pensamiento cosmológico de los aztecas, donde se relacionan los colores y las direcciones del gran universo al lado de sus dioses, sin lo cual no puede comprenderse cabalmente la historia mexicana:

Este	rojo	<i>Tezcatlipoca</i>	resurrección, fertilidad, juventud, luz.
Norte	negro	<i>Tezcatlipoca</i>	noche, oscuridad, frío, sequía, guerra, muerte.
Oeste	blanco	<i>Quetzalcóatl</i>	nacimiento y decadencia, misterio del origen y del fin, antigüedad y enfermedad.
Sur	azul	<i>Huitzilopochtli</i>	luz, calor y fuego, clima tropical.

En el *Códice Vaticano* se ilustra cómo estos cuatro dioses se reunieron para planear la creación del mundo, misma que fue encomendada a los hermanos menores: Quetzalcóatl y Huitzilopochtli, quienes originaron todo lo que existe sobre la tierra y los 12 cielos, donde, nuevamente, el color se convirtió en materia divina, ensanchando sus fronteras a todo el universo de las significaciones.

<i>Omeyocan</i>	Cielo, lugar de la dualidad, morada de Ometecuhtli y Omecíhuatl, su mujer, donde abunda el placer y las riquezas.
<i>Teotlatlauhco</i>	Donde está el dios rojo, esto es, el dios del fuego. En el <i>Códice Vaticano</i> aparecen el cielo pintado de rojo y algunos rayos de luz para expresar que la primera creación en el mundo fue el fuego terrenal.
<i>Teocozauihco</i>	Donde está el dios amarillo, esto es, el dios del fuego celeste, el sol, también representado con rayos amarillos.
<i>Teoiztac</i>	Donde está el dios blanco, la estrella vespertina, la blanca luz. En este cielo había 400 hombres creados por Tezcatlipoca para que el sol comiese, los cuales eran de cinco colores: amarillos, negros, blancos, azules y colorados.
<i>Itzapanmanazcayan</i>	Cielo de las tempestades, donde mora el dios negro, Mictlantecuhtli, el dios de los muertos; también es el cielo donde vive la luna.
<i>Ilhuicatl Xoxouhco</i>	El cielo azul que se ve de día. Aquí habitaban las culebras de fuego creadas por Xiuhtecuhtli, de gran poder, ya que emitían colores diferentes.

<i>Ilhuicatl Yayauhco</i>	El cielo negro de la noche.
<i>Ilhuicatl Mamoloaco</i>	El cielo en que se ven los cometas.
<i>Ilhuicatl Huitztlan</i>	El cielo en que se ve la estrella de la tarde.
<i>Ilhuicatl Tonatiuh</i>	El cielo en que se ve el sol.
<i>Ilhuicatl Tetlaliloc</i>	El espacio o Citlalco, el cielo en que se ven las estrellas.
<i>Ilhuicatl Tlalocan Metzli</i>	El cielo en que se ve la luna y en el cual están las nubes y el aire.

Los dioses del maíz

Ilustrativos de la devoción del pueblo mexicano por el color, son los llamados Cinteteo, dioses de las mazorcas de maíz, que aparecen coloreados y en procesión en el *Códice Borbónico* “Los Cinteteo fueron creados por Quetzalcóatl y eran cuatro: Iztaccanteotl, la diosa del maíz blanco; Tlatlauhacanteotl, el dios del maíz rojo o colorado, Cozauhacanteotl, el dios del maíz amarillo, y Yayauhacanteotl, el dios del maíz prieto.

El blanco para los aztecas

El dios Quetzalcóatl, el dios blanco, constituye el mito principal de los pueblos mesoamericanos, ya que se le atribuyen todas las creaciones afortunadas sobre la tierra. Como lo recuerda Miguel León-Portilla, es el que le enseñó al pueblo tolteca todas sus variadas artes: el cultivo, la metalurgia, la escritura sagrada, roja y negra; además de la escultura, la arquitectura, la pintura y el colorido arte plumario. En un texto náhuatl, en el que dice que la casa de Quetzalcóatl tiene “travesaños color de turquesa”, se le describe así:

Era un muy grande artista,
 en todas sus obras
 sus utensilios en que comía y bebía,
 pintados de azul y verde,
 blanco amarillo y rojo...

Para los aztecas, cuya idea religiosa del mundo estaba adherida enteramente al curso del sol, el oeste era una transfiguración del blanco. Entrada a lo invisible, casa de bruma por donde el sol se ocultaba. De ahí que los guerreros inmolados cada día para la regeneración del sol acudieran al sacrificio con un plumón blanco, usando sandalias blancas que los aislaban del suelo en el vuelo blanco del alma. Esto explica-

ría por qué los dioses del panteón azteca tenían ornamentos blancos. Y, también, por qué en la indumentaria del rey predominaba el blanco sobre el azul y estaba obligado a vestir de blanco en sus visitas a los templos. A los príncipes que se distinguían en las guerras se les exigía portar uniforme blanco con cenefa de colores. De igual manera, a los jefes inferiores les estaba prescrito el vestido blanco, adornado de plumas blancas de garza. Un lienzo blanco, ceñido o trenzado al cabello, era señal de victoria en el simbolismo característico de los mensajeros de guerra. El blanco era el integrador de todos los colores, símbolo de la luz, del crepúsculo y del tiempo futuro. El negro, en cambio, era connotativo de noche y muerte. El dios Mictlantecuhtli, amo y señor de los muertos estaba pintado invariablemente de negro.

La mujer Blanca y el Negrito

Siguiendo la huella cromática entre los dioses menores, encontramos a La Mujer Blanca —Iztaccíhuatl—, que también era reverenciada en el Templo Mayor de México. Cecilio A. Robelo cuenta que en su fiesta le sacrificaban una esclava vestida de verde con tiara blanca, para significar que la montaña debía continuar verde, y su cima, blanca, con sus nieves eternas. Del otro lado del espectro, encontramos al dios de los borrachos y de la medicina, Ixtliltzin, es decir, El Negrito, un dios que compartía con los hombres el pulque y la música, siempre y cuando éstos no tuviesen pecado alguno. El Negrito también era protector de los niños enfermos, debido a que en su altar se colocaban tinajas con agua llamadas *tlilatl* —agua negra—, que los más pequeños bebían para sanar.

Como vemos, los indígenas prehispánicos fueron pródigos en leyendas y mitos fuertemente vinculados al color. Diversidad de relatos y constancias históricas coinciden en la importancia del amarillo en las tradiciones y la vida de los antiguos mexicanos. En su cosmología, el amarillo oro, siendo el color de la nueva piel de la tierra al comienzo de la estación de las lluvias estaba asociado a la primavera. (“Como oro yo pinto, rodeo a la hermandad”, cantaba el poeta. Y también: “Dame los remos dorados, Señor, y el pez de jade saltará a la superficie”). En las fiestas conmemorativas de dicha estación, los sacerdotes se vestían con pieles pintadas de amarillo. En el panteón azteca, Huitzilopochtli, el guerrero triunfador, dios del sol del mediodía, aparecería pintado de amarillo y azul. Otra divinidad, Ometecuhtli, creador de todas las cosas que habitaban en la región más elevada de los cielos, está representado en el *Códice Vaticano* con un color natural en el rostro y amarillo en las manos: el color natural identificaba al hombre y el amarillo era

color simbólico de la mujer. Xochiquetzal, diosa de la belleza y el amor, aparece pintada de amarillo y cubierta con ropajes azules.

En los códices precortesianos, el cromatismo fue siempre un elemento preponderante de comunicación visual, en cuyo código el rojo era el color del fuego y de la sangre. El rojo, junto con el negro, conformaba la dualidad representativa de la escritura y el saber. Como lo explica el arquitecto Guillermo de la Torre y Rizo, los códices o libros pintados tenían un origen divino, asociado por los aztecas al dios Quetzalcóatl, inventor de la escritura, cuya leyenda asegura que huyó al mítico *Tlillan Tlapallan* es decir a “ la tierra del negro y el rojo”.

Colorantes del México Antiguo

Francisco Xavier Clavijero, tan estudioso de la prehistoria e historia de México, se preocupó por investigar los colores y sus fuentes de origen. De la gama de colores fabricados en México, cuatro de ellos tuvieron un uso ilimitado: el azul del cocido de añil, el colorado de la grana o cochinitilla, el anaranjado de los polvos de achiote y el negro de la madera quemada del Palo de Campeche, principalmente. Los colorantes de origen vegetal se derivaban de flores, hojas, tallos, semillas, maderas y hasta de las raíces de las plantas. Los de origen mineral, de tierras, óxidos de hierro, de tizas y negros de humo, que daban una gama de colores del ocre amarillo, del rojo al azul, del blanco al negro. Así, Clavijero narraría que para teñir cualquier cosa de color blanco los indígenas se servían de una piedra llamada *quimaltizatli*, que después de calcinada se parecía mucho al yeso fino, así como de la tierra mineral *tizatllalli*, que era amasada como el barro y reducida a bolsas, derivando de ella el nombre de *tiza*.

Con respecto al azul, en sus tonos turquí y celeste, el propio Clavijero señala que también se obtenía del *xihquilitzahuac*, planta equivalente a la del añil, aunque la manera de prepararla entonces se diferenciaba mucho de la fórmula moderna: las hojas de dicha planta se colocaban una a una dentro de vasijas de barro con agua tibia y, tras de batirse con una pala, se pasaba el agua teñida a unas orzas o peroles, donde reposaba hasta que quedaran en el fondo las partes sólidas de la tintura. Este sedimento se secaba al sol y se ponía entre dos platos de fuego para su cabal endurecimiento. El añil hindú, una vez aclimatado en tierras mexicanas, se convirtió en la admirada *matllalli*, es decir, en la apreciada fuente del azul oscuro. Se sabe que durante el Virreinato los sayales de los franciscanos se teñían con este azul indígena en lugar del tradicional gris que usaban sus colegas europeos. En su enriquecedora investiga-

ción sobre colorantes naturales en México, Teresa Castelló asegura que la fabricación natural del añil fue muy común en Michoacán, sobre todo en la región de Cherán, donde las mujeres eran llamadas *azuleras* porque siempre traían las manos pintadas de azul. El cocido de añil era algo laborioso y delicado pues para obtener un kilo del colorante se necesitaban 500 kilos de la planta. Los mazahuas, por ejemplo, acostumbraban rezar ante los peroles hirviendo y prohibían a las embarazadas mirar el caldo del color, ya que podían provocarle el “mal” de ojo y mancharlo. Actualmente, el único pueblo donde se cultiva el añil es Niltepec, en Oaxaca. El nombre viene de Aniltepec, es decir, *cerro del añil*.

La cochinilla

Siendo el rojo un color primario, su fuente predominante era la grana o cochinilla, llamada *nocheztlí*, que en náhuatl significa *sangre de la tuna*. Los mexicas cultivaban grandes nopaleras como alimento de la cochinilla que producía el rojo carmín con su propio organismo. Esto, dado que en el momento de parir las cochinillas muestran una gotita roja como señal para su recolección en jícaras y su posterior secado bajo los intensos rayos solares. Hay dos clases de grana: la negra o zacatillo es la cochinilla ya parida que da un tinte oscuro, y la grana plateada o blanca, que es la cochinilla que no parió, la cual sirve para teñir lienzos con un suave tono rojizo. Curioso: para obtener un grano de colorante se precisan 14 000 cochinillas.

Los colorantes vegetales

Devotos del color, los indígenas experimentaban con una y otra planta con tal de obtener tonos contrastantes y vivos, gracias a los cuales pudieron colorear su mundo. Lo mismo hervían semillas de cacao, vainas de tamarindo, flores de jamaica, jugo de limones, cortezas de árboles, insectos, gusanos, piedras y hasta frutas... Con la pulpa machacada del capulín obtenían el morado; de los tallos machacados del girasol, *xochipalli*, lograban un hermoso color verde, y de la flor de muerto o *cempoalxóchitl*, el amarillo intenso. Otros cultivos importantes eran el algodón blanco y la variedad del algodón *coyuche* —coyote—, del cual se obtenían lienzos de un color café claro. Las maderas de los árboles de ocote, huizache o palo de Campeche, por ejemplo, eran maceradas hasta convertirlas en tintes que iban del color humo al negro. La corteza del colorín, llamado *tzompantli*, hervida con cal y orines producía el

amarillo; mientras que la del encino colorado se utilizaba para lograr tonos marrones y oscuros.

Los colorantes marinos

En cuanto a los colores de origen marino, el violeta y el púrpura se obtenían de moluscos, especialmente del caracol, abundantes en las costas rocosas del Pacífico. Las pinturas se aplicaban con palillos similares a los usados por chinos y japoneses, así como con haces de plumas a modo de pinceles. El caracol púrpura era objeto de rituales mágicos. Los mixtecos, quienes le llamaban *tucohoi*, sólo lo recolectaban en las noches de luna llena. Con destreza, oprimían suavemente los opérculos de los moluscos para que éstos expulsaran una espuma lechosa que se dejaba gotear sobre las madejas de estambre. Así, con las manos bañadas en “lágrimas de color púrpura”, los indígenas rezaban al señor san Pedro, suplicándole permiso y protección para pintar sus hilos.

Los antiguos mexicanos fueron grandes proveedores de color para el resto de los pueblos mesoamericanos, por lo que una vez iniciadas las exportaciones hacia Europa, durante la Colonia, la producción de colorantes se convirtió en una próspera industria. Quedan en la historia los múltiples testimonios del aprecio que los europeos tenían por la *nocheztli* prehispánica. Bernal Díaz del Castillo asegura que, en 1523, el rey de España, Carlos V, solicitó al conquistador Hernán Cortés información detallada sobre “tan bello colorante”. Teresa Castelló Yturbide relata que las exportaciones de grana mexicana sirvieron lo mismo para teñir las casacas rojas de la infantería británica como para enriquecer, en España, la paleta de colores utilizada por El Greco.

Del colorismo a la bandera

Fray Bernardino de Sahagún ha descrito el amor que los aztecas tenían por los colores y su curioso ordenamiento de los cestos piramidales que sus vendedores apilaban en los mercados prehispánicos como lo fue el de Tlatelolco. Destacaban, en cada castillo del conjunto, el atractivo color de la grana, el azul, el blanco, el cardenillo, el circo de teas... El pintor de entonces, refiere Sahagún, conocía muy bien su oficio, molía y mezclaba con gran destreza los colores, dibujaba y señalaba las imágenes con carbón y en muchos casos instruía a sus clientes en cómo pintarse el rostro y los pies, preferentemente con rojo y amarillo, sin olvidar el color prieto, obtenido éste con incienso quemado y tinta.

La pintura corporal

La pintura corporal era parte de la coquetería prehispánica. Las llamadas *malas mujeres* o *alegradoras* se teñían los cabellos con lodo y con añil para hacerlo brillante y reluciente. Las mujeres, con el deseo de gustar al hombre, se pintaban los pechos y los brazos con una labor muy fina de color azul y se embadurnaban el rostro con una grasa amarillenta llamada *axin*, de color mango y sumamente olorosa que los aztecas obtenían de la molienda de un insecto llamado *axocuilin*, mismo que los mayas mezclaban con polvos de achiote para engalanarse el cuerpo y lucir un ligero bronceado color ladrillo.

En el caso concreto de los huicholes, al norte de Jalisco, es sabido que en los días de fiesta gustaban pintarse el rostro de amarillo y rojo. En otros registros históricos se menciona que los caballeros del sol o comendadores de las águilas se teñían el pelo de la coronilla de sus cabezas, atado con una correa roja. Después de 20 hechos gloriosos recibían el título de *cuachic* y los rapaban, dejándoles un mechón grueso como el pulgar sobre la oreja izquierda, y la mitad de la cabeza pintada de azul y la otra de rojo o en algunos casos de amarillo. Fray Francisco Ximénez afirma que la pintura corporal era como un elemento mágico que impartía poder y protegía a los guerreros. Los hombres cuando iban a la guerra, se untaban la piel con el color amarillo de la piedra *tecozahuitl* pulverizada, con lo cual creían causar horror y espanto a sus enemigos.

Idéntico alarde de colorido se reflejaba en las familias étnicas que integraron todo México. Aun con variantes geográficas dentro de ellas, puede mencionarse, en lo general, que en Michoacán los tarascos se distinguían por el blanco de sus calzones y camisas con ceñidores de colores vivos, y las mujeres por sus rebozos de azul oscuro y rayas de azul claro. Los hombres otomíes también vestían de pantalón y camisa blancos en tanto que las mujeres llevaban faldas azuladas con rayas blancas y zagalejo blanco. Distintivos de los pueblos mayas fueron los colores rojo y amarillo. El rojo fue el preferido de los antiguos aztecas por la fusión simbólica de la sangre y el sol.

Fray Bernardino de Sahagún describiría en detalle cómo entre los aztecas se nacía bajo el signo de un color, de similar manera a la costumbre china de nacer bajo un signo anual. Esto, porque cada año en la ceremonia del fuego dedicado a Xihuitl se honraba en especial a uno de sus cuatro colores: azul celeste, rojo, amarillo y negro. Una tradición que se conservó hasta después de la colonización española fue la de encender velas de color en la despedida a los muertos: el verde era

para los niños; el blanco, para las señoritas; el azul, para los jóvenes, y el negro, para las personas mayores. Todavía sobrevive en México el antiguo rito de enterrar a los niños en una “ceremonia blanca”. En los “velorios de angelitos” —como se les llama— se utilizan ataúdes blancos, al igual que la ropa del pequeño difunto y que las flores y cirios que llevan los dolientes.

Los toltecas: primeros muralistas

Los toltecas fueron el mítico pueblo de artistas y creativos, maestros del color y constructores de la ciudad santa, la de los edificios de estuco coloreado: Teotihuacan. Las pirámides estuvieron recubiertas por dentro y fuera por magníficos temples y frescos, donde dominó el color rojo, sobre todo el de tono oscuro, casi guinda, conocido inclusive como *rojo teotihuacano*. La investigadora Diana Magaloni ha reconocido cinco fases en el muralismo en Teotihuacan, iniciándose en los primeros 200 años d. C., donde abunda el color rojo óxido de matiz anaranjado, contrastado siempre con el verde malaquita. Después vendría el gusto por el color verde muy oscuro; más adelante experimentarían con el rojo en las líneas y bordes de los objetos. La mayoría de los murales que se conservan pertenecen a la cuarta fase —400 a 750 d. C.— cuando los teotihuacanos despliegan todo su esplendor colorista en pinturas monocromas donde trabajan cuatro o cinco tonos de rojo: desde el rojo teotihuacano hasta el rosa combinado con blanco, con ocre, que lo hace casi café. Lo mismo sucede con los azules y los verdes.

Miguel León-Portilla asegura que las figuras pintadas de amarillo son representativas de mujeres, en tanto que las moradas describen al soberano *tlatonani*. Lo anterior es complementado por el investigador Jorge Angulo, en su estudio sobre la expresión pictórica de la cultura teotihuacana, en el que afirma que las figurillas totalmente pintadas de azul o negro corresponden a los sacerdotes y que los personajes rosados con líneas rojas paralelas pudieran referirse a los sacrificados.

El muralismo maya

Pero quizás el punto culminante del muralismo prehispánico se encuentra en el sureste, en los exuberantes frescos interiores de las ruinas mayas de Bonampak de I siglo VIII d. C., considerados una de las más grandes creaciones murales anteriores al Renacimiento, que al ser descubiertas en la década de los cincuenta, sorprendieron por la afinidad

y semejanza que tenían con las obras que Diego Rivera realizaba en ese momento. En Bonampak, el color no tiene vuelta de hoja: el sepia aparece siempre en los cuerpos, los verdes en los penachos, y los amarillos, blancos y rojos en los atuendos; todos ellos destacados vivamente sobre fondos naranjas que sugieren el interior de un recinto, o bien, sobre un azul brillante que da perfecta idea de estar en un exterior soleado. Para el investigador Raúl Flores Guerrero contemplar el colorido de los murales prehispánicos equivale a hacer que “la paleta de la imaginación pueda hundir sus pinceles para llenar el silencioso mundo de las ruinas”.

Técnicas prehispánicas

Para conservar su memoria histórica plasmada en los muros de color, los indígenas privilegiaron la pintura al temple y, como vehículo, emplearon el aceite mezclado con los colores naturales, sobre todo el aceite exprimido de la semilla de chíca que, según apunta Francisco Xavier Clavijero, sería superior al de linaza —de las semillas del lino— empleado por los europeos. Como aglutinante del muro sobre el cual se pintaba, según la descripción de Manuel Toussaint, lo usual era utilizar la baba del nopal, recurso que emplearían los albañiles para dar tersa superficie a sus encalados.

BIBLIOGRAFÍA

- BEYER, Hermann, *Mito y simbología del México antiguo*, México, Sociedad Alemana Mexicanista, 1965, t. x,
- CABRERA, Luis, *Diccionario de aztequismos*, 2a. ed., México, Ediciones Oasis, 1975.
- CASTELLÓ YTURBIDE, Teresa, *Colorantes naturales de México*, México, Editorial Industrias Resistol, 1988.
- CLAVIJERO, fray Francisco Xavier, *Historia antigua de México*, México, Editorial del Valle de México, 1974.
- DE LA TORRE Y RIZO, Guillermo, *El lenguaje de los símbolos gráficos, Introducción a la comunicación visual*, México, Editorial Limusa, 1992.
- DORANTES MARTÍNEZ, Ricardo, “Nocheztli. El color púrpura”, en *Mira*, México, 2 de mayo de 1994, vol. 5, num. 216.
- DURÁN, fray Diego, *Historia de las Indias de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1967.

- FLORES GUERRERO, Raúl, "Epoca prehispánica", en *Historia general del arte mexicano*, México, Editorial Hermes, 1968, 1, IV.
- GARCÍA RIVAS, Heriberto, *Aportaciones de México al mundo*, México, Editorial Diana, 1964.
- GARIZURIETA, César, "Nueva teoría de los colores", en *Isagoge sobre lo mexicano*, México, Porrúa y Obregón, 1952.
- GONZÁLEZ LICÓN, Ernesto, *Los zapotecas y mixtecos. Tres mil años de civilización precolombina*, México, CNCA/Jaca Book, 1990.
- Historia de la pintura mexicana*, México, vol. 2, Comermex/ Armonía, 1989.
- La pintura mural mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1967.
- LEON-PORTILLA, Miguel, y Librado Silva Galeana, *Huehuetlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*, México, SEP/Fondo de Cultura Económica, 1993.
- MAGALONI, Diana, "El espacio pictórico teotihuacano. Tradición y técnica", en *La pintura mural prehispánica en México*, México, UNAM, Investigaciones Estéticas, 1996, t. I.
- MARÍA Y CAMPOS, Alfonso de, Introducción a Teresa Castello Yturbide, *op. cit.*
- MARTÍ, Samuel, *Simbolismos de los colores, deidades, números y rumbos*, México, UNAM Centro de Estudios de Cultura Náhuatl, 1960.
- MARTÍNEZ, Pilar, *La muerte en la vida y libros de México*, Madrid, Ediciones Pilar Martínez, 1982.
- México. Leyendas y costumbres, trajes y danzas*, México, Editorial Dayac, 1945.
- MOLINA, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y castellana*, 4a. Ed., México, Editorial Porrúa, 1970.
- MORENO VILLA, José, *Cornucopia de México*, México, Editorial Porrúa y Obregón, 1952.
- MORLEY, Sylvanus G., *La civilización maya*, México, Fondo de Cultura Económica, 1947.
- MORRIS, Walter F., *Presencia maya*, Gobierno del Estado de Chiapas/Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, 1991.
- NÁJERA CORONADO, Martha, *Bonampak*, Gobierno del Estado de Chiapas/ Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, 1991.
- NOGUERA, Eduardo, "Los incensarios prehispánicos", en *Universidad de México*, México, diciembre de 1975.
- OROZCO, José Clemente, *autobiografía*, México, Editorial Era, 1970.

- PACHECO, Cristina, *La luz de México*, Gobierno del Estado de Guanajuato, Guanajuato, 1980.
- PALOMAR DE MIGUEL, Juan, *Diccionario de México*, México, Panorama Editorial, 1990, t. 2.
- PAZ, Octavio, *Libertad bajo palabra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968.
- , “Los privilegios de la vista II. Arte de México”, en *Obras completas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, v. 7.
- REYES, Alfonso, *Antología*, México, Promexa Editores, 1979.
- ROBELO, Cecilio A., *Diccionario de aztequismos o sea jardín de las raíces aztecas*, 3a. ed., México, Ediciones Fuente Cultural, 1904.
- , *Diccionario de mitología náhuatl*, 2a. ed., México, Ediciones Fuente Cultural, 1951.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Editorial Alfa, 1955, t. I-IV.
- SAITO, Yutaka, *Luis Barragán*, México, Editorial Limusa, 1994.
- SANTAMARÍA, Francisco J., *Diccionario de mejicanismos*, 2a. ed., México, Editorial Porrúa, 1974.
- SCHROEDER CORDERO, Francisco, “Bandera”, en *Diccionario jurídico mexicano*, 2a. ed., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Porrúa, 1987.
- SELER, Eduard, *Comentarios al Código Borgia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- SOUSTELLE, JaCques, *La vida cotidiana de los aztecas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970.
- , *Los mayas, ídem*, 1988.
- SOUSTELLE, Jacques, *Los olmecas, ídem*, 1983.
- SWADESH, Mauricio, y Magdalena Sancho, *Los mil elementos del mexicano clásico. Base analítica de la lengua nahua*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1966.
- TAMAYO, Rufino, “Conferencia”, en *Universidad de México*, México, diciembre de 1980.
- TARACENA, Berta, “Corzas en el panorama de su tiempo”, en *Francisco Corzas*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1985.
- TERCERO, Magali, “Rituales blancos”, en *El País*, edición México, 27 de octubre de 1996.

- TIBOL, Raquel, *Palabras de Siqueiros*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- , *Siqueiros. Introdutor de realidades*, México, UNAM, Dirección General de Publicaciones, 1961.
- TOUSSAINT, Manuel, *La pintura colonial en México*, México, Imprenta Universitaria, 1965.
- VILLAURRUTIA, Xavier, “Rufino Tamayo”, en *México en el arte*, México, SEP/ Instituto Nacional de Bellas Artes, agosto de 1948.
- , “Historia de Diego Rivera”, en *Forma*, México, 1927.
- VALLE ARIZPE, Artemio del, *Historia de la Ciudad de México*, México, Editorial Pedro Robledo, 1946.

LA IMAGEN DEL GUERRERO VICTORIOSO EN MESOAMÉRICA

SILVIA TREJO

Las grandes civilizaciones antiguas, incluyendo la mesoamericana, han basado su éxito en la guerra y todas han dejado testimonio de ello. El éxito, la gloria y el poder de los triunfadores constituyen una recurrente temática en la historia del arte universal y en la literatura. La epopeya es un tipo de discurso narrativo que cuenta las grandes acciones de un personaje importante o las hazañas de un grupo o de un pueblo entero, en las cuales interviene, generalmente, lo sobrenatural o lo maravilloso. Otro tipo de discurso narrativo, con otra estructura, que relata, entre otros hechos, acciones heroicas es el mito. Pero en el mito el tiempo es inmemorial y los seres son sobrenaturales. Proclaman una era donde gracias a las hazañas de éstos últimos, una realidad viene a la existencia, sea ésta una realidad total, como la creación del Cosmos o solamente un fragmento: un territorio, una especie vegetal, una acción humana, una institución. Conocer, relatar y revivir los mitos es importante porque el mito es un modelo que fundamenta y justifica el comportamiento y la actividad del hombre; porque instaure las acciones ejemplares. Este tipo de mitos y el medio que evoca y materializa este discurso narrativo, es decir, el arte, expresan la ideología de que vive la sociedad. Mito e iconografía han ido de la mano en las sociedades primigenias y en las civilizaciones antiguas, ya que ambos son formas de expresión de una misma tradición cultural.

La función del mito, dice Georges Dumézil,¹ es mantener ante la conciencia de los pueblos, “no solamente los valores que reconoce y los ideales que persigue de generación en generación, sino ante todo su ser y su estructura mismos, los elementos, los vínculos, los equilibrios, las tensiones que la constituyen, justificar, en fin, las reglas y las prácticas tradicionales sin las cuales todo lo suyo desaparecería”. La forma más permanente de evidenciar esta ideología es a través del arte. El

¹ Georges Dumézil 1990, 15.

arte es, entre estos pueblos, un eco y una recreación del mito: es su presencia visual. La imagen reproduce el mito con base en todo un sistema de símbolos que van cambiando y modificándose paralelamente al desarrollo de la sociedad que lo produce. Los cambios se deben a transformaciones de las relaciones sociales ya sean internas o por conflictos externos; situaciones que vivían constantemente los pueblos mesoamericanos. Pero la religión es posiblemente la manifestación humana que más se resiste al cambio, es la más conservadora y por lo tanto los cambios que se producen en ella y en las formas sensibles en las que encarna, toman siglos.

De estas formas en las que se manifiesta el mito es de las que trata este ensayo. La imagen del guerrero victorioso en el México antiguo pertenece a un orden mitológico basado en revelaciones y cánones visuales panmesoamericanos los cuales son un testimonio de la continuidad y homogeneidad de esta gran civilización con todos los cambios que implican tres mil años de duración.

Creencias, mitos y ritos no pueden entenderse sin la referencia a su origen remoto; sin embargo, este origen es desconocido. Una forma de subsanar esta carencia es aprovechar los estudios sobre culturas similares y establecer analogías. Para este trabajo, he revisado mitos y ritos mesoamericanos, preferentemente mexicas, recopilados en la época de la Conquista o posterior a ella, para intentar una lectura significativa de las imágenes del guerrero victorioso, que demuestre y explique sus orígenes y muestre en las formas su simbolismo perdurable.

En mi posición de unitarista, creyente en una civilización que compartía en lo espacial y en lo temporal características comunes, pretendo explicar el ícono guerrero plasmado en el arte de los olmecas hasta el de los mexicas, arte en el cual, como un lenguaje, leo un mito subyacente, el mito de “El quinto sol”.²

Después de cuatro intentos de crear la tierra con su respectivo sol, las luchas entre sus creadores, Tezcatlipoca y Quetzalcoatl, provocaron un gran diluvio, hicieron que cayera el cielo sobre la tierra y así desapareció el cuarto sol. Años después los dioses crearon a los hombres, llamados *macehuales* o “merecedores”, pero como la tierra no tenía claridad y estaba oscura, los dioses también decidieron hacer un sol para que alum-

² Presento una armadura mítica compuesta por las diferentes versiones de este mito, las cuales se encuentran relatadas en: la “Leyenda de los soles”, *Códice Chimalpopoca*, 1975, p. 120 a 122; fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, 1946, tomo II, p. 12 a 17; Sahagún, *Códice Matritense* cuya traducción aquí utilizada es la de Miguel León-Portilla, 1945, p. 57 a 71 y en la “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, *Teogonía e historia de los mexicanos*, 1985: p. 33 a 36.

brara la tierra, para que comiera corazones y bebiera sangre y que para ello los hombres hicieran la guerra. Entonces, sin luz ni día, se juntaron los dioses en Teotihuacan y se preguntaron unos a otros quién tendría el cargo de alumbrar el mundo. Se ofreció el dios llamado Tecuciztecatl, “Señor de los Caracoles” y, también le pidieron al dios Nanahuatzin, “El Bubosillo” que se ofrendara. Enseguida encendieron una gran hoguera en la peña llamada *teotexcalli*. Los dos dioses hicieron sus ofrendas; las de Nanahuatzin consistieron en cañas verdes, bolas hechas de astillas de ocote y espinas de magüey ensangrentadas con su propia sangre y en lugar de copal ofreció las costras de sus bubas. En cambio Tecuciztecatl ofreció cosas preciosas como plumas de quetzal, pelotas de oro, punzones de jade y en lugar de sangre, ofreció coral y el mejor copal.

A cada uno se le construyó una torre como monte y allí hicieron penitencia cuatro noches. A la media noche siguiente vistieron a los dos dioses; a Tecuciztecatl le pusieron un tocado de plumas de garza y un traje de lienzo; al buboso lo vistieron con un tocado, un rebozo y un *maxtlatl* o taparrabo de papel. A los lados de la hoguera se acomodaron los dioses y mirando a Tecuciztecatl le dijeron: ¡Entra tú en el fuego! Lo intentó cuatro veces, pero por miedo no pudo echarse. Nanahuatzin, cuando le llegó su turno, cerró los ojos y se lanzó a la hoguera; Tecuciztecatl al verlo también se arrojó en el fuego. Tras ellos un águila entró en la hoguera, sus plumas se chamuscaron y por eso le quedaron hoscas y negruzcas. Ésta asió a Nanahuatzin y se lo llevó; después se echó un ocelote y su piel quedó desde entonces manchada de negro y blanco. De este lugar, se tomó la costumbre de llamar a los hombres diestros en la guerra *Quahtliocelotl*, “águila-ocelote”. También entraron a la hoguera y se chamuscaron un gavián y un lobo.

Después de esperar un gran rato, apareció la luz del alba y salió el sol hacia el oriente, hacia donde miraba Quetzalcoatl. Enseguida salió la luna por la misma parte. Cuentan que tenían la misma luz y que los dioses, al preguntarse si los dos debían alumbrar por igual, decidieron que uno de ellos le echara un conejo en la cara a Tecuciztecatl, así se le oscureció la luz. Pero como no se movía el sol, los dioses hablaron y dijeron: ¿Cómo habremos de vivir? No se mueve el sol. ¿Acaso induciremos a los *macehuales* a una vida sin orden? ¡Qué por nuestro medio se fortalezca el sol! ¡Muramos todos y hagámosle que resucite por nuestra muerte! El dios del viento, soplando muy fuerte, se encargó de matar a todos los dioses y luego, le sopló al sol e hizo que anduviera su camino. Más tarde comenzó la luna a andar. Esto sucedió en un día *nahui ollin*, “cuatro movimiento”, de ahí que el quinto sol reciba este nombre.

Esta cosmogonía, llena de riqueza simbólica y de acciones, describe el hecho y el momento del engendramiento del elemento supremo de la creación: el Sol, el que genera la vida; revela la génesis y los

motivos de la creación de los hombres, los macehuales, los que merecen vivir gracias a que los dioses los proveyeron con un sol; también muestra la lucha cósmica, la lucha dual entre el sol y luna, la vida y la muerte; explica el ordenamiento del cosmos y fundamenta el proceder ritual agonístico de los mexicas y de los otros pueblos mesoamericanos instituyendo el auto sacrificio, el sacrificio humano y la guerra. Los dioses Nanahuatzin y Tecuciztecatl se auto sacrifican punzándose para derramar sangre. El dios Nanahuatzin se metamorfosea, mediante su propia inmolación, en el dios supremo, en el sol, y para que camine, para que viva, los dioses también mueren. Se instaure así la muerte por sacrificio. Esta acción fundamenta la agonía y se convierte en modelo ejemplar. Una vez creado el sol y en movimiento, los hombres deberán hacer la guerra, capturar prisioneros y ofrecerle al sol en sacrificio sus corazones y su sangre, para que nunca se pare, porque sin movimiento no hay vida. De la misma manera, el águila y el jaguar entran en un tiempo inmemorial a la par de los dioses: son los compañeros agonísticos del sol y son los que habrán de alimentarlo. Así el guerrero pasa del campo mítico al campo de batalla con una misión cosmogónica.

La imagen del guerrero victorioso y figuraciones relacionadas con ella reúnen simbolizaciones de este mito. En este escrito trato de resaltar los rasgos iconográficos simbólicos más importantes a través de un rápido recorrido por el arte de los principales pueblos mesoamericanos en: escenas de ritos de iniciación de nacimiento vinculados a las órdenes guerreras; águilas y jaguares vicarios de órdenes militares; posturas jerárquicas de guerreros o gobernantes victoriosos y de sometimiento de sus cautivos; rituales dancísticos de guerra; tronos y guerreros investidos con pieles de águila o de jaguar y los monumentos erigidos para inmortalizar la victoria de los gobernantes.

La guerra ocupa un lugar muy importante y variado en la iconografía mesoamericana. Aunque son pocas las representaciones de batallas campales que han llegado hasta nosotros, hay caracterizaciones concernientes a este fenómeno que muestran indiscutiblemente una íntima relación con mitos y ritos guerreros. Las obras de arte de los pueblos mesoamericanos no reproducen los mitos completos porque se trata de un arte simbólico, representan, sin embargo, un elemento o un pasaje importante del mismo según la función que se le dé al objeto artístico: ritual o de propaganda, o ambas al mismo tiempo, pero en todos los casos se trata de representaciones realizadas, por un lado, con una intención y conocimiento de una pequeña élite gobernante e iniciada y por el otro, con la interpretación del resto de la comunidad creyente e informada. La función primordial del arte en estos casos es materializar una revelación, hacerla presente mediante imágenes cuyo

poder simbólico ayude a mantener vivas las creencias que conforman la tradición. Las imágenes adquieren entonces el poder de evocar, provocar, propiciar, conservar y unificar.

El guerrero victorioso en Mesoamérica accede a un *status* privilegiado dentro de la jerarquía social. Pero el guerrero por excelencia es el propio gobernante quien hace uso del arte como medio de expresión de su éxito sobre el enemigo. Gracias a las campañas que emprende y gana contra su oponente, contra el Otro, define su diferencia, su ser y el de la sociedad a la que pertenece; defiende su territorio; asegura la autonomía y la unidad de su pueblo, preserva y ampara todo el sistema tradicional de normas que dicta la Ley ancestral.³

Como muchos guerreros victoriosos de diversos pueblos que han usado los arcos de triunfo, las columnas, los muros de los palacios y otros campos, así en Mesoamérica se idearon medios y modos para plasmar en imágenes la figura del gobernante con o sin su adversario capturado en estelas, altares de sacrificios, dinteles, tronos, pinturas y relieves murales y en monumentos y objetos conmemorativos. El lenguaje iconográfico con símbolos afines es un indicio de un sustrato común que cada pueblo va revelando de manera diferente e idiosincrásica conforme a sus necesidades sociales, económicas, políticas, históricas y de acuerdo a su sensibilidad artística.

Dentro de los elementos simbólicos recurrentes en el arte mesoamericano se destaca el atuendo del guerrero victorioso ataviado, desde los orígenes de la civilización, esto es, desde la época de los olmecas, con pieles de águila y jaguar, animales que, como ya se ha visto evocan el mito del Quinto sol. Con la intención de explicar tanto la forma como el significado de las investiduras de este tipo de guerreros y de otros, presento a continuación una hipotética reconstrucción, con todo el riesgo que comporta y pese al breve espacio, sobre el origen, la importancia y el simbolismo de los animales en las sociedades militares conocidas en la literatura sobre los mexicas como guerreros águilas y jaguares.

El mestizo Muñoz Camargo⁴ en su *Historia de Tlaxcala* cuenta que para que a los hombres naturales de México, de Tlaxcala y de otras provincias los armaran caballeros, primero, los encerraban cuarenta o sesenta días en el templo junto con sus dioses y todo ese tiempo ayunaban sin ver más que a los que les servían. Luego los llevaban al templo mayor donde los adoctrinaban sobre su vida futura pero al mismo tiempo los insultaban con palabras afrentosas y satíricas y les daban de puñetazos

³ Pierre Clastres, 1996, p 183 a 216.

⁴ Diego Muñoz Camargo, 1972, p. 45.

en el cuerpo y en la cara mientras los reprendían. Después, con huesos agudos de tigres y águilas les horadaban las narices, labios y orejas y su sangre era ofrecida a los dioses. Durante todo este encierro y ayuno no se lavaban, sino más bien se tiznaban y embijaban de negro y las puertas las cerraban con ramos de laurel. Públicamente, frente al templo, les daban entonces sus arcos, flechas y macanas y todas las armas que usarían en su arte militar y les colocaban sus orejeras, bezotes⁵ y narigueras de oro y con gran pompa, la ceremonia de iniciación terminaba en las calles y plazas donde eran admirados por la gente. Como se ve, al guerrero había que endurecerlo y hacerlo resistente al ayuno, al peligro, al insulto, a la provocación y a los sufrimientos físicos.

En el capítulo I del Libro Undécimo de la *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, Fray Bernardino de Sahagún⁶ dice:

Había unas gentes que eran como asesinos, los cuales se llaman *Nonotzalique*, eran gente osada, y atrevida para matar, traían consigo el pellejo del tigre, un pedazo de la frente, y otro del pecho, el cabo de la cola, las uñas, el corazón, los colmillos y los hocicos; decían que con esto eran fuertes, osados y espantables a todos, y todos los temían y a ninguno habían miedo por razón de tener consigo estas cosas del tigre. Estos se llamaban también *pixeque teyolpa choanime*, que quiere decir: “los que derraman sobre el corazón de la gente, los que hacen huir.”⁷

Son los “guerreros jaguares” que, junto con los “guerreros águila”, formaban lo que se conoce en otras culturas como “sociedad de hombres”.

Estos dos tipos de guerreros pasaban por el rito de iniciación militar una vez que se lograban méritos en las batallas. Testimonio de este rito de iniciación es el templo circular de Malinalco (Figura 1), grandiosa obra de la arquitectura escultórica mexicana, labrada en la roca de las montañas, cuya sola construcción es un documento que atestigua el prestigio que gozaban dichas órdenes. La entrada del templo simula la boca abierta de una serpiente, que es el animal que habita en las montañas, y que por su boca se encuentra la entrada de la cueva al interior de la tierra, donde se llevará a cabo el rito de iniciación de muerte y resurrección. La cueva es el útero. Es el lugar mágico y sagrado, el lugar de La Prueba; y como todas las iniciaciones militares, conlleva el sacrificio, tal cual lo describe Muñoz Camargo. No es sorprendente que en el idioma náhuatl se utilice la misma raíz para denotar cueva y embarazo: *otzotl*, “cueva”, *otztl*, “embarazo”.

⁵ Joya que se insertaba entre el labio y el mentón.

⁶ Sahagún, 1946, tomo II, p. 321.

⁷ Patrick Johansson. Comunicación personal.

En el interior del templo de Malinalco, esculpidas en la roca de la montaña se pueden ver águilas y jaguares: son las pieles de los animales que usarán los guerreros. En el suelo, tras el águila que acecha desde el centro, hay una cavidad circular que seguramente contenía una caja con una tapa, similar a otras que se han encontrado en contextos arqueológicos y que contenían objetos para el autosacrificio como navajas, punzones, espinas de mantarraya, garras de jaguar y de águila con las que, como ya se ha visto, se horadaban las narices, las orejas y los labios para introducir posteriormente narigueras, orejeras y bezotes de oro y de jade, insignias de los guerreros iniciados. Las pieles de los jaguares y de las águilas son tomadas en Mesoamérica como símbolos de los animales más fuertes, más astutos y carniceros. Son los protagonistas del mito de la creación y la instauración de la muerte por sacrificio.

Desde los albores de la civilización mesoamericana, durante el Preclásico (1200 - 400 a. de C.), los olmecas esculpieron enormes bloques monolíticos, mal llamados “altares”, que sugieren representar ritos de iniciación conectados con guerreros. El “Altar 5” de La Venta (Figura 2a), presenta un nicho-cueva por donde emerge un hombre con un niño en brazos. Este niño, aunque su cara está muy destruida, figura rasgos de jaguar. Pese al tiempo que separa a los olmecas de los mexicas, creo pertinente evocar uno de los más bellos y admirables pasajes de la obra ya citada de fray Bernardino de Sahagún, aquel en el que la partera habla al recién nacido cuando, en su primer rito de iniciación, le corta el ombligo:

Hijo mío muy amado y muy tierno, cata aquí la doctrina que nos dejaron nuestro señor Yoaltecuhtli (dios de la guerra) y la señora Yoalcitli (diosa de la guerra), tu padre y tu madre. De medio de ti corto tu ombligo; sábetete y entiende que no es aquí tu casa donde has nacido, porque eres soldado y criado: eres ave que llaman *quecholli*. Eres pájaro que llaman *zaquan* y también eres ave y soldado del que está en todas partes; pero esta casa donde has nacido no es sino un nido, es una posada donde has llegado, es tu salida para este mundo; aquí brotas y floreces, aquí te apartas de tu madre, como el pedazo de la piedra donde se corta; ésta es tu cuna y lugar donde reclines tu cabeza, solamente es tu posada esta casa, tu propia tierra otra es; para otra parte estás prometido, que es el campo donde se hacen las guerras, donde se traban las batallas, para allí eres enviado, tu oficio y facultad es la guerra, tu obligación es dar de beber al sol sangre de los enemigos y dar a comer a la tierra, que se llama Tlaltecuhli, con los cuerpos de los contrarios; tu propia tierra, su heredad y su suerte, es la casa del sol en el cielo; allí has de alabar y regocijar a nuestro señor el sol que se llama Totonameatl in manic; por ventura merecerás y serás digno de morir en

él muerte florida. Y esto que te corto de tu cuerpo, y de en medio de tu barriga, es cosa suya, es cosa debida a Tlaltecuhltli, que es la tierra y el sol; cuando se comenzare la guerra a bullir, y los soldados a se juntar, ponerla hemos en las manos de aquellos que son soldados valientes, para que la den a tu padre y madre, la tierra y el sol; enterrarla han en medio del campo, donde se dan las acciones de guerra, y esto es la señal de que eres ofrecido, y prometido al sol y a la tierra, esta es la señal que tú haces de tu profesión de hacer el oficio en la guerra y tu nombre estará escrito en el campo de las batallas, para que no se eche en olvido ni tampoco tu persona; esa es la ofrenda de espina de maguey y caña de humo y de ramos de *acxoyatl*, la cual se corta de tu cuerpo y es cosa muy preciosa; con esta ofrenda se confirma tu penitencia y tu voto, y ahora resta que esperemos el merecimiento, dignidad y provecho, que nos vendrá de tu vida y de tus obras.⁸

Al ver detenidamente el “Altar 5” de La Venta, uno se pregunta sino podría tratarse de un rito de iniciación de los varones recién nacidos, los cuales eran ofrecidos como guerreros a la tierra, como lo describe Sahagún con respecto a los ritos mexicas. El niño sale de la cueva en brazos de un oficiante, tal vez después de una primera iniciación como futuro guerrero jaguar, sus rasgos felinos así lo sugieren. Mientras otros cuatro niños que se encuentran a los lados del monumento, dos de cada lado, también con rasgos felinos y en actitudes agresivas, son cargados por sus respectivos portadores o sacerdotes sugiriendo un ritual de iniciación colectiva (Figura 2b).

El “Altar 4”, también de La Venta (Figura 3a), muestra al guerrero adulto emergiendo de la cueva con dos prisioneros atados con una cuerda representados en los costados del altar. El guerrero, guerrero victorioso, sale de la boca abierta de una serpiente. En la parte superior del monumento se encuentra labrada su piel y en la cornisa del mismo su cara.

La pintura olmeca de Oxtotitlan (Figura 3b) es ejemplo de un guerrero victorioso investido de águila. Posiblemente se trate de la victoria de un gobernante militar, un caudillo que ameritara, como los casos anteriores, de semejante prueba de poder. El guerrero, visto de perfil a través de la máscara de ave, levanta triunfante una mano y se halla sentado precisamente sobre un monumento —lo que sugiere que más que un altar haya sido un trono— igual al número “4” de La Venta, durante un rito de iniciación: este valeroso combatiente, por sus hazañas en la guerra, ha ganado el rango de “guerrero águila”. Sus pruebas rituales

⁸ Sahagún, Libro sexto, capítulo XXXI, 1946, tomo I, p. 601.

e investidura seguramente se llevaron a cabo dentro de la cueva. Ésta, es una representación rupestre; la pintura se halla dentro de una caverna en el Estado de Guerrero. Los zapotecas de Monte Albán, Oaxaca empezaron a representar, en el período Preclásico tardío (600 a 200 a. de C.), a los enemigos prominentes mutilados y ya muertos en lápidas conocidas hoy en día, como los “danzantes”, las cuales empotraban en las paredes (Figura 4a). Para la época denominada Protoclásico (200 a. de C. a 300 d. de C.), la imagen de conquista se modifica invirtiendo la cabeza del enemigo muerto, representado con los ojos cerrados, bajo el glifo de “cerro o pueblo”, ya conquistado, que se figura como una pirámide escalonada (Figura 4b). Más tarde, a principios del Clásico (ca. 300 d. de C.), aparece un guerrero con atavío generalmente de jaguar sobre el glifo del cerro conquistado (Figura 4c). La mayoría de las escenas de esta época muestra a los guerreros con las manos atadas tras sus espaldas; lo más probable es que se trate todavía de representaciones de enemigos insignes, como se venía haciendo en épocas anteriores. Sin embargo, existen varios monumentos que son ejemplos en el cambio, tanto del campo de la representación como de la representación misma. En lugar de representar al enemigo como figura principal, surge la imagen del guerrero victorioso. Un ejemplo es una estela. Se trata ya no de una laja empotrada sino de una lápida que se colocaba exenta en un lugar visible, en la plaza abierta de Monte Albán. La “Estela 4” representa a Ocho Venado hincando una lanza sobre el glifo “cerro” en cuyo interior asoma, sobre una forma ondulada, la cara de un muerto, su cautivo (Figura 4d). La presencia de las anteojeras características del dios teotihuacano, Tlaloc, sugiere no solamente una importante influencia extranjera, la teotihuacana, sino también el rumbo hacia donde se dirigían los monumentos oficiales en un momento de franca expansión basada en la supremacía militar de los zapotecas. Monte Albán recibe precisamente en este período, el Clásico Temprano (300 a 600), la influencia cultural de Teotihuacan. No hay evidencias de conquistas entre ellos, todo hace suponer que se trata de un nutrido y enriquecedor intercambio que hace florecer a Monte Albán.

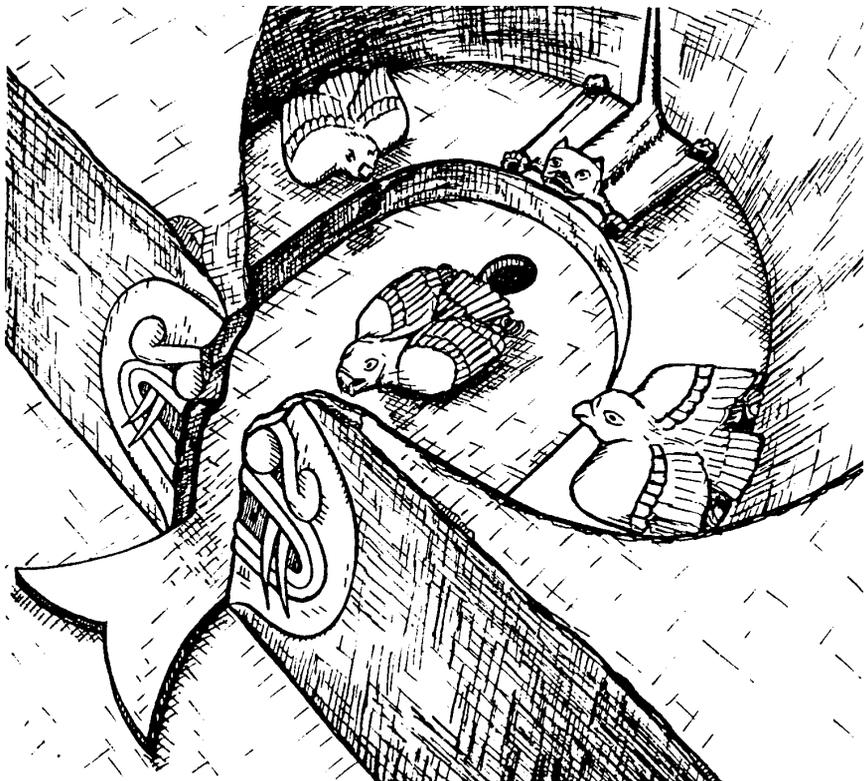
En el arte de Teotihuacan, en la pintura mural y en ciertos ejemplos de vasijas, se observan guerreros con atributos animales (Figura 5a): disfraces de águilas y jaguares o simplemente plumas en penachos y capas —que son una versión, una evocación de las pieles de los animales—; los atributos militares se manifiestan como símbolos indiscutibles: el *atlatl* o lanzadardos, dardos, lanzas y un instrumento más específico: un cuchillo curvo con un corazón ensartado en su punta. Algunos guerreros, junto con estas armas, cargan una bolsa tejida, *chitlatli*, que no es necesariamente la bolsa de copal que identifica a la figura del sacerdote-

te, puede tratarse de la bolsa donde se llevaban las puntas de las lanzas o dardos. El guerrero, en un ritual de danza realizado sobre una plataforma, posiblemente la que se halla frente a la Pirámide de la Luna, —la perfecta delimitación del espacio y escaleras y huellas en diversas direcciones lo confirman—, celebra el sacrificio humano de extracción del corazón de un cautivo de guerra (Figura 5b). Guerreros-aves de bocas furiosas y pintura facial ritual, se muestran con las alas desplegadas en actitud de volar y caer sobre su presa portando en ambas manos ondulados navajones sangrantes y floridos (Figura 6a). Aves, coyotes y jaguares también se representan, en estilos lineales y caligráficos, con dardos, escudos y cuchillos o devorando corazones de los que penden invariablemente tres gotas (6b, c y d). Estos animales que no representan un carácter individualizado y que generalmente se muestran pintados en los muros, uno tras otro, en direcciones encontradas hacia la entrada de un recinto son, posiblemente, símbolos de estas órdenes guerreras y que su función sea recordar al visitante que el espacio a donde penetra es un lugar sagrado donde se inician a los guerreros-fieras o donde se reúna el consejo de guerra.

A Tula (Posclásico Temprano, 900-1200) pasan directamente las imágenes de jaguares, águilas y coyotes, devorando corazones (Figura 7a). Bordean una pirámide esculpidos en alto relieve sobre lápidas que forman tableros; se trata de la “Pirámide B” que bien pudiera llamarse “Templo de los Guerreros” como su homónima en Chichen-Itzá. El nombre sería más correcto ya que en ambos casos se incluyen columnas grabadas con figuras de guerreros. Las fauces abiertas de las serpientes emplumadas que franquean el recinto sagrado de ambos santuarios, semejan la entrada a la tierra a través de bocas-cavernas, al igual que en Malinalco.

Los relieves de las columnas tanto de Tula como de Chichen-Itzá muestran a guerreros con dardos y *atlats* en sus manos (Figura 7b). Algunos de los guerreros de Tula van acompañados de animales como el jaguar. Los atlantes (Figura 8), enormes esculturas que sostenían el techo del templo, son también guerreros. Visten pectoral de mariposa, portan escudo en su parte posterior, llevan casco de guerra forrado de bolas de algodón; ostentan en sus manos y brazos dardos, *atlatl*, un arma curva, un cuchillo y la bolsa para las puntas de proyectiles. Vigilan la entrada al recinto sagrado, muy probablemente dedicado al dios de la guerra tolteca, Tezcatlipoca, vencedor del legendario Quetzalcoatl fundador de Tula, derrotado por el primero.

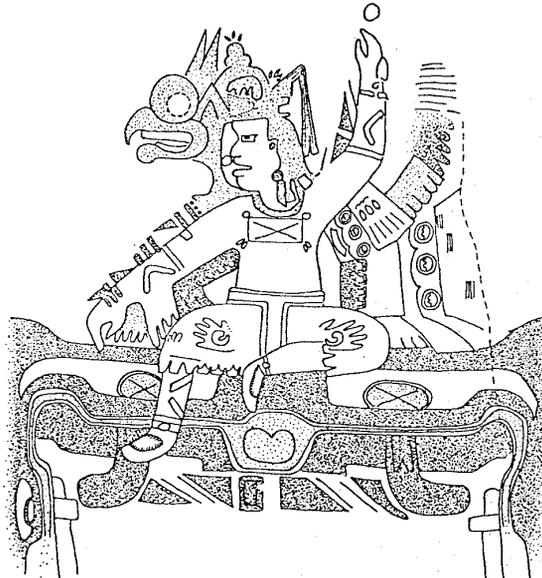
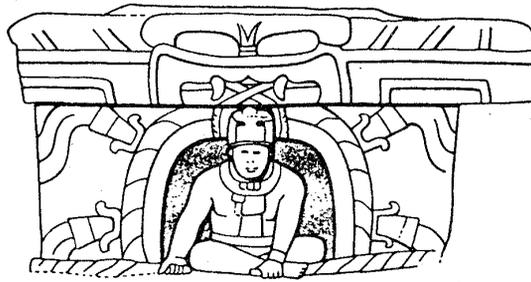
La historia mítica de la lucha entre los dos dioses en Tula es una continuación del antagonismo que estos hermanos despliegan en el mito de los cuatro soles o eras previos al Quinto sol. Es interesante



1. Templo Circular labrado en la roca. Malinalco, Estado de México.



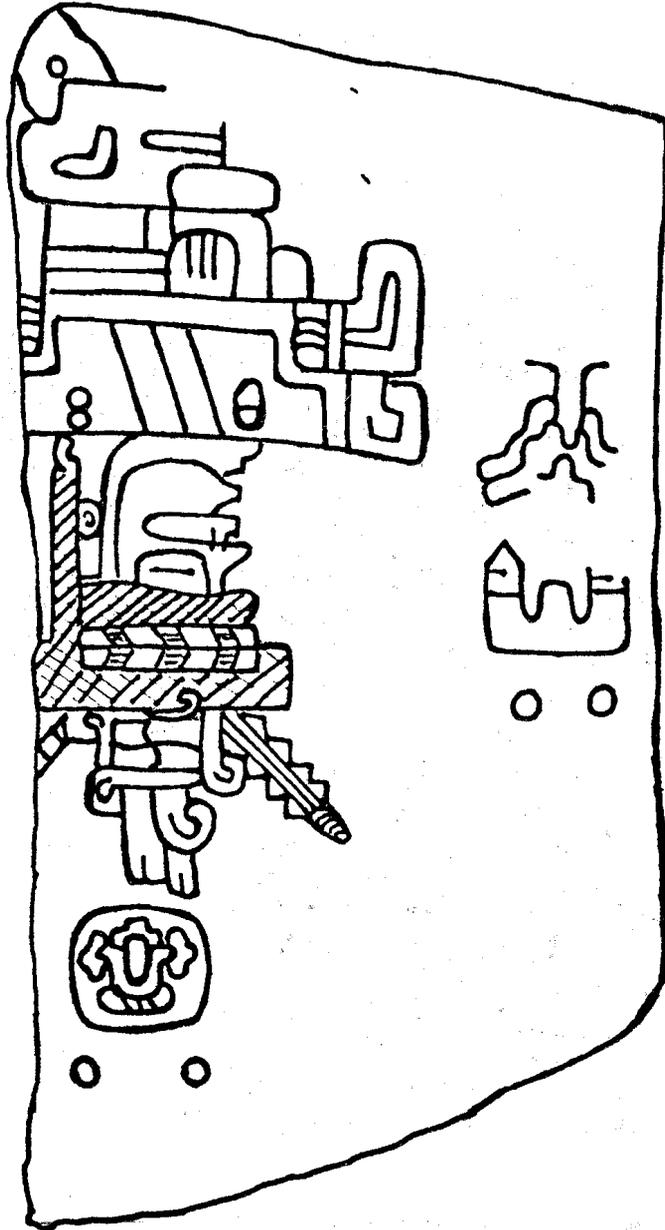
2. Trono "5" de La Venta, Tabasco. a) Frente. (Dibujo de Ontiveros). b) Costado derecho. (Dibujo de Miguel Covarrubias)



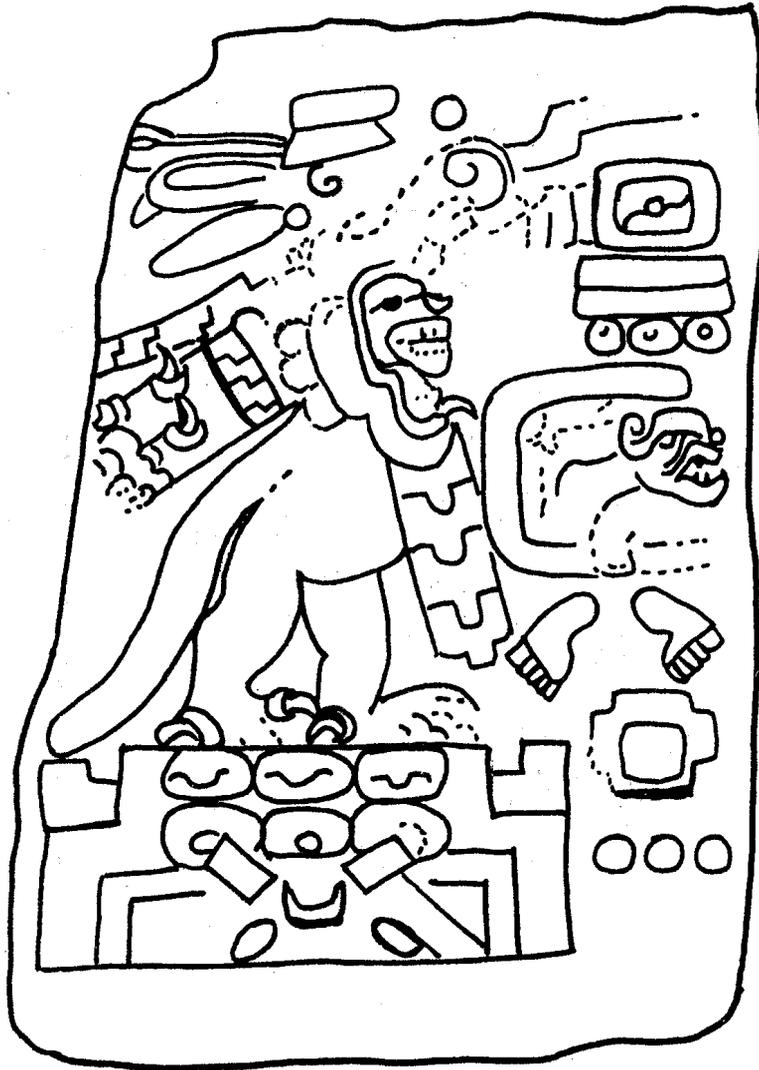
3. a) Trono "4" de La Venta, Tabasco. (Dibujo de Ontiveros). b) Guerrero águila sentado sobre un trono. Pintura rupestre. Oxtotitlan, Guerrero. (Dibujo de David Joralemon)



4. a) Guerrero enemigo muerto. Lápida "Danzante". Monte Albán, Oaxaca



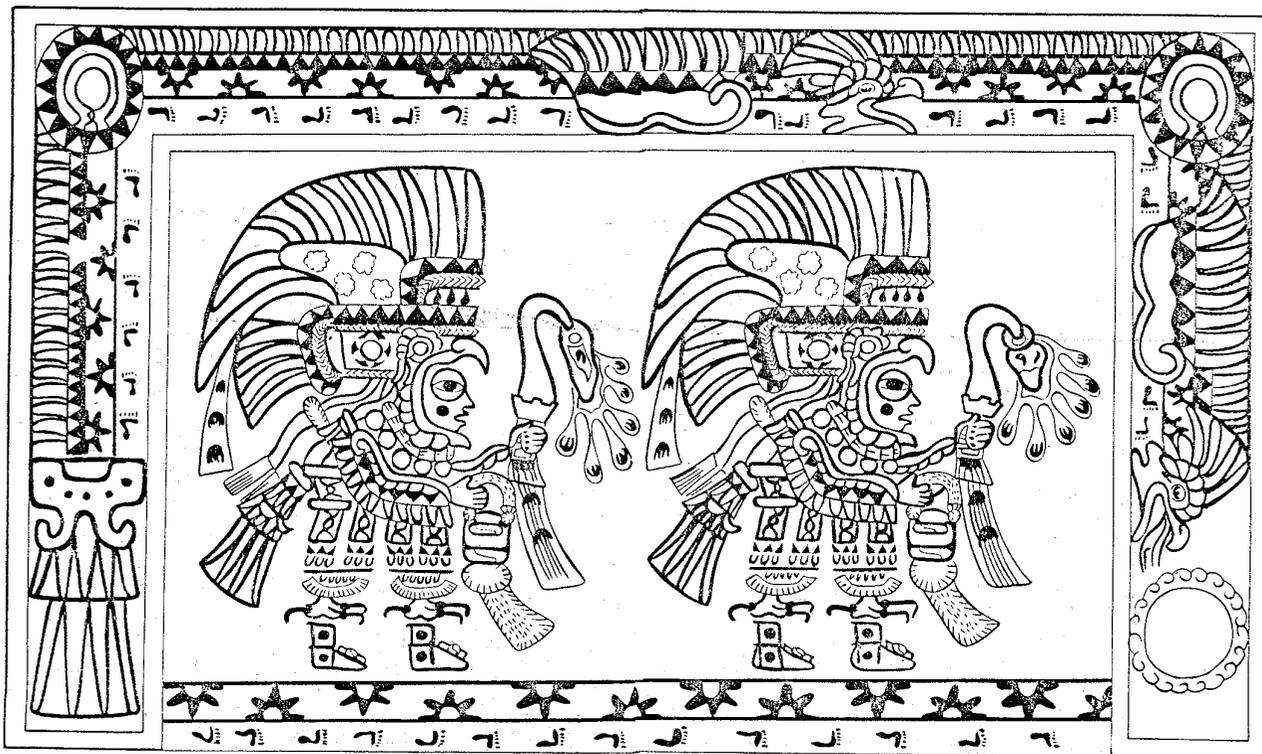
4. b) Lápida con cabeza de enemigo muerto colgando.
Montículo "J". Monte Albán, Oaxaca



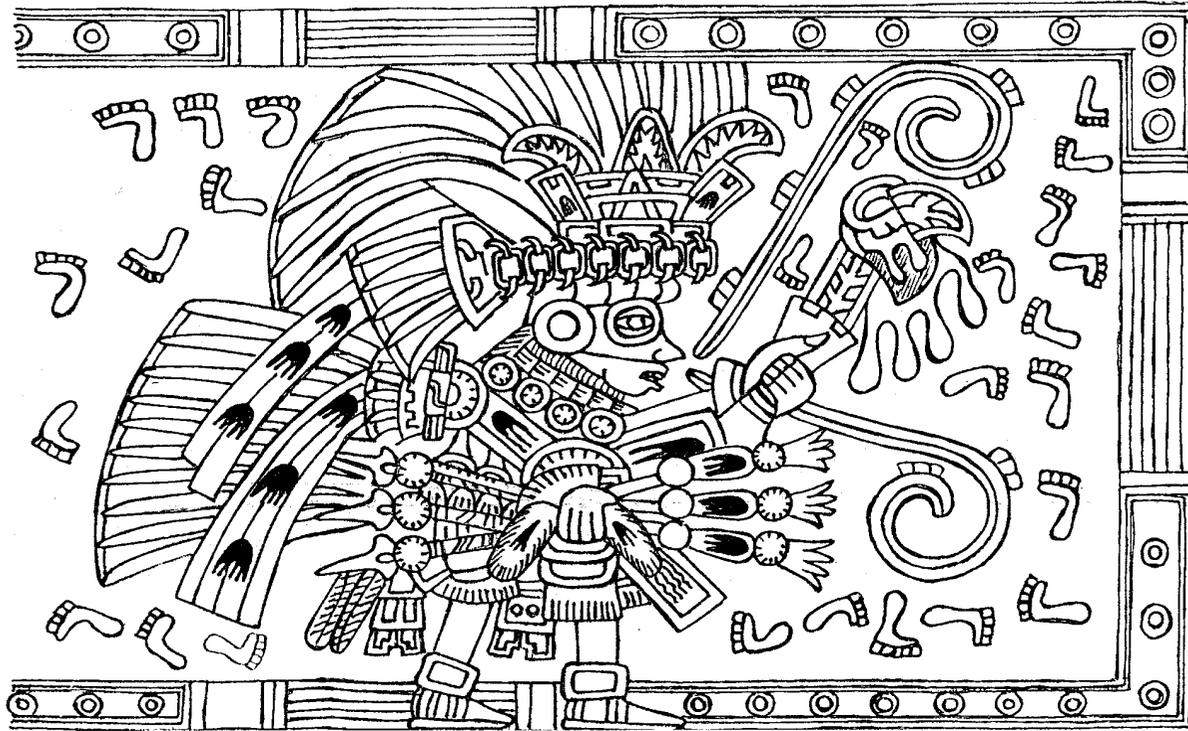
4. c) Guerrero jaguar con las manos atadas tras sus espaldas.
Estela 2, Monte Albán, Oaxaca



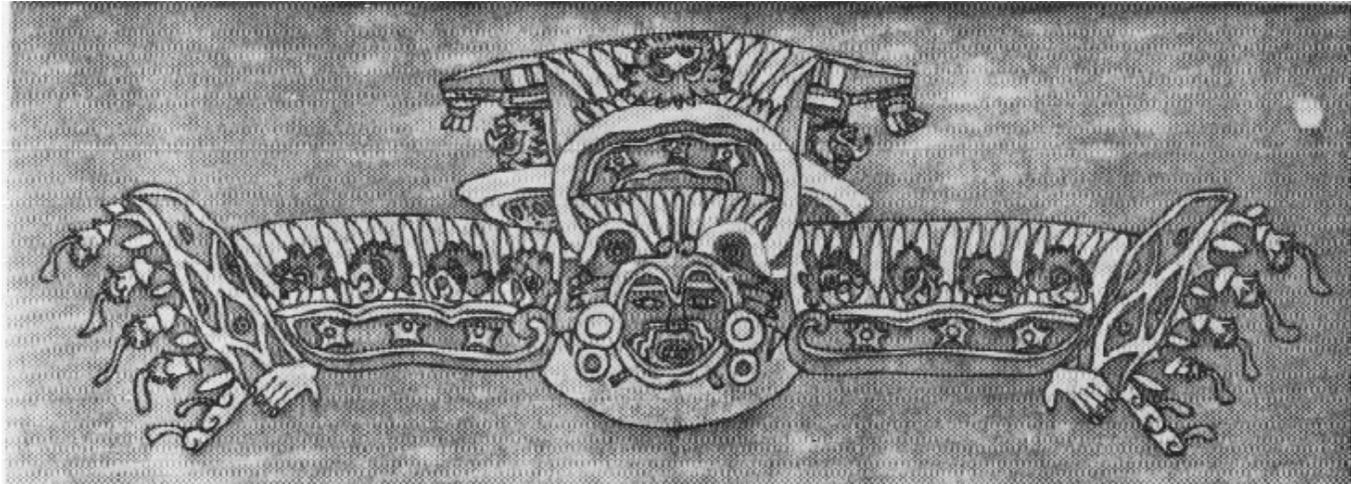
4. d) Ocho Venado victorioso. Estela 4, Monte Albán, Oaxaca.
(Dibujos Miguel Covarrubias)



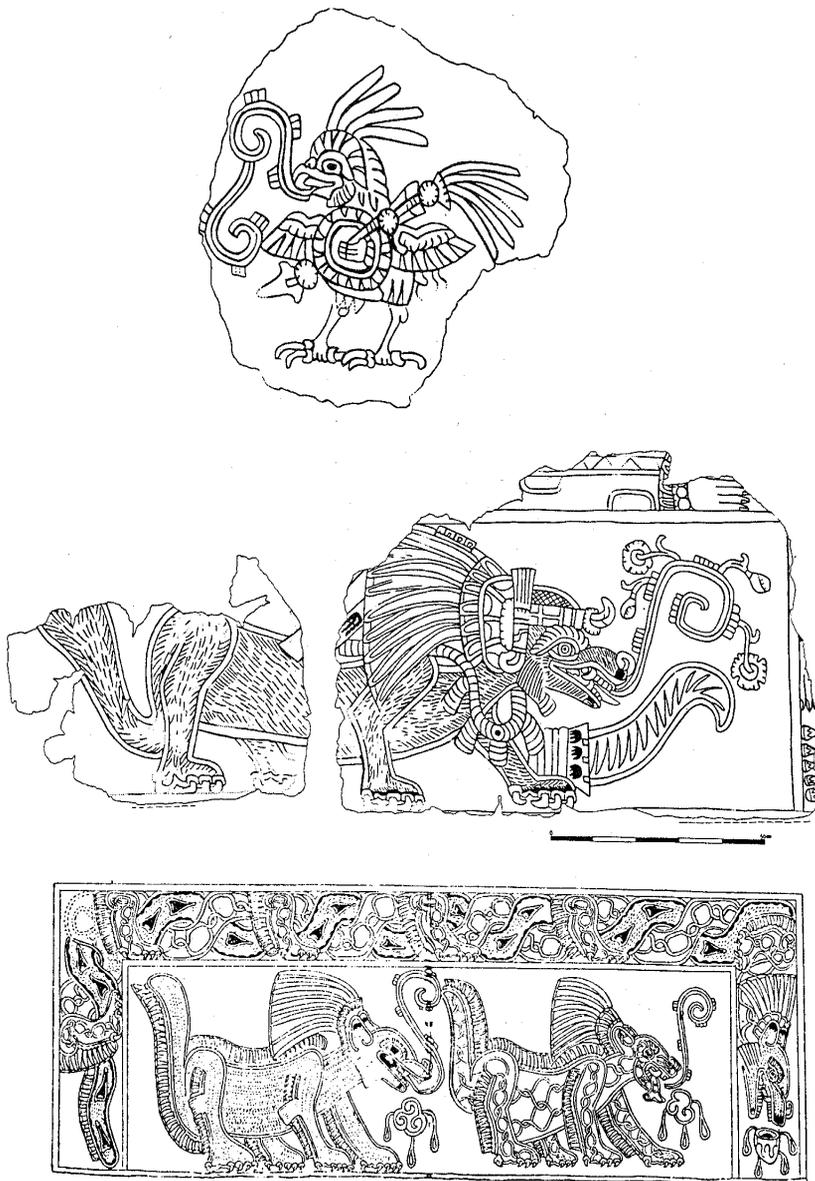
5. a) Guerreros águilas con corazones ensartados en cuchillos de sacrificio. Pintura mural, posiblemente del Palacio de Tetitla, en Teotihuacan. (Dibujo de Manuel Romero)



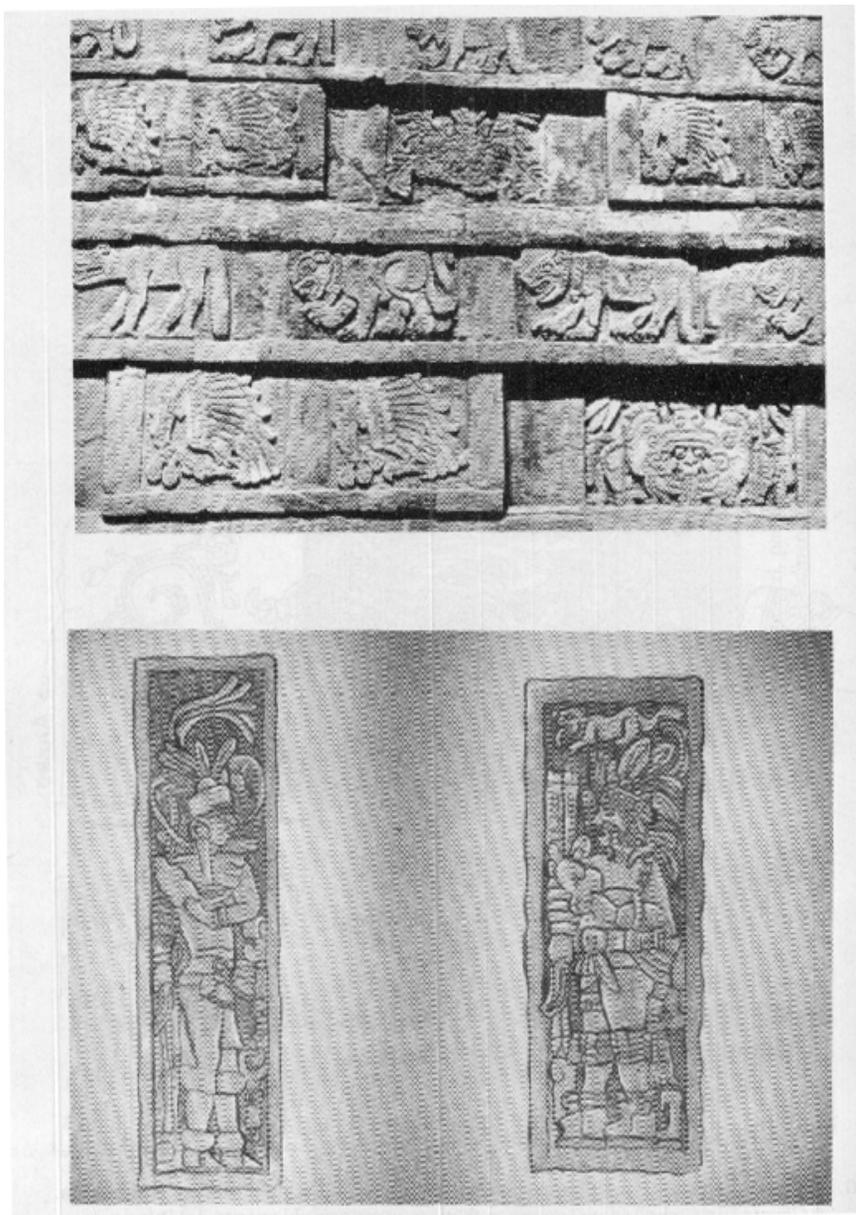
5. b) Guerrero danzando en una plataforma. Pintura mural del Palacio de Atetelco en Teotihuacan.
(Dibujo de Manuel Romero)



6. a) Guerrero ave en vuelo con navajones de obsidiana. Pintura mural, posiblemente del Palacio de Tetitla, en Teotihuacan.
(Dibujo de Manuel Romero)



6. b) Ave con escudo y lanza. Pintura mural del Palacio de Techinantitla en Teotihuacan.
c) Coyote con cuchillo para sacrificios. Pintura mural, posiblemente del Palacio de Techinantitla, en Teotihuacan. (Dibujo de Saburo Sugiyama). d) Coyote y jaguar devorando corazones. Pintura mural en el Palacio de Atetelco en Teotihuacan



7. a) Coyotes, jaguares y águilas. Tableros de la Pirámide B. Tula, Hidalgo. b) Guerreros labrados en los pilares de Tula (izq) y de Chichén-Itzá (der). (Dibujos: ILCE)



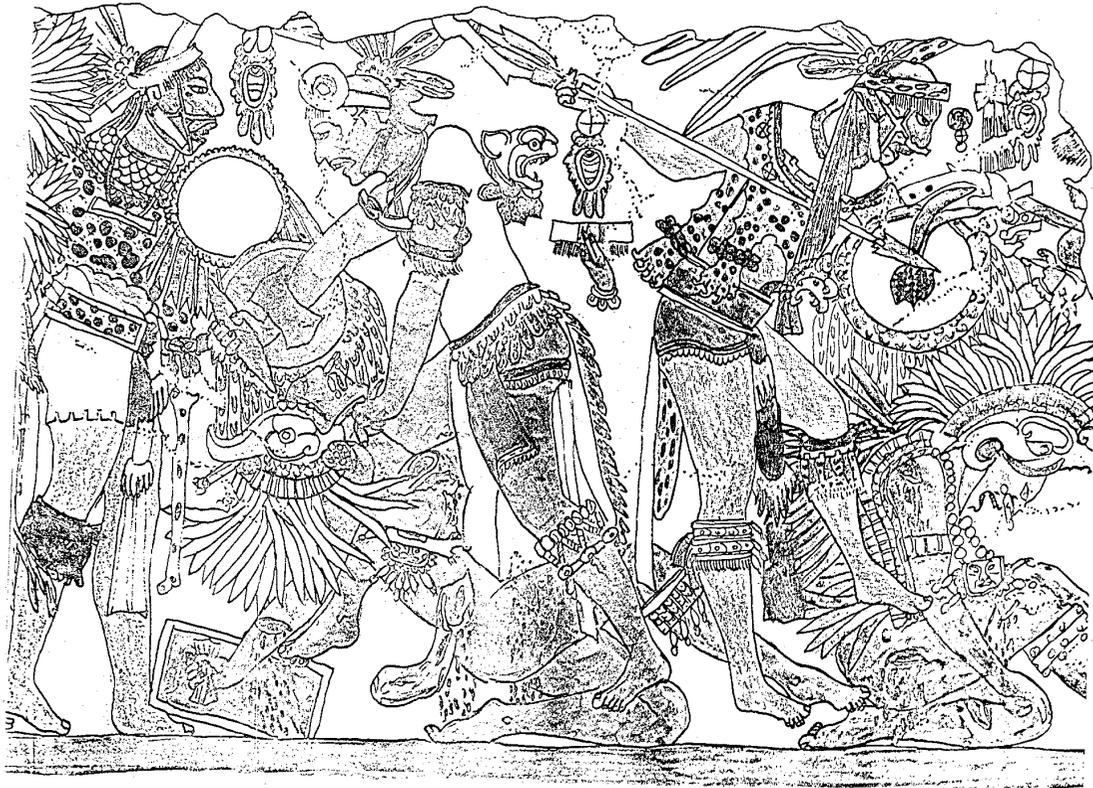
8. Columnas en forma de atlantes. Pirámide "B" en Tula, Hidalgo



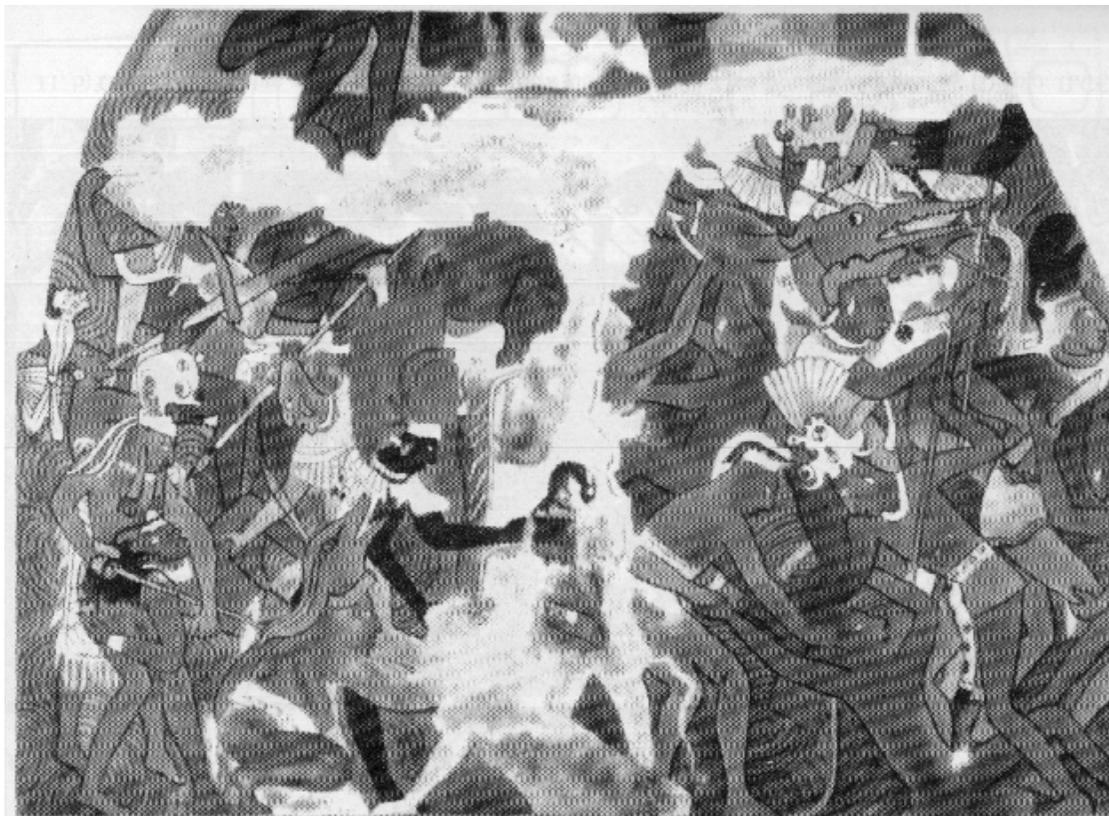
9. a) Guerrero jaguar



9. b) Guerrero águila. Pintura mural. Cacaxtla, Tlaxcala.
(Dibujos según Sonia Lombardo)



10. Escena de la batalla. Pintura mural en Cacaxtla, Tlaxcala. (Dibujos según Sonia Lombardo)



11. a) Escena de la batalla. Pintura mural en Bonampak, Chiapas. (Pintura de Miguel Covarrubias)



11. b) Chaan-Muan como guerrero victorioso. Pintura mural, cámara 2, en Bonampak, Chiapas. (Dibujo: ILCE)



12. a) Guerrero victorioso asiendo de los cabellos a su enemigo. Dintel 1 del Templo de las Pinturas en Bonampak, Chiapas. (Dibujo de Miguel Covarrubias)



12. b) Escudo Jaguar victorioso ase de los cabellos a su enemigo Ah-Nic.
Estela 15 de Yaxchilán, Chiapas. (Dibujo de Karen Bassie)



13. a) Tizoc, victorioso *tlatoani* mexica asiendo los cabellos de sus enemigos capturados. Cuauhxicalli llamado "Piedra de Tizoc"



13. b) Guerrero águila. Figura de barro. Tenochtitlan

resaltar aquí que luchas, conflictos y guerras, como dice Eliade,⁹ “tienen la mayor parte de las veces una causa y una función rituales. Es la oposición estimulante entre las dos mitades de un clan o una lucha entre los representantes de dos divinidades”. Eliade pone el ejemplo egipcio del combate entre dos grupos que representaban a Osiris y a Seth, pero, dice en otro lado, siempre conmemora un episodio del drama cósmico y divino.¹⁰ La lucha ceremonial entre Osiris y Seth pertenece a un antiquísimo culto agrario. Osiris y Seth en Egipto son sinónimo de la vegetación y la sequía respectivamente, son adversarios.

El paralelismo entre estos dos dioses egipcios y Tezcatlipoca y Quetzalcóatl es sorprendente. Quetzalcóatl es una serpiente de tierra con plumas verdes de quetzal, verdes como la verdura y la vegetación, es el dios que da a los hombres el maíz para que se alimenten, y su simbolismo va asociado a la fertilidad, mientras que Tezcatlipoca es un dios guerrero que acompaña a un grupo recién emigrado desde el norte a causa de las sequías. La lucha intestina entre estos dos grupos es en sí misma un ritual de estimulación de las fuerzas genésicas y de las fuerzas de la vida vegetativa.

Estas luchas ceremoniales se encuentran representadas en los murales de Cacaxtla, en Tlaxcala (Epiclásico, ca. 750 a 850). En una lucha contra la amenazante sequía, guerreros, uno águila y el otro jaguar, danzan en su templo para propiciar la lluvia. Del carcaj lleno de flechas del “guerrero-jaguar” escurren gotas de un azul brillante, que mojan a un jaguar-ofidio; (Figura 9a) el otro, aprieta contra su cuerpo una serpiente y apoya sus pies sobre una quetzalcoatl azul, como el agua (Figura 9b). En el interior de las jambas del mismo recinto, otros seres ejecutan movimientos dancísticos mientras llevan en sus manos símbolos de fertilidad como flores de largos tallos y caracoles.

El magnífico ejemplo pictórico de la batalla campal en un muro de la plaza principal del sitio antes mencionado, simboliza una batalla ceremonial. (Figura 10) “Guerreros-jaguares” pertenecientes a un grupo, vencen a otro grupo representado por “guerreros águilas”. Los guerreros vencedores se figuran con todo el esplendor de su atuendo militar. Llevan capas de pieles de jaguar o simplemente sus cabezas colgadas tras las espaldas, usan ricos pectorales de jade, narigueras, emblemas sobre su frente atados con correas que sostienen a su vez haces de plumas que ondean tras sus cabezas. Sus armas son lanzas, escudos y largos cuchillos con los que arrancan el cuero cabelludo, de-

⁹ Mircea Eliade, 1989, p. 35.

¹⁰ Eliade, 1984, p. 293.

capitan y cercenan. Uno de estos guerreros lleva colgado al cinto un hueso humano ostentando victorias pasadas. Otro, una cabeza trofeo. El símbolo del corazón sacrificado con sus tres gotas, al estilo teotihuacano, aparece en cada hueco como si fuera una imagen futura presente en el pensamiento de cada guerrero victorioso, pues con esa sangre dará de beber al sol y mantendrá el equilibrio cósmico.

Los guerreros van pintados de negro para asustar al enemigo, se rayan la cara ritualmente, abren sus bocas feroces de las que emergen, en algunos casos, largas espirales que simbolizan ya desde Teotihuacan el sonido de las palabras o el canto, pero que parecen alaridos en este caso. Uno de los vencedores acerca su mano a la boca para tapanla a intervalos rápidos y producir el típico grito de guerra. Hernán Cortés,¹¹ en sus *Cartas de Relación*, escribe que en su encuentro con los tlaxcaltecas, éstos atacaban dando de gritos y alaridos. Los gritos, los golpes, la música y las danzas guerreras tienen una función ritual muy importante: preparan el éxtasis frenético del guerrero.

En el “Templo de las pinturas” de Bonampak, Chiapas (Clásico tardío: 600 a 900) se encuentra representada otra batalla (Figura 11a). Guerreros de caras desencajadas con las bocas abiertas emitiendo gritos, pintados de negro, con tocados de animales diversos y pellizas de jaguar; con piedras, cuchillos y lanzas en sus manos atacan ferozmente a sus enemigos. Suenan trompetas, caracoles y tambores. El guerrero transmuta su humanidad mediante un acceso de furia agresiva y aterradora, que lo asimila a una fiera enfurecida. Animado por el furor mítico, con los ojos brillantes de ardor, dando un alarido, el guerrero se arroja sobre su adversario. No solamente tiene miedo del enemigo que lo ataca con las mismas técnicas, tiene miedo a la muerte, a su propia muerte; sólo en un estado de transustanciación, esto es, convertido en fiera, puede enfrentarse a su destino fatal como guerrero que es.

La escena corresponde a la batalla ganada en el año 792 por Chaan-Muan, gobernante de Bonampak.¹² Los atavíos de este Señor y de sus capitanes victoriosos son los mismos que corresponden a los vencedores de Cacaxtla, son “guerreros-jaguares”. Chaan-Muan en el campo de batalla y en lo alto de las gradas se representa con elementos de este animal: la cabeza como tocado; el chaleco, botas y lanza forradas con la piel (Figura 11b). Su posición frontal al centro de la escena con su lanza firmemente sostenida, con los cautivos a los pies, rodeado de sus capitanes y mujeres lo muestran en la cúspide de la jerarquía como un

¹¹ Hernán Cortés, 1958, p. 129.

¹² Mary Ellen Miller, 1986.

guerrero victorioso dentro de los cánones visuales del arte maya en particular y del arte mesoamericano en general.

El “Dintel 1” del mismo templo, muestra otra forma típica de representar al guerrero victorioso eminente (Figura 12a). En una actitud amenazante, el vencedor con la lanza en una mano, se inclina sobre su enemigo capturado tomándolo por los cabellos con la otra. Un siglo antes, en el año 680, el gobernante Escudo-Jaguar de Yaxchilan conmemora, en una estela (Figura 12b), la captura de su enemigo Ah-Ahual, Señor de Man, un sitio aun no identificado. Escudo-Jaguar se encuentra de pie, sosteniendo su lanza con una mano frente a sí, mientras que con la otra ase de los cabellos a su enemigo derrotado.

Se ha leído en los glifos mayas del período Clásico que acompañan a las escenas de conquista y en otras que conmemoran rituales relacionados con la guerra, que el hecho de que el gobernante se figure con su enemigo atrapado y vivo significa que éstos son necesarios para los sacrificios rituales. Un tiempo previo a la investidura de los gobernantes, se provocaba una batalla para capturar víctimas que serían ofrecidas en sacrificio el día de la ascensión al trono. “Tales ofrecimientos no sólo satisfacían las constantes demandas de los dioses en pago de la sangre donada por ellos a los hombres en el momento de su creación, sino que también probaba el coraje del nuevo *ahau*”.¹³

Seiscientos años después del colapso del período Clásico maya, que cierra su historia escrita y artística alrededor del año 900, en Tenochtitlan encontramos las mismas costumbres ceremoniales, los mismos ritos sacrificiales y los mismos cánones artísticos relativos a la guerra. Después de la elección del *tlatoani* mexica, y antes de su entronización, se pregonaba la guerra. El futuro gobernante, encabezando el combate, salía al campo de batalla y junto con su capitán general y el resto de los guerreros apresaba a los enemigos. Una vez realizada la conquista, regresaban a la ciudad donde se ofrecía a los cautivos sacrificándolos al dios de la guerra Huitzilopochtli.¹⁴

Los mexicas, decididos a pertenecer al mundo civilizado mesoamericano, realizaban alianzas matrimoniales con los descendientes de los toltecas en busca de una genealogía de estirpe y por supuesto en busca de aliados. Su dios Huitzilopochtli, el único verdaderamente mexica, tratará de tomar el lugar del bélico dios tolteca, Tezcatlipoca y del también guerrero dios solar, Tonatiuh. Pero el dios protector de los guerreros mexicas seguirá siendo Tezcatlipoca; a él se levantan los rue-

¹³ Linda Schele, 1986, p. 220.

¹⁴ Sahagún, 1946, t. II, p. 89.

gos para que propicie la victoria y para que ayude a los guerreros muertos para que su cuerpo sirva de alimento a la hambrienta tierra, al dios Tlaltecuhli, madre de los hombres y para que den de beber con su sangre al dios sol, y que estos dos alimenten a los demás dioses.¹⁵ De esta manera se rememora y actualiza con cada acto sacrificial el ritual agonístico del mito del Quinto sol.

El *tlatoani*, insigne guerrero victorioso cambiará las estelas y los dinteles mayas como registro por enormes piedras circulares cuya ancha periferia le permitirá representar en una sola escena, varias batallas ganadas. Ejemplo de ello son las aras de sacrificio o *cuauhxicallis* conocidos como la “Piedra del Arzobispado” y la “Piedra de Tizoc” donde se colocaba al cautivo boca arriba y, de un tajo, se le abría el pecho para extraerle el corazón. En ambos casos el gobernante se identifica con Tezcatlipoca al sustituir su pie por humo. El *tlatoani* es el dios de la guerra ante todo aquel que lo mire. Pero él también lo cree, su función es representar y revivir el mito de la pugna cósmica.

Moctezuma Ilhuicamina (1440-1468) en la “Piedra del Arzobispado” y Tizoc (1483-1486), vestidos como guerreros toltecas, con su pectoral de mariposa, agarran los cabellos de sus enemigos cuyos glifos nominales aparecen junto a ellos (Figura 13a). Así, con los cabellos agarrados, los guerreros victoriosos llevaban y subían a sus cautivos a lo alto del templo.¹⁶ El enemigo insigne será la mejor ofrenda sacrificial. Se le extraerá el corazón y las gotas que de él escurran saciarán la sed del Sol-Huitzilopochtli en el rito liminar por excelencia. Después, los *quauhtliocelotl* celebraban una danza de victoria en la plaza de Tenochtitlan. Al son del *huehuetl* bailaban en círculos con las cabezas de los cautivos asidas por los cabellos.¹⁷

El arte oficial mexica representará luego a su gobernante con la imagen del guerrero victorioso en toda su grandeza real y mítica: con la figura de Tezcatlipoca, inventor de la guerra y cuyo *nahual* es el jaguar, reconocible en toda Mesoamérica, para que a los extranjeros que visiten la ciudad imperial no les quepa duda del poder militar mexica, para mostrar el valor, la destreza y las hazañas de quien los gobierna, para proclamar su éxito y perpetuar su prestigio y para reproducir los símbolos iconográficos tradicionales cuya fuerza visual revivirá *ad eternum* el mito de la Creación.

¹⁵ *Ibidem*, t. I, p. 455.

¹⁶ *Ibidem*, t. I, p. 97 y 136.

¹⁷ *Ibidem*, t. I, p. 141.

“¡Abrácense las Águilas y Tigres, en tanto que resuenan
los escudos!

Los príncipes están reunidos al festín: van a coger prisioneros.
Sobre nosotros se esparcen, sobre nosotros llueven las
flores del combate con que se complace el dios.
Allí es el lugar donde se hierve,
donde se anda en desconcierto, lugar del ardor guerrero,
donde se adquiere la gloria y se va en pos del escudo,
lugar del peligro, donde el polvo se difunde”.¹⁸

Los “guerreros águilas” y los “guerreros jaguares” son los guerreros que acompañaban a los gobernantes mexicas en sus campañas (Figura 13b). Pero, como lo he venido mostrando a través del arte, en el resto de Mesoamérica desde la época de los olmecas, órdenes militares similares funcionaban de la misma manera. Entre los mexicas se sabe que recibían el título, insignias, bienes, tierras y prestigio a causa de sus hazañas: capturaban a más de cuatro prisioneros. Con un largo y difícil entrenamiento, pasando por pruebas iniciáticas, habiendo demostrado su valor, su coraje, el ardor y el furor místicos necesarios para el enfrentamiento bélico, estos guerreros hacían más poderosos a sus gobernantes y más fuerte a su grupo y con su muerte, contribuirán a fomentar y a aumentar las fuerzas generativas de la naturaleza con lo cual se asegura el orden del cosmos instaurado durante la creación del Quinto Sol.

BIBLIOGRAFÍA

- CLASTRES, Pierre, “Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas”, en *Investigaciones en antropología política*. Barcelona, Editorial Gedisa, 1996.
- Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*. Traducción directa del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez. México, Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas. Primera serie prehispánica: 1. 1975.
- CORTÉS, Hernán, *Relaciones de Hernán Cortés*. Aclaraciones y rectificaciones por la profesora Eulalia Guzmán. México, Libros Anáhuac. 1958.
- DUMÉZIL, Georges, *El Destino del Guerrero*. México, S. XXI. 1990.

¹⁸ Fragmento de la poesía “Canto de águilas y tigres” en Poesía Indígena, 1952, p. 97.

- ELIADE, Mircea, *Iniciaciones Místicas*. Madrid, Ed. Taurus. 1986.
- , *El Mito del Eterno Retorno*. Madrid, Alianza Editorial. 1989.
- JOHANSSON, Patrick. Comunicación personal.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, *De Teotihuacan a los aztecas*. Antología de fuentes e interpretaciones históricas. México, Universidad Nacional Autónoma de México. 1972, Lecturas Universitarias 11.
- LOMBARDO DE RUIZ *et al.*, *Cacaxtla. El Lugar donde muere la lluvia en la tierra*. México, SEP, INAH, Gobierno del Estado de Tlaxcala e Instituto Tlaxcalteca de la Cultura. 1986.
- MILLER, Mary Ellen, *The Murals of Bonampak*. Princeton University Press. Princeton, New Jersey, 1986.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego, *Historia de Tlaxcala*. Publicada y anotada por Alfredo Chavero. Edmundo Aviña Levy Editor. México, Guadalajara, Jal., 1972.
- Poesía Indígena de la Altiplanicie*, Selección, versión, introducción y notas de Ángel María Garibay K. Ediciones de la Universidad Nacional. México, 1952, Biblioteca del Estudiante Universitario No 11.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *Historia General de las Cosas de Nueva España*. 3 tomos. México, Editorial Nueva España, S.A., 1946.
- SCHELE, Linda y Mary Ellen Miller, *The Blood of Kings*. Kimbell Art Museum, Dallas Forth Worth, Texas, 1986.
- Teogonía de los Mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. “Historia de los Mexicanos por sus Pinturas”, “Histoire du Mechique” y “Tratado de los dioses y Ritos de la Gentilidad”. Edición preparada por Ángel Ma. Garibay K. México, Editorial Porrúa, S.A., 1985.

UNA CARTA EN NÁHUATL DESDE EL SOCONUSCO. SIGLO XVI

ASCENSIÓN HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA
Instituto de Investigaciones Filológicas

Entre las numerosas cartas en náhuatl que han llegado hasta nosotros, la que ahora se publica se conserva en el Archivo de Indias en Sevilla, Audiencia de Guatemala, 52. Agradezco al doctor Francisco Morales la fotocopia que aquí se reproduce y a la licenciada Guadalupe Borgonio la ayuda que significó una primera versión paleográfica.

Como veremos, la carta es de considerable interés histórico. Aunque en ella sólo se expresa que se escribió “en el mes de enero el día 20”, sin indicar el año, según lo mostraré, puede inferirse que fue escrita hacia 1561, fecha de otras cartas procedentes de la misma región en las que se hacen peticiones similares y aparecen algunos de los personajes de los que aquí se nombran.

El principal entre los firmantes es Miguel Cortés que era entonces *tlatovani nican Toçantlan*, “gobernante aquí en Toçantlan”. Este pueblo existe hasta hoy y se conoce como Tuzantán, en el Soconusco, Chiapas, cerca de Huixtla, Huehuetán y Tapachula, es decir en el extremo sur de México y en las inmediaciones de la actual frontera con Guatemala.

La carta, dirigida a Felipe II, es a la vez de denuncia y petición. Para comprender el por qué de ésto, importa recordar algunos aconteceres. Tras la conquista de Chiapas y Guatemala, sus respectivos territorios quedaron bajo la jurisdicción de la Audiencia de México. Ello continuó así hasta 1543 en que pasaron a la recién creada Audiencia de Guatemala, Chiapas, Yucatán y Cozumel. En 1556, el Soconusco, que había seguido bajo la jurisdicción de la Audiencia de México, fue incorporado a la de Guatemala. En 1563, la Audiencia de Guatemala fue absorbida por la recién creada de Panamá y aunque algunos territorios volvieron de nuevo a la de México, el Soconusco no. Poco después, en 1568, se recreó la de Guatemala con Chiapas y el Soconusco, aunque sin Yucatán ni Cozumel.¹

¹ Estos datos están sacados de Edmundo O’Gorman *Historia de las divisiones territoriales de México*, México, Editorial Porrúa, 1966, p. 6 y 7. (*Sean cuantos*, 45).

A la luz de estos hechos se comprenderá por qué el *tlatovani* de Toçantlan escribe su carta al Rey. En ella, él y su cabildo, le expresan una queja y el deseo de volver a estar bajo la jurisdicción de la Audiencia de México. Quieren recuperar un estatus que hacía pocos años habían perdido. Y dan sus razones: las autoridades que hay en Guatemala son mercaderes que sólo buscan su provecho económico y, para remate, el obispo de aquella ciudad, tampoco oye sus quejas. Además solicitan la presencia de fray Pedro de Betanzos, al que dicen conocer muy bien. La carta concluye advirtiendo que quien la lleva consigo para entregarla al Rey, don Hernando de Santaella, es buen cristiano y digno de ser escuchado.

Desde una perspectiva muy distinta, cabe hacer otra consideración. El destino de los habitantes del Soconusco volvió a entrar en discusión, consumada ya la independencia de México y Guatemala. Cuando ésta se separó de México en 1823, los del Soconusco manifestaron su voluntad de incorporarse a México, al igual que el resto de Chiapas. El gobierno guatemalteco se opuso y, enviando tropas a Tapachula, hizo que allí se jurara la constitución de ese país. México, a su vez, concentró muy cerca un ejército. La consecuencia fue que, para evitar un enfrentamiento, el Soconusco quedó como territorio neutral hasta agosto de 1842 en que sus habitantes declararon su voluntad de ser parte de México.

Como en los tiempos en que el *tlatovani* de Toçantlan escribió su carta, la jurisdicción del Soconusco parecía sujeta a más cambios. Sólo hasta 1882, cuando México y Guatemala suscribieron un tratado de límites, ésta reconoció que dicho territorio pertenecía a Chiapas y, en última instancia, a México. Añadiré tan sólo que, si en las discusiones entre México y Guatemala en relación con el Soconusco, nuestro país hubiera podido exhibir la carta que aquí publico, tal vez en ella podría haberse sustentado otro argumento más en apoyo de sus derechos sobre ese territorio que varias veces cambió de jurisdicción.

Descripción del documento

La carta ocupa dos folios, recto y verso. El folio 26r. y v., corresponde al texto náhuatl; el 27r. y v., a la versión castellana que suele acompañar a este tipo de documentos. Un tercer folio de “registro” o *minuta*, ostenta dos breves escritos con un pequeño resumen del contenido. Ambas cartas comienzan con una cruz y la advocación *Jesús María*.

Acerca del texto en náhuatl vale la pena destacar que la caja de escritura tiene márgenes uniformes y bien delimitados. No hay ningún tipo de puntuación, de forma que las líneas se suceden sin punto y aparte, lo cual da la sensación de un escrito muy apretado. La letra es

de un solo amanuense y recuerda el modelo de la itálica, de pobre factura. Las palabras están separadas por una diagonal, como si el escribano quisiera mostrar su conocimiento de la segmentación de la lengua. Seis son las firmas que acompañan el documento y casi todas están enmarcadas con líneas y adornos muy propios del siglo XVI.

Respecto de la carta en castellano puede decirse que, al igual que la náhuatl, la caja de escritura es uniforme y las líneas corridas, es decir sin puntuación. Aquí en vez de diagonales el escribano puso puntos para separar las palabras. La letra sigue el modelo de la cortesana, común en los documentos oficiales del XVI. Las firmas son más sencillas que en la parte en náhuatl y con excepción de la de Juan Hernández, las restantes son del mismo escribano.

En la transcripción paleográfica que aquí se ofrece se ha respetado la grafía original y sólo se ha modernizado la puntuación para su mejor lectura. En cuanto al orden de presentación de documentos hay que advertir que primero se presentan las fotografías de las dos cartas, la náhuatl y la escrita en español, más el folio de minuta. Sigue después la paleografía de la carta en náhuatl pareada con una nueva traducción más amplia y más cercana al mexicano. Y finalmente la paleografía del documento de registro en el que se da un resumen de las dos cartas.

Noticia de Toçantlan

El firmante de la carta es don Miguel Cortés, *tlatovani* de Toçantlan, hoy Tusantán, como ya se ha dicho. Al igual que muchos topónimos de Mesoamérica, éste es de origen náhuatl y quiere decir lugar de tuzas. Teniendo en cuenta que hoy es Tusantán, podría pensarse que sus habitantes hablaban náhuatl, es decir que esta comunidad formaba parte de un enclave pipil, uno de los muchos que existían desde el centro de México hasta Nicaragua y Costa Rica. Pero no es así. Toçantlan era un pueblo de habla motozintleca, según se dice en un documento de 1656, relativo a los beneficios eclesiásticos del Soconusco

Gueguetlan es otro beneficio y es la cabecera; tiene la visita a Tusantán, Guistla, Nexapa y Altalibe; el pueblo de Gueguetlan y Altalibe es lengua mexicana, la de Nexapa, mame. La de Tusantán es la misma que administramos en el pueblo de Comalapa, en Chiapas.²

² Luis Reyes García, en "Documentos nahoas sobre el Estado de Chiapas", *Los mayas del sur y sus relaciones con los nahuas meridionales, VIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, México, 1961, p. 178.

Comalapa es una comunidad cercana a Motozintla capital de la lengua motozintleca. Es ésta una lengua mayense que en el siglo XVI se hablaba en el Soconusco cerca de la actual frontera con Guatemala; era como un enclave dentro de un territorio más grande de hablantes de otro idioma mayense, el mame.³ Tenemos pues una región multilingüe en la que el náhuatl era lengua general. En el documento citado de 1656 se dice varias veces que los curas beneficiados que administran en varios pueblos de aquella región, lo hacen en mexicano.

Comentario histórico

En el legajo donde se conserva la presente carta, se guardan otras de la misma zona, también redactadas en náhuatl. Una de ellas está escrita desde Mazatlán, población cercana a Toçantlan. En ella se pide que los franciscanos y dominicos se encarguen del culto. En otra, procedente de Amaxtlan y fechada en 1561, se pide lo mismo. Dos más, de Huey Petlahuacan y La Purificación, versan sobre el mismo tema y en alguna de ellas aparece también Hernando Santaella como procurador que ayuda a los macehuales. Este conjunto de documentos nos permite conocer el deseo de las gentes de una región del Soconusco que querían un trato más justo volviendo a la jurisdicción de la Audiencia de México y contando con la ayuda de frailes mendicantes.

Pero además de Hernando de Santaella, del cual no he logrado encontrar datos, hay una figura relevante en la carta, la de fray Pedro de Betanzos. De él se dice que “es muy bueno su corazón, que hace mucho tiempo que lo conocemos, que sabe los sermones”. Existen datos de este franciscano que se deben recordar, ya que se destacó en su labor evangélica y aprendió muy bien el cakchiquel. Fray Jerónimo de Mendieta en su *Historia eclesiástica indiana* es quien nos proporciona más noticias. Dice que fue uno de los *doce* que acompañó a Motolinía a fundar casa en Guatemala y que muy pronto aprendió la lengua de los indios. Afirma también que fray Pedro, “a quien Dios comunicó la gracia de lenguas”, fundó la provincia de Nicaragua en 1550.⁴ Por su parte, Joaquín García Icazbalceta piensa que Betanzos es el autor del *Catecismo y Doctrina Christiana en lengua de Guatemala* que los franciscanos prepararon en fecha muy temprana, hoy perdida. También lo considera García Icazbalceta

³ El motozintleco corre peligro de desaparecer. En 1988 era hablado por 600 personas. El dato proviene de Leonardo Manrique Castañeda, *Atlas cultural de México. Lingüística*, México, SEP-INAH-Planeta, 1988, p.60.

⁴ Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, libro IV, capítulos VII y IX.

autor de una *Cartilla de oraciones en las lenguas guatemalteca, utlateca y tzutigil*, igualmente perdida.⁵ De él consta que supervisó la *Doctrina* que mandó elaborar el obispo de Guatemala Francisco Marroquín en lengua cakchiquel, publicada en la ciudad de México en 1556, según se dice en los preliminares. Aunque no se conserva ningún ejemplar de esta edición, sí quedan de la segunda, hecha en Guatemala en 1727, intitulada *Doctrina christiana en lengua Guatemalteca*.⁶

En la carta, fray Pedro, “sabe los sermones”, se dice en la parte náhuatl, y “nos ha hecho sermones”, en la versión castellana. ¿Cómo puede interpretarse este dato? No podemos suponer que supiera náhuatl pues Betanzos, según Mendieta, vino de la provincia franciscana de Santiago de Compostela a Guatemala sin permanecer en la ciudad de México. Quizá pudiera pensarse que, sabiendo cakchiquel, se acercara al motozintleco con ayuda de intérprete y pudiera predicar en la lengua de los de Toçantlan.

Por último, un comentario sobre la frase referente al obispo de Guatemala, del que se dice en la carta que “a todos los mercaderes los hace padres”. Tal frase, no exenta de exageración, muestra una realidad: que la riqueza del Soconusco era codiciada hasta por la Iglesia. Y es de nuevo Mendieta quien nos habla de ésto en su *Historia*. Al relatar la evangelización y las fundaciones religiosas en Guatemala, afirma que “los padres clérigos tienen veintidós partidos, todos en tierra caliente y rica, a causa del cacao que allí se hace”. Y, en otro capítulo de su obra, al describir los obispados añade “el obispado de Guatemala tiene veintidós beneficios...los más ricos de esta Nueva España por causa del mucho cacao y es la mejor mercadería de toda esta tierra después de la grana”.⁷ Creo que estas citas ilustran suficientemente el contenido de la carta y nos ayudan a comprender por qué los del Soconusco querían volver a la Audiencia de México hacia 1561.

Comentario lingüístico

A pesar de la lejanía del Soconusco y del multilingüismo allí presente, la carta de Toçantlan está redactada en un náhuatl muy cercano al clásico, al de los documentos del centro de México. Esto nos lleva a pensar que

⁵ Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*. Nueva edición por Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, p. 130, 135 y 480.

⁶ García Icazbalceta la registra con el título de *Catecismo y doctrina christiana en lengua utlateca*, En México, por Juan Pablos, 1556. Para la edición del siglo XVIII, *Vid.* Irma Contreras, *Bibliografía sobre la castellanización de los grupos indígenas de la República Mexicana*, México, UNAM, 1988, v. II, p. 343.

⁷ Fray Jerónimo de Mendieta, *op. cit.*, libro IV, capítulos VII y XLIII.

fue escrita por un conocedor de lo que se ha llamado *lingua franca*, es decir el náhuatl extendido por los militares y pochtecas a través del Imperio mexica. Conocemos los rasgos más sobresalientes de esta variante del mexicano por la existencia de un buen número de documentos estudiados por Karen Dakin. Proceden ellos de una región de habla cakchiquel y han sido publicados con el título de *Nuestro pesar, nuestra aflicción. Memorias en lengua náhuatl de Guatemala enviadas a Felipe II por indígenas del Valle de Guatemala hacia 1572*. Para la citada investigadora el náhuatl de estas *Memorias* constituye una norma dentro de la dialectología náhuatl, caracterizada por ser

una forma arcaica del náhuatl central introducida por los pochtecas, antecesora del náhuatl clásico que conocieron los españoles al llegar en el siglo XVI. Este origen se infiere de los datos lingüísticos disponibles, apoyados además por la información histórica.⁸

El buen manejo del náhuatl *lingua franca* en regiones como el Soco-nusco y Guatemala nos permite afirmar que los tlahcuilos de alfabeto latino conocían bien su oficio, aprendido de otro tlahcuilo y, en última instancia en alguna escuela conventual. Se sabe que en el centro de México surgió una red de tlahcuilos inmediatamente después de la conquista pero aún no se ha estudiado bien cómo se formaron. El hecho es que para 1531 ya actuaban como grupo y pedían ser eximidos de tributo, como en Castilla.⁹

Centrándonos en el náhuatl de la carta, vale la pena señalar algunos rasgos. En primer lugar, la presencia consistente del fonema *tl, /λ/*. Sólo hay una excepción, el vocablo *occentlamantli* que aparece una vez como *occentlamanti*. Otro rasgo es la presencia de sílabas perdidas. Sirvan como muestra estos ejemplos: *av* por *auh*; *noyan* por *nouian*; *yoa* por *yoan*; *amoquinetoyolo* por *amoquinequitoyolo*. Aparece también el uso de *d* por *t* como en *domimes* por *tomimes*. Estos tres fenómenos son característicos de la *lingua franca* según el citado estudio de Karen Dakin.¹⁰

Otra particularidad de la carta es la alternancia de grafemas para un mismo fonema como en la palabra *ypampa* que aparece también como *ypampa* y *timistotlatlauhtili* escrita a veces con *z*, *timiztotlatlauhtili*;

⁸ Karen Dakin y Christopher H. Lutz, *Nuestro pesar, nuestra aflicción...*, México, UNAM y Centro de Investigaciones Sociales de Mesoamérica, 1996, p. 169.

⁹ Vid. Ascensión Hernández de León Portilla, "El Códice de Cuertlaxcohuapan y los primeros escribanos nahuas", en *Códices y documentos sobre México. Segundo Simposio*, México, INAH, 1997, v. II, p. 311-331.

¹⁰ Karen Dakin, *op. cit.*, p. 171- 172.

esta última forma es más apegada al náhuatl clásico. Respecto del uso de *v* por *u*, es frecuente en la grafía del siglo XVI, lo mismo que la fuerte presencia de la *y*.

En cuanto al estilo literario añadiré que la carta se apega al náhuatl clásico. Hay en ella reverenciales, paralelismos y metáforas, estructuras muy propias de esta lengua.

Importante es señalar la presencia de préstamos del español para designar conceptos ajenos a la cultura náhuatl. Tenemos veinte, que pueden ser agrupados en cuatro campos semánticos. A) religiosos: Dios, capilto, tohobispu, toticario (tovicario), frayres, padreme, doctrina, selmones, christiano. B) jurídicos: adeçia, aodeçia, alcalde mayor, algvacil mayor, tenente, oydores, iusticia, fisurey. C) de la vida diaria: machete, vino, domines. D) del tiempo: enero. Si pensamos que la carta es breve pueden parecer muchos. En realidad son pocos, si tenemos en cuenta que se trata de un lenguaje nuevo, ajeno a la organización jurídica náhuatl. En fin, puede decirse que los escribanos adquirieron un rico vocabulario para pedir al Rey lo que les interesaba y que sabían usarlo muy bien.

La forma en que aparecen incorporados estos préstamos responde a los diversos mecanismos lingüísticos que los hablantes de náhuatl utilizaron para aceptar palabras del español. Simplificando, podría decirse que algunos se aceptan sin ningún cambio como oydores, machete y vino. Otros están nahuatlizados con marcadores de relaciones que funcionan como adaptadores a la morfología del náhuatl. Sirvan como ejemplos padreme y tohobispo en los que se utiliza el *—me* plural y el *to—* posesivo. Desde luego aparece el omnipresente *castilan tlacatl*. En realidad, estos préstamos son similares a otros, presentes en documentos del siglo XVI.¹¹

En resumen, la carta guarda información histórica y lingüística de grande interés y es por ello que ahora se publica con esta breve nota introductoria.

¹¹ Un estudio detallado sobre la presencia de préstamos castellanos y su morfología en el náhuatl del siglo XVI lo ofrecen Frances Karttunen y James Lockhart en su libro *Nahuatl in the Middle Years. Contact Phenomena in Texts of the Colonial Period*, Los Angeles, University of California Press, 1975, p. 16-35.

Suplicamos a vuestra mag^d que desamos sus p^{ro} y m^o
 nosotros vuestros vasallos son. en el corteo sena de este
 pueblo tustardan juntos toh. nuedo a b^ll^o hazemos saber
 nuedas ne q^uda des asipa parte eligi to q^u como por parte
 de ios curas de i^{os} Suplicamos a vuestra mag^d no nos ab^l de
 v. nos favoreca en sojutar nos al ay. berna por se me xico
 por que ala ab^l de se g^untimala no que re mos esta pa q^u
 he g^uimos m^o p^{ro} a g^uavies por que quan d^o esta tamos en
 se me xico estabamos contentos y favore g^u des as^l sel b^l h^l
 como selos. y d^o res pa que las justicias que nos an el b^l
 se g^untimala a si al cabemayn como teniente como alguazil
 mayn como otros alguaziles to d^o en merca des y nos q^u
 tomar las merca desias contra nueda voluntad y t^u da la comun
 lloran pa. rrazon. se g^uelles to mar pa fuerza as^l f^lales como
 y bino y otras cosas. contra nueda voluntad y lo g^uent^o mar
 pa fuerza y as^l cedamos amos d^o bos por que el tiempo al an
 t^u no estabamos. contentos on la ab^l de se me xico y nu
 tros padres. nuedos. palad^o siempre fueron su p^{ro} a la
 bernan se me xico Suplicamos. a vuestra mag^d no b^l
 ba la pure digon sella y as^l mismo nos se obispo. y f^l
 se san pa. q^u ellos se reg^uamente. saben y entien den
 la dotina. cristiana pa. amos se d^o nos en b^l a f^l q^u
 betanos y as^l edare mos contentos pa q^u amun^o. tien^o
 q^u le cono g^u nos a se go. se mo nes pa q^u el obispo d^o
 quatala no nos favore ce abn que damos on que q^u selos
 selos a q^u b^los. q^u selos he g^uimos y no g^uzen. si
 nos nueda justicia y no t^u en quenta con n^o d^o

LO TRADUCIDO

Suplicamos mucho a vuestra magestad y besamos sus pies y manos nosotros vuestros vasallos don migel cortes señor deste pueblo Tuzantlan. Juntos todo nuestro cabildo hazemos saber nuestras nezesidades asi por parte de la justicia como por parte de los curas clerigos, suplicamos a vuestra magestad no nos olvide y nos faboresca en sojutarnos a la gobernacion de mexico porque a la abdencia de guatimala no queremos estar porque recibimos muchos agravios, porque cuando estavamos en la de mexico estabamos contentos y faborecidos asi del bi Rey como de los oydores.

Por que las justicias que nos an elbiado de guatimala asi el alcalde mayor como teniente como alguazil mayor como otros alguaziles, todos son mercaderes y nos hazen tomar las mercaderias contra nuestra voluntad y toda la comunidad lloran por rrazon de hazelles tomar por fuerça asi reales como y vino y otras cosas contra nuestra voluntad y lo hazen tomar por fuerça y asi estamos como esclavos. Porque el tiempo antiguo estabamos contentos con la abdencia de mexico y nuestros padres nuestros pasados siempre fueron sujetos a la governacion de mexico.

Suplicamos a vuestra magestad nos vuelva a la juredicion della y asimismo nos de obispo y frayles de san francisco porque ellos derechamente saben y entienden la doctrina cristiana. Por amor de dios nos enbie a fray pedro betanços y asi estaremos contentos por que a mucho tiempo que le conocemos y nos ha hecho sermones. Por que el obispo de guatimala no nos faborece avn que vamos con quejas de sus de los agravios que dellos recibimos y no hazen sino pedir nos nuestra hacienda y no tienen cuenta con nuestras almas sino en contrataciones. Y encargarnos que llebemos sus cargas. Alla ba Hernando de Santaella, nuestro procurador y defensor es buen cristiano y nos a faborecido y ayudado. Asi pedira lo que nos convenga suplicamos a vuestra magestad por amor de dios no nos olvide fecha la carta a bejnte de Enero

Don Migel cortes
hernandes Tesabacatl

Albaro martin
Diego Lopez

estebantistan
Joan Hernandez

PALEOGRAFÍA DE LA CARTA EN NÁHUATL
Y TRADUCCIÓN AL CASTELLANO

Ihsus Maria

Cenca timistotlatlauhtili[a] totecuiyoe, tlatovanie, ysquichcapa tictenamiquilia ymomatzin ymocxitzin tevantin tamomaçcevalvan, nevatl ni don miguel Cortes nitlatouani nican Toçantlan. Nican oticchiuhque tocapilto, otitoçentlalique ypampa veltitolinia, veltechtolinia mochi justiça yvan toobispu yvan mochi padreme toticario vel techtoli[ni]a. Cenca timiztotlatlauhtilia ma ypanpa dios maxitechpalevi timochitin, tianavacatl, maçenpatipovican mexico av in adeçia. Quatemalan amoquine[qui]toyolo, ypampa ca veltechtolinia av in mexico tipovi ca veltica ypanpa veltechpalevia fisurey yvan oydores o[m]pa aodeçia mexico.

Av in iustizia vala quatemalan alcalde mayor, tenente, alvalçil mayor yvan occequintin topileque, noyan tlanamaca, techachan. Quicuitiaua pipiltin, tlatoque, techtequiuhua, techtolinia yvan mochi maçevali choca yn iyolo, techmamaca domines, tilmati vipilli, machete, vino; amotoyolocopa ticana, ça techmamaca yvan mochi macevali av in axcan totecuiyoe, tlatovanie, quenami tiquixtia tlacoti ynavac castilan tlatatl ya veca tonal. Ma çan oyoqui xitechquixti ompa quatemalan, mexico tipovizque tevantin tianavacatl, ca mexico toçontecom toçivan tocozvan mexico y tzontecom.

Izcatqui oçentlamanti, totlatol ticmocaquitia totecuiyo, tlatovanie, quinequi toyolo, ma çe toobispu mochiva nican anavac yevantin frayres san Francisco totaçinçinvan ypa[n]pa melavac, techmachtizque doctrina. Ma ypanpa dios, ma yevatl valaz padre fray pedro de betançus ypanpa vel yectli in iyolo ya vecatonal tiquiximati ypanpa quimati selmones. Av in Obispo Quatemalan amo melac quichiva, çan mochi oztomecatl quichiva padreme y[n] quivaltlitania nican çan cacavatl quinechicova, amo techmachtia. Amo techilnamiqui, ça cacavatl quilnamiqui yoan, çan nitiyamic quilnamiqui çenca timistotlauhtilia tevantin tamomacevalvan ca ompa yavi ernando santaela,

IHUS MARIA

Mucho te rogamos, señor nuestro que gobiernas, hasta allí besamos tu mano, tu pie, nosotros, vuestros macehuales, yo, don Miguel Cortés, yo tlatoani aquí, en Toçantlan. Aquí hicimos nuestro cabildo, nos reunimos porque mucho nos afligimos, nos afligen todas las justicias y nuestro obispo y todos los padres, nuestro vicario, mucho nos afligen. Mucho te rogamos que, siquiera por Dios, nos ayudes a todos nosotros, nosotros los de la costa, que pertenezcamos a la Audiencia de México. A la de Guatemala no lo quiere nuestro corazón porque, en verdad, mucho nos aflige. A México pertenecemos porque nos ayudaba el Visorrey y los oidores allá en la Audiencia de México.

Y la justicia que viene de Guatemala, el alcalde mayor, tenientes, alguacil mayor y los demás topiles son mercaderes por todas partes, en las casas de la gente. Arremeten los nobles, los señores que gobiernan nos cargan de trabajos, nos afligen y llora el corazón de todos los macehuales, nos reparten tomines, capas, camisas, machetes, vino, no de nuestra voluntad lo tomamos, y ahora todos los macehuales, señor nuestro, tlatoani,[estamos] como si salieramos esclavos junto a la gente de Castilla, hace ya mucho tiempo. Solamente así sácanos de Guatemala, nosotros pertenecemos a México, nosotros, los de la costa, porque México es nuestra cabeza, nuestra mujer, nuestro collar, México, su cabeza.

He aquí otra cosa, escucha nuestra palabra, señor nuestro, tlatoani, nuestro corazón quiere que nuestro obispo se haga aquí, en costa, ellos, los frailes de san Francisco, nuestros venerados padres, porque en verdad nos enseñarán la doctrina recta, que sea así por Dios. Que venga él, el padre fray Pedro de Betanzos, porque es muy bueno su corazón, desde hace mucho tiempo lo conocemos, porque sabe los sermones. Y el obispo de Guatemala, no obra rectamente, sólo a los mercaderes los hace padres, los envía acá, sólo cacao juntan, no nos enseñan. No se acuerda él de nosotros, sólo se acuerda del cacao, y sólo se acuerda de que mercademos, mucho te lo rogamos, tus macehuales. Porque allá va

otiquixqueque touezcozalol ticchiva vel yectil y yn iyolo, yectli
christiano, vel techpalevia ca çan ye isquich ticmocaquitia, totecuiyoe,
amo titechylcavaz, ma ypanpa dios. Hotitlacuiloque ypan meztli enero,
cenpovaltonatl. Nevatl

Don miguel cortes

Baltolome ezabacatl

Alvalo Martinez

Joan hernandez

esteban Ytisca

Diego Lopez

Hernando Santaella, hemos respondido por él, lo hacemos nuestro procurador, es muy recto su corazón, buen cristiano, mucho nos ayuda, escúchale en todo, señor nuestro, no nos olvides, por Dios. Escribimos en el mes de enero, a veinte días, yo

Don Miguel Cortés

Bartolomé Ezavacatl

Alvaro Martínez

Joan Hernández

Esteban Itisca

Diego López

MINUTA

Texto en náhuatl

Amatl momacaz tlazotlatocauh rey don felipe, totecuiyo, çenca tictotlaçotilia.

Traducción.-El papel se dará al estimado, muy querido señor rey don Felipe, nuestro señor.

Texto en castellano

Tuzantlan

Dizen en çuma que las justicias los fatigan despues que estan sujetos a guatemala, que piden ser sujetos a mexico porque el virey los ayudaba mejor.

Item dizen que el obispo de guatemala ni sabe la lengua ni vicario ni los clerigos que alli vienen y estan. Que suplican les den obispo proprio que sepa la lengua y religiosos que les prediquen. Item que santaella sea oido que les informara de todo.

LA REPRESENTACIÓN DE LA AMISTAD ENTRE
LOS ANTIGUOS MEXICANOS: UN ANÁLISIS LÉXICO
Y SEMÁNTICO A TRAVÉS DEL CORPUS POÉTICO NÁHUATL,
ROMANCES DE LOS SEÑORES DE LA NUEVA ESPAÑA

MARIE SAUTRON

“La amistad es un nombre sagrado, es una cosa santa: nunca existe sino entre buenas gentes y no se toma sino por un aprecio mutual.” (Étienne de La Boétie, *De la servitude volontaire ou contr'un*)

Sentimientos íntimos, emociones intensas, sensaciones afectivas, intuiciones personales, ocupan un lugar preferente en el discurso poético náhuatl prehispánico:¹ tristeza, dolor, alegría, placer, aversión, amistad, amor, esperanza, inquietud, angustia, etcétera, se expresan a la vez de manera concomitante, paralela e independiente. En esta representación poética de los sentimientos, la imagen de la amistad queda particularmente atendida. Una investigación sobre este tema singular revela no solamente la presencia de un vocabulario extenso y variado sino también una reflexión propia acerca de un sentimiento que resulta ser un componente esencial de la existencia humana, un “exutorio” afectivo permanente.

La amistad reviste formas múltiples y se manifiesta en varios grados. Oscila de un mínimo a un máximo de consideración. En el sentido de que puede ser una mera evocación o, al contrario, el asunto principal de la reflexión poética.

Un sentimiento poético estereotipado

En primer lugar, nos es forzoso hacer constar que la frecuencia del vocabulario relativo al tema de la amistad corresponde a unas especies

¹ El discurso poético náhuatl está expresado a través de dos manuscritos en lengua náhuatl, *Romances de los Señores de la Nueva España* (de la Biblioteca de Austin, Texas) y *Cantares Mexicanos* (Biblioteca Nacional de México), compilados en la segunda mitad del siglo XVI. Dado los límites de este estudio, sólo son analizados los cantos del primer corpus poético que consta de 42 folios.

de fórmulas estereotipadas o uniformadas. Ampliamente empleadas en los cantos, esas “fórmulas amistosas” no parecen expresar de manera constante la verdadera naturaleza del propio sentimiento. *An-to-cnihuan* “ustedes, amigos nuestros” (2r., 5v., 21r.-v., 28v., 41r.), *ti-to-cnihuan* “(nosotros,) amigos nuestros” (2v., 11v., 14v., 16r.-v., 17v., 24r.-v., 27r., 28v., 34r.), *ti-no-cniuh* “tú, amigo mío” (21v., 37r.), *no-cnihuan* “mis amigos” (3v.) son las expresiones estereotipadas que más indican la presencia de la amistad: toman por testigo a unos interlocutores u oyentes, y su objetivo es denunciar la pertenencia del canto náhuatl a una colectividad o presentarlo en una perspectiva “actuada”, “representada”.

ma çà moq ^ çâ a ôhua niocuihua
nicnoq ^
om cate yn tepilhuan oo
netzahualcoyotzin
ni cuicanitl huia çontecochchatzin
liya o ayye yya yye ayya yyo huia
(fols. 3v.-4r.)²

¡Levántense hermanos míos,
pobres amigos míos! *¡A ôhua!*
¡Ahí están los príncipes! *¡Oo!*
Yo soy Nezahualcoyotl,
el cantor Tzontecochchatzin.
¡Liya o ayye yya yye ayya yyo huia!

çâ ne tequitli
xonahuiyaca huiya
xonahuiyacan atocnihua huiya

¡Vana es esta labor!
¡Regocíjense! *¡Huiya!*
¡Regocíjense, amigos nuestros!
¡Huiya!

ha timonahuiyazq ^
hatahuellamatizque tocnihuan

¿No podríamos alegrarnos?
¿No podríamos ser felices, amigos
nuestros?

oo huaye
ca nicuiç in yectla xochitli yectli ya
cuicatli
ha huayya oo ahuayya yyo ha yyo
huiya
(fol. 27r.)

¡Oo huaye!
Entonces iré a cortar bellas flores,
bellos cantos.
¡Ha huayya oo ahuayyayyo ha yyo huiya!

yc notlaocoya nicuicanitli
yca nichoca
yn a ytquihua xochitl co no ye ychan

Por eso me siento triste, yo, el cantor,
por eso lloro:
no pueden ser llevadas las flores a
su mansión,
no podrán ser llevados los cantos.
¡Pero vivirán para siempre aquí en
la tierra!

ni ha ytquihuaz yectlo cuicatli
ye çé nemiz ye nicani talticpaqui

² Además de los fragmentos que traduzco y propongo a manera de ejemplos en este artículo, remito, entre paréntesis, a otros cantos de los *Romances* que pueden ilustrar varios propósitos.

ma oquic xonahuiyacani antocnihuani ohuaya ohuaya y macayac ycnotlamati ye nicana tocnihuani acançô hayac huel ichâ	¡Que sigan gozando, amigos nuestros! <i>¡Ohuaya ohuaya!</i> ¡Que nadie se aflija aquí, amigos nuestros! Puede ser que nadie tenga su verdadera casa en la tierra. ¡Nadie se quedará!
ni tlalticpaqui ayac mocaquaz (...) (fols. 28r.-v.)	

Estas “expresiones amistosas” marcan los cantos nahuas y sirven, a semejanza de *an-tepillhuan* “ustedes, los príncipes”, de interlocutores para la voz poética. Ocupan muchas veces un lugar estratégico en el discurso poético: suelen colocarse después de verbos empleados en una emoción expresiva, de una sensibilidad elocuente, tal como un suspiro de desolación, un grito de dolor o, a la inversa, un estallido de alegría. A estos interlocutores, a estos amigos, el *cuicani*, o cantor nahua, les regala, entre otras cosas, sus flores o sea sus cantos (2r.) ; les toma por testigos para responder eventualmente a las preguntas existenciales que se plantea a sí mismo (14v.); les llama también la atención acerca del poder temporal de crear flores o música, y al fin y al cabo, acerca de la realidad de una vida transitoria y breve (11v.). Estos interlocutores, estos amigos, respaldan pues al cantor y comparten con él sus placeres y penas (21v.). Son unos cómplices a los que la voz poética suele incitar y animar a que actúen, se dediquen a la creación artística (3v., 37r.), participen en la alegría y en la felicidad (16v., 27r., 28v.), gocen del momento presente, en la tierra (21r.), o huyan la tristeza (28v.). Solicitar permanentemente la atención de interlocutores y de oyentes, que permite sin duda alguna al *cuicani* confirmar su posición y, de ahí, tener seguridad en su reflexión mediante un sentimiento de cierta invulnerabilidad por poder contar con amigos.

Demasiado estereotipados, estos usos léxicos quitan muchas veces el valor personal que es propio de la amistad. Van hasta consumirlo y hacer de la amistad un sentimiento desprovisto de toda forma de identidad. ¿Se puede hablar, en este caso, de amistad? ¿No convendría mejor hablar aquí de solidaridad de grupo, de solidaridad colectiva?

Semejantes referencias léxicas son sin embargo dotadas de una significación, de una consideración propia en algunas secuencias poéticas.

çâ zinizcâ ni çâcua ye tlahuâchol ycâ tictlatlapalpuohua ye mocuic ÿ	Inspirado por los plumajes del tzinizcan, del zacuan y de la espátula roja,
--	---

(dios) oo	entretejes tu canto muy colorado.
çâ tiquimoçaltiya	<i>iOo!</i>
ŷ m[oc]nihuani y cuauhtinoçêlo yc	Ensalzas cual plumas de quetzal
tiq[ui]melacuahua ohuaya	a tus amigos, Águilas y Jaguares.
ohuaya	Los animas! <i>iOhuaya ohuaya!</i>
(fol. 23v.)	
niqueça tohuehueuh	Pongo en pie nuestro tambor,
niquinechicohua ya tocnihuan oo	convoco a nuestros amigos. <i>iOo!</i>
yn melelquiça	¡Huyen su amargura:
niquicuicatia	les ofrezco mi canto!
tiyazque ye uhca	Así es, nos iremos.
x qlnamiquica	¡Acuérdense!
xi moquimiloca xi ya mocuiltonoca	¡Ataviéense! ¡Regocíjense!
yya tocnihuana ohuaya ohuaya	¡Ah, amigos nuestros! <i>iOhuaya</i>
(fols. 23v.-24r.)	<i>ohuaya!</i>

En ambos ejemplos, las expresiones *mo-cnihuan* y *to-cnihuan* (línea 2) ya no son meras evocaciones sino están, al contrario, en el meollo de la acción poética. Los amigos son, en el primer fragmento, determinados: *in cuauhtli in ocelotl*, “las Águilas, los Jaguares”, un binomio metafórico representativo de la clase de los grandes guerreros mexica. Resaltados a través del mismo canto, los amigos son también exaltados, recreados y reunidos alrededor del canto, de la música, en fin en un ambiente colectivo.

In icniuhyotl in cohuayotl: *identificación y descripción*
de la amistad y hermandad

Son los términos *in icniuhyotl in cohuayotl* los que designan con más precisión el sentimiento de amistad y revelan con los mejores matices la expresión de un afecto y de una simpatía recíproca. Integrada por el sustantivo *icniuh-tli* “amigo” y por el sufijo *-yotl*, que abarca la idea de una extensión o generalidad, la primera de las dos palabras parece perfectamente corresponder a nuestra noción de amistad. El vocablo *cohuayotl* o *coayotl*, que nace de la raíz *coa-tl*, cuyo sentido figurado es “gemelo”,³ y del sufijo *-yotl*, puede ser traducido por “hermandad”. Ambos términos están casi siempre asociados,⁴ formando así un binomio

³ Fray Alonso de Molina, fol. 23r.

⁴ Véase los cantos 7r., 17r., 28r. y 42r. para su aparición aislada.

léxico. Juntos, designan la hermandad, el gremio de amigos que convoca a personas emparejadas por los mismos intereses, reunidas en una comunidad de gustos, placeres e ideas.

A través de esta construcción binaria, la amistad es cantada y celebrada por los cantores de lengua náhuatl. Durante asambleas poéticas, los *cuicanime* se entregan al placer de la conversación, de la comunicación y se dedican a la creación de “cantos floridos de amistad”.

ye onihuala antocnihuâni
 noquicozcaçoya,
 nictzinizcamanaya
 nictlahquecholhuimolohuâ,
 nictomcuitla ycuiya,
 nicquetzalthuixtoylpiz, yn
 icniuhytotli
 niccuica ylacâtzoa cohuâyotli
 yn tecpa[n] nicquixtiz, an yco
 tomizin
 quinicuac tomitzin yn otiyaçâ,
 [ye mictlan]
 y yuhcâ tzin
 tictlanehuico yn
 ohuaya ohuaya

ye om ya nihuala ye om
 ninoqueçacô
 cuiça nopictihuiz
 cuiça noyocoxtihuiz
 antocnihuâ
 nech hualihua (Dios/teotl)
 nehua nixochhuâtzin nehua
 nitmilotzin
 noohuâ ye noteycniuhlaco nicanan
 ohuaya ohuaya (...)

nihualaciz ye nicâ
 ye ni yoyotzin y hui ya
 çâ nixochiyeelehuiya etzaa
 ya nixochitlatlapanaco tlalticâ
 nocôyatlapana yn cacahuaxochitli
 nocôyatlapana ycnihxochitli
 yeteyuâ
 monacâyo titecpiltzin
 ni necâhualcoyotl tecuitli yoyotzini

¡Ya vengo, amigos nuestros!
 despliego cual collares,
 ofrezco cual plumas de tzinitzcan,
 sacudo cual plumas de espátula
 roja,
 revisto con oro,
 ciño con plumas de quetzal la
 amistad.
 Envuelvo con cantos la hermandad.
 La llevaré del palacio
 una vez que todos nos habremos ido
 a la región de los muertos.
 ¡Así será, ya que
 sólo somos prestados unos a otros!
¡Ohuaya ohuaya!

¡Aquí estoy, me levanto!
 Vengo a forjar cantos,
 vengo a componer cantos para
 ustedes,
 amigos nuestros !
 Me manda el dios,
 yo soy el dueño de las flores, soy
 Temilotzin,
 he venido aquí para trabar amistad.
¡Ohuaya ohuaya!

¡Aquí vengo!
 ¡Aquí estoy, yo, Yohyontzin! *¡Huiya!*
 ¡Sólo deseo flores!
 vengo a cortar flores en la tierra:
 corto flores de cacao,
 corto flores de amistad.
 ¡Somos de la misma carne, oh,
 príncipe!
 ¡Soy Nezahualcoyotl, el señor
 Yohyontzin!

yya huohui y yya hayyo
 ya oha huayyo ohuaya
 tzan nicyatemoहितihuiz nocuiqui
 yectli
 yhuà nicyatemoहितui ya
 titocnihuan anaya cohuatihua
 yehuan
 ycnihutla machoya
 y yahua hui y yya
 hayyo ya oha yya ayyo ohuiya
 achi nicnonahuiya oo
 achi nicopapâctinemi noyolo
 yn tlalticpac
 quin ye niyoyotzin niez
 nixochiyeelehuiya oo nixochicuicui
 y cá tinemiya ohuaya ohuaya
 nicnenequi niq ^ elehuiya
 yn icniuhyootl yn tecpilotli yn
 cohuâyotlin
 nixochiyeelehuiya oo
 nixochicuicui
 cà tinemiya ohuâya ohuaya
 (fols. 2r.-3r.)

¡Yya huohui y yya hayyo!
¡Ya oha huayyo ohuaya!
 Estoy buscando mi canto sublime,
 buscando el santuario
 de la hermandad, de los amigos,
 ahí donde se borda la amistad.
¡Y yahua hui y yya!
¡Hayyo ya oha yya ayyo ohuiya!
 Brevemente deleito,
 brevemente doy gusto a mi corazón,
 en la tierra.
 Y hasta que yo, Yohyontzin, exista,
 desearé las flores, daré forma a las
 flores,
 ahí donde vivimos nosotros.
¡Ohuaya ohuaya!
 Grandemente quiero,
 anhelo la amistad, la nobleza, la
 hermandad.
 Grandemente deseo las flores,
 doy forma a las flores,
 ahí donde vivimos nosotros.
¡Ohuaya ohuaya!

En el centro de un intercambio, asiduo en las tres secuencias —delimitadas aquí por el espacio blanco voluntariamente introducido—, el tema de la amistad reúne a las varias personas que intervienen en este enunciado dialogístico. Sentido y valor del sentimiento son el interés de esta meditación común.

Una profusión metafórica —joyas, metal precioso, plumas tornasoladas— se desencadena para pintar la amistad, alabada y exaltada con énfasis. La elección singular de semejantes elementos de prestigio, dotados de un valor inestimable en la cultura náhuatl, origina, por conducto de la comparación, las alabanzas ditirámicas del sentimiento amistoso. Las plumas de quetzal, de un color verde doradillo e iridiscente, de un aterciopelado resplandeciente, sugieren espontáneamente la belleza, el esplendor, en resumen un valor que supera cualquier estimación. Las plumas del *tzinitzcan* y del *tlauhquechol* también forman parte de las herramientas, coloradas y prestigiosas, del cantor nahua. La combinación del plumaje tornasolado y multicolor del primero con el plumaje sedoso, rosa y rojo del segundo sugiere naturalmente lo elegante y lo refinado. Juntos, ambos pájaros forman por lo regular un binomio léxico, *in tzinitzcan in tlauhquechol*, que es la manifestación suprema de lo hermoso.

Asimismo, la elección verbal es notable en los primeros versos. La imagen de una presentación, de una exposición, inclusive de una exhibición de la amistad en su extensión máxima (*zoa, mana, huimoloo*) cohabita con la imagen de una delicadeza, de una discreción (*icuiya, ilpia, ilacatzoa*). Lo abierto se opone de manera ostensible a lo cerrado: aunque altamente proclamada, la amistad permanece dentro de un círculo limitado de adeptos o se revela como un refugio. A no ser que tal doble movimiento, “abierto-cerrado”, quiera significar ese deseo fundamental de dar y recibir en una relación gobernada por la amistad.

Por medio de la anáfora y del paralelismo, la amistad queda después identificada con la “flor de cacao” de la cual se apropia ella las virtudes: se impregna de la fragancia, de la belleza exquisita y colorada, del carácter precioso de la especie floral. Y es la actividad del canto la que entreabre, cual una flor, las corolas de la amistad; ya que en el discurso poético la flor rima, so capa del símbolo, con el canto. “Cortar flores de cacao” o “flores de amistad” es verosímelmente desplegar su inspiración poética para ponerla al servicio peculiar de la amistad. Los cantos son propicios al despuntar de este sentimiento. Aquí las *icniuhxochitl*, “flores de amistad”, están puestas en paralelo con las *cacahuaxochitl*, “flores de cacao”, unas flores específicas. De un empleo similar que éstas, y por el artificio poético, se vuelven a su vez flores específicas.

In icniuhyotl in cohuayotl está acompañado a menudo por otro término *in tecpillotl*, “la nobleza” (3r., 13v., 35r.), el cual viene a definir socialmente la amistad, la hermandad. La reunión de las tres palabras crea una especie de “trinomio”⁵ que remite a una amistad constituida por la clase dominante o privilegiada de la sociedad nahua. En el primero de los dos cantos que siguen, ese “trinomio” está relacionado con otro binomio léxico, tan apreciado por el discurso poético náhuatl, *in cuauhyotl in oceloyotl* “el gremio de las Águilas y de los Jaguares”, o sea el grupo de los mejores guerreros mexica. En una sociedad tan profundamente guerrera como la mexica, resulta lógico que al cabo de un encuentro nazca entre los combatientes un sentimiento fundado en afinidades auténticas. Pero en este caso particular sería preciso poner en paralelo sentimiento de amistad y “fraternidad de armas”.

xochicalitequi
xochimamani
o câ ni no çeçequiztoqui yn
icniuhyotli

En la casa florida,
las flores permanecen para
siempre.

⁵ En el folio 42r., los términos *tecpillotl* e *icniuhyotl* parecen formar un binomio léxico.

yn cohuâyotli yn tecpillotli uia
 yn ateyolquima yectli yntlatol
 moçeçemeltia yn tepilhuana ohua
 ohuaya
 ye xochitica y ye
 onnequechnahualo
 cuicatica oom momamalitoque
 yn ateolquima yectli yntlatol
 moçeçemeltiya yn tepilhuana
 ohuaya ohuaya
 xochimecatl oo
 yhuâ momamali yn amoxochihui
 y yectli nâmotlatol antepilhuân o
 yn
 anconitohuâ om antepilhuanâ
 ohuaya ohuaya
 (fol. 13v.)

xochitica oo totlatlacuilohua
 nipalnemohuani
 cuicatica oo tocotlapalaquiya
 tocotlapalpohua
 y nemitzi tlalticpac oo
 yc tictlatlapana
 cuauhyotl oçeloyotl
 y motlacuilolpani çà tiyanemim
 ye nicani tpacca ohuaya ohuaya
 yc tictlilania cohuayotl
 a yn icniuhyotl a y tecpilotl huiya
 tocotlapalpuhua
 y nemitzi y tlalticpaco (...)
 (fol. 35r.)

La hermandad
 y la nobleza
 conocen la plenitud. *¡Uia!*
 ¡Calmante es su bella palabra:
 los príncipes se alegran con ella!
Ohua ohuaya!
 Con flores, hay abrazos,
 con cantos, se entrelazan.
 Calmante es su bella palabra:
 los príncipes se alegran con ella!
¡Ohuaya ohuaya!
 Como una guirnalda florida,
 sus flores se entrelazan.
 ¡Bella es su palabra!, ¡oh,
 príncipes!
 ¡La expresan, oh, príncipes!
¡Ohuaya ohuaya!

Con flores, dibujas,
 oh, Tú-por-quien-se-vive.
 Con cantos, pintas, inventas y
 coloreas
 a los que han de vivir en la tierra;
 y así destrozas
 al gremio de las Águilas y Jaguares.
 Sólo vivimos en tus pinturas,
 aquí en la tierra. *¡Ohuaya ohuaya!*
 Esbozas pues la imagen de la
 hermandad,
 de la amistad, de la nobleza,
 inventas y coloreas
 a los que han de vivir en la tierra.

Toda la clase dirigente, formada por los señores, príncipes y valerosos guerreros Águilas y Jaguares, queda reunida por la amistad. Ésta es a su vez dotada de una virtud noble. Tributaria del ambiente social, la amistad es en la cultura náhuatl, como en cualquier otra cultura, la experiencia de dos o varias personas colocadas, por lo general, bajo el signo de la igualdad. La clase privilegiada azteca es, en este caso, la que preside los cantos, entonces a la que le concierne el reparto de la amistad poética. A los poetas nahuas también les concierne ese reparto: porque pertenecen al mismo círculo, disponen de un mismo lenguaje —en suma semejanzas que entretejen la trama de una intimidad—, tienen en efecto razones concretas para tener afinidades entre sí.

“Florida” y “pintada” por la divinidad suprema (7r.), la amistad o hermandad, y su existencia, depende finalmente de Ipalnemohuani, Dueño del destino del hombre.

In icniuhyotl in cohuayotl: *estimación y reflexiones
acerca de la amistad y hermandad*

Las flores, símbolo del canto, son el atributo de la amistad. Mediante su poder de lenguaje, el canto se carga de un papel mediador o de una función comunicativa entre los hombres. Representa el vínculo que permite unir a los amigos. Y una de las finalidades de esas reuniones amistosas es la búsqueda del placer. ¿Ya que una amistad que no engendra felicidad y placer podrá merecer ella el nombre de amistad?

ma oc onicniuhthua yehuaya
ma oc totiyximatica
xochitl yca y onehualoz yn cuicatl o
tiya q̂ ye ychâ
câ totlatolo yn o nemi çé
niçâ ni tlaltipaca ohuaya ohuaya
çâ ye tococauhthui ohuaye
ŷ totlaocoli tocuico
çâ ye on iximachoz
oneloz y cuicatl (...) (fol. 27v.)

¡Que sea la amistad! ¡Yehuaya!
¡Conozcamos unos a otros!
Con flores, el canto será entonado.
Tendremos que irnos a su mansión,
pero nuestra palabra vivirá para
siempre,
¡aquí en la tierra. ¡Ohuaya ohuaya!
De esta manera, abandonaremos
nuestra tristeza y nuestros cantos,
de esta manera, conoceremos unos
a otros,
y el canto será agitado!

La contribución del canto en el completo desarrollo de la amistad es también expresada en las secuencias que preceden (2r.-3r., 13v.). El canto es la materialización del encuentro de los hombres (24r.-v.): su papel sirve en cierto modo de “conservador histórico”. Recordar la preeminencia de un soberano, glorificar las hazañas de los guerreros, celebrar la memoria de los amigos son motivos que permiten especialmente al canto asentarse en su papel de comunicación, reivindicar su poder de unión.

ximoq̂ çâ xicçóna yn tohuehueuh
y ma ycnihthlamacho
macaya quicuili yolo yehuâ
çâniyo nica a tocitlanehuiçô
çâniyo tacayye oo yhuan
toxochihuâ

¡Levántate! ¡Toca nuestro tambor!
¡Que sea conocida la amistad!
¡Que sean conquistados los
corazones! ¡Yehua!
Hemos venido aquí para tener
prestados

ohuaya ohuaya
 ximoq̃ çâ tinocniuh
 xoococui moxochiuh huehuetitla
 oo
 ma meleh quiça yncâ
 xi mapana çâ q̃ çâlocôxochitli
 [t]omaco mani aya
 çâ teocuitlacacahuaxochitla
 ohuaya ohuaya
 hueliyacuica ye nicâ
 xiuhtoto qchol tziniczâ ni
 ya q̃ chol atohuâ
 mocha quiyanaquiliya hayacachtlin
 huehuetl
 ohuaya ohuaya
 oyanicua cacahuâtł yc nopaquiya
 noyolahuiya
 noyolhuelamatiya om
 ya huie om ha ma ha yyaa ohuaya
 ohuaya
 (fols. 37r.-v.)

nuestros tubos de tabaco y nuestras
 flores.
 ¡Ohuaya ohuaya!
 ¡Levántate, amigo mío!
 ¡Toma pues tus flores, ahí junto a
 los tambores!
 ¡Con ellas, exorciza tu dolor!
 ¡Órnate con esas suntuosas flores
 de ocote
 que perduran en nuestras manos,
 con esas flores de cacao engalanadas
 de oro!
¡Ohuaya ohuaya!
 El pájaro azul, el flamenco y el
 tzinitzcan
 cantan admirablemente.
 ¡El flamenco empieza primero:
 sonajas y tambores, todos le
 contestan!
¡Ohuaya ohuaya!
 ¡Bebo cacao, lo saboreo!
 ¡Mi corazón se alegra,
 mi corazón está plenamente
 satisfecho!
*¡Ya huie om ha ma ha yyaa! ¡Ohuaya
 ohuaya!*

Los cantos, la música, la danza, las flores olorosas, algunas sustancias
 comestibles o bebibles (cacao, pulque), aspiradas (tabaco), y cualquier
 otra de uso doméstico o ritual, constituyen un conjunto de placeres festivos
 y colectivos que pueden concurrir paralelamente a la inspiración, a
 la creación poética y, de ahí, a la expansión de la amistad. Esta noción de
 expansión, asociada a la idea de perfección y de plenitud (*cecenuiztoc*),
 está subrayada por el cantor nahua en el folio 13v. así como en el breve
 fragmento siguiente:

yya tocnohuâ naya xonahuiyacani
 amochipâ tlalticpac
 çâ çênoquiçaz yn icniuhyotl
 ahuaya ohuaya
 (fols. 16v.-17r.)

¡Eh! ¡Alégrese, amigos nuestros!
 ¡No se puede vivir para siempre en
 la tierra!
 ¡Pero sí conocerá la amistad la
 plenitud!
¡Ahuaya ohuaya!

Por otra parte, el sentimiento de amistad es fuertemente deseado.
 Dos verbos esenciales, con unos matices lingüísticos para marcar el

grado de deseo, de ansia, son empleados por el cantor: *nequi-* y su frecuentativo *nehnequi-* y *elehuiya-* y su forma reverencial *ehelehuia* (2r.-3r.). Pero esa sed, o insaciable anhelo de amistad, expresada de manera pasional, se opone a las alusiones relativas a la fugacidad de la vida (2r.-3r.).

Por último, la amistad es grandemente apreciada o plenamente experimentada:

anolyo quimati
 cohuayotl yn icniuihyotli
 mo o netlá o atocnihuani
 xochitl ahuiyac xahuiyacaa
 tiazque ocano ye ycha
 a nica tinemizque ohuaya ohuaya
 (fol. 16v.)

¡Su corazón conoce plenamente
 la hermandad, la amistad,
 (...), amigos nuestros!
 ¡Flores fragantes! ¡Regocijense!
 Iremos allá, a su mansión.
 ¡Ay! ¡No viviremos aquí! ¡*Ohuaya*
ohuaya!

La amistad suele ser el interés central de las meditaciones íntimas del *cuicani*. La experiencia poética del cantor nahua resulta, en efecto, inseparable de reflexiones filosóficas y existenciales que ocasionan tantas preguntas como tentativas de respuesta. Entonces tiene el poeta una mirada constante en las cosas inherentes a la existencia y a la autenticidad del ser humano y de todo lo que le rodea, tal como la amistad.

Çániyo y xochitli tonequimil
 çániyo yn cuicatl yc huehuetzin
 telel
 ŷ nepapan xochitla huaya ya
 ohuaya
 Y mach noca opulihuiz y ŷ
 cohuayootl
 mach noca opolihuiz yn
 icniuihy[o]otl
 yn onoya ye yuh câ ye niyoyonçi
 y noo huaye o cuicatilano
 yehua ya (Dios) ohuaya ohuaya
 (fol. 33v.)

Sólo las flores son nuestro adorno,
 sólo los cantos aplacan nuestra
 pesadumbre.
 ¡Ah! ¡Las numerosas flores! ¡*Huaya*
ya ohuaya!
 ¿Desaparecerá la hermandad
 conmigo?
 ¿Desaparecerá la amistad conmigo,
 así cuando yo, Yohyontzin,
 me habré ido al lugar del canto?
 ¡*Ohuaya ohuaya!*

xochitica ye nican momalinaco
 tecpinlotl yn nicniuihyotl
 ma yc xonahuiyacan aya
 y çen [ch]an ni tlalticpaca
 ohuaya ohuaya
 ŷ nonanmicà ni cà
 no ye yuhcan ni aya
 oc no yuhcà ni tpcqui

Con flores, se entretejen aquí
 la nobleza y la amistad.
 ¡Alégrense con ellas! ¡*Aya!*
 Su única casa se halla en la tierra.
 ¡*Ohuaya ohuaya!*
 ¿Será lo mismo
 en el lugar-donde-se-vive-de-
 alguna-manera?

xochitli cuicantli y' mani ya
nicanan ohuaya
(fols. 41v.-42r.)

¿Será aún como aquí en la tierra?
¡Sólo aquí perduran la flor y el
canto! ¡*Ohuaya!*

Las referencias espaciales o locativas merecen aquí una consideración especial. Primero, se trata de la amistad en la tierra y de una invitación entusiasta a su práctica. Al mundo terrestre sucede el *quenonamican*, un lugar supra-terrestre, un más allá extenso y desconocido, en el cual el *cuicani* intenta proyectar el sentimiento de simpatía. Desde entonces, despunta la incertidumbre, se vuelve el tono interrogativo. Cierta fragilidad y precariedad de la amistad se dejan presentir y limitan su expansión en la tierra. Preocupaciones relativas a su devenir y a las modalidades de su existencia en un más allá surgen: ¿qué es de la amistad una vez compartida en la tierra, al momento de la salida? Ya que si es indiscutible que la amistad prospera en la tierra (29v., 41v.-42r.), el poeta nahua no puede decir lo mismo de ella, con tal certidumbre, en una vida *post-mortem*. ¿Preserva la muerte a la amistad? ¿Se puede de nuevo trabar amistad, conocer a uno en una vida *post-mortem*? Bien podría la amistad triunfar con la suerte o aguantar la corrosión del tiempo. Bien podría la amistad ser un don inmortal...

Tales reflexiones metafísicas, engendradas por la amistad, realzan en resumidas cuentas la importancia de este sentimiento en la existencia y las relaciones humanas.

Unión, abrazos, enlaces: el vocabulario paralelo de la amistad

El vocabulario general relativo al tema de la amistad procede de la raíz *icniuh (-tli)*. En los *Romances*, se puede apuntar los términos *icniuh-tli*, “amigo, compañero” —frecuentemente acompañado por el posesivo— (1r., 2r.-v., 3v., 5r., etc.), *icniuh-yotl* “amistad, sociabilidad, compañía” (2r.-v., 3r., 13v., 16v., 33v., etc.), *icniuh-tia (note)* “trabar amistad” (2r., 31r.), y su forma impersonal *icniuh-ti-hua* (27v.), y por último *icniuh-tlamati* “ser amigo, actuar como amigo” (37r.).⁶ El poeta nahua completa esta primera lista léxica componiendo a su modo palabras o expresiones claves alrededor del propio sentimiento, elaboradas a partir de la raíz *icniuh (-tli)*: *icniuh-xochitl* “flores de amistad” (2v.) es un ejemplo particularmente revelador.

Otros vocablos, que pertenecen al registro nominal o verbal, son requeridos por el cantor para también expresar su concepción de la

⁶ Véase Rémi Siméon, p. 150.

amistad. Aunque ajenos a la raíz etimológica *icniuh* (-tli), no dejan de designar con fuerza este sentimiento: *cohuayotl* “lo gemelo” (2r.-v., 3r., 13v., 16v., etc.), *monacayo* “de la misma carne” (2v.), *nequechnahualo* “abrazos” (13v.), *nechicohua* (*mo*) “reunirse, unirse” (23v.), *malina* (*mo*) “torcerse, entrecruzarse, envolverse” (29v., 34v., 42r.), *ilacatzoa* (*mo*) “enroscarse” (34v.), *iximati* (*nite*), “conocer a uno” (24v., 27v., 28v., 29v.) o aún *tlanehuia* (*tito*), “ser prestados (unos a otros)” (24v., 29v.) son las principales referencias que rematan el amplio léxico amistoso. Proporcionan indicaciones, de diversos grados, acerca de lo valioso, lo profundo o lo auténtico de una relación de amistad.

Iximati y *tlanehuia*, dos verbos que están presentes en cuanto se trata de la amistad, sugieren un intercambio, eventuales enriquecimientos mutuos, en definitiva el sentido de la comunión. Esa relación recíproca, a través del verbo *iximati*, es a veces accesible por mediación de la guerra: un vínculo firme nace entre los individuos, los combatientes, obligados a cierta intimidad y sometidos al mismo destino, la muerte. Esa relación está aun proyectada o considerada en el *quenonamican*, un lugar donde quizás conozca uno a otro.

yaomiquiztica yehuâya
o hamomiximatitiazq
yaotepâ ni tlachinol nahuac
amiyximati
chimalteuhtli motecâ yehuâ
tlacochayahuitli çâ moteca yehuâ
y cuix oc neli
ôneyximâchoya
y ç nonamicâni
yaohuâ yehuaya ohuaya
(fol. 36v.)

ahui tocuic ahui ni toxochihua ya
yn tonequimilol
xonahayuiacan
ycmaliticac
yn cuauhyotl oçeloyotla
yca tiyzç ç ca no ye uhcan na
ohuaya ohuaya
çâniyoo ye nica titocnihuani
tlalticpaqui

Mediante la muerte en guerra
conocerán unos a otros. ¡Yehuaya!
Al borde de la guerra, cerca de la
hoguera,
conocen unos a otros.
Polvo de escudos se extiende,
yehua,
Niebla de flechas se extiende,
iyehua!
¿Acaso es verdaderamente
el lugar-donde-se-vive-de-cierta-
manera
un lugar donde se conoce uno a
otro?
¡Yahua yehuaya ohuaya!

¡Ay! ¡Nuestros cantos y nuestras
flores
ya son nuestra mortaja!
¡Regocíjense (ahora)!
De esta manera queda entretejido
el gremio de las Águilas y Jaguares
Y de la misma manera nos iremos
allá.
¡Ohuaya ohuaya!

çâ cuel achica totiyximati
 çá titotlanehuicoo ye nicân
 ohuaya ohuaya
 (fol. 29v.)

y cuix oq uh nemohua
 cano ye yuh
 çnonamicani
 cani cuix ahuiyahuiyalo
 aca çaniyo nican i tlatitpaqui
 xuchitica ya hual ya yximacho
 cuicatica y yeo netlanehu
 titocnihuanan ohuaya ohuaya
 (fols. 24r.-v.)

¡Sólo somos amigos aquí en la
 tierra!
 ¡Por breve instante, aquí, nos
 conocemos
 y somos prestados unos a otros!
¡Ohuaya ohuaya!

¿Así es como se vive?
 ¿Así es todavía
 en el lugar-donde-se-vive-de-
 cierta-manera?
 ¿Perdura algún placer?
 ¡Ay! ¡Sólo aquí en la tierra!
 ¡Con flores, nos conocimos,
 con cantos, fuimos prestados unos
 a otros,
 ah, amigos nuestros! *¡Ohuaya
 ohuaya!*

En cuanto a los verbos *malina*, que sugiere la imagen de la cuerda, de la trenza, y de ahí de los lazos entrettejidos entre la gente, e *ilacatzoa*, que evoca un entrecruzamiento, un enroscamiento, también quedan solicitados para dar cuenta de esa reciprocidad requerida por la amistad.

yzcohuatzini tenoxtitlani
 ahuaaya yya mo aye
 neçahualcoyotli huiya
 ma yzquixochitli
 ma cacahuaxochitli
 xi milacaçocà xi momalinacà
 nàtepillhuani huexotzinco
 y xayacamachani temayahuitzin yn
 ohaya oaya oay
 (fols. 11r. y 34v.)

¡Itzcoatl de Tenochtitlan!
Ahuaya yya mo aye!
 ¡Nezahualcoyotli! *¡Huiya!*
 ¡Que sea flor de maíz tostado!
 ¡Que sea flor de cacao!
 ¡Entretéjense, enlácense!
 ¡ustedes, príncipes de
 Huexotzinco!
 ¡Oh! ¡Xayacamachan! ¡Oh!
 ¡Temayahuitzin!
¡Ohaya oaya oay!

La imagen del abrazo, del enlace, del trenzado es muy comunicativa en estas secuencias. A los verbos *mo-quechnahua* y *mo-malina* se añade, en el folio 13v., la imagen singular de la “cuerdecilla”, *mecatli*. Ésta designa un objeto enroscado, entrettejido, en este caso el canto que beneficia la amistad. Esa aportación léxica acentúa al fin y al cabo los vínculos firmes inherentes a la relación viva que es la amistad.

Ausencia de amistad

Esta idea se manifiesta esencialmente en unas reflexiones poéticas relativas a lo divino. Inclusive desemboca a veces en un sentimiento de animosidad o enemistad experimentado y expresado por la divinidad (35r.). En cuanto al poeta, su experiencia se expresa en términos de desengaño y amargura para con el Ser inefable. El tono del *cuicani* es a menudo categórico: la amistad no puede ser concebida entre el hombre y la divinidad, y eso debido sin duda alguna a su relación creador-creatura que insinúa otra relación, la de superioridad-inferioridad.

ayac huel oo ayac huel icniuh
 nipalnemohuâ
 cani noçâlo
 huel itlocqui nahuac oo nemohuâ
 ye nican ni tlalticpac y ya oo huiya
 (...)
 ayac neli ye mocniuh
 ypalnemohuâ
 çân ihui xochitla ynpâ
 totemati tlalticpac
 monahuacan
 ohuaya ohuaya
 (fol. 5r.)

¡Nadie, en absoluto nadie, puede
 ser el amigo
 del-por-quien-se-vive!
 Solamente es invocado.
 Y a su lado, junto a él, aquí en la tierra,
 es donde es posible la vida. ¡Y ya oo
 huiya!
 En verdad, nadie es tu amigo,
 ioh, El-por-quien-se-vive!
 Así con flores,
 conocemos a la gente en la tierra,
 en el lugar donde uno está junto a ti.
 ¡Ohuaya ohuaya!

La relación hombre-divinidad implica una desigualdad: no se asemeja el hombre a Dios. Y si ciertas desemejanzas, entre otras sociedades, pueden ser vencidas en una relación amistosa, las de creador-creatura, administradas por la relación hombre-divinidad, resultan difícilmente superables según el enunciado poético anterior. En fin, no podría la amistad aceptar cualquier posición de superioridad. Reivindica ella la igualdad.

Sólo los cantos, dones sagrados, son recogidos por la voz poética como un testimonio de amistad por parte de la divinidad:

ohua ca yuhqui chalchihuitl ohuaye
 y tocopepena y yectli ya mocuic
 ypalnemohuani
 çâ no yuhqui yn icniuhyo
 tla ya tocoçequixtiya tlalticpac ye
 nican
 ohuaya ohuaya
 (fol. 28r.)

Como jade,
 pero también como un testimonio
 de amistad,
 recogimos tus bellos cantos,
 ioh, El-por-quien-se-vive!
 ¡Ojalá los reunamos aquí en la
 tierra!
 ¡Ohuaya ohuaya!

El sentimiento de amistad, del cual viene el placer a ser el broche final, no existe sin aprecio y respeto mutuo, si no se define por un acercamiento recíproco cada vez más profundo. La representación poética de la amistad permite así destacar unos temas en estrecha relación, tales como la comunicación, el reparto, la comunión, etc.

Delicadeza y refinamiento se hallan en varias secuencias poéticas para evocar el valor supremo y lo profundo del sentimiento de amistad. El gremio de los amigos poetas, de los amigos guerreros, es lujosamente descrito y salpicado de metáforas preciosas. Y aunque sea la amistad muchas veces estereotipada a través de unas fórmulas, resulta en otros cantos exaltada y puesta de relieve. ¿En fin no representa la amistad, u otras sensaciones afectivas —tan complejas sean ellas a veces— uno de los principales móviles de la vida del hombre?

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERONI, Francesco, *L'amitié*, éd. Ramsay, Paris, 1984.
- BAUDOT, Georges, *Poésie nahuatl d'amour et d'amitié*, Orphée, La différence, Paris, 1991.
- GARIBAY K., Ángel María, *Poesía Nahuatl*, México, UNAM, IIH, 1993, vol. 1.
- MOLINA, Fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, ed. Facs, México, Porrúa, 1992.
- Romances de los Señores de la Nueva España*, Manuscrito de la Biblioteca de Austin, Texas, Colección Latinoamericana de Benson (Sección Genaro García).
- SAUTRON, Marie, *Le chant lyrique en langue nahuatl des anciens Mexicains: la symbolique de la fleur et de l'oiseau*, Tesis de Doctorado "Estudios sobre América Latina", Toulouse, UTM, IPEALT, 1997.
- SIMÉON, Rémi, *Dictionnaire de la langue nahuatl ou mexicaine*, éd. de Jacqueline de Durand-Forest, ADV, Graz, 1963.

LOS AZTECAS

DISQUISICIONES SOBRE UN GENTILICIO

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

La que muchos llaman nación azteca fue uno de los reinos o estados con mayor renombre al tiempo de la entrada de los españoles en el Nuevo Mundo. Desde poco antes de consumarse su conquista comenzó a propalarse en Europa la fama de su gran metrópoli, la suntuosidad de sus fiestas, el poderío de Motecuhzoma y muchas cosas más. En paralelo con las cartas de relación de Hernán al Emperador, se divulgaron las reacciones de admiración expresadas por hombres como Pedro Mártir de Anglería y Alberto Durero al contemplar los objetos de manufactura indígena que el mismo conquistador había hecho llegar a Carlos V. Pedro Mártir entre otras cosas dijo: “Me parece que no he visto jamás cosa alguna que, por su hermosura, pueda atraer tanto las miradas de los hombres”.¹ Y, a su vez Durero notó que en tales creaciones: “He encontrado objetos maravillosamente artísticos y me he admirado de los sutiles ingenios de los hombres de esas tierras extrañas”.²

Expresiones también de admiración pero de signo negativo, portadoras de fuerte rechazo, fueron las que asimismo proliferaron en Europa al saberse acerca de la existencia allí de sacrificios de seres humanos, tenidos como repugnante ritual impuesto por el Demonio. Los autores de tales creaciones y prácticas eran los mismos a quienes muchos continúan llamando hasta hoy “los aztecas”. Sólo que hablar de los aztecas plantea desde un principio un problema.

Tiene que ver éste nada menos que con su nombre. Para saber quiénes eran los aztecas importa acudir a las fuentes más antiguas que tratan acerca de ellos. Concuerdan éstas en dos puntos que a continuación examinaré.

¹ Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, 2 v., traducción de Agustín Millares Carlo, México, José Porrúa e hijos, 1964, t. 1, 430.

² Albrecht Dürer, “Tagebuch der Reise in die Niederlande, Anno 1520” en *Albrecht Dürer in seinen Briefen und Tagebüchern*, zusammengestellt von Dr. Ulrich Peters, Frankfurt am Main, Verlag von Moritz Dieterweg, 1925, 25.

Se refiere el primero al lugar de origen de quienes fueron conocidos como aztecas. Ese lugar se nombraba Aztlan y también en ocasiones se aludía a él como Chicomóztoc. Aztlan parece ser una forma apocopada de Aztatlan que significa “lugar de garzas”. A su vez Chicomóztoc quiere decir “el lugar de las siete cuevas”.

De uno y otro lugares hay diversas representaciones en códices como la *Tira de la Peregrinación*, el *Azcatitlan*, *Aubin*, *Telleriano Remensis*, *Vaticano A*, *Mapa de Sigüenza*, *Atlas de Durán* y algunos más. A su vez, hay referencias a los mismos sitios en la *Historia* de fray Diego Durán, la *Crónica Mexicana* de Hernando Alvarado Tezozómoc y también en su *Crónica Mexicáyotl*, en la *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*, en las *Relaciones* de Chimalpain, la *Historia* de Cristóbal del Castillo, así como en crónicas de otros frailes, entre ellos Motolinía, Mendieta y Torquemada.

En varias de esas fuentes Aztlan y Chicomóztoc aparecen como lugares de origen no sólo de los llamados aztecas sino también de los pertenecientes a otras tribus o grupos nahuatlacas. Ahora bien, el cronista indígena Cristóbal del Castillo, coincidiendo con otros también nahuas como Chimalpain y Alvarado Tezozómoc, hace saber que

los que allá están haciendo su hogar [...], los que gobiernan en Aztlan Chicomóztoc son los aztecas chicomoztocas. Y sus macehuales eran los mexitin, los ribereños, los pescadores de los gobernantes aztecas; ciertamente eran ellos sus macehuales, sus pescadores. Y sus gobernantes los maltrataban mucho, mucho los hacían tributar.³

Al decir del mismo Cristóbal del Castillo y de otros que aportan parecidas noticias, quienes allí en Aztlan Chicomóztoc se veían tan afligidos, tenían un sacerdote llamado Huítztl, el cual suplicaba a Tetzauhtéotl, su dios protector, es decir Tezcatlipoca, que liberara a su pueblo. El dios portentoso oyó su petición y ordenó a su pueblo que saliera de ese lugar y abandonara para siempre a sus antiguos dominadores los aztecas chicomoztocas. Algunos códices, relatos en náhuatl y crónicas posteriores en castellano aunque informan que, junto con el pueblo escogido de Tetzauhteotl, marcharon también otras tribus nahuatlacas, sin embargo, muy pronto concentran su atención en el caso de los seguidores del sacerdote Huítztl.

Interesa ya considerar aquí el segundo punto en el que también concuerdan las principales fuentes. Se refiere éste al momento en que

³ Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la Conquista*, traducción y estudio introductorio de Federico Navarrete Linares, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991, 113.

los seguidores del sacerdote Huítztl, por orden de su dios, cambiaron de nombre. Con él habrán de conocerse en todas las fuentes indígenas y asimismo en todos los trabajos de cronistas e historiadores hasta fines del siglo XVIII. En forma bastante expresiva, el *Códice Aubin* recrea las palabras que el dios protector dirigió a su pueblo:

Y enseguida allá les cambió su nombre a los aztecas. Les dijo: Ahora ya no será vuestro nombre el de aztecas, vosotros seréis mexicas, y allí les embijó las orejas. Así que tomaron los mexicas su nombre. Y allá les dio la flecha y el arco y la redcilla. Lo que volaba, bien lo flechaban los mexicas.⁴

Abundando en esto, y con el apoyo de su propia lectura e interpretación de varios códices, fray Juan de Torquemada en su *Monarquía Indiana* precisa el momento en que ocurrió el cambio del nombre. Fue ello en un alto en el peregrinar de quienes habían salido de Aztlan. En el tronco de un árbol muy grande y grueso hicieron un hueco para colocar allí la efigie de su dios. Hecho esto, se pusieron a comer. De forma un tanto portentosa se oyó de pronto un gran ruido y el árbol se quebró por enmedio. Teniendo ese acontecer como un augurio, el dios protector a través del sacerdote Huítztl, ordenó entonces a su pueblo se apartara de los otros grupos o tribus nahuatlacas y mudara de nombre. He aquí lo que refiere Torquemada:

Ya estáis apartados y segregados de los demás y así quiero que, como escogidos míos, ya no os llaméis aztecas sino mexicas; y que aquí fue donde primeramente tomaron el nombre de mexicanos y juntamente con trocarles el nombre les puso señal en los rostros y en las orejas un emplasto de trementina cubierto de plumas, tapándoselas con él, y dioles juntamente un arco y unas flechas y un chicatli, que es una red donde se echan tecomates y jícaras, diciéndoles que aquello era lo que había de prevalecer en ellos.⁵

El cambio de nombre prevaleció. En los textos en náhuatl, aunque a veces con algunas pequeñas variantes, se empleó el gentilicio mexicas. A su vez en las crónicas y otros escritos en castellano, el nombre se transformó en mexicanos. Hernán Cortés en sus cartas de relación se refiere casi siempre a ellos con esta expresión “los de México”. Otro tanto ocu-

⁴ *Códice Aubin, Historia de la Nación Mexicana*, edición y traducción de Charles E. Dibble, Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas, 1958, 22-23.

⁵ Fray Juan de Torquemada. *Monarquía Indiana*, edición preparada por el Seminario bajo la dirección de Miguel León-Portilla, 7 v., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, I, 114.

rre en la *Historia de la Conquista de México* por Francisco López de Gómara. Bernal Díaz del Castillo en su *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, alude a los habitantes de la gran ciudad en medio de los lagos llamándolos “mexicanos”. A partir de él todos cuantos escribieron en el periodo colonial emplearon el mismo vocablo. Ello es verdad en el caso de Motolinía, Diego Durán, Bernardino de Sahagún, José de Acosta, Antonio de Herrera, Juan Suárez de Peralta, Enrico Martínez y, en tiempos posteriores, Carlos de Sigüenza y Góngora, Gemelli Carreri, Lorenzo Boturini, Mariano Fernández de Echeverría y Veytia, Francisco Javier Clavigero y asimismo del inglés William Robertson.

No es sino hasta 1810 cuando el empleo de la palabra “mexicano” empieza a ceder su lugar al de “aztecas”. Debe notarse, sin embargo, que ello no ocurrió de manera universal en virtud de alguna consideración histórica sino que fue introduciéndose poco a poco. En 1810 apareció en francés la obra de Alejandro de Humboldt, *Vistas de las Cordilleras y Monumentos de los Pueblos Indígenas de América*. En ella la palabra “azteca” se registra en muchos lugares. Así, por ejemplo, en una lámina en la que se muestran varias escenas tomadas del *Códice Borgia* aparece el siguiente pie “Hieroglyphes Aztèques”. Otro tanto ocurre con la reproducción de una página del *Códice Vaticano B*, del que dice Humboldt que es un *Manuscrit Hieroglyphique Aztèque*. Tanto en estos casos, como en otros de pie de láminas o a lo largo del texto, Humboldt emplea el gentilicio aztèques. Es cierto que en alguno que otro lugar conserva Humboldt el uso de la expresión “les mexicains”. Comentando él mismo el que hoy conocemos como *Mapa Sigüenza*, al que describe como *Histoire Hieroglyphique Aztèque*, habla de Aztlan como el lugar de donde salieron los aztecas. Tal vez esto pudo moverlo a usar de preferencia esta última designación.

El empleo de la palabra “azteca” que, según vimos, por ser el nombre de los antiguos dominadores de Aztlan Chicomóztoc, fue hecho a un lado por el dios protector, se fue extendiendo poco a poco. Un historiador que mucho influyó en esto fue William Prescott que sacó a luz su *Historia de la Conquista de México* en 1843. Este libro que tan grande difusión alcanzó, apareció curiosamente un año antes de que los Estados Unidos consumaran la anexión de Texas.

El mismo año de 1843, M. de Larenaudiere, en la obra intitulada *Mexique et Guatemala*, emplea la palabra aztèques casi siempre para designar a los mexicas. Otro tanto sucedió con libros como el de Michel Chevalier, *Le Mexique Ancien et Moderne*, aparecido en París en 1864 y, en tiempos posteriores, en los volúmenes que dedicó Hubert Bancroft a los pueblos indígenas de México y a la conquista consumada por Hernán Cortés.

Una posible explicación de por qué la palabra azteca se impuso a la de mexica o mexicano se halla quizás en el hecho de que, aún poco antes de consumarse la independencia de México, se quiso distinguir entre el nombre de los habitantes de todo el país, conocidos ya como mexicanos y el del antiguo pueblo que había fundado la ciudad de México, proveniente de Aztlan, al que se le atribuyó el gentilicio de aztecas. En el caso de la lengua inglesa, aunque algunos autores como Prescott, conocieron la existencia de la palabra mexica, probablemente no la usaron puesto que en inglés “mexica” parecería una errata del vocablo Mexican utilizado para hacer referencia a los habitantes de todo el país.

No obstante la generalización en el uso de la palabra azteca, historiadores tan distinguidos como Manuel Orozco y Berra y Alfredo Chavero se abstuvieron generalmente de su empleo. Chavero en el tomo I de *México a Través de los Siglos*, dedicado a “Historia Antigua y de la Conquista”, intituló todo el libro IV de su trabajo con la siguiente expresión “Los mexicas”.

Fue sobre todo a lo largo del siglo XX cuando el empleo del gentilicio “aztecas” se fue haciendo cada vez más frecuente. Tanto es así que se ha llegado a bautizar a todo México como “el país azteca” y a veces hablando de jugadores o toreros mexicanos, se dice de ellos en el extranjero que son “el jugador o el matador aztecas”.

Tan sólo en las últimas décadas, cuando el estudio de los antiguos textos nahuas se fue ampliando, empezó a privilegiarse el vocablo “mexica”. En no pocos casos, percibiendo la semejanza que existe entre muchas de las creaciones de los mexicas y de otros pueblos de habla náhuatl, se introdujo al hacer referencia a todos ellos otro gentilicio de connotación más amplia, los nahuas. Una muestra de este deseo de rectificación, la tenemos en la exposición arqueológica, que con motivo del V Centenario, se abrió en el Museo Arqueológico de Madrid. Quienes participamos de diversas formas en su organización, José Alcina Franch, Eduardo Matos Moctezuma y yo, acordamos intitularla Azteca-Mexica como para introducir ya entre los españoles y cuantos la visitaran la propuesta rectificación.

A pesar de todo, el nombre de aztecas, que el dios protector quiso hacer a un lado porque era el de quienes habían tiranizado a su pueblo, hasta hoy se sigue empleando en muchos momentos y lugares. Por ejemplo, un curso dado en 1996 en El Escorial se presentó como de los “aztecas”.

Todo esto, que puede parecer una mera disquisición irrelevante es sin embargo muy significativo. No sólo contraría el designio del dios protector sino que es también un trastocamiento de la historia, una

ironía que insiste en dar el nombre de los tiranos a quienes se separaron de ellos e hicieron suyo otro apelativo. Y si esto lo aplicamos a México entero, del que se suele decir que es “el país azteca”, la ironía parece casi una burla del destino.

La paradoja

En estricto rigor hoy ya no hay mexicas. Hay muchos que siguen hablando en náhuatl. Viven en diversos lugares del país que se llama México, y aun fuera de él en Centroamérica y hasta en algunas comunidades indígenas emigradas a los Estados Unidos. En el corazón de México, en su megacefálica metrópoli ya no hay mexicas, los que moran en ella son mexicanos, además de cientos de miles de gentes llegadas de los cuatro rumbos del mundo, es decir de Mesoamérica y de fuera de ella.

Ahora bien, en la gran ciudad con todo lo mucho que tiene de bueno y de malo, desde que el país consumó su independencia se recuerda con insistencia a los mexicas, llamándolos casi siempre aztecas y se evoca la figura del joven príncipe Cuauhtémoc. La historia oficialista ha buscado dar cohesión a México entero en función sobre todo del que se considera el legado de los aztecas. Así, aún en lugares que fueron sojuzgados por éstos, como en Veracruz, Oaxaca o Chiapas, se levantan monumentos a Cuauhtémoc y se exalta lo mexicana.

Una gran paradoja, tan grande que pocos la han percibido, acompaña a todo esto. A algunos podrá parecer cuestión de palabras. A otros, pocos quizás, sonará como enunciación de un destino malogrado. Recordemos lo que en aquel lugar donde se desgajó un árbol ordenó Huitzilopochtli a sus seguidores. Les mandó entonces que cambiaran su nombre. “Ya no os llamaréis aztecas sino mexicas”, les dijo.

Azteca era el nombre de sus antiguos dominadores, allá en Aztlan. Mexica iba a ser el nuevo nombre que evoca uno del mismo Huitzilopochtli conocido también como Mecitli, o Mexitli. Siendo esto así, ¿por qué entonces en México se sigue evocando y exaltando a los aztecas? Por qué dentro y fuera se suele decir que México es “el país azteca”? ¿Por qué se continúa dando tal nombre —el de los execrados dominadores de los mexicas— a cuanto hay en el país entero?

Ésta es la paradoja, una de tantas, pero quizá una de las más grandes, que acompañan a un pueblo, una nación que tan sólo hace muy poco ha empezado a reconocer que tiene un ser pluricultural y multilingüístico. ¿Se seguirá diciendo de ella que es heredera de los aztecas? De las garras de éstos escaparon los mexicas. Hoy, ¿podrá liberarse México de todo centralismo y de todo pseudoindigenismo aztequizante?

¿Se fincará su grandeza en sus muy hondas y variadas raíces? Pienso en las de sus muchos pueblos originarios cuyas lenguas y culturas sobreviven, aunque en grave peligro, y también en las de quienes han sido portadores de la civilización de Occidente en su versión hispánica y, asimismo, en las de esas gentes que, como esclavos fueron arrancados del Africa; en fin, en las aportaciones de cuantos en diversos tiempos, como los judíos, los libaneses y otros, han venido a afincarse en México.

A esto he llegado —tal vez sin proponérmelo— en esta reflexión. ¿Cómo podrá hacerse a un lado la paradoja que comenzó según parece, a principios del siglo pasado, irónicamente al tiempo en que México consumó su independencia? Entonces revivió el nombre de aztecas y, en paralelo, un centralismo chauvinista en un país que se proclamó federal y republicano.

Mucho de lo que ocurre hoy en México parece nueva búsqueda, ojalá que no sea ya con sangre, del recto camino y del espejo luminoso que le revelen su ser y destino. ¿Estarán en él, por fin, presentes y actuantes todos los que han vivido por siglos marginados? ¿Dejará de ser “el país azteca” y se convertirá en el de todos cuantos viven en él? Podrá cumplirse entonces lo que en el mito entrevió quien fue guía —no de los aztecas sino de los mexicas— cuando dijo que México iba a existir formado por pueblos procedentes de los cuatro rumbos del mundo?

CO-OCCURRENCES “3-UPLES” ET “4-UPLES” DANS LE TEXTE NAHUATL DE CODEX DE FLORENCE

MARC EISINGER

Objet

Cette étude complète celle parue dans le volume 29 de *Estudios de Cultura Nahuatl* et qui présentait les “2-uples” ou si on préfère, les co-occurrences d’ordre 2. Ici, nous nous attacherons aux co-occurrences d’ordre 3 et 4 ou, comme l’indique le titre aux “3-uples” et “4-uples”.

Pour insister sur l’aspect complémentaire des deux articles, le texte de présentation sera quasiment identique à celui écrit précédemment.

Il s’agit donc de proposer l’ensemble des “3-uples” et “4-uples” significatifs du *Codex de Florence*, triés par ordre de fréquence décroissante. J’ai utilisé ici aussi un programme mis au point par l’ECAM (European Center for Applied Mathematics) d’IBM France qui permet de repérer ces triplets et quadruplés.¹

Le problème de l’orthographe cahotique du Codex de Florence s’est encore posé et j’ai utilisé le texte informatique dont je dispose et auquel j’ai appliqué les transformations suivantes que j’ai discuté par ailleurs:

- | | | | |
|-----|--|---------------|---|
| 1. | J | \rightarrow | I , |
| 2. | Y | \rightarrow | I , |
| 3. | S | \rightarrow | X , |
| 4. | Suppression des H sauf CH , PH ou H final, | | |
| 5. | \tilde{v} | \rightarrow | vN sauf $\tilde{v}N$ (v = voyelle), |
| 6. | \tilde{Q} | \rightarrow | QUA , |
| 7. | M final | \rightarrow | N , |
| 8. | NP | \rightarrow | MP , |
| 9. | ζe | \rightarrow | Ce , |
| 10. | ζi | \rightarrow | Ci , |
| 11. | $\tilde{Q}Z$ | \rightarrow | QUE , |
| 12. | \tilde{Q}' et \tilde{Q} | \rightarrow | $\tilde{Q}UI$, |
| 13. | U | \rightarrow | O sauf dans QU , UI , UE , UH . |

Figure 1. Transformations orthographe réejlle \rightarrow orthographe canonique

¹ Je tiens encore à remercier vivement Pierre Parisot de l’ECAM pour sa compétence, et sa patience.

D'autre part, j'ai exclu du texte exploré tous les signes de ponctuation et l'ensemble de mots que je qualifie de "vides" dont voici la liste:

a	can	ioan	nepapan
ac	çan	ipampa	nic
aca	cana	ipan	nican
acan	canin	īq̄c	nima
achi	çanio	iquac	nimân
achto	cap ^o	itech	niman
achtopa	capitulo	itechpa	no
aço	catca	itla	noço
aïac	catepan	itlan	nouian
aiamo	çatepan	itoca	oc
aic	cenca	iuh	ompa
aiocmo	cequi	iui	on
amo	cequin	iuian	onca
amono	cequintin	iuin	oncan
an	cuel	iuqui	parrapho
anca	cuix	iuquin	qualli
ano	eeoantin	ixquich	quen
anoço	i	ixquixh	quenami
anoce	i'	ixquichtin	quenin
anoco	ic	izcatqui	quenman
aoc	icoac	ma	quin
aocmo	ie	macaçomo	tepan
aqan	ieatl	macamo	tl
aquen	ieeoatl	manoço	tla
aqui	ieica	miec	tle
aquin	ieoantin	mitoa	tlei
aquique	ieoatl	mitoiaia	ueca
at	ieoatl	moch	uei
atle	ieuatl	mochi	ueiac
auh	in	mochintin	uel
axcan	ini	much	ueli
ca	inic	muchi	uh
ça	inin	muchintin	umpa
çaço	intech	ne	unca
çam	intechpa	nel	uncan
campa	intl	nepantla	uncân
			uncn

A titre d'exemple voici le premier chapitre du Livre 1:

Jnic ce capitulo, yntechpa tlatoa, yn oc cenca tlapanauja teteuh: yn qujnmo-teutiaia, yoan yn qujntlamanjliaia, yn ie vecauh. Vitzilubuchtli: çan maceoalli çan tlacatl catca: naoalli, tetzaujtl, atlacacemelle, teixcuepanj: qujiocoianj in iaioiutl, iaotecanj, iaotlatoanj: ca itechpa mjtoaia, tepan qujtlaça yn xiuhcoatl, in mamalhoaztli. q.n. iaioiutl, teuatl, tlachinolli. Auh yn jquac ilhujqujxtiloia, malmjcoaia, tlaaltilmjcoaia: tealtiaia, yn pochteca. Auh ynjc muchichioaia: xiuhtotonacoche catca, xiuhcoanaoale, xiuhtlalpile, matacaxe, tzitzile, oiwoalle.

et voici ce même texte une fois appliquées les transformations orthographiques et les exclusions:

ce tlatoa tlapanauia teteuh quinmoteotiaia quintlamaniliaia uecauh uitzilobochtli maceoalli tlacatl naoalli tetzauitl atlacacemelle teixcuepani quiiocoiani iaioiutl iaotecani iaotlatoani quitlaça xiucoatl mamaloaztli q n iaioiutl teoatl tlachinolli iluiquixtiloia malmicoaia tlaaltilmicoaia tealtiaia pochteca mochichioaia xiuhtotonacoche xiuocoanaoale xiuhtlalpile matacaxe tzitzile oiwoalle.

C'est donc sur ces textes transformés que j'ai utilisé le programme de l'ECAM.

La présentation est la suivante:

xx aaaaa.....: LL,PP, LL-PP(n), LL-PP

où

xx est la fréquence,

aaaaa ..., la séquence de mots,

LL, le numéro du livre en chiffres romains (de I à XII),

PP, le numéro de la page dans le livre, en chiffres arabes.

Si sur une page, il y a plus d'une occurrence de la séquence de mots, le nombre d'occurrences est noté entre parenthèses: (*n*).

Rappelons que les références Livre/Page sont celles de l'édition du Codex de Florence par Charles E. Dibble et Arthur J. Anderson.

VOICI MAINTENANT LA LISTE DES TRIPLETS JUSQU'À LA FRÉQUENCE 3

- 61 *totecuio tloque naoaque*: I-24, I-25, III-51, III-52, III-63, VI-31, VI-32, VI-34, VI-48, VI-49, VI-50, VI-51, VI-57, VI-61, VI-62, VI-67, VI-85, VI-91, VI-93, VI-95, VI-103, VI-105, VI-107, VI-109(2), VI-121, VI-135, VI-136(2), VI-137(2), VI-138(2), VI-151, VI-153(2), VI-155, VI-168, VI-172, VI-179(2), VI-181, VI-186, VI-187, VI-189, VI-190, VI-191, VI-195(2), VI-213, VI-214(2), VI-216, VI-251, IX-13, IX-14, IX-42, IX-53, X-190(3)
- 14 *atl cecec tzitzicaztli*: IV-2, VI-2, VI-3(2), VI-33, VI-72, VI-76, VI-108, IX-14, IX-15, IX-42, X-2, X-4, X-46
- 12 *tlacatle totecoc tloquee*: VI-7, VI-9, VI-11, VI-18, VI-24, VI-25(2), VI-29(2), VI-30, VI-41, VI-42
- 11 *amatl copalli olli*: II-207, II-208(2), II-209(2), II-210, II-212, II-213, II-214(2), VI-152
- 11 *totecoc tloquee naoaque*: VI-7, VI-9, VI-11, VI-18, VI-24, VI-25(2), VI-29, VI-30, VI-41, VI-42
- 10 *cuitlapilli atlapalli maceoalli*: I-24, VI-36, VI-41, VI-49, VI-176, VIII-41, VIII-42, VIII-55, VIII-58, VIII-67
- 10 *matlactli ocs tlatoa*: I-21, II-127, IV-41, IV-101, V-186, X-37, X-128, XI-193, XI-214, XI-239
- 8 *omito impan totome*: XI-57(7), XI-58
- 8 *piltontli conetontli ichpochtonli*: VI-135, VI-136, VI-137, VI-145, VI-149, VI-151, VI-152, VI-180
- 8 *tlatoani mochiuh tetcoco*: VIII-10(8)
- 7 *don hernando cortes*: VIII-21(3), VIII-22(2), XII-11, XII-15
- 7 *ielpan iztac icuitlapan*: VI-30, VI-31, XI-35(2), XI-37, XI-38, XI-39
- 7 *matlactli omome tlatoa*: I-23, III-33, V-187, X-41, X-129, XI-96, XI-215
- 7 *ome tecotli ome*: VI-141, VI-168, VI-175, VI-176, VI-183, VI-202, VI-206
- 7 *ome uitz quitoa*: IV-6, IV-25, IV-75, IV-131, V-153, V-155, V-170
- 7 *otlacaquì ìollotzin totecuiò*: VI-61, VI-180(2), VI-185(2), VI-187, VI-189
- 7 *tecotli ome cioatl*: VI-141, VI-168, VI-175, VI-176, VI-183, VI-202, VI-206
- 7 *tonan tota tonatiuh*: VI-12, VI-13, VI-74, VI-164(3), VI-203
- 6 *appendix (memoriales con)*: VII-32, VII-35, VII-37, VII-59, VII-63, VII-73
- 6 *caxtollì oce tlatoa*: I-35, IV-59, IV-117, V-188, V-195, X-59
- 6 *ce coatl otlì*: IV-61, IX-9, IX-10(2), IX-11, IX-13
- 6 *mani matlalatl toxpalatl*: I-23, VI-19, VI-26, VI-29, VI-32, VI-108
- 6 *matlactli omei tlatoa*: I-29, V-187, X-45, X-134, XI-98, XI-279
- 6 *(memoriales con escolios)*: VII-32, VII-35, VII-37, VII-59, VII-63, VII-73
- 6 *pani tlitìc tlani*: XI-156, XI-159, XI-160, XI-174, XI-182, XI-184

- 6 *quittaz toçazaniltzin tlacanenca*: VI-237(6)
- 6 *tlacatia oquichtli cioatl*: IV-21(2), IV-39, VI-49, VI-50, VI-53
- 6 *tlacatl totecuio tloque*: I-24, VI-31, VI-95, VI-187, IX-14, IX-53
- 6 *tlatlaça tlapachoa tlatlapana*: XI-23, XI-24(2), XI-26, XI-47, XI-54
- 5 *caxtollí omome tlatoa*: I-37, IV-61, V-188, V-195, X-63
- 5 *coatl otlí melaoc*: IV-61, IX-9, IX-10, IX-11, IX-13
- 5 *cueitl patlaoac iten*: VIII-47(5)
- 5 *ixi tliltic papallactotontí*: XI-35, XI-36(3), XI-37
- 5 *ielpan icuitlapán icuitlapil*: XI-26, XI-33, XI-35, XI-36, XI-37
- 5 *iooatimaniz atl tepetl*: VI-3, VI-23, VI-36, VI-81, VI-184
- 5 *iztac nenecoc quimotlatlalí*: XI-35, XI-36, XI-37(2), XI-39
- 5 *matlactli onnauí tlatoa*: I-31, V-187, X-51, X-138, XI-100
- 5 *micoaia miquia mamaltí*: II-183(3), II-184, II-192
- 5 *mochioa tepepán quautla*: XI-161, XI-171, XI-174, XI-176, XI-187
- 5 *monequi eztlí quinoquia*: XI-175, XI-180, XI-187, XI-189(2)
- 5 *naoaquee ioalle eecatle*: VI-1, VI-18, VI-25, VI-41, VI-42
- 5 *quetzallo coztic teocuitlaio*: VIII-34(5)
- 5 *tepepán quautla mochioa*: XI-148, XI-159(2), XI-173, XI-182
- 5 *tetecotín tlatoque nachca*: VI-62, VI-63, VI-67, VI-94, VI-184
- 5 *tlacatl tetzauitl uitzilobochtlí*: IX-4(2), IX-5, IX-6, IX-52
- 5 *tloque naoaquee iooalli*: VI-73, VI-109, VI-121, VI-135, X-190
- 5 *tloque naoaquee totecuio*: I-24, I-25, VI-74, VI-177, VI-187
- 5 *tloquee naoaquee ioalle*: VI-1, VI-18, VI-25, VI-41, VI-42
- 5 *tomaoc ocotl apocio*: VI-44, VI-67, X-1, X-11, X-29
- 5 *tonán tota micltlán*: VI-21, VI-27, VI-48, VI-152, VI-190
- 5 *tota micltlán tecotlí*: VI-21, VI-27, VI-48, VI-152, VI-190
- 4 *acaço toluil acaço*: III-53, VI-51, VI-147, VI-185
- 4 *acouic tlalchiuic itto*: VI-73(2), VI-89, X-60
- 4 *anommatí nixco nocpac*: VI-41, VI-42, VI-61, VI-68
- 4 *atl itztic atl*: VI-27, VI-254(2), IX-15
- 4 *atlan chane atlan*: XI-16, XI-58, XI-67, XI-72
- 4 *capítan don hernando*: VIII-21(3), VIII-22
- 4 *caxtollí omei tlatoa*: I-39, II-167, IV-127, V-188
- 4 *ce iix quioalquetza*: XI-107, XI-112, XI-217, XI-284
- 4 *cempoalli caxtollí oce*: II-155, IV-117, V-195, XII-107

- 4 cempoalli oce tlatoa*: I-47, IV-77, V-190, X-77
4 cempoalli omome tlatoa: I-51, IV-81, V-191, X-79
4 centlamantli tetzauitl quichiuh: III-19, III-21, III-23, III-25
4 ceppa qutoque teteo: VII-4, VII-7, VII-43, VII-55
4 cioapilli cioacoatl quilaztli: VI-164, VI-179, VI-180, VI-185
4 cozcatl quetzalli omecaui: III-51, VI-180, VI-185(2)
4 coztic cozpatic cozpiltic: X-68, XI-20, XI-203, XI-289
4 diablo quimoteotitiaque ueuetque: I-68(2), I-72, I-74
4 iacoliacac iztac nenecoc: XI-35, XI-37, XI-38, XI-39
4 icpalli tlatconi tlamamaloni: VI-83, VI-87, VI-88, VI-116
4 icuitlapampa quiča cocolli: XI-152, XI-159, XI-174, XI-184
4 ieoā tonana teomechaue: II-226(4)
4 iollo coniauilia tonatiuh: II-53, II-71, II-76, VIII-84
4 ilamatque tzoniztaque quaiztaque: VI-124, VI-135, VI-137, VI-191
4 iluilit nextlaoaliztli quichioaia: II-52, II-57, II-96, II-111
4 ioliliztli iitic quimaquiliznequi: VI-136, VI-137, VI-146, VI-152
4 itztic atl cecec: VI-27, VI-254(2), IX-15
4 macuilli tlatoa centlamantli: III-19, XI-228, XI-256, XI-286
4 mocelica motzopelica mawiaca: VI-8, VI-14, VI-25, VI-44
4 mochioa milpan tepepan: XI-156(2), XI-158, XI-166
4 monan mota ome: VI-168, VI-176, VI-183, VI-202
4 mopetlapan mocpalpan momauiziocan: VI-26, VI-43, VI-44, VI-45
4 mopiloatia oallauh iauh: XI-34, XI-35, XI-36, XI-37
4 mota ome tecolli: VI-168, VI-176, VI-183, VI-202
4 motapaçoltia tlatlaça tlapachoa: XI-23, XI-24(2), XI-26
4 motolinia icnotlacatl nentlacatl: VI-4, X-7, X-31, X-38
4 motzmolinca mocelica motzopelica: VI-8, VI-14, VI-25, VI-44
4 naoaque iooalli eecatl: VI-73, VI-121, VI-135, VI-190
4 nappa contlaça iezço: IX-10(4)
4 nextic ielpan iztac: XI-34, XI-35, XI-36(2)
4 nueua españa tlaca: I-176(2), V-180, VIII-22
4 ochpanoaztli tlacuicuiliztli chico: III-53, III-62, VI-88, VI-142
4 ome ei nauī: V-178, IX-51, IX-63, IX-66
4 ome tochtli tomīauh: II-209(3), II-210
4 oquimpolo oquintlati totecuio: VI-47, VI-136, VI-191, VI-195

- 4 *oquinmopolui oquinmotlatili totecuio*: VI-137, VI-138, VI-145, VI-146
- 4 *pani iztac tlani*: XI-161, XI-170, XI-184, XI-185
- 4 *petlatl icpalli tlatconi*: VI-83, VI-87, VI-88, VI-116
- 4 *quautla tepépan mochioa*: XI-160, XI-182, XI-184, XI-185
- 4 *quinequi moiollotzin quecin*: VI-2, VI-9, VI-18, VI-24
- 4 *teteo innan teteo*: I-24, VI-19, VI-88, VI-176
- 4 *tezauitl quichih naoalli*: III-19, III-23, III-25, III-29
- 4 *tlacatle totecuioe tlaquee*: I-25, VI-3, VI-210(2)
- 4 *tlacuicuiliztli chico tlanaoac*: III-53, III-62, VI-88, VI-142
- 4 *tlalli ixco mouilana*: XI-163, XI-167(2), XI-170
- 4 *tlatoa iluilit nextlaoaliztli*: II-42, II-96, II-127, II-141
- 4 *tlatocat tenochtitlan matlacxiuitl*: VIII-1(2), VIII-2, VIII-5
- 4 *tlatocat tenochtitlan nauxiuitl*: VIII-2, VIII-4, VIII-5(2)
- 4 *tlatoaia amatl copalli*: II-209, II-210(3)
- 4 *tlatoque nachca onmantiui*: VI-62, VI-63, VI-67, VI-184
- 4 *tliltic papatlactotonti mopiloatia*: XI-35, XI-36(3)
- 4 *tliltic tlani iztac*: XI-156, XI-159, XI-160, XI-182
- 4 *toque naoaque ipalnemoa*: VI-47, VI-189, VI-195, VI-196
- 4 *tochton ixco uetztoz*: VII-3(2), VII-41, VII-43
- 4 *tonana teomechaue moquicican*: II-226(4)
- 4 *tonatiuh metztl cicitlalti*: I-56(2), VII-1, VII-35
- 4 *toneoa chichinaca iullo*: VI-9(2), VI-13, X-7
- 4 *tota tonatiuh tlaltecotli*: VI-12, VI-13, VI-74, VI-203
- 4 *totecoe iooalle eecatle*: VI-8, VI-10, VI-29, VI-43
- 4 *totecuio ce cozcatl*: III-51, VI-137, VI-146, VI-151
- 4 *totecuio iooalli eecatle*: III-53, VI-54, VI-141, VI-187
- 4 *totecuio tetl quauitl*: VI-70, VI-111, VI-142, IX-57
- 4 *totecuioan tetecotin tlatoque*: VI-49, VI-94, VI-102, VI-214
- 4 *totecuioe tloquee naoaquee*: I-25(2), VI-3, VI-210
- 4 *totome atlan nemi*: XI-26, XI-29, XI-30, XI-39
- 4 *uelic auiac iiac*: XI-201, XI-202(2), XI-204
- 4 *ueuetque ilamatque tzoniztaque*: VI-124, VI-135, VI-137, VI-191
- 3 *aoalnecini icochca ineuca*: VI-27, VI-40, IX-56
- 3 *aommonamiqui iquechtlan iquezpan*: VI-7, VI-27, X-31

- 3 atl tepetl inencauian*: VI-23, VI-81, VI-184 194, XII-99
3atlan oztoc tepexic: VI-10, VI-31(2) *3 cempoalli onnauitlatoa*: IV-85, V-191, X-85
3 atlautli tepetl ixtlaoatl: VI-133, IX-52(2) *3 cenquauitl cemixtlaoatl mantiuh*: VI-7, VI-14, VI-47
3 cacaxtli tlatconi tlamamaloni: VI-47, VI-48(2) *3 ceppa tematequilo tecamapaco*: IX-12, IX-28, IX-52
3 cautimaniz iooatimaniz atl: VI-3, VI-36, VI-184 *3 chalchiuitl icue chalchiutlatonac*: VI-175(2), VI-176
3 caxtollimei moteneoa: IV-65, VI-93, IX-83 *3 chalchiuitl maquiztli teoxiuitl*: VI-35, VI-176, X-16
3 caxtollionnauitlatoa: I-41, V-189, X-69 *3 chalchiuitl ololiuqui teoxiuitl*: VIII-27, VIII-29, VIII-30
3 ce acatl tonalli: IV-29(3) *3 chalchiutli icue chalchiutlatonac*: VI-176(2), VI-202
3 ce cioatl ce: I-30, II-169, VI-116 *3 chalchiutli teoxiutli anemiuiqui*: VI-79, VI-80(2)
3 ce cozcatl ce: VI-137, VI-146, VI-151 *3 chichic chichipatic chichipalalatic*: XI-192, XI-247, XI-287
3 ce diablo oquimoteotitiae: I-73, I-74(2) *3 chichinaca üollo inacaio*: VI-9(2), X-7
3 ce diablo quimoteotitiae: I-68, I-72, I-74 *3 chico tlanaoac quiuica*: I-23, I-24, VI-175
3 ce ome ei: IV-79, VI-156, IX-51 *3 chocani tlaocuiiani elciciuini*: III-69, VI-42, VI-61
3 ce quauilli ce: IV-107, VI-75, XII-115 *3 choquiztli ixaiotl tlaocollitl*: VI-177, VI-186, VI-194
3 cempoalli caxtollimei: II-167, IV-127, XII-113 *3 cioaquacuilli iztac cioatl*: II-211(3)
3 cempoalli caxtollimome: IV-121, V-195, XII-109 *3 cioatl ce oquichtli*: I-30, II-169, VI-116
3 cempoalli chicome tlatoa: II-96, V-192, X-95 *3 cioatl icue iuipil*: II-169, III-44, V-191
3 cempoalli omei tlatoa: IV-83, V-191, X-83 *3 cocoliztli temoxtli eecatli*: VI-144, VI-192, VI-253
3 cempoalli ommacuillitlatoa: II-78, V-192, X-91 *3 cocototzli ixpopoiotl palanaliztli*: VI-27, VI-29, VI-103
3 cempoalli ommatlactli omome: IV-105, V-194, XII-91
3 cempoalli ommatlactli onnauitlatoa: IV-111, V-

- 3 *coiaoc tezcatl necoc*: VI-44, X-11, X-29
- 3 *coatl itzontecon icuitlapil*: XI-58, XI-86(2)
- 3 *cozcatl ce quetzalli*: VI-137, VI-146, VI-151
- 3 *cozcatl quetzalli chalchiuilit*: III-63, VI-176, VI-189
- 3 *coztic iztac teocuitlatl*: VIII-67, X-187, XI-233
- 3 *coztic iztac xoxoctic*: XI-155, XI-160, XI-161
- 3 *coztic teocuitlaio toceoatl*: VIII-34(3)
- 3 *coztic teocuitlatl icallo*. VIII-27(3)
- 3 *coztic teocuitlatl iacametz*: VIII-35(3)
- 3 *coztic teocuitlatl itecpaio*: II-105, VIII-35, VIII-87
- 3 *coztic teocuitlatl tlachiutli*: VIII-33, VIII-34(2)
- 3 *cuitlatitlan tlaçoltilan nonemia*: VI-41, VI-42, VI-61
- 3 *diablo oquimoteotitiaque ueuetque*: I-73, I-74(2)
- 3 *eecatl in imacaxo*: VII-14, VII-69, VII-71
- 3 *eztli quinoquia icuitlapampa*: XI-151, XI-180, XI-187
- 3 *eztli quiça iiacac*: XI-156, XI-168, XI-169
- 3 *ica neçaoalquachtli omicallo*: VIII-63(3)
- 3 *ichimal itzitzil ipoçolcac*: IX-84(3)
- 3 *icuitlapan iatlapal icuitlapil*: XI-23, XI-45, XI-47
- 3 *ielpan iztac icuitlapil*: XI-36(2), XI-37
- 3 *ietyl atl tlaqualli*: IV-23, IV-88, VI-72
- 3 *ietyl tlaqualli cacaoatl*: IX-34, IX-42(2)
- 3 *iïacametz ipipilol coztic*: VIII-35(3)
- 3 *iïamanca tloque naoaque*: VI-72, IX-13, IX-52
- 3 *ïlul imaceoal inemac*: VI-72, VI-198, VI-203
- 3 *ïoiaue totecuioe diose*: I-60, I-66, I-76
- 3 *ihuitl nextlaoalli mochioaia*: II-66, II-131, II-155
- 3 *imeloio ce moquetza*: XI-175, XI-181, XI-183
- 3 *ineteiluil cuitlapilli atlapalli*: VIII-41, VIII-42, VIII-55
- 3 *innan teteo inta*: I-24, VI-19, VI-88
- 3 *intlacamo monotza intlacamo*: IV-2, IV-25, IV-85
- 3 *ipipilol coztic teocuitlatl*: VIII-35(3)
- 3 *iquechtlan iquezpan pilcac*: VI-7, VI-27, VI-34
- 3 *iteopan chicome coatl*: II-62, II-63, II-64
- 3 *itotonca iïamanca tloque*: VI-72, IX-13, IX-52
- 3 *itzontecon ielpan icuitlapan*: XI-25, XI-26, XI-37
- 3 *iucan quautla çacatla*: IV-61, IV-64, IV-65
- 3 *iuiioc nomalli nimauia*: II-223(3)
- 3 *iuitopil ichimal itzitzil*: IX-84(3)
- 3 *ixiptla coiötl inaoal*: IX-87(3)

- 3 *ixiuio xoxoctic iaoaltotonti*: XI-142, XI-143, XI-182
- 3 *ixiutzin totecuió iesu*: VIII-15(3)
- 3 *ixpan petlatl icpalli*: VI-243(2), VI-254
- 3 *ixquichica xiuil de*: VIII-1, VIII-7, VIII-15
- 3 *ixquichtzin atzintli conmpoluiz*: VI-147, VI-181, VI-185
- 3 *izquican icac tlaçoiuilit*: IX-69, IX-85, IX-91
- 3 *iztac coztic chichiltic*: VIII-38, X-92, XI-199
- 3 *maceoalli cuitlapilli atlapalli*: VI-2, VI-35, VI-38
- 3 *maceoalli quitlenamaquilia çolm*: II-176(3)
- 3 *macoc iie choca*: II-242(3)
- 3 *malintzin quimitaluia capitan*: XII-125(2), XII-126
- 3 *mamalti impepechoan mochioa*: II-148, II-163, IX-66
- 3 *maxtlatl cueitl uipilli*: II-144, IX-46, IX-59
- 3 *miequintin oalui qualoni*: XI-36, XI-37, XI-38
- 3 *milpan tepapan mochioa*: XI-154, XI-157(2)
- 3 *mimiliui xotla cueponi*: XI-110, XI-113, XI-208
- 3 *mitzonmioaliz tocenchan mictlan*: VI-31, VI-33, VI-103
- 3 *mixitl tlapatl quiquatinemi*: X-37, X-49, XI-130
- 3 *mochioaia cemiluilit matlactetl*: II-118, II-127, II-131
- 3 *monan mota tonatiuh*: VI-58, VI-164, VI-172
- 3 *monequi eztlí quiça*: XI-156, XI-168, XI-169
- 3 *moteneoa iluilit nextlaoalli*: II-131, II-134, II-155
- 3 *motetzaoaltiz quitlaliz tonatiuh*: VI-180, VI-181, VI-187
- 3 *motquitica teutli tlaçolli*: IV-30, IV-41, IV-99
- 3 *naoaque ioalli eecatl*: VI-32, VI-33, VI-85
- 3 *naoaque ixillan itozcatlan*: III-62, IV-62, VI-215
- 3 *neli mach moca*: VI-81(3)
- 3 *nextlaoaliztli quichioaia cemiluilit*: II-42, II-96, II-111
- 3 *nextlaoalli mochioaia cemiluilit*: II-66, II-131, II-155
- 3 *nimauia iuiioc nomalli*: II-223(3)
- 3 *noioco naoaco mexicame*: II-234(3)
- 3 *nonqua onoca quinamaca*: VIII-67(3)
- 3 *oaltemozque tzitzizimi tequaquiu*: VII-2, VII-27, VII-37
- 3 *oalui españoles tlalli*: VIII-17, VIII-21, XII-1
- 3 *oannehmocnelilique otlacauqui amoioollotzin*: VI-127, VI-130, IX-30
- 3 *ocelo tiacaoan iaomicque*: VI-74, VI-203, VI-204
- 3 *ocotzotl moneloa mopotonia*: XI-172, XI-179, XI-185
- 3 *ome acatl tonalli*: IV-56(3)

- 3 *ome tochtli iiaaqueme*: II-209(3)
- 3 *ome tochtli papaztac*: II-210(2), II-211
- 3 *omotenamicti oquizque cioapipilti*: I-19, I-72, IV-81
- 3 *ompipilcatoque tlaneloa tequitlaneloa*: II-89, VII-14, VII-69
- 3 *oncatca innetlapololtiliz tlaca*: V-185, V-186, V-187
- 3 *ontlaqualoc ceppa tematequilo*: IX-12, IX-28, IX-52
- 3 *oome quitqui iuitopilli*: IX-66(3)
- 3 *oppa expa nappa*: X-161, XI-155, XI-191
- 3 *otlaocox otlacauqui iñollotzin*: VI-185, VI-187, VI-189
- 3 *pani ixtliltic tlani*: XI-172, XI-182, XI-185
- 3 *panoila quitoznequi panooaia*: X-185(2), X-190
- 3 *petlapan icpalpan imauziocan*: VI-48, VI-53, VI-187
- 3 *pochteca oztomeca iiaque*: IX-27, IX-55, XI-56
- 3 *popoloni tzatzacui aüeian*: VI-54, VI-182, VI-185
- 3 *pouqui quil ce*: VI-201(3)
- 3 *poxaaoac çonectic açotic*: X-66, XI-110, XI-114
- 3 *quauitl tell itic*: VI-18, VI-25, VI-31
- 3 *quaunecotli tetzaoc necotli*: X-145(2), X-148
- 3 *quautin ocelo iaomicque*: VI-38, VI-162, VI-163
- 3 *quautin ocelo tiacaoan*: VI-58, VI-203, VI-204
- 3 *quaxolotl quetzallo coztic*: VIII-34(3)
- 3 *quimilli cacaxtli tlatconi*: VI-47, VI-48(2)
- 3 *quitlamacaz tonatiuh tlaltecotli*: VI-11, VI-12, VI-198
- 3 *quitlaltlautiaia tezcaltipoca quitocaiotiaia*: VI-7, VI-11, VI-21
- 3 *quitoz tleica ticmochiuilia*: I-61(2), I-67
- 3 *çana çana niuia*: II-233(3)
- 3 *temixiuittiani imac tlacatioani*: VI-149, VI-159, VI-179
- 3 *temoxtli eecatl namechnecauiltiliz*: VI-127, VI-130, VI-192
- 3 *teocuitlatl coztic iztac*: IX-73, XI-233, XI-234
- 3 *teocuitlatl iiacametç ipipilol*: VIII-35(3)
- 3 *teomechaue moquicican tamooanchan*: II-226(3)
- 3 *teotl macoc iie*: II-242(3)
- 3 *tepepan ixtlaoacan mochioa*: XI-178, XI-180, XI-182
- 3 *tepepan quauitla ixtlaoacan*: XI-164, XI-171, XI-174
- 3 *tetech quiz teiuinti*: X-94, XI-120, XI-201
- 3 *tell quauitl iitic*: VI-111, VI-142, IX-57
- 3 *tezcatl necoc xapo*: VI-44, X-11, X-29
- 3 *tilmatl maxtlatl cueitl*: II-144, IX-46, IX-59
- 3 *tlacaosa iñollotzin totecuio*: VI-61, VI-82, VI-195

- 3 *tlacatia pilli maceoalli*: IV-5, IV-23, IV-29
- 3 *tlacatia toquichti cioa*: IV-1, IV-5, IV-9
- 3 *tlacatl iooalli eecatl*: VI-91, VI-153, X-190
- 3 *tlacatl topiltzin quetzalcoatl*: III-62, VI-141, VI-183
- 3 *tlacatle totecoe iooalle*: VI-8, VI-29, VI-43
- 3 *tlacatle totecoe tlaçotiitlacatle*: VI-49, VI-57, VI-184
- 3 *tlacatle totecoe tlatoanie*: VI-54, VI-62, VI-83
- 3 *tlachiaz atl tepetl*: VI-22, VI-58, VI-187
- 3 *tlacoiooan iooalli xeliui*: VI-73, VI-89, VI-109
- 3 *tlalli tapalcatl cololoa*: VI-2, VI-35, VI-190
- 3 *tlamamalli cuitlapilli atlapalli*: VI-23, VI-42, VI-49
- 3 *tlamanli quitta temamauti*: XI-129(2), XI-130
- 3 *tlami tzonquiça iluuitl*: II-107, II-126, II-130
- 3 *tlanaoac quiuica quiteca*: I-23, I-24, VI-175
- 3 *tlaoilli etl oautli*: VIII-59(2), X-183
- 3 *tlapalli amoxtili tlacuilolli*: VI-215, X-190, X-191
- 3 *tlatconi tlamamaloni etic*: VI-22, VI-42, VI-47
- 3 *tlatoa ce cooatl*: XI-75, XI-77, XI-78
- 3 *tlatoa centlamantin totome*: XI-49(2), XI-57
- 3 *tlatoa centlamantli tetzauuitl*: III-19, III-25, III-27
- 3 *tlatoa ihuuitl tlamauiztililiztli*: II-61, II-151, II-159
- 3 *tlatocat ompoalxiuuitl caxtolxiuuitl*: VIII-13(3)
- 3 *tlatocat tenochtitlan cempoalxiuuitl*: VIII-1(3)
- 3 *tlatolli iniollo quiçaia*: VI-1, VI-7, VI-17
- 3 *tlatquilt tlamamalli cuitlapilli*: VI-23, VI-42, VI-49
- 3 *tlilli tlapalli amoxtili*: VI-215, X-190, X-191
- 3 *tliloa ome tochtli*: II-210(3)
- 3 *tlouque naoaque ixillan*: III-62, IV-62, VI-215
- 3 *tlouque naoaque teoatl*: VI-48, VI-76, VI-184
- 3 *tochin maçatl iuoui*: VI-43, X-2, X-56
- 3 *toluul açaço tomaceoal*: III-53, VI-51, VI-147
- 3 *tomaoc pitzaoac uiac*: X-120, X-131, XI-279
- 3 *tona ceoa eeca*: VI-168, VI-176, VI-193
- 3 *tonalli quilmach tlacatia*: IV-29, IV-41, IV-97
- 3 *tonatiuh ieziçia metztli*: I-84, VII-8, VII-59
- 3 *tonatiuh oalquiça tonatiuh*: X-168, XI-25, XI-221

- 3 *tonatiuh onmotzcaloa onmopiloa*: IV-70, VII-1, VII-35
- 3 *tonatiuh quautleoanilt xippilli*: VI-38, VII-1, VII-35
- 3 *tonaz tlatuiz quimochiuiliz*: VI-143, VI-154, VI-189
- 3 *topan mictlan iluicac*: VI-4, VI-11, VI-13
- 3 *topan quimochiuilia totecui*: VI-186, VI-254, VI-257
- 3 *totechiucaoan ueuetque ilamatque*: VI-113, VI-124, VI-137
- 3 *totecoe tlaçotzintle tlaçotitlacatle*: VI-183, VI-184, VI-188
- 3 *totecui* *cozcatl quetzalli*: VI-135, VI-146, VI-181
- 3 *totecui* *iesu xp̃o*: VIII-15(3)
- 3 *totecui* *üxco icpac*: VI-144, VI-181, VI-187
- 3 *totecui* *oiaque omotecato*: VI-136, VI-138, VI-152
- 3 *totomoliui mimiliui xotla*: XI-110, XI-113, XI-208
- 3 *tzatzacui aüieian ailtlaliloian*: VI-54, VI-182, VI-185
- 3 *uelic auiaç üaca*: XI-110, XI-119, XI-120
- 3 *xiuuit tlalli ixco*: XI-162, XI-168, XI-170
- 3 *xochiül ietl atl*: IV-23, IV-88, VI-72
- 3 *xochiül ietl tlaqualli*: IX-34, IX-42(2)
- 11 *tlacatle totecoc tloquee naoaquee*: VI-7, VI-9, VI-11, VI-18, VI-24, VI-25(2), VI-29, VI-30, VI-41, VI-42
- 7 *ome tecotli ome cioatl*: VI-141, VI-168, VI-175, VI-176, VI-183, VI-202, VI-206
- 6 *appendix (memoriales con escolios)*: VII-32, VII-35, VII-37, VII-59, VII-63, VII-73
- 6 *tlacatl totecui* *tloque naoaque*: I-24, VI-31, VI-95, VI-187, IX-14, IX-53
- 5 *ce coatl otl melaoac*: IV-61, IX-9, IX-10, IX-11, IX-13
- 5 *tloquee naoaquee ioalle eecatle*: VI-1, VI-18, VI-25, VI-41, VI-42
- 5 *tonan tota mictlan tecotli*: VI-21, VI-27, VI-48, VI-152, VI-190
- 4 *atl itztic atl cecec*: VI-27, VI-254(2), IX-15
- 4 *capitan don hernando cortes*: VIII-21(3), VIII-22
- 4 *ixi tilitic papatlactotonti mopiloatia*: XI-35, XI-36(3)
- 4 *ieoa tonana teomechaue moquicican*: II-226(4)
- 4 *monan mota ome tecotli*: VI-168, VI-176, VI-183, VI-202
- 4 *mota ome tecotli ome*: VI-168, VI-176, VI-183, VI-202
- 4 *motapaçoltia tlatlaça tlapachoa tlatlapana*: XI-23, XI-24(2), XI-26
- 4 *motzmolinca mocelica motzopelica mauiaça*: VI-8, VI-14, VI-25, VI-44
- 4 *ochpanoaztli tlaçuicuiliztli chico tlanaoac*: III-53, III-62, VI-88, VI-142
- 4 *pani tilitic tlani iztac*: XI-156, XI-159, XI-160, XI-182

ET LES QUADRUPLÉS JUSQU' À LA
FRÉQUENCE 2 CETTE FOIS:

- 4 *petlatl icpalli tlatconi tlamamaloni*: VI-83, VI-87, VI-88, VI-116
- 4 *tetecotin tlatoque nachca onmantiui*: VI-62, VI-63, VI-67, VI-184
- 4 *tloque naoaque iooalli eecatl*: VI-73, VI-121, VI-135, X-190
- 4 *tonan tota tonatiuh tlaltecotli*: VI-12, VI-13, VI-74, VI-203
- 4 *totecoe tloquee naoaquee iooalle*: VI-18, VI-25, VI-41, VI-42
- 4 *ueuetque ilamatque tzoniztaque quaiztaque*: VI-124, VI-135, VI-137, VI-191
- 3 *acaço toluil acaço tomaceoal*: III-53, VI-51, VI-147
- 3 *cautimaniz iooatimaniz atl tepetl*: VI-3, VI-36, VI-184
- 3 *ce cioatl ce oquichtli*: I-30, II-169, VI-116
- 3 *ce cozcatl ce quetzalli*: VI-137, VI-146, VI-151
- 3 *ce diablo oquimoteotitiaque ueuetque*: I-73, I-74(2)
- 3 *ce diablo quimoteotitiaque ueuetque*: I-68, I-72, I-74
- 3 *centlamantli tetzauitl quichiuh naoalli*: III-19, III-23, III-25
- 3 *chico tlanaoac quiuica quiteca*: I-23, I-24, VI-175
- 3 *coiaoaoc tezcatl necoc xaço*: VI-44, X-11, X-29
- 3 *coztic teocuitlatl iiacametx ipipilol*: VIII-35(3)
- 3 *iiacametx ipipilol coztic teocuitlatl*: VIII-35(3)
- 3 *iluutl nextlaoaliztli quichioaia cemiluutl*: II-42, II-96, II-111
- 3 *iluutl nextlaoalli mochioaia cemiluutl*: II-66, II-131, II-155
- 3 *iooatimaniz atl tepetl inencauian*: VI-23, VI-81, VI-184
- 3 *itotonca iiamanca tloque naoaque*: VI-72, IX-13, IX-52
- 3 *iuitopil ichimal itzitzil ipoçolcac*: IX-84(3)
- 3 *ixiutzin totecuiio iesu xpõ*: VIII-15(3)
- 3 *monequi eztl quica iiacac*: XI-156, XI-168, XI-169
- 3 *ontlaqualoc cepa tematequilo tecamapaco*: IX-12, IX-28, IX-52
- 3 *popoloni tzatzacui aüieian ailtaliloian*: VI-54, VI-182, VI-185
- 3 *quaxolotl quetzallo coztic teocuitlao*: VIII-34(3)
- 3 *quimilli cacaxtli tlatconi tlamamaloni*: VI-47, VI-48(2)
- 3 *teocuitlatl iiacametx ipipilol coztic*: VIII-35(3)
- 3 *teotl macoc iie choca*: II-242(3)
- 3 *teteo imman teteo inta*: I-24, VI-19, VI-88
- 3 *tilmatl maxtlatl cueitl uipilli*: II-144, IX-46, IX-59
- 3 *tlacatle totecoe iooalle eecatle*: VI-8, VI-29, VI-43
- 3 *tlacatle totecuiioe tloquee naoaquee*: I-25, VI-3, VI-210
- 3 *tlatquilt tlamamalli cuitlapilli atlapalli*: VI-23, VI-42, VI-49

- 3 *tlilli tlapalli amoxtli tlacuilolli*: VI-215, X-190, X-191
- 3 *tloque naoaque ixillan itozcatlan*: III-62, IV-62, VI-215
- 3 *tonana teomechaue moquicican tamooanchan*: II-226(3)
- 3 *toneoa chichinaca iollo inacaoio*: VI-9(2), X-7
- 3 *totecuio ce cozcatl ce*: VI-137, VI-146, VI-151
- 3 *totecuio telt quauitl ütlic*: VI-111, VI-142, IX-57
- 3 *totecuio tloque naoaque iooalli*: VI-109, VI-121, X-190
- 3 *totomoliui mimiliui xotla cueponi*: XI-110, XI-113, XI-208
- 3 *xochitl ietl atl tlaqualli*: IV-23, IV-88, VI-72
- 3 *xochitl ietl tlaqualli cacaoatl*: IX-34, IX-42(2)
- 2 *â ticmiiuultiz â ticnociauiltiz*: VI-168(2)
- 2 *aacitimoquetz itonalmiio nouiampa calacac*: VII-7, VII-55
- 2 *acalli caacomaiaui caacotlaça quinamiqui*: VII-15, VII-71
- 2 *acalli uellauitlenco tlaxtlapalolo auel*: VII-14, VII-69
- 2 *acaltica uiloa quixoa atlan*: VII-14, VII-69
- 2 *acame moquequetziuitze quinanzuilizquia comittaque*: VIII-18, XII-3
- 2 *achica cemiluïtl anquimotlamauïçaluilia totecuiö*: VI-191, VI-195
- 2 *achica cemiluïtl mixco mocpac*: VI-58, VI-184
- 2 *aciticac iluicatl iluicaiollotitech aciticac*: VIII-17, XII-1
- 2 *aciticac ittoia tlapcopa oalmoquetzaia*: VIII-17, XII-1
- 2 *acituih icuitlapil oittoc tlacaoacac*: VIII-18, XII-2
- 2 *aiauitl tlapetlaniliztli tlatlatziniliztli teuitequiliztli*: VII-18, VII-79
- 2 *aiotetl etl metl nopalli*: VII-17, VII-73
- 2 *aixnamiquiliztli aixnamiquiztli nouian tlatlaneztimoquetza*: VII-15, VII-73
- 2 *aixnamiquiztli nouian tlatlaneztimoquetza tlauizcalli*: VII-15, VII-73
- 2 *alaoac coztic iztac xoxoctic*: XI-160, XI-161
- 2 *amatl conquailpique contzonilpique iamatzon*: VII-5, VII-47
- 2 *amatl copalli olli iiautli*: II-208(2)
- 2 *amatl copalli olli monequia*: II-210, II-212
- 2 *amatl copalli olli poçolcactli*: II-209, II-213
- 2 *amatl copalli xicolli tzitzilli*: II-210(2)
- 2 *amechalmotlalilia totecuio tloque naoaque*: VI-135, VI-136
- 2 *amechmotlamatcatlalili totecuiö tloque naoaque*: VI-67, VI-138
- 2 *amoxtli tlatoa tonatiuh metztli*: VII-1, VII-35
- 2 *anaoatl iteco tlatlauic tezcattipoca*: VII-7, VII-53

- 2 *anquimati onoconittac acame moquequetz-tiuitze*: VIII-18, XII-3
- 2 *aoachquiaui aoachtli onueuetzi onchichipini*: VII-18, VII-81
- 2 *aoachtli onueuetzi onchichipini aoachpitz-actli*: VII-18, VII-81
- 2 *aommonamiqui iquechtlan iquezpan pilcac*: VI-7, VI-27
- 2 *apan iuiian motlamachuiaatlan*: VII-17, VII-75
- 2 *açan noquacuillo atl iollo*: II-245(2)
- 2 *atenco tlatoa quimonana intaoan*: VII-17, VII-75
- 2 *atica tlaqualtica xochitica iietica*: IV-118, XI-215
- 2 *atl caoalo quauil eoa*: II-42, XII-80
- 2 *atl colimia quiteponaçoa quiçoçonaltia*: VII-14, VII-71
- 2 *atl iollo nechoal uicatique*: II-245(2)
- 2 *atl ticitl piltontli quiluia*: VI-205(2)
- 2 *atl tlaqualli quinnotza quincentalia*: III-51, III-61
- 2 *atl totlan mani mexico*: VIII-18, XII-2
- 2 *atlaca centetl cacique tototl*: VIII-18, XII-3
- 2 *atlan calactiuetz axolotl mocuepato*: VII-8, VII-57
- 2 *atlan maucaquixoa maucaquiça tapanauique*: VII-14, VII-69
- 2 *atlan onmotzotzopontitlaça onmotzotzopontimaiaui monetechuia*: VII-17, VII-75
- 2 *atlan teittani tlaolchaiuaque mecatlapouque*: I-15, I-70
- 2 *atlatl minacachalli auictli tzoñoaztli*: I-37, I-73
- 2 *auel ixtlapal uiloa auel*: VII-14, VII-69
- 2 *auel tlanecuiloloatlan maucaquixoa*: VII-14, VII-69
- 2 *auicpa tlachie momalacachotinemi centetix*: VII-6, VII-53
- 2 *axolotl mocuepato canato connictique*: VII-8, VII-57
- 2 *caatequiaia quiceuiznequia iluice mopitza*: VIII-17, XII-2
- 2 *cacalaqui motlatlaeuia motlatlailania etzalmaceuque*: VII-18, VII-77
- 2 *cacaxtli tlamamalli tlatconi tlamamaloni*: VI-22, VI-145
- 2 *cacic capapachiuh xixitin calli*: VIII-18, XII-2
- 2 *cacique tototl nextic tocuilcoiotl*: VIII-18, XII-3
- 2 *cacoia chocatiuh tzatzitiuh ioaltica*: VIII-18, XII-2
- 2 *cactimani iooatimani matzin motepetzin*: VI-23, VI-43
- 2 *cactimaniz iooatimaniz atl tepetl*: VI-23, VI-81
- 2 *calactiuetz axolotl mocuepato canato*: VII-8, VII-57
- 2 *calactiuetz onmocueptiuetz metl ome*: VII-8, VII-57
- 2 *calli atl totlan mani*: VIII-18, XII-2
- 2 *calli peuh necia tlaçoaçaaia*: VIII-17, XII-8
- 2 *calli tzitzintla cacic capapachiuh*: VIII-18, XII-2

- 2 *calmecac itlâ oncholo intlanel*: VII-17, VII-75
- 2 *calquauitl tlacaoaca quitoa mexicae*: VIII-17, XII-2
- 2 *camaztac cocoxtiuh mixtli mixaiauitl*: VII-1, VII-37
- 2 *cane ichan aiophecatl cozcapantica*: II-235(2)
- 2 *cantinemi quititilicça atlan tlatzotzopotznemi*: VII-17, VII-75
- 2 *capapachiuh xixitin calli atl*: VIII-18, XII-2
- 2 *catlampapachozque conquixtiaia itlatzin quinmacaia*: VII-17, VII-75
- 2 *catlitiz quitlamacaz tonatiuh tlaltecotli*: VI-11, VI-198
- 2 *caxtollica malacachiui teuilacachiui maci*: VII-3, VII-39
- 2 *ce iix quioalquetza mozcaltia*: XI-112, XI-217
- 2 *ce intlac quimonuicaia tlllan*: VIII-19, XII-3
- 2 *ce mônica motepotzco xiqua*: IV-63(2)
- 2 *ce onmixquetzaz tlacatl momautiaia*: VII-4, VII-43
- 2 *ce tlacatl nanaoatzin teoan*: VII-4, VII-43
- 2 *ceccan oallauh iquiciampa tonatiuh*: VII-14, VII-69
- 2 *cecencalpan quitzacotimanca nouiian techachan*: VII-13, VII-67
- 2 *cecentel intepeuh mochiuh ontlamaceutenca*: VII-4, VII-45
- 2 *cecentlapal quacoltic quateuilacachtic xochiluitl*: VII-13, VII-67
- 2 *cectlapal xoxouqui cectlapal coztic*: VIII-35(2)
- 2 *ceioaal cemiluitl tlepan moteca*: VI-8, VI-37
- 2 *cemiluitl mixco moçpan tlachiaz*: VI-58, VI-184
- 2 *cemiluitl oiooac otequit otlacotic*: VII-1, VII-35
- 2 *cempoalli caxtolli oce tlatoa*: IV-117, V-195
- 2 *cempoalli caxtolli omei tlatoa*: II-167, IV-127
- 2 *cempoalli matlactli oce tlatoa*: II-127, IV-101
- 2 *cempoalli ommatlactli omome tlatoa*: IV-105, V-194
- 2 *cen oalmotlapalo quioalcentlami quioallanca*: VII-5, VII-49
- 2 *cenia tlatla cuecueçoca tzotzoioca*: VII-6, VII-49
- 2 *cententica cencamatica nimitznotza nimitztatzilia*: VI-7, VI-105
- 2 *centetix intlatalo innemachiliz iaca*: VII-6, VII-53
- 2 *centetl cacique tototl nextic*: VIII-18, XII-3
- 2 *centlaiooaz oaltemozque tzitzitzimi tequaquui*: VII-2, VII-37
- 2 *centlamantli tetzauitl nez iluicatitech*: VIII-17, XII-1
- 2 *centlamantli tlachichioalli tlaxcalli tzoalli*: VII-13, VII-67
- 2 *centlamantli tlapalli neci xoxotic*: VII-18, VII-81

- 2 *ceppa ittoc cuele atlan*: VII-8, VII-57
- 2 *ceppa mochioa iancuican oalmomana*: VII-3, VII-41
- 2 *ceppa nenonotzalo quitoque iezque*: VII-7, VII-55
- 2 *ceppa quitoque teteo ce*: VII-4, VII-43
- 2 *ceppa tematequilo tecamapaco teamaco*: IX-12, IX-52
- 2 *chalchiuít ololiuqui teoxiuít imaquechtlan*: VIII-27, VIII-30
- 2 *chalchiuít tlaezuítli tlaezçotílli tapachtli*: VII-4, VII-45
- 2 *chalchiuítli teoxiuítli anemiuqui atemaconi*: VI-79, VI-80
- 2 *chaquachiui quaçaoati xotzaiani tentzaiani*: I-17, I-71,
- 2 *chian aiotetl etl metl*: VII-17, VII-73
- 2 *chicaoac oapaoac popoxtli ichtic*: X-41, X-51
- 2 *chichiliutimomana tlacamani tlacaca mocueceptimani*: VII-2, VII-37
- 2 *chichiltic tlapaltic iztalectic camaztac*: VII-1, VII-35
- 2 *chicome amoxtli tlatoa tonatiuh*: VII-1, VII-35
- 2 *chicome coatl quixiplatíaia tonacaiotl*: IV-49, IV-50
- 2 *chiconau içacatapaiol ieeh oçoçacatl*: VII-4, VII-45
- 2 *chiconau itzcuimtlí papaloxaoal tlappapalo*: IX-79(2)
- 2 *chiconau quautli matlactli cozcaquautli*: IV-9, IV-21
- 2 *chicontlamantli tetzauítli ceppa tlatlamaia*: VIII-18, XII-3
- 2 *chicuei ocelotl chiconau quautli*: IV-9, IV-21
- 2 *chimalli xiutototica tzacqui coztic*: VIII-33, VIII-34
- 2 *chinancalli atl colinia quiteponaçoa*: VII-14, VII-71
- 2 *choca maca teotl macoc*: II-242(2)
- 2 *chocatiuh tzatzitíuh ioaltica tzatzi*: VIII-18, XII-2
- 2 *cholo toctitlan calactiuetz onmixeuh*: VII-8, VII-57
- 2 *cinteopan iteopan chicome coatl*: II-62, II-63
- 2 *cintopiltica mitotia cacalaqui motlatlaeuia*: VII-18, VII-77
- 2 *cioa ce tiacapan ome*: I-23, I-71
- 2 *cioa nauin tiacapan teico*: VII-7, VII-53
- 2 *cioacoatl quilaztli quenmach nenti*: VI-180(2)
- 2 *cioatecaiottl cioatlampa eecatl quitocaiotia*: VII-14, VII-69
- 2 *cioatl cacaoia chocatiuh tzatzitíuh*: VIII-18, XII-2
- 2 *cioatlampa eecatl quitocaiotia ce*: VII-14, VII-69
- 2 *cioatlampa itzticaca tonatiuh icalaquiampa*: X-166(2)
- 2 *cioatlampa uitztlampa itztimomanque nouiiampa*: VII-6, VII-53
- 2 *citlalin iancuican oalcholoa oalquiça*: VII-11, VII-63

- 2 *citlaxonecuilli quineneuilia centlamantli tlachichioalli*: VII-13, VII-67
- 2 *cocolizco aqualli quitquitiuitz oquiçaco*: VII-12, VII-63
- 2 *cocoliztli namechnocuitiliz temoxtli eecat*: VI-127, VI-130
- 2 *cocomocatimani acalli caacomaiavi caacollaça*: VII-15, VII-71
- 2 *cocoxtiuh mixtli mixaiauitl mixpanitl*: VII-1, VII-37
- 2 *colotl cuitlapilcolctic mamalacachtic teteuilacachtic*: VII-13, VII-67
- 2 *colotli tlachiutli coztic teocuitlaio*: VIII-33(2)
- 2 *coltic oalmoquetza tlatlatlapalpoalli motlatlapalpouh*: VII-18, VII-79
- 2 *coltonli teçacanecuilli teçacanecuiltontli tlanextia*: VII-3, VII-39
- 2 *comalli ueipol teuilacachtic malacachtic*: VII-3, VII-39
- 2 *comoni neacomanaló necomonilo nemautilo*: VII-2, VII-37
- 2 *compalo calquauitl tlaçaoaca quitoa*: VIII-17, XII-2
- 2 *conanilia iioallo coniaulia tonatiuh*: II-53, II-71
- 2 *concauteoaque totechiuçaan ueuetque ilamatque*: VI-113, VI-124
- 2 *conitoa quilmach oneoac quautli*: VII-6, VII-51
- 2 *conixuiuitecque conixtlatlatzoque conixpopoloque conixomictique*: VII-3, VII-43
- 2 *conixuiuitequito tochin tecociztecatl conixpopoloque*: VII-7, VII-55
- 2 *conquailpique contzonilpique iamatzon iamaneapanal*: VII-5, VII-47
- 2 *conquixtiaia itlatzin quinmacaia tlamaçazque*: VII-17, VII-75
- 2 *contzatzilia nanaoatzin quiluique teteo*: VII-5, VII-49
- 2 *contzonilpique iamatzon iamaneapanal iamamaxtli*: VII-5, VII-47
- 2 *copalli olli iiautli monequia*: II-208(2)
- 2 *cozcatl quetzalli chalchiuitl maquiztli*: VI-176, VI-189
- 2 *coztic cozpatic cozpiltic tlexochtic*: XI-203, XI-289
- 2 *coztic teocuitlaio toçeoatl inamic*: VIII-34(2)
- 2 *coztic xopaltic xochipalli chichiltic*: VII-18, VII-81
- 2 *cuecuepocatoc citlaxonecuilli quineneuilia centlamantli*: VII-13, VII-67
- 2 *cuele atlan calactiuetz axolotl*: VII-8, VII-57
- 2 *cuele metitlan calactiuetz onmocueptiuetz*: VII-8, VII-57
- 2 *cuele oaleoac metztli mopatilique*: VII-8, VII-57
- 2 *cueponca ieoa tonana teomechaue*: II-226(2)
- 2 *cueponi cuepontimotlalia cuepontica tlanextitica*: VII-11, VII-63
- 2 *cuepontica tlanextitica metztóna tlanextia*: VII-11, VII-63
- 2 *cuepontimotlalia cuepontica tlanextitica metztóna*: VII-11, VII-63

- 2 *cuettlan quitlecaui monoma tlecaui*: VIII-17, XII-2
- 2 *cuichectic ontlatzacui ocelotl uellala*: VII-6, VII-51
- 2 *cuicheoac cuichectic ontlatzacui ocelotl*: VII-6, VII-51
- 2 *cuicheoatimomana tlaiooamomana mochioa motenmatia*: VII-8, VII-59
- 2 *cuïtlapilcocoltic mamalacachtic teteuilacachtic icuïtlapil*: VII-13, VII-67
- 2 *don hernando cortes müec*: VIII-21(2)
- 2 *ecatl quinmictia teteo conitua*: VII-8, VII-57
- 2 *ecatl in imacaxo uellamautia*: VII-14, VII-69
- 2 *ecatl molui totocac eecac*: VII-8, VII-57
- 2 *ecatl oallauh quitocaiotiaia tlalocaiotl*: VII-14, VII-69
- 2 *ecatl omoquetz motenmati motequipachoa*: VII-14, VII-69
- 2 *ecatl quitocaiotia ce eecatl*: VII-14, VII-69
- 2 *españoles matlacxiuïtl centlamantli tetzauïtl*: VIII-17, XII-1
- 2 *etel tetzauïtl uitecoc tlatlatzïn*: VIII-17, XII-2
- 2 *etic eticpatic cuïtlaxocotl cuïtlaxocopatic*: XI-234, XI-237
- 2 *etl metl nopalli qualoni*: VII-17, VII-75
- 2 *etzalmaceoaloia cintopiltica mitotia cacalaqui*: VII-18, VII-77
- 2 *etzic chichiltic tlapaltic iztalectic*: VII-1, VII-35
- 2 *etzli quiça iiacac motzaqua*: XI-156, XI-168
- 2 *ia macoquetz calli tzitzintla*: VIII-18, XII-2
- 2 *iacattiuh quauïli quil onteiacan*: VII-6, VII-51
- 2 *iacattiui mamalti impepechoan mochioa*: II-163, IX-66
- 2 *iacauïtzli ueziz iooalli tlatuiz*: VII-11, VII-61
- 2 *iacoliacac iztac nenecoc quimotlatlalili*: XI-35, XI-37
- 2 *iamatlalpal xoxoctic melactotonti patlactotonti*: XI-175, XI-177
- 2 *iancuican oalcholoa mauïtzli motecaia*: VII-12, VII-63
- 2 *iancuican oalcholoa oalquiça noppan*: VII-11, VII-63
- 2 *iancuican oalmomana coltonïli teçacaneuïlli*: VII-3, VII-39
- 2 *iancuican oalmomana iuiian poliui*: VII-3, VII-41
- 2 *iauh momaiquiz tleco oacito*: VII-5, VII-47
- 2 *iauh mopiloatia miequintin oalui*: XI-36, XI-37
- 2 *iauh qualoni miequintin oalui*: XI-35, XI-38
- 2 *iazque aoaque quiçazque tloaque*: VII-18, VII-81
- 2 *iaztacon mimiltic ixicol nanaoatzïn*: VII-5, VII-47
- 2 *ica onneauiïtiloc conixuiïutecque conixtlatlatzoque*: VII-3, VII-43
- 2 *icalaquãmpa itztia iquçaiãmpa tlexochïli*: VIII-18, XII-2

- 2 *icalaquian tonatiuh cuele oaleoac*: VII-8, VII-57
- 2 *ieh iezço icopal ieh*: VII-4, VII-45
- 2 *iehan aiopechcatl cozcapantica mixiutoc*: II-235(2)
- 2 *ieh itequih onmochiuh ecatl*: VII-8, VII-57
- 2 *ichimal ipa chipochica mixiuiloc*: II-227(2)
- 2 *ieh meuitztlí quezuiaia ieh*: VII-4, VII-45
- 2 *icuiuca compalo calquauitl tlacaoaca*: VIII-17, XII-2
- 2 *ielpan iztac icuítlapán nextic*: XI-35, XI-39
- 2 *icnotlacatl nentlacatl aauia auellamati*: VI-4, VI-9
- 2 *ielpan iztac icuítlapán tilitic*: XI-31, XI-35
- 2 *icnotlacatl nentlacatl aiuaia auellamati*: VI-40, VI-123
- 2 *ieoan inca mozcaltiaia motecoçoma*: IV-42, IV-45
- 2 *icnoueueiötl icnoilamaiötl techinantílan texomolco*: VI-165, VI-194
- 2 *ieoan quimoteötiaia xaltocameca quíllamaníiaia*: VII-9, VII-59
- 2 *icochia quiz quiquaz tlaölli*: VIII-59(2)
- 2 *iezoço icopal ieh inanaoauh*: VII-4, VII-45
- 2 *icopal ieh copalli nanaoatzin*: VII-4, VII-45
- 2 *üoca neztoc tlanextitoc cuecuepocatoc*: VII-13, VII-67
- 2 *icpac cantinemi quititílicça atlan*: VII-17, VII-75
- 2 *üoca onoc üoca neztoc*: VII-13, VII-67
- 2 *icpac mani malacachtic teuilacachtic*: VIII-18, XII-3
- 2 *üolloco cioatl üolloco oquichtli*: VI-2, VI-190
- 2 *icpac tlachiaz atl tepetl*: VI-22, VI-187
- 2 *üitic ixtlaöatl inepantla teoatempa*: VI-58, VI-204
- 2 *icpac tototl ene quitlac*: VIII-18, XII-3
- 2 *iluícaíollotitech acíticac ittoia tlapçopa*: VIII-17, XII-1
- 2 *icxi nextic ixchichíltic papatlactotontí*: XI-34, XI-35
- 2 *iluícatl iluícaíollotitech acíticac ittoia*: VIII-17, XII-1
- 2 *ieeh oçoçacatl iuitz ieh*: VII-4, VII-45
- 2 *iluícatl quíçotíac tzímpatlaoac quapítzaoac*: VIII-17, XII-1
- 2 *ieh contatzília nanaoatzin quíluíque*: VII-5, VII-49
- 2 *iluíquixtítiloia nauíluítl moçaoaia mottalocaçaoaia*: VII-17, VII-75
- 2 *ieh copalli nanaoatzin iacxoiauh*: VII-4, VII-45
- 2 *iluítl nextlaoalíztli moçioaia cemíluítl*: II-127, II-141
- 2 *ieh iacattíuh quautlí quil*: VII-6, VII-51
- 2 *iluítl tlamauíztilíztli moçioaia cemíluítl*: II-91, II-118
- 2 *iluítl tlamauíztilíztli quíchioaia cemíluítl*: II-61, II-151

- 2 *iluiuh nauiluitl neçaoaloia iluiuh*: VII-1, VII-35
- 2 *imac mani matlalatl toxpalatl*: I-23, VI-108
- 2 *imac tlequautlaxoz mictlan omic*: VII-11, VII-61
- 2 *imacaxo uellamaütia totoca moquetza*: VII-14, VII-69
- 2 *imacaxoia quilmach nematlatile imac*: VII-11, VII-61
- 2 *imaiaucampa tlalli mimixcoa intlalpan*: IX-10, IX-38
- 2 *imezgotica mamalti contlatzitzicuiniüiaia contlatlatlaxiliaia*: VII-12, VII-63
- 2 *imix intequiuh nelli mach*: X-168, XI-221
- 2 *impan mochioaz itztlincamac*: VII-9, VII-59
- 2 *in imacaxo uellamaütia totoca*: VII-14, VII-69
- 2 *in mochioaia nappa cemiluitl*: VII-1, VII-35
- 2 *in quilmach ica onneauültiloc*: VII-3, VII-43
- 2 *in quilmach man mocuic*: VII-6, VII-51
- 2 *in quiçaquih tonatiuh neltic*: VII-7, VII-53
- 2 *in tlenamacoia expa mochioaia*: VII-11, VII-61
- 2 *inamic toceoatl coztic teocuitlatl*: VIII-34(2)
- 2 *iniollo quiçaiä quilatlatuiaia tezcattlipoca*: VI-7, VI-17
- 2 *inmac quiuiüipanaia quitetecpanaia innematlatil*: VII-11, VII-61
- 2 *innemachiliz iaca quitoque momatque*: VII-6, VII-53
- 2 *innematlatil quiltaiecaluiaia mamaloaztli uipantoc*: VII-11, VII-61
- 2 *inoan poui inueltiuh tlaloque*: I-21, I-71
- 2 *intenonotzaliz pochteca ueuetque quimilüiaia*: IV-61, IV-65
- 2 *intepeuh mochiuh ontlamaceutinenca nauioal*: VII-4, VII-45
- 2 *intlac quimonuicaia tllan calmecac*: VIII-19, XII-3
- 2 *intlacamo mixtli intlacamo mixxoä*: VII-3, VII-41
- 2 *intlacamo mixxoä mixtemi tona*: VII-3, VII-41
- 2 *intlacamo oquichtli intlacamo tiacauh*: VI-256, VIII-84
- 2 *intlachieliz ceppa nenonotzalo quitoque*: VII-7, VII-55
- 2 *intlachieliz mochiuh tlanextiaia oquimittaque*: VII-7, VII-55
- 2 *intlamaceoaliz quilatlatçato quimamaiauito imacxoiauh*: VII-5, VII-45
- 2 *intlanel quiaui tilaoa moluia*: VII-18, VII-81
- 2 *intlatal innemachiliz iaca quitoque*: VII-6, VII-53
- 2 *intlatal tlachixque mapiloque quitoa*: VII-7, VII-53
- 2 *inuitz imieuh uecatlan contlazteoaque*: VI-42, VI-185
- 2 *ioalnepantla necia tlatuiliaia tlatuia*: VIII-17, XII-1
- 2 *ioaltica tzatzä quitotinemi nonopiloantzizän*: VIII-18, XII-2

- 2 *ioani tonenca toiolca tocochca*: VII-17, VII-73
- 2 *ioliliztli iitic quimaquiliznequi totecuio*: VI-136, VI-146
- 2 *iollo totolitipetlaio cacamoliqui ilacatzuqui*: II-99, X-180
- 2 *iooaiian tona tlatui quilmach*: VII-4, VII-43
- 2 *iooalli eecatl tloque naoaque*: VI-34, X-194
- 2 *iooalnepantla quintlamamaca quinchichioa quincencaoa*: VII-5, VII-47
- 2 *iooaltica nemaluilo neolololo netlapacholo*: VII-13, VII-65
- 2 *ipa chipochica mixiuiloc iaotlato*: II-227(2)
- 2 *ipaltzinco totecuio tloque naoaque*: VI-107, VI-251
- 2 *ipanpa totoca tlamautia quitoa*: VII-14, VII-71
- 2 *ipiazio mochioa teocuitlatl calaqui*: IX-75, IX-77
- 2 *ipilzin catlampapachozque conquixtiaia itlatzin*: VII-17, VII-75
- 2 *ipipilol coztic teocuitlatl imamalacaquetzal*: VIII-35(2)
- 2 *iquiçaiampa tlexochtli pipixautiuh mocuitlapiltiuh*: VIII-18, XII-2
- 2 *iquiçaiampa tonatiuh quitoaia tlalocan*: VII-14, VII-69
- 2 *iquiçaiian tonatiuh tlapoiaoa comalli*: VII-3, VII-39
- 2 *içacatapaiol ieh oçoçacatl iuitz*: VII-4, VII-45
- 2 *içacatapaiol teocuitlatl iuitz chalchiuitl*: VII-4, VII-45
- 2 *içomocatoc micqui quioalmaiaui atenco*: VII-17, VII-75
- 2 *iteco tlatlauic tezcattlipoca moteneoa*: VII-7, VII-53
- 2 *itepaio oapalli itlapachiuca pepechtic*: XI-274(2)
- 2 *itequiuh onmochiuh ecatl quinmictia*: VII-8, VII-57
- 2 *itetzauh miquiz oui mochioaz*: XI-81(2)
- 2 *itlâ oncholo intlanel onmotepotlami*: VII-17, VII-75
- 2 *itlachieliz centlamantli tlapalli neci*: VII-18, VII-79
- 2 *itlachieliz tequani colotl cuitlapilcocoltic*: VII-13, VII-67
- 2 *itlaminaliz tlaocuiltotia tlamintli citlalminqui*: VII-13, VII-65
- 2 *itlatlatollo tochtón ixco ueztoç*: VII-3, VII-43
- 2 *itlatzin quinmacaia tlamacazque totolin*: VII-17, VII-75
- 2 *itloc onmomanaco tonatiuh onuetzque*: VII-7, VII-55
- 2 *itolo teneoalo tiacauh oquichtli*: VII-6, VII-51
- 2 *itoloc pipitla anomatia itoloc*: II-245(2)
- 2 *itonal naolin quiza iluiuh*: VII-1, VII-35
- 2 *itonameio nouiiampa aacitimoquetz itonalmiio*: VII-7, VII-55
- 2 *itto quiauiç tlaelquiauiç tilaoaz*: VII-18, VII-81
- 2 *ittoc cuele atlan calactiuetz*: VII-8, VII-57

- 2 *ittoc toctitlan ceppa teixpampa*: VII-8, VII-57
- 2 *ittoia tlapcoḡa oalmoquetzaia oiuh*: VIII-17, XII-1
- 2 *itzinco oalḡotzauì ocuìlti tzoncooatl*: XI-98(2)
- 2 *itzipana nomauilia itzipana nomauilia*: II-233(2)
- 2 *itzontecon ielḡan icuìtlapan icuìtlapil*: XI-26, XI-37
- 2 *itzopelica iauiaica itotonca ñamanca*: VI-52, VI-133
- 2 *itzopelica iauiaica tloque naoaque*: VI-51, VI-116
- 2 *itztia iquìçaiampa tlexochtlì pipixautiuh*: VIII-18, XII-2
- 2 *itztimomanque cioatlampa uitztlampa itztimomanque*: VII-6, VII-53
- 2 *itztimomanque nouiiaampa motemachique tlaiaoaalo*: VII-6, VII-53
- 2 *itzlì incamac inxillan quìllaliaia*: VII-9, VII-59
- 2 *iuiian motlamachuia atlan onmotzotzopontilaça*: VII-17, VII-75
- 2 *iuiio cuicheoac cuichectic ontlatzacui*: VII-6, VII-51
- 2 *iuiiic nomalli nimauia nimauia*: II-223(2)
- 2 *iuitz chalchiuìtl tlaezuìllì tlaezçotillì*: VII-4, VII-45
- 2 *iuitz ieh meuitztlì quezuiaia*: VII-4, VII-45
- 2 *ixchichitinaliztlì xtempipixquiliztlì ixtamaçolicuiztlì ixaiaupachiuiliztlì*: I-39, I-73
- 2 *ixco quauic onoc oapaltentoc*: VI-35, VI-37
- 2 *ixco uetztoç inllacamo mixtlì*: VII-3, VII-41
- 2 *ixco uetztoç metztlì in*: VII-3, VII-43
- 2 *ixcocoliztlì ixchichitinaliztlì xtempipixquiliztlì ixtamaçolicuiztlì*: I-39, I-73
- 2 *ixcuicheoa cuicheoatimomana tlaiooatimomana mochioa*: VII-8, VII-59
- 2 *ixicol nanaoatzin amatl conquailpique*: VII-5, VII-47
- 2 *ixiuio xoxoctic iaoaltotontì mochioa*: XI-142, XI-143
- 2 *ixnamico teixmimictì tlanextia motonameiotia*: VII-7, VII-55
- 2 *ixochio coztic inecoca ixiuio*: VI-160, XI-168
- 2 *ixḡan tlamanaia ixḡan tlamictiaia*: I-70(2)
- 2 *ixḡopoiotl cocototztlì tzotzomatlì tatapatlì*: VI-18, VI-31
- 2 *ixquichica xiuìtl de 1560*: VIII-1, VIII-7
- 2 *ixquichtzin atzintlì conmopoluiz totecuio*: VI-147, VI-181
- 2 *ixquichtzin popoloni tzatzacui aiieian*: VI-182, VI-185
- 2 *ixtlaoatl iitìc ixtlaoatl inepantla*: VI-58, VI-204
- 2 *ixtlaoatl inepantla teoatimpan tlachinoltempan*: VI-58, VI-204
- 2 *ixtlaoatl itic teoatimpan tlachinoltempan*: VI-19, VI-50
- 2 *ixtlapal uiloa auel tlanecuìlolo*: VII-14, VII-69
- 2 *ixtlileoa ixcuicheoa cuicheoatimomana tlaiooatimomana*: VII-8, VII-59
- 2 *iz onmonoltitoque ueuetque ilamatque*: VI-151(2)

- 2 *izcan taiz izcan ticchioaz*: VI-214, VI-215
- 2 *iztac motta neci tochtón*. VII-3, VII-41
- 2 *iztac tlaolli coztic tlaolli*: II-64, II-124
- 2 *iztac xouili amiloil mocaqui*: XI-62(2)
- 2 *iztaia tlachia tlanextia metzli*: VII-3, VII-41
- 2 *iztalectic camaztac cocoxtiuh mixtli*: VII-1, VII-35
- 2 *iztalectic iztac motta neci*: VII-3, VII-41
- 2 *maca teol macoc iie*: II-242(2)
- 2 *maceoalti netenuiteco netempapauilo tlaaoaca*: VII-2, VII-37
- 2 *mach quito mach quitocaioti*: VI-69, VI-91
- 2 *machichiliui matlatlauia macuetlauia quitoa*: VII-18, VII-81
- 2 *machiotl tetzauitl oalui españoles*: VIII-17, XII-1
- 2 *machiotla tetemoia tonac tonac*: II-223(2)
- 2 *machizti itto quiauíz tlaelquiauíz*: VII-18, VII-81
- 2 *macho machizti itto quiauíz*: VII-18, VII-81
- 2 *machoia tellatia tepalóa techichinoá*: I-29, I-72
- 2 *machoia tlamiloia quiauítl atl*: VII-17, VII-73
- 2 *maci chicaoá oiaoaíuh omalacachiuh*: VII-3, VII-39
- 2 *maciui ueueixtiui techautiui inma*: VI-107, VI-109
- 2 *macoquetz calli tzitzintla cacic*: VIII-18, XII-2
- 2 *macoçauia maoaqui machichiliui matlatlauia*: VII-18, VII-81
- 2 *macueçaliciui macoçauia maoaqui machichiliui*: VII-18, VII-81
- 2 *macuetlauia quitoa mieçpa oalmoquetza*: VII-18, VII-81
- 2 *macuíl matlac cexiuh oxiuh*: VI-184, IX-55
- 2 *macuülihuil aiatile mochioaia cactimani*: II-118, II-134
- 2 *macuültetl tetzauitl poçon atl*: VIII-18, XII-2
- 2 *malacachiui nenti ceppa tepitonauí*: VII-3, VII-41
- 2 *malacachiui teuilacachiui maci chicaoá*: VII-3, VII-39
- 2 *malacachtic teuilacachtic xapotticac onneçia*: VIII-18, XII-3
- 2 *malacachtic tlapalli chichiltic chichilpatic*: VII-3, VII-39
- 2 *malmicoa neçoa tlaçoquixtilo nenacazteco*: VII-2, VII-37
- 2 *mamaloaztli moneneuilia tlequauitl tlequautlaxo*: VII-11, VII-61
- 2 *mamaloaztli oppa ontlachix icpac*: VII-18, XII-3
- 2 *mamaloaztli uipantoc tecpantoc quiuüipa-naia*: VII-11, VII-61
- 2 *malalti contlatzizicuñiliaia contlatlatlaxiliaia contlaxiauliaia*: VII-12, VII-63
- 2 *mamaça quinnotz tlaciuque tlamatinime*: VIII-18, XII-3
- 2 *man mocuic tlatolli itolo*: VII-6, VII-51

- 2 *mani malacachtic teuilacachtic xapotticac*: VIII-18, XII-3
- 2 *mani maxaltic quitocaiotia millaca*: VII-8, VII-57
- 2 *mani mexolotl ceppa ittoc*: VII-8, VII-57
- 2 *maoaqui machichiliui matlatlauia macuetlauia*: VII-18, VII-81
- 2 *matlactli omei tlatoa tepitoton*: I-29, X-134
- 2 *matlaxiuil centlamantli tetzauil nez*: VIII-17, XII-1
- 2 *matlatl atlal minacachalli auictli*: I-37, I-73
- 2 *matlatlauia macuetlauia quitoa miecpa*: VII-18, VII-81
- 2 *matzaiani ihuicatl tentlapani tlalli*: VI-259, VI-260
- 2 *matzopetzli chalchiuul ololiuqui teoxiuil*: VIII-29, VIII-30
- 2 *mauh motepeuh tlacatl tlatoani*: VI-79, VI-81
- 2 *mauiztli motecaia nemautiloia nouiian*: VII-12, VII-63
- 2 *mauiztli quiteca mauiztli quitlaça*: X-15, X-46
- 2 *maxaltic quitocaiotia millaca xolotl*: VII-8, VII-57
- 2 *maxlatl cactli cueitl uipilli*: IX-46, IX-67
- 2 *mecatlapouque tetlacuicuilique tetlanocuilanque teixocuilanque*: I-15, I-70
- 2 *metitlan calactiuetz onmoeptiuetz metl*: VII-8, VII-57
- 2 *metl moquetza macueçaliciui macoçauia*: VII-18, VII-81
- 2 *metl nopalli qualoni xochiül*: VII-17, VII-75
- 2 *metl ome mani mexolotl*: VII-8, VII-57
- 2 *metzaluaia etzalmaceoaloia cintopiltica mitotia*: VII-18, VII-77
- 2 *metzli ieoan quimoteotiaia xaltocameca*: VII-9, VII-59
- 2 *metzli in quilmach ica*: VII-3, VII-43
- 2 *metzli ixtlileoa ixcuicheoa cuicheoatimomana*: VII-8, VII-59
- 2 *metzli metztona iztalectic iztac*: VII-3, VII-41
- 2 *metztona iztalectic iztac motta*: VII-3, VII-41
- 2 *meuiztli quezuiaia ieh ieço*: VII-4, VII-45
- 2 *mexica quinnotz inteouh quimilui*: X-195, X-196
- 2 *mexica tenochca mexicana tlatilolca*: VIII-72, IX-49
- 2 *mexico monomau tlatlac cuetlan*: VIII-17, XII-2
- 2 *mexolotl ceppa ittoc cuele*: VII-8, VII-57
- 2 *micoaia miquia mamalti ioaltica*: II-183, II-184
- 2 *micqui quioalmaiui atenco tlatoa*: VII-17, VII-75
- 2 *mictlampa eecat in imacaxo*: VII-14, VII-69
- 2 *mictlampa eecat omoquetz motenmati*: VII-14, VII-69
- 2 *mictlampa teotlalpampa tlacochcalcopa itzticaca*: X-166(2)

- 2 *miecpa oalmoquetza neci quiçaz*: VII-18, VII-81
- 2 *miecpa teatlanmictia quiçolactia acalli*. VII-14, VII-69
- 2 *millaca xolotl ittoc toctitlan*: VII-8, VII-57
- 2 *mimacacia imacaxoia quilmach nematlatile*: VII-11, VII-61
- 2 *mimiltic ixicol nanaoatzin amatl*: VII-5, VII-47
- 2 *mimixcoa tlapoaltin cioa nauin*: VII-7, VII-53
- 2 *miquiz quitoaia oalmotzacoaz oliniz*: VII-13, VII-65
- 2 *mitotia cacalaqui motlatlaeuia motlatlailania*: VII-18, VII-77
- 2 *mitzonmoxipachiluz mitzonmioaliz tocenchan micltan*: VI-31, VI-33
- 2 *mitzonmotlatiliz mitzonmoxipachiluz mitzonmioaliz tocenchan*: VI-31, VI-33
- 2 *mixaiauitl mixpanitl mixtecuicuilli ixco*: VII-1, VII-37
- 2 *mixcoac azcapotzalco quautitlan otomba*: IX-24, IX-49
- 2 *mixitl tlapatl nanacatl mochiutinemi*: X-12, X-20
- 2 *mixitl tlapatl quiçuatiniemi momixiuitiniemi*: X-49, XI-130
- 2 *mixpanitl mixtecuicuilli ixco moteca*: VII-1, VII-37
- 2 *mixtli intlacamo mixxoa mixtemi*: VII-3, VII-41
- 2 *mixtli mixaiauitl mixpanitl mixtecuicuilli*: VII-1, VII-37
- 2 *mixtli quiçopoloa quelleltia quiçacatzacuilia*: VII-18, VII-81
- 2 *mixxoa mixtemi tona tlaneci*: VII-3, VII-41
- 2 *mochichioa tlenamacac conmaquia ixicol*: II-79, II-84
- 2 *mochioa chichiliutimomana tlacamani tlacaca*: VII-2, VII-37
- 2 *mochioa iancuican oalmomana iuiian*: VII-3, VII-41
- 2 *mochioa tepepan quautla ixtlaoacan*: XI-171, XI-174
- 2 *mochioaz itztl incamac inxillan*: VII-9, VII-59
- 2 *mochiuh mexico monomau tlatlac*: VIII-17, XII-2
- 2 *mochiuh onotlaueilitic ocel nicnoteopouili*: VI-67(2)
- 2 *mochiuh ontlamaceutinenca nauiooal tetepe*: VII-4, VII-45
- 2 *mochiuh tlanextiaia oquimittaque teteo*: VII-7, VII-55
- 2 *mochixcaonoque teteo peoa tlachichiliui*: VII-6, VII-51
- 2 *mocuecceptimani tlaçoçauia tlatzomoni tlatatl*: VII-2, VII-37
- 2 *mocuic tlatolli itolo teneoalo*: VII-6, VII-51
- 2 *mocuitlapiltituih acituih icuitlapil oittoc*: VIII-18, XII-2
- 2 *moiaochichiuitiuitze quinmama mamaça quinmotz*: VIII-18, XII-3
- 2 *molui totocac eecac colini*: VII-8, VII-57
- 2 *moluia aoachquiaui aoachtli onueuetzi*: VII-18, VII-81

- 2 *momaiauiz tleco oacito totonillotl*: VII-5, VII-47
- 2 *momalacachotinemi centetix intlatol innemachiliz*: VII-6, VII-53
- 2 *momamali tlequauitl uetzi xotla*: VII-11, VII-61
- 2 *momanque motetenmanque ceppa quitoque*: VII-7, VII-55
- 2 *monaquautilia onquiça onmacana atenco*: VII-14, VII-69
- 2 *momatlaliaia nenecoc inmac quiuiuiñanaia*: VII-11, VII-61
- 2 *moniquitlania quimilui teteo nimiqui*: VII-8, VII-57
- 2 *monan mota ioaaltecotli ioalticiltl*: VI-171, VI-172
- 2 *monan mota micltan tecotli*: VI-31, VI-58
- 2 *monan mota tonatiuh tlaltecotli*: VI-58, VI-172
- 2 *monantzin cioapilli cioacoatl quilaztli*: VI-164, VI-185
- 2 *monantzin motatzin intechcopa otimoquixti*: VI-213(2)
- 2 *moneneuilotimani ixnamico teixmimicti tlanextia*: VII-7, VII-55
- 2 *moneneuilia tlequauitl tlequautlaxo momamali*: VII-11, VII-61
- 2 *monequia miquia ome tochtli*: II-209(2)
- 2 *mônica motepotzco xiquial et^o*: IV-63(2)
- 2 *monoltitoz motetzaoaltiz quitlaliz tonatiuh*: VI-180, VI-187
- 2 *monoma tlecaui ical diablo*: VIII-17, XII-2
- 2 *monomau tlatlac cuetlan quitlecaui*: VIII-17, XII-2
- 2 *mopa pipiltotonti ueueintin tlaca*: XI-169(2)
- 2 *mopatiaia impan mochioaz itzli*: VII-9, VII-59
- 2 *mopiloatia oallauh iauih miequintin*: XI-36, XI-37
- 2 *mopitza momamali teoatl tlachinolli*: VI-11, VI-53
- 2 *mopopolactiaia apan iuiian motlamachuia*: VII-17, VII-75
- 2 *mopopoçautoc içomocatoc micqui quioalmaiaui*: VII-17, VII-75
- 2 *moquequetza oallauh oalcocoliutiuh cuecueliutiuitz*: VII-15, VII-73
- 2 *moquequetztiuitze quinanzuilizquia conittaque opoliuh*: VIII-18, XII-3
- 2 *moquetz eecatl molui totocac*: VII-8, VII-57
- 2 *moquetza macueçaliciui macoçauia maoaqui*: VII-18, VII-81
- 2 *moquetza quitzineoa quipoztequi quauitl*: VII-14, VII-71
- 2 *moquetza quixnamiqui acalli uellauitlaco*: VII-14, VII-69
- 2 *maçaoaia motlalocaçaoaia tlamacazque moteneoa*: VII-17, VII-75
- 2 *moteca tlacaztalmicoa malmicoa neçoa*: VII-2, VII-37
- 2 *motecaia nemautiloia nouiian motzatzacoaia*: VII-12, VII-63

- 2 *moteci poçoni quaqualaca atl*: XI-165, XI-170
- 2 *motelchiutzin mexicat achcautil tecotlamacazqui*. XII-123(2)
- 2 *moteneoa calmecac moopaoa mozcaltia*: VII-17, VII-75
- 2 *moteneoa iluütl nextlaoaliztli quichioaia*: II-57, II-111
- 2 *moteneoa iluütl nextlaoalli mochioaia*: II-131, II-155
- 2 *moteneoa iluütl tlamauiztiliztli mochioaia*: II-91, II-118
- 2 *moteneoa mimixcoa tlapoaltin cioa*: VII-7, VII-53
- 2 *moteneoa tecociztecatl nanaoatzin quixnamictimomanque*: VII-5, VII-47
- 2 *moteneoa teotexcalli nauilütl otlatlac*: VII-5, VII-47
- 2 *moteneoa tloaque tlamiloia mixtli*: VII-18, VII-79
- 2 *moteneoa tlatolli iniollo quiçaaia*: VI-7, VI-17
- 2 *moteneoaia tlateteteuti ontectezcomeque intonal*: I-68, II-42
- 2 *motenextiliaia tlaca tlacanetzolti ontetzontecomeque*: VIII-19, XII-3
- 2 *motenmati motequipachoa motequimati ompilcatoque*: VII-14, VII-69
- 2 *motequimati ompilcatoque ompipilcatoque tlaneloa*: VII-14, VII-69
- 2 *motequipachoa motequimati ompilcatoque ompipilcatoque*: VII-14, VII-69
- 2 *motetenmanque ceppa quitoque teteo*: VII-7, VII-55
- 2 *motlali tletl tlatla tlecuilco*: VII-4, VII-45
- 2 *motlaloçaoaia tlamacazque moteneoa calmecac*: VII-17, VII-75
- 2 *motlamachuia atlan onmotzotzopontillaça onmotzotzopontimaiaui*: VII-17, VII-75
- 2 *motlapaloaia ce onmixquetzaz tlatatl*: VII-4, VII-43
- 2 *motlatlapalpouh itlachieliz centlamantli tlapalli*: VII-18, VII-79
- 2 *motlechichino uellalac ipampan cuicuilitic*: VII-6, VII-51
- 2 *motlecuicüilo motlelecuicüilo motlechichino uellalac*: VII-6, VII-51
- 2 *motlelecuicüilo motlechichino uellalac ipampan*: VII-6, VII-51
- 2 *motocaiotia cioatecaiotl cioatlampa eecatl*: VII-14, VII-69
- 2 *motocaiotia mictlampa eecatl in*: VII-14, VII-69
- 2 *motonameiotia itonameio nouiampaaacitimoquetz*: VII-7, VII-55
- 2 *motonameiotia totonqui tetlati tetlatlati*: VII-1, VII-35
- 2 *motta neci tochtón ixco*. VII-3, VII-41
- 2 *mottac machiotl tetzauitl oalui*: VIII-17, XII-1
- 2 *moxocha ieoa tonana teomechaue*: II-226(2)
- 2 *nachca onmantiui oquinmopolui oquinmotlatili*: VI-138, VI-145
- 2 *namechnocuitiliz temoxtl eecatl namechnocauitiliz*: VI-27, VI-130
- 2 *nanaoatzin amatl conquailpique contzonilpique*: VII-5, VII-47

- 2 *nanaoatzin cen oalmotlapalo quioalcen-
tlami*: VII-5, VII-49
- 2 *nanaoatzin onuetz tleco tonaz*: VII-6, VII-
51
- 2 *nanaoatzin quiluique teteo teoatl*: VII-5,
VII-49
- 2 *naoalli tetzauitl atlacacemelle teixcuepani*:
I-1, I-67
- 2 *naoaque tlatcatl ioalli eecatl*: VI-91, VI-153
- 2 *naolin quiça iluiuh nauiluitl*: VII-1, VII-
35
- 2 *nappa ieh contatzilia nanaoatzin*: VII-5,
VII-49
- 2 *nappa tlaelnappa quichiuh moieeco*: VII-
5, VII-49
- 2 *nappan poliui popoliutiuetzi cueponi*: VII-
11, VII-63
- 2 *naucampa oalitztiuh ceccan oallauh*: VII-
14, VII-69
- 2 *nauiluitl moçaoaia motlalocaçaoaia
tlamacazque*: VII-17, VII-75
- 2 *nauiluitl neçaoaloia iluiuh iancuican*: VII-
1, VII-35
- 2 *nauiluitl omextin tecociztecatl motlali*: VII-
4, VII-43
- 2 *nauiluitl otlatlac tletl nenecoc*: VII-5, VII-
47
- 2 *nauin tiacapan teico tlaçaieoa*: VII-7, VII-
53
- 2 *nauioal intlamaceoaliz quilatlaçato
quimamaiauito*: VII-5, VII-45
- 2 *neacomanaló necomonilo nemautilo
nechoquililo*: VII-2, VII-37
- 2 *nechoquililo tlachoquiztleoa maceoalti
netenuiteco*: VII-2, VII-37
- 2 *neci tochtón ixco uetztoç*: VII-3, VII-41
- 2 *neci tonatiuh iezquia metztlí*: VII-8, VII-
59
- 2 *neci xoxoctic quiltilic quilpaltic*: VII-18, VII-
81
- 2 *necia iluicatl quiçoticac tzimpatlaoc*: VIII-
17, XII-1
- 2 *necia tlaçaoaia netenuitecoia neiçauiloia*:
VIII-17, XII-2
- 2 *necia tlatuiliaia tlatuia quioalpoloia*: VIII-
17, XII-1
- 2 *necoc xapo quitequechilia tomaoac*: X-1,
X-11
- 2 *necomonilo nemautilo nechoquililo tlacho-
quiztleoa*: VII-2, VII-37
- 2 *neltic intlatol tlachixque mapiloque*: VII-
7, VII-53
- 2 *nemaluilo neolololo netlapacholo nequen-
tilo*: VII-13, VII-65
- 2 *nematlatile imac tlequautloxoz mictlan*:
VII-11, VII-61
- 2 *nemautilo nechoquililo tlachoquiztleoa ma-
ceoalti*: VII-2, VII-37
- 2 *nemautiloia nouiian motzatzacoaia tlecalli*:
VII-12, VII-63
- 2 *nenacazteco teteopan xoxochcuico tlacha-
lantoc*: VII-2, VII-37
- 2 *nenecoc cecentlapal quacoltic quateui-
lacachtic*: VII-13, VII-67
- 2 *nenecoc immac quiuiiipanaia quitetec-
panaia*: VII-11, VII-61

- 2 *nenquiça nenuetzi itlaminaliz tlaocuilotia*: VII-13, VII-65
- 2 *nentlamatitzin uetzcatocatzin çanatzin oçomatzin*: IX-3, IX-24
- 2 *nenuetzi itlaminaliz tlaocuilotia tlamintli*: VII-13, VII-65
- 2 *neolololo netlapacholo nequentilo netlapililo*: VII-13, VII-65
- 2 *nepan chiconau içacatapaiol ieeh*: VII-4, VII-45
- 2 *nepanol mootta quimottitia quimoluia*: VII-4, VII-43
- 2 *nequentilo netlapililo imacaxo itlaminaliz*: VII-13, VII-67
- 2 *neçauililoia toquichti cioacochiz cioatl*: I-31, I-72
- 2 *neçoa in mochioaia nappa*: VII-1, VII-35
- 2 *neçoa tlacoquixtilo nenacazteco teteopan*: VII-2, VII-37
- 2 *neçoaia neuitzmanaloia expa tlenamacoaia*: VII-11, VII-61
- 2 *netenuiteco netempapauilo tlacaoaca tlacaoatzalo*: VII-2, VII-37
- 2 *netlapililo imacaxo itlaminaliz citlalin*: VII-13, VII-67
- 2 *netlapacholo nequentilo netlapililo imacaxo*: VII-13, VII-67
- 2 *nextic ielpan iztac icuülapil*: XI-36(2)
- 2 *nez mottac machiotl tetzauitl*: VII-17, XII-1
- 2 *neztoc tlanexitoc cuecuepocatoc citlalxonecuilli*: VII-13, VII-67
- 2 *nimauia nimauia iuiioc nomalli*: II-223(2)
- 2 *nipa tlani nipa tlani*: VI-53, VI-125
- 2 *niuia çana çana niuia*: II-233(2)
- 2 *nomalli nimauia nimauia iuiioc*: II-223(2)
- 2 *noçalli qualoni xochitl xiuitl*: VII-17, VII-75
- 2 *noquacuillo atl iullo nechoal*: II-245(2)
- 2 *nouiiampa aacitimoquetz itonalmiio nouiiampa*: VII-7, VII-55
- 2 *nouiiampa motemachique tlaiaoaolo tlatlauillotl*: VII-6, VII-53
- 2 *nouiiampa tlachixque auicpa tlachie*: VII-6, VII-53
- 2 *nouiiian cecencalpan quitzacotimanca nouiiian*: VII-13, VII-67
- 2 *nouiiian techachan cecencalpan etzalqualoia*: VII-18, VII-75
- 2 *nouiiian tlatlaneztimoquetza tlawizcalli moquequetza*: VII-15, VII-73
- 2 *oacito totonillotl ixnamiquiztli iecoliztli*: VII-5, VII-49
- 2 *oalcholoa mauiztli motecaia nemautiloia*: VII-12, VII-63
- 2 *oalcholoa oalquiça nappan poliui*: VII-11, VII-63
- 2 *oaleoac metztli mopatilique motlallotique*: VII-8, VII-57
- 2 *oalitztiuh ceccan oallauh iquičaiampa*: VII-14, VII-69
- 2 *oalitztiuh maçaoacan in totoca*: VII-14, VII-69
- 2 *oallaci epañoles matlacxiuitl centlamantli*: VIII-17, XII-1

- 2 *oallatzontecque quitoque iez mochioaz*: VII-7, VII-55
- 2 *oallauh iauh miequintin oalui*: XI-36, XI-37
- 2 *oallauh iquičaiampa tonatiuh quitoaia*: VII-14, VII-69
- 2 *oallauh naucampa oalitztiuh ceccan*: VII-14, VII-69
- 2 *oallauh quitocaiotiaia tlalocaiotl temauti*: VII-14, VII-69
- 2 *oalmomana coltontli teçacanequilli teçacanequiltontli*: VII-3, VII-39
- 2 *oalmomana eztic chichiltic tlapaltic*: VII-1, VII-35
- 2 *oalmomana iquičaian tonatiuh tlapoiaoa*: VII-3, VII-39
- 2 *oalmomana oalpetzini tlenamacoaia tlatotonilo*: VII-1, VII-35
- 2 *oalmoquetza quinextia quiteittitia quinezcaiotia*: VII-18, VII-81
- 2 *oalmoquetza tlatlatlapalpoalli motlatlapalpouh ilachieliz*: VII-18, VII-79
- 2 *oalmoquetzaia oiuh onquiz ioalnepantla*: VIII-17, XII-1
- 2 *oalmotema tlenamacoaia tlatotoniloia oaluetz*: VII-11, VII-61
- 2 *oalmotlapalo quioalcentlami quioallancoa iullo*: VII-5, VII-49
- 2 *oalmotzacoaz oliniz teoatl tlachinolli*: VII-13, VII-65
- 2 *oalneci oalmotema tlenamacoaia tlatotoniloia*: VII-11, VII-61
- 2 *oalpetzini tlenamacoaia tlatotonilo neçoa*: VII-1, VII-35
- 2 *oalpeuh tonatiuh icalaquiampa itztia*: VIII-18, XII-2
- 2 *oalquiča nappan poliui popoliutiuetzi*: VII-11, VII-63
- 2 *oalquiča tlacemiluitiltia tonatiuh metztl*: VII-8, VII-57
- 2 *oalquiča tonatiuh imix intequih*: X-168, XI-221
- 2 *oanconmocuilique oanconmanilique cententli cencamatl*: VI-144, VI-145
- 2 *oannechmocnelilique otlacauqui amoiollotzin cocoliztl*: VI-130, IX-30
- 2 *oaoalantimotlali ouel motlatlali tletl*: VII-5, VII-49
- 2 *oapalli itlapachiuca pepehtic uixaltic*: XI-274(2)
- 2 *oautli chian aiotetl etl*: VII-17, VII-73
- 2 *ocalaquito icalaquian tonatiuh cuele*: VII-8, VII-57
- 2 *occan oallauh moteneoa miclamp*: VII-14, VII-69
- 2 *oce tlatocat tenochtitlan nauxiuitl*: VIII-4, VIII-5
- 2 *ocelotl chiconau quautli matlactli*: IV-9, IV-21
- 2 *ocelotl uellala tletl uetzito*: VII-6, VII-51
- 2 *ocoçacatl iuizt ieh meuitztl*: VII-4, VII-45
- 2 *oiaque omotecato atlan oztoc*: VI-136, VI-137
- 2 *oic mochiuh onotlaueiltic ocel*: VI-67(2)
- 2 *oiooac otequit otlacotic tonatiuh*: VII-1, VII-35

- 2 *oiooalli moteca tlacaztalmicoa malmicoa*: VII-2, VII-37
- 2 *oiuh onquiz ioalnepantla necia*: VIII-17, XII-1
- 2 *oiuh quicac motecoçoma momauti*: VIII-21, XII-20
- 2 *olin otlatocac teotl tonatiuh*: VII-8, VII-57
- 2 *oliniz teoatl tlachinolli maianaloz*: VII-13, VII-65
- 2 *ololiuqui teoxiuil imaquechtlan quitlalia*: VIII-27, VIII-30
- 2 *ome mani maxaltic quitocaiotia*: VII-8, VII-57
- 2 *ome mani mexolotl ceppa*: VII-8, VII-57
- 2 *ome tochtli itequiuh tlatoaia*: II-209, II-210
- 2 *omextin moteneoa tecociztecatl nanaoatzin*: VII-5, VII-47
- 2 *omextin onmomamaiaique tleco otlatlaque*: VII-6, VII-51
- 2 *omextin tecociztecatl mottali tletl*: VII-4, VII-43
- 2 *omextin tleco oome quitqui*: IX-66(2)
- 2 *ommotlaztiuetz onmomaiautiuetz tleco cenia*: VII-6, VII-49
- 2 *omochiuh nouiiampa tlachixque auicpa*: VII-6, VII-53
- 2 *omomanaco tonatiuh tlapalli monenecui-lotimani*: VII-7, VII-55
- 2 *omoquetz motenmati motequipachoa motequimati*: VII-14, VII-69
- 2 *omotlatlali mixtli ouel cuicuicheoac*: VII-18, VII-81
- 2 *ompilcatoque ompipilcatoque tlaneloa tequitlaneloa*: VII-14, VII-69
- 2 *ompipilcatoque tlaneloa tequitlaneloa momaquautilia*: VII-14, VII-69
- 2 *ompopouh onixtlaauh monantzin motatzin*: VI-249(2)
- 2 *onaci ioalnepantla quintlamamaca quinchichioa*: VII-5, VII-47
- 2 *onaci totonqui oaltzinquiça oaltzinholoa*: VII-5, VII-49
- 2 *onchocaz onelciciuiz ueue ilama*: VI-53, VI-74
- 2 *oneoac quautli quimontoquili onmotlaz-tiuetz*: VII-6, VII-51
- 2 *onmantiui oquinmopolui oquinmotlatili totecuio*: VI-138, VI-145
- 2 *onmixquetzaz tlatatl momautiaia tzingui-çaia*: VII-4, VII-43
- 2 *onmochiuh ecatl quinmictia teteo*: VII-8, VII-57
- 2 *onmocueptiuetz mell ome mani*: VII-8, VII-57
- 2 *onmomaiautiuetz tleco cenia tlatla*: VII-6, VII-49
- 2 *onmomamaiaique tleco otlatlaque quichixtimotecaque*: VII-6, VII-51
- 2 *onmomanaco tonatiuh onuetzque tleco*: VII-7, VII-55
- 2 *onmotzcaloa onmopiloa oncalaqui onaqui*: VII-1, VII-35
- 2 *onneauitiloc conixuiuteque conixtlatlatzoque conixpopoloque*: VII-3, VII-43
- 2 *onnezticatca ce tlatatl nanaoatzin*: VII-4, VII-43

- 2 *onoc iioca neztoc tlanextitoc*: VII-13, VII-67
- 2 *onoconittac acame moquequetziuitze quinanquilizquia*: VIII-18, XII-3
- 2 *onoque mochixcaonoque teteo peoa*: VII-6, VII-51
- 2 *onotlaueliltic ocel nicnoteopouili totecuiio*: VI-67(2)
- 2 *onquiz iolnepantla necia tlatuiliaia*: VIII-17, XII-1
- 2 *onteiacan tleco ontlatzacuiia ocelotl*: VII-6, VII-51
- 2 *onteixtin otlacozque onteixtin tlanextizque*: VII-7, VII-55
- 2 *ontetl tetzauitl mochiuh mexico*: VIII-17, XII-2
- 2 *ontetzontecomeque ce intlac quimonuicaia*: VIII-19, XII-3
- 2 *onilachix icpac tototl ene*: VIII-18, XII-3
- 2 *onlaquixti nappa ieh contzatzilia*: VII-5, VII-49
- 2 *onlatoa onmixquetza tecociztecatl quito*: VII-4, VII-43
- 2 *onlatazcuui ocelotl uellala tletl*: VII-6, VII-51
- 2 *ontzonquiz nauiooal intlamaceoaliz quilatlaçato*: VII-5, VII-45
- 2 *onuetzini tleco mixquetz tlaçotli*: VII-8, VII-59
- 2 *onuetzque tleco oalquizque oalmotocatiaque*: VII-7, VII-55
- 2 *onueuetzi onchichipini aoachpitzactli aoachpicilli*: VII-18, VII-81
- 2 *oppa onilachix icpac tototl*: VIII-18, XII-3
- 2 *oquichtli cioatl mâceoale iluile*: IV-21, IV-53
- 2 *oquichtli quautlocelotl tocaiotilo ieh*: VII-6, VII-51
- 2 *oquinmopolui oquinmotlatili totecuiio to-techiucaoan*: VI-137, VI-145
- 2 *oquioalmioali tonan tota ome*: VI-175, VI-206
- 2 *oquizaço omomanaco tonatiuh tlapalli*: VII-7, VII-53
- 2 *oquittaque miclampa eecatl omoquetz*: VII-14, VII-69
- 2 *otequit otlacotic tonatiuh oalmomana*: VII-1, VII-35
- 2 *otlacauqui amoiollotzin cocoliztli namechmocuitiliz*: VI-130, IX-30
- 2 *otlacauqui ñollotzin totecuiio oquenteltzin*: VI-180, VI-185
- 2 *otlacotic tonatiuh oalmomana eztic*: VII-1, VII-35
- 2 *otlaocox otlacauqui ñollotzin totecuiio*: VI-185, VI-189
- 2 *otlatlac tletl nenecoc motecpanque*: VII-5, VII-47
- 2 *otlatlaco calmecac ùlâ oncholo*: VII-17, VII-75
- 2 *otlatoca momanque motetenmanque ceppa*: VII-7, VII-55
- 2 *otlatocac teotl tonatiuh itequiuh*: VII-8, VII-57
- 2 *ouel motlatlali tletl ommixmautito*: VII-5, VII-49
- 2 *ouel oaoalantimotlali ouel motlatlali*: VII-5, VII-49

- 2 *ouelacic ouelmacic itlanextiliz izquiluitl*: VII-3, VII-41
- 2 *ouelmacic itlanextiliz izquiluitl*: VII-3, VII-41
- 2 *oxoxotlac tlecuilli ouel oaoalantimotlali*: VII-5, VII-49
- 2 *pani coztic tlani iztac*: XI-160, XI-162
- 2 *pani ixcoztic tlani iztac*: XI-161, XI-183
- 2 *pani ixtliltic tlani iztac*: XI-182, XI-185
- 2 *pani iztac tlani ixcoztic*: XI-184, XI-185
- 2 *papalaniliztli çaçaoatiliztli ixocoliztli ixchichitinaliztli*: I-39, I-73
- 2 *papatlactoni mopiloatia oallauh iauh*: XI-35, XI-36
- 2 *peuh necia tlacaoaia netenuitecoa*: VIII-17, XII-2
- 2 *pipiltzintli moteneoia tlateteuti onteuezcomeque*: I-68, II-42
- 2 *pipixauticaca necia iluicatl quiçoticac*: VIII-17, XII-1
- 2 *pipixautiuh mocuitlapiltitiuh acitiuh icuillapil*: VIII-18, XII-2
- 2 *pochteca ueuetque pochteca ilamatque*: IV-47, IV-67
- 2 *pochteca ueuetque quimiluaia impiloan*: IV-61, IV-65
- 2 *pochtecatlatoque naoaloztomeca teiaaloani iaoc*: IX-6, IX-7
- 2 *poliui popoliutiuetzi cueponi cueponti-motlalia*: VII-11, VII-63
- 2 *pololli tepantli cuemilt apantli*: III-56, III-65
- 2 *popoliutiuetzi cueponi cuepontimotlalia cuepontica*: VII-11, VII-63
- 2 *poui tlalli quitoaia tlaltecotli*: IX-9, IX-10
- 2 *quacoltic quateuilacachtic xochiluitl quaqualoia*: VII-13, VII-67
- 2 *qualcan tlatatia oquichtli cioatl*: IV-50, IV-53
- 2 *qualo metztl ixtlileoa ixcuicheoa*: VII-8, VII-59
- 2 *qualo tonatiuh centlaiooaz oaltemozque*: VII-2, VII-37
- 2 *qualoni ioani tonenca toiolca*: VII-17, VII-73
- 2 *quaqualoia nouiian cecencalpan quitzacotimanca*: VII-13, VII-67
- 2 *quaçaoati xotzaiani tentzaiani ixteteçonau*: I-17, I-71
- 2 *quateuilacachtic xochiluitl quaqualoia nouiian*: VII-13, VII-67
- 2 *quauitl iitic tlamati tlachia*: VI-111, VI-142
- 2 *quautli quixitinia tepantli tepançolli*: VII-14, VII-71
- 2 *quautli çacatl tonacaiotl tlamiloa*: I-7, I-68
- 2 *quauitl tetl temoxtl eecatli*: VI-2, VI-27
- 2 *quautin ocelo tiacaoan iaomicque*: VI-203, VI-204
- 2 *quautli ocelotl ixtlaotl itic*: VI-38, VI-50
- 2 *quautli quil onteiacan tleco*: VII-6, VII-51
- 2 *quautli quimontoquili onmotlaztiuetz tleco*: VII-6, VII-51
- 2 *quautlocelotl tocaitilo ieh iacattiuh*: VII-6, VII-51

- 2 *quecatocchia tlazacuilli chinancalli atl*: VII-14, VII-71
- 2 *quellaxitia quimattoc mopoçoçautoc içomocatoc*: VII-17, VII-75
- 2 *quenmach nenti tlacotiz tequitiz*: VI-179, VI-180
- 2 *quennel toconiluiti quennel quioalitoz*: VI-227(2)
- 2 *quetzalcoatl ontell ecatl totec*: VII-7, VII-53
- 2 *quetzalli içacatapaiol teocuitlatl iuitz*: VII-4, VII-45
- 2 *quetzallo coztic teocuitlao inamic*: VIII-34(2)
- 2 *quetzalxixilqui icuecuetlacacaiio miiec quetzalli*: VIII-35(2)
- 2 *quezuaia ieh iezço içopal*: VII-4, VII-45
- 2 *quiaui tilaoa moluia aoachquiaui*: VII-18, VII-81
- 2 *quicenciaoa atl tlaqualli quinnotza*: III-51, III-61
- 2 *quiceuiznequia ihuice mopitza ceuh*: VIII-17, XII-2
- 2 *quicocoltia quellelaxitia quimattoc mopoçoçautoc*: VII-17, VII-75
- 2 *quicuitiuetz tlatolli quipaccaceli quito*: VII-4, VII-43
- 2 *quiiäolotimomanque tlecuilli moteneoa teotexcalli*: VII-5, VII-47
- 2 *quiiöcoia moceniöcoia motqui momama*: X-6, X-47
- 2 *quiiolitiaia teutli tlaçolli cococ*: I-5, I-68
- 2 *quil onteiacan tleco ontlatzacuaia*: VII-6, VII-51
- 2 *quilmach ica onneauiltiloc conixuiuitecque*: VII-3, VII-43
- 2 *quilmach man mocuic tlatolli*: VII-6, VII-51
- 2 *quilmach metl moquetza macueçaliciui*: VII-18, VII-81
- 2 *quilmach nematlatile imac tlequautlaxoz*: VII-11, VII-61
- 2 *quilmach oneoac quautli quimontoquili*: VII-6, VII-51
- 2 *quiluique teteo teoatl teoatl*: VII-5, VII-49
- 2 *quimacacia mimacacia imacaxoia quilmach*: VII-11, VII-61
- 2 *quimacaque iaztacon mimiltic ixicol*: VII-5, VII-47
- 2 *quimattoc mopoçoçautoc içomocatoc micqui*: VII-17, VII-75
- 2 *quimilli cacaxtli tlamamalli tlatconi*: VI-22, VI-145
- 2 *quimilui anquimati onoconittac acame*: VIII-18, XII-3
- 2 *quimocotonilia imiquiz aaüia auellamati*: VI-23, VI-26
- 2 *quimocuitlauiaia tlatoaia tianquiztli tlanamactli*: VIII-67(2)
- 2 *quimonquetzque omextin moteneoa tecociztecatl*: VII-5, VII-47
- 2 *quimonuicaia tllilan calmecac quimittiaia*: VIII-19, XII-3
- 2 *quimoteotiaia xaltocameca quitlamaniliaia quimauiztiliaia*: VII-9, VII-59
- 2 *quinamiqui itlachieliç tequani colotl*: VII-13, VII-67

- 2 *quinamiqui maceoalli quitlenamaquia colin*: II-176(2)
- 2 *quinanquilizquia conittaque opoliuh quitoque*: VIII-18, XII-3
- 2 *quincencaoa tecociztecatl quimacaque iaztacon*: VII-5, VII-47
- 2 *quinchichioa quincencaoa tecociztecatl quimacaque*: VII-5, VII-47
- 2 *quineneulia centlamantli tlachichioalli tlaxcalli*: VII-13, VII-67
- 2 *quineneulia quinamiqui itlachieliz tequani*: VII-13, VII-67
- 2 *quinequi moiollotzin quecin toconmonequiltiz*: VI-9, VI-24
- 2 *quinextia quiteittitia quinezcaiotia macho*: VII-18, VII-81
- 2 *quinezcaiotia macho machizti itto*: VII-18, VII-81
- 2 *quinnacacia tlamacazque totolin tlaqualli*: VII-17, VII-75
- 2 *quinmama mamaça quinnotz tlaciuque*: VIII-18, XII-3
- 2 *quinmictia teteo conitoa xolotl*: VII-8, VII-57
- 2 *quinnamicticatca omentin tlatoque tenochtilan*: VIII-7(2)
- 2 *quinnotz tlaciuque tlamatinime quimilui*: VIII-18, XII-3
- 2 *quinotzaia quitocaiotiaia aiaucoccolli tlapetlanilquauil*: VII-15, VII-73
- 2 *quintlamamaca quinchichioa quincencaoa tecociztecatl*: VII-5, VII-47
- 2 *quioalcentlami quioallancoa iiollo oalixtetenmotzolo*: VII-5, VII-49
- 2 *quioalito malintzin quimitaluia capitan*: XII-125, XII-126
- 2 *quioallancoa iiollo oalixtetenmotzolo mixmauti*: VII-6, VII-49
- 2 *quioalmaiaui atenco tlatoa quimonana*: VII-17, VII-75
- 2 *quioaltocatia tlaucopa itloc onmomanaco*: VII-7, VII-55
- 2 *quipolooa quicocoltia quellelaxitia quimattoc*: VII-17, VII-75
- 2 *quipoztequi quauil quixitima tepantli*: VII-14, VII-71
- 2 *quiquaz tlaolli etl oautli*: VIII-59(2)
- 2 *quiça iiacac motzaqua iiacac*: XI-156, XI-168
- 2 *quiça iluiuh nauiluil neçaoaloia*: VII-1, VII-35
- 2 *quiçaco tecociztecatl quioaltocatia tlaucopa*: VII-7, VII-55
- 2 *quiçaquiuh itztimomanque cioatlampa uitztlampa*: VII-6, VII-53
- 2 *quiçaquiuh nanaoatzin onuetz tleco*: VII-6, VII-51
- 2 *quiçaquiuh tonatiuh neltic intlatol*: VII-7, VII-53
- 2 *quiçaquiuh tonatiuh omochiuh nouiampa*: VII-6, VII-53
- 2 *quiçoticac tzimpatlaoac quapitzaoac inepantla*: VII-17, XII-1
- 2 *quiteittitia quinezcaiotia macho machizti*: VII-18, VII-81
- 2 *quitequechilia tomaoac ocol apacio*: X-1, X-11

- 2 *quitetecpanaia innematlatil quitlaiecaluíaia mamaloaztli*: VII-11, VII-61
- 2 *quitlaieecaluaia mamaloaztli uipantoc tepantoc*: VII-11, VII-61
- 2 *quitlamaucattilia quitlatenmachilia ipiltzin catlampapachozque*: VII-17, VII-75
- 2 *quitlatenmachilia ipiltzin catlampapachozque conquixtiaia*: VII-17, VII-75
- 2 *quitlatlaçato quimamaiauito imacxoiauh otlamaceque*: VII-5, VII-45
- 2 *quitlecaui monoma tlecaui ical*: VIII-17, XII-2
- 2 *quito atecocolpil aie toxaxamacaian*: VI-233(2)
- 2 *quitoa mexicae oallatotoca ceuiloz*: VIII-17, XII-2
- 2 *quitoa mieçpa oalmoquetza neci*: VII-18, VII-81
- 2 *quitoa mieçpa teatlanmictia quipolactia*: VII-14, VII-69
- 2 *quitoa moquetza quitzineoa quipoztequi*: VII-14, VII-71
- 2 *quitoa quilmach metl moquetza*: VII-18, VII-81
- 2 *quitoaia iazque aoaque quiçazque*: VII-18, VII-81
- 2 *quitoaia oalmotzacoaz oliniz teoatl*: VII-13, VII-65
- 2 *quitoaia tlalocan eecatl oallauh*: VII-14, VII-69
- 2 *quitocaiotia millaca xolotl ittoc*: VII-8, VII-57
- 2 *quitocaiotiaia tlalocaiotl temauti totoca*: VII-14, VII-69
- 2 *quitquique tlilli tlapalli amoxtli*: X-190, X-191
- 2 *quitquitinemi tematlatl chichimeca mochipa*: X-182(2)
- 2 *quitzacotimanca nouiian techachan nechuiuliloia*: VII-13, VII-67
- 2 *quitzineoa quipoztequi quauitl quixitina*: VII-14, VII-71
- 2 *quiuuipanaia quitetecpanaia innematlatil quitlaieecaluaia*: VII-11, VII-61
- 2 *quixitina tepantli tepançolli xacalli*: VII-14, VII-71
- 2 *quixnamiqui acalli uellauitlenco tlaxtlapalolo*: VII-14, VII-69
- 2 *quixoa atlan temauti temauizcuiti*: VII-14, VII-71
- 2 *quiz quiquaz tlaolli etl*: VIII-59(2)
- 2 *quizcaltiaia quauitl çacatl tonacaiotl*: I-7, I-68
- 2 *quiztica atl totoca quitoznequi*: XI-247, XI-251
- 2 *çana niuia çana çana*: II-233(2)
- 2 *çana çana niuia çana*: II-233(2)
- 2 *çaçaoatiliztli ixocoliztli ixchichimaliztli ixtempipixquiliztli*: I-39, I-73
- 2 *taoa titepeoa tipochtecatl toztomecatl*: IX-52(2)
- 2 *tapachtli icopal ieh copalli*: VII-4, VII-45
- 2 *teca mocaiaoa teca mauiltia*: X-52, X-53
- 2 *teca moquauitequini teca mocaiaoani*: X-63, X-66
- 2 *tecociztecatl motlali tletl tlatla*: VII-4, VII-43

- 2 *tecociztecatl quimacaque iaztacon mimiltic*: VII-5, VII-47
- 2 *tecociztecatl quioaltocatia tlaucopa itloc*: VII-7, VII-55
- 2 *tecociztecatle xonuetzi xonmomaiaui tleco*: VII-5, VII-47
- 2 *tecotli tlatocat ompoalxiuitl caxtolxiuitl*: VIII-13(2)
- 2 *tecucuechmiquiti texillanquautili teiomotlanquautili tetzonteconeuh*: VII-14, VII-71
- 2 *teiomotlanquautili tetzonteconeuh tel quixoa*: VII-14, VII-71
- 2 *teitoni teixtlileuh teixtlilo teixcapotzo*: VII-1, VII-35
- 2 *teittani tlaolchaiaique mecatlapouque telacuicuilique*: I-15, I-70
- 2 *teixmimicti tlanextia motonameiotia itonameio*: VII-7, VII-55
- 2 *teixtlileuh teixtlilo teixcapotzo teixtlecaleuh*: VII-1, VII-35
- 2 *tel quixoa atlan temauti*: VII-14, VII-71
- 2 *telipochila iuiioc nomalli nimauia*: II-223(2)
- 2 *temauti totoca acaltica uiloa*: VII-14, VII-69
- 2 *teneoalo tiacauh oquichtli quautlocelotl*: VII-6, VII-51
- 2 *tenneculiuiizque ixpatziuiizque ixneculiuiizque ixoacaliuiizque*: VII-9, VII-59
- 2 *teoatl tlachinolli maianaloz quitoaia*: VII-13, VII-65
- 2 *teocuitlatl iuitz chalchiuitl tlaezuilli*: VII-4, VII-45
- 2 *teotexcalli nauiluitl otlatlac tletl*: VII-5, VII-47
- 2 *teotl eco mochioaia cexiutica*: II-182(2)
- 2 *teotl machoia teltatia tepaloa*: I-29, I-72
- 2 *teotl machoia tlamiloia quiauuitl*: VII-17, VII-73
- 2 *teotlalpampa tlaocochcalcopa itzticaca tlatlauqui*: X-166(2)
- 2 *teoxiuitl anemiuiqui atemacomani ateiluiloni*: VI-79, VI-80
- 2 *tepançolli xacalli quecatotia tlatzacuilli*: VII-14, VII-71
- 2 *tepanthli tepançolli xacalli quecatotia*: VII-14, VII-71
- 2 *tepeutiuitze moiaochichiutiuitze quinmama mamaça*: VIII-18, XII-3
- 2 *tepineoalti tepineuh tetetziliuiti tetetzilquixti*: VII-14, VII-71
- 2 *tepineuh tetetziliuiti tetetzilquixti tetetzilquiti*: VII-14, VII-71
- 2 *tepton titichtontli titichpil chitictontli*: X-63, X-91
- 2 *tequani colotl cuitlapilcocoltic mamalacachtic*: VII-13, VII-67
- 2 *tequitiz tlacotiz tonatiuh ueziz*: VII-1, VII-35
- 2 *tequitlaneloa momaquautilia onquiça onmacana*: VII-14, VII-69
- 2 *teçacanecuilli teçacanecuiltontli tlanextia iuiian*: VII-3, VII-39
- 2 *teçoquitili omotlatlali mixtli ouel*: VII-18, VII-81
- 2 *tetatzim tlatoani pilli quinonotzaia*: VI-105, VI-113

- 2 *tetecucaticamani cocomocatimani acalli caacomaiaui*: VII-15, VII-71
- 2 *tetemoia tonac tonac machiotla*: II-223(2)
- 2 *teteo conixuiuitequito tochin tecociztecatl*: VII-7, VII-55
- 2 *teteo oallatzontecque quitoque iez*: VII-7, VII-55
- 2 *teteo quiaaoalotimomanque tlecuilli moteneoa*: VII-5, VII-47
- 2 *teteo quihuique tecociztecatl o*: VII-5, VII-47
- 2 *teteo teoatl teoatl nanaoatze*: VII-5, VII-49
- 2 *teteopan xoxochcuico tlachalantoc tlacaoacatoc*, VII-2, VII-37
- 2 *tetetziliuiti tetetzilquixti tetzitzilquiti teuiuiioquilti*: VII-14, VII-71
- 2 *tetetzilquixti tetzitzilquiti teuiuiioquilti tecuecuchquiti*: VII-14, VII-71
- 2 *tetl quauitl iitic tlamati*: VI-111, VI-142
- 2 *tetlacaoaltiaia quimilacaoaltiaia impiloan quimiluaia*: V-188(2)
- 2 *tetlamacaz topan mictlan iluicac*: VI-4, VI-13
- 2 *tetlamaco tlaqualo ontlaqualoc ceppa*: IX-28, IX-52
- 2 *tetlaoan apaztli quitoznequi octli*: VI-256, VI-257
- 2 *tetlati tetlatlati teitoni teixtilileuh*: VII-1, VII-35
- 2 *tetlatlati teitoni teixtilileuh teixtililo*: VII-1, VII-35
- 2 *tetlatolti ipanpa totoca tlamautia*: VII-14, VII-71
- 2 *tetzauitl mochiuh mexico monomaui*: VIII-17, XII-2
- 2 *tetzauitl nez iluicatictech tlemiiaoaatl*: VIII-17, XII-1
- 2 *tetzauitl oalui españoles tlalli*: VIII-17, XII-1
- 2 *tetzauitl uiteoc tlatlatzin teocalli*: VIII-17, XII-2
- 2 *tetzonteconeuh tel quixoa atlan*: VII-14 VII-71
- 2 *teuilacachiui maci chicaoa oiaoauiuh*: VII-3, VII-39
- 2 *teuilacachtic malacachtic tlapalli chichiltic*: VII-3, VII-39
- 2 *teuilacachtic xapotticac onmecia iluicatl*: VIII-18, XII-3
- 2 *teuoaqi machiotla tetemoia tonac*: II-223(2)
- 2 *teutli tlaçolli cococ teopouqui*: I-5, I-68
- 2 *texcalceulo texcalceuia ueuetque iteopan*: II-161, II-162
- 2 *texillanquautili teiomotlanquautili tetzonteconeuh tel*: VII-14, VII-71
- 2 *tezcatl icpac mani malacachtic*: VIII-18, XII-3
- 2 *tezcatlipoca moteneoa mimixcoa tlapoaltin*: VII-7, VII-53
- 2 *tiacapan teico tlacoieoa xocoiotl*: VI-7, VII-53
- 2 *tiacauh oquichitli quautlocelotl tocaiotilo*: VII-6, VII-51
- 2 *ticomotlatlautilia totecuio tloque naoaque*: VI-61, VI-190

- 2 *tictemiqui ticcochüleoa cozcatl quetzalli*: VI-181, VI-190
- 2 *tictocentemachilican totecuio tloque naoaque*: III-63, VI-189
- 2 *tilaoa moluia aoachquiaui aoachtli*: VII-18, VII-81
- 2 *tilmatli maxtlatl cactli cueitl*: IX-46, IX-67
- 2 *tinemiz uexotzincó tiquimonauiltiz tepiloan*: VI-114, VI-115
- 2 *tiqui qualoni ioani tonenca*: VII-17, VII-73
- 2 *tiquimonauiltiz tepiloan mitzittazque mocnioan*: VII-114, VII-115
- 2 *titixmautia titocuitiuetzi aixnamiquiliztli aixnamiquiztli*: VII-15, VII-73
- 2 *tilloque tinaoaque timoiocia timoqueque-
loa*: VI-22, VI-27
- 2 *titocuitiuetzi aixnamiquiliztli aixnamiquiztli nouiian*: VII-15, VII-73
- 2 *tiui tinemi tlalticpan nipa*: VI-101, VI-125
- 2 *tixmimiqui titixmautia titocuitiuetzi aixnamiquiliztli*: VII-15, VII-73
- 2 *tixpoiaoa tixmimiqui titixmautia titocuitiuetzi*: VII-15, VII-73
- 2 *tlaca tezcaltl icpac mani*: VIII-18, XII-3
- 2 *tlaca tlacanetzolli ontetzontecomeque ce*: VIII-19, XII-3
- 2 *tlacaca mocuecneptimani tlacoçauia tlatzomoni*: VII-2, VII-37
- 2 *tlacamani tlacaca mocuecneptimani tlacoçauia*: VII-2, VII-37
- 2 *tlacanetzolli ontetzontecomeque ce intlac*: VIII-19, XII-3
- 2 *tlacaaoca quitoa mexicae oallatotoca*: VIII-17, XII-2
- 2 *tlacaaocaiá netenuitecoia neiçauiloia tlatemmachoiá*: VIII-17, XII-2
- 2 *tlacaaocatoc tlamiz qualo tonatiuh*: VII-2, VII-37
- 2 *tlacat xixiutzin totecuio iesu*: VIII-15(2)
- 2 *tlacatecatl tlacochcalcatl ce pilli*: VI-76, VI-110
- 2 *tlacateueti ontzecuecomeque intonal temoloia*: I-68, II-42
- 2 *tlacatia oquichtli cioatl mâceuale*: IV-21, IV-53
- 2 *tlacatl comoni neacomanaló necomonilo*: VII-2, VII-37
- 2 *tlacatl momatlataia nenecoc inmac*: VII-11, VII-61
- 2 *tlacatl nanaoatzin teoan tlacacticatca*: VII-4, VII-43
- 2 *tlacatl tlatoani atl tepetl*: VI-80, VI-82
- 2 *tlacatl totecuio tetl quauitl*: VI-70, IX-57
- 2 *tlacatle totecoe tona tlatui*: VI-24, VI-48
- 2 *tlacatle totecue tloquee naoaque*: VI-1, VI-4
- 2 *tlacaztalmicoa malmicoa neçoa tlacoquixtilo*: VII-2, VII-37
- 2 *tlacemiluilitia tonatiuh metztli ioaltequiltl*: VII-8, VII-57
- 2 *tlachalantoc tlacaaocatoc tlamiz qualo*: VII-2, VII-37
- 2 *tlachia tlanextia metztli metztóna*: VII-3, VII-41

- 2 *tlachichioalli tlaxcalli tzoalli nenecoc*: VII-13, VII-67
- 2 *tlachichiquilco tiui tinemi tlalticpac*: VI-101, VI-125
- 2 *tlachie momalacachotinemi centetix intlatol*: VII-6, VII-53
- 2 *tlachinolli maianaloz quitoaia maceoalti*: VII-13, VII-65
- 2 *tlachixque auicpa tlachie momalacachotinemi*: VII-6, VII-53
- 2 *tlachoquiztleoa maceoalti netenuiteco netempapuilo*: VII-2, VII-37
- 2 *tlaciuque tlamatinime quimilui anquimati*: VIII-18, XII-3
- 2 *tlacochcalatl uitznaoatlailotlac pochteca-tlailotlac ticociaoacatl*: VIII-61, VIII-62
- 2 *tlacoquixtilo nenacazteco teteopan xoxochcuico*: VII-2, VII-37
- 2 *tlacoçauia tlatzomoni tlacatl comoni*: VII-2, VII-37
- 2 *tlacotiz tonatiuh uetziz cemiluitl*: VII-1, VII-35
- 2 *tlacuicuiliztli chico tlanaoac tlatequiliztli*: III-53, III-62
- 2 *tlacuicuiliztli chico tlanaoac tlauiquiliztli*: VI-88, VI-142
- 2 *tlacuitlalpilli nepan chiconau içacatapaiol*: VII-4, VII-45
- 2 *tlaelnappa quichiuh moieeco auel*: VII-5, VII-49
- 2 *tlaezçotilli tapachtli icopal ieh*: VII-4, VII-45
- 2 *tlaezuilli tlaezçotilli tapachtli icopal*: VII-4, VII-45
- 2 *tlaiiaoalo tlauizcalli tlatlauillotl conitoo*: VII-6, VII-53
- 2 *tlallan ichan tlallan tlacati*: XI-16, XI-99
- 2 *tlalli ixco mouilana xoxoctic*: XI-167, XI-170
- 2 *tlalli ixco quauic onoc*: VI-35, VI-37
- 2 *tlalli mimixcoa intlalpan nappa*: IX-10, IX-38
- 2 *tlalli tapalcatl cololoa tlalli*: VI-2, VI-35
- 2 *tlalocaiotl temauti totoca acaltica*: VII-14, VII-69
- 2 *tlalocan eecatl oallauh quitocaiotiaia*: VII-14, VII-69
- 2 *tlalogue tlamiloia mixtli quiauuitl*: VII-18, VII-79
- 2 *tlalpilli tlacuitlalpilli nepan chiconau*: VII-4, VII-45
- 2 *tlaltech ximaxitican amechmotlamatcatlalili totecuio*: VI-146, VI-182
- 2 *tlalticpac tlucac nemia tlalticpac*: I-5, I-67
- 2 *tlalticpac nipa tlani nipa*: VI-53, VI-125
- 2 *tlamacazque moteneoa calmecac mooapaoo*: VII-17, VII-75
- 2 *tlamacazque totolin tlaqualli quicaoaaia*: VII-17, VII-75
- 2 *tlamamaloni etic aeozitli aixnamiquiliztli*: VI-42, VI-47
- 2 *tlamanli quitta temamauti teuetzquiti*: XI-129, XI-130
- 2 *tlamatinime quimilui anquimati onoconnitac*: VIII-18, XII-3

- 2 *tlamauia quitoa moquetza quitzineoa*: VII-14, VII-71
- 2 *tlamiloia mixtli quiauitl teciuil*: VII-18, VII-79
- 2 *tlaminque oquittaque miclampa eecatl*: VII-14, VII-69
- 2 *tlamiz qualo tonatiuh centlaiooaz*: VII-2, VII-37
- 2 *tlamomolotzinemi inmac mouiuitlatinemi tlamacazque*: VII-17, VII-75
- 2 *tlanecuilolo atlan maucaquixoa maucaquiza*: VII-14, VII-69
- 2 *tlaneloa tequitlaneloa momaquautilia onquiza*: VII-14, VII-69
- 2 *tlanextia metzli metztona iztalectic*: VII-3, VII-41
- 2 *tlanextia motonameiotia itonameio nouiampa*: VII-7, VII-55
- 2 *tlanextia motonameiotia totonqui tetlati*: VII-1, VII-35
- 2 *tlanextitoc cuecuepocatoc citlaxonecuilli quineneuilia*: VII-13, VII-67
- 2 *tlaoanqui xocomicqui mixitl tlapatl*: X-20, X-49
- 2 *tlaoeuillotia tlaminthi citlalminqui ocuillo*: VII-13, VII-65
- 2 *tlaochaiaque mecatlapouque tetlacuicuilique tetlanocuilanque*: I-15, I-70
- 2 *tlapalli amoxtli tlacuilolli quitzique*: X-190, X-191
- 2 *tlapalli moneneuilotimani ixnamico teixmimicti*: VII-7, VII-55
- 2 *tlapalli neci xoxoctic quiltic*: VII-18, VII-81
- 2 *tlapaltic iztalectic camaztac cocoxtiuh*: VII-1, VII-35
- 2 *tlapocpa oalmoquetzaia oiuh onquiz*: VIII-17, XII-1
- 2 *tlapoaltin cioa nauin tiacapan*: VII-7, VII-53
- 2 *tlapoiaoa comalli ueipol teuilacachtic*: VII-3, VII-39
- 2 *tlapaouque atlan teittani tlaolchaiaque*: I-15, I-70
- 2 *tlaqualo ontlaqualoc ceppa tematequilo*: IX-28, IX-52
- 2 *tlacoqueitl tlaçouipilli iaxca auitzotzin*: IX-17, IX-18
- 2 *tlacoipilli miqiz quitoaia oalmotzacoaz*: VII-13, VII-65
- 2 *tlacoitmatli tlaçocueitl tlaçouipilli iaxca*: IX-17, IX-18
- 2 *tlacoatlanqui tlaçouitica coztic teocuitlao*: VIII-28, VIII-34
- 2 *tlacoipilli iaxca auitzotzin quimon-tlapalao*: IX-17, IX-18
- 2 *tlatconi tlamamaloni etic aeoliztli*: VI-42, VI-47
- 2 *tlatla cuecuepoca tzotzoioca inacao*: VII-6, VII-49
- 2 *tlatla tlecuilco quitocaiotia tlecuilli*: VII-4, VII-45
- 2 *tlatlac cuetlan quitlecaui monoma*: VIII-17, XII-2
- 2 *tlatlaneztimoquetza tlauizcalli moquequetza oallauh*: VII-15, VII-73
- 2 *tlatlalpalpoalli motlatlapalpouh itlachieliz centlamantli*: VII-18, VII-79

- 2 *tlatlatzin teocalli xacalli itocaiocan*: VIII-17, XII-2
- 2 *tlatlauic tezcattlipoca moteneoa mimixcoa*: VII-7, VII-53
- 2 *tlatoa ce coatl cueche*: XI-75, XI-77
- 2 *tlatoa centlamanntli tetzauitl quichiuh*: III-19, III-25
- 2 *tlatoa iluuitl nextlaoaliztli mochioaia*: II-127, II-141
- 2 *tlatoa iluuitl nextlaoaliztli quichioaia*: II-42, II-96
- 2 *tlatoa iluuitl tlamauiztiliztli quichioaia*: II-61, II-151
- 2 *tlatoa inieliz imiucatiliz cioa*: IV-95, X-51
- 2 *tlatoa iolque atlan nemi*: XI-57, XI-67
- 2 *tlatoa tonatiuh metztlí cícútlaltí*: VII-1, VII-35
- 2 *tlatoa ni pilli quinonotzaia ipiltzin*: VI-105, VI-113
- 2 *tlatocamicoaz tlaçopilli miquiz quitoaia*: VII-13, VII-65
- 2 *tlatocat ompoalxiuuitl caxtolxiuuitl exiuuitl*: VIII-13(2)
- 2 *tlatocat tenochtitlan cempoalxiuuitl oce*: VIII-1(2)
- 2 *tlatocat tenochtitlan nauxiuuitl mochiuh*: VIII-2, VIII-4
- 2 *tlatocatetzauitl tlatocamicoaz tlaçopilli miquiz*: VII-13, VII-65
- 2 *tlatolli iniollo quiçaia quitlatlautiaia*: VI-7, VI-17
- 2 *tlatolli iniollocopa quitoaia quitlatlautiaia*: VI-11, VI-35
- 2 *tlatolli itolo tenealo tiacauh*: VII-6, VII-51
- 2 *tlatolli tetatzin tlatoa ni pilli*: VI-105, VI-113
- 2 *tlatolli topan quimochiuilia totecuio*: VI-254, VI-257
- 2 *tlatooaia amatl copalli olli*: II-209, II-210
- 2 *tlatooaia amatl copalli xicolli*: II-210(2)
- 2 *tlatooaia xicolli tzitzilli poçolcactli*: II-209, II-214
- 2 *tlatotonilo neçoa in mochioaia*: VII-1, VII-35
- 2 *tlatquiz tlamamaz tonaz tlatuiz*: VII-4, VII-43
- 2 *tlatui quilmach mocentlalique mononotzque*: VII-4, VII-43
- 2 *tlatuia quioalpoloiaia tonatiuh oalquiçaia*: VIII-17, XII-1
- 2 *tlatuiliaia tlatuia quioalpoloiaia tonatiuh*: VIII-17, XII-1
- 2 *tlatzacuilli chimancalli atl colinia*: VII-14, VII-71
- 2 *tlatzomoni tlatcatl comoni neacomanaló*: VII-2, VII-37
- 2 *tlaucopa itloc onmomanaco tonatiuh*: VII-7, VII-55
- 2 *tlaueimatia momautiaia nelli moquimich-cuepti*: VII-8, VII-59
- 2 *tlawitoltic coltic oalmoquetza tlatlatlapoalli*: VII-18, VII-79
- 2 *tlawizcalli moquequetza oallauh oalcolitiuh*: VII-15, VII-73
- 2 *tlawizcalli pipixauticaca necia ihuicatl*: VIII-17, XII-1

- 2 *tlaxcalli tzoalli nenecoc cecentlapal*: VII-13, VII-67
- 2 *tlaxcalteca uexotzinca chololteca oaliao-calaquia*: II-180(2)
- 2 *tlaxtlapalolo auel ixtlapal uiloa*: VII-14, VII-69
- 2 *tecaui ical diablo uitzilobochtili*: VIII-17, XII-2
- 2 *tleco cenia tlatla cuecuepoca*: VII-6, VII-49
- 2 *tleco mixquetz tlaçotli tlamaceuh*: VII-8, VII-59
- 2 *tleco oacito totonillotl ixnamiquiztli*: VII-5, VII-47
- 2 *tleco ontlatzacua ocelotl mocencamaitoa*: VII-6, VII-51
- 2 *tleco oome quitqui iuitopilli*: IX-66(2)
- 2 *tleco otlatlaque quichixtimoteaque teteo*: VII-6, VII-51
- 2 *tlecuilco quitocaiotia tlecuilli teotexcalli*: VII-4, VII-45
- 2 *tlecuilli moteneoa teotexcalli nauihuitl*: VII-5, VII-47
- 2 *tlecuilli ouel oaoalantimotlali ouel*: VII-5, VII-49
- 2 *tlenamacaque ontletemaia ontlenamacaia iicpac*: II-87, II-188
- 2 *tlenamacoia tlatotonilo neçoa in*: VII-1, VII-35
- 2 *tlequauitl tlequautlaxo momamali tlequauitl*: VII-11, VII-61
- 2 *tlequauitl uetzi xotla mopitza*: VII-11, VII-61
- 2 *tlequautlaxo momamali tlequauitl uetzi*: VII-11, VII-61
- 2 *tletl quilalaaia ixiptla colotli*: II-159, II-161
- 2 *tletl tlatla tlecuilco quitocaiotia*: VII-4, VII-45
- 2 *tletl uetzito motlecuicuilco motletlecuicuilco*: VII-6, VII-51
- 2 *tlexochtili pipixautiuh mocuitlapiltitiuh acituh*: VIII-18, XII-2
- 2 *tlillan calmecac quimittaia motecoçoma*: VIII-19, XII-3
- 2 *tliltic iztac nenecoc quimotlatlalili*: XI-37, XI-39
- 2 *tliltic papallactotonti mopiloatia oallauh*: XI-35, XI-36
- 2 *tloque naoaque anquimocuilia anquimocauitia*: III-51, IX-12
- 2 *tloque naoaque ioalli eecatl*: VI-32, VI-33
- 2 *tloque naoaque macuil matlac*: VI-62, VI-145
- 2 *tloque naoaque tlacatl ioalli*: VI-91, VI-153
- 2 *tloquee naoaque tlacaa moiollotzin*: VI-9, VI-24
- 2 *tocaiotilo ieh iacattiuh quautli*: VII-6, VII-51
- 2 *tocemiluitiaia tonacaiotl xopaniotl itzmolintoc*: VII-17, VII-73
- 2 *toceoatl coztic teocuitlatl tlotlouitecqui*: VIII-34(2)
- 2 *tochton ixco uetztoç inllacamo*: VII-3, VII-41

- 2 tochton i xco uetztoz metztli*: VII-3, VII-43
2 tocochca toneuca tocemiluitiaia tonacaiotl: VII-17, VII-73
2 toconiluiti quennel quioalitoz quennel: VI-227(2)
2 toconnamiquiz ce coatl otli: IV-61, IX-13
2 toctli ome mani maxaltic: VII-8, VII-57
2 toiolca tocochca toneuca tocemiluitiaia: VII-17, VII-73
2 tona tlanextia motonameiotia totonqui: VII-1, VII-35
2 tona tlatui quilmach mocentlalique: VII-4, VII-43
2 tonac tonac machiotla tetemoia: II-223(2)
2 tonacaiotl xopaniotl itzmolintoc celiztoc: VII-17, VII-73
2 tonalli icnoiitl quitemaca tlatatia: IV-37, IV-38
2 tonan tota ome tecotli: VI-175, VI-206
2 tonaoan totaoan pochteca oztomeca: IX-27, IX-31
2 tonatiuh centlaiooaz oaltemozque tzitzizimi: VII-2, VII-37
2 tonatiuh cuele oaleoac metztli: VII-8, VII-57
2 tonatiuh icalaquiampa itztia iquicaiampa: VIII-18, XII-2
2 tonatiuh iezquia metztli tecociztecatl: VII-8, VII-59
2 tonatiuh imix intequiuh nelli: X-168, XI-221
2 tonatiuh inan tonatiuh ita: VI-13, VI-72
2 tonatiuh metztli cicuilalti toximmolpia: VII-1, VII-35
2 tonatiuh metztli iooaltequilt quitlaça: VII-8, VII-57
2 tonatiuh neltic intlatol tlachixque: VII-7, VII-53
2 tonatiuh oalmomana eztic chichiltic: VII-1, VII-35
2 tonatiuh oalquica tonatiuh imix: X-168, XI-221
2 tonatiuh omochiuh nouiampa tlachixque: VII-6, VII-53
2 tonatiuh onmotzcaloa onmopiloa oncalaqui: VII-1, VII-35
2 tonatiuh onuetzque tleco oalquizque: VII-7, VII-55
2 tonatiuh quautleoanilt xippilli teotl: VII-1, VII-35
2 tonatiuh quitoaia tlalocan eecatl: VII-14, VII-69
2 tonatiuh tlaca tezcatl icpac: VIII-18, XII-3
2 tonatiuh tlapalli monenecuilotimani ixnamico: VII-7, VII-55
2 tonatiuh tlapoiaoa comalli ueipol: VII-3, VII-39
2 tonatiuh uetziz cemihuitl oiooac: VII-1, VII-35
2 tonenca toiolca tocochca toneuca: VII-17, VII-73
2 toneuca tocemiluitiaia tonacaiotl xopaniotl: VII-17, VII-73
2 toquichti cioacochiz cioatl oquichcochiz: I-31, I-72

- 2 *tota ome tecotli ome*: VI-175, VI-206
- 2 *totecoe tloquee naoaque tlacaoa*: VI-9, VI-24
- 2 *totecuio tloque naoaque ameoantzitzin*: VI-135, VI-186
- 2 *totecuio tloque naoaque ipalnemoa*: VI-189, VI-195
- 2 *totecuio tloque naoaque tlacatl*: VI-91, VI-153
- 2 *totoca acaltica uiloa quixoa*: VII-14, VII-69
- 2 *totoca moquetza quixnamiqi acalli*. VII-14, VII-69
- 2 *totoca tlamautia quitoa moquetza*. VII-14, VII-71
- 2 *totocac eecac colini otlatoca*: VII-8, VII-57
- 2 *totoli totoltetl iztac tlaxcalli*. XII-21, XII-28
- 2 *totomoniliztli papalaniliztli çaçaoatiliztli ixocoliztli*: I-39, I-73
- 2 *totonqui oaltzinquíça oaltzincholoa ontlaiēcoa*: VII-5, VII-49
- 2 *totonqui tetlati tetlatlati teitoni*: VII-1, VII-35
- 2 *totol ene quittac acame*: VIII-18, XII-3
- 2 *tzacqui coztic teocuilatl itixapo*: VIII-33, VIII-34
- 2 *tzatzí quitotinemi nonopiloantzitzin ie*: VIII-18, XII-2
- 2 *tzatzitíuh ioaltica tzatzí quitotinemi*: VIII-18, XII-2
- 2 *tzimpatlaoac quapitzaoc inepantla iluicatl*: VIII-17, XII-1
- 2 *tzinquiz ommotlaztiuetz onmomaiautiuetz ileco*: VII-6, VII-49
- 2 *tzitzintla cacic capapachiuh xixitin*: VIII-18, XII-2
- 2 *tzoalli nenecoc cecentlapal quacoltic*: VII-13, VII-67
- 2 *ue ueuetitlan tinemiz uexotzinco*: VI-114, VI-115
- 2 *uecautica onoque mochixcaonoque teteo*: VII-6, VII-51
- 2 *ueipol teuilacachtic malacachtic tlapalli*: VII-3, VII-39
- 2 *uellala tletl uezito motlecuicuilo*: VII-6, VII-51
- 2 *uellalac ipampan cuicuiltic motlilchachapani*: VII-6, VII-51
- 2 *uellamautia totoca moquetza quixnamiqi*: VII-14, VII-69
- 2 *uellauilteco tlaxtlapalolo auel ixtlapal*: VII-14, VII-69
- 2 *uetzi xolla mopitza tletl*: VII-11, VII-61
- 2 *uezito motlecuicuilo motletlecuicuilo motlechichino*: VII-6, VII-51
- 2 *uetziz cemiluítl oiooac otequit*: VII-1, VII-35
- 2 *uetztoc intlacamo mixtli intlacamo*. VII-3, VII-41
- 2 *uetztoc metztli in quilmach*: VII-3, VII-43
- 2 *ueueixitui techcautíui inma imicxi*: VI-107, VI-109
- 2 *ueuetitlan tinemiz uexotzinco tiquimonauiltiz*: VI-114, VI-115
- 2 *ueuetl colotli tlachiutli coztic*: VIII-33(2)

- 2 uexotzinco tiquimonauiltiz tepiloan mitzi-ttazque.* VI-114, VI-115
- 2 uiac cemiztül ielpän icuütlapan:* XI-29, XI-33
- 2 uiac tepiton tetepontic tetepontontli:* XI-115(2)
- 2 uiioa auel tlaneucuilolo atlan:* VII-14, VII-69
- 2 uiioa quixoa atlan panao:* VII-14, VII-69
- 2 uipantoc tepantoc quiuüipanaia quitetecpanaia:* VII-11, VII-63
- 2 uitecoc tlatlatzin teocalli xacalli.* VIII-17, XII-2
- 2 uitoliuqui tlauitoltic coltic oalmoquetza:* VII-18, VII-79
- 2 uitzilobochco mixcoac azcapotzalco quautitlan:* IX-24, IX-49
- 2 uitztlampa itztimomanque nouiiampa motemachique:* VII-6, VII-53
- 2 uitztlampa motocaiotia uitztlampa eecatl:* VII-14, VII-71
- 2 xacalli quecatotcia tlatzacuilli chinancalli:* VII-14, VII-71
- 2 xapo quitequechilia tomaoac ocoil.* X-1, X-11
- 2 xiutonalli acatl tecpatl calli.* II-104, VII-21
- 2 xiutonli tlalli ixco mouilana:* XI-163, XI-167
- 2 xiutototica tzacqui coztic teocuülatl:* VIII-33, VIII-34
- 2 xixitin calli atl totlan:* VIII-18, XII-2
- 2 xochiciuiztli menexoalitzli tlapanaltiliztli quexiliuüiztli:* I-31, I-72
- 2 xochihuül quaqualoia nouüian cecencalpan:* VII-13, VII-67
- 2 xochipalli chichiltic tlapaltic tlaztaleoaltic:* VII-18, VII-81
- 2 xochitla cueponca ieoa tonana:* II-226(2)
- 2 xochitla moxocha ieoa tonana:* II-226(2)
- 2 xoconmotlaacolnonochili totecuio tloque naoaque:* VI-50, VI-195
- 2 xolotl ittoc toctitlan ceppa:* VII-8, VII-57
- 2 xopaltic xochipalli chichiltic tlapaltic:* VII-18, VII-81
- 2 xoxochcuico tlachalantoc tlacaoacatoc tlamiz:* VII-2, VII-37

OUR LADY OF SOLITUDE OF SAN MIGUEL COYOTLAN, 1619
A RARE SET OF COFRADÍA RULES IN NAHUATL

BARRY D. SELL

Dedicated to Haijo Westra

Even the relatively abundant Nahuatl corpus of colonial Mexico gives uneven coverage to the organizational trio of cabildo, church staff and *cofradía*. In spite of the ravages of time, neglect and deliberate destruction the first of these three, Hispanic-style town government, remains the best documented and studied. The other two are significantly less well represented in known extant writings. This loss is especially felt in the case of the voluntary associations of Christian laypersons known as confraternities or sodalities. Whereas municipal officialdom and the church support staff tended to be exclusive given the limited number of people qualified,¹ necessary and able to participate, confraternities had a propensity to be inclusive since their ability to function was in large measure directly related to the size of their memberships. Because of this greater openness Nahua *cofradías* could be representative of the entire community, their records (when extant) providing much grist for the mill of social historians. They potentially included Nahuas of all social classes, status and physical condition, children and adults of both sexes, those from other *altepetl* and occasionally even non-Nahuas like Spaniards, blacks and castas. This inclusiveness undoubtedly contributed to their great impact:

In the process of cultural transfer that Spain undertook as part of its conquest of the American continent no institution was more successful in gaining over the good will and the emotional attachment of all people than confraternities. The spiritual and material incentives offered by

¹ I am thinking here of such factors as noble birth and wealth which became de facto qualifications for certain positions. Of course *cofradías* sometimes reserved certain leadership posts for the high-born and wealthy but elected or chosen leaders represented numerically only an insignificant fraction of the group.

confraternities, as well as their persuasive and powerful role as venues for social nucleation, made these institutions acceptable to all regardless of race and social status. Poor Indians who could only gather enough money for an annual celebration of a patron saint shared with the haughty aristocrats of Lima or Mexico City a set of beliefs and a vested social interest in “their” confraternities that made of such disparate members of society “brothers” in the only institutions flexible enough to cater to them both.²

Sodality documents in Nahuatl are especially scarce for the formative sixteenth and early seventeenth centuries. Among the handful that are known to exist are several sets of confraternity rules. The most common label their Nahua scribes gave them was literally taken from the Hispanic world in the form of the Spanish loanword *ordenanzas* (ordinances). The oldest was composed under the guidance of the Franciscan lexicographer and *nahuatlato* (interpreter; expert in Nahuatl) fray Alonso de Molina. Two extant copies of these rules, each dated 18 September 1552 and done by different Nahua scribes, are housed in the USA. These may be more properly described as guidelines for *cofradía* rules since they are not tied to any one community and exist in multiple copies unsigned by their individual scribes; both were apparently intended by Molina for the mid-sixteenth century Franciscan campaign to promote the founding of *cofradías*. The one I will refer to here is in the Bancroft Library of the University of California at Berkeley; the other is at Tulane University. A unique collection of working papers that belonged to the *Cofradía del Santísimo Sacramento de Tula* that covers the years 1570-1730 is the property of the Lilly Library at Indiana University. The constitution of this *cofradía* is dated 30 October 1570. The *ordenanzas* of the sodality of San Miguel Coyotlan are a 1619 copy of an older version and belong, like the first manuscript, to the Bancroft Library of the University of California at Berkeley. A transcription and translation of this document can be found at the end of this article.

For ease of presentation and following conventions old and new, the texts will be referred to hereafter as Molina 1552, the TCB 1570 (*Tula Cofradía Book [Constitution of] 1570*), and SMC 1619 (*San Miguel Coyotlan 1619*). The existence of these texts will come as no surprise to longtime readers of *Estudios de Cultura Náhuatl*. In past issues John Frederick Schwaller not only detailed the location of these and many

² Asunción Lavrin, “Confraternities in Colonial Spanish America,” 25, in *Nahua Confraternities in Early Colonial Mexico: The 1552 Nahuatl Ordinances of fray Alonso de Molina*, OFM, Barry D. Sell, ed. (The Academy of American Franciscan History, forthcoming).

other Nahuatl writings in the USA but himself provided a first-generation transcription and translation of the constitution of the TCB.³

Fundamental to any *cofradía* was a membership that provided offerings in money and kind that allowed the organization to fulfill its goals for this world and the next. Molina 1552 is the weakest on this vital point. Membership dues are never mentioned. Instead in the eighth “obligation” (as the rules are called here and in SMC 1619) the members of the *cofradía* are urged to “make an offering of four tomines or three tomines or two tomines or one tomín or half a tomín or a quarter of a tomín” or whatever they can on the feast days of Saint Mary. Those feast days (ten in all) had been spelled out in the previous obligation:

when she [i.e., Saint Mary] engendered and gave birth to our Lord Jesus Christ, the Feast of the Circumcision, the Feast of the Purification, the Feast of the Annunciation, the Feast of the Visitation, the Feast of Saint Mary of the Snows, the Feast of the Assumption, the Feast of the Nativity, the Feast of the Presentation and the Feast of the Immaculate Conception.

In the seventeenth obligation it is made clear that men and women who belong to the group must make unspecified offerings when a poor person is buried by the *cofradía*. Fines are demanded in obligation twenty two but it is not clear whether they were to go to the *cofradía* directly or to the church or hospital with which the *cofradía* was affiliated. Apart from scattered exhortations to make offerings this is all Molina 1552 has to say on the composition and financial responsibilities of a sodality's membership.⁴

The other two set of *ordenanzas* are more detailed on the question of members and finances. The first ordinance of TCB 1570 notes that Spanish and Nahua adults and children can join but that there are different fee schedules. A Spanish couple will pay three pesos (i.e., one and a half pesos per married adult) upon entering, an unmarried Span-

³ See the following, all by John Frederick Schwaller: “Nahuatl Manuscripts in the Newberry Library (Chicago),” 317-343, “Nahuatl Manuscripts in the Latin American Library of Tulane University,” 344-360, and “Nahuatl Manuscripts Held by the Bancroft Library of the University of California, Berkeley,” 361-383, in *Estudios de Cultura Náhuatl* 18 (1986); “Constitution of the Cofradia del Santísimo Sacramento of Tula, Hidalgo, 1570,” in *Estudios de Cultura Náhuatl* 19 (1989), 217-244; and “Small Collections of Nahuatl Manuscripts in the United States,” 377-416, in *Estudios de Cultura Náhuatl* 25 (1995). A critical edition of Molina 1552 has been accepted for publication by The Academy of American Franciscan History, edited by Barry D. Sell, with contributions by Larissa Taylor and Asunción Lavrin, *Nahua Confraternities in Early Colonial Mexico: The 1552 Nahuatl Ordinances of fray Alonso de Molina, OFM*.

⁴ Citations from Molina 1552 are from the critical edition mentioned in the previous footnote.

ish adult one peso, and a Spanish child four tomines. A Nahua adult will pay four tomines and a child, two tomines. These differences in entrance fees are reflected elsewhere in the greater stated benefits that Spanish members enjoyed over their Nahua co-religionists. The eleventh rule gives non-members the option of joining on their deathbed at twice the normal rate. The twelfth and twenty first rules make it plain that Nahuas from different altepetl, even those at some distance from Tula, could be part of the organization as well. The fifth ordinance mandates that members will give offerings on the various feast days celebrated by the *cofradía*.

While not as expansive in its definition of *cofradía* members SMC 1619 returns much more frequently to the topic of money and offerings. The fourth obligation makes no mention of non-Nahuas but does specify an entrance fee of one peso for each man, six tomines for each woman, and four for each child. Offerings of wax candles will be made monthly for all the living and deceased members of the association (seventeenth obligation) and on Palm Sunday two tomines will be given to support Holy Week activities (eighteenth). Fines in money and kind for a variety of offenses appear in the following obligations: fifth (four tomines), seventh (pay for one pound of wax candles), eighth (four tomines), and twentieth (pay for one pound of wax candles).⁵

How closely all these rules might have been followed in practice can be partially answered by the working papers of the TCB. The emphasis laid in the TCB constitution on dues is reflected in the overwhelming amount of monies collected that were recorded as entrance fees in the membership lists; donations are little stressed in the constitution, and this is reflected in the few outright donations that were noted by the Nahua scribes maintaining the books. The dues actually paid by Spanish and Nahua members of various ages and married status generally followed the stated norms, especially during the first 40 years of the sodality (1570-1609) when the TCB's membership lists were carefully maintained. Just as stipulated in the constitution a small but steady stream of citizens of other altepetl joined the organization, coming from such neighboring communities as San Lorenzo Xipacoyan, Santa María Xochitlan, San Juan Michmaloyan, and Santa María Ilocan. Spaniards were admitted into membership but under a label that challenges much of the scholarly literature on indigenous peoples in which everything is defined from a Spanish perspective. The Nahua scribe who entered "Españoles" (Spaniards) on the membership lists begin-

⁵ Here and below citations and information are based on Schwaller, "Constitution" (unless otherwise noted) and the transcription of SMC 1619 included at the end of this article.

ning in 1587 included under this heading Spaniards along with the black and mulato slaves of some of the wealthier local Spanish families.⁶ He used “Españoles” much as I use “Hispanic” here, i.e., as indicating someone or something from the Spanish-speaking world.⁷

A great deal of a *cofradía*'s rationale lay in what might be termed today “volunteer work” and “community renewal.” Members served spiritual and material ends in tending the sick in hospitals, looking out for each other when misfortune struck, and gathering together at times of imminent death and funerals. They also came together periodically as Nahua Christians in order to collectively celebrate the church calendar. When it all functioned properly this undoubtedly made *cofradías* very attractive to people who lived before the rise of the modern welfare state and needed to depend on themselves and their neighbors for their basic physical, emotional and spiritual needs. Perhaps the most encompassing symbols of *cofradía* activities are processional candles. Candles and candle wax are the most frequently mentioned items in many *cofradía* documents, and processions for a multitude of purposes both joyous and sad the most common occasions on which candles were used.

Here as elsewhere written norms must be compared where possible to actual practice. Once again the TCB is a unique and invaluable source of comparisons. One of the most clearly stated aims of the three *cofradía* documents was the celebration of specific feast days. Ten are listed above in the Molina-inspired *ordenanzas* of 1552. SMC 1619 includes mention of the Nativity of Saint Mary, Holy Thursday and Holy Friday, and Palm Sunday. The constitution of the *Cofradía del Santísimo Sacramento de Tula* was originally written in Spanish by local friars and then translated into Nahuatl by a Nahua scribe. Ten specific feast days were to be observed. Five were dedicated to Saint Mary: Conception, Purification, Annunciation, Assumption and Nativity. The other five were those of Saint Joseph and Saint Francis, Holy Thursday and Holy Friday, and inescapable for any *cofradía* that honored the Most Holy Sacrament, of the Blessed Sacrament. Not all these feast days were celebrated, or at least such was not the case early in the history of the Tula *cofradía*. From the beginning of 1575 to the middle of July 1576 *cofradía* funds went for the celebration of four feast days, beginning with Corpus Christi in 1575, followed by Purification and Resurrection, and ending with Corpus Christi in 1576.⁸ This makes the

⁶ TCB, 83.

⁷ Part of this paragraph is based on Barry D. Sell, “The Spiritual Mothers of Tula and Other Episodes in the Life of an Indigenous Confraternity” (unpublished draft).

⁸ Sell, “The Spiritual Mothers of Tula”, 7.

more modest number of feast days mandated in SMC 1619 seem more likely and more realistic. Why there should be such a great difference between word and deed in the Tula manuscript is a subject for future research but it is another reminder that Nahuas did not blindly follow Spanish models.

Before closing some of the more unique features of SMC 1619 should be pointed out. There are precious details about the celebration of Holy Thursday and Holy Friday (e.g., the erection of a wooden commemorative structure) that I have not seen elsewhere. More attention is given to the dress appropriate to certain occasions (especially that worn by women) than can be found in Molina 1552 or TCB 1570. The seemingly heavy emphasis on fines contrasts sharply with the other two sets of *cofradía* rules. Finally, there is mention of a female official called a “Cihuatepixque: capitana”: (a woman in charge of people, [i.e.,] a female captain) in the twelfth obligation. The possibility of women holding formal positions in a *cofradía* goes totally unmentioned in both Molina 1552 and TCB 1570 although the working papers of the latter show women in leadership positions in 1604 and as formally constituted deputies of the sodality from 1631 to circa 1695.⁹

The popularity, varied membership, widespread geographical distribution and sheer number of indigenous *cofradías* make their records (in particular those kept by native insiders in their own languages) important resources for those interested in colonial Native American communities. Just as the publication of various sodality-related pieces by *Estudios de Cultura Náhuatl* facilitated my work on SMC 1619, I hope that the publication of this rare set of *cofradía* rules will ease the way for others dedicated to illuminating the history of the Nahuatl-speaking peoples of Mesoamerica.

Conventions governing the transcription and translation are few. For ease of presentation all abbreviations were resolved and all material in brackets is mine. Spacing of the Nahuatl text into “words” generally follows the example set by fray Juan Bautista and the Nahua teacher Agustín de la Fuente circa 1600; this coincides very closely with current norms. I have usually followed sixteenth- and seventeenth-century translation practices when translating Nahuatl into English, e.g., using “he” when the Nahuatl is clearly gender neutral. In all this there is much room for legitimate disagreement, especially given the non-standard orthography of the scribe who wrote SMC 1619. The recently deceased nahuatlato, Arthur J. O. Anderson, once wrote that there are many ways to translate colonial Nahuatl. I invite the readers of this

⁹ *Ibid.*, 13-18.

journal to change this first-generation translation wherever they feel it needs improvement and correction.

Lastly, the presentation of colonial Nahuatl texts is not just a function of scholarly presentation and publication. The institutions holding and protecting those texts, and granting permission to use them, play a vital role too. I wish to thank the Bancroft Library of the University of California at Berkeley for permission to use Molina 1552 and SMC 1619 and the Lilly Library of Indiana University for permission to use the TCB.¹⁰

REFERENCES

- Cofradía de Santa María de la Soledad*, Mexican Manuscript 461, Bancroft Library of the University of California at Berkeley.
- LAVRIN, Asunción, "Confraternities in Colonial Spanish America", in *Nahua Confraternities in Early Colonial Mexico: The 1552 Nahuatl Ordinances of fray Alonso de Molina, OFM*, Barry D. Sell, ed., USA, The Academy of American Franciscan History, forthcoming, 25-46.
- MOLINA, fray Alonso de, *Ordinanzas para prouerchar los cofradías allos que an de seruir en estas Ospitalles*, Mexican Manuscript 455, Bancroft Library of the University of California at Berkeley.
- SCHWALLER, John Frederick, "Nahuatl Manuscripts in the Newberry Library (Chicago)", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, 1986, 18, 317-343.
- , "Nahuatl Manuscripts in the Latin American Library of Tulane University", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, 1986, 18, 344-360.
- , "Nahuatl Manuscripts Held by the Bancroft Library of the University of California, Berkeley", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, 1986, 18, 361-383.
- , "Constitution of the Cofradía del Santísimo Sacramento of Tula, Hidalgo, 1570", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, 1989, 19, 217-244.
- , "Small Collections of Nahuatl Manuscripts in the United States", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, 1995, 25, 377-416.

¹⁰ Continued work on the Tula Cofradía Book will be greatly enhanced by an Everett Helm Visiting Fellowship awarded by the Lilly Library.

SELL, Barry D., "The Spiritual Mothers of Tula and Other Episodes in the Life of an Indigenous Confraternity", unpublished draft.

Tula Cofradía Book, document held by the Manuscripts Department of the Lilly Library of Indiana University.

TRANSCRIPTION OF SAN MIGUEL COYOTLAN, 1619

1619 AÑOS

IHS

Ica yn itocatzin Santissima trinidad: yn dios titatzin: yn dios tipiltzin: yhuan dios yspirito santo yn san ce huel neli yeitin personasme Auh huel neli dios tlatohuani moyetztica: yhuan tlatocatitica yn ompa yn ilhuicac cemicac nitlamachtilyan yn ica ytocatzin: cenquisca:cuale yn ichpuchtle Santa maria: yn itlaçonantzin dios yhuan yn Santosme: yn ilhuicac chanique: cemicac motlamachtiticate: yn ixpantzinco: Cihuapili Santa maria: de la conception: Auh yzcatque nican titocentlalica: temochinten: ticofradiasme y nican tictlalisque: yn tofirmas: ynic otitocentlalique: ospital ychantzinco: nuestro señora de la conception: yn ipan altepetl San miguel coyotlan yn quenin ticcelisque: Sancta cofradia: de la sulidad: yhuan ca timochintin: toyolocacopa: tiquetzta: yhuan ticcelia: Sancta cofradia: yn quenen (2) Otechmomaqueli: tohuey:tlatocuah señor obispo ynyn quinín: ytech ca huilitilistle: ordinansas: tictopielisque: ayac aca quitlacos: quipanahues: Auh yntla aca cofradia: quipanahuiz: yehuatl ytech potica totlaçonantzin Cihuapili santa maria: ca cenca huey: tlatzacueltilos: monichicosque: oquichtin: cofradias: [*sic*] ynicapitulo:¹ Auh niman oncan motinehuaz: yn itlatlacol: yn oquetlaço:² yn itocatzin: Cihuapili Santa maria: oncan neSiS aque amo nele: quineltoca: Santa maria Sulidad: yhuan huey pena: yhuan tlatzacueltilos ynic amo yoqui: quechihuasque: yn cuaLten Cofradiasme—

yzcacqui [*sic*] yn huel ynahuatil: yn cofradias: ayc quisasque: cemicac: yesque: yhuan amo micuanisque yn canpa yn ayaxca ospital: motenehua: nuistra señora de la Sulidad: auh amo oc cecne: manel combento manel canpa: niteochihualoyan: yzcatque: yn quichihuazque: yn cualten cristianosme cofradiasme—

yzcacque: [*sic*] ynic yetlamantli: yn amonahuatel: yn amixquichtin: yn ancofradiasme: yn icuac ypannitlayohuiliztin:³ yn totemaquix-

¹ ynicapitulo: possibly to be read *ynic capitulo* or *yn ica capitulo* or even *y[n] ni[can] capitulo*.

² oquetlaço: read *oquetlaco*.

³ ypannitlayohuiliztin: read *ypan itlayohuiliztin*.

ticatzin: yn totecuiyo Jesuchristo: yhuan totlaçonantzín: Cihuapili Santa ma^a de la Sulidad: cenca huey amonahuatil: amo yes cuala[n]tle: amonahuac: ynic animizque: yn ixpantzinco (3) Cihuapili: Santa maria Ca huel cenca anquemahuztilisque yhuan yn icuac quisas procision: mochinten: quisasque: yhuan Cihuatzitzintin: mochinten: quihuicatisque yn itlayohuilstzin yn ipaSion:tzin: totecueo JeSuChriSto cemicac yuhque mochihuaz: amo aquen quitelchihuaz: y[n] Cihuapili Santa ma^a ca yn aquin san quitelchihuasneque: tlamacehualistle: ca ynin san tlacaticoLotl ypan pohue: yhuan yn aquin ytechztinco: motlapololtis: yn cihuapili Santa ma^a yn motenehua: nuistra señora de la Sulidad: ca niman ypan huetzis: temictiani tlatlacoli: ca ypanpa: yn itlaocoyalistzin: yn ichoques: ca san yhuyantzín: amonimitisque: yn ichantzín: yn Cihuapili Santa maria: amo aquen mohuiyelis: ynic amo amotlan calaques: yn tlatecolotl: san antlamatcaⁿⁱmique: yn amixquichtin: yn ancofradiasme: yzcatque yn quichihuasque: yn cualten ChriStianosme cofradiasme

yzcatque: ynic nauhtlamantli: yn a^{mona}huatil: yn ancofradiasme: amomac: yas: candelas: anquetlahuilitiasque: totlaçotemaquextecatzin: Jesu [x^o]: anquimotepotztoquilitiasque: ynic anquicnopilhuisque: yn elhuicac: ca yn aqui huil yyolocacopa: quichihuas: tlamacehualistle: ca yc tlanopilhuis yn onpa yn elhuicac yehica ca amo ahuili ca cenca temauhti: auh yzcatque: yn yehuanten yntech pohuisnique: totlaçonantzín de la Sulidad yn huel achtopa ypan moyolnonotzasque: aço yca mochi yyolo: queneque: tlanopilhuiltle yx⁴ (4)pantzinco cihuapili Santa maria: amo mocuamanas amo cahuelmatis san huel yyolocacopa quichihuas. ytlamacihualis: auh yntla huel yca mochi yyolo: quilehuiya Santa cofradia: ca quitlalis Limosna: ce peso ynic cofradia yes Auh yntla cihuatl ca quetlalis huentle chiCuacen tomin auh yntla piltontle quitlalis huentle: nahui tomen: ynic cofradia yes ca yoqui yn amonahuatil: yn ancualten yn ancofradiasme—

yzcatqui ynic macueltlamantle: yn amonahuatil: al ocaSion⁵ yn santa cofradia: totlaçonantzín de la Sulidad ca ytlayohuilstzin tt^o x^o: auh yn icuac moylhuiqui^xtis natiuitas Santa maria ypan metztle Setiembre chicuey tonatiuh: Auh tlacamo huelitiz quiSaS yLhuil yn icuac huel ypan tonali huitzi ylhuitzin totlaçona[n]tzín ypan domingo mochihuas ylhuitl: Amo canpa mochihuas san huel oncan santa ospital mochihuaz misa ca yuhque mochiuhtias cecenxiuhtica: Auh yn ipan yLhuitzin totlaçonantzín oncan yesqui mochintin Cofradiasme: yntlacamo aqui mococohua: anoso canpa hueca oya Auh yntla san quitlatziuhcamatiz

⁴ In anticipation of the next page: *pan*.

⁵ al ocaSion: tentative arrangement of letters; originally written as *alocaSion*.

amo ypan quita Santa Cofradia: ca quixtlahuaz nahui tomin monequis yxpantzinco nuistra señora de la Sulidad: Auh yn icuac mochihuas misa mochinten cofradias y[n]mac tlatlatias candelas tlayahuaLoLoistica: quimochihuilis yLhuitzin totlaçonantzin: yzcatqui yn anquimochihuiLisque: yn ancualten: yn ancofradiasme—

*Izcatque: ynic chicuacentalmantle: yn amonahuatil yn ancofradiasme: yn ipan tlaçotsintli [*sic*] Santo Cua(5)resma motenehua domingo de paSion de San Lasaro yn ixquechten Cofradiasme mocentlaLisque y nacentlaliloyan yn oncan Santa ospital nitlaçotlalistica mononotzasque: yntlan quichihuazque: yhuan [*sic*] tlen monequis yn intechpa cofradiasme: niman mochihuas cermon ynic moyolihuasque: yrmanos Cofradiasme: yhuan yntla oc cequintin: yrmanos Cofradias: moyxnamictinemi: mococolitinime: oncan moyolcehuisque: Auh yntlacamo moscalisneq[ui/ue] yn amo ypan quita: ytlanahuatiltzin totlaçonantzin quen icuac tlacaqueltiLosque: yn aqui que: mococoliteneme: ynic amo yxquech quitlatlcalhuisque totlaçonantzin: ynic amo quitlacosque Santa cofradia: Auh yn tehuatl: tivitor yhuan monitor: Ca huel antlaciasqui: amotlan ytla cahues: yxpantzinco tt⁰ Jesu x⁰ yhuan tlaçoCihuapili cemiCac ycpughtle: [*sic*] yeheca ca amo quienmotilisneque: [*sic*] yn yehuanten mococolitinime: ca cenca quinmotelchihuilia: yn aqui que mopohteneme: nican Santa ospital: yzcatque ynic cenca anmi^{ma}tisque ynic amo amonahuac caLaques tlacatecoltl yzcatque yn amonexcuitil yn ancofradiasme—

Yzcatque ynic chicontlamantle: yn amonahuatil yn ancofradiasme: yn ipan domingo de rramos: mochipa cecenxiuhtica mocentlalisque mochinte[n] cofradiasme Auh yn yehuanten yn Retor yhuan depotado yhuan mayordomos yn canpa tiotlatoLoyan oncan moce[n]tlalisque moyxquetzasque: aquen yehuanten ten [*sic*] quimohuiquilitiasque: yn imachiotzin yn itlayohui⁶ (6)listzin yn tt⁰ x⁰ yn yehuatl yn cofradia yn ye oyxquetzaLoc ca cenca miac quitlanisque: yndolgensia Auh oncan mochiasqui yn ya onahuatiloque Auh yntlacamo quiniquizque: yn aqui qui nahuatiLo ynic quihuicasque: ymachiotzin tt⁰ x⁰ ca quixtlahuaz ce libra candelas de sera: nican monequiz yxpantzinco: nuistra señora: de la Sulidad yzcatque yn quichihuazque yn cualtin Christianosme Cofradiasme—

*Izcatque ynic chicueytlamantle: yn amohueynahuatil yn ancofradiasme yn icuac Jueves santo Ca huel amonahuatil: amoyxpan motzacuas SanctiSSimo Sacramento ym onpa yglesia amo amocahuazque: yhuan nican Santa ospital: amo mochihuaz: monumento San yxquech ompa yglesia mochihuaz monumento: yn ipa[n] Jueves Santo: yn cecen-

⁶ In anticipation of the next page: *lis*.

xiuhtica: yuhqui anquichihuasque: Auh quen mostlatica viernis santo: anquihualyhcuanisque: monomento oncan anquiltalisque Santa ospital auh yn ixquechten cualten cofradiasme: mocentlaLisque: moyol-Cuitisqui: yhuan quicilisqui ynacayotzin tt⁰ x⁰ yn icuac Jue^eue Santo—Auh yn icuac ya tlayahualohua SantiSSimo Sacramento: yn amomac tlatlatias yn amocandeLas cenca huey yn amonahuatil Auh yn icuac bierne santo mochintin necencahuaLos: yca tlayahuaLoListica: ca ynic techmocaqueltis: tt⁰ dios yn aquin amo yuhqui quichihuas quixtlahuas pena 4 tomen nican monequis yxpantzinco totlaçonantzin nuistra señoora de la Sulidad: ca timochintin tonahuatel timochoquilisque: [sic] yxpantzinco tla⁷ (7)çoCihuapili yeheca ca cenca huey nitequipacholi cenca huey tlaocoyalis [sic] cenca huey choquiztle: oquimochihuili yn icuac oquimotilitzino: yn itlaçomahuizconetzin Jesus ye omomiquilitzino yn itech⁺ Cruz cenca yc oçotlauhtzino yn Cihuapili Santa maria: yehica cenca quimotlaçotilia yn itlaçoconitzin JeSus Auh yzcatqui: cenca yn amonahuatil yn ancualtin yn ancofradiasme: tlamacehualistica: nisahuaListica: nitequepacholistica: ynic anquemotipotztoquilisque tlaçoCihuapili Santa maria: yzcatqui yn anquichihuasque: yn ancualten: yn a[n]cofradiasme

yzcatque ynic chicnauhtlamantle: yn amonahuatil yn ancofradiasme: ypan biernes santo: yn cecenxiuhtica yn yehuantin yrmanos cofradias huel quimatitiasqui yhcuaç tzilinis centetl tlapohuali: canpana ye omocencauhqui ynic mochiasque: yn cofradias: nican ospital ypanpa ynic quixohuaz ynic tlayahualosque yn icuac ome tzilinis tlapohuali tipostle: achtopa mochihuas sermon ypanpa moyolihuasque: yn ichquechten cofradiasme: Amo aqui mocoçtitias yhuan amo aqui miximatitias: mochintin quitlatisque. ymixco yca y capirotis: yhuan yn tonicas yhuan yn iscapolarios mochi tiltic yesqui yhuan mochi quipias escodo yscapoLarios: ymachiotzin: tt⁰ x⁰ yhuan yn Cihuatzitzintin: ynhueynahuatil mochintin quimoquintisque: yehuatl tiltic tilmatle yhuan cenca mocencauhciasqui Amo tlen yes yntech tlanamiquilistle san huel yhui⁸ (8)yantzin: anquimotipotztoquilisque: totlaçonantzin yhuan⁹ tt⁰ x⁰ nicnomatilistica: niteochihualistica yxayotica: yehica ca ypanpa cenca tlayacoyalisSotlahualistzin [sic] yn ichoquitztin yn icuac omomiquilitzino: yn itlasomahuisconetzin Jesu x⁰ Auh yn iqua^c ye mostlatica biernes santo oquimoquextilito yn ompa Jerosalen ytech Santa cruz oquihualmotimohuilitzino: Auh choquiztica: oquimonapalhuilitzino: Auh niman tlaocoyalistica: mochintin Santosme yhua[n] Sa[n]tasme

⁷ In anticipation of the next page: *ço*.

⁸ In anticipation of the next page: *yan*.

⁹ To the left in the margin: *XX*.

oquimotipotztzoquilitzinoqui: yn Cihuapili Santa maria yhuan yn ixquichtin angelosme oquimoyacanilitiaqui nuistra señora de la Sulidad oquimohuiquilitiahuilo: [sic] yn itlayohuulistzin: totlaçotemaquixticatzin: Jesu Christo yn ixquichten angelosme: yzcatqui yn quichihuasqui yn cualtin christianosme cofradiasme

Izcatqui ynic matlactlamantle: yn amonahuatil yn ancofradiasme yn quinen yca ytlacoyalistzin ynic omomahuistenehua: [sic] nuistra señora de la Suledad — ca ypanpa yn itlayohuilischoquitzin Auh nima[n] oquimoquentetzino: telmatzintle: tilitic: yhuan mo^{chin}tin santosme: yhuan santasme: omocuepqui tilitic yntelma yn quimoquintia: Auh yn amihuantin: yn ancualte[n] anquimochihuilisqui yxpantzinco totlaçomahuiznantzin Santa maria tlamatcanimilistica anqui¹⁰ (9) molnamiquilisqui yn itlayohuulistzin tt^o Jesu x^o ayac mopotininimis: ayac tlatlacolmatitinimis yn mochintin cofradiasme yn quimotipotztzoquilitiasque: totlaçona[n]tzin santa maria: Auh yn yehuantin freostes mayordomos yhuan depotados sa niman ayac mopohtenemesqui Auh yntla san mopuhtinime moneque tlatzacueltilos yhua[n] tlaxtlahuas nahui tomen 4 yhuan quihuicasque tlayahualoLispan yni santa cofradia ypanpa mononotzas mocnomatis yhuan tlamacehuaz yzcatqui yn quichihuasque: yn cualten yn christianosme yn confradiasme

Izcatqui ynic matlactlamantle: yhuan ce yn hueynahuatil yn confradiasme: yn cihuatzitzintin: Amo qui^{hui}casque tunicas san yxquich qui^{hui}casque yzcapolario tiltic yesque yhuan yn cobijas mochi tiltic yes yc mocuatlapachotiasqui yc neses san huel yehuatzin totlaçonantzin Sulidad yhuan mochinten: mocencauhtiasque: moticpantiasque: ynic quimotipotztzoquilitiasque: totlaçonantzin yhuan quitlahuitiasque: [sic] yn tt^o su [sic] x^o yzcatqui yn quichihuasque y Cualtin christianosme cofradiasme

Yzcatque: ynic matlactlamantle: yhuan ome yn amohueynahuatil yn ancofradiasme: cecenxiuhtica mocentlaLisque cofradiasme: yn canpa y nicentlaliLoyan y nican ospital yn quichihuasque: yn capitulo: Auh oncan mopepenasque: cofradiasme: yn quenen mochihuas oyes ce Actor: yhuan mayordomos yhuan ome depotados yhuan bitor yhuan monitor quitosneque freoste: yhua Cihuatipixque: capitana: Auh no yhuan quihuasque lision¹¹ (10) ytetzinco pohue: totlaçonantzin Sulidad Auh san huel yehuanten cofradias: yn itechtzinco pohuiticate: totlaçonantzin Sa[n]ta maria motenehua Sulidad: yzcatque quichihuasque: yn cualtin christianosme: cofradiasme—

¹⁰ In anticipation of the next page: *mol*.

¹¹ In anticipation of the next page: *yetzin*.

Yzcatque ynic matlactlamantle: yhuan yeyz [*sic*] yn amonahuatil: oncan mopias. ceceya: ome llabe yes yn canpa mopias: ynnitlayohuilstzin¹² totlaçonantzin santa maria de la Sulidad: quipias mayordomo se llabe yhuan se llabe quipias freoste: Auh oncan mopias huentzintle: limosna: yehuatl monichicohua: yn ipan cecexiuhtica: yhuan centetl libro oncan yes ynic oncan micuilos yn ixquich ytlatquitzin totlaçonantzin Santa maria: yhuan no oncan moycuilos yn quexquech poliuhiaz yn ipan cexiuhtica yhuan mofirmatisqui freyostes yhuan mayordomos yn quipia LLabe ynic huel miLahuac neltis yn quename: quichihuas tlamacehualistle yzcatque yn quichihuasqui yn cualtin cristianosme cofradiasme—

Izcatqui ynic matlactlamantle yhuan nahui yn amonahuatil yn ancofradiasme: Anmohuicasque: ynahuactzinco Reberantissimo obispo: Anconanasque licencia ynic huil anquichihuasque: Limosna: yn canpa quenequis yn amoyolo yn ancofradiasme: amo san ylihuis anmacosque: anmofirmatisque: ynic huel milahuac neltes yn amotequeuh: yzcatque yn anquichihuasque: yn ancualtin yn ancofradiasme—

Izcatqui ynic caxtollamantle: yn amohueynahuatil yn ancofradiasme yn yehuanten yn cocoxcatzitzintin¹³ (11) aço oquichtli anoço cihuatl mococohua yasqui depotadosme quitatihui yhuan quimatisque: yn aço huel tlanahui huel amonahuatil yn ancofradiasme: niman anquimochiltisqui [*sic*] tiopixque: ypanpa quiyolcuitis: yn cocoxqui ynic amo san nenquisas yn ianima ca nele huel quimotlaçotilia yn tt^o dios yn toanima: yzcatque ynic huil anquimocuetlahuisqui santa cofradia nican quisas ynic huil anquitlaocolisque: yn cocoxque yn tlen ytech monequis: yn ixquech cahuetl yc patis Auh tlacamo [*sic*] payna patis no yxquich cahuitl yn quipacayyohuisqui anquimocuitlahuisque: Auh yntla omomiquili oncan quiSaS yc moquimilos yhuan candelas mochi oncan quisas ynic motocas yntla motolinia yntlacamo tlan [*sic*] quipimopiella ynic antlacnopilhuisque yn onpa yn ilhuicatic yzcatque yn quichihuasque yn cualton [*sic*] christianosme cofradiasme

Yzcatque: ynic caxtollamantle yhuan ce yn amohueynahuatil yn ancofradiasme: yntla ce huel motolinia aço oquichtle: noço [*sic*] Cihuatl omomiqueli niman niman [*sic*] manichicosqui: [*sic*] mo^{chin}tin yrmanos cofradias quihualhuicasque candelas: ynic quitocasque: micatzintle yhuan quichihuelisqui omi misas Resadas tlaxtlahuas Santa cofradia Auh yntlacamo momiquilis ma quen mostlatica mochihuas misa yxpan CruSifiSus: yehica ca ypalehuiloca toanima: Auh yntla aca cenca motoliniani yntlacamo Cofradia ycnotlacatl yntlacamo pahlica

¹² ynnitlayohuilstzin: read *yn itlayohuilstzin*.

¹³ In anticipation of the next page: *aço*.

ynahuactzinco Sulidad huel amonahuatil manel amo pohuis santa cofradia AnquipaLehuizque: micatzintle ynic anquimatisqui amo mochihuas ymisa yntlacamo cofradia Auh yn yehuantin¹⁴ (12) cofradiasme ca yehuantin ynpan mochihuas misa yzcatque yn quichihuasque yn cualtin christianosme cofradiasme—

Izcatque ynic caxtollamantle: yhuan ome yn amohueynahuatil yn ancofradiasme: yn ixquechtin yrmanos ayc polihuis^{que} cemicac: anquimocuitlahuisque: anquipiasque santa cofradia: yhuan mochipa cecenmitztle: antlahuimanasque: yn amixquichtin yrmanos yhuan mochipa cecenmetztle yca mochihuas yn inpanpa yn ixquichtin yoltinime yhuan yn inpanpa ye omomiquilique: yn cualtin cofradiasme catca yhuan y[n]pa[n]pa tlahuinmanalos yc mocohuas candeLas de sera ynic huel antlacnopilhuizque: yn onpa yn ilhuicac yn ancofradiasme—ca amo san ninpolihuis yn amotlatiquipanalis Auh yzcatque: yn icuac mopohuasniqui: ordinansas: ayac aca tlatotias: ayac aca huiscaties yeheca: ca amo camanali amo ahuile: san huel yhuiantzin amo centlalisqui amochintin yn amitlaçohuan tt^o su [sic] x^o yhuan totlaçonantzin santa maria: amo aqui mocahuaz ca mochintin: oncan mocentalitiesqui: yzcatqui yn quichihuasqui yn cualtin cofradiasme—

Izcatque ynic caxtollamantle yhuan yeyz [sic] namonahuatil [sic] yn ancofradiasme: yn ipan domingo de rramos a[n]tlahuinmanasqui 2 ts^o cecenyaca: anCofradias ypanpa yca mochihuas prosisSion ypan Juebe santo yhuan yca mocohuas coLaSion yntech puis penitents yhuan tiopixqui yeheca¹⁵ (13) ca topalihuicahuan techmopalihuilia cecen-xiuhlica yhuan no cecenxiuhlica Anhualasque ynahuac señor obispo anoço probisor anquichihuasque Cuenta yn que^xquich one [sic] ce limosmo [sic] ypan ce xihuitl yhuan quexquich opolihui yn canpa opolihui ynic milahuac anquichihuasqui xypantzinco Cihuapili Santa maria: yhuan quimatisqui yn quixquich oncati cofradias yhuan quixquech ye omomiquilique: Ah [sic] xypantzinco anquimochihuilisque cuenta Santa cofradia yzcatqui yn quichihuasque yn cualtin cofradiasme

Yzcatque ynic caxtollamantle: yhuan nahui 4 yn amohuiynahuatil yn ancofradiasme: huil anquintlaocolisqui yn motolinicatzintin: yxpopoyocatzintin huilantzintin: y^cxicoltiqui macoltiqui yn amo huel motiquipanolhuiya ca huel amihuantin ancofradiasme anquinmocuitlahuisqui anquintlaçotlasque: yeheca ca yxiptlahuan totemaquixticatzin JeSu x^o Auh yn totlaçonantzin santa maria ce[n]ca quinmotlasotiliaya motolinicatzintin quinmomaquiliaya yn itech moniqui yhuan quinmoyolaliliaya: yn tlaocoxtineme yhuan quinmo-

¹⁴ In anticipation of the next page: *cofra*.

¹⁵ In anticipation of the next page: *ca to*.

tlapalhuiliaya: yn cocoxcatzitzintin yhuan quinmomachtiliaya yn moyolpolotinemeÑ

yzcatqui yn anquichihuasque yn ancofradiasme macamo tlheltequetl ypan anqui^{ma}tisqui ca nile ya yuh amonitoltiqui ynahuactzinco Cihuapili santa maria: yn iuh yn axcan yn itlayhiohuilispantotemaquixticatzin Jesu X^{O16} (14) yn icuac ye yman ya quimocelilisque yn ipasiontzin Auh niman oquinmocentlalili yn ixquichten ytlaçopilhuan yn santos apoStolos Auh niman oquinmoyolalilitzino nitlaçotlalistica oquimolhuili yn axcan notlaçopilhuane ca ya yman ye nitlatzontiquililos ma yciuhcan quimochihuili yn quini milla yn ce notlamachtil Auh cenca yc omotequipachoqui yn i^Xquichten: Santosme Auh niman quinmoxipaquili yn ixquichtin ytlamachtilhuan ma cehue yn intio yn intemachticauh amo yc omohuipohua San omotipitono Auh yn amihuantin yn anCofradiasme ayac mopuhtinimis San huel amotipitinosque yzcatqui yn quichihuasqui yn cualten cofradiasme

yzcatqui yntla aca oquichtle anoso Cihuatl anoço tilpochtle: anoço ychpochtle yn itech potica Santa cofradia yn amo quitlacamati yn tlanahuatili yn ipan yexpan san oc nonotzaListica: quinonotzasqui Auh yntlacamo tlacaquiz yc nauhpa sa niman micahuitecos: yca matlacte mecatl ynic amo yohqui momachtisqui cofradiasme: yhuan ayac quichihuas timictiani tlatlacoli nican Santa cofradia ayac ahuilnimis: ayac tipanahuis Auh yntla aca quinpanahuia yn oc cequintin cofradias quintlapoLoLtia sa niman quixtilos tilchihuaLos acmo canpa celilos ypanpa amo quinpasaLotinimis¹⁷ yn qualtin christianosme cofradiasme— (15)

yzCatqui ynic cenpohualtlamantle: yn amohuiynahuatil yn ancofradiasme: huel amimatisqui ynic cuali yectica anquitequimopanilhuisque:¹⁸ totlaçomahuiznantzin cihuapili santa maria: yn tihuatl yn tetlayacantica: yn ipan Santa cofradia huel timimatcanimis: ynic amo amotlan caLaquis yehuatl titlapaçoLohuani ynic amo anquimoyolitlcalhuisqui totlaçomahuiznantzin yhuan yn itlaçona[n]tzin Jesu x^O ynic amo amechmotilchuihilis Auh yntla aca nican temac ^Ohuetzi yca tlatlacoli ca no tiyxpan tlatzacueltilos Auh yntla ychtaca oytaloc ca no ychtaca tlatzontequililos nonotzalos micahuiticos ynic amo cehpa yuhqui quichihuas yhuan momacas pena

yzcatque: yn huel anmimaticanimisqui amo nemis ce oquichtle: anoço Cihuatl tetentlapiquitinimis titlapoltiti^{mi}mis: yeheca ca amo quimocelilia: totlaçomahuiznantzin yn tetlapaçoLohuani yn tetla-

¹⁶ In anticipation of the next page: *yn icuac*.

¹⁷ Note the Spanish loan verb *pasar* with the Nahuatl verbalizing suffix *-oa*.

¹⁸ *anquitequimopanilhuisque*: read *anquimotequipanilhuisque*.

poLoLtiani yeheca ca amo ahuii ychantzinco totlaçonantzin ca huel cenchipahualistica: ynic animisqui ayac tilitic catzahuac anquichihuasqui nican Santa cofradia huel ximimatican ca nele huel amismotlatocatlalis [sic] totlaçonantzin yn icuac amomiquilisqui [sic] ca amo ninpolihuis amotlamacehualis yntla huel milahuac anquimopielisqui amotitlaçotlalis amochipahualis o quimach huel yehuantin quimaxcatisqui yn cualtin Christianosme yn onpa yn ilhuicac cemicac papaquilistletitlan¹⁹ O notlaçopilhuane ca nele yntla huel ancaxiltisqui amotlamacehualis ca ompa amitzmoxtlahuilis [sic] totlaçonantzin yn onpa yn itlatocachantzinco yn ilhuicac yxpantzinco yn itlaçomahuizconetzin tt^o Jesu x^o amitzmomaquilis²⁰ [sic] (16) yn icualtilstzin yn igraciatzin yn amopapaquilis yn amonitlamachtilis yn ayec tzonquiSas yn ayec tlamis cemicac nitlamachtiloyan papaquilistitlan: Auh ca ye neli ya tlatocatiticati yn achto totahhuan yn tocolhuan yn ixquichtin Santosme yhuan Santasme ca tocnihuan ca nican tlalticpac omonimitique Ca tlalticpac tlaca micatca [sic] Auh ca ypanpa cualnimilistica chipahualistica omonimitique: tlamacehualistica nisahua ynic OquinmotlatoCatlali: totecuo dios yhuan totlaçona[n]tzin Auh ca san no yohqui amopan quimochihuilis totlaçonantzin yntla huel amocenyLocacopa ynic amonimitisqui nican Santa cofradia: O notlaçopilhuane macamo xiceyahuican ma huel yca mochi yn amoyolo xicmotlatlauhtilican tlaçocihuapili ynic amichmopalihuilis amopanpa quimotlatlauhtilis: yn itlaçomahuisconetzin ynic amechmomaquilis yn itlaçomahuisgraciatzin ynic amo amechtlapoLoLtis yn tetlapoLoLtiani yn tlatlacaticolotl [sic] yzcatqui yn anquimomachitisque yn ancualtin yn ancofradiasme macamo San nenpolihuis yn amotlamacehualis ca ya anquimocaquitiqui yno motinhua ca huel cenca quinmotlaçotilia totlaçonantzin yn cualtin Christianosme ca nu yuhqui topan mochihuas yn icuac titomiquilisqui: ca no ompa techmoxtlahuilis totlaçomahuisnantzin yntla anquimopielisqui yn itinahuatiltzin totlaçomahuisnantzin Auh yntla aquin cofradia quipanahuia yn amotlanahuatil y[n] tihuatl tepreoste huel monahuatil tiquincentlalis tequinyolalis yca titlaCotlalistica [sic] ynic amo quitlacos²¹ (17) Santa Cofradia ynic amotetlapoLoLtis Auh yntla ce cofradia motlapoloLitineme. yn tihuatl titlayacantica ypan Santa Cofradia tic^{yo}Lalis yca cuali tlatoli Auh yntlacamo moyolnonotzasnequi niman mochintin Cofradiasme mocentlalisqui yn oncan Santa Cofradia yn ipan icentlalilo [sic] yn oncan mononotzasqui yn cualtin Cofradiasme yn quinin yes yn yehuatl yn motlapololtitinime Auh niman

¹⁹ papaquilistletitlan: read *papaquilistitlan* (see p. 16).

²⁰ In anticipation of the next page: *yn iCual*.

²¹ In anticipation of the next page: *Santa*.

micahuitecos yca cenpohuale mecatl yhuan quistlahuas ce libra candellas de sera nican monequis yxpantzinco nueStra Señora de la Sulidad yhuan momacas pena yca nahui metztle totocos ynic amo yasqui quichihuasqui yn oc cequinten cofradasme: yzcatqui yn anquimochihuilisqui yn ancofradasme ca yuh motlanahuatilia tt^o x^o yhuan tlaçocihuapili Santa maria: motenihua nuestra señora de la Sulidad yn itlayohuulistzin ytlayocoyalistzin yn icuac Omomiquilitzino: totlaçotemaquixticatzin Jesu x^o — ynic otechmomaquixtili yn tetlalticpac titlaca Auh ye quinin cenca totech moniqui titlaocoyasqui timotiquipachosqui [*sic*]^{ca} ypanpa totlatlacol Omotlayohuilitzino tlaçocihuapili Santa maria yhuan yn itlaçoconitzin topanpa omomiquilitzino: ca yc titochicahuasqui tictotlayecoltisqui yn itocatzin dios titatzin dios tipiltzin dios spirito Santo nican ytzonquisca yn motenihua ordinanSas ytech ca huilitilistle yn huel ynnahuatil mochintin cofradasme qui²² (18)mocaquiltisqui ynic cualnimisqui yxpantzin^{co} totlaçomahuisnantzin Cihuapili Santa maria

Amen JeSus

v 23 del mes deceimbre 1619 años nihuatl onicyancuili yni amatl notoca diego marcos diego luis mayordomo cacat [*sic*] Sulidad yehuatl oquichihua

[pp. 19-25 are blank]

(26) Nican nictlalla [*sic*] yfirma diego yz ypan cienpohualle yhua ypan ypan [*sic*] y [practice doodles]

²² In anticipation of the next page: *mocaquis*.

TRANSLATION OF SAN MIGUEL COYOTLAN, 1619

YEAR OF 1619

JESUS

In the name of the Most Holy Trinity, God the Father, God the Son, and God the Holy Spirit, just one [but] truly indeed three Persons. But truly indeed God the Ruler exists and rules there in heaven, eternal place of riches and happiness. In the name of the perfectly good virgin Saint Mary, beloved mother of God, along with the saints who are residents of heaven. They are eternally enjoying themselves in the presence of the Lady Saint Mary of the [Immaculate] Conception. But behold! Here we had gathered together, all of us who are members of the *cofradía*, and here we have set down our signatures [to affirm] that we gathered together in the hospital, home of Our Lady of the [Immaculate] Conception in the *alpetel* of San Miguel Coyotlan, and [to affirm] how we received the holy *cofradía* of [Our Lady of] Solitude. And all of us willingly erect and receive the holy *cofradía* as it was given to us [by] our great ruler the Lord Bishop. This is how: he has the authority. We will guard the ordinances. No one will do damage to [or] transgress against them. But if some member of the *cofradía* belonging to our beloved mother the Lady Saint Mary will transgress against them he will be very greatly punished. The men who are members of the *cofradía* will gather together in a chapter meeting and then his sins will be declared there, [how] he wronged the name of the Lady Saint Mary. He who does not truly believe in Saint Mary of Solitude will appear there. And there will be a big fine and he will be punished so that the good members of the *cofradía* will not do likewise.

Here is the very obligation of the members of the *cofradía*: they will never leave [but] always be [present], and they will not withdraw to where there is no hospital called Our Lady of Solitude, nor to another place although it be a convento [or] where there is a place of divine ritual. Here is what the good Christians who are members of the *cofradía* will do.

Here is the third obligation of all of you who are members of the *cofradía*: anger will not be with you when it is the [feast day] of the suffering of our Savior and Lord Jesus Christ and our beloved mother

the Lady Saint Mary of Solitude; that is how you will live before the Lady Saint Mary. And when a procession occurs all will come out along with the women. All will go carrying the [symbol?/banner?] of the suffering and passion of our Lord Jesus Christ. Always it will be thus. No one will despise the Lady Saint Mary. For he who just wants to despise penance —this one is regarded just [like] a devil, and he who will be confused with our Lady Saint Mary (who is called Our Lady of Solitude) right away will fall into mortal sin. It is on account of her sadness and weeping that you will live calmly and peacefully in the home of the Lady Saint Mary. So that the devil will not enter in among you, no one will aggrandize himself; all of you who are members of the *cofradía* will just live quietly and peacefully. Here is what the good Christians who are members of the *cofradía* will do.

Here is the fourth obligation of you who are members of the *cofradía*: you will have candles in your hands, you will go lighting the way for our beloved Savior Jesus [Christ]. You will go following Him so that you will obtain what He desires there in heaven, because it is not a frivolous [matter but] a very frightening one [I speak of here.] But behold! Those who want to belong to [the *cofradía* of] our beloved mother of Solitude will from the first consult on it. Perhaps it is with all his heart that he wants blessedness before the Lady Saint Mary. He will not deceive himself, it will not [leave] a bad taste in his mouth, but very willingly he will do his penance. And if he really desires with all his heart [to join] the holy *cofradía* he will set down alms of one peso in order to be a member of the *cofradía*. And if a woman, she will set down an offering of six tomines; and if a small child, he will set down an offering of four tomines in order to be a member of the *cofradía*. Such is the obligation of you who are good members of the *cofradía*.

Here is your fifth obligation: the [feast day of the] suffering of our Lord Christ is the [major?] occasion of the holy *cofradía* of our beloved mother of Solitude. It is when the feast day is celebrated of the Nativity of Saint Mary on the eighth day of September. But if it is not possible to celebrate the feast day on the day it falls [then] the feast day of our beloved mother will be celebrated on Sunday. It will not be carried out [just any]where but right there in the holy hospital; a Mass[es?] will be performed, for in such a manner it is going to be done from year to year. All the members of the *cofradía* will be there on the feast day of our beloved mother if [they] are not sick or perhaps have gone somewhere faraway. But if someone just considers it an idle matter and has no regard for the holy *cofradía* he will pay four tomines; it will need [to be done] in the presence of Our Lady of Solitude. When Mass is performed all the members of the *cofradía* will have burning candles in

their hands. [The *cofradía*] will celebrate the feast day of our beloved mother by means of a procession. Here is what you who are good members of the *cofradía* will do.

Here is the sixth obligation of you who are members of the *cofradía*: on precious Holy Lent (called Passion Sunday of Saint Lazarus) all the members of the *cofradía* will gather together in the place of assembly there in the holy hospital. With mutual love and esteem they will consult among themselves and they will do what is necessary concerning the members of the *cofradía*. Then a sermon will be given so that the brothers, members of the *cofradía*, will take heart. And if other brothers, members of the *cofradía*, go about confronting and hating each other, there they will placate each other. But if they are not well-instructed and have no regard for the orders of our beloved mother, right then those who go about wishing ill of each other will be made to understand so that they do not completely offend our beloved mother and so that they will not do harm to the holy *cofradía*. But as to you, “tivistor” and “monitor”: look well that things are not spoiled amongst you in the presence of our Lord Jesus Christ and the high-born Lady the eternal virgin, because she does not want to see those who go about wishing ill of each other, for she greatly despises those who go about haughty and proud here in the holy hospital. Here is how you will be very prudent so that the devil will not get next to you. Here is the example [to be followed] of you who are members of the *cofradía*.

Here is the seventh obligation of you who are members of the *cofradía*: every year on Palm Sunday all the members of the *cofradía* will gather together. And those who will be the rector and deputy and majordomos will gather together there where it is the place of the divine word and be put into office. Those who will go carrying [the banner?] with the sign of the suffering of our Lord Christ who were put into office in the *cofradía* will be calm, for they asked for a great many indulgences. There those who were given orders will be awaited. But if those who were given orders do not want to carry [the banners with?] the sign of our Lord Christ, [t]he[y] will pay for one pound of wax candles. It will need [to be done] here in the presence of Our Lady of Solitude. Here is what the good Christians who are members of the *cofradía* will do.

Here is the eighth obligation of you who are members of the *cofradía*: when it is Holy Thursday you are greatly obligated [to see to it that] the Most Holy Sacrament is locked up there in the hospital; you will not stay there, and here in the holy hospital a [commemorative] wooden structure will not be made. On Holy Thursday each year a [commemorative] wooden structure will only be made over there in the

church; thus you will do it. But as to how you will move it from one place to another on the following day, Holy Friday: you will place it there in the holy church. And all the good members of the *cofradía* will gather together, confess and receive the body of our Lord Christ when it is Holy Thursday. It is your great obligation to have candles burning in your hands when the Most Holy Sacrament is going around in procession. When it is Holy Friday all will be prepared sometime with procession[s] for in such a way our Lord God will hear us. He who does not do such will pay a fine of four tomines. It will be necessary [to do it] here in the presence of our beloved mother Our Lady of Solitude for we are all obligated to weep before the high-born Lady because she suffered great affliction, sadness and weeping when she saw her beloved honored child Jesus had already died on the cross. The Lady Saint Mary fainted dead away because she loves her beloved child Jesus. But behold! You who are good members of the *cofradía* are greatly obligated to follow the high-born Lady Saint Mary through penance, fasting and pain. Here is what you who are good members of the *cofradía* will do.

Here is the ninth obligation of you who are members of the *cofradía*: each year on Holy Friday those who are brothers, members of the *cofradía*, well know [that] when the [metal] clock with a bell rings the members of the *cofradía* will have readied themselves to wait here in the hospital; it is because all will leave in order to go around in a procession when the metal clock with a bell rings two [times?/o'clock?].²³ First a sermon will be given so all the members of the *cofradía* will take heart. No one will go putting himself to sleep and no one will go showing his face; all will hide their faces with the hoods. And the tunics and the scapularies will all be black and all of the scapularies will have an insignia, sign of our Lord Christ. And the women are greatly obligated to clothe themselves in black blankets. And they will greatly prepare themselves: they will have no other thoughts but rather you will calmly and peacefully follow our beloved mother and our Lord Christ with humbleness, prayer and tears, because it is [all] on account of her sorrowful fainting and weeping when her beloved honored child Jesus Christ died. It was when it was Holy Friday that she went to take Him out of Jerusalem there; she came to seek Him on the holy cross. With weeping she carried Him in her arms and then with sadness all the male and female saints followed the Lady Saint Mary, along with all the angels who went leading Our Lady of Solitude. All the angels went carrying the [symbol of the?] suffering of our beloved honored Savior

²³ See Molina 1977, 132r: "Tlapoalteputzli. reloj de hierro con campana."

Jesus Christ. Here is what all the good Christians who are members of the *cofradía* will do.

Here is the tenth obligation of you who are members of the *cofradía*: how is it through her sadness that [the *cofradía*?] is honorably called Our Lady of Solitude? It is because of her tormented weeping. She right away put on a black blanket and all the male and female saints changed the blankets they were wearing to black. You who are good will do it in the presence of our beloved honored mother Saint Mary. You will remember the suffering of our Lord Jesus Christ with a quiet and peaceful life. No one will go about haughty and arrogant; [as for] all the members of the *cofradía* who go following our beloved mother Saint Mary, none will go about knowing sin. Absolutely none of the *prioste*s, *majordomos* and deputies will be haughty and arrogant. But if [one of them] goes about haughty and arrogant he needs to be punished and he will pay [a fine of] four *tomines* and they will take him in the procession of the holy *cofradía* because he will take counsel with himself, humble himself and do penance. Here is what the good Christians who are members of the *cofradía* will do.

Here is the eleventh great obligation of the members of the *cofradía*: the women will not carry tunics; they will only carry scapularies that will be black, and the short mantillas with which they cover their heads will all be black. Thus will personally appear our beloved mother of Solitude. And all with go preparing themselves to line up to follow [the standard of the *cofradía* of?] our beloved mother, and they will go lighting the way with a candle for our Lord Jesus Christ. Here is what the good Christians who are members of the *cofradía* will do.

Here is the twelfth great obligation of you who are members of the *cofradía*: each year the members of the *cofradía* will gather together in the place of assembly here in the hospital and hold a chapter meeting. There the members of the *cofradía* will be chosen. As to how it will be done: there will be one “actor” and a “monitor” (that is to say, a “*prioste*”), and a woman in charge of people, [i.e.,] a female captain.²⁴ And also they will give a lesson pertaining to our beloved mother of Solitude. [The audience?] will be those who personally belong to [the *cofradía* of] our beloved mother Saint Mary, called “[of] Solitude.” Here is what the good Christians who are members of the *cofradía* will do.

Here is your thirteenth obligation: each one of two keys will be guarded there where the [banner is kept?] of the suffering of our

²⁴ Cihuatipixque: capitana: since orthographically *i* and *e* are often interchangeable and the Spanish loanword does not bear a Nahuatl pluralizing suffix, I interpret this as singular rather than plural.

beloved mother Saint Mary of Solitude; the majordomo will have one key and the prioste will have one key. [Also] will be guarded there the offerings and alms gathered [during] each year. And there will be a book there so that there will be written [down] all the property of our beloved mother Saint Mary. And also there will be written [down in the book] how much was spent during one year, and the priostes and majordomos who have the keys will put their signatures [in the book] so that the way they did their penance [i.e., carried out their cofradía responsibilities] will be very truly realized. Here is what the good Christians who are members of the cofradía will do.

Here is the fourteenth obligation of you who are members of the cofradía: you will go to the Most Reverend Bishop and get a license from him so that you can engage in the taking of alms wher[ever] your hearts desire. [The license] will not be thoughtlessly given to you; [rather,] you will sign so that your duties will be very honestly carried out. Here is what you who are good members of the cofradía will do.

Here is the fifteenth great obligation of you who are members of the cofradía: the deputies will go to see and find out about the sick, whether it is a man or a woman who is sick; perhaps he is terminally ill. The very obligation of you who are members of the cofradía is then to summon the priest because he will confess the sick person so his soul will not be uselessly spent. For truly our Lord God greatly loves our souls. Behold, so that you can take care of the holy cofradía. Here it will come out so that you will have mercy on the sick with what he will need until he has recovered his health. But if he does not recover his health, you will also take care of him while he suffers. But if he died he will come out clothed [in burial shrouds?] and if he is poor all the candles will come out there when he is buried. If not, they will guard them so that you will obtain what you deserve there in heaven. Here is what the good Christians who are members of the cofradía will do.

Here is the sixteenth great obligation of you who are members of the cofradía: if a really poor person has died, whether a man or a woman, then let all the brothers, members of the cofradía, gather together. They will bring candles when they bury the dead person and they will have two Low Masses performed for him; the holy cofradía will pay. But if he will not die, let a Mass be performed the following day in front of the crucifix because it is to help our souls. But if it is someone who is very poor who is not a member of the cofradía, [for example] an orphan, you [still] have a great obligation even though he does not belong [to] the holy cofradía. If he is not a member of the cofradía you will aid the deceased when you find out his Mass will not be performed. And those who are members of the cofradía will [without fail?] have

Mass[es?] said for them. Here is what the good Christians who are members of the *cofradía* will do.

Here is the seventeenth great obligation of you who are members of the *cofradía*: all the brothers will never perish; you will always take care of and guard the holy *cofradía*, and always each month all of you brothers will make offerings, and always each month it will be done sometime on account of all the living and on account of all the deceased good members of the *cofradía* who have died. And on account of them offerings will be made with wax candles that will be bought so that you who are members of the *cofradía* will obtain what you desire there in heaven—for your work will not be uselessly spent. But behold! When the ordinances are about to be read no one will speak, no one will laugh, because it is not a joke, not a frivolous thing. All of you who are the beloved of our Lord Jesus Christ and our beloved mother Saint Mary will gather together calmly and peacefully; no one will be left out, all will gather together there. Here is what the good members of the *cofradía* will do.

Here is the eighteenth obligation of you who are members of the *cofradía*: on Palm Sunday each one of you who are members of the *cofradía* will make an offering of two tomines because with it a procession will be made on Holy Thursday and with it sweet meats will be bought which will belong to the penitents along with the priests because they are our benefactors and help us each year. And also each year you will come to the Lord Bishop or the provisor to give an accounting of how many alms there were in one year and how much was spent and where it was spent so that you perform [your *cofradía* duties] honestly before the Lady Saint Mary. And they will find out how many *cofradía* members are [still] living and how many have already died. You will give an accounting to him of [the finances of] the holy *cofradía*. Here is what the good members of the *cofradía* will do.

Here is the nineteenth great obligation of you who are members of the *cofradía*: you will be very merciful to those who are poor, the blind and crippled, the lame of feet and hand who cannot work for themselves, for you *cofradía* members will personally take care of them and love and esteem them because they are [in] the image of our Savior Jesus Christ. Our beloved mother Saint Mary greatly loves the poor; she gave them what they needed and she consoled those who go about in sadness and she greeted the sick and she taught those who went about confused and bewildered.

Here is what you who are members of the *cofradía* will do. Do not regard [*cofradía* tasks] as foul tribute duty for truly you have already made a vow to the Lady Saint Mary. As now in the time of the suffering

of our Savior Jesus Christ and when He was about to receive His passion, He then consoled them with love of self, saying to them: O my beloved children, now it is high time for me to be judged! May He quickly do it like [?] to my disciple. All the saints were greatly worried. But then He washed the feet of all His disciples; [?] their teacher. He did not hold Himself in high regard but belittled Himself. And none of you who are members of the *cofradía* will go about haughty and arrogant but will greatly belittle yourselves.

Behold! If some man or a woman, or perhaps a young man or a young woman, who belongs to the holy confraternity does not want to follow the rules they [i.e., the officers and/or members of the *cofradía*] will still just caution and correct him with admonitions on the matter three times. But if he will not listen and understand the fourth time then right away he will be given ten lashes with a whip so that the members of the *cofradía* will not learn such [bad behavior] and no one [else] will commit mortal sins here in the holy confraternity; no one will play and waste time, no one will surpass others. But if someone surpasses the other members of the *cofradía* he confuses them; right away he will be kicked out and despised, no longer accepted anywhere, because he will not go around surpassing the good Christians who are members of the *cofradía*.²⁵

Here is the twentieth great obligation of you who are *cofradía* members: you will be very prudent so that you will serve well and properly our beloved mother the Lady Saint Mary. You who lead people in the holy *cofradía* will live very prudently so that an entrapper of people will not enter in among you and so that you will not offend our beloved mother and the beloved mother of Jesus Christ so that she will not despise you. But if someone here through sin falls into people's hands he will be publicly punished; but if he was secretly seen [in sin] he will also be secretly judged, corrected and whipped so that he will not do likewise another time, and he will be given a fine.

Behold! You will live prudently. A man or woman will not go about giving false testimony about people [or] confusing people because our beloved honored mother will not receive an entrapper [or] confounder of people, and because the home of our beloved mother is not a frivolous thing. For you will live with complete purity, not committing black and dirty [sins] here in the holy *cofradía*. Be very prudent, for our beloved mother will truly indeed place you in a high position when you die for your penance will not be spent in vain if you very genuinely

²⁵ Tentative translation. Nahuatl *panahuia* "to surpass" at times can be defined as "transgress against" and perhaps has that meaning as well in this passage.

have loving charity and purity. O how fortunate will be the good Christians who appropriate [blessedness?] to themselves over there in heaven, eternally among happiness and pleasure! O my beloved children, if you can truly complete your penance our beloved mother will repay you over there in her royal home in heaven in the presence of her beloved honored child our Lord Jesus Christ! He will give you His goodness and grace [which] will be your never-ending happiness and riches, in the eternal place of riches and joys, of happiness and pleasure. For truly our first fathers and grandfathers, all the male and female saints, already rule, for they are our friends. They lived here on earth and were people of the earth. And because they lived with goodness, purity, penance and fasting is why our Lord God and our beloved mother had mercy on them. Our beloved mother will do the same for you if really with all your heart that is how you live here in the holy *cofradía*. O my beloved children, do not get weary! With all your heart implore the high-born Lady so that she will help you, praying to her beloved honored child on your account so that He will give you His precious honored grace so that the confounder of people, the devil, will not confuse you. Here is what you who are good members of the *cofradía* will know: let your penance not be uselessly spent for you have already heard what it is called; our beloved mother very much loves those who are good Christians. The same will happen to us when we die, for our beloved honored mother will also repay us there if you have kept the laws of our beloved honored mother. But if some member of the *cofradía* transgresses your regulations, you who are the prioste are greatly obligated to gather them together and console them with loving charity so that he will not damage the holy *cofradía* and not confuse people. But if a member of the *cofradía* goes about confused and erring, you who lead in the holy *cofradía* will console him with good words. But if he does not want to consult then all the members of the *cofradía* will gather together there in the holy *cofradía* in the place of assembly. There the good members of the *cofradía* will take counsel among themselves as to what to do concerning he who is going about confused and erring. Then he will be whipped with 20 lashes and he will pay for one pound of wax candles; it needs [to be done] here in the presence of Our Lady of Solitude, and he will be given a fine along with four months of [suspended membership?] so that the other members of the *cofradía* will not go do things for him. Here is what you who are members of the *cofradía* will do, for such orders our Lord Christ and the high-born Lady Saint Mary called Our Lady of Solitude. It was through her suffering and sadness when our beloved Savior Jesus Christ died that we people of the earth were saved. But how very much we need to be sad

and anxious. Because of our sins the high-born Lady Saint Mary suffered and her beloved child died on our account. Thus we will strengthen ourselves with serving Him who is called God the Father, God the Son, and God the Holy Spirit. Here is the end of what are called ordinances, in which are the authority and the very obligations of all members of the *cofradía*. They will hear it so that they will live properly before our beloved honored mother the Lady Saint Mary.

Amen, Jesus.

The twenty third of the month of December, year 1619, I whose name is Diego Marcos restored [made a clean copy of?] this document; Diego Luis, past majordomo of the [cofradía of Our Lady of] Solitude [first?/originally?] did it.

Here I set down the signature of Diego, here on the twenty and and [sic] [X day of the month of X?] in the [year X?]

LA NARRATIVA COMO SITIO DE INTERCAMBIO
ENTRE EL NÁHUATL Y EL ESPAÑOL:
UN ANÁLISIS DE LA ALTERNANCIA LINGÜÍSTICA

NORBERT FRANCIS
PABLO ROGELIO NAVARRETE GÓMEZ*

El náhuatl y el español están próximos a cumplir quinientos años de contacto, relación que merece un amplio examen desde varias perspectivas. Tomando en cuenta la variante del español que se implantó en México y Centro América, los dos idiomas han evolucionado en estrecha e ininterrumpida interacción desde el siglo XVI. Entre las características que sobresalen en esta particular evolución de mutuas influencias entre la lengua europea y la lengua americana podemos mencionar: 1) el peso demográfico de ambas, en especial la larga recuperación histórica de la segunda; 2) en el momento del inicio del contacto, un alto nivel de desarrollo en el ámbito de los géneros y los discursos formales en los dos casos, que en los primeros años imprimió un equilibrio en ciertos ámbitos altamente visibles de la relación idiomática entre conquistadores y vencidos, balance, no obstante, que se inclinó rápidamente.

El propósito del presente estudio nos lleva a examinar uno de los aspectos del contacto entre las lenguas: la influencia del español en el discurso en náhuatl enfocándose en las alternancias intra-oracionales registrados en una muestra de narraciones recopilada en una comunidad bilingüe donde tanto la tradición oral como la lengua náhuatl han mantenido una importante presencia. Por cierto, es el náhuatl, mucho más que cualquier otra lengua de origen americano, que los investigadores han privilegiado en el estudio de la alternancia. El vasto registro de textos históricos, y la actual extensión demográfica de la lengua, con uno de los más favorables pronósticos de pervivencia entre las lenguas autóctonas, seguramente cuentan entre los factores que explican el interés de lingüistas y filólogos.

* Agradecemos al Fideicomiso para la Cultura México/US, la Oficina de Investigación y Contratos de la Northern Arizona University por su apoyo al proyecto.

En las comunidades de habla, el tema de la alternancia ocupa un lugar también privilegiado, junto al del desplazamiento y la pérdida de la lengua; refleja una amplia conciencia de su centralidad en la evolución de un bilingüismo desequilibrado e inestable. En efecto, la discusión y resolución de las cuestiones teóricas relacionadas con la alternancia repercutirán en toda una serie de propósitos aplicados. Entre éstos nos ocupará en el presente estudio el de informar la práctica de la enseñanza del náhuatl y como se insertan las consideraciones pedagógicas en una política del lenguaje más general cuyo fin contempla el desarrollo de la lengua (en el sentido de su revitalización y mantenimiento). No nos aventuraríamos mucho en aseverar que (efectuado un balance entre los factores propicios y adversos) si el desarrollo lingüístico a largo plazo está fuera del alcance en el caso del náhuatl, también lo está respecto al conjunto de las lenguas autóctonas de las Américas.

LA COMUNIDAD DE HABLA

Se escogió como sitio de la investigación una situación de contacto entre las lenguas que reúne rasgos óptimos para el objeto de estudio: 1) rápido crecimiento de una población en la cual más de un 90% de los informantes indican el conocimiento del náhuatl (INEGI 1990; 2) dentro de la región geográfica/cultural de la cual forma parte, sin embargo, queda entre menos de 5 localidades donde la mayoría es hablante, y la única donde todavía no ha surgido un sector importante de monolingües hispanohablantes; así que se combina una vitalidad lingüística local con el rápido desplazamiento del náhuatl en la región de la cual forma parte; 3) la comunidad de San Isidro Buensuceso/San Miguel Canoa, dividida arbitrariamente en el siglo pasado entre los estados de Tlaxcala y Puebla, además de haber conservado la lengua autóctona y sus tradiciones orales, muestra altos niveles de bilingüismo; por su cercanía a la ciudad de Puebla, el dominio del español entre ciertos sectores (niños de edad escolar después del segundo año, egresados de la primaria en general, jóvenes y adultos que viajan diariamente a los centros industriales de la región, etc.) es completo. Por lo general, aparte de ciertos rasgos fonológicos marginales, no se distinguen del hispanohablante monolingüe respecto a los indicios de la competencia gramatical básica.

Las percepciones del bilingüismo reflejan la combinación peculiar de las fuerzas diglósicas: la apariencia de una estabilidad a nivel local da lugar a una ambivalencia que no obstante se inclina por una valoración positiva del náhuatl; las abiertas tensiones, producto de la precipi-

tada erosión en la región, ocasionan posturas más patentemente conflictivas. Pocos informantes adultos dudan que las tendencias desplazadoras regionales no se manifestarán, a corto o mediano plazo en la comunidad más conservadora de la Malintzin. Prediciblemente, la alternancia se evidencia con alta frecuencia, de manera universal (hasta el uso común de los préstamos establecidos entre hablantes monolingües de náhuatl), y respecto a la capacidad de generar nuevas estructuras, lo que se denomina “creatividad” gramatical. En términos lingüísticos, se puede afirmar que la alternancia de habla de esta comunidad es altamente productiva; ver & Hill (1986) para un panorama sociolingüístico que abarca las comunidades desde San Bernardino Contla, Tlaxcala, hasta La Resurrección en el estado de Puebla, y Nutini & Issac (1974) para un corte diacrónico respecto a las mismas, Hamel (1990) para el concepto del diglosia conflictiva, y Francis (1997) para datos recopilados a nivel local.

MARCO TEÓRICO PARA EL ESTUDIO DE LA ALTERNANCIA

Las investigaciones han abordado al fenómeno de la alternancia desde tres enfoques distintos; en verdad, esta división de trabajo y deslinde de la multifacética materia ha evitado en gran medida las confusas y estériles desestimaciones mutuas entre las subdisciplinas de la lingüística en otros campos. Repasamos brevemente el objeto de estudio de cada uno, a saber: el estructural/gramatical, el enfoque funcional/sociolingüístico, y el histórico. Nuestros fines nos llevaron a enfatizar el primero por la posibilidad que ofrece de conducirnos a una serie de conclusiones concretas relativas a las consideraciones pedagógicas mencionadas anteriormente, mas los dos últimos contribuirán a relativizar el alcance de los modelos y contextualizar la discusión de los propósitos aplicados.

En busca de restricciones constantes (dentro de los límites de la oración)

Los enfoques estructurales parten de una suposición: la competencia lingüística que corresponde a los principios de la Gramática Universal (GU) llega a la completitud en la lengua materna y descansa sobre un conocimiento abstracto, altamente estructurado, e implícito (Chomsky 1989, Garcés & Alvarez Palomeque 1997, Azevedo 1992). La operación sistemática de las reglas gramaticales se aplica por igual a monolingües y bilingües, y debe revelarse cuando el bilingüe “cambia de código” de una manera que no difiere, en lo fundamental, de la evidencia de que disponemos en los enunciados monolingües. En otros

términos, la alternancia que se observa en el discurso del bilingüe, con dominio equilibrado en las dos lenguas, no es azarosa e inestable, y no puede señalarse como evidencia de ninguna clase de revoltijo confuso respecto a los procesos cognoscitivos generales ni respecto a la competencia gramatical del hablante, como ha llegado a considerarse entre un gran número de los educadores. La misma evidencia que comprobó la tendencia por parte del hablante bilingüe de respetar las estructuras gramaticales de las dos lenguas al efectuar el cambio también implica que la alternancia en sí no representa un factor que contribuye a la pérdida de competencia en la primera lengua (L1), propiciando, por ejemplo, un desarrollo no equilibrado a favor de una segunda (L2).

Respecto a uno de los modelos más comentados, la *restricción de equivalencia* de Poplack (1980) predice que las respectivas estructuras de superficie tienden a coincidir en el punto de cambio; o sea, el hablante bilingüe lo evitaría donde los patrones sintácticos de L1 y L2 entrarían en conflicto, o donde se produciría una transición no gramatical. Así que poder respetar tan exigente restricción refleja, en el caso de un niño bilingüe, por ejemplo, no sólo el logro de una separación entre los sistemas de L1 y L2, sino también la adquisición completa de los dos. Mientras Poplack pudo registrar importantes divergencias entre bilingües equilibrados y no equilibrados (dato al que regresaremos más adelante), encontró que los segundos también tienden a evitar alternancias que resultaran en una secuencia no gramatical, en la misma proporción. Veamos a continuación cómo la restricción de equivalencia mantiene la integridad gramatical en una muestra de redacción:

1. ...*por cada can opanoaya omocaquia de que campana osilinia cuando oktoaya que in tetl ocatca magica uan osilinia cuando oktoaya cada vez omo oia in sonido*

Anastasio (XY501), 5º año de primaria, bilingüe equilibrado; muestra: narración escrita.

Pero como este ejemplo sugiere, el problema de distinguir entre diferentes aspectos de la alternancia relacionada con el contacto entre lenguas hace sumamente complejo el análisis de las restricciones estructurales, obstaculizando la elaboración de un modelo teórico general. ¿Es el segundo “cuando” un préstamo establecido (integrado morfológica y sintácticamente dentro de las estructuras de la lengua matriz), préstamo extemporáneo, o marca un cambio de código?

La restricción del *morfema libre* (Poplack 1980) intenta dar cuenta de la tendencia hacia la integración de morfemas provenientes de las dos lenguas, en efecto excluyendo esta clase de alternancia (asociada

con elementos léxicos de una sola palabra) de la categoría, propiamente concebida, de cambios de código. En teoría, tal integración se manifestaría en [2]: “oquimandaroh” se calificaría como préstamo y no cambio de código.

2. Huan ompa ocpiaya nirrancho, *pero* oquimandaroh nimontahtzin huan nimonnantzin...

Citado en K. Hill (1988) p. 61; adulto, narración oral.

Así demarcadas las categorías, el cambio de código ocurre donde se desplaza de un sistema gramatical al otro, con cada secuencia respectiva conservando su propia integridad e identidad (independientemente de la extensión del constituyente); y valga la redundancia, en el caso del cambio de código fluido y no marcado, de una manera para no quebrantar las estructuras gramaticales ni de la L1 o la L2.

Sin embargo, tanto la propia Poplack (1988) como otros especialistas advierten contra una categorización “sencilla y determinista”. Hill & Hill (1986) y Myers-Scotton (1993) señalan una serie de trabas para determinar el grado de asimilación de elementos intercalados; en primer lugar el hecho de que el grado de asimilación no sea categórico sino relativo, algo que se revela más visiblemente en las lenguas aglutinantes. Hill & Hill (1986: 347) ofrece un ejemplo similar a [2]: integración al nivel morfológico pero no al nivel fonológico.

3. ocicmalpensaroh

En principio, la distinción conceptual entre préstamo y cambio de código es de vital importancia. En [4], [5], [6] y [7] “tomin”, “gracia”, “pan(tzin)” y “fandango” probablemente son de atestación temprana y efectivamente forman parte integral del léxico del náhuatl moderno de la misma manera como “alcalde”, “futbol”, y “chocolate” son voces españolas.

4. ¿tleca, matis neca nen mic *tomin*?

Marco Antonio

5. ¿Tien mo *gracia*?

Adulto, conversación

6. ce conetl yoquicuc ce *pantzin*

Álvaro, 4º de primaria, narración oral

7. yaxque in *fandango* in occe ye mope'petla

Francisca, 4º de primaria, narración oral

El mismo criterio se aplica a innovaciones más recientes como en [8]:

8. umpa yeca yoyaque ce *dia de campo* huan umpa quintlamacaque

Alfredo, 6º de primaria, narración oral

Si para [4]-[8] su plena integración descarta toda ambigüedad respecto a su calidad de *préstamo*, la determinación se hace menos transparente en el caso de los llamados *préstamos extemporáneos* (véase la discusión en De Fina 1992, Poplack *et al.* 1989, y Myers-Scotton 1993, y los casos ambiguos en [1], [2] y [3]),

En efecto, la investigación sobre los determinantes gramaticales no ha llegado a elaborar un modelo universal, sin poner al mismo tiempo en duda la premisa fundamental de la sistematicidad general de la alternancia. En varios estudios, la restricción de equivalencia ha tropezado con evidencia negativa: informantes bilingües juzgan aceptables enunciados que contravienen la restricción y vice versa, que aprecian como mal formadas secuencias donde aparentemente no se han generado ningún conflicto sintáctico. Consúltense MacSwan (1999), Myers-Scotton (1993) y De Fina (1992) para una evaluación de los contraejemplos y una discusión de los modelos teóricos alternos dentro del enfoque estructural.

En una retrospectiva sobre las divergencias entre hispanohablantes y francófonos respecto a los patrones de préstamo y cambio de código (al inglés, Nueva York y Quebec, respectivamente), Poplack (1988) también llama la atención de las imprecisiones; y señala la necesidad de tomar en cuenta factores contextuales: usos y costumbres a nivel de la comunidad de habla, consideraciones de ámbito del discurso, identidad etnolingüística, y las percepciones de los hablantes bilingües. En otro orden, el factor de la competencia diferencial entre L1 y L2, característica de situaciones de rápido desplazamiento de la primera y/o aprendizaje incipiente de la L2, afectarán sensiblemente tanto los patrones de alternancia como las percepciones de la misma; otro factor relacionado con lo anterior es la variabilidad inherente en el discurso natural con todo y sus errores de desempeño, interferencias mutuas entre L1 y L2, problemas generales de procesamiento, etc. En resumen advierte: “los notables contrastes entre los patrones de influencia del inglés sólo en dos comunidades no tan disímiles no sugiere ningun-

na perspectiva sencilla y determinista sobre el comportamiento bilingüe; ni son alentadores en cuanto a la posibilidad de imponer restricciones globales al nivel puramente lingüístico.” Poplack (1988: 237).

Funciones de la alternación en contexto (ampliar los límites al nivel del discurso)

La anterior advertencia nos lleva a la consideración de los modelos de orientación sociolingüística donde el discurso, el contexto, y el significado entran en juego. Retomando el hilo de investigación trazado por Gumperz (1982), se resaltan sus funciones comunicativas, primero situacionales (ligadas a las relaciones diglósicas), pero de manera más interesante de categoría “metafórica”: cómo la alternancia desempeña el papel de clave de contextualización en la conversación, por ejemplo. Hill & Hill aplican el modelo en su estudio de la alternancia en las comunidades de la Malintzin (1986: 356-387); también véase evaluaciones y aplicaciones en Olshtain & Blum-Kulka (1989), Heller (1988) y Silva-Corvalán (1989). No es nuestra intención abordar detalladamente este importante aspecto del contacto interlingüístico, sino aprovechar sus observaciones para enfatizar el problema de la interactividad de los diversos ámbitos cognoscitivos en el estudio del bilingüismo en general, reflejado a su vez en la amplia variación de resultados de los estudios sobre la gramática de la alternancia (el enfoque estructural).

Respecto a una posible salida, las hipótesis medulares del lenguaje, asociadas con las propuestas teóricas de la Gramática Universal, plantean una heterogeneidad general que implica una compartimentalización de las facultades dedicadas a la competencia gramatical; o sea el conocimiento que rige la estructura de enunciados que goza de cierta autonomía de las competencias relacionadas con el discurso, el conocimiento pragmático, etc. Para el bilingüe existe evidencia para suponer que incluso dentro del ámbito del conocimiento gramatical las representaciones mentales que corresponden a la sintaxis, la morfología, etc., logran, con el desarrollo, grados importantes de modularidad, o compartimentalización (Paivio 1991, Grosjean 1995, Sharwood-Smith 1994). Así, por los “desequilibrios internos”, producto de las trayectorias divergentes de desarrollo de L1 y L2 (condición que no se observa en el caso del bilingüismo temprano simultáneo), y los “externos” (relacionados con la diglosia, factores sociales y culturales en general), la alternancia se condiciona por una heterogeneidad más compleja e internamente más diferenciada del bilingüe — en contraste con el monolingüismo. En otros términos, el perfil de participación de las

facultades cognitivas no lingüísticas sería más alto en el caso del bilingüe, el único, por cierto, capaz de manipular dos sistemas lingüísticos, y contemplar su interacción. Son precisamente la manera peculiar como se representa mentalmente el conocimiento lingüístico bilingüe, cómo se logra el acceso a ello en contextos específicos de uso, y los límites de procesamiento en el desempeño (sin mencionar siquiera la intervención de los factores sociolingüísticos) que tal vez frustrarán la búsqueda de las restricciones universales puramente lingüísticas.

La evolución de los patrones de contacto a través del tiempo

Regresaremos al aporte del enfoque histórico sobre la alternancia después de examinar los resultados del presente estudio. En particular, tomaremos en cuenta el modelo de las tres etapas de la influencia del español elaborado por Kartunnen y Lockhart: 1) el corto periodo inicial (1519 a 1540-50) cuando la influencia se sintió exclusivamente en la introducción de nombres propios de origen cristiano y la extensión y adaptación del léxico náhuatl para nombrar los nuevos artefactos y prácticas culturales (p. ej., *quaatequia* por el acto de bautismo); 2) 1540/50 a 1640/50: amplia introducción de sustantivos; su integración morfológica y fonológica y la nominalización de verbos deja, no obstante, completamente intactas las estructuras gramaticales; 3) de 1640/50 al presente: la expansión del bilingüismo abre la posibilidad de una convergencia estructural hacia patrones gramaticales españoles; los préstamos incluyen el sistema de verbos, y se adaptan las estructuras sintácticas para incorporar las preposiciones y conjunciones. Además, la incursión de sustantivos se amplía de manera cualitativa, sustituyendo, por ejemplo, términos de parentesco ya existentes (Lockhart 1990, 1991, 1992). El extenso análisis de textos por parte de Kartunnen y Lockhart ofrece un trasfondo indispensable para el examen de una serie de cuestiones actuales; la principal que nos tocará es la relación entre la alternancia y los procesos de desplazamiento de la lengua.

EL ESTUDIO

La mayoría de los estudios no históricos sobre la alternancia se han enfocado en el discurso conversacional y espontánea; así que nuestra elección de la narrativa en su variante de discurso formal y planeado podría ofrecer contrastes predecibles. Al mismo tiempo, hipotéticamente, ciertos rasgos no varían en función de la elección de género.

Un propósito secundario, relacionado con las características de la narrativa oral, motivó su elección: la posibilidad de una comparación con previos análisis de la alternancia en una muestra de narrativas orales y escritas, producidas por un grupo de niños de primaria provenientes de la misma comunidad. ¿Se evidenciarían las mismas tendencias entre narradores más maduros: adultos y adolescentes? Además, los géneros orales tradicionales guardan una continuidad fundamental con la expresión escrita: en sus respectivos niveles de formalidad y estructuración, aspectos no conversacionales de discurso “autónomo,” y el papel que desempeña la atención consciente a la forma por parte del narrador; ver Schneuwley (1988), Alvarez *et al.* (1992), Painchaud (1992) y Montemayor (1993), y en particular otros estudios de la alternancia cuyo objeto de análisis ha sido la narrativa (K. Hill 1988, J. Hill 1995, Álvarez 1989). Y como Campos (1982) ha indicado en su examen del cuento náhuatl desde el punto de vista temático, la narrativa llegó a ser uno de los importantes sitios de intercambio con el español y la tradición oral europea en general (junto con el teatro, la escritura legal, la confesional, y la historiografía).

Procedimiento y muestra de lenguaje

La muestra principal que sometimos al análisis consistió en once cuentos tradicionales que forman parte de la tradición oral de la región de la Malintzin, narrados por seis hablantes bilingües, residentes nativos de San Isidro/Canoa: *In mimincueo*, *In dalia*, *In tlacuatl huan in coyotl*, *In tomín*, *Ica ce cualli cecchihua*, *ica ce amocual-li ceclaxtla huia*, *In ixpopoyotl huan in coatl*, *In pillo*, *In maxacoatl huan coyotl*, *In axno*, *in cuahuítl*, *huan in ahcopechtli*, *In piltontli tlen opoli huan ocuel onez umpa Covadonga*, y *In tlacatzintli tlen amo oquinequia tlamanz*. La muestra narrativa consta de aproximadamente 2 horas, y 15 minutos, de una extensión total de 10,789 palabras.

Todos los narradores son hablantes del náhuatl desde la infancia, y hoy en día lo dominan sin ninguna evidencia de erosión en su competencia gramatical; asimismo, los seis hablan el español con fluidez (aunque uno muestra evidencia de un dominio notablemente no nativo), y cinco saben leer y escribir. Todos varones, sus edades abarcan un rango de 16 a 70 años edad.

Cada narración, registrada en videocasete, estuvo precedida por una entrevista en la cual se le solicitó al narrador su participación; los narradores eligieron un cuento, y tuvieron la oportunidad de prepararlo mentalmente para la sesión de grabación al día siguiente, o unas horas más tarde. Los narradores infantiles (total de 45) son estudiantes

de una de las escuelas primarias de la comunidad, de tres salones: 15 del segundo año, 15 del cuarto, y 15 del sexto. Tres de los más jóvenes no eran capaces de producir narraciones escritas u orales en náhuatl, así que no figuran en el análisis. Los 42 bilingües produjeron una corta narración con base en una serie de ilustraciones, y un escrito, basado en el cuento *Konemej iuan molok*, que redactaron de memoria, después de haberlo escuchado.

Ejes de análisis

Una contabilización preliminar catalogó el material en español según la categoría gramatical para permitir una comparación con las tendencias que se revelaron en las narraciones infantiles; dos categorías principales se perfilaron: 1) los términos léxicos “de contenido” (sustantivos, verbos, modificadores); 2) los conectores de discurso, y aparte, otras partículas de función estrictamente gramatical. Lo anterior proporcionó, a grosso modo, una estimación de frecuencias, facilitada por el hecho de que la mayor parte de las inserciones consiste en elementos léxicos de una sola palabra, la mayoría, a su vez, préstamos (entre establecidos y extemporáneos).

Posteriormente, se efectuó un análisis de compatibilidad gramatical dividido en dos partes:

1) una calificación de las alternancias según el grado de integración dentro de la estructura matriz (el náhuatl en todos los casos menos cuatro).

i) aceptable y *bien formada*; la alternancia se inserta de manera compatible dentro de la frase y genera una estructura bien formada; similar a la restricción de equivalencia, se respetan las reglas gramaticales del náhuatl y del español,

ii) aceptable y bien formada gramaticalmente, pero la frase resulta *discursiva o pragmáticamente anómala*, un bilingüe hablante nativo del náhuatl la juzgaría como posible pero inapropiada, forzada, o inusual. Ver la discusión de esta categoría en MacSwan (1999: 55-99, 101-106), siguiendo a Hill & Hill (1986). Por ejemplo, ofrece la comparación entre un calco [9] y la forma estándar [10]:

9. nicpia apiztli

en vez de

10. nimayana

Mientras [10] representa la norma, y [9] refleja la influencia del español (“yo tengo hambre”), la sintaxis náhuatl es capaz de aceptar, por decirlo así, “nicpia apiztli” aunque suene impropio o excepcional. O sea, un bilingüe nativo hablante del náhuatl puede imaginar que otro nativo hablante como él o ella (quien dispone del mismo nivel de competencia gramatical) podría producir la frase.

iii) En contraste con una secuencia estilísticamente desaconsejable pero sintácticamente aceptable (ii), esta categoría se reserva para una estructura no aceptable y *mal formada*; la alternancia genera una estructura que patentemente transgrede la sintaxis del náhuatl.

Por su calidad de préstamo, se puede confiar de antemano en que la mayoría de las alternancias de la muestra se calificaría dentro de la primera categoría. Pero en principio, no descartamos la posibilidad de secuencias mixtas, que sólo contienen préstamos, que corresponderían a (ii) o incluso a (iii), por ejemplo, por la influencia de medio-hablantes del náhuatl, bilingües que dominan en mayor grado el español.

2) Seleccionamos de cada nivel de compatibilidad una muestra representativa de alternancias, y las presentamos a un grupo de informantes bilingües, hablantes nativos de la misma variante del náhuatl, para registrar sus observaciones, en efecto, para averiguar hasta qué grado coincidirían con la misma calificación asignada a los ejemplos en #1. En total participaron 15 informantes que reunieron las mismas características que los narradores respecto a su competencia lingüística. Se ofrecieron 21 informantes potenciales, abordados al azar entre hablantes conocidos como bilingües equilibrados, de San Isidro y Canoa. Para acercarnos a un criterio común, o más bien, seleccionar a los informantes que mejor lo entendieran, presentamos a cada uno con una prueba de cuatro enunciados mixtos, dos con alternancias al español que produjeron frases aceptables (categoría “i”), y dos en las cuales la alternancia generó secuencias claramente mal formadas (categoría “iii”). Sólo los sujetos que acertaron en todas las frases de prueba participaron como informantes (seis no coincidieron en los criterios de aceptabilidad en uno o dos de los reactivos, ver Apéndice).

RESULTADOS

Para poner el fenómeno de la alternancia en su justa dimensión, cuantitativamente hablando, es necesario señalar que el material en español presenta una fracción menor del total.

Independientemente del criterio que se aplicara para diferenciar cambio de código de préstamo (en sus dos variantes) la mayor parte de

todas las alternancias¹ corresponde a la categoría de préstamos. Tomando como base el corpus de 10,789 palabras, se registró un total de 1248 palabras (ejemplares) de origen castellano, 11.6% (algunas integradas morfológicamente dentro de una estructura léxica náhuatl, e incluyendo a los préstamos establecidos de temprana atestación); dicho total de 1248 ejemplares representa una muestra de 215 tipos. Al contabilizar las alternancias ([A] elementos léxicos de una sola palabra o morfema, más [B] secuencias de dos o más palabras), de un total de 1050, 913 corresponden a [A], y sólo 137 a [B]. Según un criterio amplio, entre un total de 1056 alternancias, 116 (9.3%) se calificarían como cambios de código; según criterios más estrechos, 82 (6.6%). Respecto a la producción verbal total en español, la variación entre narradores es relativamente amplia: de una frecuencia de 21.7% (ejemplares/total de palabras) a 0%: respectivamente, Marco Antonio en *In tomin* y Luis Fernando en *In tlacatzintli tlen amo oquinequia tlamanaz*.

Al categorizar las alternancias, llaman la atención la preponderancia de préstamos, y considerando que un gran porcentaje de los préstamos pertenece a la categoría de los establecidos, completamente integrados al léxico náhuatl, la relación entre las dos lenguas respecto a la producción verbal total, 88.4% a 11.6%, indica que la estructura gramatical de las oraciones corresponderá casi exclusivamente al náhuatl; de hecho, aparte de las pocas alternancias inter-oracionales (“¡Diántre!”, “ya ni modo”, “¡pa’ su mecha!”) se detectó sólo cuatro excepciones, por ejemplo:

11. Así es que amo ticpia derecho

Marco Antonio

12. Quilia: iquema! Pues oc recibiro

Miguel Ángel

Entre las posibles explicaciones por el peso relativo de los préstamos, la elección de género (monólogo/narrativa no espontánea) parece aventajar a los demás candidatos; no obstante, tal interpretación

¹ En este trabajo, *alternancia* se refiere a todas las instancias de una inserción de una palabra (o morfema), o una secuencia de palabras de origen español, *cambio de código* a una secuencia en la cual se desplaza al sistema lingüístico del español (o sea, la secuencia española mantiene su propia identidad estructural —N.B. que los cambios de código, en principio, pueden consistir de elementos léxicos de una sola palabra). Para la escabrosa diferenciación entre *préstamos establecidos*, *préstamos extemporáneos*, y *cambios de código*, véase la discusión en la sección: “En busca de restricciones constantes”. *Ejemplares*: en un discurso, el total de palabras corridas, *tipos*: el total de diferentes palabras en todo el discurso, o dentro de una categoría léxica o gramatical determinada.

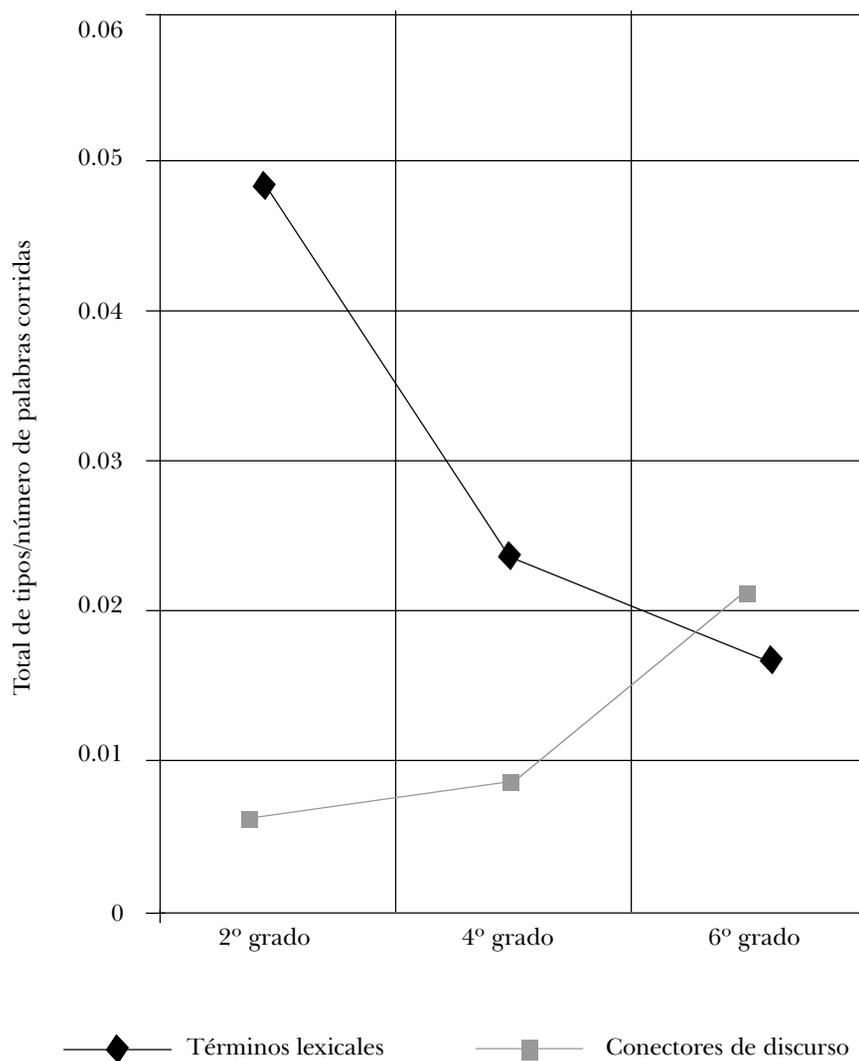
depende de una comprobación empírica. Mientras observaciones de la conversación cotidiana sugieren otra relación entre préstamo y cambio de código, sólo un análisis contrastivo, sistemático y controlado, lo confirmaría. A propósito, ver los resultados del estudio de Poplack *et al.* (1988). En una amplia y representativa muestra de discurso conversacional, los préstamos de origen inglés representan sólo un 0.83% de la producción verbal total (aunque otra fracción corresponde a los cambios de código). Contaron 2183 tipos que equivale al 3.3% del vocabulario total; y en marcado contraste con los patrones que se evidencian en el presente estudio, la incidencia de préstamos de la categoría “palabras de función” resultó sumamente baja. Por ejemplo, el porcentaje global de los préstamos sustantivos + verbos + adjetivos en el estudio de la alternancia francés/inglés, llega a 86%, superior por un factor de entre 4 y 5 a la fracción que le corresponde en el habla monolingüe cotidiana, mientras la categoría de conjunciones llega a 1.5% y las preposiciones, menos del 1%, muy por debajo del nivel monolingüe (Poplack *et al.*, 1988: 57-65).

Un análisis de la categoría gramatical de las alternancias sugiere una interesante línea de investigación. Como se aprecia en la Gráfica 1, los narradores infantiles de más edad (4o y 6o año) empiezan a recurrir al español con más frecuencia en la categoría de *conectores de discurso*, pero con menos frecuencia en la categoría de *términos léxicos de contenido*. La diferencia resulta significativa entre 2o y 6o año en las dos categorías; el Análisis de la Varianza (ANOVA) produce los siguientes niveles: $F(2,39)=.0097$, $p<.05$, $F(2,39)=.0285$, $p<.05$, respectivamente.² Las mismas tendencias, reflejadas en curvas similares a las de la Gráfica 1, se revelaron en la muestra de las narrativas escritas infantiles, *Konemej iuan molok*: con la edad, una baja en la frecuencia de préstamos de la categoría léxica de contenido, alza en la frecuencia de préstamos de la categoría conectores de discurso (ver Francis 1998, 2000).

² El inventario de los préstamos en las narraciones infantiles refleja la tendencia general por parte de niños de más avanzado nivel académico de utilizar de manera más consciente los conectores de discurso en la construcción de la coherencia narrativa: 2º año, entre los 12 cuentos aparecen *hasta*, *porque*, y *para*, en el 4º año se suman *luego* y *primero*, y en el 6º, *entonces* (*o tos*), *después*, *pero*, *cuando*, *luego*, *primero*, *porque*, y *para*. Como Lockhart (1991) ha registrado, los náhuas hablantes recurren a estos recursos discursivos desde el siglo XVII (principios del tercer periodo); también véase el análisis de Suárez (1977). En contraste, en 2º grado, entre 12 cuentos, aparecen 16 préstamos de términos léxicos de contenido: tipos/número de cuentos = 1.33, relación que baja a 0.47 en 6º grado (7 entre 15).

El lector tomará nota que no calculamos la frecuencia de los préstamos conectores de discurso para los narradores adultos/adolescentes. Puesto que el monto total de esta categoría léxica representa un conjunto cerrado (a diferencia de los términos léxicos de contenido, y de hecho un número muy reducido); la frecuencia de los tipos de narraciones largas (de hasta 1700 palabras) no es comparable con la de las narraciones infantiles cortas (máxima extensión: 141).

PRÉSTAMOS EN LA NARRACIÓN ORAL



Gráfica 1

Calculando el índice de las mismas frecuencias para los narradores adultos/adolescentes, encontramos en 6 de las 11 narraciones, (contadas por el Mtro. Porfirio y Luis Fernando) una clara continuidad con los resultados del estudio de las narraciones infantiles, de hecho una significativa baja en la frecuencia de préstamos que son términos léxicos de contenido: 0.003 contra 0.015 (número de tipos/total de palabras) para el grupo de sexto año. Por otro lado, para las 5 exposiciones producidas por los 4 narradores restantes, podemos apreciar un marcado contraste en el uso de términos léxicos de contenido provenientes del español, una frecuencia relativamente alta: índice promedio -0.037 , en apariencia evidenciando una diferenciación importante entre dos estilos discursivos. Desde el punto de vista metodológico, las narraciones infantiles y las adultas no son directamente comparables; y también por el bajo número de sujetos entre adultos y adolescentes, no podemos sacar conclusiones definitivas. Sin embargo, los datos sugieren la siguiente hipótesis que futuras investigaciones exploraría: si tomáramos una muestra similar entre adultos a la que se registró entre los narradores infantiles (de más corta duración, en condiciones controladas, y con un amplio número de sujetos) los índices de préstamos de términos léxicos de contenido saldrían dentro de la misma distribución que los del sexto año, significativamente más bajos que los de los niños más jóvenes (ver Gráfica 1). Subrayamos, los datos parciales disponibles del presente estudio todavía no apoyan la hipótesis de una progresiva disminución en el uso de préstamos de la categoría “términos léxicos de contenido”, no obstante, los indicadores tentativos apuntan hacia una línea de investigación potencialmente provechoso.

Retomando el tema del efecto del género, si futuros estudios revelan que efectivamente la narrativa oral genera una mayor proporción de préstamos contra cambios de código (respecto a la conversación) este dato se relacionaría con la alta compatibilidad de todas las clases de alternancia hacia el español que registramos en la muestra de los once cuentos.

Como otros investigadores han señalado, el efecto estructurador del andamiaje discursivo (en este caso un esquema narrativo) permite al narrador “mejorar” aspectos de su presentación, minimizar los errores, o deslices, de desempeño que tienden a salir con más frecuencia cuando los patrones de discurso son menos predecibles por ejemplo. Un efecto similar al de la falta de predecibilidad ocurre cuando el hablante no domina el género o patrón discursivo, o se encuentra en una situación en la cual está obligado a tratar temas fuera de su alcance. Sin embargo, tomando como referencia los dos estudios de la alternancia en narrativa náhuatl de que disponemos, el contraste con nuestros datos

salta a la vista: en las “Penurias de doña María” (K. Hill 1988), y la narración “Las voces de don Gabriel” (J. Hill 1997) la alternancia en forma de cambio de código muestra un mayor perfil. Ciertamente, un análisis contrastivo descubriría importantes divergencias con los once cuentos, por ejemplo, el recurso de habla reportada que doña María y don Gabriel despliegan ampliamente, a diferencia de nuestros cuentistas de San Isidro/Canoa. Señalamos además el carácter menos espontáneo de los cuentos del presente estudio: son más “fijos” y ensayados, como reconocidos ejemplares, con título e identidad propia de la tradición oral.

En efecto, al analizar la compatibilidad sintáctica de todos y cada uno de los préstamos y cambios de código, se registró una mínima incidencia de violaciones de la estructura de la lengua matriz. Entre un total de 1050 alternancias (préstamos + cambios de código),³ sólo podríamos identificar dos secuencias que correspondieron a la categoría (iii) – inaceptable y mal formada, y tres de la categoría (ii).

Notablemente, la mayoría de los ejemplos calificados de (ii) y (iii) provienen del narrador que recientemente había pasado una larga temporada fuera de la comunidad. En [13] y [14] se notan los desajustes gramaticales en las secuencias de alternancia aunque no se puede descartar que se tratan de errores de desempeño que pasaron desapercibidos por el narrador:

13. Antes de ohualmoquixtizquia in tonaltzin, *mero* tla *cerca* yo hualmonecuilo in tonaltzin.
14. In tlacame huehca yoyahque tla *hasta* ocachi onenenque *que todo mero*.

Miguel Ángel

En [13] la secuencia problemática se encuentra en “mero tla cerca yo hualmonecuilo in tonaltzin”, incluso si desglosamos “mero” como “ahí precisamente [coma]” o algo por el estilo; y en [14] aun si tomamos “tla hasta” en sentido de “pero hasta”, la frase parece quebrantar-

³ Como el lector notará, no intentamos en este estudio diferenciar entre préstamos y cambios de código. En primer lugar, dicho recurso metodológico no se debe interpretar como una desestimación de la importancia teórica de tal distinción por sutil que parezca a primera vista. Por cierto, en otras circunstancias, incluir a los préstamos en el análisis probablemente inflaría el índice de compatibilidad, por la asimilación de los préstamos establecidos; por otro lado, no se puede descartar de antemano una falta de compatibilidad gramatical producto de la inserción de los extemporáneos, por ejemplo en situaciones de pérdida de competencia en náhuatl. De todas maneras, como los resultados lo demuestran, el juntar las tres categorías de alternancia no contribuyó a ocultar tendencias hacia la falta de integridad gramatical en ninguna categoría.

se con la alternancia final “que todo mero”. En [15] el desajuste no es sintáctico (todas las frases son gramaticalmente aceptables), sino discursivo.

15. In tlacatzintli nencualani. Quitoa: yonic-cuihco in nomeca, huan ye nicnequi *de ahorita*. Ye nechnecesitaroa.

Marco Antonio

En la última frase, notamos una especie de simplificación que tal vez ocasionó la alternancia “necesitar”, generando la frase aceptable “ye nechnecesitaroa” pero no compatible a nivel del discurso, (una falta de coherencia con el texto inmediatamente anterior)-calificación: (ii).

Previsiblemente, en todos los casos los ubicuos conectores de discurso (pero, siempre, pero después, para, entonces, luego, hasta ahorita, etc.) siempre se insertan entre constituyentes sin la más mínima perturbación, de la misma manera como las interjecciones y muletillas: “¡tarre!”, “bueno”, “¡Dios mío!”, “¡Ay Dios!”, “pues”, “este.” Asimismo, el sustantivo y el verbo, con su inflexión apropiada, difícilmente no se acomodan dentro de las estructuras del náhuatl.

Las alternancias que integran la partícula “de” a primera vista aparecen problemáticas; mas su alta incidencia en el discurso náhuatl sugiere cierta productividad, tratándose de una ampliación de sus funciones, algo así como en “vamos a ir de *camping*” (donde, en apariencia, no se respetan los patrones de superficie de ambas lenguas). Examinamos los siguientes ejemplos:

16. umpa ca tomin tla *de gana* nenneque.
17. Ni hermano ocacic ce cocontzin *de puro* cuitlatl.

Marco Antonio

18. De chochocotzin octecaya ihtec in cozol-li.
19. ...oquicuic in *campana*. Ocmotlalli *de isombrero*.
20. Ocalaquia *den* teopantzintli.
21. Huan *ocrepartiroque* *de hueca*.
22. Ocaliquia can quinnamaca pipiloltin *de patioque*.

Juan Carlos

23. ...oquitac in cuahuatl *de* no cualzacacac.

Luis Fernando

En [16] “de” forma parte de una frase hecha, un aumentativo al estilo de “de veras”. En [17] se trata de un cambio de código; aquí se apega a las convenciones españolas en la secuencia “de puro cuitlatl”.

“De chochocotzin” en [18] equivaldría a “cuando era chiquito”, “de isombrero” [19] “como sombrero”, en [20] y [21] “por allá” en “de patioque” [22] “de esos” y en [23] “como esa”.

Juicios de gramaticalidad: informantes

Quince de los veintiún bilingües seleccionados para participar en la entrevista aprobaron la prueba de calificación gramatical.⁴ En la tabla 1, resumimos sus respuestas a las frases representativas de las categorías (i), (ii) y (iii).

Tabla 1

Número de calificaciones asignadas aceptables y no aceptables por parte de los 15 informantes a las frases representativas (2 frases para cada categoría)

	<i>Aceptable</i>	<i>No aceptable</i>
Categoría (i) - la alternancia produce Una secuencia bien formada.	29	1
Categoría (ii) - bien formada pero Discursiva o pragmáticamente anómala	25	5
Categoría (iii) - mal formada	18	12

Como se puede apreciar, a pesar de una evidente tendencia en las respuestas que coincide con la calificación asignada por los investigadores, llama la atención la mayoría de juicios *aceptables* para las dos frases representativas de la categoría (iii). Como la investigación sobre este procedimiento de elicitación ha indicado, persiste una serie de obstáculos metodológicos por superar. Entre las posibles consideraciones que debemos tomar en cuenta, figuran las siguientes: 1) la dificultad en

⁴ Cabe señalar que el propósito de la prueba de selección no era el de determinar niveles de competencia en náhuatl o grado de bilingüismo, sino lograr un acercamiento entre informantes e investigadores respecto a los criterios de la calificación; se trataba de por sí de una serie de juicios estrechamente definidos por objetivos de estudio lejos del uso del lenguaje cotidiano y usual. Por ejemplo, el comentario de uno de los entrevistados, que no pudo formar parte del grupo de informantes, no obstante, es emblemático de una corriente importante dentro de la comunidad. Al rechazar como inaceptables todas la frases-prueba, a pesar de haber aceptado (“en teoría”) que algunas de las frases que contienen alternancias son gramaticales y “bien dichas”, afirmó: “está mal, no es nuestro idioma”.

general de abstraer los rasgos pertinentes, de estructura gramatical, del componente semántico y contextual. En todas las frases, se llega a entender el significado global (requisito básico del procedimiento); 2) interpretaciones variables por parte de los informantes: percibir una secuencia mal formada como simple error de desempeño, o forma inmadura producida por un nativo hablante, la omisión de un elemento que se sobreentiende, etc.; 3) la renuencia de calificar como inaceptable un enunciado de otro miembro de la misma comunidad de habla. Las instrucciones especificaron que las frases representativas fueron pronunciadas por personas que son residentes de San Isidro/Canoa, localidad en donde es poco probable que un narrador de cuentos posea una competencia parcial en náhuatl.

Lo anterior subraya, en primera instancia, los desafíos persistentes de método respecto a la confiabilidad: por ejemplo aunque se puede contrastar estadísticamente entre las respuestas a las frases (i) y (iii), la diferencia, en principio, debe lucir de manera más categórica. En segundo plano, confirma el alto grado de compatibilidad de las alternancias del corpus. Habíamos seleccionado los ejemplares potencialmente más problemáticos que, a su vez, sólo reunieron 12 (entre 30) descalificaciones. Por otro lado refleja la continua convergencia por parte del náhuatl hacia el español, una convergencia (en el ámbito gramatical) que ha seguido su curso desde el inicio de la etapa III (1640/50 en adelante).

Aun considerando las limitaciones de nuestro banco de datos (discurso planeado, no conversacional) los resultados concuerdan con la amplia línea de investigación que apoya la tesis de la sistematicidad de la alternancia, la fuerte tendencia por parte del bilingüe de imponer una estructura sintáctica a los enunciados que contienen material proveniente de dos sistemas lingüísticos. Se trataría de una imposición estructural (un mecanismo que la efectúa) que parte de una especie de homologación de las gramáticas de L1 y L2, un dispositivo, a modo de una red de "interruptores", sumamente eficiente y veloz, o la operación de principios gramaticales aún más abstractos, por encima (o por "debajo") de las reglas de superficie que corresponden a los idiomas. Los resultados confirman la capacidad del bilingüe, o más bien, la disposición natural de las facultades mentales correspondientes, de mantener una separación entre L1 y L2. Entre algunos módulos la separación se manifiesta de una manera netamente encapsulada, entre otros, se evidencia un mayor grado de interactividad. De lo contrario, una falta de separación resultaría en niveles mucho más altos de alternancia no gramatical que la investigación, hasta la fecha, ha podido registrar.

Respecto al mantenimiento del náhuatl, la primera conclusión que podemos desprender de lo anterior se relaciona con la causalidad: que

la alternancia en sí, e incluso sucesivos grados de frecuencia no representa un factor que contribuye al desplazamiento de la lengua. Cualquiera que sea el mecanismo que restrinja las elecciones gramaticales y léxicas, se trata de un procesamiento altamente complejo, reflejo a su vez de un alto grado de competencia en por lo menos una de las lenguas, en nuestro caso del náhuatl, dentro de cuyas estructuras se insertan las alternancias al español. En la medida en que las alternancias de categoría (ii), las discursivas o pragmáticamente anómalas, mantienen la integridad sintáctica de las estructuras en que se insertan, esta clase de procesamiento sintáctico íntegro también cuenta como evidencia a favor del modelo de la sistematicidad producto de la separación. Incluso podríamos argumentar que representa una prueba más contundente porque restricciones de orden más abstracto entran en juego para conservar los patrones subyacentes del náhuatl a pesar de la “interferencia” que ejerce la anomalía a nivel discursivo. Como ya mencionamos, esta tendencia opera también (no obstante ciertas variaciones) en bilingües que cuentan con una competencia parcial en una de las lenguas.

2) En el caso del bilingüismo desequilibrado, aunque Poplack (1980) comprobó la tendencia hacia el respeto de la restricción de equivalencia, también notó que los bilingües con competencia parcial en una de las lenguas evitan en mayor grado la clase de la alternancia que requiere un dominio completo de los sistemas gramaticales de L1 y L2: el cambio de código *intra*-oracional. Silva-Corvalán (1989) enfocó, precisamente, los patrones de alternancia por parte de bilingües no equilibrados y también registró una diferencia, en su caso, mayores índices de la violación de la restricción de equivalencia. Tal vez se puede especular que sus informantes contaban con niveles de competencia cada vez más débiles en la lengua en la cual poseían un conocimiento parcial.

Así que mientras la alternancia no causa el desplazamiento, lo puede reflejar, pero sólo en casos de un sistemático desajuste, en un principio, contra los patrones de la lengua en vías de erosión. Es importante enfatizar que, incluso en esta circunstancia, patrones de alternancia no gramaticales sólo *refleja* la erosión; no promueven la pérdida o directamente degrada la competencia en la lengua más débil. Subrayamos que esta hipótesis, aunque parezca teóricamente plausible, requiere una comprobación empírica más completa, y el lector notará que los datos del presente estudio tampoco ofrecen evidencia pertinente (por falta de datos de ejemplares no compatibles con las sintaxis náhuatl).

Asimismo no se manifestó ninguna correlación entre la frecuencia de alternancia y la edad del narrador, tampoco entre frecuencia de alternancia y nivel de competencia gramatical en las dos lenguas; por ejemplo el narrador con escasa incidencia de alternancia al español

(Luis Fernando) evidencia dominio completo del español, en contraste con don Severino (el único con claro conocimiento parcial del español), quien está entre los tres narradores que aprovechan de la alternancia con más frecuencia; Suárez (1977) hace la misma observación.

No obstante, retomando la comparación con las tendencias de alternancia entre los narradores infantiles (Gráfica 1), sí podemos ofrecer la siguiente hipótesis: que la aparente preferencia, que se evidencia en algunas narraciones, como función de la edad (madurez), por empezar a sustituir préstamos de la categoría léxica de contenido con su término equivalente en náhuatl se relaciona con avances en el desarrollo de la conciencia metalingüística, junto con incrementos en la disponibilidad léxica en náhuatl. En una comunidad como San Isidro/Canoa, suponemos que el desarrollo de los sistemas lingüísticos en náhuatl sigue su curso normal, a diferencia de las localidades donde la lengua se encuentra en franco estado de erosión. Así que la combinación de una ampliación del vocabulario náhuatl (un aspecto del conocimiento de la lengua que sigue creciendo a lo largo tanto de la niñez como durante los años de adolescencia, e incluso entre adultos), y un crecimiento en la capacidad de reflexión sobre el propio uso del lenguaje, promueve estilos de discurso que empiezan a desfavorecer ciertas clases de préstamos, hasta el punto, en el caso del narrador de *In tlacatzintli tlen amo oquinequia tlamanaz*, a donde algunos lo calificarían de “purista”. El desempeño de Luis Fernando y el Mtro. Porfirio no sólo es manifestación de un estilo, sino la capacidad de evitar la alternancia que representa la evidencia de un conocimiento, uno por cierto que no se evidencia en el discurso de ninguno de los narradores infantiles. Se puede debatir si el uso de tal conocimiento resulta sociolingüísticamente apropiado o marcado, o si sirve algún propósito importante; pero desde el punto de vista cognoscitivo, sí podemos plantear que refleja la combinación de las competencias y los conocimientos mencionados arriba: una lingüística, y otro, metalingüístico.

CONTRA UNA DESCALIFICACIÓN GENERAL DEL “PURISMO”

Para reiterar, tomamos como marco para nuestra discusión de la alternancia, y sus consecuencias, la práctica de la enseñanza del náhuatl y una política de lenguaje que favorecería su desarrollo y mantenimiento. Desde esta perspectiva el anterior acercamiento psicolingüístico a los resultados ofrece evidencia claramente desfavorable para las teorías puristas fuertes —las posturas explícitas que descalifican toda influencia del español como amenaza a la vitalidad del náhuatl. Más bien

vimos que son los rasgos particulares del procesamiento bilingüe que dan cuenta de las diferentes clases de alternancia. Como tal adjudicaríamos al *bilingüismo* el papel del factor causal del desplazamiento, pero así sólo de manera indirecta — una interpretación pertinente sólo en un mundo hipotético donde el contacto entre el náhuatl y el español se podría evitar. Hasta ahí el enfoque gramatical/estructural concuerda con los enfoques sociolingüísticos que privilegian la variabilidad y las funciones comunicativas (Romaine 1994, Hill&Hill 1986, Smead 1998). Como muchos investigadores han señalado, el modelo del purismo en sus planteamientos más elaborados niega la capacidad de las lenguas de renovarse y evolucionarse creativamente por medio de los procesos sincréticos, producto del bilingüismo. En su variante más consciente y sistemática el purismo se convierte en arma retórica contra todos los usos auténticos en la comunidad de habla real y actual; a menudo, paradójicamente, enfrenta hablantes no nativos (estudiantes y conocedores del náhuatl) contra los hablantes nativos.

Partiendo de lo anterior, proponemos una distinción entre esta postura teórica/ideológica, por cierto fácil de desacreditar, y lo que preferimos catalogar como *inquietud por la integridad del idioma*. La segunda, que constataríamos aun a través de un registro etnográfico preliminar, goza de una amplia aceptación entre hablantes de la lengua en las comunidades (ver nota 4); hasta cierto punto representa una respuesta espontánea, no analítica, de “sentido común popular”. También sería un error el de trazar una equivalencia entre las corrientes puristas surgidas de las lenguas europeas que han cedido espacios al inglés (por ejemplo, el francés y el español) dentro de sus propios territorios nacionales, coloniales y ex-coloniales, y la respuesta “integracionista” de hablantes de una lengua, *de hecho* en vías de desplazamiento. Si esta posibilidad se vislumbra como lejano en el caso del náhuatl, tampoco se trata de un desenlace puramente hipotético.

Aquí retomamos el análisis del enfoque histórico para precisar nuestro intento de relativizar la afirmación de que la alternancia tampoco refleja la pérdida del idioma. Repasamos los argumentos: 1) existe un amplio consenso en cuanto a la relación de no causalidad, 2) en términos gramaticales/estructurales la frecuencia, en sí, de alternancia no revela (o refleja) necesariamente, una pérdida de competencia náhuatl, 3) sólo una degradación sistemática respecto a las compatibilidades entre L1 y L2 (producto de un patente conocimiento parcial del náhuatl) reflejaría, materialmente, el desplazamiento.

El modelo de las tres etapas de Kartunnen y Lockhart sugiere una elaboración sobre (2). Mientras lo examinamos ahora con más detalle, hacemos memoria de la advertencia de Poplack de que los bilingües no

equilibrados (siempre en nuestro caso, náhuatl hablantes dominantes en español que han perdido competencia o se encuentran en una etapa de adquisición o aprendizaje incompleto) también se inclinan hacia el respeto de las restricciones estructurales.

Aquí, nuestro examen se centra en la etapa III, de 1640/50 en adelante; Lockhart caracteriza la transición de la etapa II con la analogía del vencimiento de una presa. Mientras la influencia española durante la etapa II se limitó a los cómodamente asimilables sustantivos, la inundación de la etapa III afectó sensiblemente a los patrones gramaticales, en el sistema de verbos y de manera más estructural por la introducción de partículas y palabras de función, de más trabajosa asimilación (como en el caso de las preposiciones). Así como los elementos gramaticales prestados reemplazaron patrones nativos que ya desempeñaron las mismas funciones, los préstamos de la etapa III en materia de sustantivos, con más frecuencia, correspondieron a términos equivalentes en náhuatl.

Suponemos que los índices de préstamos citados en Lockhart (1992) correspondieran al sector bilingüe, letrado (escribanos y otros escritores), y tardaron hasta un siglo para generalizarse entre la creciente población bilingüe, e incluso entre muchos monolingües trasladándonos, hipotéticamente, a la segunda mitad del siglo XVIII. También en este caso, difícilmente se podría sugerir una correlación entre la frecuencia del préstamo y convergencia gramatical por un lado, y un desplazamiento del náhuatl en las comunidades de habla. Hasta un siglo más tarde (finales de XIX) la tesis de la influencia lingüística española como reflejo de una erosión o degradación del náhuatl resultaría difícil de sostener, mucho menos como factor causante. Así, podemos trazar una analogía entre los procesos históricos y psicolingüísticos en los dos casos: 1) ninguna relación de causalidad; y 2) respecto tanto a la competencia individual (conocimiento interno), como a la evolución del idioma como tal a través del tiempo, la influencia estructural (incluso tan “unilateral”) de la lengua colonial-luego-nacional no refleja llana y directamente el desplazamiento.⁵

Desde la perspectiva histórica, sí podemos aceptar la falta de una relación directa, es sobre la cuestión de los vínculos *indirectos* donde nos encontraríamos en un terreno más incierto.

⁵ En el mismo sentido, J. Hill (1993) ofrece evidencia de que la “resistencia” por parte de una comunidad de habla hacia la influencia de la lengua dominante tampoco refleja necesariamente niveles superiores de mantenimiento. En el caso del hopi, en contacto con el español desde el siglo XVI y después con el inglés, el número de préstamos atestados es reducido. No obstante su empeño “purista”, esta postura no se ha traducido en una mayor vitalidad etnolingüística en comparación con otras lenguas autóctonas de la región (por ejemplo, el navajo) percibidas como más “abiertas” al intercambio cultural.

Al abrir nuestra discusión sobre el contacto intercultural e interlingüístico entre el náhuatl y el español hicimos alusión al excepcional equilibrio (aunque sumamente circunscrito) que se estableció en el ámbito de la escritura, la producción literaria, y la enseñanza formal, fugaz en la misma medida en que resultó ser excepcional; ver el estudio de Heath (1986) con su enfoque sobre la política del lenguaje en la educación entre la Conquista y los finales del siglo XVI. De haber sido otro el desenlace (por ejemplo, una continuación y desarrollo de los programas e instituciones de enseñanza del náhuatl), factiblemente imaginaríamos un balance diglósico actual muy distinto del que vislumbra una nueva crisis demográfica de la lengua en el futuro.

Si los inicios de la etapa III coinciden con el crepúsculo de la Edad de Oro en la escritura en la lengua náhuatl, tal vez no es casualidad que el cambio en los patrones de influencia del español resulten ser *cualitativamente diferentes* y no sólo de cantidad o incremental. Los grandes institutos de enseñanza que forjaron la singular generación de escritores indígenas ya habían caído en un virtual abandono para los fines del siglo anterior. La Santa Inquisición en México (1571) y la nueva política “castellanizadora”⁶ garantizaron en efecto que la generación de Alvarado Tezozómoc, Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, y de Alva Ixtlixóchitl fuera la última (Gonzalbo 1984, León-Portilla 1992). El uso del náhuatl pervivió en los géneros de más bajo nivel, actas, libros de devoción, catecismos, etc., para un período que se extendió hasta el siglo XVII; y para mediados de este siglo el náhuatl empieza a perder autoría de las únicas escrituras de origen comunitario/propio, las actas (ver Lockhart 1991).

Así que si la progresiva incorporación de elementos léxicos y la adaptación a los patrones gramaticales del español no refleja directamente la erosión de la lengua en las comunidades de habla, cabe la hipótesis de que sí refleja el desplazamiento del náhuatl de los *ámbitos formales* (los discursos académicos, el desarrollo de géneros a través de los cuales surgieron obras propias, y la escritura en general). Repasando los tiempos y momentos, tomando 1640/50 como inicio de la transición hacia la presente etapa III: podemos fijar el comienzo de la marginación y exclusión del náhuatl de los ámbitos superiores, simbólicamente, en el declive del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, 70-80 años antes, y la transición hacia el uso exclusivo del español en las actas, 100 años des-

⁶ Cabe mencionar que la nueva política “castellanizadora” tuvo poco que ver con la enseñanza del español a la población indígena, objetivo que no se emprendió seriamente hasta muchos años después de la Independencia. Coincide, más bien, con la marginación de las lenguas indígenas (no su supresión como las lenguas habladas, sino su desplazamiento de los ámbitos asociados con la escritura y las instituciones culturales de la enseñanza formal).

pués. También tomamos nota de que Lockhart (1992) coloca el fenómeno de *la reducción estilística*, revelada en las peticiones y las cartas, dentro de este periodo. Reflejo, a su vez, del creciente desequilibrio en la distribución de recursos culturales entre las dos sociedades, indígena y española, la exclusión del náhuatl de las esferas que ocupó por cierto tiempo después del año de 1521 reforzó una distribución funcional entre las lenguas que hizo inevitable, tarde o temprano, el surgimiento de un *bilingüismo reemplazante*.

En la región de la Malintzin, ya desde principios del siglo XX una diglosia inestable (en la cual el náhuatl, además de haber perdido todas las funciones en los ámbitos escritos, le cede progresivamente al español los discursos formales orales) es evidencia en un rápido crecimiento del sector monolingüe hispanohablante (Nutini & Issac 1974)

Así que a largo plazo e indirectamente, los procesos de incorporación léxica y adaptación sintáctica representan manifestaciones de una temprana pérdida de equilibrio que evolucionó hacia una amplia y profunda desigualdad 400 años después. Mientras el término “convergencia” capta algebraicamente las mutuas influencias entre las dos lenguas, de preferencia las debemos caracterizar de una manera más precisa: por un lado influencias, básicamente en el campo léxico (por cierto con una cantidad de entradas numerosas), propias de una lengua indígena sobre la lengua colonial, por otro, la asimilación y adaptación propias de la subordinación (entradas léxicas que corresponden a *campos semánticos no secundarios*, y en la estructura gramatical).

POLÍTICA DEL LENGUAJE PARA LA ENSEÑANZA DEL NÁHUATL

En un intento de cerrar la presente discusión, nos remitimos a los resultados con el fin de ofrecer un marco para un esquema pedagógico que contempla el desarrollo de la lengua en las comunidades de habla.

Como punto de partida, cualquier programa de enseñanza tomaría la actual variante del náhuatl que se habla en la comunidad como base, expresión legítima del idioma. En efecto, tanto la variación dialectal (“interna” a la lengua) y la influencia léxica y gramatical del español, varían de una región a la otra, volviendo inoperante cualquier noción de “estándar”. Sería difícil concebir incluso la posibilidad de suprimir patrones establecidos de alternancia entre estudiantes que son hablantes nativos. Los presentes resultados, así como el amplio consenso entre investigadores en el campo, enfatizan la alta compatibilidad de la alternancia entre bilingües de tal modo que la posibilidad de efectos negativos sobre el desarrollo lingüístico queda descartada.

Nuestros datos sugieren por ejemplo que no existe ninguna correlación entre la frecuencia de alternancia, por un lado, y la expresividad, por otro. El narrador que marcó el más alto índice de hispanismos, por casualidad, cuenta entre los que desplegaron los más altos grados de competencia discursivo, estilo narrativo, coherencia, y organización textual. También es de notar que en los dos cuentos narrados por Marco Antonio, en promedio los dos más largos en extensión, no se pudo registrar ninguna anomalía gramatical producto de la alternancia categoría (iii).

En otro orden, las dificultades metodológicas que experimentamos en nuestro análisis sirven de advertencia para el maestro de náhuatl. El poder identificar, sin ambigüedad, patrones estructuralmente mal formados ha eludido tanto a otros investigadores como a nuestros informantes de San Isidro/Canoa. Tal vez la aplicación de criterios más cerrados por nuestra parte hubiera permitido la identificación de una mayor cantidad de posibles anomalías; pero previsiblemente se habría logrado a costo de la confiabilidad y el consenso entre los informantes nativos hablantes.

En general, el intento de “corregir” la alternancia conlleva dos riesgos: 1) al suprimir (aun si fuera posible) este recurso interlingüístico, y negarle al hablante acceso a una importante reserva léxica, y los indispensables mecanismos discursivos de conexión, provocaríamos un sensible empobrecimiento en su capacidad de expresión. Por parte del estudiante, la opción más común y sensata a la incoherencia resultante sería el silencio; 2) en el caso de patrones de alternancia no gramaticales (lo que hemos establecido como reflejo de un desequilibrio en la competencia entre L1 y L2), el intento de corregirlos probablemente daría en el blanco sólo en algunas ocasiones: la corrección resultaría no confiable y confusa (verdaderos errores pasarían inadvertidos, y alternancias compatibles recibirían observaciones lingüísticas y pedagógicamente erróneas. Como señalamos, en el ámbito de la conducta bilingüe (en efecto, respecto a la alternancia, el objeto de estudio radica sobre aspectos del desempeño, el uso del lenguaje en contextos específicos más que un análisis del conocimiento subyacente), la participación de los factores no lingüísticos psicolingüísticos de procesamiento y de la interacción entre L1 y L2, pragmáticos relacionados con la distribución social de las lenguas, hasta socio-políticos e ideológicos, pone fuera del alcance la elaboración de un modelo basado en criterios puramente estructurales. Intentos de integrar los diversos enfoques dentro de una teoría global de la alternancia encontrarán obstáculos aún mayores.

Regresando a las implicaciones pedagógicas, respecto al caso #2, incluso la alternancia no gramatical revela una etapa de aprendizaje (o erosión que se procura revertir) que no es posible alterar arbitraria-

mente (por ejemplo, al estilo conductista de “debilitar hábitos” incorrectos y nociones gramaticales erróneas). Igual como en la enseñanza de segundas lenguas en general, resulta contraproducente corregir todos los errores del aprendiz; las alternancias no compatibles forman parte de un sistema de conocimiento en desarrollo sobre el cual el maestro sólo puede ejercer una influencia positiva de una manera selectiva y sistemática, siempre respetando las etapas de desarrollo y aprendizaje que en gran medida marcan su propia trayectoria. De manera similar, como en el caso #1, la respuesta natural por parte de alumnos con conocimiento parcial del náhuatl a la desaprobación de la alternancia se inclinaría por el uso exclusivo del español (evadir el riesgo de usar la lengua más débil, en la cual le llaman la atención por la aplicación de estrategias necesarias de alternancia, que a veces salen no gramaticales —rasgo inevitable del desempeño en tales circunstancias de aprendizaje).

Reiteramos que los patrones no gramaticales de la alternancia son poco usuales en contextos de alta vitalidad lingüística como el del presente estudio. Al respecto, planteamos la siguiente hipótesis: patrones de alternancia no compatibles se manifiestan con más frecuencia en el discurso náhuatl en comunidades donde la lengua está en pleno y acelerado retroceso frente al español. En todo caso, los patrones de alternancia se contrastarían de la situación de alta vitalidad; por ejemplo siguiendo la observación de Poplack, bilingües no equilibrados probablemente mostrarían una preferencia por la alternancia inter-oracional que no requiere altos niveles de conocimiento en las dos lenguas, así como el préstamo extemporáneo. Una investigación que examinaría tales circunstancias de contacto interlingüístico (que por cierto corresponde a la mayoría de las localidades de habla náhuatl en la región de la Malintzin) procuraría diferenciar entre dos clases de alternancia: 1) las que no reflejan la erosión de la lengua, 2) las que efectivamente reflejan el desplazamiento del náhuatl en la región en general, que concretamente y localmente lo reflejan en una amplia erosión de competencia individual en un creciente sector de bilingües cuyo idioma principal ahora es el español.

Es precisamente dentro del último escenario donde la postura *integracionista* surge; en comunidades de habla cuya alta vitalidad lingüística hace posible el desarrollo de una competencia gramatical de alto grado en un sector importante (lo que posibilita estilos de discursos que pueden prescindir de los recursos léxicos y gramaticales del español); al mismo tiempo el conflicto interlingüístico e intercultural, y la misma erosión del náhuatl, cuando se contempla desde una distancia, promueve una conciencia más reflexiva. Para reiterar, la inquietud por la integridad del idioma consiste en dos componentes fundamentales: 1) un conocimiento lingüístico completo más una habilidad

discursiva, y 2) la conciencia metalingüística. En el contexto de un amplio movimiento cultural reivindicador de la lengua, y una generalización de su enseñanza en instituciones comunitarias, probablemente la única condición bajo la cual se revertiría su sustitución, la revitalización tomaría dos formas: demográfica/sociolingüística (inclinarse a favor de un mayor número de individuos capaces de reproducir la lengua en la próxima generación) y lingüística/estructural.

Entre los once registrados, los seis narrados desde una postura integracionista sugieren tendencias revitalizadoras que por un lado conservarían algunos elementos provenientes del español (a diferencia de la perspectiva purista, no descalifica todas las adaptaciones o los patrones discursivos actuales propios de los hablantes bilingües —hoy en día la mayoría). Por su productividad y amplia utilidad para la organización del discurso, algunos de los conectores probablemente mantendrán su lugar en el léxico náhuatl — tal vez en el caso, por ejemplo, de “para” y “entonces”:

24. Tla axan connequi tzonchihuiliz ce mopetlatzin *para* ica tonmotlaquentiz *para* amo toncecmiquiz.
25. Iquin de huehueytzin. *Entonces* quilia: ihtec xoncalaqui huan nimitzonquechilpiz.

Mtro. Porfirio⁷

Otros elementos de origen español cederían su lugar a sus equivalentes autóctonos; en la categoría de los términos de parentesco, por ejemplo, así como partículas y conectores de asequible reintegración:

26. Umpa ocuahcuahua huan otlehcoc ipan ce ocotl *cuac* [sustituye “*cuando*”] oquitac in cuahuatl...
27. Tlachia, tlachia, *mach* [sustituye “*pero*”] ahca neci amaca neci
28. Huan *yeno* [sustituye “*por eso*”] in tlacatzintli quihtoa:...

Luis Fernando

29. Ye *inic* [sustituye “*para que*”] mixtli yahui

Mtro. Porfirio

Como han señalado otros investigadores, la revitalización implica una refundación de las relaciones diglósicas y una “normalización” lingüística —respecto tanto al uso del lenguaje como al corpus mismo

⁷ Según la costumbre y los requisitos de la investigación de campo, los narradores e informantes se identifican por su seudónimo.

(Boyer 1991, Cerrón-Palomino 1993). Así como algunos aspectos de la influencia del español reflejan la erosión del náhuatl, su revitalización inevitablemente marcará tendencias hacia la *reintegración*, sin al mismo tiempo intentar, inútilmente, a restringir aquellos patrones de alternancia característicos de todo discurso bilingüe. Al concluir, enfatizamos lo anterior partiendo de un pronóstico sociolingüístico certero: que dentro de una o dos generaciones, por primera vez en su historia, el bilingüismo será universal entre los hablantes de la lengua.

Apéndice 1: Prueba para calificar como informante.

- * *Yo axan la nictlazohtla mucho.*
Ye quichihua nin *para* amo ahco *vergüenzaroz*.
- * *Nicneci compro totoa ropa.*
Nechpactia nin ohtli, *porque* huehca yahui.
- * Frases gramaticalmente malformadas, adaptadas de ejemplo examinados en Mac Swan (1999).

Apéndice 2: Muestra representativa de alternancias.

1. Oquitac in tomin; ce montón nican ca. 'Quit; *puro de platatzitzin, de orotzitzin*
2. * *Antes de* ohaulmoquixtizquia in tonaltzin, *mero tal cerca* yo hualmonecuilo in tonaltzin.
3. In tlatzintli nencualani. Quito: yonic-cuihco in *nomesa*, huan ye nicnequi *de ahorita*. Ye *nechnecesitaroa*.
4. Yolcameh, huan *de ahora, ahora* oquimpix.
5. Huamantla nozo Puebla; *¿a ver* catlaye nanquesojera?
6. * In tlacame huehca yoyahque tla *hasta* ocachi onenenque *que todo mero*.

Calificados por los investigadores como categorías: (i) - #1 y #5
(ii) - #3 y #4
(iii) - #2 y #6

REFERENCIAS

ÁLVAREZ, Celia

- 1989 "Codeswitching in narrative performance; a Puerto Rican speech community in New York." En Ofelia García & Ricardo Otheguey, eds., *English across cultures, cultures across English*. Amsterdam: Mouton de Gruyter.

- ÁLVAREZ, Gerardo, France Lemonnier & Lionel Guimont
 1992 "Cohérence textuelle et didactique des langues." *Langues et linguistique*. 18: 3-17.
- AZEVEDO, Milton
 1992 *Introducción a la lingüística española*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- BOYER, Henri
 1991 *Langues en conflit: études sociolinguistiques*. Paris: Editions l'Harmattan.
- CAMPOS, Julieta
 1982 *La herencia obstinada: análisis de cuentos nahuas*. México, Fondo de Cultura Económica.
- CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo
 1993 "Normalización de lenguas andinas". En Wolfgang Küper, ed., *Pedagogía intercultural bilingüe: fundamentos de la educación bilingüe*. Quito: Abya-yala.
- CHOMSKY, Noam
 1989 *El lenguaje y los problemas del conocimiento*. Madrid: Visor.
- DE FINA, Anna
 1992 "Tendencias en la investigación de la alternancia de códigos." *Discurso: teoría y análisis*. 13: 107-128.
- FRANCIS, Norbert
 1997 *Malintzin: bilingüismo y alfabetización en la Sierra de Tlaxcala*. Quito: Ediciones Abya-yala.
 1998 "Bilingual children's reflections on writing and diglossia." *International journal of bilingual education and bilingualism*. 1: 18-46.
 2000 "Bilingualism, writing, and metalinguistic awareness: oral-literate interactions with first and second language," *Applied psycholinguistics*. 20 (en prensa)
- GARCÉS, Luis Fernando & Catalina Alvarez Palomeque
 1997 *Lingüística aplicada a la educación intercultural bilingüe*. Quito: Ediciones Abya-yala.
- GONZALBO, Pilar
 1988 "La lectura de evangelización en la Nueva España." En Seminario de Historia de la Educación en México, *Historia de la lectura en México*. México, El Colegio de México.

GROSJEAN, François

- 1993 "A psycholinguistic approach to codeswitching: the recognition of guest words by bilinguals." En Lesley Milroy y Pieter Muysken, eds., *One speaker, Two languages: cross-disciplinary perspectives on code-switching*. Nueva York: Cambridge University Press.

GUMPERZ, John

- 1982 *Discourse strategies*. Nueva York: Cambridge University Press.

HAMEL, Rainer Enrique

- 1990 "Lengua nacional y lengua indígena en el proceso histórico de cambio: teoría y metodología en el análisis sociolingüístico de los procesos de desplazamiento y resistencia." *Anuario de antropología*. México, Universidad Autónoma Metropolitana.

HEATH, Shirley Brice

- 1986 *La política del lenguaje en México*. México, Instituto Nacional Indigenista.

HELLER, Mónica

- 1988 "Introducción" en Mónica Heller, ed., *Codeswitching: anthropological and sociolinguistic perspectives*. Amsterdam: Mouton de Gruyter.

HILL, Jane

- 1993 "Spanish in the indigeneous languages of Mesoamerica and the Southwest: beyond stage theory to the dynamic of incorporation and resistance." *Southwest journal of linguistics*. 12: 87-108.
- 1997 "The voices of don Gabriel: responsibility and self in a modern mexicano narrative." En Dennis Tedlock y Bruce Mannheim, eds., *The dialogic emergence of culture*. Chicago: University of Illinois Press.

HILL, Kenneth

- 1998 "Las penurias de doña María: un análisis sociolingüístico de un relato del náhuatl moderno," en Rainer Enrique Hamel y Yolanda Lastra de Suárez, eds., *Sociolingüística latinoamericana*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

HILL, Jane y Kenneth Hill

- 1986 *Speaking mexicano: dynamics of syncretic language in central México*. Tucson: University of Arizona Press.

- Instituto Nacional de Estadística Geografía e Información (INEGI)
1990 *XI Censo General de Población y Vivienda*, México.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel
1992 *Literaturas indígenas de México*. México, Fondo de Cultura Económica.
- LOCKHART, James
1990 "Postconquest nahua society and concepts viewed through nahuatl writing." *Estudios de Cultura Náhuatl*. 20: 91-115.
1991 *Nahuas and Spaniards: postconquest Central Mexican History and Philology*. Stanford CA; Stanford University Press.
1992 *The Nahuas after the conquest: a social and cultural history of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through eighteenth centuries*, Stanford CA: Stanford University Press.
- MACSWAN, Jeff
1993 *A minimalist approach to intrasentential code switching*, Nueva York, Garland Publishing.
- MONTEMAYOR, Carlos
1999 *Situación y perspectiva de la literatura en lenguas indígenas*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- MYERS-SCOTTON, Carol
1993 *Duelling languages: grammatical structure in codeswitching*. Oxford: Clarendon Press.
- NUTINI, Hugo & Barry Issac
1974 *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*. México, Instituto Nacional Indigenista.
- OLSHTAIN, Elite & Shoshana Blum -Kulka
1989 "Happy hebrish: mixing and switching American-Israeli family interactions," en Susan Gass, Carolyn Madden, Dennis Preston & Larry Selinker, eds., *Variation in second language acquisition volume 1: discourse and pragmatics*. Clevedon: Multilingual Matters.
- PAINCHAUD, Gisèle
1992 "Littéraire et didactique de l'écrit en L2." *Études de linguistique appliquée*. 88: 55-66.
- PAIVIO, Alan
1991 "Mental representation in bilinguals." En Allan Reynolds, ed., *Bilingualism, multiculturalism, and second language learning*. Londres: Lawrence Erlbaum.

- POPLACK, Shana
1980 "Sometimes I'll start a sentence in Spanish y termino en español: towards a typology of codeswitching." *Linguistics*. 18: 581-618.
1988 "Contrasting patterns of code-switching in two communities." en Mónica Heller. ed., *Codeswitching: anthropological and sociolinguistic perspectives*. Amsterdam Mouton de Gruyter.
- POPLACK, Shana, David Sankoff y Christopher Miller
1988 "The social correlates and linguistic processes of lexical borrowing and assimilation." *Linguistics*. 26: 47-104.
- POPLACK, Shana, Susan Wheeler & Anneli Westwood
1989 "Distinguishing language contact phenomena: evidence from Finnish-English bilingualism." En Kenneth Hyltenstam & Loraine Obler, eds. *Bilingualism across the lifespan: aspects of acquisition, maturity and loss*. Nueva York: Cambridge University Press.
- ROMAINE, Suzanne
1994 *Language in society*, Oxford, Oxford University Press.
- SCHNEUWLY, Bernard
1992 La conception vygotskyenne du langage écrit. *Estudes de linguistique appliquée*. 73: 107-117.
- SHARWOOD-SMITH, Michael
1994 *Second language learning: theoretical foundations*. Nueva York: Logman.
- SILVA-CORVALÁN, Carmen
1989 *Sociolingüística, teoría y análisis*. Madrid: Editorial Alhambra.
- SMEAD, Robert
1998 "English loanwords in Chicano Spanish: characterization and rationale." *The bilingual review*. 23: 113-123.
- SUÁREZ, Jorge
1977 "La influencia del español en la estructura gramatical del náhuatl." *Anuario de letras*. 25: 115-164.

“CHAMACO, CHILPAYATE Y ESCUINCLE”
EN EL HABLA FAMILIAR DE MÉXICO

PILAR MÁYNEZ
(ENEP Acatlán)

¿Cuántas veces hemos recurrido a un diccionario para despejar algunas dudas relativas a la forma correcta como debe escribirse una determinada palabra, o para aclarar alguna confusión sobre el sentido que le damos, o sobre su procedencia o su función con relación a otras en una frase específica? Puede ser que en nuestras pesquisas lexicográficas encontremos registrado el vocablo que nos ocupa con la acepción esperada o aproximada, pero también puede suceder que ni el término ni su correspondiente significado aparezcan considerados en el corpus. Puede ocurrir que las raíces etimológicas estén consignadas erróneamente o que se atribuya su uso en una zona equivocada. Éstas y muchas más son las dificultades con las que pueden tropezar los usuarios de los vocabularios y lexicones, y éstos y muchos más son los problemas que enfrenta el especialista encargado de elaborarlos.

Francisco J. Santamaría en el prólogo al libro *Rectificaciones y adiciones al Diccionario de la Real Academia Española* de Marcos Becerra, en el que se postulan numerosas enmiendas al máximo vocabulario, propone un “saneamiento efectivo y eficiente” en el que “se exterminen gérmenes” y se proceda a dar limpieza y lustre a la lengua, tareas propias de las academias.¹ Y es que cualquier hablante de un idioma debería tener la garantía de que las obras lexicográficas contienen todos los términos que se desean consultar con sus posibles acepciones. Pero ¿cómo lograr mantener actualizada una exhaustiva relación de esta

¹ Francisco J. Santamaría establece una curiosa analogía entre las tareas que debe desempeñar la Academia con las de “un departamento sanitario [el cual] no cumpliría su cometido con estar hablando de la falta de higiene en el vecindario, de las deficiencias de la organización de sanidad, de la vida viciosa; ni con expedir pragmáticas, y reglamentos, y disposiciones que sancionaran las infracciones; sino que necesitaría hacer obra práctica de desinfección, proveer de los medios usuales de asepsia e higienización; desempolvar, exterminar jérmenes, proporcionar agua pura y limpia, habitaciones ventiladas; luz, aire y aseo en todas partes. Esta es obra de saneamiento”. En el prólogo al libro de Marcos Becerra, *Rectificaciones y adiciones al diccionario de la Real Academia Española*, México, 1954, p. 1.

naturaleza? El léxico es uno de los niveles más superficiales de la lengua; algunas palabras al paso del tiempo se desgastan, mientras que otras apenas ingresan al sistema lingüístico para cubrir necesidades sígnicas o expresivas. Algunas permanecen sin alteración pero también se puede dar el caso de que sufran ciertos desplazamientos ya en el sentido ya en la forma, y todos estos cambios deben quedar registrados. Ésta ha sido la preocupación de académicos y lexicógrafos.

Pero ¿cuáles son los requisitos que debe reunir una palabra para ser incorporada en estas relaciones? Actualmente se realizan pormenorizadas investigaciones fundamentadas en textos hablados y escritos que pretenden mostrar el empleo efectivo del léxico básico en una zona específica. Los proyectos sobre las diversas variantes del español han proliferado y sus resultados permiten conocer el repertorio de voces que utiliza una comunidad concreta; asimismo contribuyen a que los diccionarios puedan ser más precisos en cuanto a la vigencia y acepciones de las palabras que los integran.

Considerando que los miembros de una comunidad suelen tener un núcleo básico de dos mil palabras con las que interactúan, independientemente del léxico utilizado en sus respectivos oficios y especialidades,² se confeccionó el *Diccionario fundamental del español de México* que posteriormente dio lugar a uno más extenso: el *Diccionario del español usual en México*.

El corpus que sirvió de base para esa investigación estuvo compuesto por mil textos de distintos géneros procedentes de los más diversos lugares de la República, a fin de que estuvieran representados todos los dialectos del español mexicano.³ Para el registro y cómputo se diseñó un programa específico que para los efectos de este pequeño artículo resultaría excesivo transcribir. Baste comentar la preocupación que se ha generado entre los especialistas para consignar lo más puntualmente posible las realizaciones léxicas efectivas de los hablantes en la expresión cotidiana. No obstante, y a pesar de todos estos esfuerzos, veremos que

² "Son las que forman el núcleo, el conjunto fundamental del léxico de una lengua. Estas palabras son comunes; sin ellas no se podría hablar la lengua de una manera eficaz y comprensible para los demás". Luis Fernando Lara, *Diccionario fundamental del español de México*, México, El Colegio de México, y el Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 1.

³ "Cada texto, a su vez, formado por cerca de mil palabras, permitió hacer un estudio estadístico basado en dos millones de apariciones de palabras. Del estudio, efectuado con la computadora del Centro Electrónico de Procesamiento y Evaluación "Dr. Arturo Rosenblueth" de la Secretaría de Educación Pública, se obtuvo una lista de cerca de 68 000 vocablos diferentes, cada uno de ellos documentado con los datos estadísticos necesarios para poder conocer su uso y la manera en que se distribuye entre los diferentes géneros de textos y entre distintas zonas geográficas". Para mayor información consúltese a Luis Fernando Lara, *Diccionario fundamental...*p. 10-11.

aún quedan interrogantes en cuanto a la falta de incorporación de un vocablo o en cuanto a sus escuetas e imprecisas definiciones.

Siguiendo estos criterios se ha querido ofrecer aquí una sucinta reflexión en torno a tres vocablos procedentes del náhuatl —*chamaco*, *chilpayate* y *escuincla*— los cuales como hipótesis se consideran de uso frecuente en el habla familiar del español en México. Para confirmar esta suposición inicial se efectuaron una investigación bibliográfica y una serie de encuestas, a fin de constatar los resultados obtenidos en la indagación de las obras lexicográficas. Se consultaron diccionarios históricos y etimológicos del castellano, del español en México, del náhuatl, de americanismos y mexicanismos, y también, los llamados de uso.⁴ Por otra parte, se aplicó un breve cuestionario a 60 personas con el objeto de comprobar la vigencia de estas voces entre hombres y mujeres de diversas edades y niveles socioculturales en la capital mexicana.

La revisión bibliográfica arrojó interesante información: en primer lugar, que los vocablos *chamaco* y *escuincla* aparecen, por lo general, incluidos en los citados lexicones, aunque, inexplicablemente, el segundo no está incorporado en el *Diccionario de la Real Academia*, mientras que *chilpayate* sólo fue considerado en seis de las veintiuna obras revisadas. Esto nos haría suponer que dicho término no logró consolidarse en el pasado pues no se encuentra en el *Tesoro de la lengua castellana o española*, el de *Autoridades* y el *Vocabulario de mexicanismos*, obras en que podríamos rastrear históricamente su inclusión ni en la actualidad, pues tampoco lo contemplan trabajos más recientes como el *Léxico del habla culta de México* y el *Diccionario del español usual en México*. Sin embargo, resulta interesante la observación de Brian Steel quien asegura que *chilpayate* es un “mexicanismo sumamente común para designar al niño de corta edad”.⁵ Lo que merece la pena destacar aquí es que el autor explica en el prólogo de su *Breve diccionario*, publicado recientemente, que los americanismos incorporados en su obra fueron extraídos de textos del cine, periodismo, literatura y de los diccionarios nacionales o de proyectos lexicográficos concretos de cada variante del castellano. No queda claro, entonces, por qué esta palabra no se consideró en el *Diccionario del español usual en México* y sí, en cambio, en esta obra que, como suponemos por lo arriba especificado, está fundamentada en éste.

Otro aspecto que requiere comentarse es el que se refiere a las etimologías atribuidas a estas tres voces. En general los diccionarios establecen su procedencia nahua: *chamahuac* = grueso, crecido,

⁴ Véase bibliografía.

⁵ Brian Steel, *Breve diccionario ejemplificado de americanismos*, Madrid, Editorial Arcos Libros, 1999, p. 52.

chilpayatl=niño,⁶ *itzcuintli*=perro. No obstante, los diccionarios del náhuatl revisados o no los registran, como es el caso de *chilpayatl* o no incorporan la acepción esperada, como sucede para las dos restantes. Ni Molina, ni Siméon, ni Karttunen los definen como los conocemos actualmente en nuestra variante.

A veces la explicación atribuida a su origen etimológico resulta curiosa. Por ejemplo, Jorge Mejía señala que *chamaco* procede del mexicano *chamahuauc*, grueso “ya que los niños suelen ser gorditos”,⁷ en lugar de privilegiar el otro adjetivo “crecido”, “que crece”, que también se le adjudica, y que quizá tiene que ver más con la acepción del vocablo. Otras veces se atribuye su uso a una zona específica. Por ejemplo, María Moliner indica que *chamaco* es “algo usado en España en el lenguaje informal”;⁸ también Marcos Morínigo asegura que la citada palabra “ha pasado al argot de Colombia y últimamente se conoce en toda América aunque no se use”.⁹ No obstante, al consultar el *Nuevo diccionario de colombianismos*¹⁰ nos pudimos percatar que dicha voz no viene incluida. De lo anterior se desprende que ésta se ha extendido significativamente, aunque, por lo general, sólo se registra en el vocabulario pasivo de los hispanohablantes, y que su uso más común en Colombia, como lo destaca Morínigo, no parece estar plenamente atestiguado en los vocabularios regionales.

Pero pasemos ahora ya a las definiciones de las tres palabras que venimos estudiando. Para ello reproduciremos aquí las acepciones más extensas y claras de cada una de ellas, localizadas en la revisión bibliográfica.

Dice Francisco J. Santamaría con relación a *chamaco*

(Del azt. *chamahua*, engruesar o de *chamahuauc*, grueso). Voz genérica usada comúnmente y por extensión en Centro América y otras partes de América, por muchacho, niños pequeños o hasta antes de la pubertad.

En sentido afectivo y cariñoso, persona joven o con apariencia de joven o de muy joven. Aztequismo que olvidó Robelo, dice Becerra, en su reciente libro *Rectifics*.¹¹

⁶ Santamaría sólo indica que viene del azteca *chilpayatl* pero no ofrece ninguna traducción. Únicamente Jorge Mejía anota que *chilpayatl* es igual a niño. Véase *Así habla el mexicano, diccionario básico de mexicanismos*, México, Panorama Editorial, 1984, p. 51.

⁷ *Ibid.*, p. 40.

⁸ María Moliner, *Diccionario de uso del español*, Madrid, Ed. Gredos, 1988, p. 594.

⁹ Marcos Morínigo, *Nuevo diccionario de americanismos e indigenismos*, Buenos Aires, Ed. Claridad S.A., 1998, p. 172.

¹⁰ De Günther Haensch, *Nuevo diccionario de americanismos, nuevo diccionario de colombianismos*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1993.

¹¹ Francisco J. Santamaría, *Diccionario de mejicanismos*, México, Editorial Porrúa, 1978, p. 350.

El término *chilpayate* aparece definido con mayor detalle en el *Diccionario* de Santamaría

(Del azt. *chilpayatl*) Mejicanismo común y familiar muy usado para designar al niño de corta edad; con más frecuencia en plural, refiriéndose colectivamente a los muchachos o niños pequeños (D. Garibi dice que es “término despectivo, que se aplica a niños de corta edad. A veces también es puramente afectivo o cariñoso”).¹²

Por lo que toca a *escuinle* tenemos que, por lo general, los diccionarios incluyen como primera acepción la de “perro callejero, ordinario, pelón, flaco, de aspecto desagradable”, y con un segundo sentido el de “muchacho molesto, travieso o impertinente”. Miguel Velasco dice que “en lenguaje popular significa rapazuelo, chiquitín y chamaco”.¹³ Mientras que Darío Rubio agrega que también se aplica a personas mayores cuando se quiere tratar a éstas con desprecio o como a muchachos.¹⁴

Ahora bien, otras observaciones que podemos destacar aquí tienen que ver con la forma y el sentido de estos nahuatlismos. En cuanto a la primera tenemos que morfológicamente los tres aceptan sus respectivos femeninos, plurales, e incluso su modalidad diminutiva y derivativa.¹⁵ Para el caso de *escuinle* tenemos, además, una representación gráfica oscilante entre *excuinle*, *ezcuinle* y *escuintle*. Por otra parte, algunas definiciones sólo destacan el rasgo + edad, en tanto que otras agregan también una connotación afectiva. Por ejemplo, Mejía caracteriza a *escuinle* parcamente como “niño o muchacho”,¹⁶ mientras que Islas y García Icazbalceta advierten su sentido despectivo, y Lara añade “que es joven inexperto o inmaduro”.¹⁷

Para *chilpayate* tenemos que los pocos vocabularios que lo registran parecen seguir los mismos criterios. Su caracterización radica en el rasgo cronológico, arriba mencionado: “crío, niño de corta edad”, aunque Miguel Velasco explica que también se emplea para referirse a los hijos.

¹² *Ibid.*, p. 388.

¹³ Miguel Velasco Valdés, *Repertorio de voces populares en México*, México, B Costa-Amic Editor, 1967, p. 79.

¹⁴ Darío Rubio, *Estudios lexicográficos. Nahuatlismos y barbarismos*. México, propiedad del autor, 1919, p. 106.

¹⁵ Por ejemplo, *escuinclito*, *chamaquito*, *chamaconas*, *chamacones*.

¹⁶ *Op.cit.*, p. 40.

¹⁷ Véase Leovigildo Islas, *op.cit.*, p. 118; Joaquín García Icazbalceta, *Vocabulario de mexicanismos, comprobado con ejemplos y comparado con los de otros países hispanoamericanos*, México, publicado por Julio García Pimentel, 1899, p. 200 y Luis Fernando Lara, *Diccionario del español usual en México*, p. 400.

Al igual que *escuincle*, *chamaco* es definido por algunos lexicógrafos como “niño o muchacho o adolescente”. Por su parte Brian Steel advierte que es “chiquillo o chaval”,¹⁸ en tanto que Jorge Mejía puntualiza que se trata del “muchacho desde la primera infancia hasta la adolescencia”.¹⁹ Rubio y Lara agregan respectivamente que “tiene un sentido cariñoso y que puede emplearse para aludir a la novia (o) o esposa (o)”.²⁰

Chamaco, *chilpayate* y *escuincle* pueden aparecer en contextos como los siguientes: 1. Mi padre no nos deja jugar con otros *chamacos*, 2. Cogí al *chamaco* —un niño rechoncho y moreno—, lo puse de pie en la mesa y lo estuve mirando, 3. Las *chamacas* del equipo mexicano ganaron el campeonato, 4. ¿Qué cuenta tu *chamaca*? 5. Ahí viene tu *chilpayatita*, 6. Cuando nació su primer *chilpayate*, que por cierto no vivió arriba de un año, nos hicimos compadres, 7. ¿Qué demonios estás haciendo maldito *escuincle*? 8. Ya callen a esas *escuincelas* chillonas, 9. No ande comprometiendo a estos infelices *escuintles*, que por un pedazo de pan se exponen a que les azoten.²¹

Por lo que toca a la pequeña muestra que se logró reunir en la investigación de campo para comprobar la vigencia de estas tres voces en el español mexicano de hombres y mujeres de distintas generaciones y oficios, tenemos lo siguiente:

El cuestionario que se les aplicó estuvo dividido en dos apartados: el primero incluía preguntas indirectas del tipo 1. ¿cómo le llaman también al niño, joven o al novio (a)?, 2. ¿y a los niños pequeños cariñosamente?, 3. ¿y a los latosos o traviosos? En caso de no haber contestado a las preguntas anteriores, en el segundo apartado de manera indirecta se les interrogaba si conocían el término en cuestión, si lo usaban y si sabían su significado.

Los resultados de la encuesta aplicada a 60 hombres y mujeres de diversa preparación y de distinto nivel generacional fueron los siguientes:²²

Los nahuatlismos de mayor uso son *chamaco* y *escuincle*. Todos los informantes aceptaron haber escuchado y conocer el sentido de ambos

¹⁸ *Op. cit.*, p. 46.

¹⁹ *Op. cit.* p. 40.

²⁰ Véase Darío Rubio, *Estudios lexicográficos. Nahuatlismos y barbarismos*, p. 78 y Luis Fernando Lara, *Diccionario del español usual en México*, p. 309.

²¹ Estos ejemplos fueron extraídos principalmente del *Diccionario de mejicanismos* de Francisco J. Santamaría, del *Diccionario del español usual en México* de Luis Fernando Lara y del *Breve diccionario ejemplificado de americanismos* de Brian Steel.

²² Ana Laura contribuyó también en este pequeño trabajo de campo. La encuesta se aplicó por igual a 30 hombres y 30 mujeres de 15 a 70 años y de oficios diversos como albañiles, porteros, choferes, estudiantes de primaria, amas de casa, secretarías, licenciados, maestros y doctores de distintas disciplinas.

términos; incluso, un porcentaje considerable, el 70%, en el caso del primero, y el 65%, en el del segundo, respondieron espontáneamente cuando se les proporcionó su definición. Es decir, que las dos voces se encontraron en su vocabulario activo. El 30% y el 35% restantes, respectivamente, corresponde al vocabulario pasivo, lo cual implica que no emitieron la respuesta esperada tras la especificación del término, pero reconocieron que lo utilizaban en ocasiones, o lo habían escuchado y explicaron su sentido.

El caso de *chilpayate* fue diferente. Se obtuvieron únicamente 3 respuestas en el vocabulario activo; sin embargo, el 90% de las personas encuestadas conoce la palabra y sabe perfectamente su significado. Algunos informantes comentaron que sólo la emplean los indígenas o que “se dice en los pueblos para referirse a los niños pequeños”; otros, atribuyen su uso a las personas mayores. También señalaron que se utiliza con sentido jocoso y pintoresco.

Podemos decir, entonces, que la vigencia de *chamaco* y *escuincle* en el español de México, tal y como lo advertimos en la investigación bibliográfica, es incuestionable; en tanto que *chilpayate*, si bien no tienen el uso que los otros dos vocablos, no se puede decir tampoco que se encuentre en proceso de extinción. Esto, no obstante, dista de corresponder con las afirmaciones de Mejía y Steel quienes aseguran que “es un mexicanismo sumamente común para designar al niño de corta edad”.²³

Chamaco convive en nuestra variante con *chavo*, *chavito*, *muchacho*, *muchachón*, *joven*, *niño*, *adolescente*, *púber*, *amigo*, y *chico*. Por su parte, *escuincle* alterna con *pillo*, *latoso*, *guerroso*, *acelerado*, *escandaloso*, *méndigo*, *travieso*, *consentido*. Algunos de estos adjetivos, sin embargo, suelen utilizarse también para *chamaco*. Por lo que toca a *chilpayate*, los informantes identificaron como sus posibles sinónimos: *peque*, *chiquitín*, *chato*, *enano*, *bebé*, algunos de los cuales pueden ser igualmente atribuibles a las otras dos voces.

Las diferencias que establecieron los informantes respecto a estos tres términos estuvieron relacionadas con el rasgo + edad: algunos dijeron que *chilpayate* se emplea para referirse a los bebés, en tanto que *escuincle* y *chamaco* son vocablos que aluden a niños mayores. Otros advirtieron que la diferencia radica en el rasgo afectivo: mientras *chilpayate* tiene generalmente una connotación cariñosa, *escuincle* y *chamaco* se suelen usar con sentido peyorativo o despectivo, sobre todo el primero, porque también se puede hablar de *chamaquito*,²⁴ o *chamaco* simplemente como niño o joven. Tanto *chamaco* como *chilpayate* presentan

²³ Jorge Mejía Prieto, *op.cit.*, p. 51 y Brian Steel, *op. cit.*, p. 52.

²⁴ Aunque *escuincelito* podría tener un sentido aproximado también a *chamaquito*.

otras acepciones. El primero, como se había constatado en la revisión bibliográfica, se puede usar para aludir a la novia (o) o pretendiente (*chamaca, chamacona, mi chamacón*), mientras que el segundo suele utilizarse para referirse a los hijos (*mi chilpayate o mis chilpayatitos*).

En varios casos las personas que respondieron a la pequeña encuesta lo hicieron con frases *chamaco latoso, chamaco indecente, escuincle mugroso, escuincle fregón, condenado escuincle, escuincle, isácate de aquí!*

Con lo expuesto anteriormente, no creemos agotado el tema de estos tres nahuatlismos que, sin duda, se usan y conocen en el habla familiar del español de la ciudad de México. La diversidad de sus formas y entonación y los distintos contextos en que convergen son objeto de pormenorizadas consideraciones en las que deben dejarse al descubierto sus numerosos matices y la estrecha relación que existe entre ellos. Aquí sólo se ha querido presentar una cala sobre sólo tres de las numerosas voces de origen náhuatl que forman parte de nuestro muy particular dialecto.

BIBLIOGRAFÍA

- BECERRA, Marcos, E. *Rectificaciones y adiciones al diccionario de la Real Academia Española*, México, 1954.
- COROMINAS, Joan, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispano*, Madrid, Ed. Gredos, 1980, vol. II.
- COVARRUBIAS, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, según la impresión de 1611, con la adición de Benito Remigio Noydens publicada en la de 1674, edición preparada por Martín de Riquer, Barcelona, Ed. Alta Fulla, 1987.
- DÁVILA GARIBI, José Ignacio, *Del náhuatl al español*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia 1939, pub. no. 40.
- Enciclopedia del Idioma. Diccionario histórico y moderno de la lengua española (siglo XII al XX) Etimológico, tecnológico, regional e hispanoamericano*, Madrid, Ed. Aguilar 1958, t.1.
- GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín, *Vocabulario de mexicanismos, comprobado con ejemplos y comparado con los de otros países hispanoamericanos*, México, publicado por Julio García Pimentel, 1899.
- HAENSCH, Günther, Werner Reinhold, *Nuevo diccionario de americanismos. Nuevo diccionario de colombianismos*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1993. t.1.
- ISLAS ESCÁRCEGA, Leovigildo, *Diccionario rural de México*, México, Ed. COMAVAL S.A., 1961.

- KARTTUNEN, Frances, *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, Austin, University of Texas Press, 1983.
- LARA, Luis Fernando, *Diccionario fundamental del español de México*, México, El Colegio de México y el Fondo de Cultura Económica, 1982.
- , *Diccionario del español usual en México*, México, El Colegio de México, 1996.
- LOPE BLANCH, Juan M. *Léxico del habla culta de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.
- MEJÍA PRIETO, Jorge, *Así habla el mexicano, diccionario básico de mexicanismos*, México, Panorama Editorial, 1984.
- MOLINA, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, edición facsímil, México, Ed. Porrúa, 1977.
- MOLINER, María, *Diccionario de uso del español*, Madrid. Ed. Gredos 1988, t. A-G.
- MORÍNIGO, Marcos Augusto, *Diccionario de americanismos*, Buenos Aires, Muchnick Editores, 1966.
- NEVES, Alfredo, *Diccionario de americanismos*, Buenos Aires, Ed. Sopena, 1975.
- Nuevo diccionario de americanismos e indigenismos*, Buenos Aires, Ed. Claridad S.A., 1998.
- Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades*, Madrid, Ed. Gredos, 1969, vol. A-C y D-N.
- , *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Espasa Calpe, 1984, t. I.
- SANTAMARÍA, Francisco, J. *Diccionario de mejicanismos*, México, Ed. Porrúa, 1978.
- SIMÉON, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo Veintiuno, 1985.
- STEEL, Brian, *Breve diccionario ejemplificado de americanismos*, Madrid, Ed. Arcos Libros, 1999.
- VELASCO VALDÉS, Miguel, *Repertorio de voces populares en México*, México, B. Costa-Amic Editor, 1967.

ALGUNAS PUBLICACIONES RECIENTES SOBRE LENGUA Y CULTURA NAHUAS

ASCENSIÓN HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA

Como es costumbre en esta Revista, se ofrece información bibliográfica sobre algunos trabajos que versan sobre lengua y cultura de los pueblos nahuas, antiguos y modernos.

Artes, gramáticas y vocabularios

DURAND-FOREST, Jaqueline de, Danièle Dehouve y Éric Roulet, *Parlons náhuatl. La langue des Aztèques*, Paris, L'Harmattan, 1999, 346p., 3 mapas + 10 figuras.

Hablemos náhuatl es un libro en el que se contiene una gramática sobre el náhuatl clásico, otra sobre el mexicano actual del Estado de Guerrero y una tercera parte sobre lengua y civilización. Como introducción comienzan los autores situando a los pueblos nahuas en el ámbito lingüístico de Mesoamérica y aún en el más amplio de América del norte. La primera parte, es decir la "Grammaire Classique", está estructurada alrededor de cuatro ejes: fonología, morfología, composición y estilística. Si bien el tratamiento de las categorías gramaticales está hecho desde una perspectiva tradicional, los autores no olvidan incluir conceptos y paradigmas de la lingüística moderna. La segunda parte es la titulada "Usages modernes", versa sobre las formas dialectales del náhuatl, especialmente la del oriente de Guerrero. En esta parte se incluyen doce lecciones que María Luisa Melgarejo y Félix Diricio difundieron en la emisora "Voz de la Montaña", según el habla de Xalpatlahuac. Las lecciones llamadas *tlahcuilolli* son como pequeñas cápsulas gramaticales con vistas a un aprendizaje fácil. Al final de las lecciones se incluye un buen número de narraciones populares con versión al francés. Por último, la parte tercera titulada "Langue et civilisation" es muy amplia y en ella se trata de ofrecer al lector un cuadro muy completo de la organización social y familiar de los nahuas, su vida cotidiana, las creencias, los gustos artísticos y otras facetas cultu-

rales. Un capítulo sobre los topónimos y un vocabulario náhuatl-francés, francés-náhuatl, completan este tratado que está orientado a dar una imagen completa y bien dibujada de la lengua y la cultura de los nahuas.

GALEOTE, Manuel, *Notas de lexicología colonial. Algunos nombres de animales y plantas*, Kassel, Editor, Reichenberger, 1990, 30 p. (*Acta Columbina*, 2).

Análisis histórico-lingüístico de cinco americanismos en cronistas de Indias. Son ellos aguacate, cacao, caimán, coca e iguana. Respecto de los nahuatlismos aguacate y cacao, el autor documenta su uso desde Motolinia hasta los lexicógrafos de nuestros días. Parte importante del estudio es esclarecer el fenómeno de “contacto interlingüístico” y sus consecuencias culturales.

GUZMÁN BETANCOURT, Ignacio, “Los nombres de la casa”, en *La casa prehispánica*, México, INFONAVIT, 1999, p. 127-138, ils.

Exposición, de índole lexicográfica de los nombres de las casas en once diferentes familias de lenguas mesoamericanas, y dentro de cada familia, en varias lenguas. El trabajo va precedido de una explicación sobre el significado de los diferentes términos de casa —rústica y urbana, señorial y popular— en las lenguas neolatinas y mesoamericanas. Para la elaboración de su trabajo, el autor se basó en obras lingüísticas y lexicográficas antiguas y en informes de sus colegas lingüistas.

LAUNEY, Michel, *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*. Traducción de Cristina Kraft, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1992, 409 p.

Versión española de la obra de este mismo autor intitulada *Introduction à la Langue et à la Littérature Aztèques*, publicada en París en 1979-1980, en dos volúmenes. En la edición presente sólo se publica el volumen primero. Como se dice en el título, la obra es un amplio estudio sobre la lengua náhuatl organizado con un criterio didáctico y distribuido en 35 lecciones, más una preliminar. Las quince primeras lecciones integran una primera parte del estudio; están orientadas, según explica el autor a proporcionar “los rasgos gramaticales esenciales y un léxico de aproximadamente 250 palabras”. Las lecciones restantes, es decir de la 16 a la 35, integran la segunda parte, en la que el autor profundiza en la morfología y en las estructuras gramaticales. Según

el propio autor, el método que usó para elaborar el libro no es tanto sistemático como progresivo; por ello presenta un primer acercamiento de los rasgos gramaticales más intensos para luego profundizar en detalle. Cada lección incluye vocabulario y ejercicios. Cuatro “Apéndices” complementan el estudio. El primero es un “Panorama de los dialectos modernos” del náhuatl con énfasis en el de Santa Ana Tlacotenco. El segundo, titulado “El calendario azteca” es una explicación sucinta del tema. El tercero versa sobre “Corrección de los ejercicios” referentes a las lecciones. El cuarto es un “Índice lexicológico” en el que se registran las palabras que aparecen en las lecciones.

LUCKENBACH, Alvin H. and Richard S. Levy, “The implication of Nahua (Aztecan) lexical diversity for Mesoamerican Culture-History”, *American Antiquity*, Society for American Archaeology, 1980, v. 45, n. 3, p. 455-461, mps.

A través del análisis de la diversidad léxica de las diferentes variedades del náhuatl formulan los autores una secuencia de divergencias lingüísticas en la vida del náhuatl desde la época teotihuacana hasta nuestros días. Para ello toman como punto de partida los estudios de Mauricio Swadesh y Juan Hassler concernientes a glotocronología y afirman que es posible fijar fechas de orígenes dialectales y sincronizarlas con los hechos históricos de Mesoamérica. Dos mapas y una tabla cronológica ayudan a comprender el contenido del artículo.

MACAZAGA, César, *Vocabulario esencial mexicano. Léxico de las cosas de México*, México, Informática Cosmos, 1999, 389 p.

Diccionario de 7.500 entradas con las palabras más usadas en el habla del español de México. En él están presentes múltiples nahuatlismos que Macazaga registra y explica con claridad y precisión.

PURY-TOUMI, Sybille de, *Vocabulario mexicano de Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla*, Paris, Asociation d’Ethnolinguistique Amerindienne, 1984, 162 p. (*Chantiers Amerindia*).

Diccionario de voces recogidas en la localidad de San Miguel Tzinacapan, extraído de cuentos tanto orales como escritos. En la “Introducción” la autora explica el objetivo de su trabajo y la forma en la que está presentado. Destaca ella que es un instrumento para facilitar la labor de

enseñanza a maestros de la región y que las palabras son presentadas con sus derivados para que el lector identifique con rapidez el proceso de composición en náhuatl.

Nahuatlismos

LOPE BLANCH, Juan M., *Estudios de lingüística hispanoamericana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1989, 244 p.

Se reúne en este libro una serie de ensayos publicados en revistas y en memorias de congresos. Todos versan sobre el español hablado en los países americanos, como “una modalidad de la lengua española” según expresa el autor en el primer ensayo. Varios de ellos tocan de cerca la lengua náhuatl. Son los siguientes:

1º “Consideraciones sobre la influencia de las lenguas amerindias en las iberorrománicas”, p. 105-119.

Comienza el autor examinando las diversas tesis sobre la influencia de las lenguas indígenas como sustrato del español, desde los trabajos de Henríquez Ureña. Dedicó un apartado a analizar la influencia del náhuatl en el dominio de lo fonológico, morfosintáctico y léxico.

2º “En torno a la influencia de las lenguas indoamericanas sobre la española”, p. 121-137.

Se adentra en el análisis de las aportaciones de varios estudios sobre este tema con objeto de delimitar la influencia de las lenguas amerindias sobre el español, rebatiendo las tesis que resaltan el sustratismo.

3º “Un falso nahuatlismo”, p. 227-230.

Aclaración sobre el vocablo *ate*, de uso frecuente en México y considerado a veces nahuatlismo. Muestra el autor que *ate* procede del catalán.

4º “A vueltas con los nahuatlismos de México”, p. 231-235.

Comentarios y aclaraciones sobre un grupo de nahuatlismos que aparecen en estudios de Tomás Buesa Oliver y Miguel León-Portilla.

MALDONADO, Ricardo, “Entre indigenistas, hispanistas y sustratos”, *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, México, noviembre de 1983, v. VI, n. 22, p. 119-132.

Estudio diacrónico de los trabajos que versan sobre la influencia, mayor o menor, que han ejercido las lenguas indígenas en el español de México. Punto de partida es el análisis de las opiniones expresadas por Ignacio Manuel Altamirano y Francisco Pimentel hacia 1870. Más cerca de nosotros, Maldonado analiza las de Bertil Malmberg, Jiménez Moreno, Ángel Rosenblat y Lope Blanch entre otros. En el estudio se tocan temas de índole fonológica, léxica y sintáctica tocantes a la influencia del sustrato náhuatl en el español.

Estudios filológicos sobre textos nahuas

ACKER, Gertrui van, "The Creed in a nahuatl Schoolbook de 1569", *LIAS, Sources and Documents relating to the early Modern History of Ideas*, Amsterdam, Maarsen, 1984, v. 1, p. 117-136.

Después de una breve introducción sobre las cartillas escolares y su uso en Europa, la autora se centra en el valor que este instrumento de enseñanza tuvo en el siglo XVI en la Nueva España. Le interesa destacar cómo los misioneros resolvieron ciertos problemas lingüísticos para traducir nuevos conceptos, concretamente los contenidos en el Credo. Para ello utiliza la traducción al náhuatl de esta oración contenida en la *Cartilla para enseñar a leer*, impresa en 1569 y atribuida a fray Pedro de Gante (en latín, náhuatl y español), y la incluida en la *Doctrina Christiana* de fray Alonso de Molina, impresa en 1546. Reproduce y compara ambas versiones y analiza diversos aspectos de la lengua, en especial el uso de reverenciales. El trabajo va acompañado de varios Apéndices: el primero incluye el ya comentado credo de 1569 y su traducción literal al inglés; el segundo es una traducción libre de este mismo credo; el tercero reproduce dicho credo en su forma trilingüe y el cuarto está destinado a describir varias versiones del Credo en latín impresas en el siglo XVI. El objetivo final de la autora es mostrar el interés que ofrecen las traducciones en el campo de la historia de las ideas.

CHIMALPAHIN, Domingo, *Las ocho relaciones y el Memorial de Colhuacan*. Paleografía y traducción de Rafael Tena, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998, 2v., v. I, 435, p.; v. II, 427 p. (*Cien de México*).

Texto náhuatl y traducción al español de los escritos de Chimalpahin que se indican en el título del libro. Forman ellos el Manuscrito Mexicano n. 74 de la Biblioteca Nacional de París integrado por 272 folios,

recto y verso. Como complemento a este texto, Tena incluye también el Manuscrito de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia de México encontrado recientemente. Este documento está constituido por 18 folios, recto y verso. Los primeros dieciséis folios contienen datos históricos relativos a los años 1426-1522 y los dos últimos son el principio del *Diario* de Chimalpahin. Rafael Tena incluye en su obra los citados dieciséis folios al final de la “Quinta Relación” con el título de “Quinta Relación bis”. Vale la pena recordar que las *Relaciones* de Chimalpahin, escritas solamente en náhuatl, contienen una crónica que comienza con la creación del mundo y se centra en la historia de Chalco Amaquemeca desde la llegada de los chichimecas en el año 50 de nuestra era. Casi todo el escrito está en forma de anales. En la “Presentación” que precede a la traducción, Tena ofrece una síntesis biográfica de Chimalpahin, hace un recuento de sus escritos, señala el objetivo de su obra, describe las fuentes que utilizó y analiza el tipo de letra y otros rasgos físicos del manuscrito. Un “Glosario” y varios “Índices” (de antropónimos, topónimos y calpules) complementan la obra.

LOCKHART, James, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, 717 p., 1 map. ils.

Con traducción de Roberto Reyes Mazzoni se publica en español el libro de este mismo autor aparecido en 1992 con el título *The nahuas after the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central México. Sixteenth Century. Through Eighteenth Century*. El objetivo principal de esta magna investigación es mostrar el transcurrir de la vida en las comunidades nahuas durante los tres siglos novohispanos. Los materiales están extraídos de un amplio conjunto de documentos escritos en náhuatl, que el autor ha ido traduciendo, estudiando y publicando desde hace ya bastantes años. Con ellos Lockhart reconstruye la vida del *altepetl*, es decir de las comunidades nahuas, llamadas también “repúblicas de indios”. Perfila la evolución cultural de estas comunidades, los cambios sociales y los modos de vida. De particular interés son los capítulos dedicados al estudio de la lengua, de sus etapas de evolución, del cambio lingüístico de la lengua clásica y de los fenómenos particulares surgidos a consecuencia del contacto con el español. Otros capítulos dedicados a los modos de escritura y a las formas de expresión, son también de gran interés. El libro contiene además un “Apéndice” documental que incluye cuatro textos: “Dotación de un sitio para construir una vivienda, San Miguel Tocuillan, Tezcoco, 1583”, “Petición de

las autoridades del Altepétl Tulancingo, ca 1584”; “Donación de casas y tierras a la imágenes, Coyoacán 1621”, y, Testamento de Angelina, San Simón Pochtlan, Azcapotzalco, 1695”. Un segundo “Apéndice” es una reimpresión del modelo de testamento que fray Alonso Molina publicó en su *Confessionario mayor* edición de 1569. Un “Glosario” y un “Índice analítico” completan la obra.

La oración dominical en sesenta y ocho idiomas y dialectos. Nueva edición corregida y aumentada, México, Editorial Innovación, S.A., 1983, 31 p.

Reimpresión de la publicación que con este mismo título apareció en 1888 patrocinada por la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística. Aquella edición era la tercera de la que apareció por primera vez en 1860, patrocinada también por la citada Sociedad. En la edición presente se recoge el Padrenuestro en 68 lenguas y dialectos, como se dice en el título. De algunas lenguas se ofrecen varias versiones: 3 del cochimí, 2 del cuicateco, 3 del huasteco, 2 del mazateco, 3 del mixe, 6 del otomí, 3 del pame, 2 del tarasco, 5 del tarahumara y 3 del totonaco. Del mexicano sólo se ofrece una. Cabe destacar que también se reproduce la versión otomí del Padrenuestro recogida por los franciscanos Rangel y Yepes en el siglo XVI, de la cual se dan tres versiones al español.

PURY-TOUMI, Sybille de, *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*. Con la colaboración de Aydée Silva. Traducción de Ángela Ochoa, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Centro Francés de Estudios Mexicanos, 1997, 219 p.

Intento de comprensión de la lengua y la cultura de los nahuas modernos, especialmente de la comunidad de San Miguel Tzinacapan en la Sierra Norte de Puebla. Para su trabajo, la autora parte del análisis de un grupo de conceptos del pensamiento náhuatl moderno referente a las creencias, el destino y el fin de la vida, el culto a los muertos, el Talocan, el valor del agua y de la comida, el significado de los animales, los mitos, la tierra, entre otros. El libro contiene un capítulo dedicado a los primeros contactos, en especial la Evangelización, y su impacto en la lengua y la cultura nahuas. A menudo, ofrece explicaciones lingüísticas sobre vocablos, metáforas, frases y fragmentos de textos nahuas, muchos de ellos de la *Historia general de las cosas de Nueva España* y de los *Coloquios*, ambos de fray Bernardino de Sahagún.

Literatura: vieja y nueva palabra

LEÓN-PORTILLA, Miguel, "Aquiuhzín de Ayapanco. Poesía erótica náhuatl". Estudio y traducción de Miguel León-Portilla, *Plural, Crítica, Arte, Literatura, Revista Mensual de Excelsior*, México, octubre 1975, n. 49, p. 32-42, ils.

Ensayo sobre la vida y la obra de Aquiuhzín, nacido c. 1430 en Ayapanco, barrio de Amecameca. Se centra el autor en uno de los poemas de Aquiuhzín, el conocido como "Canto de las mujeres de Chalco", compuesto hacia 1479 en honor de Axayácatl, aunque también incluye en su estudio el otro poema conocido de dicho autor sobre "El diálogo de la flor y canto". Ambos se conservan en el manuscrito de *Cantares Mexicanos* de la Biblioteca Nacional de México. León-Portilla reproduce los poemas en castellano y analiza desde un punto de vista literario el "Canto de las mujeres de Chalco".

LEÓN-PORTILLA, Miguel, "The Nahuatl Renaissance", *The Mexican Forum. El Foro Mexicano*, Institute of Latin American Studies. The University of Texas at Austin, 1985, v. 5, n. 1, p. 23-24.

En náhuatl e inglés se publica un poema de Joel Martínez Hernández, en el que el autor exalta la fuerza y la vigencia de su lengua y de los hablantes de ella, Una nota introductoria precede al poema. En ella, Miguel León-Portilla hace un breve recorrido histórico por el náhuatl clásico desde los días del Imperio Tolteca.

HERNÁNDEZ, Natalio, *In tlahtoli, in ohlli. La palabra, el camino. Memoria y destino de los pueblos indígenas*, México, Plaza y Valdés, 1998, 206 p.

En tres capítulos se distribuye un rico conjunto de ensayos de Natalio Hernández, muchos de ellos publicados anteriormente. Son ellos expresión de las preocupaciones y reflexiones de un moderno poeta náhuatl sobre temas muy diversos con un común denominador: hacer posible que se mantenga viva la palabra y la identidad de los pueblos nahuas. Con este propósito el autor habla del pasado, ofrece imágenes del presente y medita sobre los desafíos del nuevo milenio. El último capítulo, titulado "Literatura en lenguas indígenas" contiene varias poesías del autor, en náhuatl y español.

Estudios de índole histórica hechos con perspectiva filológica

BRODA, Johanna, “El tributo en trajes guerreros y la estructura del sistema tributario mexica”, en *Economía política e ideología en el México prehispánico*, Pedro Carrasco y Johanna Broda, editores, México, EIS-INAH, 1978, p. 113-174, ils.

Detallado estudio de los trajes, rodela y adornos que se tributaban a Tenochtitlan tal y como se especifica en el *Códice Mendocino* y en la *Matrícula de Tributos*. Todos estos trajes y rodela estaban hechos de plumas. Al describir cada uno de ellos, la autora traduce la palabra náhuatl al español y en algunos casos explica su etimología. Incluye también muchos vocablos nahuas correspondientes a los señores y guerreros que usaban los atuendos estudiados.

BRODA, Johanna, “Relaciones políticas ritualizadas. El ritual como expresión de una ideología”, en *Economía política e ideología en el México prehispánico*, Pedro Carrasco y Johanna Broda, editores, México, EIS-INAH, 1978, p. 219-255.

Análisis de algunas ceremonias mexicas en que es patente la relación del ritual sagrado con la justificación del poder del tlahtoani, y de sus decisiones sobre la guerra como instrumento de expansión imperial. Al describir la naturaleza del tlahtoani, la autora toma como base algunos fragmentos de la *Historia general* de Sahagún según los *Códices Matritenses*. En ellos se perfilan las cualidades y las funciones del gobernante, a veces a través de difrasismos.

DYCKERHOFF, Ursula und H. J. Prem, “Der vorpanische Landbesitz in Zentralmexiko”, *Zeitschrift für Ethnologie*, Braunschweig, 1978, Band 103, Heft 2, p. 186-238.

Estudio sobre la propiedad de la tierra y la forma de tributar entre los antiguos nahuas. Los autores toman como base de su estudio los textos que sobre el tema han dejado los cronistas de los siglos XVI y XVII, en especial Alonso de Zorita. Analizando los textos llegan a describir y clasificar varias formas de posesión de la tierra, tanto individuales como colectivas, así como las correspondientes a los templos y las destinadas a solventar los gastos de la guerra. Cada tierra es llamada con su nombre en náhuatl. El trabajo se completa con información acerca de los

autores que han tocado este tema desde Adolfo F. Bandelier hasta Ursula Schlenter.

DYCKERHOFF, Ursula, "Wasserkontrollmassnahmen im vorspanischen Huejotzinco (Puebla, Mexico)", *Indiana Gedenkschrift Walter Lehmann*, Teil 3, Berlin, Ibero-Amerikanischen Institut, 1983, 30 p.

Visión de conjunto sobre el aprovechamiento de los recursos hidráulicos en la zona de Huejotzinco. Objetivo de la autora es delimitar los diversos mecanismos que desarrollaron los pobladores de esta región para sacar el mejor rendimiento de la lluvia y del agua que bajaba de los volcanes. Presta especial atención a los cultivos en los campos, terrazas y tierras con canalillos de drenaje.

ESPINOSA PINEDA, Gabriel, "Hacia una arqueoastronomía atmosférica", En *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Beatriz Albores y Johanna Broda, coordinadoras, México, El Colegio Mexiquense y UNAM, 1997, p. 91-106.

Ensayo sobre el papel de los graniceros y en general de los observadores de los fenómenos atmosféricos entre los nahuas, acompañado de reflexiones sobre el conocimiento que aquellos hombres pudieron lograr de lo que el autor llama astronomía atmosférica. Parte Espinosa de un texto de fray Bernardino de Sahagún sobre el tema y ofrece varias consideraciones de carácter filológico al analizar los nombres nahuas que recibían los que se dedicaban a la actividad citada.

FERRER, Eulalio, *Los lenguajes del color*, México, CONACULTA, IMBA, Fondo de Cultura Económica, 1999, 420 p., ils.

Extenso estudio del color como imagen y palabra que permea la vida del hombre a través de los siglos. Puede decirse que casi no hay cultura de la Humanidad que no esté incluida en este libro, concebido desde una perspectiva de profunda universalidad. En palabras del autor, "dentro de un gran marco de referencia, de cara y en el giro de la órbita cultural de cada pueblo, donde entran todos los matices y especulaciones se postulan diversos géneros de teorías y planteamientos". Uno de estos planteamientos es, precisamente, el estudio del color en la historia de México, tema del capítulo II del libro. El estudio se inicia con la palabra *tlapalli*, como concepto que abre la puerta a la interpretación

del significado de los colores desde la época prehispánica. Atiende el autor a las más diversas connotaciones de los colores y, de esta forma, se introduce en los colores cosmogónicos, en los propios de dioses y diosas, los usados por los señores y guerreros y los que hoy vemos en pinturas murales y códices. En cada descripción resalta el sentido artístico, logrado por teotihuacanos y mayas. Páginas importantes son las relativas a los colorantes naturales originarios de México, muy valorados a escala mundial. Finalmente Ferrer analiza la expresión colorista del muralismo moderno y la explosión del color en la artesanía mexicana y en la vida cotidiana.

GOURIOU, Martine y Guilhem Olivier, *Ocelotl. Le culte au Seigneur des animaux dans l'ancien Mexique*, Université de Toulouse le Mirail et IPEALT, 1995, 99 p. (Ateliers de Caravelle).

Estudio diacrónico del significado religioso del jaguar entre los pueblos nahuas, aunque los autores toman como punto de partida la cultura olmeca. Examinan ellos el significado de este felino en las representaciones escultóricas olmecas, en los murales de Teotihuacan, y en los testimonios históricos de toltecas y mexicas. Asimismo esclarecen la presencia del jaguar en diversas divinidades como Tláloc, Quetzalcóatl, Tezcatlipoca y sobre todo Tepeyollotl. Para su trabajo se sirven de abundante terminología náhuatl con traducción al francés.

MATÍAS, Alonso, Marcos, *Medidas indígenas de longitud*, México, CIESAS, 1984, 106 p., ils. (Cuadernos de la Casa Chata).

Detallado estudio de las medidas de longitud usadas por los pueblos nahuas tomando como base documentos del siglo XVI, en especial la colección titulada *Documentos sobre la ciudad de México*, CIESAS, 1996. Dado que muchas de estas medidas están basadas en algunas parte del cuerpo humano, el autor atiende también a los estudios antropométricos hechos por antropólogos físicos, en especial los de Juan Comas. Parte importante del trabajo es la lectura de los glifos así como la paleografía y traducción de textos en náhuatl que versan sobre las medidas. Un glosario temático de los documentos completa el estudio.

NORIEGA OROZCO, Blanca Rebeca, "Tlamatines: los controladores del tiempo de la falda del Cofre de Perote, Estado de Veracruz", en *Graniceros, Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Beatriz Albores y

Johanna Broda, coordinadoras, México, El Colegio Mexiquense y UNAM, 1997, p. 523-563.

Interpretación de los varios papeles que desempeña el tlamatini en la región de Xico y sus alrededores. Interesa a la autora penetrar en este término muy usado en el náhuatl clásico para nombrar al sabio, el que conoce la naturaleza de las cosas. Parte de la definición que de tal palabra ofrece fray Bernardino en su *Historia general de las cosas de Nueva España* y analiza los múltiples significados que esta palabra tiene actualmente en comunidades de habla náhuatl.

OLIVIER, Guilhem, “Etude comparée de deux divinités précolombiennes: Quetzalcoatl et Tezcatlipoca”, París, *Annuaire Ecole Pratique de Hautes Etudes*, 1996, 1997 y 1998, v. 104, 105 y 106, p. 60-66; 55-61 y 45-51.

En tres entregas se publican otras tantas conferencias dadas en los años 1996, 1997 y 1998 en la Escuela Práctica de Altos Estudios de París. En la primera de ellas, Olivier replantea el tema de la relación, a veces opuesta, de las dos divinidades precolombinas que se especifican en el título. Objetivo principal del autor es definir claramente la naturaleza de estas dos divinidades “hermanos enemigos”, como se dice en el texto. Busca en las fuentes y perfila los diferentes significados de cada una de ellas a partir de los mitos de origen hasta el posclásico.

En la segunda conferencia, abunda en el enfrentamiento entre estos dos dioses, especialmente en Tula y define el culto y los ritos que cada uno de ellos tenía en la época tolteca y mexicana.

La tercera conferencia está totalmente dedicada a las fiestas que se les hacía a estos dos dioses según el tonalámatl. Durán, Sahagún, el *Códice Tudela* y el *Códice Borbónico* son algunas de las fuentes que el autor utiliza para su estudio.

OLIVIER, Guilhem, “*Moqueries et métamorphose d'un dieu aztèque Tezcatlipoca, le “Seigneur au miroir fumant”*”, París, Institut D’Ethnologie, 1997, 386 p., ils., map.

Análisis profundo sobre la figura multifacética del dios Tezcatlipoca, “otro Júpiter”, como le llamaba Sahagún. Parte el autor de una investigación en torno a los diversos nombres con que aparece este dios, nombres que conllevan múltiples significados de funciones. De los nombres pasa a las representaciones, tanto las descriptivas de fuentes escritas, como las iconográficas de códices y monumentos arqueológico. Una parte

importante del libro —dos capítulos— está dedicada a delinear la evolución histórica de este dios desde sus oscuros orígenes hasta su época de esplendor en Tula y en México-Tenochtitlan. El culto y la fiesta de Tóxcatl son también objeto de gran atención por parte de Olivier. El capítulo final sobre el significado del espejo y la pierna arrancada constituye una búsqueda por esclarecer el significado de estos dos símbolos del dios, señor del destino caprichoso de los humanos, divinidad multifacética del panteón náhuatl, que a veces se opone y a veces se superpone a otras divinidades. El trabajo está sustentado en las fuentes del siglo XVI y en él abundan los textos en lengua náhuatl.

TURRENT, Lourdes, *La conquista musical de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, 210 p.

Acercamiento al estudio del valor de la música en la Historia de México no sólo como una expresión artística sino también como un lenguaje que une e identifica a la comunidad, es decir como un factor del desarrollo y evolución de la sociedad. Entre los temas que toca la autora está el estudio de la música en la vida de los mexicas, su naturaleza, sus rasgos propios, su papel en las fiestas y su significado como ritual religioso y social en el que participaban todos. De gran interés es un magno cuadro sinóptico en el que se registran las dieciocho fiestas del *tonalámatl* y se describe lo más importante de cada una de ellas.

VIÉ-WOHRER, Anne Marie, *Xipe Totec Notre Seigneur L'Ecorché. Étude Glyphique d'un dieu aztèque*, México, Centre Français d'Études Mexicaines et Centroaméricaines, 1999, 2 vols.

En dos volúmenes se dispone este estudio amplio sobre Xipe Totec, nuestro señor el desollado. Aunque el estudio es básicamente de índole iconográfica, la autora se muestra interesada por la lengua náhuatl a lo largo de los tres capítulos que componen su obra. En realidad la obra es una lectura de imágenes tomando como base las que aparecen en códices prehispánicos y en códices mixtos posthispánicos, además de las pinturas que nos han llegado en manuscritos tales como el *Códice Florentino*. Es constante el uso de vocablos nahuas de los que Anne Marie suele ofrecer un análisis etimológico en las notas a pie de página. El estudio se complementa con un "Glosario" de unos 250 términos nahuas con su traducción al francés y su referencia a la fuente correspondiente.

Estudios sobre códices y documentos pictográficos

JOHANSSON K., Patrick, "Análisis semiológico del nacimiento de los mexicas en la variante pictográfica del Códice Boturini", *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, Universidad Autónoma de Puebla, enero-diciembre de 1999, ns. 19/20, p. 17-36.

El autor abre su ensayo con unas páginas en las que introduce al lector en los conceptos y palabras necesarias para la mejor comprensión del tema desde la perspectiva de la semiótica moderna. La parte nuclear versa sobre la peregrinación de los mexicas según aparece en dos textos, el *Códice Boturini* o *Tira de la Peregrinación* y el *Códice Aubin* o *Manuscrito de 1576*. Ambos textos hacen posible dos lecturas, que él define como de superficie y semiológica. Dentro de esta última, Johansson distingue varios niveles: cosmogónico, mítico, histórico. Para su tarea de relacionar los signos con su contenido y poder así interpretar el texto, el autor se sirve de dos pasajes en náhuatl del *Códice Aubin*, los contenidos en las láminas 4 y 5. De ellos da la versión náhuatl con su traducción en español.

PREM, Hans J., "Zwei Alte Mapas aus der region von Huejotzinco", *Actes du XLII Congrès International des Americanistes*, Paris, 1976, Congrès du Centenaire, v. VII, p. 39-50, 5 figuras.

Estudio de 2 mapas de la municipalidad de Huejotzinco. El primero es el Mapa de Tlalancaleca, del que se conservan dos copias: una en la Biblioteca Nacional de París y otra en el pueblo de Tlalancaleca. Ambas son del siglo XIX, hechas a partir de un documento del XVI. El contenido es histórico-geográfico, con descripción de toponimia menor en náhuatl. El segundo es el *Mapa de Tianguistenco*, pueblo cercano también a Tlalancaleca. Está hecho en papel de maguey y es de la segunda mitad del siglo XVI. Su contenido es histórico-geográfico y se conserva en el archivo General de la Nación.

Estudios sobre toponimia

GARCÍA PARRA, Araceli y María Martha Bustamante Harjush, *Tacubaya en la memoria*, México, Gobierno del Distrito Federal, 1999, 143, p., ils.

Síntesis histórica de Tacubaya tomando como base las construcciones arquitectónicas de esta antigua villa cercana a la ciudad de México y

hoy parte de ella misma. El capítulo primero titulado “Tacubaya de barro” incluye una descripción de los diferentes significados etimológicos que se han dado al topónimo *tacubaya* en el *Códice Mendoza*, *Códice Boturini* y en las obras de Manuel Rivera Cambas, José Luis Reséndiz y Miguel León-Portilla. Se inclinan los autores por el significado conforme al glifo que aparece en el *Códice Mendoza* como “lugar donde se toma el agua”.

INCER, Jaime, *Toponimias indígenas de Nicaragua*, San José de Costa Rica, 1985, 481 p., maps., ils.

Obra de conjunto sobre toponimias de Nicaragua procedentes de cinco idiomas: rama, miskito, sumu, matagalpa y mexicano. En total registra el autor 2700 términos geográficos. Los topónimos están divididos en grupos según la lengua de la que proceden y dispuestos en orden alfabético. Cada entrada contiene la explicación de la formación del topónimo, su significado etimológico y datos de índole histórica, geográfica, etnológica, etc., que completan la descripción. De particular interés es el capítulo que corresponde a los topónimos mexicanos, todos ellos derivados del pipil nicarao. Como en otros capítulos de su obra, las toponimias están precedidas de un apartado en el que se da a conocer la llegada de los pipiles, su asentamiento en el oeste del país, donde desplazaron a otros pueblos que habían llegado antes y su evolución cultural posterior. Resalta el autor la importancia que tuvieron los mercaderes nahuas, los pochtecas, que cruzaban el territorio nicarao hasta territorios de pueblos de origen chibcha, a través de la “ruta del oro”, la cual es posible identificar con ayuda de la toponimia y la arqueología.

Historia de la Lingüística

SUÁREZ ROCA, José Luis, *Lingüística misionera española*, Oviedo, Ediciones Pentalfa, 1991, 324 p., ils.

Amplio estudio sobre la obra que los misioneros españoles realizaron al codificar las lenguas americanas y la aportación que ella significa en la Historia de la Lingüística. Parte el autor de las soluciones a los muchos problemas que surgieron desde los primeros contactos entre españoles y americanos y concentra su estudio en la codificación de las lenguas tanto del área mesoamericana como de la andina. De todas, la

mejor estudiada es la mexicana o náhuatl. A ella dedica el capítulo tercero del libro, con mucho el más extenso. Lo titula “La gramatización de la lengua náhuatl” y en él hace un análisis muy detallado de cómo los misioneros autores de artes y vocabularios fueron reduciendo a esquemas gramaticales el mexicano conforme a las codificaciones de lenguas. Suárez Roca delimita varios campos como son la fonología, la morfología y el problema de la sintaxis entre otros. Pondera la percepción que los gramáticos misioneros tuvieron de las formas lingüísticas propias de esta lengua. En el capítulo final toca temas como la valoración que de las lenguas americanas hicieron sus gramáticos, la política de la Iglesia y de la Corona respecto al uso de los idiomas indígenas y del español, las dificultades y logros en la traducción de determinados conceptos y concluye que la obra lingüístico-misional hizo posible “el nuevo Pentecostés” en América.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Carl Sauer, *Aztatlán*, recopilación, traducción y prólogo de Ignacio Guzmán Betancourt, México, Siglo XXI Editores, 1998, 316 p., ils., láms., mapas. (Serie "Los once ríos".)

Aztatlán es el título de este espléndido volumen del investigador norteamericano de origen alemán Carl Ortwin Sauer.

Pertenece Sauer a esta fecunda generación de antropólogos estadounidenses de los años 30, cuyo objetivo fundamental fue el de conocer a fondo las culturas de los pueblos indígenas americanos, a través de un pormenorizado análisis de las condiciones territoriales, de los vestigios arqueológicos y de los testimonios históricos y lingüísticos.

Geógrafo de formación pero asiduo estudioso de otras disciplinas humanísticas y sociales, Sauer llevó a cabo inspecciones en zonas prácticamente inexploradas. A través de un meticuloso examen sobre la historia cultural y los restos arqueológicos que ponían de relieve la tecnología y la cerámica de fina hechura, el antropogeógrafo pudo demostrar, en contraposición a la idea prevaleciente hasta entonces, que la región del noroeste mexicano tuvo un avanzado desarrollo urbano, comparable incluso con importantes áreas de Mesoamérica. En este sentido, consideró que los aborígenes de Sonora y Sinaloa habían alcanzado una civilización más avanzada debido a las condiciones climáticas y a las características físicas de su territorio que, por ejemplo, la de los indios pueblo del sudoeste de Estados Unidos, como podía apreciarse por el material arqueológico descubierto. Sobresalen, en este rubro, los diseños de loza bien pulida con compleja tracería de grabados y la cerámica policroma de Culiacán.

Al igual que Sapir, Boas y Kroeber con quien llegó a tener un estrecho contacto, este infatigable investigador consideró que las lenguas constituyen un importante indicador acerca de la distribución de los grupos humanos, y que por lo tanto deberían tomarse en cuenta, al igual que los testimonios arqueológicos e históricos en la clasificación cultural. De ahí su interés porque el estudio de la reconstrucción lingüística estuviera sustentado en una metodología y en fuentes confiables. Por eso cuestionó las clasificaciones de las lenguas elaboradas en

el siglo XIX pues, a su entender, ignoraban las migraciones de los pueblos y se fundamentaban en materiales de segunda mano.

Además de las numerosas referencias en relación con el hábitat y la cultura de las tribus aborígenes del noroeste de México como, por ejemplo, los cahítas, guasaves, ópatas, pimas bajo y altos, tepehuanes y conchos, proporciona una explicación en torno a las repercusiones que tuvo la irrupción española en sus territorios.

Sauer también incorpora ciertos relatos míticos que avivaron la codicia de los conquistadores; tal es el caso de la leyenda de las amazonas que se difundió desde los primeros años de la conquista. Se decía que era la provincia de Ciguatlán, pródiga en perlas y oro, y que en ella habitaban sólo mujeres. Asimismo, comenta las diversas exploraciones efectuadas por los conquistadores a lo largo de “la ruta de Cíbola”, por la que se transportaban turquesas y aves de brillante plumaje, así como metales y obsidiana.

En los cuatro estudios de Sauer que se incluyen en este volumen encontramos, además del dato técnico y de la referencia teórica del especialista, amenos comentarios respecto a las peripecias que vivió durante sus temporadas de trabajo de campo, otras vivencias más y opiniones al calce de varios temas que resultan de gran interés.

Agradecemos al lingüista sinaloense Ignacio Guzmán Betancourt el gran acierto de poner a nuestro alcance en este libro los trabajos de Carl Ortwin Sauer, hasta ahora prácticamente inaccesibles. También manifestamos nuestro beneplácito por la espléndida traducción que realizó de tan complejos textos y el esclarecedor prólogo que introduce a la obra de este importante y legendario investigador de las etnias y culturas amerindias.

PILAR MÁYNEZ

Arthur, J.O. Anderson *et al.*, *Indian Women of Early Mexico*, edited by Susan Schroeder, Stephanie Wood and Robert Haskett, United State of America, University of Oklahoma Press, 1997, 486 p.

¿Fue la mujer indígena en el período colonial sólo un ente pasivo y sojuzgado? ¿se limitó a cumplir con las tareas con las que ha sido identificada habitualmente en el hogar o logró incursionar en el ámbito público de una sociedad floreciente? ¿sus actividades en esta nueva realidad social y cultural fueron limitadas y subordinadas a las del hombre o pudo trascender ese *status* reducido, accediendo a esferas de poder

el siglo XIX pues, a su entender, ignoraban las migraciones de los pueblos y se fundamentaban en materiales de segunda mano.

Además de las numerosas referencias en relación con el hábitat y la cultura de las tribus aborígenes del noroeste de México como, por ejemplo, los cahítas, guasaves, ópatas, pimas bajo y altos, tepehuanes y conchos, proporciona una explicación en torno a las repercusiones que tuvo la irrupción española en sus territorios.

Sauer también incorpora ciertos relatos míticos que avivaron la codicia de los conquistadores; tal es el caso de la leyenda de las amazonas que se difundió desde los primeros años de la conquista. Se decía que era la provincia de Ciguatlán, pródiga en perlas y oro, y que en ella habitaban sólo mujeres. Asimismo, comenta las diversas exploraciones efectuadas por los conquistadores a lo largo de “la ruta de Cibola”, por la que se transportaban turquesas y aves de brillante plumaje, así como metales y obsidiana.

En los cuatro estudios de Sauer que se incluyen en este volumen encontramos, además del dato técnico y de la referencia teórica del especialista, amenos comentarios respecto a las peripecias que vivió durante sus temporadas de trabajo de campo, otras vivencias más y opiniones al calce de varios temas que resultan de gran interés.

Agradecemos al lingüista sinaloense Ignacio Guzmán Betancourt el gran acierto de poner a nuestro alcance en este libro los trabajos de Carl Ortwin Sauer, hasta ahora prácticamente inaccesibles. También manifestamos nuestro beneplácito por la espléndida traducción que realizó de tan complejos textos y el esclarecedor prólogo que introduce a la obra de este importante y legendario investigador de las etnias y culturas amerindias.

PILAR MÁYNEZ

Arthur, J.O. Anderson *et al.*, *Indian Women of Early Mexico*, edited by Susan Schroeder, Stephanie Wood and Robert Haskett, United State of America, University of Oklahoma Press, 1997, 486 p.

¿Fue la mujer indígena en el período colonial sólo un ente pasivo y sojuzgado? ¿se limitó a cumplir con las tareas con las que ha sido identificada habitualmente en el hogar o logró incursionar en el ámbito público de una sociedad floreciente? ¿sus actividades en esta nueva realidad social y cultural fueron limitadas y subordinadas a las del hombre o pudo trascender ese *status* reducido, accediendo a esferas de poder

y gobierno? Las respuestas a estas y otras preguntas más las podemos encontrar en este interesante volumen titulado *Indian Women of Early Mexico*.

Los catorce ensayos que aquí se concentran ponen de relieve las diferentes funciones de la mujer indígena desde los inicios del siglo XVI hasta principios del XIX en distintas latitudes del territorio mexicano. Estos trabajos son el resultado de minuciosas investigaciones en registros locales de diversa índole y en obras coloniales ampliamente reconocidas. Las pormenorizadas indagaciones en los distintos archivos realizados por la mayor parte de los estudiosos permiten, como se puede constatar en este libro, ir más allá de las someras descripciones que sobre este tema se hallan expuestas en las crónicas novohispanas. Representan otra opción para acceder al mundo de la mujer indígena en un periodo nuevo de reajuste.

Fue sin duda la mujer, en primera instancia, la portadora de la vida. La importancia de su rol procreador queda ampliamente de manifiesto al equiparársele con las funciones del recio guerrero que moría en la lucha o capturaba a un contrario. Es la mujer el “corazón de la casa”, la protectora de los hijos. Vírgen, limpia y pura de corazón debe ser, según los principios mexicas, antes de casarse; respetada, trabajadora y resuelta, al ser mujer madura. En este sentido, encontramos también en los ensayos referencias que nos remontan a la cosmovisión y estructuras de la sociedad indígena precortesiana. Escuchamos así la voz de los *huehuetlahtolli* que reproducen el pensamiento ancestral mesoamericano, pero también textos de contenido ya netamente cristiano, en donde quedan de manifiesto los atributos de la mujer virtuosa.

Durante la colonia fueron frecuentes los matrimonios entre hombres españoles y mujeres indígenas procedentes, por lo general, de la nobleza. Las alianzas a través de esta institución convinieron en gran medida a los primeros, pues constituyeron una atractiva forma de que los nuevos colonizadores se hicieran acreedores a grandes extensiones de tierras, mediante las dotes conferidas por los padres de sus esposas. Esto se puede ejemplificar con el matrimonio de doña Ana, hija del rey Nezahualpilli, la cual contrajo nupcias con el conquistador Juan de Cuéllar, quien obtuvo así posesiones territoriales en Acolhuacan. Particularmente significativa resulta la referencia de una posible exclusión de las mujeres indígenas casadas con españoles, por parte de las esposas españolas en el ámbito social. Quizá las primeras conformaron su propio círculo ajeno al de las europeas.

Fueron las mujeres participantes activas en los procesos legales ya como litigantes ya como testigos de testamentos. Estos documentos, según lo comprueban algunos autores de este volumen, constituyen un

material iluminador sobre la vida privada del mundo indígena que pone, incluso, al descubierto las relaciones de parentesco.

El estado civil influyó muchas veces de manera determinante en el *status* de la mujer india en el México colonial. Privilegiadas fueron en este sentido las viudas que representan, según un estudio, el mayor número de terratenientes independientes de las comunidades indígenas.

Las mujeres lograron trascender el ámbito doméstico; traspasaron, así, los campos en los que tradicionalmente han sido ubicadas. Tuvieron algunas de ellas injerencia directa en funciones políticas y fueron en ciertos casos parte fundamental en las decisiones de gobierno. La viuda de un alcalde de Achichipico, por ejemplo, promovió la remoción de un gobernador corrupto, y hubo, quienes como doña Josefa María Francisca de Tepoztlán, hicieron de la lucha política su quehacer cotidiano.

No sólo en la región central del México novohispano encontramos a la mujer como testigo o litigante en procesos legales, como propietarias de importantes bienes, o como activistas. Gracias a los registros preservados en el Archivo del poder judicial de Oaxaca, se puede conocer su participación en las cortes durante un extenso periodo. Por otra parte, se sabe que las cacicas mixtecas ocuparon posiciones privilegiadas, e incluso las aumentaron después de la conquista. Dueñas de las mejores tierras de riego, de depósitos minerales, así como de animales de carga, las cacicas de Huajuapán-Acatlán, por ejemplo, continuaron ocupando posiciones de importancia hasta la mitad del siglo XIX.

Las mujeres, asimismo, actuaron al lado de los hombres en rebeliones y motines de resistencia. Específicamente las mayas participaron en la revuelta tzeltal ayudando a construir barricadas y trincheras a fin de dificultar el acceso a los españoles, y se tiene noticia de que durante el último periodo de pacificación en esa zona del sureste se distinguió una capitana que encabezó el bando rebelde.

Lugar prominente en la historia de México ocupó, sin duda, una de las indígenas que regalaron los nativos a Hernán Cortés. Bella e inteligente, políglota y estratega, la Malinche o Marina fue un personaje crucial en el momento del contacto entre los hombres del viejo y nuevo mundo. Ejerció un poder determinante en las acciones militares llevadas a cabo por los españoles y prefiguró la realidad mestiza del nuevo mexicano.

Quien desee conocer los diferentes papeles que desempeñó la mujer indígena en distintos lugares de México, desde el área central hasta las zonas fronterizas durante ese extenso periodo colonial debe consultar este iluminador volumen. Fueron las mujeres indígenas agentes de la continuidad cultural pero también promotoras del cambio. Fue la mujer quien preservó las tradiciones y resguardó las costumbres, quien

mantuvo la cohesión familiar durante las ausencias del esposo. A veces totalmente ajena al mundo español, defendiendo el orden de su comunidad, a veces en un intenso intercambio con la sociedad mestiza y católica que empezaba a emerger.

Esposa, madre, comerciante, artesana, litigante, propietaria, gobernante, poeta, guerrillera, la mujer indígena ocupó diversos y determinantes roles durante los tres siglos que siguieron a la conquista, la mayoría de ellos ajenos a las mujeres españolas.

Especialmente importante resulta en estos ensayos la terminología empleada para referirse a las relaciones entre mujeres y hombres ¿fueron ellas iguales o inferiores a ellos? ¿existió una verdadera equidad o fue la subordinación de la mujer a las actividades y necesidades del hombre el rasgo que las caracterizó? La mujer compartió con el hombre obligaciones y responsabilidades, algunas veces, incluso, se pudo advertir una equidad de género en sus funciones. Esto explica, en cierta medida, el empleo de términos como “paralelismo” “reciprocidad” y “complementariedad”. Este último estrechamente vinculado con la cosmología de determinadas culturas. Se sabe, por ejemplo, que en el estudio de las sociedades mixtecas y zapotecas predomina dicho concepto ya que según su apreciación, el universo estaba constituido en dos partes: una femenina, la tierra y una masculina, el cielo. Algunos autores señalan las diferencias semánticas de estos vocablos y puntualizan que ni “complementariedad” ni “paralelismo” tienen la misma connotación que “igualdad”; hay, incluso, quienes proponen neutralizar dichos términos.

Lo cierto es que la mujer indígena tal como nos la presentan los investigadores que intervienen en este libro es más que la hija obediente y la madre abnegada. Es un ente productivo que llegó a ejercer en ciertos casos un liderazgo político y social determinante. Es quien con celo preserva las tradiciones de su pueblo pero quien también interactúa con un nuevo entorno.

Louise M. Burkhart, Arthur J.O. Anderson, Pedro Carrasco, Rebecca Horn, Susan Kellogg, Robert Haskett, Stephanie Wood, Ronald Spores, Lisa Mary Sousa, Kevin Gosner, María Espejo-Ponce Hunt, Matthew Restall, Susan M. Deeds, Leslie S. Offutt, Frances Karttunen, así como la esclarecedora introducción de Susan Schroeder y las puntuales recapitulaciones de Stephanie Wood y Robert Haskett contribuyen indudablemente a enriquecer los estudios de género que han cobrado gran auge en la actualidad, pero también aportan significativamente al análisis de uno de los componentes social, económico y político fundamentales de la compleja sociedad novohispana.

Michael Graulich, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique* (Mitos y rituales del México antiguo), Académie royale de Belgique, Louvain-la-Neuve, 2000 [primera edición: 1987], 463 p.

Con esta segunda edición francesa de *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, se reitera la importancia adquirida por la tesis de doctorado de Michel Graulich en el ámbito de las cuestiones relativas a los mitos y rituales de la cultura mexicana. El ambicioso propósito del autor consiste en realizar una síntesis de la religión mexicana desde una perspectiva comparativa. Partiendo de la suposición de que, debido al desconocimiento por parte de los mexicanos del año bisesto, la celebración de los rituales agrícolas se había desfasado con el periodo del año que le correspondía originalmente, el autor se aplica en desatar los mitos y los rituales de su pretendido valor histórico y social, tratando de entenderlos por sí mismos. En la primera parte, convencido de que existe una unidad de fondo en la mayoría de las mitologías mesoamericanas, el autor procede a valiosas comparaciones de los ritos y mitos mexicanos con documentos antiguos de otras culturas mesoamericanas, en particular con el *Popol Vuh*, libro sagrado de los mayas quichés, “posiblemente el único libro que haya sido escrito por indios y para indios”. Siendo las fuentes antiguas muy limitadas para el entendimiento de los mitos, como se observa en un primer capítulo enteramente dedicado a las fuentes, los elementos míticos encontrados son confrontados con relatos recopilados en el espacio mesoamericano contemporáneo.

Este interesante recorrido permite a Graulich observar que la mayoría de los mitos mesoamericanos cuentan siempre la misma historia, la de una ruptura entre el cielo y la tierra, originado por una transgresión, identificada por el autor como similar al pecado original de la mitología cristiana. Este acontecimiento es representado cíclicamente en el ciclo del día, desde la subida del sol al zenit hasta su gradual bajada hacia el nadir, desde la luz hasta la oscuridad. El sacrificio asegura la permanencia de la luz sobre la tierra, siempre amenazada de recaer en las tinieblas. El esquema del día sirve entonces, según Graulich, tanto para explicar la vida de los hombres, el pasaje de la juventud a la vejez, como el transcurrir de los años y de las eras:

La historia que cuentan los mitos es la del universo, de un pueblo, de la vida, de una era, de un año, siempre comparada a la de un día. Este último proporciona el modelo de todos los opuestos binarios porque es a la vez luz y tinieblas: pero el día que conciben los mesoamericanos resuelve todos los opuestos.

El esquema de los mitos se elabora en tres partes: 1) la unión de los opuestos, 2) la disyunción de los opuestos, 3) el equilibrio de los opuestos realizado por medio de la alternancia. Dicha estructura sirve también para explicar los mitos relativos a la peregrinación, como el de Aztlan, donde una transgresión inicial causa la ruptura entre los hombres y sus divinidades, por lo que los hombres se ven condenados a vivir un largo viaje en la oscuridad hasta por fin volver a encontrar un lugar de origen. Según Graulich, la mayoría de los relatos de peregrinaciones siendo mítica, sería erróneo utilizarlos como fuentes históricas.

El autor vuelve también a manifestar cierto escepticismo frente a la interpretación de los mitos bajo la modalidad de datos históricos en el caso de la herencia tolteca de los mexicas afirmando que: “ya no se puede calificar de ‘historia’ de los toltecas los mitos que codifican sobre todo en términos astrales el surgimiento y el declino de una hegemonía, de una era, de una civilización”.

En la segunda parte del libro, titulada “Los ritos de las veintenas”, Graulich procede a una nueva interpretación del calendario ritual de los mexicas. Como ya mencioné, la ausencia de algún tipo de reajuste en el contar de los días hubiera ocasionado, según el autor, un serio desfase entre las fechas de celebraciones de los rituales y los eventos que se pretendía conmemorar y “las fiestas de la cosecha habían acabado por celebrarse durante la época de la siembra”. Proponiendo por un lado la fecha en la que los ritos coincidieron aún con el buen periodo del año, es decir, 682 d.C., y, por otro lado, reponiendo en su posición original la veintena *Atlcahualo*, el “cese de las aguas” (entre el 10 y 29 de agosto), Graulich propone restablecer la posición original de las veintenas, reorganizando la sucesión de todas las dieciocho. El *Ochpaniztli* vendría a coincidir con el principio del año, es decir, con el inicio de la estación de lluvias, por lo que se transformaría el calendario ritual de los mexicas en un todo perfectamente coherente.

Los mitos y los rituales recuperan su lógica y ya no aparecen como un enredo incomprensible de fechas y lugares. No cabe duda que este libro se ha convertido en un clásico en el ámbito de los estudios mesoamericanos, no sólo por sus meritorias aportaciones a múltiples debates sobre el pensamiento religioso de los mexicas, sino por haber proporcionado un modelo original y erudito para las investigaciones sobre el orden del pasado.

PATRICE GIASSON

Estudios de Cultura Náhuatl, vol. 31, 2000

editado por el Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, se terminó
de imprimir el 6 de noviembre de 2000, en Hemes Impresores,
cerrada Tonatzin 6, Col. Tlaxpana.

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.

Quando 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.



ILUSTRACIONES DE FORRO

Fragmento de tela encontrado recientemente en la ofrenda 102, en el contexto de la sexta etapa constructiva del Templo Mayor de Tenochtitlan. Probablemente es parte de un *xicolli*, chalequillo, de un sacerdote de Tláloc.

En su diseño guarda semejanza con el que lleva una efigie de Tláloc, tal vez un sacerdote de dicha deidad, que aparece en el folio 119 r. del *Códice Ixtlilxóchitl*.
(Foto cortesía: doctor Eduardo Matos Moctezuma.)

