

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

32



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

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

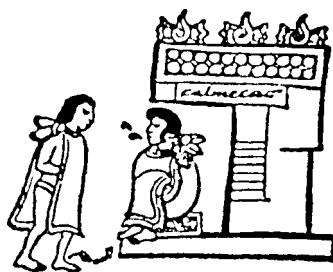
Ciudad Universitaria

04510 México, D. F.

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

Volumen 32

2001



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Primera edición: 2001

DR © 2001, 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 32: Creación del Centro Panamericano de las Humanidades Indígenas	13
Las piedras de Xipe y las amenazas del Imperio <i>Rubén Morante López</i>	15
Xicotencatl: Rethinking an Indigenous Mexican Hero <i>Ross Hassig</i>	29
El dios del fuego y la regeneración del mundo <i>Silvia Limón Olvera</i>	51
La imagen en los códices nahuas: consideraciones semiológicas <i>Patrick Johansson K.</i>	69
'Debt-Payment' to the Gods among the Aztec: the Misrendering of a Spanish Expression and its Effects <i>Ulrich Köhler</i>	125
Tlazolteotl, deidad del abono, una propuesta <i>Patrice Giasson</i>	135
Los precursores franciscanos de Sahagún del siglo XIII al siglo XVI en Asia y América <i>Georges Baudot</i>	159
Los <i>Colloquios</i> de Sahagún: el marco teológico de su contenido <i>Francisco Morales, OFM.</i>	175

La fauna del libro XI del <i>Códice Florentino</i> de fray Bernardino de Sahagún. Dos sistemas taxonómicos frente a frente <i>Ilaria Palmeri Capesciotti</i>	189
From the “People” to the “Nation”: an Emerging Notion in Sahagún, Ixtlilxóchitl and Muñoz Camargo <i>Thomas Ward</i>	223
La autonomía indígena: Carta al Príncipe Felipe de los principales de México en 1554 <i>Miguel León-Portilla</i>	235
De cómo una letra hace la diferencia. Las obras en náhuatl atribuidas a don Hernando Franco <i>Eloy Cruz</i>	257
Construcción de dos enunciados colectivos en el Cabildo de Tlaxcala <i>John Sullivan</i>	297
El Tetzcutzinco en la obra de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Realeza, religión prehispánica y cronistas coloniales <i>Patrick Lesbre</i>	323
Los sacrificios humanos. Una explicación desde la teoría histórico-genética <i>Laura Ibarra García</i>	341
Atamalqualiztli, fiesta azteca del nacimiento de Cintéotl-Venus <i>Michel Graulich</i>	359
Algunas publicaciones recientes sobre lengua y cultura nahuas <i>Ascensión Hernández de León-Portilla</i>	371
Reseñas bibliográficas	395
Normas editoriales para la publicación de artículos y reseñas bibliográficas	415

COLABORADORES

RUBÉN B. MORANTE LÓPEZ. Mexicano. Doctor en antropología por la UNAM. Director del Museo de Antropología de Xalapa, Veracruz. De sus obras citaremos: *Calendarios y glífica en Xochicalco; Astronomía en Teotihuacán*.

ROSS HASSIG. Norteamericana. Doctora en antropología por la Stanford University. Maestra en la Universidad de Oklahoma. Ha publicado: *Mexico and the Spanish Conquest; Aztec Warfare: Imperial Expansion and Political Control; Trade, Tribute and Transportation: The Sixteenth-Century Political Economy of the Valley of Mexico*.

SILVIA LIMÓN OLVERA. Mexicana. Doctora en antropología por la UNAM. Investigadora en el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos y maestra en el Centro de Enseñanza para Extranjeros en la misma Universidad. De sus varios estudios mencionaremos: *Las cuevas y el mito de origen*; “La mujer mexicana: funciones sociales y connotaciones míticas”; “El simbolismo del agua: culto y paganismo”.

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”; “Escatología y muerte en el mundo náhuatl precolombino”.

PATRICE GIASSON. Canadiense. Maestro en literatura comparada por la Universidad de Montreal. Actualmente está inscrito en el posgrado en Estudios Mesoamericanos de la UNAM. Entre sus publicaciones podemos citar: “El yo y los otros, ¿comunidad o colectividad?”; “La tradición oral al servicio de la historia”. Ahora prepara la edición de la traducción al español de las *Memoires sur la peinture didactique et l'écriture figurative des anciens mexicains* de J. M. Aubin.

GEORGES BAUDOT. Doctor en historia. Profesor de la Facultad de Letras de la Universidad de Toulouse. Entre sus publicaciones mencionaremos: *L'institution de la deme pour les Indes du Mexique*; *Utopie et histoire au Mexique*; *Les lettres precolombiennes*; *Tratados de hechicería y sortilegios de fray Andrés de Olmos*; "Los franciscanos etnógrafos".

FRANCISCO MORALES VALERIO. OFM. Mexicano. Doctor en historia por la Catholic University of America, Washington, D. C. Miembro del Cuerpo Editorial de la revista *The Americas*. Es autor de: *Ethic and Social background of the Franciscan Friars of Mexico*; *Santoral franciscano en los barrios indígenas de la ciudad de México*; "Impresos y manuscritos en lenguas indígenas en la antigua biblioteca de San Francisco de México".

ILARIA PALMERI CAPESCIOTTI. Italiana. Licenciada en antropología cultural por la Universidad de Roma La Sapienza. De su bibliografía cabe recordar: *Una proposta di ricostruzione a partire del Libro XI del Codice Florentino*.

MIGUEL LEÓN-PORTILLA. Mexicano. Doctor en filosofía por la UNAM. Ha sido director del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. *Doctor honoris causa* de la UNAM. Miembro de El Colegio Nacional. De sus varios estudios se destacan: *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*; *Fifteen Poets of the Aztec World*; *Bernardino de Sahagún. Pionero de la Antropología*; *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican mopohua"*.

JOHN SULLIVAN. Norteamericano. Estudioso del náhuatl y de textos en esta lengua sobre todo del periodo colonial. Cursa el doctorado de historia en la Universidad Nacional Autónoma de Zacatecas.

PATRICK LESBRE. Francés. Doctor en antropología y en estudios hispánicos por la Universidad de Toulouse. Es investigador y maestro en la mencionada Universidad. Ha escrito numerosos artículos sobre Tezcoco.

LAURA IBARRA. Mexicana. Doctora en sociología y psicología por la Universidad de Freiburg, Alemania. Profesora y tutora del doctorado en ciencias sociales y coordinadora del Programa de Estudios Europeos en la Universidad de Guadalajara. De sus obras mencionaremos: *La visión del mundo de los antiguos mexicanos*; *Los mitos de Huitzilopochtli explicados por medio de las estructuras del pensa-*

miento; “Las ideas sobre la mujer en los tiempos más antiguos de Mesoamérica”.

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 obras citaremos: “La Royauté sacrée chez les aztèques de Mexico”; “Más sobre Coyolxauhqui y las mujeres desnudas de Tlatelolco”; *Quetzalcóatl y el espejismo del Tollan*.

ASCENSIÓN HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA. Mexicana. Doctora por la Universidad Complutense de Madrid. Investigadora del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. De su bibliografía cabe recordar: *Tēpuztlahcuilolli. Impresos nahuas: historia y bibliografía*; *Índices Volúmenes 11-20 de Estudios de Cultura Náhuatl*; “Jornadas Antonio del Rincón en el IV Centenario de la aparición de su *Arte Mexicana*”; “Una carta en náhuatl desde el Soconusco. Siglo XVI”.

ULRICH KÖHLER. Alemán. Doctor en filosofía. Ha trabajado entre grupos indígenas del sureste de México. Entre sus obras puede mencionarse *Combilat C'ulelal: Grundformen mesoamerikanischen Kosmologie und Religion in einem Gebetstext auf maya Tzotzil. Alma vendida: formas básicas de la cosmovisión mesoamericana y Religión en una oración en maya tzotzil*.

THOMAS WARD. Norteamericano. Doctor en historia. En sus aportaciones en relación con la cultura náhuatl cabe mencionar “Expanding Ethnocentrism in Anahuac: Gender and Ethnicity in the Nation-Building Process”.

VOLUMEN 32

CREACIÓN DEL CENTRO PANAMERICANO DE LAS HUMANIDADES INDÍGENAS

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Todos los que nos interesamos hondamente por la cultura de los pueblos nahuas, y en general de los mesoamericanos, los antiguos y los contemporáneos, podemos alegrarnos con la noticia de la creación del Centro Panamericano de las Humanidades Indígenas. Este iniciará sus trabajos muy pronto en la Universidad de las Ciencias y las Artes en Chickasha, en el estado norteamericano de Oklahoma. Principales promotores de esto han sido Earl Shorris, Howard Meredith, Julie Bohannon y John Feaver, por supuesto que con la participación, insustituible, de buen número de indígenas de varios países del continente. Estos serán los que integren el Consejo Coordinador del Centro. Entre ellos, podemos informarlo ya, estará el maestro Librado Silva Galeana, de estirpe nahua y distinguido colaborador de estos *Estudios*.

El propósito del nuevo Centro es contribuir al renacimiento cultural de los pueblos originarios del continente americano promoviendo el florecimiento de los aspectos más elevados de sus respectivas culturas. Significa esto que organizará cursos y conferencias, contribuirá a la publicación de libros y artículos en torno a las lenguas, literaturas, pensamiento filosófico y producciones artísticas de los diversos pueblos. Mostrará, en suma, al mundo entero que los indígenas de las Américas, a través de sus lenguas y diferencias culturales, han sido creadores, y siguen siéndolo, de un rico universo humanístico, para disfrute no sólo suyo sino también de hombres y mujeres en los cuatro rumbos del mundo.

Podemos decir que los objetivos del Centro Panamericano de las Humanidades Indígenas coinciden en alto grado con los de estos *Estudios*. En ellos también se difunden muchas muestras de la creatividad de quienes desde hace milenios han vivido en la región central de México y en otros lugares de Mesoamérica. Un ejemplo lo tenemos en el presente volumen. En él se da entrada a aportaciones referidas a

testimonios arqueológicos, como las llamadas “Piedras de Xipe”, conservadas, una de ellas en Orizaba y la otra en Amecameca. La lectura que de las mismas hace el autor del estudio pone de relieve la convergencia entre algunas fuentes escritas y determinados monumentos arqueológicos. Los códices nahuas, al igual que otros también de Mesoamérica, algunos de ellos conservados celosamente por comunidades indígenas, constituyen otro invaluable testimonio del universo de las humanidades indígenas. En este volumen de *Estudios de Cultura Náhuatl* hay varios artículos dedicados a ellos.

La invasión española, aunque hirió profundamente a los pueblos originarios, no pudo destruirlos. Su creatividad, si bien en peligro, continuó manifestándose entonces de muchas formas. De ello hablan varios de los estudios aquí incluidos como los que, entre otras cosas, presentan cartas en náhuatl y otros escritos. De hecho el interés, cada vez más grande, que ha despertado la riqueza testimonial en náhuatl ha revelado ya que existe la posibilidad de aproximarse, escuchando la palabra indígena, a múltiples aspectos de la existencia cotidiana de quienes así se expresaron. Recordaremos en este contexto la conservación, no sólo en forma escrita sino también a través de la tradición oral en numerosas comunidades, de los discursos que se conocen como *huehuetlahtolli*, testimonios de la antigua palabra. Son ellos portadores de la sabiduría ancestral que, como “gruesa tea que no ahúma”, siguen dando luz y encaminan en sus vidas a cuantos los atesoran y los transmiten y asimismo a todos los que los escuchan y hacen suyos.

Finalmente, prueba fehaciente de la creatividad perdurable de los nahuas son las expresiones de la Nueva Palabra, *Yancuic Tlahtolli*, poesía y narrativa de los modernos escritores, no pocas incluidas en esta revista. A través de ellas pueden conocerse algunas de las preocupaciones y anhelos de los nahuas contemporáneos. *Estudios de Cultura Náhuatl* continuarán abiertos a la publicación de estas creaciones. Asimismo, seguirán informando acerca de las labores del Centro Panamericano de las Humanidades Indígenas con el cual deseamos mantenernos en estrecha relación.

LAS PIEDRAS DE XIPE Y LAS AMENAZAS DEL IMPERIO

RUBÉN B. MORANTE LÓPEZ

Museo de Antropología
Universidad Veracruzana

La información histórica puede ser útil en la interpretación de petroglifos. Uno de ellos se encuentra en el cementerio de Orizaba, Veracruz y el otro en Amecameca, Edo. de México. La relación entre ambos grabados se ha deducido no sólo de su ubicación y estilo, sino del análisis epigráfico e iconográfico de su contenido.

LA HISTORIA SEGÚN FRAY DIEGO DURÁN

Como preámbulo a este trabajo, resulta conveniente transcribir escenas de un rito-espectáculo que Durán (1987, 175) copió, según dice textualmente, de un "...capítulo que en la lengua mexicana hallé escrito". A dicho evento, a sugerencia de Tlacaélel, Motecuhzoma Ilhuilcamina invita a los "...señores de toda la redonda". (1987, 172). No se trata de diplomacia, su intención es causar (*op. cit.*, 177) "...terror y espanto a toda la tierra..." Johanna Broda (1989, 452) afirma que a tales eventos invitaban tanto a los señores de estados conquistados, como a aliados y enemigos. Al parecer era una medida para disuadir de sus ideas rebeldes a pueblos bajo régimen tributario.

El motivo en este caso fue la inauguración del gran *temalácatl* o piedra del sacrificio gladiatorio, donde el rey había mandado esculpir escenas de la guerra de sus antepasados con los azcaputzalcas. El impresionante ritual es sugerido por Tlacaélel a Motecuhzoma I y se celebró a principios de Tlacaxipehualiztli, segundo mes del calendario mexica. Los invitados, principales y caciques de muchos pueblos aledaños, observaron como un número no determinado de cautivos huastecos, prácticamente inermes y con un pie sujeto, mediante una soga, al *temalácatl*, eran llevados uno por uno a desigual contienda contra bien armados guerreros mexicas. Gravemente heridos, se ultimó a los cautivos me-

diante la extracción del corazón. La última parte del ritual consistía en el desollamiento y en la colocación de la piel del sacrificado sobre la de un guerrero joven.

En el siguiente capítulo, Durán describe cómo los mexicas aprovechan el “terror y espanto” demostrado por los asistentes a la ceremonia y deciden mandar embajadores a Cempoala y Cuetlaxtla (Cotaxtla), solicitando algunos productos del mar. Días después, Ce Atonal, señor de Cuetlaxtla, se entera que los embajadores de Motecuhzoma están en Orizaba (Ahuilizapan, figura 1) y aconsejado por los tlaxcaltecas, ordena darles muerte. Consumado el hecho, la Triple Alianza clama venganza y en tan sólo quince días, alista un ejército que de inmediato parte hacia Orizaba, donde luego de una encarnizada batalla (Durán *op. cit.*, 181) conquista la provincia y obtiene rico botín. A los cautivos se les lleva, para su sacrificio, a México-Tenochtitlan. En Cuetlaxtla, Ce Atonal es sustituido por Pinotl, quien desde entonces cobrará tributo cada 80 días.



Figura 1. Glifo de Orizaba según el *Códice Mendoza*

LA PIEDRA DE ORIZABA

Este monolito puede narrar la historia que Durán recogió en el siglo XVI. A la piedra se le conoce cuando menos desde el siglo XIX, la mencionan Alfredo Chavero (1977) y dos historiadores locales (J. Arróniz, 1959 y J.M. Naredo, 1898). Se le llama Piedra del Gigante o Peña de Ocazacatl. Tiene unos 6 por 8 metros y se levanta cosa de metro y medio del suelo. La superficie presenta un personaje central, de unos cinco metros, que aparece desnudo, con el rostro descarnado, el vientre abierto, los brazos en cruz y una hendidura que, a manera de media luna, cruza su pecho (figura 2). Notemos también que su pie izquierdo está atado

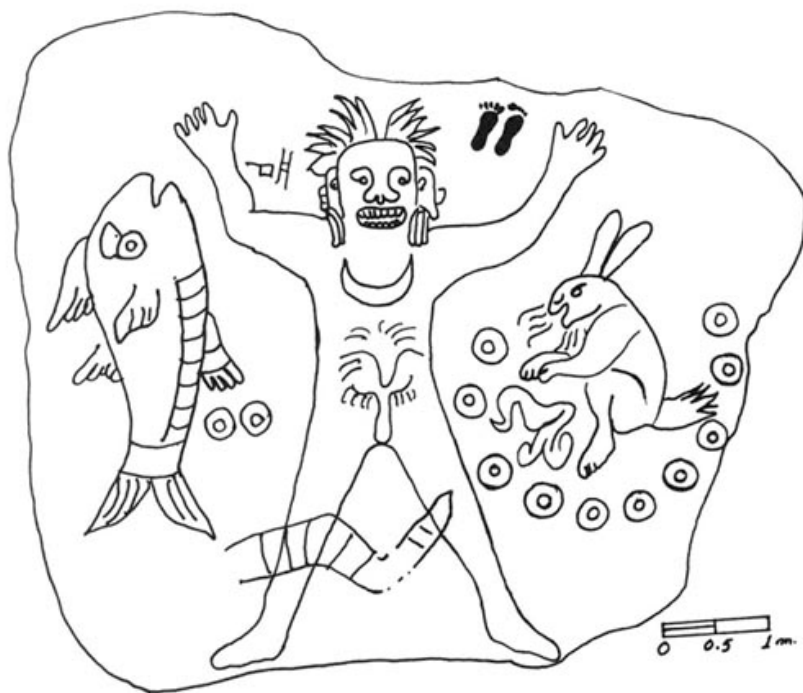


Figura 2. Relieves de la Piedra del Gigante, Orizaba

con cuerdas a manera de escalera. El personaje tiene a los lados figuras de animales: un conejo y un pez, a los que acompañan sendos círculos a manera de numerales que indican las fechas 10 Tochtli y 2 Cipactli (al estilo del calendario otomí). En las paredes de la piedra encontré una tortuga con numerales: 5 Ayotl. Además, se ven allí las imágenes de escudos y dos mascarones de un dios con anteojeras y largos colmillos (sin duda Tláloc).

Interpretación

El mensaje que se dejó en este monolito debe ser visto en dos planos: por una parte, representa un ritual y por otra narra un acontecimiento relevante en el tiempo, cuya fecha está indicada en la cronología relativa de la época.

1. Aspectos rituales

Un primer elemento que nos guía hacia el conocimiento del rito representado, es la roca que contiene el grabado: nos recuerda al “*temalacatl*” o piedra para el sacrificio por desollamiento, mencionada al principio de este trabajo. En la Piedra de Orizaba se ve una cuerda sujeta al pie izquierdo de un sacrificado cuya desnudez era característica del pueblo huasteco. De acuerdo con Sahagún (1946, I, 76) en la fiesta de Tlacaxipehualiztli o del desollamiento de hombres, amarraban, con cuerdas en forma de escalera, la pierna izquierda de los cautivos que habrían de participar en la contienda y que, según vimos, Durán identifica como huastecos. El sacrificado también presenta los por demás inconfundibles elementos que describen los cronistas para el sacrificio de la fiesta de Tlacaxipehualiztli: el rostro del personaje con el cuero cabelludo desprendido, la incisión a manera de media luna en el pecho y los intestinos de fuera (punto adonde quizá el guerrero mexica asestó el golpe definitivo). Otros elementos labrados pueden distinguirse a ambos lados del personaje: a su derecha una bandera, indicando la cifra 20, quizá el número de sacrificados y a su izquierda dos huellas de pies que se dirigen hacia el este y que, posiblemente a la manera de códigos, indiquen un camino importante, acaso las rutas hacia la costa del Golfo (Cuauhtochco, Cuetaxtla y Zempoala) o hacia el sudeste mesoamericano (Tochtepec y Soco-nochco), ya que ambas pasaban por Orizaba.

2. Aspectos históricos

Una clave para comprender el significado de la piedra viene de las dos fechas que acompañan al personaje central: 2 Cipactli y 10 Tochtli. El año al cual se refieren estas fechas es 10 Tochtli y ha sido muy controvertido. Casi todos los estudiosos están de acuerdo en que se trata de 1398, 1450 o 1502, veamos qué sucede en estos años.

a) En 1502 se dio un hecho medular para el futuro de la Triple Alianza: la muerte de Ahuizotl y el ascenso al poder de Motecuhzoma Xocoyotzin. Las exequias por la muerte del rey, lo sabemos gracias a las fuentes (ver Heyden 1997, 89), incluían el sacrificio de entre 100 y 200 hombres (Motolinia 1990) a los cuales les sacaban el corazón (*Códice Magliabechiano*, 65 verso). Esto debió suceder cuando murió Ahuizotl y los sacrificados pudieron ser los indicados en la Piedra de Orizaba. López Luján y Morelos (1989, 127) reportan de modo incorrecto la fecha 2 Cipactli como 1 Cipactli, lo que los lleva a concluir que se trata de la subida al trono de Motecuhzoma II.

b) Año 1450: Ramón Mena (1936), José Luis Melgarejo Vivanco (1950) y Agustín García (1992) datan en esta fecha la piedra y afirman que se refiere a la conquista de la región por pueblos del Altiplano Central.

c) Año 1398: Chavero (1977, I, 755) se inclina por dar esta fecha y habla de la conquista chichimeca del Valle de Orizaba. Este año nace Motecuhzoma Ilhuilcamina, según Chimalpahin. *Los Anales de Tlaltelolco* hablan de que en este año Tlacateotl, cuando reinaba Cuacuauhtzin a los tlaltelolcas conquista Cuauhtinchan (Prem y Dyckerhoff, 1997, 195). La *Historia Toltteca-chichimeca* (fol. 43v) también habla de la conquista de Cuauhtinchan para el año 1398 (10 Tochtli).

d) Otra posibilidad es que se trate de la cronología mixteca, en cuyo caso 10 Tochtli podría haber sido los años: 1438 ó 1490 (según la correlación de Caso, 1967) o de la cronología de Tlaxcala (Kirchhoff 1954, 263), en la cual sería el año 1466.

LA PIEDRA DE AMECAMECA

Supe de este monolito gracias a Laurette Séjourné (1987, 253). Sus características me sugirieron la necesidad de un estudio comparativo. En 1987 la estudié en Tomacoco, cerca de Amecameca (Morante, 1988). Leonardo López y Noel Morelos (1989, 127) también compararon las piedras de Amecameca y Orizaba.

Descripción

La sección más importante de la piedra presenta un personaje de perfil que porta maxtlatl y penacho (figura 3). En sus manos sostiene un instrumento que se lleva a la boca. Bajo sus pies, uno adelante del otro, aparece una especie de brasero o tambor. Ante él están las figuras de un mono y un conejo, de la boca del segundo animal sale la doble vírgula del habla y el numeral 10, indicando el año 10 Tochtli. Una banda con los glifos de la primera trecena del calendario mexica, completa la escena. Séjourné (*ibidem*) dice que hacia el lado oriental había una escultura en bulto que representaba a Xipe Totec, misma que, según la

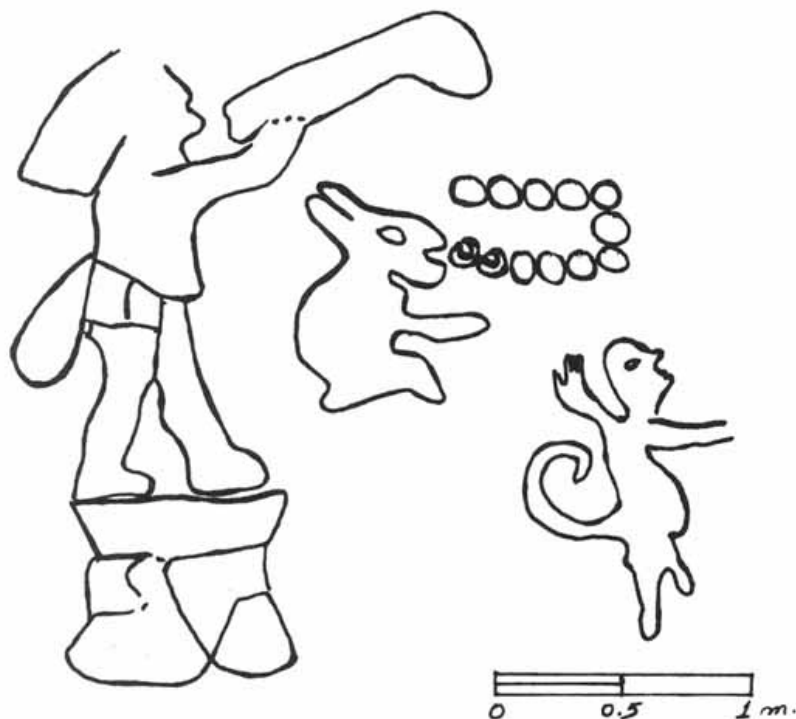


Figura 3. Relieves de la Piedra de Amecameca, Mex.

investigadora, conmemoraba las festividades de Tlacaxipehualiztli. Aunque en 1987 localicé la supuesta escultura de Xipe, su deterioro no me permitió una identificación clara de esta o de alguna otra deidad.

Interpretación

López y Morelos (*op. cit.*, 149), sugieren que las piedras de Amecameca y Orizaba, junto con los relieves de Tepoztlán y los petroglifos de Chapultepec, se refieren al día 1 Cipactli del año 1502, coronación de Motecuhzoma Xocoyotzin. Varios elementos me habían llevado a una conclusión similar en 1987: el parecido de ambas rocas con los *temalácatl* del sacrificio y desollamiento, la imagen de Xipe reportada por Séjourné (elementos no mencionados por López y Morelos), la fecha 10 Tochtli y el personaje central.

Consideraciones

La cronología relativa del sistema prehispánico nos lleva a interpretaciones que pueden confundir hechos históricos. El año 10 Tochtli nos parece en especial confuso por haber estado lleno de acontecimientos importantes en diferentes *xihmolpillis*. Sabemos que se refirió a 1502 en Tepoztlán, ya que allí se le puede ver acompañado del glifo del emperador Ahuizotl, o sea que sin duda se refiere a las exequias de este gobernante mexica. En el caso de Chapultepec, contamos con el glifo homónimo de Motecuhzoma Xocoyotzin, además del día 1 Cipactli, por lo cual se trata del ascenso al trono de este gobernante, también en 1502. Para el caso de Amecameca no contamos ni con el día ni con el nombre del gobernante mexica, por lo que no tenemos la seguridad de que indique el año 1502. Una explicación alterna puede venir desde Orizaba, donde tenemos más elementos para reconstruir la historia.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS PARA EL VALLE DE ORIZABA

Las noticias más tempranas acerca de la historia de Orizaba provienen de los *Mapas de Cuauhtinchan*, de la *Historia Toltteca-Chichimeca*, de los *Anales de Tlatelolco* y del *Código Antonio de León*. Más tarde cronistas como Durán y Torquemada también hablarán del Valle. Con base en estos documentos, deduje en otro trabajo (Morante, 1998) que Mal-

trata y Acultzingo (sitios aledaños a Orizaba) reciben personajes de origen tolteca a fines del siglo X d.C. A ellos posiblemente pertenecieron los primeros hablantes de náhuatl en la región.¹ En el siglo XII, según el *Mapa de Cuauhtinchan* 2, otros dos sitios del Valle de Orizaba: Tepatlaxco y Tuxpango aparecen como parte del territorio de Cuauhtinchan.

Los *Anales de Tlatelolco* (Par. 80) registran entre las conquistas del rey tlatelolca Cuauhtlatohua: Azcapozalco, Couatlinchan, Tepeaca, Oztoticpac, Taollan, Aulizapa... La fecha la da la *Historia Tolteca-Chichimeca* (Par. 355) “Año X Tochtli. En el fuimos destruidos en Quauhtinchan cuando fue conquistado Teuhctlecozauhqui; nos vino a destruir el tlatouani que vino a conquistar se llamaba Quauhtlatoua”. Resulta por tanto clave que conozcamos la historia de Cuauhtinchan para conocer la historia del Valle de Orizaba. La misma HTCH dice que los chichimeca se asientan en Cuauhtinchan en VIII Acatl (1175) ellos provienen de Cholula y son uno de los muchos pueblos y etnias que tratan de dominar la ruta hacia los valles de Oaxaca (a través de Coixtlahuaca) y hacia las tierras el Golfo (a través de Orizaba). Mercedes Olivera (1978, 62) dice que desde entonces y por 224 años más, se mantiene el linaje de Tlauhctlecozauhqui en Cuauhtinchan, o sea hasta ese 10 Tochtli, 1398.

Acontecimientos del año 1398

El señorío dominado por Cuauhtinchan de 1175 a 1398 abarca hacia el este, según el *Mapa de Cuauhtinchan* 1, hasta Cozcatlan, Tzoncolihucan, Matlatan, Atzacan y otros pueblos al sur del Pico de Orizaba. En 1398 los tlatelolca eran el grupo que dominaba el Valle de México, sin embargo de acuerdo con Luis Reyes (tomado de Olivera, *op. cit.*, 78) los tlatelolca no cambian gobernantes ni reestructuran el señorío de Cuauhtinchan, sino que establecen una prolongada relación matrimonial.²

¹ Estudios lingüísticos de Andrés Hasler (comunicación personal, 1999) confirman que entre los siglos X y XII llegan a la región de Orizaba-Zongolica, procedentes de Tula hablantes de náhuatl.

² Los chichimeca-cuauhtinchantlaca y posteriormente los tlatelolca no hacen sino seguir la ruta trazada por otros grandes comerciantes a larga distancia. Acaso desde los olmecas del Preclásico (según notamos en Tlatilco y en el Valle de Orizaba con las excavaciones de Rosa María Reyna en 1987). A ellos los siguen los teotihuacanos (tenemos amplias áreas de vestigios de esta cultura en el Valle de Orizaba, según observaciones personales en 1979 y resultados del Proyecto Maltrata de la UNAM y la UV en el presente año). A ellos seguirán los olmeca-xicalanca en el Clásico Tardío (Foncerrada de Molina, 1993) y los toltecas de Tula (ver nota 1).

En Orizaba la Piedra del Gigante habla de un acto guerrero, como lo indican los grabados de *chimallis* (escudos) en las paredes del monolito (figura 4). En el siglo XIV Orizaba seguramente era parte del señorío cuauhtinchantlaca, por tanto la fecha que aparece en la piedra puede referirse a la conquista tlatelolca en este año X Tochtli (1398), como bien pudo señalarnos Chavero, quien equivocó al pueblo conquistador diciendo que fueron chichimecas, y no tlatelolcas.

Acontecimientos del año 1450

Para el siglo XV, posiblemente en otro año X Tochtli (1450) el Valle de Orizaba es conquistado por la Triple Alianza. Tenemos varias fuentes que nos hablan de ello: En la Lámina XVIII del *Códice Azcatitlan* (figura 5) aparece Cuauhtlatohua señalando hacia los glifos de Orizaba y Oztoticpac (pueblo cercano a Orizaba, hoy conocido como Huiloapan). Dentro del glifo de Ahuilizapan observamos a un gobernante con la soga al cuello (señal de conquista). Más arriba tenemos un *chimalli*, el nombre de Netzahualcóyotl y el topónimo de Tollantzinco, sitio que el texcocano conquistó en 1450, ello de acuerdo con las *Relaciones originales de Chalco-Amequemecan*. Como ya lo notó García (1996, 6) el *Códice Azcatitlan*, a pesar de no registrar el año 10 Tochtli = 1450, lo alude indirectamente al constatar el hecho de Orizaba junto al de Tollantzinco.

Durán narra que Motecuhzoma I estrena su *temalcacatl*, antes de la hambruna, reportada en múltiples textos y por el propio Durán (1984,

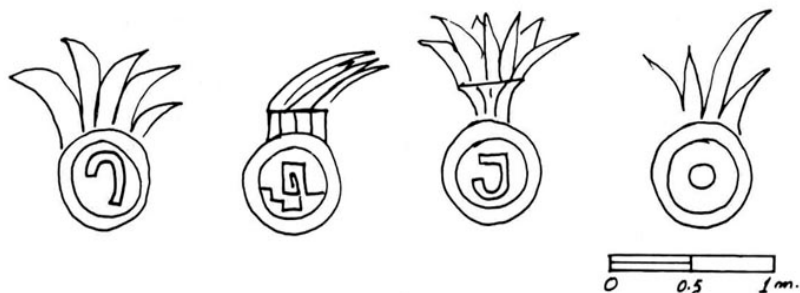


Figura 4. Chimallis en las paredes de la Piedra del Gigante, Orizaba



Figura 5. Lámina XVIII, *Códice Azcatitlan* (detalle)

II, 241) para el año 1 Tochtli (1454). Aunque la pérdida de las cementerías empezó posiblemente desde tres años antes (Torquemada; 1986, II, 157). La Piedra de Orizaba, al referirse al año 10 Tochtli para la conquista del Valle de Orizaba, nos sugiere 1450 como el año de la inauguración del *temalácatl* de Motecuhzoma I.

Un hecho que también ha contribuido a que haya confusión respecto a las guerras mexicas en la costa del Golfo, es que las rebeliones de los pueblos sometidos por la Triple Alianza fueron frecuentes durante la segunda mitad del siglo XVI. Tan sólo entre 1456 y 1457 tanto los chalcas como los cuetlaxtecas son nuevamente sometidos. De acuerdo con Fray Juan de Torquemada (1986, II, 157), luego de la hambruna de 1450 a 1454, se organizan campañas guerreras debido a levantamientos. Según este cronista, la emprendida contra Cuetlaxtla se llevó a cabo en Orizaba. En ella participan capitanes que años después

serán monarcas de sus ciudades: Moquihuitli en Tlatelolco, Chimalpopoca en Tenayuca y Axayácatl y Tizoc en Tenochtitlan.³

En esta última contienda de reconquista, cuando los capitanes van camino a Orizaba, tres de ellos intentan regresar, sin embargo, Moquihuitli, el tlatelolca, insiste hasta convencerlos de que sigan adelante. La razón de la valentía e interés de Moquihuitli pudo ser la misma que la de sus antecesores en 1398 y 1450 y nos hace pensar que también está indicada en el *Códice Azcatitlan*: Tlatelolco debió recibir el tributo de Orizaba. Los hechos narrados por Torquemada asimismo sugieren que ésta es la conquista de Orizaba que aparece tanto en el *Códice Mendoza* (figura 1) atribuyéndola a Axayácatl como en la Piedra de Tizoc (actualmente en el Museo Nacional de Antropología), donde se atribuye a dicho gobernante mexica.

Conclusión

El año X Tochtli resulta especialmente fatídico para la región de Orizaba. Puede tratarse de una coincidencia que sea en dos años 10 Tochtli sucesivos (1398 y 1450) cuando se den importantes conquistas en la región de Orizaba. También pudo ser que en el centro de México se escogieran determinadas fechas para reforzar el dominio sobre algunos pueblos. A pesar de ello, resulta claro que la piedra de Orizaba fue labrada en 1450.

Diego Durán nos ayuda a eslabonar un hecho bélico con un acto ritual usado para intimidar: el sacrificio en honor de Xipe Totec durante el mes de Tlacaxipehualiztli. La impresionante figura de la piedra de Orizaba se labra para que los de Ahuilizapan sopesen las consecuencias de una rebelión. También labran, hacia los costados de la roca, y entre los escudos, imágenes de Tláloc, un dios que, al menos desde el periodo Clásico, se relacionó a la guerra y cuya imagen pudo usarse para justificar conquistas y sacrificios humanos.

Varias fuentes confirman que el año 1450 es el registrado en la Piedra de Orizaba. En ellas vemos que hubo una conquista de la re-

³ Hay aquí una aparente contradicción en las fuentes, ya que Torquemada dice que Motecuhzoma I mata a Cuauhtlatohua antes de la guerra de 1456-7 contra los cuetlaxtecas en Orizaba, sin embargo sabemos por *Los Anales de Tlatelolco* que este rey tlatelolca muere en 1467. El error de Torquemada es evidente cuando dice que a la guerra contra Cuetlaxtla acude Moquihuitli, el sucesor de Cuauhtlatohua y que a dicha guerra ya no van los monarcas, o sea que Moquihuitli no era monarca y por lo tanto Cuauhtlatohua no había muerto. Ello lo confirman Sahagún (1946, II, 147) e Ixtlilxóchitl (1985, I, 47). Aunque Sahagún habla de 38 años de reinado de Cuauhtlatohua, en vez de los 40 indicados, nos indica que para esos años aún era el monarca Tlatelolca.

gión y que ésta se llevo a cabo con la participación de Cuauhtlatohua de Tlatelolco, Nezahualcóyotl de Texcoco y Motecuhzoma I de México-Tenochtitlan. Cuauhtlatohua gobierna Tlatelolco de 1427 a 1467, sin embargo, de acuerdo con la HTCH otro rey también tlateloca con el mismo nombre (Cuauhtlatoa) conquista Cuauhtinchan en 10 Tochtli-1398 y desde entonces los tlatelolcas pudieron adjudicarse el tributo de Orizaba.

Seis años después de 1450 y ante una nueva rebelión, la zona será nuevamente sometida por Moquihuixtli, enviado por Cuauhtlatohua, al igual que por Axayácatl y Tizoc (enviados por Motecuhzoma I). Esta tercera conquista la menciona Torquemada y la confirman el *Códice Mendoza* y la Piedra de Tizoc. Torquemada (1986, II, 159) dice que la Triple Alianza cuida especialmente los puntos de paso estratégicos hacia las regiones tributarias. Los tlatelolcas, comerciantes por excelencia, eran los primeros en cuidar que las rutas estuviesen libres de peligro.

En el *temalacatl* una primera piedra esculpida en México-Tenochtitlan, se registró "...la guerra que tuvieron los antepasados con los azcaputzalcas..." (Durán *op. cit.*, 175) que permitió a los mexicas romper el yugo tepaneca que los ahogaba en su espacio vital. Otra piedra se esculpe en Amecameca, sitio donde los mexicas derrotan a los chalcas, hecho que les permite acceder a la ruta hacia los valles del Marquesado (hoy Morelos). La tercera piedra se esculpe en Orizaba, sitio donde derrotan a los de Cuetlaxtla, hecho que les permite acceder a los ricos tributarios del Golfo y sudeste (Zempoala, Cuauhtochco, Tuxtepec, Soconusco...) Las piedras de México, Orizaba, y quizá la de Amecameca, pudieron dedicarse a Xipe en un mismo año 10 Tochtli (1450) durante el reinado de Motecuhzoma Ilhuilcamina, como una amenaza del imperio.

BIBLIOGRAFÍA

ARRONIZ, Joaquín

1959 *Ensayo de una historia de Orizaba*, México, Editorial Citlaltépetl.

BRODA, Johanna

1989 "La expansión mexica y los sacrificios del Templo mayor" en *Mesoamérica y el Centro de México*, Monjarás, Brambila y Pérez-Rocha (recop.), México, INAH.

CASO, Alfonso

1967 *Los calendarios prehispánicos*, México, UNAM, IHH.

Códice Mendoza

1984 Producciones Liber, CH-Friburg.

- CHAUVERO, Alfredo
1977 *México a través de los siglos*, México, Editorial Cumbre S.A., t. I.
- DURÁN, Fray Diego
1984 *Historia de las indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, (2 tomos), México, Editorial Porrúa.
- FONCERRADA DE MOLINA, Martha
1993 *Cacaxtla, la iconografía de los olmeca-xicalanca*, México, UNAM, IIE.
- GARCÍA MÁRQUEZ, Agustín
1992 *Historia antigua del Valle de Orizaba*, Tesis de Licenciatura en Historia, U. Veracruzana, Xalapa, Ver.
1996 *Estudio Breve de La Piedra del Gigante*, Programa Cultural para los Trabajadores IMSS, México, Orizaba (9 páginas).
- HEYDEN, Doris
1997 "La muerte del Tlatoani" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, IIH, vol. XXVII.
- IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva
1985 *Obras históricas* (Introducción de Edmundo O'Gorman) 2 vol., México, UNAM, IIH.
- KIRCHHOFF, Paul
1954 "Calendarios tenochca, tolteca y otros", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, UNAM, vol. 14, p. 257-267.
- KIRCHHOFF, Paul, Güemes, Lina Odena y Reyes García, Luis
1989 *Historia Toltteca-Chichimeca*. México, CIESAS-Gobierno del Estado de Puebla.
- LÓPEZ, Leonardo y MORELOS, Noel
1989 "Los petroglifos de Amecameca. Un monumento dedicado a la elección de Moctecuhzoma Xocoyotzin", en *Anales de Antropología*, México, UNAM, IIA, vol. XXVI: 127-156.
- MELGAREJO VIVANCO, José Luis
1950 *Historia de Veracruz*, México, Gobierno del Estado de Veracruz, t. I.
- MORANTE, Rubén
1988 *Las piedras de Xipe*, México D. F. Registro en Derechos de Autor.
1998 "Maltrata: su historia prehispánica" en *Aportaciones a la arqueología y la historia de Maltrata*, México, UNAM, Carlos Serrano, Editorial

MOTOLINIA, Fray Toribio

1990 *Historia de las indias de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa.

NAREDO, José María

1898 *Historia de Orizaba*, México, Orizaba, Imprenta del Hospicio.

OLIVERA, Mercedes

1978 *Pillis y Macehuales: las formaciones sociales y modos de producción de Tecalli del siglo XII al XVI*, México, CIESAS, Ediciones Casa Chata.

PREM, HANS Y DICKERHOFF, Ursula

1997 "Los Anales de Tlatelolco" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. XXVII, México, UNAM, IIH.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de

1946 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Editorial Nuevo Mundo.

SÉJOURNÉ, Laurette

1987 *El pensamiento náhuatl cifrado por los calendarios*, México, Editorial Siglo XXI.

TORQUEMADA, Juan de

1986 *Monarquía indiana* 3 vols. Introducción de Miguel León-Portilla, México, Editorial Porrúa.

YONEDA, Keiko

1981 *Los mapas de Cuauhtinchan y la historia cartográfica prehispánica*, México, Archivo General de la Nación.

XICOTENCATL: RETHINKING AN INDIGENOUS MEXICAN HERO¹

ROSS HASSIG

One of the major indigenous heroes of Mexico is the Tlaxcaltec general, Xicotencatl Axayacatl² (also known as Xicotencatl the Younger), but in the colonial-period accounts of the conquest of Mexico, he is cast as a traitor, both to the Spaniards and to his home province of Tlaxcallan. Since the War of Independence, however, his reputation has undergone a radical transformation and he is widely regarded as a hero for having opposed Cortés and the Spanish domination of Mexico. In both cases, however, Xicotencatl's reputation has grown less from his own actions and purposes than from how the Conquest has been regarded during each time: in the colonial period, the Conquest was officially seen as good and thus everyone who opposed it was bad whereas post-colonial Mexico, having achieved independence, sought to glorify its indigenous past and vilify Spain, so Xicotencatl was reinterpreted as an anti-Spanish hero.

Both perspectives trivialize Xicotencatl's life, interpreting his actions simply as reactions to the Spanish presence. But the details available in many scattered sources suggest that his acts and fate are considerably more complex and merit fuller analysis. The interpretation of Xicotencatl as anti-Spanish derives from positions he took, or was claimed to have taken, during the conquest of Mexico in 1519-21. Indigenous or mestizo accounts of his actions all post-date by many decades the events chronicled, and most of these were written by

¹ I would like to thank the John Simon Guggenheim Memorial Foundation and the School of American Research for fellowships in 1997-98 that provided the time required to write this article. I would also like to thank James McBride and Dr. Nancy Lutkehaus for having read and critiqued the manuscript, and Dr. J. Richard Andrews for his assistance with Nahuatl orthography and etymology throughout.

² The name Xicotencatl means "He is a Dweller in Xicotenco" (Xicotenco means "Place of the edge of the Bumblebee"); Axayacatl means "Water-mask" and, in this case is usually written Axayacatzin, by dropping the -tl noun ending and adding the honorific -tzin. Throughout this paper, I am dropping the honorific -tzin so that proper spellings of the names will be apparent.

people or groups who were not participants and are thus not presenting eyewitness accounts but, rather, the conventional wisdom of the day. The only first-hand accounts are Spanish, and most of these were also written years after the events in question.

Standard History of Xicotencatl

The conventional view of Xicotencatl is the one that emerges from the early colonial accounts. Xicotencatl the Younger was the commanding general of the Tlaxcaltec army (Cortés 1963:42; Díaz del Castillo 1977, 1:189) and led a combined force of the four provinces of Tlaxcallan, plus Huexotzinco, against the Spaniards when they first appeared and actively or passively opposed them until his death. When the Spaniards first marched toward Tlaxcallan, they saw a small party of armed Indians, which they advanced on with their horsemen. The Indians repelled them and then fell back, enticing the Spaniards forward. Once they reached a compromising position, a large concealed force ambushed the Spaniards, who were saved only by virtue of their weapons (harquebuses, crossbows, cannons, and mounted lancers) which were hitherto unknown in central Mexico. Nevertheless, Tlaxcaltec weapons were effective, and in this battle and one Spaniard was killed, although at the cost of seventeen Tlaxcaltecs (Aguilar 1977:70-71; Díaz del Castillo 1977, 1:188; Ixtlilxóchitl 1975-77, 2:208; López de Gómara 1965-66, 2:94-96; Oviedo y Valdés 1959, 4:16; Tapia 1950:48).

While the Indians withdrew, they were professional soldiers who had attacked in unison, used complementary shock and projectile weapons, and displayed a high degree of expertise. But the Tlaxcaltec attack posed an even greater political threat than military. Since Cortés had promised aid to other Indians who had already allied with him (notably the Totonacs), he risked losing their support and having them turn against him too. Thus, the threat to his alliances prevented him from withdrawing (Díaz del Castillo 1977, 1:205-7). Tlaxcaltecs attacked and again drew the Spaniards into another ambush, costing them one dead, fifteen wounded, and four or five horses killed (Díaz del Castillo 1977, 1:189-92). The Spaniards were in a precarious position: they could not dominate the battlefield against the vastly larger Tlaxcaltec army and were forced into a defensive stance that threatened to degenerate into a war of attrition that they would inevitably lose.

The next day, the Tlaxcaltecs attacked again, and again the Spaniards fended them off with superior firepower. Nevertheless, the Spaniards were hard pressed and to make his forces more effective, at least

defensively, Cortés divided his men, ordering some to reload cross-bows andarquebuses while others fired, and directed the mounted lancers to make short forays to disrupt the Tlaxcaltecs' formations and frustrate their attacks. At battle's end, all of the horses were wounded, one Spaniard was dead, and sixty more were wounded (Díaz del Castillo 1977, 1:194-96).

The Tlaxcaltecs next tried a night attack which limited the effectiveness of the Spanish arms by concealing the targets in darkness. The Spaniards relied on greater accuracy because their arms fired at only one-sixth the rate of the Tlaxcaltecs' arms. The Spaniards were denied this advantage by darkness.³

Ten thousand warriors, led by their commanding general, Xicotencatl, attacked the Spaniards' camp, and although while darkness provided cover, once their formations were disrupted by mounted lancers, they were unable to reassemble in the dark, and the attack ultimately failed (Díaz del Castillo 1977, 1:187, 189). Nevertheless, by this time, over forty-five Spaniards had been killed, a dozen were ill, several horses had been slain, and their food and arms supplies were dwindling (Díaz del Castillo 1977, 1:198).

Cortés sought peace, but was unsuccessful and his men were near mutiny. He began foraging and first attacked and sacked the Otomí town of Tecocac and then marched on Tzompantzinco, where its lords gave them food (Aguilar 1977:73; Díaz del Castillo 1977, 1:202-3; Tapia 1950:51). Nevertheless, with a force now reduced to approximately 250 Spaniards (not all fit), about ten horses (all wounded), a couple of hundred non-combatant porters, and fewer than a hundred Indian warriors, Cortés's ultimate defeat was inevitable (Díaz del Castillo 1977, 1:198).

But the Tlaxcaltecs were reconsidering their position. The Tlaxcaltec rulers were divided over what to do. With Tlaxcallan's failure to achieve a decisive victory and their mounting losses, the rulers decided to make peace with the Spaniards (Díaz del Castillo 1977, 1:200-1). They then ordered Xicotencatl to stop fighting. He refused, and after sending this demand four times, the rulers directed the army not to obey Xicotencatl (Díaz del Castillo 1977, 1:208). The soldiers from Huexotzinco and one of the four provinces of Tlaxcallan withdrew and Xicotencatl finally acquiesced and ceased hostilities (Díaz del Castillo 1977, 1:213-14). Later, after Cortés and the other survivors of their flight from Tenochtitlan reached the Otomí town of Huei-Otlipán within Tlaxcallan, Xicotencatl urged the rulers no to re-ally

³ See Hassig (1994:69) for a discussion of Spanish rates of fire.

with the Spaniards, but he was rebuffed (Díaz del Castillo 1977, 1:406). Then, in April, 1521, after Cortés had reentered the Valley of Mexico and was poised to begin the siege of Tenochtitlan, he requested additional troops from Tlaxcallan. Some were led into the Valley by another Tlaxcaltec general, Chichimecateuctli, and an additional army was led to Tetzaco by Xicotencatl (Díaz del Castillo 1977, 1:499-500). But that night, Xicotencatl crept out of the camp, leaving his men there, and returned to Tlaxcallan. On learning of this, Cortés dispatched Spanish and Indian soldiers who captured him (Díaz del Castillo 1977, 2:10-11). Cortés hanged him for desertion and so informed the rulers of Tlaxcallan who supported his actions, as they also executed deserters (Díaz del Castillo 1977, 2:11).

Xicotencatl's Importance

Because of his early death (at age 37), Xicotencatl did not play a major role in the success of the conquest of Mexico, as he did not participate in the final and pivotal three-month siege of Tenochtitlan. His historical importance, instead, lies in his opposition to the Spaniards, or in what has since been made of it.

As a result of his continued opposition to the Spaniards, Xicotencatl has become a major symbol of indigenismo and anti-Spanish sentiment (e.g., Anzola Gómez 1945:3; Campos Barrón 1981:21). And this characterization is buttressed by numerous allegations that he was negotiating an alliance with the Aztecs. Indeed, this claim is among the earliest accusations against Xicotencatl —though not one made by Cortés— and is alleged throughout the Conquest, being asserted both during Cortés's initial entrada (Aguilar 1977:97; Ixtlilxóchitl 1975-77, 2:211) and again later, during the siege of Tenochtitlan (Anzola Gómez 1945:33; Díaz del Castillo 1977, 1:406; Gibson 1952:25; Madariaga 1969:346; Muñoz Camargo 1984:170, 259; Teroba Lara 1962:41-42; Torquemada 1975-83, 2:234). Many modern writers looking at Xicotencatl have accepted these interpretations largely as presented (e.g., Innes 1969:181; Thomas 1993:490; White 1971:191) or they have taken them even further in the indigenismo direction to claim that his motivation was to free Tlaxcallan from a foreign yoke (Anzola Gómez 1952:25), that he wanted to ally with the Aztecs because they offered to split their empire with Tlaxcallan (Gibson 1952:25), and even that he sensed the impending social subordination of the Indians (Marks 1993:227).

The image of Xicotencatl the Younger that is generally presented is of a single disgruntled Tlaxcaltec who was anti-Spanish and who op-

posed Cortés against the policies and desires of the rest of Tlaxcallan. Thus, when he was killed, everyone —Spaniards and Indians alike— agreed that it was justified. Xicotencatl had betrayed both the Spaniards and the Tlaxcaltecs.

Questioning Convention

There are indications in the scanty records of Xicotencatl's life, however, that this story is incomplete and perhaps wrong. If the standard account was so straight-forward and simple, one would expect considerable consensus over the story. But there are marked discrepancies. Cortés, who wrote soonest after the events in question, does not mention Xicotencatl's opposition, his desertion, or his execution. All of the accounts of Xicotencatl's perfidy emerge decades after the Conquest, as the standard story is coalescing. Thus, as Cortés's surrogate twenty-five years later, López de Gómara (1965-66, 2:212) mentions Xicotencatl's opposition to Tlaxcallan re-allying with the Spaniards after their flight from Tenochtitlan on La Noche Triste. Of the two conquistadors who do mention some of these events, almost forty years after the Conquest Francisco de Aguilar said only that the Aztecs sought an alliance with Xicotencatl the Younger and he later agreed to kill the Spaniards, while Bernal Díaz del Castillo provides a more detailed account, albeit almost sixty years after the events in question. He records three major claims. First, he claims that Xicotencatl the Younger refused to obey the cease-fire orders of the Tlaxcaltec rulers; that when Cortés sought refuge in Tlaxcallan after La Noche Triste, Xicotencatl the Younger plotted with the Aztecs to kill him, but was stopped by his father, Xicotencatl the elder; and that Chichimecateuctli led one Tlaxcaltec army into the Valley of Mexico to support Cortés and Xicotencatl the Younger led another, but later, Chichimecateuctli discovered that Xicotencatl had secretly returned to Tlaxcallan to seize the rulership by force. Chichimecateuctli informed Cortés who immediately dispatched five Tetzcocha nobles and two Tlaxcaltec nobles (presumably with support personnel) to force him to return. But Xicotencatl refused, so Cortés sent five Spaniards and five Tetzcochas to seize him and hang him as a traitor in a town near Tetzcocho.

By the mid-sixteenth century, Xicotencatl the Younger's treason had become part of the standard tale of the Conquest (Cervantes de Salazar 1914:197, 653-54; Muñoz Camargo 1984:169-70, 259; Torquemada 1975-83, 2:232, 234, 271-72). Yet this assessment of Xicotencatl rests on the twin assumptions that he actually did the things

attributed to him and that the groups that allied with the Spaniards (and especially Tlaxcallan) did so as relatively coherent blocs. That these groups were united follows logically from the Spanish version of the Conquest in which the Spaniards dominated the various indigenous polities and they joined as dependent vassal polities. Under such conditions, Xicotencatl the Younger's actions can, indeed, be understood as the treason of an isolated individual who was then justifiably executed.

But even if Xicotencatl did oppose the Spaniards and did flee Tetzaco, why would Cortés have hanged him? His anti-Spanish attitudes were likely to have been shared by others who allied with the Spaniards as a matter of probabilities. After all, since alliances were by polities as wholes and not by individuals, even pro-Spanish states must have harbored people or factions who were opposed to the Spaniards. For example, when Cortés destroyed statues of native gods at Cempohuallan, the commoners revolted and had to be restrained, suggesting a significant breach between the political elite and many of their followers (Díaz del Castillo 1977, 1:160-3).

Where Xicotencatl differed from many other Indians who shared his perspective, and his experience of the ostensible precipitating incident, was his desertion from Tetzaco. Treason was apparently a capital offense in Tlaxcallan (Martínez Baracs and Sempat 1994:198-99), as it was among the Aztecs (Casas 1967, 2:400; Hernández 1946, 1:66), but that involves betrayal. Was merely departing from Tetzaco, especially before there was any fighting, treason? In no other case during the Conquest does it seem to have been treated so. For example, after the Aztecs seized 68 Spaniards in battle on the Tlacopan causeway on 30 June, 1521, many of Cortés's Indian allies departed without consequence (Díaz del Castillo 1977, 2:41-45). Military support that fluctuated with the tide of battle seems to have been a common feature of Mesoamerican warfare. There could be political repercussions for a supporting or withdrawing group that subsequent events showed to have been the wrong decision, but punishment for treason was not among them. Nor did the Spaniards exact it except in this one instance.

Perhaps it can be argued that Xicotencatl's departure fell within the Spanish notion of treason, though that seems to apply to desertion during combat or defection to the enemy (Alfonso el Sabio 1972, 1:316-18). Cortés did, on two occasions, order the hanging of Spaniards for fomenting rebellion, as he saw it (Aguilar 1977:68-69; Cortés 1963:34-36; Díaz del Castillo 1977, 1:174-80, 493-95; López de Gómara 1965-66, 2:85-86, 229; Tapia 1950:43-44). But in both cases, the dissident leaders sought the wholesale departure of Spanish sol-

diers, whereas Xicotencatl departed as an individual, leaving all of his men behind (if, in fact, he did leave), which would not have undermined Cortés's forces in the Valley of Mexico. Indeed, if Xicotencatl were in league with the Aztecs, it would have been far easier, quicker, and safer for him to have simply fled to Tenochtitlan. The stated logic for Xicotencatl's flight is flawed, and an explanation of his death that hangs on a legalistic determination of technical treason, as opposed to an act that had a practical impact on the war, not only seems inadequate for the action taken, but is contradicted by the behavior of Spaniards and Indians alike in all other circumstances.

Political Background

But the Spanish accounts are patently self-serving, designed less to describe and explain the events of the Conquest than to present the Spaniards in the best light possible so the participants could reap the benefits of royal largess. Among the many reasons to reject the Spanish claims as presented is the pervasive evidence of Indian factionalism and the pivotal role it played.⁴ For example, Cuitlahuac opposed Moteuczoma and Ixtlilxóchitl opposed Coanacoch, so Xicotencatl the Younger's opposition to Maxixcatl can be seen as typical of a broader political dynamic in precolumbian central Mexico. As a result, the actions of Xicotencatl the Younger (and the reactions of Cortés) can be best understood only after a critical examination of Tlaxcaltec internal politics.

Although generally treated as a unit in the Conquest accounts, Tlaxcallan was not a hierarchically integrated polity, but a confederacy of four provinces—Quiyahuiztlan to the west, Tepeticpac to the north, Tizatlan to the east, and Ocotelolco to the south (Cervantes de Salazar 1914:240; López de Gómara 1965-66, 2:97; Martínez Baracs and Sempat, 1994:89-90; Muñoz Camargo 1984:38; Torquemada 1975-83, 1:275). Each province had its own king, whose succession was an internal provincial matter rather than a concern of the confederacy. When Cortés arrived in 1519, the four kings were Citalpopoca (Quiyahuiztlan), Tlehuexotl (Tepeticpac), Xicotencatl the Elder (Tizatlan), and Maxixcatl (Ocotelolco) (Muñoz Camargo 1984:38, 66; Martínez Baracs and Sempat 1994:197-98; Torquemada 1975-83, 1:275), and it was they who made the executive decisions for Tlaxcallan

⁴ For a more expansive presentation of an interpretation of the conquest of Mexico that rejects the explicitly pro-Spanish perspective of most accounts, see Hassig 1994.

as a whole. Tlaxcallan's main ally was the city-state of Huexotzinco (Muñoz Camargo 1984:180-81), but it did not play a major role in Tlaxcaltec deliberations. Most likely, Huexotzinco was not fully trusted since it had switched allegiance to the Aztecs in 1512 after a war with Tlaxcallan, and only re-allied with the latter in 1517 (Chimalpahin 1965:232-33; *Código Vaticano* 1964-65:284; Alvarado Tezozómoc 1975b:638-40; Durán 1967, 2:454-55; Muñoz Camargo 1984:181).

Even though decisions were reached by the rulers of the four Tlaxcaltec provinces, neither the provinces nor their kings were equal. The first province to be established was Tepeticpac, six or seven royal generations before the Conquest. The first king divided the land with his brother, who then founded Ocotelolco (anciently called Tecpan) as the second province. Thereafter Tizatlan, which was originally part of Tepeticpac, was founded, followed last by Quiyahuiztlan (Muñoz Camargo 1984:271-74). Given this history, one would presume that the importance of these four provinces would be reflected either in the order of their founding, assuming the more powerful were earlier, with the less important provinces established later, or in the inverse order, assuming that newer provinces broke away because they were stronger. But neither assumption is borne out: the founding order seems to have played no role, but politics did, and the rule of past Tlaxcaltec kings had frequently been marked by tyranny, intrigue, assassinations and other unexplained short reigns, and internal discord (Muñoz Camargo 1984:271-75). So the rise and fall in influence of the various provinces and their rulers did not result from some established internal ordering process, but from the caprice of politics and, by 1519, the first and fourth provinces, Tepeticpac and Quiyahuiztlan, were of relatively minor importance. Although the kings of Tepeticpac and Quiyahuiztlan were included in confederacy deliberations, the real power lay with Tizatlan and Ocotelolco (Torquemada 1975-83, 5:299), and their kings vied for dominance.

Maxixcatl's power was economic, and Ocotelolco was the site of the main market (Torquemada 1975-83, 2:107), while Xicotencatl the Elder's lay with the military, as Tizatlan controlled the army, whose leading commander was the king's 35-year old son, Xicotencatl the Younger. Xicotencatl was not only heir apparent, he, in fact, exercised most of the power in Tizatlan on behalf of his blind and infirm father. The political struggle in Tlaxcallan was between Ocotelolco and Tizatlan in the personifications of King Maxixcatl and, not King Xicotencatl the Elder who, as the oldest of the four rulers, was also the one likeliest to die soon, but his son and apparent successor, Xicotencatl the Younger, whose power and relative position could be

contested. Most, if not all, major political issues deliberated by the four kings of Tlaxcallan must have been occasions for expressing this bipolar competition. Where two reasoned, but divergent, positions could be supported, Maxixcatl and Xicotencatl would probably be found on opposing sides, as they were over their responses to the arrival of the Spaniards (Cervantes de Salazar 1914:195; Muñoz Camargo 1984:169; Torquemada 1975-83, 2:116, 127).

Contested Positions

The kings of Tlaxcallan clearly knew of the approach of Cortés, the strange-looking Spaniards, and hundreds of accompanying Totonac warriors and porters, who were Aztec tributaries. An army some 3,000 men strong was marshaled and dispatched to intercept the Spaniards (Aguilar 1977:70-71; Díaz del Castillo 1977, 1:188; Ixtlilxóchitl 1975-77, 2:208; López de Gómara 1965-66, 2:94-96; Oviedo y Valdés 1959, 4:16; Tapia 1950:48), which must have reflected a policy decision reached by the kings. But that the Tlaxcaltecs instantly adopted a hostile strategy is not at all clear, which may have been a reflection of the divided opinions likely to have emerged from council deliberations. The Tlaxcaltecs did not attack the Spaniards outright, though they adopted a passive strategy in which they placed a small, seemingly-vulnerable party in the path of the Spanish advance (perhaps to see if it would be attacked or simply approached in a peaceful manner).

From the extant records, there is no way to determine whether the Tlaxcaltecs would have attacked the Spaniards later, but at that point, the nature of their initial contacts with Tlaxcallan was entirely in Spanish hands. And they chose to seize the Tlaxcaltecs and pursue them when they fled, thus triggering the ambush (Aguilar 1977:70-71; Díaz del Castillo 1977, 1:188; Ixtlilxóchitl 1975-77, 2:208; López de Gómara 1965-66, 2:94-96; Tapia 1950:48).

Perhaps to test the Spaniards had been the intent of the kings of Tlaxcallan. Later, certainly, they were split on how to deal with the Spaniards and if this was true from the outset, as seems to have been the case, presenting them with a situation in which they had to act first and make their intentions clear was an ideal compromise. But once the Spaniards made the choice for them, Xicotencatl the Younger now threw his forces into war and steadfastly supported it thereafter.

Opting for a military solution may have been logical for Xicotencatl the Younger, as war leader, and presumably also for his father, much of whose power derived from the army. But since Maxixcatl was

Xicotencatl's main rival for ascendancy within the Tlaxcallan confederacy, and the latter's success would elevate his status, the former almost by default would have been placed in the opposing camp, whether that was his honestly held opinion or not. Xicotencatl's embrace of a military response virtually guaranteed Maxixcatl's opposition.

Breaching enemy formations so that one's own troops could pour through, turn their flanks, and thus defeat them was a standard, though elusive, goal of Mesoamerican warfare. But breaching an opposing formation is exceptionally difficult when both sides share the same basic weapons and tactics, which was the case in central Mexico (Díaz del Castillo 1977, 1:198). And unfortunately for Xicotencatl's position, victory did not come immediately. Indeed, Spanish arms proved to be not only effective against individuals, but very disruptive against infantry formations.

The Tlaxcaltecs were winning the war: almost 20 percent of the Spaniards had been killed, virtually all were wounded, and their arms and foodstuffs were dangerously low.⁵ But Tlaxcaltec losses were so high that this must have weighed against the pro-war faction in the Tlaxcallan council's deliberations. And at the same time, the Tlaxcaltecs recognized the asset that even a few Spaniards could be with their formation-disrupting arms when wedded to their own large armies. The political ambition of Maxixcatl doubtlessly played a role, but the high cost of continuing the war, coupled with the political gains of ending it and forging a military alliance against the Aztecs, who had Tlaxcallan in a precarious and, ultimately, hopeless position, proved to be a potent combination and the council shifted its position (Díaz del Castillo 1977, 1:200-1).

The Tlaxcaltec council ordered Xicotencatl the Younger to break off his attacks, but he refused (Díaz del Castillo 1977, 1:208). And his refusal to desist has been taken as evidence of Xicotencatl's virulent anti-Spanish attitude. But more than this was at stake. If he could persist and win, Xicotencatl's political status would be enhanced, as would Tizatlan's preeminence: if he desisted, as ordered, he would be seen as having failed and his political stock would suffer while the status of the opposing position—championed by Maxixcatl—would rise. So although the conflict may have been with the Spaniards, its outcome was a result of internal political struggles.

Perhaps Xicotencatl could have vanquished the Spaniards, even in the limited time in which he could resist the council, but his military

⁵ See also Hassig (1994:69-70) for a discussion of the Spanish exhaustion of arms and supplies.

authority was not absolute. He was the commanding general (presumably the *tlacochcalcatl*)⁶ of the Tlaxcaltec army, but it was a force made up of armies of each province and their ally. When the order to desist arrived, Xicotencatl ignored it, but Chichimecateuctli, commander (presumably a *tlacateccatl*) of Ocotelolco's forces, did not. He withdrew his forces and those of Huexotzinco left as well, leaving Xicotencatl with too few men to guarantee success, forcing him to stop fighting as well (Díaz del Castillo 1977, 1:208).

Was Chichimecateuctli's action benign? Was he merely loyally following the dictates of the royal council? Perhaps, but he was also under the direct rule of Maxixcatl, who opposed Xicotencatl, and there are indications that his troops were not engaging the Spaniards as enthusiastically or effectively as they should have, even when the war was the official policy of Tlaxcallan (Díaz del Castillo 1977, 1:195). In short, Chichimecateuctli's interests were opposed to Xicotencatl's: at best, he did not support his rival leader fully, and at worst, he actively undermined his efforts while nominally following the council's dictates, and at the first opportunity to legitimately remove himself and his troops from battle, he did so, simultaneously undermining Xicotencatl while advancing both his interests and those of Maxixcatl.

Once the decision was made to ally with Cortés, the Spaniards were allowed to enter Tlaxcallan, which they did on 23 September, 1519 (Aguilar 1977:74; Díaz del Castillo 1977, 1:211-14; Muñoz Camargo 1984:235-36). In this new political context, both Maxixcatl and Xicotencatl the Elder still jockeyed for power, and Cortés was most likely unaware, or at least uncertain, who was his true ally. Obviously, there had been a shift in Tlaxcaltec policy since the initial ambush, but he must have been uncertain whether this reflected a change by the leadership as a whole or by an emergent, victorious leader or faction.

When he reached Tlaxcallan, Cortés was greeted by both Maxixcatl and Xicotencatl the Elder (Díaz del Castillo 1977, 1:219-20). And since alliances between indigenous rulers were commonly cemented through marriage (Carrasco 1984), the rulers of Tlaxcallan also tried to do this with the Spaniards. Xicotencatl the Elder gave one of his daughters—later baptized and renamed *doña Luisa*—to Cortés, who in turn gave her to Pedro de Alvarado (Díaz del Castillo 1977, 1:222, 225; Ixtlilxóchitl 1975-77, 2:214; Muñoz Camargo 1984:238; Torquemada 1975-83, 2:131). Maxixcatl also gave the Spaniards a daughter—also later baptized and renamed *doña Elvira*—who was given to Juan

⁶ This rank is challenged by Torquemada (1975-83, 2:107), but he conflicts with all of the other sources.

Velázquez de León. More than 300 daughters of other nobles were given to, among others, Gonzalo de Sandoval, Cristóbal de Olid, and Alonso de Ávila (Díaz del Castillo 1977, 1:225; Muñoz Camargo 1984:237). While in Tlaxcallan, the Spaniards appear to have stayed sequentially in the palaces of both Xicotencatl the Elder and Maxixcatl (Muñoz Camargo 1984:235-36, 239), but both rulers were always in attendance with Cortés (Díaz del Castillo 1977, 1:222).

With an alliance reached, Cortés next marched to Cholollan on 1 October, 1519 (Aguilar 1977:76; Díaz del Castillo 1977, 1:230-31; Ixtlilxóchitl 1975-77, 2:214; López de Gómara 1965-66, 2:116-17; Oviedo y Valdés 1959, 4:22). There, according to Spanish accounts, he was welcomed, but upon learning of a plot between the Chololtec rulers and an Aztec army hidden nearby to ambush and massacre the Spaniards, Cortés ordered the nobles of Cholollan into the central courtyard and killed them in a preemptive strike. He then placed another noble on the throne, accepted his fealty, and departed (Aguilar 1977:77; Chimalpahin 1965:234; Cortés 1963:49-50; Díaz del Castillo 1977, 1:236-39, 242-43, 245; Ixtlilxóchitl 1975-77, 2:216; López de Gómara 1965-66, 2:117, 119-22; Muñoz Camargo 1984:250-51; Oviedo y Valdés 1959, 4:22-23; Sahagún 1975:29, 1989:58; Tapia 1950:57-58, 60-61). This explanation of these events as given by the Spaniards does not ring true. There was, in fact, a massacre at Cholollan, a new ruler took the throne, and the city did ally with Cortés, but it is unlikely that an Aztec army could have been mustered, much less dispatched to Cholollan, in the time that elapsed.

When Cortés entered their territory, the Tlaxcaltecs must have been suspicious: he was accompanied by Aztecs and also by Totonacs who, as far as the Tlaxcaltecs knew, were still Aztec tributaries. Moreover, he had attacked the small party of Tlaxcaltecs who had been placed in his path. While an alliance may have been struck between the Tlaxcaltecs and the Spaniards, the former had little reason to trust the latter. Removing Cholollan, an Aztec ally and a threat to Tlaxcallan, would have been an effective and useful test of Spanish trustworthiness.

As for the Spanish version of events in Cholollan, there is no evidence of a hidden Aztec army, nor of the traps the Spaniards claimed to have seen outside the city, and the assertion of Chololtec duplicity would have come only from Cortés (though he makes no mention of it in his letters) (Hassig n.d.). In sum, the Spanish explanations for why they massacred the Chololtecs have little substance if examined critically. That does not mean there was no reason for the massacre, just that it did not lie in Chololtec intentions, but rather, in Tlaxcaltec politics.

Cholollan had been allied with Tlaxcallan until the previous year or two, when it became an Aztec ally (Cortés 1963:47; Díaz del Castillo 1977, 1:235; Sahagún 1975:29, 1989:578; Tapia 1950:34). This was a political blow to Tlaxcallan and a major military threat, and Cortés's trip to Cholollan, which was not on the route to Tenochtitlan, was most likely prompted by the Tlaxcaltecs.

Even though Cholollan had become an Aztec ally, it was a politically divided city (Cervantes de Salazar 1914:254; Leonardo de Argensola 1940:162; Torquemada 1975-83, 2:135). But the shift toward the Aztecs had reduced or eliminated Tlaxcaltec influence there, severely reducing the influence of Chololtec nobles with kin ties to Tlaxcallan. Moreover, it diminished the political clout of Tlaxcaltec nobles with ties to Cholollan, which was the ruling lineage of Ocotelolco—Maxixcatl and his descendants (Muñoz Camargo 1984:167). Thus, a Spanish-led pre-emptive strike against the ruling elite of Cholollan simultaneously tested the loyalty of the Spaniards, placed them irrevocably in the anti-Aztec camp, eliminated an enemy city only one day's march from Tlaxcallan, repositioned Cholollan as a Tlaxcaltec ally, placed new rulers on the Chololtec throne who presumably had kin ties to Tlaxcallan, and strengthened the latter city and, especially, Maxixcatl and his province.

The almost two months that passed between the first appearance of the Spaniards on Tlaxcaltec borders and their departure from Cholollan had seen a transformation of Tlaxcallan's political position from an embattled confederacy surrounded by enemy states to a significant power with a new ally possessing pivotally effective arms and with a renewed alliance with Cholollan. But even more remarkable was the political shift within Tlaxcallan: when Cortés first appeared, Maxixcatl's position was eroding vis-à-vis Xicotencatl. He had lost the major external political support of Cholollan and in the first encounter with the Spaniards, his position declined in relation to Xicotencatl's. But by the time Cortés left Cholollan, Xicotencatl the Younger had been made to seem ineffectual, Maxixcatl's position had been upheld in the council, he had married one of his daughters to a major Spaniard, and his support by, and influence in, Cholollan had been reestablished.

Renegotiated Alliance

Cortés marched from Cholollan to Tenochtitlan and, in the following eight months, seized the king, Moteuczoma Xocoyotl, ruled through him, defeated Narváez's superior force, which had been sent to capture

him, and was then forced to flee Tenochtitlan, again reaching Tlaxcaltec territory at Hueiotlipan. Despite Cortés's initial successes, he had suffered over 865 Spanish and 1,000 Tlaxcaltec fatalities (Aguilar 1977:92; Cortés 1963:100-1; Díaz del Castillo 1977, 1:400-2; Ixtlilxóchitl 1975-77, 2:233; Sahagún 1975:79; 1989:96-97; Torquemada 1975-83, 2:229-30). This setback must have damaged Maxixcatl's position. The policy he advocated had led to major Tlaxcaltec losses and the kin tie he had established with the Spaniards was ended when both his daughter and Juan Velázquez died in the flight from Tenochtitlan (Díaz del Castillo 1977, 1:404). Nevertheless, when the surviving Spaniards reached Tlaxcallan, Cortés was housed in the palace of Maxixcatl (Díaz del Castillo 1977, 1:404; Muñoz Camargo 1984:95; Torquemada 1975-83, 2:230),⁷ though Alvarado stayed with Xicotencatl the Elder whose daughter he had been given. Xicotencatl the Younger seized the opportunity to argue against continuing the alliance, but he was unsuccessful (Díaz del Castillo 1977, 1:406; Torquemada 1975-83, 2:234). Perhaps the merits of the case were against him, or maybe it was because Maxixcatl's side was still stronger after the Cholollan re-alliance than it was originally, while Xicotencatl the Younger still suffered from being seen as unable to defeat the Spaniards himself.

The kings of Tlaxcallan reaffirmed their alliance with the Spaniards, though they made greater demands in terms of their future rights and shares (Información 1870-75, 20:17, 21, 140, 145; Muñoz Camargo 1984:94, 261). But since Tlaxcallan demanded, *inter alia*, lordship over Huexotzinco, Cholollan, and Tepeyacac, and at least the first two were already allied with Ocotelolco, this suggests that Maxixcatl's position had, indeed, weakened and the Tlaxcaltecs' outright rejection of Xicotencatl the Younger's position was less complete than later sources indicate. In any case, the Spanish enterprise continued, and Cortés carried out a series of campaigns against cities near Tlaxcallan (perhaps as a test of their renewed resolve, as one of these targeted cities was the already-promised Tepeyacac) and then, in late December, 1521, marched back into the Valley of Mexico, accompanied by Tlaxcaltec troops, added a major new ally in the Acolhua of Tetzaco under Ixtlilxóchitl, and carried out a number of military excursions (Aguilar 1977:95; Cortés 1963:123; Díaz del Castillo 1977, 1:440-41; Ixtlilxóchitl 1975-77, 1:455, 2:241-42; López de Gómara 1965-66, 2:22-29; Oviedo y Valdés 1959, 4:89). Some, such as the attack on Ixtlapalapan, failed, but most succeeded in gaining new allies and cordoning off the Valley from Aztec

⁷ Ixtlilxóchitl (1975-77, 2:235) improbably claims the Cortés stayed in the palaces of Xicotencatl the Elder at this time.

allies farther afield (Cortés 1963:125-26; Díaz del Castillo 1977, 1:442-44; Ixtlilxóchitl 1975-77, 1:456, 2:246; López de Gómara 1965-66, 2:230; Oviedo y Valdés 1959, 4:90-91). While this was happening, the Tlaxcaltecs, under the direction of Martín López, were cutting and shaping wood to construct the thirteen brigantines Cortés would launch into Lake Texcoco to control Aztec canoes (Aguilar 1977:94; Cortés 1963:113, 116; Díaz del Castillo 1977, 1:432-35).

During this time, however, the political situation had shifted. Narváez's expedition brought smallpox to Mexico and by the autumn of 1520, an epidemic raged in Tenochtitlan and spread throughout central Mexico (Aguilar 1977:96-97; Alvarado Tezozómoc 1975:160; *Códice Aubin* 1980:86; Cook and Borah 1971:80-82; Ixtlilxóchitl 1975-77, 1:454, 2:236; López de Gómara 1965-66, 2:191-92; Sahagún 1975:83; 1989:102). Among its many victims were the Aztec king, Cuītlahuac, who replaced Moteuczoma (who was killed during La Noche Triste) and, as Martín López discovered when he reached Tlaxcallan, King Maxixcatl (Torquemada 1975-83, 2:246).

Succession in Tlaxcallan was, in theory at least, hereditary from the king to his son of his officially designated wife, even if there were other, older sons by other wives (Torquemada 1975-83, 4:62). After Maxixcatl died in December, 1520, he was succeeded by his son, don Lorenzo Maxixcatl (Muñoz Camargo 1984:166; Torquemada 1975-83, 2:247), who was only twelve or thirteen years of age (Cortés 1963:118). The loss of an experienced ruler and his replacement by a boy weakened Ocotelolco and enhanced Xicotencatl's position. From Cortés's perspective, this must have been an ominous development. Any shift in policy or even resolve among the four rulers of Tlaxcallan could significantly undermine his campaign, and Maxixcatl's death made this a distinct possibility. This threat was offset, in part, by Cortés's new alliance with the Acolhua, which gave him troops, local logistical support, and a secure foothold in the Valley of Mexico. But still, he could not risk returning with his men to Tlaxcallan to take direct action. Doing so might threaten the continuation of his shipbuilding project, which was essential to the conquest of Tenochtitlan and depended on massive Tlaxcaltec labor. Moreover, absenting himself from Tetzoco might undermine Cortés's support there, as the legitimate king of that city remained in Tenochtitlan with troops loyal to Tetzoco's legitimate king, Coanacoeh, and without Spanish support, Ixtlilxóchitl's faction might be forcibly ousted. While in an overall stronger position vis-à-vis the Aztecs, Cortés was unsure of the situation in Tlaxcallan and so bided his time.

When he was ready to launch the major assault on Tenochtitlan, Cortés summoned more troops from Tlaxcallan. An army, reportedly of

60,000 men (López de Gómara 1965-66, 2:246; Torquemada 1975-83, 2:271), came from Tlaxcallan under the command of Xicotencatl the Younger and another one made up of Tlaxcaltecs, Huexotzincas, and Chololtecs under Chichimecateuctli (Díaz del Castillo 1977, 1:499-500).

That night, Xicotencatl reportedly deserted (Díaz del Castillo 1977, 2:10-11; Muñoz Camargo 1984:169). Yet that he would march with his army for three days to the Valley of Mexico and then turn around and leave (allegedly for a women he left behind, even though he could easily have brought with him, or to seize control in Tlaxcallan without his army) lacks credibility. The situation can be better explained by examining it from Cortés's perspective; that is, it was close to ideal to remove a problem. Cortés had strong allies in the Acolhua, so he was less dependent upon the Tlaxcaltecs, he had gotten his shipbuilding supplies and assembled the brigantines, so that was no longer as dependant on good relations with Tlaxcallan. And though his political support there may have been weakened by Maxixcatl's death and replacement by a boy, he had managed to pull most of the troops out of Tlaxcallan and bring them to Tetzaco, where he could more easily control them, and he had brought his one major opponent, Xicotencatl the Younger, there as well.

If Xicotencatl the Younger could be legitimately removed, the potential threat in Tlaxcallan would evaporate and the troops in Tetzaco could be placed under other, more loyal commanders, such as Chichimecateuctli. Did Xicotencatl flee to Tlaxcallan did he go alone, and did he go at night? And how likely is it that his absence would be unknown to his own men yet discovered by Chichimecateuctli who was not only his arch rival (Díaz del Castillo 1977, 1:406), but the main beneficiary of the events that followed?

The improbability of this sequence of events, coupled with the substantial series of benefits that would accrue to both Cortés and Chichimecateuctli strongly suggest that, whether Xicotencatl the Younger was seized that night in Tetzaco or he learned of the plot, fled, and was seized in or near Tlaxcallan,⁸ he was hanged as a result of politics and rivalry (Cervantes de Salazar 1914:654; Díaz del Castillo 1977, 2:11; Muñoz Camargo 1984:170). And once his death was a fait accompli, Cortés's allies in Tlaxcallan accepted the proffered excuse of desertion (Muñoz Camargo 1984:170, 259) and his opponents bowed before this political shot across their bows. Even though this

⁸ It seems unlikely that a few Spaniards could seize a resisting Xicotencatl the Younger in his home province, but claiming that it occurred there was probably a way for Cortés to suggest that his actions were legitimate.

naked act of political violence would allow Cortés to claim greater support from Tlaxcallan because Tizatlan would not now dominate his ally, Ocotelolco, it would not, however, place Cortés in a very good light in the eyes of the Spanish crown, so it, like all else that occurred in the Conquest, was dressed in the garb of Spanish justice.

Conclusion

Xicotencatl the Younger may well have been anti-Spanish. Many of his recorded actions suggest as much. But the reasons for his anti-Spanish posture have little to do with those now commonly attributed to him; rather, the Spanish presence was merely another backdrop against which the internal political struggles of Tlaxcallan were played out. And once having opposed the Spaniards, Xicotencatl's political fortunes were tied to the success of that policy since his main opponent, Maxixcatl, adopted the opposite position. We cannot be sure who adopted which policy first, and that may not be significant. But once the ruler of either Tizatlan or Ocotelolco made a choice, that the other would adopt the opposite seems an almost foregone conclusion, given their apparent struggle for ascendancy.

The irony of Xicotencatl's death may be its very pointlessness. After Maxixcatl died and a boy succeeded him on the throne, Ocotelolco was politically diminished and the two Xicotencatls were doubtlessly the dominant power in Tlaxcallan. No further Tizatlan/Ocotelolco struggle need have occurred. Indeed, in the four months or so that elapsed between Maxixcatl's death and his own, Xicotencatl the Younger was free of that major constraining influence. He had his best opportunity to date to withdraw Tlaxcaltec support or even to move against the Spaniards if he so chose, yet he took no documented action against Cortés, the other Spaniards, their Indian supporters, or the alliance itself. There was no need to do so unless removing the Spaniards had been his true objective. But the context of his adoption of an anti-Spanish position suggests that it was not actually his goal, just one more means to the end of his political dominance in Tlaxcallan. And once that was achieved, the primary cause of Xicotencatl's opposition had been removed and he no longer actively opposed the Spaniards. In short, there were no Indian versus Spanish interests at that time for Xicotencatl to have championed, only Tlaxcaltec interests, Aztec interests, Acolhua interests, and so on. Yet, paradoxically, even if Xicotencatl did not see the Conquest in Indian versus Spanish terms, Cortés did, recasting events entirely in terms of his own interests. To him, Xicotencatl was an enemy and a

threat. And in this view, he may well have been urged on by Chichimecateuctli, who stood to gain the position of commanding general of Tlaxcallan and, as post-Conquest events reveal, with Xicotencatl gone, Ocotelolco emerged as dominant during the early colonial era (Lockhart, Berdan, and Anderson 1986:2). Thus, it was Cortés's view of Xicotencatl that doomed him, not the reverse.

Was Xicotencatl the Younger the anti-Spanish traitor of the colonial era or the anti-Spanish hero thereafter? He was probably neither. He fought on behalf of his own interests and those of his province, as had all the other Indian rulers, and when the Spaniards arrived on the stage, they merely incorporated the Spanish troops into their other, older, on-going struggles and only too late did the Indians discover that these were not Cortés's concern and that the outcomes of the Aztec overthrow would produce an altogether different, and largely unanticipated, end through which their actions would be recast as good or evil, depending on the interpreter. Thus, factional conflict that used Cortés's presence but was not caused by it has been elevated to the level of a more politically correct resistance to Spanish domination. But, in so doing, it has deprived Xicotencatl the Younger of the right to be seen as a human being who made his own decisions in pursuance of his own interests as he saw them.

What advantage is offered by seeing Xicotencatl in this light? It is hoped that so doing will make intelligible events that currently are not, or which rest on the most tenuous of logics. But more importantly, by changing the reasons and motivations behind the actions in this portion of the Conquest to alter the picture from one dominated by the treasonous actions by Xicotencatl to one of a more complicated struggle internal and endemic to Tlaxcallan, it no longer reduces him to an untrustworthy cog in the Spanish plan and recasts him as very much his own man, albeit one doomed by Cortés's own egocentric view of events, and it may open other areas of the Conquest for reanalysis in terms of Indian interests rather than solely Spanish.

REFERENCES

- AGUILAR, Francisco de
 1977 *Relación breve de la conquista de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- ALFONSO el Sabio
 1972 *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio*, 3 vols., Madrid, Ediciones Atlas.

- ALVARADO TEZOZÓMOC, Hernando
 1975a *Crónica mexicáyotl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
 1975b *Crónica mexicana y Códice Ramírez*, México, Editorial Porrúa.
- ANZOLA GÓMEZ, Gabriel
 1945 *Xicohtencatl Axayacatzin*. México.
- CAMPOS BARRÓN, Carlos
 1981 *Breve Historia de Xicoténcatl*. Cd. Xicotencatl, Tamp., Carlos Campos Barrón.
- CARRASCO, Pedro
 1984 Royal Marriages in Ancient Mexico. In *Explorations in Ethnohistory: Indians of Central Mexico in the Sixteenth Century*, H. R. Harvey and Hanns J. Prem, eds., 1984, Albuquerque: University of New Mexico Press.
- CASAS, Bartolomé
 1967 *Apologética historia sumaria*. 2 v. México. Universidad Nacional Autónoma de México.
- CERVANTES DE SALAZAR, Francisco
 1914 *Crónica de la Nueva España*. Madrid: The Hispanic Society of Madrid.
- CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, San Antón Muñón
 1965 *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Códice Aubin*
 1980 *Códice Aubin*. México, Editorial Innovación.
- Códice Vaticano*
 1964 *Códice Vaticano 3738*. En *Antigüedades de México*, 4 vols., México.
 -1965 Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
- COOK, Sherburne, F., and Woodrow Borah
 1971 *Essays in Population History: Mexico and the Caribbean. Volume One*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- CORTÉS, Hernán
 1963 *Cartas y documentos*, México, Editorial Porrúa.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal
 1977 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 2 vols., México, Editorial Porrúa.
- DURÁN, Diego
 1967 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, 2 vols., México, Editorial Porrúa.

GIBSON, Charles

1952 *Tlaxcala in the Sixteenth Century*, New Haven, CT, Yale University Press.

HASSIG, Ross

1994 *Mexico and the Spanish Conquest*, London, Longman Group UK Limited.

n.d. "The Maid of the Myth: La Malinche and the History of Mexico", *Indiana Journal of Hispanic Literatures*, in press.

HERNÁNDEZ, Francisco

1946 *Antigüedades de la Nueva España*, México, Pedro Robredo.

Información

1870-75 Información recibida en México y Puebla. El año de 1565. A solicitud del gobernador y cabildo de naturales de Tlaxcala, sobre los servicios que prestaron los tlaxcaltecas a Hernán Cortés en la conquista de México, siendo los testigos algunos de los mismos conquistadores. En *Biblioteca histórica de la Iberia*, 20 vols., 1870-75, México. I. Escalante.

INNES, Hammond

1969 *The Conquistadors*. New York: Alfred A. Knopf.

IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva

1975-77 *Obras Completas*. 2 vols. México. Universidad Nacional Autónoma de México.

LEONARDO DE ARGENSOLA, Bartolomé

1940 *Conquista de México*. México.

LOCKHART, James, Frances Berdan, and Arthur J. O. Anderson

1986 *The Tlaxcalan Actas: A Compendium of the Records of the Cabildo of Tlaxcala (1545-1627)*. Salt Lake City: University of Utah Press.

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco

1965-66 *Historia general de las Indias*. 2 vols. Barcelona, Obras Maestras.

MADARIAGA, Salvador de

1969 *Hernán Cortés: Conqueror of Mexico*, Garden City, NY, Doubleday and Company.

MARKS, Richard Lee

1993 *Cortés: The Great Adventurer and the Fate of Aztec, Mexico*. New York, Alfred A. Knopf.

MARTÍNEZ BARACS, Andrea, and Carlos Sempat, eds.

1994 *Suma y epílogo de toda la descripción de Tlaxcala*, México, Universidad Autónoma de Tlaxcala y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

MUÑOZ CAMARGO, Diego

- 1984 "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala". En *Relaciones geográficas del siglo XVI*, René Acuña, ed. 1982-87, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo Fernández de

- 1959 *Historia general y natural de las Indias*. 5 vols., Madrid: Ediciones Atlas.

SAHAGÚN, Bernardino de

- 1975 *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain. Book 12-The Conquest of Mexico*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- 1989 *Conquest of New Spain: 1585 Revision*. Salt Lake City: University of Utah Press.

TAPIA, Andrés de

- 1950 "Relación de Andrés de Tapia". En *Crónicas de la conquista de México*, Agustín Yáñez, editor, 1950, México. Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma.

TEROBA LARA, Cesáreo

- 1967 *Xicotencatl Axayacatzin*, México, Secretaría de Educación Pública.

THOMAS, Hugh

- 1993 *Conquest: Montezuma, Cortés, and the Fall of Old Mexico*, New York, Simon and Schuster.

TORQUEMADA, Juan de

- 1975-83 *Monarquía Indiana*, 7 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México.

WHITE, Jon Manchip

- 1971 *Cortés and the Downfall of the Aztec Empire*, New York: St Martin's Press.

EL DIOS DEL FUEGO Y LA REGENERACIÓN DEL MUNDO

SILVIA LIMÓN OLVERA

CCyDEL-UNAM

Introducción

El dios del fuego ocupó un lugar muy importante dentro del panteón mexica a pesar de que Bernardino de Sahagún lo mencione como uno “de los dioses que son menores en dignidad”.¹ Se trata de una deidad polisémica, según se ve por la gran cantidad de nombres con los que se le designa en las fuentes documentales. Sus diferentes apelativos indican que este dios estuvo relacionado con diversos aspectos de la naturaleza y con determinados conceptos cosmológicos; sus múltiples denominaciones permiten localizarlo en los tres sectores del cosmos: el cielo o *ilhuicatl*, la tierra o *tlalticpac* y el inframundo o *mictlan*.²

De igual manera, el fuego constituyó un elemento deificado que tuvo un sitio privilegiado en la cosmovisión mexica, porque su presencia destaca como motivo central en sus mitos y ritos. Además, al asociarlo con acciones tales como la purificación, la transformación y la regeneración, todas ellas dadas en el preciso momento de la transición, fue el encargado de propiciar los cambios en el mundo, por lo que el fuego, como elemento sacralizado, definía y enlazaba los diversos ciclos y procesos sociales, naturales, rituales y míticos. Asimismo, los mexicas lo consideraron como uno de los principios fundadores del mundo, unido al concepto de inicio, pues fue el responsable de la creación del sol, astro imprescindible para la vida del mundo y de los seres que habitan en él. Por otra parte, tuvo la facultad de cohesionar a la familia, a la sociedad y al universo por encontrarse localizado en el centro, sitio desde donde ejercía principalmente su poder transformador y regenerador.

¹ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, introducción, paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, 2 vols., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989, vol. I, p. 47.

² Sin embargo, hay que mencionar que algunos de sus nombres no son tales, sino que se refieren a algunos de sus atributos específicos, como por ejemplo Tzoncoztli “Amarillo de los cabellos” y Tzoncozahuiztica “Están amarilleando sus cabellos”.

El dios del fuego y el principio dual creador

Con base en algunos de los nombres que ostenta el dios del fuego en las fuentes documentales, se puede decir que este numen estuvo relacionado con el principio dual Ometéotl, el cual se desdoblaba en la deidad masculina Ometecuhtli y en su contraparte femenina Omecíhuatl. Según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* estas dos deidades, que habitaban en el décimo tercer cielo, no tuvieron principio;³ por eso, como dice Miguel León-Portilla, “Sólo Ometéotl -dualidad generadora y sostén universal- está en pie sobre sí mismo”.⁴ Entre las denominaciones del dios del fuego que permiten asociarlo con la dualidad suprema destaca la de Teteo Innan Teteo Inta “madre y padre de los dioses”, forma con la cual es mencionado tanto por Sahagún como en diversos conjuros registrados por Hernando Ruiz de Alarcón en el siglo XVII.⁵ También fue caracterizado como “padre y madre” del género humano, pues de esa manera era invocado en el conjuro para curar las enfermedades provocadas por el enojo del fuego y para propiciar un buen parto.⁶ En relación con esto, Jacinto de la Serna menciona al dios del fuego como “padre y madre en cuyas manos nacimos”, lo cual implicaría una relación de esta deidad con las entidades creadoras, es decir, lo identificaría con Ometéotl. Por su parte, el apelativo de Tocenta “Nuestro padre unitario”, adjudicado al dios del fuego, hace referencia a los dos principios opuestos y complementarios en una sola entidad. Asimismo, su nombre Huehue llama “Anciano, Anciana” lo asocia con la deidad suprema, pues dicho apelativo denota a una deidad conformada por el principio dual creador del cosmos, es decir, por las dos fuerzas sagradas primigenias representadas como dos ancianos de sexo opuesto.

³ “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, 2a. ed., ed. preparada por Ángel Ma. Garibay K., México, Porrúa, 1973, p. 23 (Sepan cuántos..., núm. 37).

⁴ Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, prólogo de Ángel Ma. Garibay K., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1979, p. 98 (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías, 10).

⁵ Sahagún, *op. cit.*, vol. I. p. 332. Los conjuros en los que aparece el dios del fuego mencionado con este nombre son los correspondientes para armar los hornos para elaborar la cal, para la cacería del venado y para echar suertes midiendo el brazo del enfermo para averiguar la causa de la enfermedad. Hernando Ruiz de Alarcón, “Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en México, año de 1629”, en *Tratado de la idolatría, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, 3a. ed., México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, 1953, vol. XX, p. 71, 77 y 127.

⁶ *Ibid.*, p. 125 y Jacinto de la Serna, “Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas”, en *ibid.*, vol. X, p. 162.

Por otro lado, su denominación Huehuetéotl “Dios viejo” indica que se trataba de una deidad de gran antigüedad tanto en el nivel histórico como en el simbólico. Históricamente, el fuego fue uno de los primeros elementos deificados en la religión de los pueblos del Altiplano Central de México, pues sus primeras representaciones como un anciano jorobado con arrugas y desdentado datan desde el Periodo Preclásico. Simbólicamente, su ancianidad se identifica con una existencia que se remonta a los tiempos inmemoriales en los que el sol actual aún no existía, ya que el primer astro en alumbrar al mundo fue un medio sol hecho de fuego. Por otra parte, antes de la creación del Quinto Sol, los dioses encendieron una hoguera a la cual se arrojó Nanahuatzin, personaje que se transformaría en el astro más luminoso.

Asimismo, su nombre Tota “Nuestro padre” revela su carácter predominantemente masculino y fertilizador. Cabe mencionar aquí que con esta denominación también llamaban al tronco del árbol que veneraban en la fiesta de Huey Tozotli el cual, junto con el poste hincado en la fiesta de Xócotl Huetzi, representaba tanto a un falo fecundador como al árbol cósmico del centro que, por encontrarse en el eje del mundo, permitía la comunicación entre el cielo, la tierra y el inframundo.

Con base en lo anterior, podemos deducir que Xiuhtecuhtli, al igual que Ometéotl, estaba relacionado con el concepto de “principio” pero, a diferencia de la deidad suprema, al dios del fuego se le rendía un culto específico con acciones rituales bien determinadas. Además de que las ceremonias dedicadas a él tenían como principal objetivo fortificarlo para que pudiera continuar ejerciendo su poder regenerador sobre el mundo y así asegurar su continuidad.

El fuego en la tierra

Según la cosmovisión mexicana, el dios ígneo estaba localizado principalmente en la tierra y, de manera específica, en el centro o quinta dirección, donde se encontraba el eje cósmico que comunicaba el cielo, desde su nivel superior, con la superficie terrestre y la capa más baja del inframundo. Por esta razón, llamaban al centro *tlaxicco* u ombligo y, justo en ese lugar, ubicaban la habitación del dios del fuego. Por ello, esta deidad podía manifestarse en los tres sectores del cosmos, desde los cuales incidía sobre la naturaleza para propiciar su regeneración periódica.

Los nombres del dios del fuego que hacen referencia a su localización en el centro de la tierra y del cosmos son Tlalxictentica “el que

está llenando el ombligo de la tierra” y Tlaxicco Onoc “el que está echado en el ombligo o centro”.⁷ Por otra parte, al dios del fuego también lo localizaban en las cuatro esquinas del mundo, según lo indica su nombre Nauhyotecuhtli “Señor del conjunto de cuatro” o “señor de las cuatro direcciones”. Por esta razón, cada cuatro años en la fiesta de Izcalli, los mexicas sacrificaban en su honor a cuatro cautivos que lo representaban vestidos con su atuendo, cada uno con un color diferente: blanco, rojo, amarillo y verde,⁸ colores que correspondían a cada una de las cuatro direcciones del plano terrestre.

El fuego en el cielo

La asociación del dios del fuego con el cielo se advierte, en primer lugar, porque uno de los significados de Xiuhtecuhtli era “Señor de la Turquesa”, color que los mexicas asignaron al cielo diurno. Por otra parte, según la *Historia de México*, Xiuhtecuhtli se localizaba en la primera capa celeste, mientras que en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se menciona que en la quinta superposición se encontraban las culebras de fuego o *xiuhcóatl* que eran hechas por el dios ígneo y de las cuales salían las señales del cielo y los cometas.⁹ Asimismo, el fuego estuvo muy relacionado con el sol pues ambos compartían la *xiuhcóatl*. Así, en códices como el *Borbónico*, el *Tonalámatl de Aubin*, el *Florentino* y el *Matritense del Real Palacio*, Xiuhtecuhtli lleva en su espalda a la serpiente de fuego que es su distintivo, y este mismo elemento aparece bordeando la imagen del astro rey en la Piedra del Sol. En relación con lo anterior, en la *Leyenda de los Soles* se menciona que en cuanto el sol fue creado, éste lanzó sus rayos contra Venus.¹⁰ Dichos rayos, que bien podrían ser *xiuhcóatl*, son descritos como flechas de plumas rojas llamadas *cuezalín*. De acuerdo con Sahagún, el nombre de Cuezalín, o su forma reverencial Cuezaltzín “venerable pluma roja” o “venerable llama”, fue otro de los nombres con los que se designaba

⁷ El apelativo de Tlaxiccentica está registrado por ejemplo en Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 261 y en De la Serna, *op. cit.*, p. 124. Por su parte, el nombre de Tlaxicco Onoc lo encontramos en Sahagún y en las Relaciones Geográficas de Cempoala y Epazoyuca, *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, ed. de René Acuña, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985, t. I, vol. 6, p. 76 y 85.

⁸ Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 187.

⁹ “Histoire du Mechique” o “Historia de México”, en *Teogonía...*, p. 103 e “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en *ibid.*, p. 69.

¹⁰ “Leyenda de los Soles”, en *Códice Chimalpopoca*, traducción del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, 2a. ed., México, UNAM. Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, p. 122 (Primera Serie Prehispánica, 1).

al dios del fuego. Asimismo, este cronista traduce el vocablo *cueزالin* como “llama de fuego” y afirma que los mexicas llamaban de esa manera a las plumas rojas de la cola y de las alas del papagayo.¹¹ Por tanto, esta denominación relacionaba las plumas coloradas con el fuego al cual simbolizaban. Aquí cabe señalar que dichas plumas estaban unidas al concepto de fecundidad y regeneración, facultades que se atribuían al dios del fuego. Por ello, las plumas rojas fueron usadas por las doncellas en brazos y piernas tanto en ceremonias relacionadas con la fertilidad de los campos como en el rito del matrimonio.¹² Por otra parte, las deidades ígnea y solar llevaban atuendos de plumas rojas y les correspondían como colores distintivos el rojo y el amarillo; ambos tenían la facultad de alumbrar y de proporcionar calor y *tona* o energía vital, aunque el astro con mayor intensidad que el elemento,¹³ y los dos compartían el nombre de Xipilli “Noble de Fuego”. Con base en lo anterior, podemos observar que existió una identificación entre el fuego y el sol, por lo cual, al dios ígneo se le localizaba en el sector celeste.

El fuego en el inframundo

El dios del fuego también se encontraba en el inframundo. Su presencia en el Mictlan se evidencia por algunas de sus denominaciones que lo relacionan con ese ámbito del cosmos. Dichos apelativos son Chicnauhyotecuhtli “Señor del conjunto de nueve” que hace referencia a los nueve niveles del inframundo, Ayamictlan “niebla del inframundo” o “se refugia en el inframundo” y Cuecux “inquieto”, “cosquilludo”, “desvergonzado”, “lleno de comezón”.¹⁴ Con este último nombre se le ha identificado como la deidad del fuego que bajaba al inframundo para propiciar la renovación y la fecundidad de la naturaleza,¹⁵ lo cual lo caracterizaría como un dios de la regeneración.

¹¹ Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 47 y vol. II, p. 693.

¹² Doris Heyden, “El simbolismo de las plumas rojas en el ritual prehispánico”, México, en *Boletín INAH*, Época II, núm. 18, p. 19. De acuerdo con esta autora, las plumas rojas también tenían un simbolismo sexual pues en la fiesta de Xochiquetzal, diosa del amor y ramera, las doncellas que bailaban las llevaban puestas.

¹³ De acuerdo con Yólotl González, Tonatiuh y Xiuhtecuhtli son productores de calor, el primero del cielo y el segundo de la tierra. Yólotl González, *El culto a los astros entre los mexicas*, México, SEP, Diana, 1979, p. 82 (SepSetentas-Diana, núm. 217).

¹⁴ Sobre la traducción de estos nombres ver Alfredo López Austin, “El dios enmascarado del fuego”, en *Anales de Antropología*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, vol. XXII, p. 273-274.

¹⁵ *Ibid.*, p. 273-274.

La práctica del sistema de tumba, roza y quema está unido a ese concepto, pues, al quemar las hierbas del campo, el fuego ejercía su acción revitalizadora dando como resultado el surgimiento de las semillas desde el inframundo. La presencia del fuego en el sector bajo del cosmos también es evidente porque, según mencionó en la *Historia de México*, las almas de la humanidad de la era precedente fueron quemadas en el Mictlan, por eso el hombre del Quinto Sol acostumbraba cremar los cuerpos de los difuntos y guardar las cenizas para que Mictlantecuhltli les permitiera dejar ese ámbito y resucitar.¹⁶ Con base en lo anterior, se puede decir que el dios del fuego ejercía su cualidad vivificadora desde el ámbito de la muerte para regenerar el mundo, concepción que se desprende del ciclo de la naturaleza, porque en él se observa que la tierra está inerte en una época del año para luego renacer gracias a la acción transformadora del fuego. Por lo tanto, en las concepciones de los mexicas, la regeneración del mundo era propiciada por el fuego, el cual era concebido fundamentalmente como terrestre, pero como se encontraba en el eje del mundo tenía la capacidad de manifestarse tanto en la parte superior del cosmos como en la inferior.

Otros elementos que permiten asociar al dios del fuego con el mundo de los muertos son sus nexos con el cánido, ya que uno de los signos calendáricos de la deidad fue *ce itzcuintli* “uno perro”.¹⁷ Por otra parte, en la lámina 9 del *Códice Borbónico* se encuentra dibujado un joyel en forma de perro color turquesa a los pies de la imagen de Xiuhtecuhltli, elemento que se observa también en un bulto mortuario en el *Códice Magliabecchi*. En relación con esto, Diego Durán refiere que cuando no se podían recuperar los cuerpos de los guerreros muertos en batalla, sus exequias eran llevadas a cabo con bultos que los representaban y a los cuales les colocaban un joyel de papel con la figura de un perro color azul¹⁸ semejante al que portaba el dios ígneo. Aquí es importante señalar que tanto el fuego como el perro pueden ser considerados como entidades liminares, puesto que ambos eran mediadores entre la vida y la muerte, el primero por su facultad transformadora y el segundo porque ayudaba a los difuntos a cruzar el río Chicunahuapa hacia el Mictlan.¹⁹

¹⁶ “Histoire du Mechique” o “Historia de México”, en *Teogonía...*, p. 104.

¹⁷ Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 261 y De la Serna, *op. cit.*, p. 124.

¹⁸ Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de tierra firme*, ed. preparada por Ángel Ma. Garibay K., 2 vols., México, Porrúa, 1967, vol. I, p. 98 (Biblioteca Porrúa, núms. 36 y 37).

¹⁹ Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 221.

Mito y rito modelos

Entre los mexicas, la principal denominación del dios del fuego fue la de Xiuhtecuhtli, vocablo compuesto por la palabra *tecuhli* “señor” y la raíz *xiuh* que proviene de *xihuilli* que, de acuerdo con Alonso de Molina, significa “hierba”, “año”, “turquesa” y “cometa”. Por lo tanto, la asociación de este numen con el fuego se da de manera indirecta a través de los cometas los cuales, según Diego Muñoz Camargo y la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, estaban hechos de fuego.²⁰ Las otras acepciones de la palabra *xihuilli* nos llevan a considerar que Xiuhtecuhtli estuvo relacionado con otros conceptos de la cosmovisión mexica. En primer lugar, hay que tomar en cuenta que Xiuhtecuhtli, en tanto que “Señor del fuego” fue el patrono de las transformaciones y, como tal, se relacionaba con los cambios cíclicos de la naturaleza. Por ello, el fuego fue concebido como un elemento sagrado que definía y enlazaba diversos ciclos y procesos naturales, sociales y rituales. En relación con esto, al fuego se le atribuyeron las funciones de purificar, transformar y revivificar, acciones que se daban en el preciso momento de la transición. El fuego destruye para luego dar paso a la regeneración, por ello era el patrono de las transformaciones y el encargado de propiciar los cambios. Así, a través del sistema de roza y quema el fuego aniquilaba lo que ya no era utilizable para la agricultura, transformaba los residuos para propiciar la restauración de la tierra y daba paso a la nueva siembra.²¹ Asimismo, en el *Código Mendoza*, la conquista de un pueblo está representada por medio de un templo al que se le ha prendido fuego, acto que indica la demolición del orden anterior para la imposición de uno nuevo, en este caso, del dominio mexica.²²

Los atributos del dios del fuego arriba mencionados nos permiten caracterizarlo como un elemento liminar, pues según Arnold van Gennep una situación liminar se refiere a:

²⁰ Diego Muñoz Camargo, “Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de la Nueva España e Indias del mar océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas”, en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, ed. de René Acuña, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, t. 1, vol. 4 p. 190 e “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en *Teogonía...*, p. 69.

²¹ En relación con la quema de los campos, Sahagún registra la siguiente adivinanza: “¿Qué cosa y cosa van guiando las plumas coloradas que se llaman cuezalli y van tras ellas los cuervos? Es la chamosquina de las sabanas”. Nótese aquí que el fuego es llamado *cuezalli*, “pluma roja”, apelativo que corresponde a uno de los nombres del dios ígneo. Sahagún, *op. cit.*, vol. I, p. 453.

²² En relación con esto, Alonso de Molina registra que la palabra *pehua* significa tanto comienzo como conquista. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, estudio preliminar de Miguel León-Portilla, 2a. ed. México, Editorial Porrúa, 1977.

Quien pasa de un estado a otro se encuentra física y mágico religiosamente en una situación especial por un cierto tiempo, oscila entre dos mundos. Esta es la situación que yo he llamado transición y (...) esta simbólica y especial área de transición puede encontrarse en una forma más o menos pronunciada en todas las ceremonias que acompañan el paso de una posición social o mágico religiosa a otra.²³

Esta cualidad “liminar” del fuego remite, a su vez, a que este elemento fue considerado por los mexicas como uno de los principios fundadores del mundo, es decir, que fue relacionado con el concepto de “inicio” porque fue el responsable de la creación del sol, astro imprescindible para la vida del mundo y de los seres que la pueblan. Así, de acuerdo con la concepción mexica, el mundo no surgió de la nada, sino a partir de la transformación de los seres sagrados en el momento de la primera salida del sol.²⁴ En esa transmutación de los dioses, el fuego tuvo un papel destacado, ya que como consecuencia de su acción transformadora surgieron el Sol y la Luna. Estos dos astros, marcadores del tiempo, fueron creados a partir del sacrificio por incineración de dos personajes sagrados, Nanahuatzin y Tecuciztécatl, quienes se arrojaron al horno divino o *teotexcalli*²⁵ ubicado simbólicamente en el centro. Con esto quedó establecida la cosmogonía que fue modelo ejemplar de otros mitos y de los rituales asociados a ella.²⁶ Así, por ejemplo, el mito de la creación del sol es reproducido en la historia que narra el origen de Venus, astro que surgió a partir de la incineración de Quetzalcóatl y que constituyó también un importante marcador del tiempo del hombre.²⁷

Esta cosmogonía era revivida en un rito que hemos considerado como modelo, porque daba la pauta a otras ceremonias que tenían que ver con la transformación y la revivificación. El rito aquí aludido correspondía al encendido del Fuego Nuevo que se realizaba cada cin-

²³ Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, trad. del francés al inglés de Monika Vizedom y Gabrielle L. Caffee, introducción de Solon T. Kimbal, The University of Chicago Press, Phoenix Books, 1964, p. 18.

²⁴ Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990, p. 57-60.

²⁵ “Leyenda de los soles”, en *Códice Chimalpopoca*, p. 121.

²⁶ Mircea Eliade, *Mito y realidad*, traducción de Luis Gil, 6a. ed., Barcelona, Editorial Labor, 1985, p. 28.

²⁷ Los ciclos de cuatro y ocho años, así como el de cincuenta y dos años llamado *xihmolpilli* y el de ciento cuatro años conocido como *huehuetiliztli* están relacionados con las conjunciones del planeta Venus con la Tierra y con el Sol. A este respecto ver Daniel Flores, “Venus y su relación con fechas antiguas”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé, editores, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, p. 343-388 (Serie de Historia de la Ciencia y la Tecnología: 4).

cuenta y dos años y que tenía como objetivo principal la regeneración del cosmos. Durante su realización el tiempo de la creación, es decir, el tiempo de los dioses, irrumpía en el mundo del hombre y, como consecuencia, el mundo era renovado periódicamente al final de cada ciclo indígena.²⁸

La ceremonia del Fuego Nuevo consistía en lo siguiente: en primer lugar la población destruía todos sus enseres cotidianos y apagaba todos los fuegos y teas. Con esto se hacía presente el otro orden, es decir, la oscuridad prevaleciente antes de la creación del sol y del género humano; posteriormente, los sacerdotes ataviados como los dioses, a quienes representaban, iban en procesión a la cumbre del cerro Huixachtécatl. En ese sitio, que simbolizaba la cima del mundo y el centro, es decir, el lugar de la creación,²⁹ se encendía el fuego nuevo barrenando dos palos sobre el pecho de un cautivo que sería sacrificado. Mientras tanto, el resto de la población esperaba con gran temor e incertidumbre el designio de los dioses: el fin o la renovación del mundo.

La prolongación de la vida humana era indicada por el paso de las Pléyades por el cenit,³⁰ acontecimiento que señalaba que los dioses habían permitido al hombre vivir por otros cincuenta y dos años. Es decir, las fuerzas sagradas continuarían con su devenir cíclico y, por tanto, el sol seguiría con su movimiento para volver a salir por el oriente. De esta manera, quedaba asegurada la presencia del sol sobre la tierra durante el día y se anulaba, al menos por un ciclo, el dominio perpetuo de la oscuridad, del frío y de la humedad que harían imposible la vida. El inicio del nuevo periodo era anunciado al común de la gente por el encendido de una gran hoguera, con la cual simbólicamente la oscuridad daba paso a la luz. Enseguida ofrendaban a un cautivo en la parte alta del cerro. La oblación consistía en extirpar el corazón de la víctima para luego arrojar su cuerpo y su corazón a la hoguera. Con la extracción del corazón a la víctima se generaba y liberaba la energía sagrada necesaria para reactivar el mundo y propiciar su continuidad; mientras que el hecho de arrojar el cuerpo y el corazón del sacrificado rememoraba la inmolación de Nanahuatzin para transformarse en el sol.³¹ Por último, con la lumbre recién obte-

²⁸ Sobre este concepto ver por ejemplo Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, traducción de Tomás Segovia, 3a. ed., México, Ediciones Era, 1979 p. 54 y, del mismo autor, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, traducción de Ricardo Anaya, Madrid, Alianza Editorial, 1993, 174 p.

²⁹ *Ibid.*, p. 21.

³⁰ Johanna Broda, "La fiesta azteca del Fuego Nuevo y el culto a las Pléyades", en *Space and Time in the Cosmology of Mesoamerica*, Franz Tichy (ed.), Munich, Alemania, Wilhelm Fink, 1982, p. 130 (Lateinamerika-Studien, 10), y González Torres, *op. cit.*, p. 122.

³¹ *Ibid.*, p. 75.

nida se prendían múltiples teas que eran repartidas por toda la ciudad y en diferentes poblados para alumbrar la nueva era.

El dios del fuego y el reverdecer cíclico

El nombre Xiuhtecuhtli significa también “Señor del año”, por lo que los mexicas lo tenían como el dios de la temporalidad profana. Esta deidad dominaba sobre la superficie de la tierra y se le asociaba con los cambios cíclicos de la naturaleza. Para los antiguos sacerdotes mexicas era indispensable conocer el tiempo al cual concebían como la sucesión de las fuerzas sagradas que influían en la tierra. Este conocimiento les permitía saber a qué dioses y en que momento debían rendirles culto para propiciar la adecuada marcha del mundo. El lugar de habitación del dios del fuego era el centro de la superficie terrestre y del cosmos, punto donde confluían las fuerzas sagradas, por ello Xiuhtecuhtli era el responsable de su movimiento que determinaba el funcionamiento del cosmos, por lo que, en última instancia, esta deidad era la responsable de la continuidad del mundo.

Asimismo, Xiuhtecuhtli en tanto que “Señor del año”, era el patrono del ciclo anual, periodo en el que la naturaleza experimentaba cambios, es decir, la muerte de las plantas y su renacimiento. En relación con esto, hay que tomar en cuenta que otra acepción del vocablo *xihuitl* era “hierba”, lo cual nos permite asociar al dios del fuego con el ciclo anual de la naturaleza, es decir, con el reverdecer de las plantas. En este proceso natural está presente el concepto de transformación, acción característica del fuego que incluye, además, la activa participación del sol en el proceso de crecimiento de la vegetación. La asociación de “año” con “hoja verde” se manifiesta de manera explícita, por ejemplo, en autores como Hernando Alvarado Tezozómoc, Jacinto de la Serna y Diego Muñoz Camargo, este último dice al respecto lo siguiente:

Tomaron los años nombre de ‘hoja’ o ‘rama’, porque todas las plantas producen cada año una vez: de donde tomó denominación el año llamarse xihuitl, que quiere decir en lengua mexicana ‘hoja de yerba’ o de árbol o de otra planta. Así como cada año comienzan las plantas y árboles a p(ro)ducir y a vestirse de nueva hoja, así, por esta propia razón, los naturales desta tierra llamaron a(l) año ‘hoja’, que quiere decir xihuitl.³²

³² Muñoz Camargo, *op. cit.*, p. 216.

Esta cita aclara la relación entre el significado de “hierba” y de “año” que se le atribuía a la palabra *xīhuītl* y explica por qué Xiuhtecuhtli era patrono de ambos; asimismo, refuerza el concepto del dios del fuego como regenerador de la naturaleza. Con base en lo arriba expuesto, hay que llamar la atención sobre el hecho de que el principal culto al dios del fuego tenía lugar en dos fiestas durante el año. La primera de ellas se realizaba en el mes de Xócotl Huetzi, en el periodo llamado *xopan* o “tiempo verde”, época lluviosa y oscura del año que se asociaba con la noche, el inframundo y los muertos;³³ mientras que la otra festividad se efectuaba en el mes de Izcalli, en el periodo seco del año llamado *tonalco*, en el cual predominaban la luz y el calor.

Fiesta de Xócotl Huetzi

En el décimo mes del año, denominado Xócotl Huetzi, se llevaba a cabo una de las fiestas más importantes al dios del fuego. Esta celebración tenía lugar en la época de lluvias, cuando la tierra se encontraba en su máxima expresión de fertilidad, pues las plantas estaban en pleno crecimiento. El motivo central de la fiesta era un tronco de árbol al que le ofrendaban copal y comida. Su nombre, *xócotl*, también era uno de los apelativos del dios del fuego, por tanto, este objeto simbolizaba a dicha deidad, al mismo tiempo que representaba el centro y el eje cósmico o *axis mundi*, el cual permitía la relación entre el cielo, la tierra y el inframundo.

La fiesta de Xócotl Huetzi resulta ser especialmente significativa, porque en ella se observan determinadas acciones rituales que simbolizan la incidencia de la fuerza del dios ígneo en la superficie terrestre desde el cielo y el inframundo para propiciar la regeneración de la naturaleza. Asimismo, en esta celebración se pueden detectar tres partes, cada una de ellas corresponde a las etapas que propone Arnold van Gennep para los ritos de paso, es decir, separación, limen o transición e incorporación.

La primera parte de la fiesta, que corresponde a la etapa de separación, abarcaba las siguientes acciones: traslado del árbol sagrado a la ciudad, su transformación en poste cortándole las ramas y alisándolo, elaboración de la imagen del dios del fuego con masa de *tzoalli* (ama-

³³ Johanna Broda, “Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexica”, en *Calendars in Mesoamerica and Peru. Native American Computations of Time*, 44 Congreso Internacional de Americanistas, Manchester, editado por Anthony F. Aveni y Gordon Brotherston, BAR International Series, 174, 1983, p. 157.

ranto y miel de maguey), su colocación en la parte superior del poste y, finalmente, el levantamiento de éste. Con ello los mexicas representaban al dios del fuego en la parte alta del cosmos y hacían referencia a la época del año en que había mayor cantidad de luz. Esto último, además, era representado simbólicamente porque el poste era erigido al medio día, es decir, cuando el sol se encontraba en el cenit.

En la segunda parte de la fiesta, que corresponde a la etapa de limen o transición, llevaban a cabo la inmolación de cautivos en honor al fuego. El sacrificio consistía en arrojarlos primero a una hoguera y luego, antes de morir, eran sacados de la misma para extraerles el corazón. Esta forma particular de sacrificio, que podría caracterizarse como “asamiento”, remitía a la inmolación de Nanahuatzin en la hoguera sagrada de Teotihuacan, por lo que la ceremonia de Xócotl Huetzi es la repetición del mito cosmogónico y del rito modelo. Asimismo, la acción de arrojar a los cautivos al fuego tenía como objetivo dotar de fuerza al sol, es decir, fortalecerlo, puesto que el poder de los rayos y el calor del astro rey disminuían en esa época del año debido al predominio de la lluvia. De igual forma, el “asamiento” de cautivos también propiciaba, de manera mágica, la maduración de las plantas y, por consiguiente, la revitalización de la naturaleza.

En la tercera etapa de la fiesta, que corresponde a la fase de incorporación, los jóvenes intentaban subir al poste, el que lograba llegar primero despedazaba la imagen y arrojaba los trozos de *tzoalli* hacia los participantes que estaban abajo. Estos hacían lo posible por obtener un pedazo de esa masa, pues lograrlo significaba la abundancia que, por ese medio mágico, obtendrían en su siguiente cosecha. Por último, el tronco se dejaba caer violentamente, acto que significaba que el sol, después de haber alcanzado su punto más alto, tenía que descender. Por consiguiente, la caída del *xócotl*, que representaba al fuego y al sol, indicaba la declinación del astro rey en ese periodo del año en el que predominaban el frío y la oscuridad, porque tanto el sol como Xiuhtecuhtli bajaban al Mictlan para fecundar la superficie de la tierra desde el mundo de los muertos. De esta manera, la fiesta de Xócotl Huetzi representaba la regeneración de la naturaleza, la cual se efectuaba tanto desde el cielo, a través del sol, como desde el inframundo, ya que desde la parte baja del cosmos resurgían las plantas que se encontraban en forma de semillas gracias a la acción fecundadora del fuego cuando éste bajaba a ese sector. Por otra parte, el descenso periódico del dios del fuego al mundo de los muertos era la repetición del acto realizado *in illo tempore* por Nanahuatzin ya que, de acuerdo con el mito de la creación del sol, “el buboso”, luego de arrojarse a la hoguera sagrada, descendió al Mictlan de donde trajo

“muchas piezas ricas”³⁴ que simbolizaban las plantas que constituían el alimento del hombre.

Por otra parte, existen diversos datos que nos permiten relacionar al fuego con el inframundo. En primer lugar hay que mencionar que Xócotl, uno de los apelativos del dios ígneo, era asimismo deidad de los muertos. Además, el mes de Xócotl Huetzi tenía por otro nombre el de Huey Miccailhuitl “Gran fiesta de los muertos” porque en ese mes también se rendía culto a los difuntos mayores mediante ofrendas y cantares tristes.³⁵ Por esta razón, tanto en el *Códice Borbónico* como en el *Atlas de Durán*, las representaciones de dicho mes llevan en su composición bultos mortuorios. La relación de esa época del año con la muerte no sólo se observa en el plano social, sino también en la naturaleza puesto que, de acuerdo con Diego Durán, tanto en este mes como en el anterior llamado Miccailhuitontli los mexicas hacían ofrendas y sacrificios porque, al entrar agosto, temían la muerte de las sementeras por las heladas.³⁶

La presencia del fuego tanto en el cielo como en el inframundo hacía referencia a la existencia de un *axis mundi* dominado por el dios ígneo que iba desde el piso más alto del cielo hasta la capa más baja del inframundo. Este eje cósmico, representado por el tronco sacralizado llamado *xócotl*, pasaba por el punto central del plano terrestre, sitio donde se encontraba la habitación de Xiuhtecuhtli y desde el cual era posible ascender al plano celeste o bajar al inframundo. En relación con este poste, que era venerado por los mexicas en la fiesta de Xócotl Huetzi, Motolinía consigna que los tepanecas de Tacuba y Coyoacán igualmente erigían un tronco al que amarraban en su parte superior cuatro cuerdas por las cuales intentaban subir los jóvenes. Estos cordeles simbolizaban las cuatro direcciones del plano terrestre, por lo que la imagen en su conjunto correspondía a la totalidad del cosmos. Asimismo, es importante señalar que el hecho de subir a la parte alta del poste a través de las cuatro cuerdas, representaba el fluir de las fuerzas sagradas de las cuatro esquinas hacia el centro.

Con relación a la fiesta de Xócotl Huetzi, resulta importante hacer referencia a la ceremonia de Huey Tozoztli, porque ésta podría considerarse como opuesta y complementaria a la primera. En este sentido, hay que especificar que la festividad de Huey Tozoztli estaba dedicada al dios de la lluvia y se llevaba a cabo en la época de sequía, por ello y para propiciar el futuro reverdecer de la naturaleza los mexicas coloca-

³⁴ “Histoire du Mechique” o “Historia de México”, en *Teogontia...*, p. 109.

³⁵ Francisco de las Navas, “Calendario Indico de los indios del Mar Océano y de las partes de este nuevo mundo”, en *Relaciones Geográficas...*, t. I, vol. 4, p. 227.

³⁶ Durán, *op. cit.*, vol. I, p. 269.

ban en el patio del templo de Tláloc gran cantidad de matorrales.³⁷ Al igual que en Xócotl Huetzi, en Huey Tozozotli también se representaba la imagen del cosmos, pero en esta ocasión por medio de cinco árboles que colocaban en el patio del dios y que simbolizaban las cuatro esquinas del mundo y la dirección arriba-abajo. De estos árboles el más importante, que representaba la quinta dirección, era el de mayor tamaño y se encontraba en el centro. Este árbol principal estaba rodeado por otros cuatro, cada uno de los cuales estaba unido al central mediante una cuerda. También aquí puede observarse la representación de las cinco direcciones y el fluir de las fuerzas sagradas de las cuatro esquinas hacia el centro y viceversa. Para concluir la ceremonia, el árbol del centro era clavado en la laguna, junto al sumidero de Pantitlán.

En este punto llama la atención el hecho de que el árbol mayor recibiera el nombre de Tota “Nuestro Padre”, el cual era otro de los apelativos de la deidad ígnea. Por consiguiente, al igual que el poste levantado en Xócotl Huetzi, el árbol central de Huey Tozozotli representaba al dios del fuego, en tanto que principio masculino fertilizador. Por ello, dicho árbol era clavado en la laguna para que fecundara la tierra y ésta diera, posteriormente, sus frutos: las plantas alimenticias necesarias al hombre que eran liberadas del inframundo, lugar donde predominaba la muerte, pero donde también se encontraba el germen de la vida.

Por otro lado, en estas dos ceremonias descritas, el árbol Tota y el poste Xócotl quedaban clavados en una línea vertical sobre otra horizontal. Esta imagen nos remite a la forma en que representaban en los códices el encendido del fuego nuevo cada cincuenta y dos años; es decir, un tronco tendido horizontalmente y otro transversal que se barreñaba sobre el primero para sacar fuego. Este simbolismo nos lleva a pensar en el concepto de regeneración del mundo, la cual se concretaba gracias al restablecimiento del pacto entre dioses y hombres, mismo que se llevaba a cabo al final de cada ciclo de cincuenta y dos años.

La oposición y complementariedad de las fiestas de Xócotl Huetzi y Huey Tozozotli es evidente porque en la primera se colocaba la imagen del dios del fuego en la parte superior del poste para fortalecer al sol y propiciar su acción calorífica sobre la tierra en la época lluviosa del año; en la segunda, efectuada en el periodo de estiaje, se introducía el árbol en la laguna para fecundar la tierra y conjurar la futura llegada de las lluvias. Asimismo, tanto el poste como el árbol, que constituyen elementos simbólicos del dios del fuego, ejercían una función de mediación puesto que evitaban el exceso de calor en el tiempo de

³⁷ Sobre esta ceremonia ver *ibid.*, vol., I, p. 86-89.

sequía e impedían la putrefacción del mundo por la demasía de humedad en la época de lluvias.³⁸

Fiesta de Izcalli

La otra festividad que los mexicas dedicaban al dios del fuego era Izcalli. En ella realizaban diversas acciones rituales y simbólicas que tenían como objetivo la renovación anual de la sociedad y de la naturaleza. El antecedente de esta celebración tenía lugar en el mes anterior denominado Títitl pues, como parte de esta fiesta, prendían fuego a una casilla de teas, llamada la “troje de la diosa Ilamatecuhtli”, que representaba al maíz viejo.³⁹ Esta acción simbolizaba la renovación de las tierras de labor y de sus productos a partir de la acción transformadora del fuego, puesto que dicho elemento destruía lo viejo para regenerarlo, en este caso el maíz que era el prototipo de las plantas alimenticias. Con esto observamos que la naturaleza, desgastada a lo largo del ciclo anual, era revivificada por la acción del fuego, es decir, la quema de los campos renovaba la tierra.

En el mes de Izcalli realizaban dos ceremonias en honor al dios del fuego, una a los diez días del mes y otra al final del mismo. En la primera de ellas, Huauhquiltamalcializtli, un sacerdote llamado *tlenamacani* sacaba fuego nuevo con unos palos a media noche frente a la imagen de Xiuhtecuhtli. Antes de encender la lumbre se apagaban todos los fogones de las casas y nadie cocía nada en el comal ni tocaba el fuego. La noche previa a la fiesta, las mujeres preparaban unos tamales de amaranto llamados *huauhquiltamalli* o *chalchiuhtamalli* que eran ofrecidos al dios del fuego y a los difuntos.

Esta ceremonia resulta de particular significado puesto que marcaba la terminación del año anterior y el inicio del siguiente. El final del ciclo anual estaba representado por el hecho de apagar todos los hogares de las casas y por la prohibición de utilizar el fuego, con lo cual revivían el tiempo anterior a la creación. Asimismo, resulta importante la ofrenda que hacían a los muertos, puesto que ésta la llevaban a cabo en un momento de muerte simbólica en el que era posible la comunicación con los difuntos. Estos elementos descritos nos permiten caracterizar ese tiempo como una etapa liminar porque, como dice

³⁸ Claude Lévi-Strauss, *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 289 (Sección de Obras de Antropología).

³⁹ Esto se ha inferido por la combinación de los nombres de esta diosa: Ilamatecuhtli “Señora Anciana” y Cozcamaiah “Collar de Espigas”. A este respecto ver Broda, “Ciclos agrícolas...”, p. 156.

Victor Turner, se vive una muerte ritual que se ubica “entre dos periodos de vida social activa”, es decir que constituye “una fase interestructural de la dinámica social”.⁴⁰ Esta etapa de transición terminaba con el acto de prender lumbre, lo cual marcaba el inicio del año siguiente. Como podemos ver, esta ceremonia constituye una repetición del rito modelo, es decir, del encendido del fuego nuevo que se realizaba cada cincuenta y dos años, porque esta fiesta determinaba un cambio de ciclo. Por eso, en ella también se hacía referencia, de manera simbólica, al mito primigenio pues, como dice Eliade: “todo año nuevo es tomar el tiempo en su comienzo es decir, una repetición de la cosmogonía”,⁴¹ y esa cosmogonía estaba representada por el encendido del fuego que inauguraba un periodo anual. El nuevo ciclo de vida era festejado con una comida ritual, en la cual se ingerían tamales de amaranto (*huauhquiltamalli*) y camarones (*acocitli*) preparados en un caldo llamado *chamulmulli*. Estos alimentos se comían muy calientes y tras la lumbre, en señal de que el fuego representaba el nuevo ciclo de vida. Por ello, esta fiesta también se llamaba *mollaxquian tota*, “nuestro padre el fuego tuesta para comer”.

En esta ceremonia se realizaban también importantes actos simbólicos que es preciso señalar porque representaban la conjunción de los dos elementos primordiales de la creación, el fuego y el agua, para propiciar la regeneración del ciclo anual. La confluencia de los dos opuestos la podemos observar en que los camarones, producto acuático y natural, los ingerían calientes, cocidos y transformados por el fuego; mientras que las envolturas de maíz de los tamales, que eran ya un producto cocido por haber sido expuestos al fuego, los arrojaban al agua. De igual manera, en las dos ceremonias de Izcalli, es decir, a los diez y a los veinte días del mes, los jóvenes ofrecían en el templo diversos animales cazados y crudos provenientes del mundo natural que eran arrojados a la hoguera. A cambio de esta ofrenda, los sacerdotes de Xiuhtecuhtli les entregaban a los jóvenes tamales cocidos⁴² que constituyen un producto transformado por el fuego. Con esto, no sólo se festejaba la regeneración de la naturaleza, sino también la de la vida social representada por el fuego y los alimentos transformados.⁴³

⁴⁰ Victor Turner, *La selva de los símbolos: aspectos del ritual Ndembu*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1980, p. 85, 108, 114.

⁴¹ Eliade, *El mito del eterno retorno*, p. 56-57.

⁴² Las ofrendas de tamales variaban en las dos ceremonias, ya que en la primera preparaban los llamados *huauhquiltamalli* o *chalchiuhtamalli* hechos con semillas de amaranto que eran ofrendados al fuego y a los difuntos, mientras que en la segunda daban los *macuextlaxcalli* hechos con harina de maíz y frijoles, los cuales sólo eran ofrendados al fuego.

⁴³ Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 70.

Con base en lo arriba expuesto, podemos decir que existía una relación de correspondencia entre la ceremonia de Huauhquiltamalculiztli, que se efectuaba a los diez días del mes de Izcalli, y la de Xócotl Huetzi, ya que en ambas se daban ofrendas a los difuntos. Además, en esta última fiesta, el ídolo que se colocaba en la parte superior del poste estaba hecho de amaranto al igual que los tamales que eran ofrendados al fuego e ingeridos por la gente en Huauhquiltamalculiztli. Asimismo, observamos también que existe una relación entre Xócotl Huetzi e Izcalli, pero que, a la vez, implica una inversión de términos, pues mientras que en la primera celebración el sacrificio consistía en arrojar cautivos a la hoguera, en la segunda eran asados varios animales.

Por otra parte, en la fiesta de Xócotl Huetzi representaban al dios del fuego bajando al inframundo; mientras que Izcalli, que significa renacimiento y regeneración, estaba asociada con el solsticio de invierno, festejaba la subida del sol⁴⁴ y el inicio de un nuevo ciclo anual. En relación con esto, en la ceremonia efectuada a los diez días del mes de Izcalli se encendía fuego nuevo para propiciar la regeneración del mundo y de la naturaleza. Por eso, la imagen del dios del fuego en esta celebración llevaba una máscara verde y azul, colores que hacían referencia al agua y a la vegetación. De igual manera, se comían tamales de amaranto como anticipación y propiciación para una buena cosecha. Por su parte, la segunda ceremonia de Izcalli simbolizaba la regeneración de la naturaleza expresada a través de la producción de los campos a partir de la ingestión de tortillas de maíz con frijoles.

En resumen, podemos decir que la fiesta de Izcalli era la actualización de la cosmogonía, es decir, del mito de la creación del sol según el cual el elemento que desató la posibilidad de la existencia del mundo fue el fuego y su acción transformadora. Por lo tanto, su presencia en esta ceremonia representaba su facultad regeneradora en el mundo. De igual manera, la fiesta de Izcalli era una repetición del rito modelo, es decir, de la ceremonia del Fuego Nuevo, cuyos actos simbólicos propiciaban la renovación del mundo por un ciclo de cincuenta y dos años.

Recapitulacion final

En la cosmovisión mexica el dios del fuego estuvo presente en los tres sectores verticales del cosmos y en las cuatro direcciones del plano terrestre. En el cielo, el dios ígneo fue identificado con el sol. La analogía

⁴⁴ Herman Beyer, "El origen natural del dios mexicano Xiuhtecuhtli. Un ensayo mitológico", en *El México antiguo*, recopilación y traducción de Carmen Cook de Leonard, México, Sociedad Alemana Mexicanista, 1965, t. X, vol. I, p. 312.

del fuego con el astro rey hizo equiparables los conceptos de cocción y maduración, funciones que estas dos entidades sagradas realizaban respectivamente. Por otro lado, algunas de sus advocaciones remitían al inframundo, por lo que éstas se relacionaban con la muerte. En ese sector su acción fertilizadora y transformadora traía como consecuencia la liberación de las plantas del mundo muerto para propiciar su resurgimiento. En relación con lo anterior, en la fiesta de Xócotl Huetzi se conmemoraba la bajada del dios al Mictlan para que realizara la fertilización del mundo muerto, mientras que en Izcalli se celebraba su subida al cielo, así como el futuro renacimiento de la naturaleza. Por ello, tanto en Xócotl Huetzi como en Izcalli se observan acciones simbólicas que tenían como objetivo propiciar el resurgimiento y la maduración de las plantas alimenticias.

En la superficie terrestre el fuego, simbolizado a través del poste llamado Xócotl y del árbol denominado Tota, comunicaba el ámbito superior, seco y caliente con el inferior, húmedo y frío pero, al mismo tiempo, los mantenía separados para que el hombre pudiera vivir en el sector intermedio. De esta forma, el fuego fue el mediador entre los dos extremos de la naturaleza: el exceso de calor y la demasía de humedad, con lo cual se evitaba tanto la quemazón del mundo como su putrefacción. Así, mediante los rituales en los que este elemento sagrado intervenía, se mantenía el equilibrio de los dos opuestos asegurando la continuación de la vida.

El fuego para los mexicas fue el símbolo del ciclo de cincuenta y dos años. Por eso, el hecho de encenderlo constituyó un acto ritual que repetía la cosmogonía y representaba la renovación de la vida; en consecuencia, el fuego fue considerado el regenerador del mundo. De igual manera, purificaba y sacralizaba tiempos y espacios, sobre todo cuando se restauraba ritualmente la vida social al inicio de cada ciclo. Debido a este significado, la acción de prender fuego se hacía en un ámbito considerado como centro virtual que representaba el lugar de habitación de Xiuhtecuhli, es decir, la quinta dirección desde la cual el dios del fuego realizaba la revitalización del mundo y daba consistencia al cosmos.

Todas estas características que tuvo el dios del fuego en la cosmovisión mexica, nos permiten considerarlo como liminar, puesto que lo encontramos localizado justamente en el momento de transición en los ritos. Por lo que podemos afirmar que el dios ígneo propiciaba el paso de una situación a otra y era el responsable de llevar a cabo las transformaciones proporcionando continuidad a los procesos de cambio. Asimismo, como elemento liminar fue el mediador entre el mundo de los vivos y el de los muertos, entre los hombres y los dioses y permitía la comunicación entre los tres sectores del cosmos.

LA IMAGEN EN LOS CÓDICES NAHUAS: CONSIDERACIONES SEMIOLÓGICAS

PATRICK JOHANSSON K.

En tiempos precolombinos la producción, retención y transmisión del saber se articulaban esencialmente sobre dos ejes estructurantes de la cognición: la oralidad y la imagen. Por un lado textos de diversa índole, memorialmente conservados en la mente y el corazón de los *tlamatinime* se “colaban” en el molde espacio-temporal de una instancia específica de elocución para que fraguara su cuerpo expresivo, por otro, dichos textos se configuraban pictóricamente en *libros* generando asimismo aspectos determinantes de la formalización conceptual indígena. El verbo y la imagen se vinculaban estrechamente en la producción del sentido sin que el discurso pictórico se sometiera del todo, sin embargo, a la “tiranía de su señoría la palabra”. La imagen producía un sentido específico con recursos propios que si bien se podía “leer” parcialmente y reducir a palabras no se petrificaba en un texto verbal determinado.

A su vez, según el género pictórico, se establecía una relación específica entre el sentido *referido* y el sentido *producido* por la imagen; entre la historia y el discurso, entre los niveles de superficie y las estructuras profundas de la configuración pictográfica. La *mimesis* icónica, el simbolismo ideográfico y la mediación fonética se conjugaban con el tamaño, el trazo, la posición, los colores, la “tensión” espacial de las formas sobre el papel o la fibra y su composición para generar un sentido sensible en parte infraliminal.

La imagen se integraba asimismo a la totalidad gráfica de un libro cuya materialidad propia era un factor importante la estructuración del sentido, y más generalmente, a las circunstancias específicas de una “lectura” las cuales determinaban en última instancia las relaciones entre la imagen, el pintor, el lector y demás receptores potenciales del mensaje pictórico.

Cuando el texto pictórico era de índole diegética,¹ una historia *virtual* se perfilaba en el horizonte de la lectura y se establecían lazos

¹ Diégesis: conceptualización representativa, en el eje del lenguaje, de una experiencia real o de ficción.

funcionales entre las manifestaciones verbales y pictóricas de dicha historia.

El vínculo entre la expresión verbal y la imagen comienza con la formalización gráfica del espíritu que emana del ser: la voluta. Antes de describir en términos semiológicos la escritura náhuatl precolombina resulta interesante considerar la gestación formal de los signos ideográficos que representan genéricamente la palabra y la imagen.

1. *In ihiyotl, in tlahtolli, in tlahcuilolli*: el aliento, la palabra, la imagen: “el espíritu indígena”

Si la creación de un movimiento vital se manifiesta esencialmente por la aparición en el este de la luz heliaca y de la alternancia subsecuente día / noche, la creación del hombre es ante todo el resultado de la fecundación del silencio letal por el sonido de un caracol.

Según lo establece el mito, fue Quetzalcóatl el que desgarró las tinieblas del silencio primordial *in illo tempore*, y produjo la primera luz sonora al soplar en su caracol:

*ca yehuatl ic nentlamati in teteo aquin onoz in tlalticpac.
auh ye no ce(p)pa quito in Mictlanteuctli
ca ye qualli tlaxoconpitzá in motecciz
auh nauhpá xictlayaliualochti in nochalchiuhteyahualco
auh amoma coyonqui in itecçiz
niman ye quinnotza in ocuilmé quicocoyonique
nima(n) ye ic ompa callaquí in xicoti(n) in pipiilmé
nima(n) ye quipitzá quihualcac in Mictlanteuctli.
auh ye no ce(p)pa quilhuiá in Mictlanteuctli
ca ye qualli xoconcuí.²*

- He aquí que por eso se preocupan los dioses de quien viva en la tierra.

Y una vez más dijo, Mictlanteuctli.

- Está bien, sopla en tu caracol y cuatro veces da la vuelta alrededor de mi disco piedra de jade.

Pero no está agujerado su caracol: luego llama a los gusanos.

Lo perforaron, luego por esto entran allí los abejorros y las avispas.

Luego ya sopla y lo vino a oír Mictlanteuctli.

Está bien tómalos.

² “La leyenda de los soles” en Lehmann, p.330-338.

Después de algunas peripecias actanciales que modalizan mitológicamente el hecho, el soplo masculino de Ehecatl Quetzalcóatl penetra, en el sentido sexual de la palabra, en el caracol femenino y lo fecunda. Nace el sonido culturalmente configurado cuya representación será precisamente la forma que tomó el soplo del dios al pasar por la espiral del caracol.



Códice Borbónico (detalle) lám. 3

Este esquema actancial hierogámico se confirma en el mito cuando la materialidad sonora producida por Ehecatl penetra a su vez en el oído del señor de la muerte que lo oye (*quihualcac*). Recordemos aquí la etimología de *caqui*, "oir" que se compone del verbo *aqui*, "entrar, penetrar", y del morfema pronominal *c-*. Literalmente oír es "hacer entrar". Del emisor Quetzalcóatl al receptor Mictlantecuhltli, el aliento musical gestado por el caracol fecunda a su vez al silencio de la muerte para instaurar la cultura.

Es decir que, en el orden de aparición de los entes constitutivos del ser humano, el espíritu antecede la configuración de su materialidad física, y que este espíritu, producto de una hierogamia, tiene a su vez un carácter "fecundo" como lo expresa visualmente la espiral que lo manifiesta.

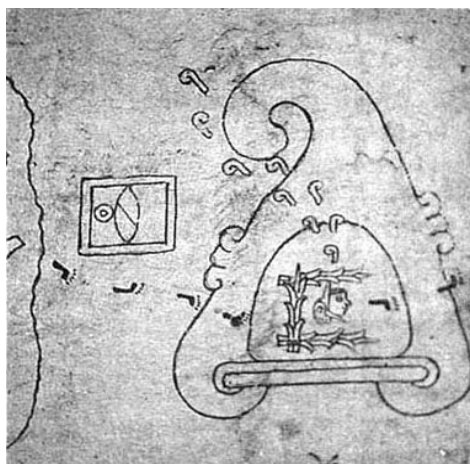
En prácticamente todos los libros en imágenes de Mesoamérica el espíritu, *ihiyotl*, la palabra *tlahtolli* y el canto *cuicatl* serán representados por la voluta, producto formal de la penetración de un caracol femenino por un aliento masculino.

1.1. *La palabra náhuatl*

La lengua náhuatl esculpida en la materia sonora por el espíritu indígena constituyó para los pueblos que la hablaron el lenguaje humano por excelencia. La *Historia Toltteca-Chichimeca* hace de ella uno de los atributos esenciales de la “humanidad” con el hecho de comer maíz.³

Como la palabra lo indica, hablar náhuatl es ante todo hablar “claro”, es dar a luz a ideas que se encuentran potencialmente contenidas en la mente. La convergencia etimológica de los conceptos “hablar” y “día” en la palabra *ilhuia* “decir”⁴ corrobora en esto el carácter mayéutico⁵ del hecho de hablar náhuatl.

Si la espiral constituye el núcleo semántico visual de la emanación espiritual, sus modalidades formales determinan sentidos específicos. Cuando los personajes no hablan náhuatl, la voluta se representa frecuentemente con puntos en su interior para señalar que hablan “arenoso”. En caso de que el canto o discurso sea de índole sagrada se alternan generalmente volutas orientadas respectivamente hacia la derecha y hacia la izquierda:



Códice Boturini (detalle) lám. 1

³ Cf. *Historia Toltteca-Chichimeca*, fol. 19v.

⁴ *Ilhuill*: “día” o “fiesta”

⁵ Mayéutica: metáfora que ilustra el razonamiento que utilizaba Sócrates para llegar a la verdad. El vocablo remite al parto y recuerda que la madre del filósofo griego era partera.

En esta imagen donde el dios Huitzilopochtli habla, se observan nueve volutas en posición alternada que se elevan desde la cueva en el monte Culhuacan hacia lo que podría ser el cielo.

Otra manera de expresar pictográficamente que el canto es un canto sagrado lo constituye el hecho de pintar una flor *xóchitl* sobre la voluta:



Mural de Teopancalco, Teotihuacan (según Bretón, 1990)

1.2. *De lo sonoro a lo visual; de la palabra a la imagen*

El vínculo que se establece entre la pictografía, la palabra, y el acto de decir se manifiesta visualmente en los glifos que representan a la escritura. Dos significantes visuales remiten, en el ámbito cultural náhuatl, a la pictografía:



Códice Telleriano Remensis (detalle) fol. 30r

- Un cuadrado que encierra dos volutas en posición invertida
- Un cuadrado que contiene un punto central y dos los cuales determinan cuatro direcciones.

El primero constituye una duplicación del símbolo ideográfico utilizado para referir la expresión oral del espíritu humano como si, al reflejarse en un contenedor material la palabra hablada se desdoblará en el espejo gráfico que le devuelve su imagen.

El segundo es de hecho una variante del signo que representa el día *ilhuitl*, en la iconografía náhuatl precolombina.

1.1.1. *La palabra y la imagen*

La relación entre el canto y la imagen aparece también en la voluta florida que sale de la boca de un cantor en una lámina del *Códice Borbónico*: se observa en el cuerpo mismo de la voluta el ideograma correspondiente a la pictografía:



Códice Borbónico, (detalle) lám. 4

Esto también podría indicar que los cantos se transcribían pictográficamente o que se cantaba la imagen.

El carácter ideográfico de las dos volutas de la palabra sobre un fondo negro es claro y remite directamente a la expresión oral de lo gráficamente consignado. Como se dijo anteriormente, el desdoblamiento de la voluta del habla parece tener un carácter “reflexivo” tanto en el sentido cognitivo de la palabra como en su acepción gráfica, el libro siendo en este caso el espejo en el cual se refleja la palabra y más generalmente el pensamiento indígena.

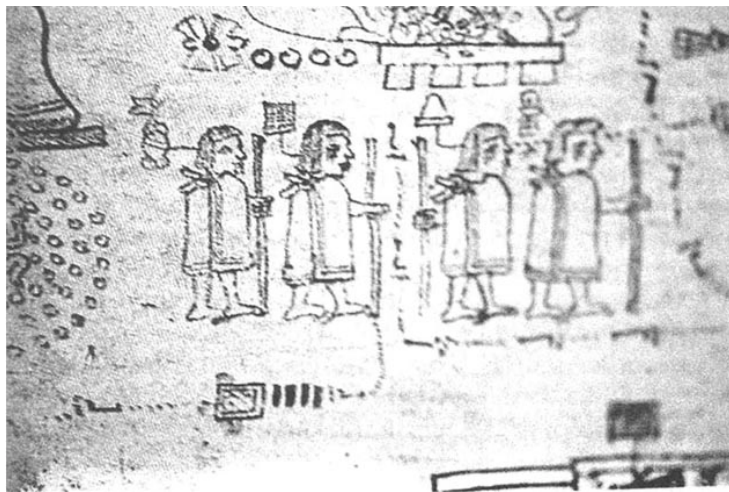
1.1.2. *Decir: dar a luz verbal a la imagen*

Es interesante observar además que los ideogramas que refieren la pintura son muy parecidos al ideograma que representa “el día” o “la fiesta: *ilhuitl*”. En efecto, si comparamos el glifo correspondiente a la pintura que figura en el *Códice Telleriano Remensis*, antes citado, con los signos del día que aparecen en otros documentos pictóricos, se puede concluir que existe una similitud quizás altamente pertinente entre sendos signos.

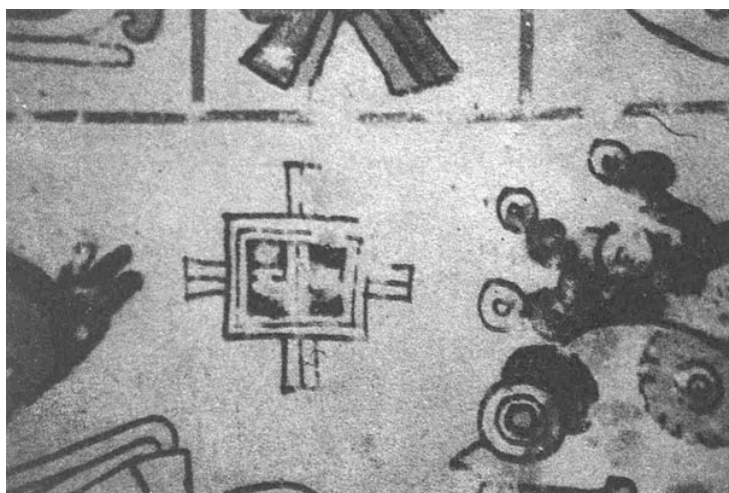
La relación podría ser de índole meramente fonética, el verbo “decir” *ilhui(a)* siendo parcialmente homófono del vocablo “fiesta” *ilhui(tl)*, sin que existan lazos algunos entre las dos ideas. Sin embargo la semejanza entre los dos glifos, o la utilización de un mismo glifo para ambos conceptos, podría revelar una relación eidética entre el periodo temporal: el día, la fiesta y la pintura.

La pictografía podría haberse utilizado, al principio, únicamente para referir las fiestas *ilhuitl* y su liturgia, el verbo *ilhuia* significando entonces quizás sólo “festejar”, probablemente mediante palabras y cantos, a determinadas divinidades. Con el tiempo, podría también haber tenido el sentido de “leer” una imagen, dando a luz verbal a los contenidos de la imagen. El campo semántico del verbo podría haberse ampliado hasta significar más generalmente “decir”.

Sea lo que fuere, es un hecho que uno de los dos glifos correspondientes al concepto de pictografía es similar al glifo de la fiesta y del día, mientras que la palabra “decir” en náhuatl: *ilhuia* es fonéticamente muy similar al vocablo que refiere la fiesta o el día: *ilhuitl*. Esta doble similitud, podría haber tenido, en un mundo donde la *analogía* constituye un nexo importante en la estructuración del sentido, un carácter cognitivo.



Códice Xólotl (detalle) lám. 8



Códice Borgia (detalle) lám. 70

2. Amoxtli: *el libro*

Diminuta extensión material que encierra la memoria colectiva, el libro *amoxtli* o *amatl*, determina numerosos aspectos semiológicos de la escritura indígena. El carácter sacro o mágico del objeto, su relación con el texto contenido, su textura específica, su forma, su tamaño así como las modalidades de su manipulación en el acto de lectura, constituyen elementos “con-textuales” importantes para una percepción adecuada de los signos.

2.1. *La materialidad: el texturema*

Si la mirada es sin duda alguna el instrumento esencial de la percepción en la lectura de imágenes, el contacto con la materialidad que las contiene podría haber matizado dicha percepción y definido aspectos expresivos o “impresivos” de la lectura. En efecto el vínculo táctil de un lector con un libro hecho de musgo acuático (*amoxtli*),⁶ de papel amate (*amatl*), de fibra de maguey (*ixtli*) o de piel (*ehuatl*) puede haber orientado de manera distinta la lectura según la sensación. El texturema que constituye la unidad de percepción cognitiva del dato sensible a nivel del tacto podría haberse integrado funcionalmente al sistema pictórico de lectura y determinado modalidades específicas de producción y de recepción de un texto. Además de estos aspectos sensibles de la estructuración del sentido, la materialidad del libro podía remitir a un contexto religioso en el cual el tenor acuático del *amoxtli*, el árbol de amate, el maguey, el venado, etc. establecerían distinciones que permeaban semiológicamente el relato aducido.

En cuanto a los colores, antes de que “se active” su función de discriminación semiológica, estos tienen una materialidad propia, táctil y visualmente aprehensible. Las distintas fases de su elaboración constituían una propedéutica ritual que consagraba tanto el objeto en sí como el contenido que surgiría de la aplicación culturalmente ordenada de los pigmentos. El origen animal o mineral de los colores y su mezcla con el agua determinaban probablemente una sacralidad propia que permeaba los signos:

Al color con que se tiñe la grana llaman *nocheztlí*, que quiere decir, sangre de tunas porque en cierto género de tunas se crían unos gusa-

⁶ El origen de la palabra *amoxtli* utilizado para el libro hace suponer que éstos podrían haber sido fabricados un día con las fibras de musgos del lago de México.

nos que llaman cochinillas, apegados a las hojas, y aquellos gusanos tienen una sangre muy colorada; ésta es la grana fina. [...]

A la grana que ya está purificada y hecha en panecitos, llaman grana recia, o fina, véndenla en los *tiánquez* hecha en panes, para que la compren los pintores y tintoreros. [...]

Al color azul fino llaman *matlalli*, quiere decir, azul; hácese de flores azules, color (que) es muy preciado y muy apacible de ver.

Hay un color que es amarillo claro, que llaman *zacatlaxcalli*, quiere decir, pan de hierba que se amasa de unas hierbas amarillas, que son muy delgadas; son como tortillas delgadas, y usan de ellas para teñir o pintar.⁷

El hecho de que una pintura determinada pudiera ser utilizada como medicina para ciertas enfermedades daba además probablemente un valor específico a dicha pintura en el contexto semiológico de la pictografía:

Hay un color colorado blanquecino que se llama *chíotl* (y) hácese en tierras calientes; es flor que se muele (y) es medicinal para la sarna; y si se mezcla con el ungüento que se llama *axin*, se hace de color bermellón.⁸

Las mezclas de colores trascendían también probablemente el ámbito técnico para adquirir un valor mágico:

-Mezclado el color amarillo que se llama *zacatlaxcalli*, con color azul claro que se llama *texotli*, y con *tzaculi*, hácese un color verde oscuro que se llama *yapalli*...⁹

2.2. *La forma*

Parte constitutiva de la materialidad de un libro, su forma determina también los espacios sobre los cuales se pintan los hechos y acontecimientos que constituyen el acervo cultural de la colectividad así como múltiples aspectos de la lectura. Define el desarrollo secuencial del texto, su orientación, y sirve de marco referencial para los formemas que son el tamaño y la posición entre otros elementos pertinentes en términos semiológicos. El *lienzo* por ejemplo abre un espacio generalmente cuadrado y polidimensional donde se crean “tensiones” posicionales determinantes para la lectura. En el *rollo*, el contenido se enrolla y desen-

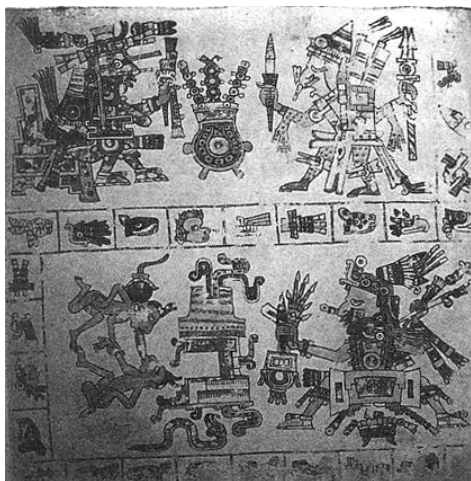
⁷ Sahagún, p.698.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.* p. 699

rolla linealmente, determinando un *ritmo* evolutivo / involutivo de lectura que puede incidir sobre la percepción de los contenidos.

La forma arquetípica del libro precolombino: el biombo, generalmente pintado por ambos lados permite una expansión exotérica del contenido y su repliegue esotérico. Determina además subdivisiones en láminas (*amaxexeloliztli*), que constituyen espacios específicos de composición pictórica. Dichas láminas cuadradas o rectangulares, yuxtapuestas, representan a la vez una unidad compositiva y un eslabón en la continuidad lineal de una secuencia:



Códice Borgia, lám. 61

La lámina 61 del *Códice Borgia*, por ejemplo, se divide en dos partes delimitadas por la primera y la última trecena del *Tonalpohualli*.¹⁰ A la vez que constituye una unidad pictórica que opone el principio y el fin de un ciclo de 260 días sobre el eje vertical, esta lámina se vincula horizontalmente con las nueve láminas siguientes mediante su parte inferior y luego superior. En efecto, las trecenas que figuran en la parte inferior de dichas láminas se enlazan de manera cronológica hasta llegar a la lámina 65, donde bifurcan hacia arriba para regresar a la lámina 61, sucediéndose entonces en la parte superior de cada lámina.

En este contexto gráfico, la lectura sigue el movimiento cíclico del tiempo al regresar involutivamente a su principio después de una expansión evolutiva.

¹⁰ Calendario divinatório que consta de veinte trecenas.

2.3. *El valor semiológico del libro como objeto*

Receptáculo material de una o varias partes constitutivas del gran tejido cultural de la colectividad indígena, el libro “pondera” la instancia de enunciación de su contenido mediante su presencia manifiesta. En efecto es muy probable que el *tlapouhqui*, “el lector de los destinos” o el *tlamatini*, “el sabio” vincularan de manera ostentatoria el texto pictórico con el tejido de fibra vegetal o animal, y que ambos “textos” se compenetraran en el momento de la elocución. Un documento en náhuatl proporciona un indicio circunstancial sobre el uso del objeto al señalar que se daban vueltas a las páginas del libro en el momento en que se elevaba el canto.

Yo canto las pinturas del libro
lo voy desplegando
soy cual florido papagayo
hago hablar los códices
en el interior de la casa de las pinturas.¹¹

El hecho de dar a ver y a oír la materialidad del libro cuando se enuncia su contenido arraiga el texto en la verdad radical de su fibra sensible. *Verba volant, scripta manent* dice un antiguo adagio latino que bien podría aplicarse a la pictografía precolombina: más allá de la imagen “escrita” o “inscrita”, es la materialidad sagrada del libro la que retroalimenta una palabra siempre evanescente y simboliza la veracidad permanente de la tradición.

Ahora bien el carácter religioso o mágico del libro, o de alguno de sus componentes, da a su contenido en ciertos contextos, un valor que trasciende el microcontexto semiológico de lo “escrito” y lo erige en un poderoso instrumento de dominación social o cosmológica. Este poder debe de haber afectado de alguna manera tanto la producción como la recepción del discurso pictórico.

3. *Los géneros expresivos*

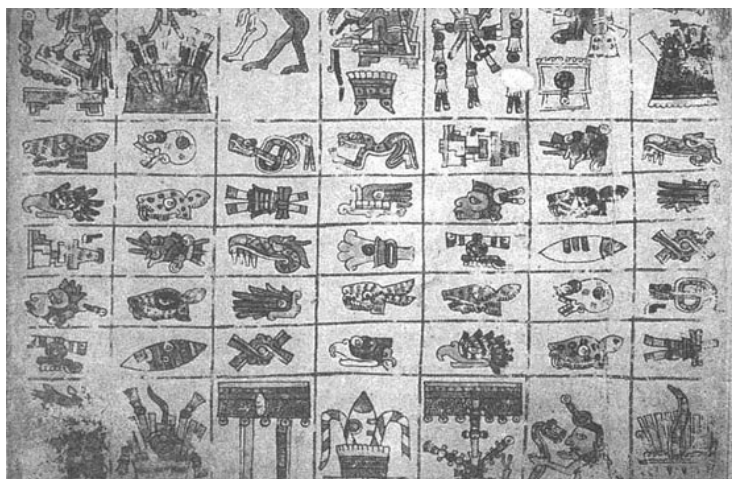
Además de su materialidad y de su forma, los libros figurativos se distinguían también por el género expresivo que entrañaban. No se leía del mismo modo una matrícula de tributos que un libro divinadorio, y

¹¹ Citado por Miguel León-Portilla en *Los Antiguos Mexicanos*, p. 66

la percepción misma de los signos podía variar según el género específico de cada libro. En una matrícula de tributos por ejemplo, prevalecía la pictografía referencial mientras que en el libro divinatorio, los ideogramas y la interpretación metafórica de los signos constituían la parte medular del texto y de su lectura.

3.1. *El libro de los destinos: Tonalamatl*

La duración históricamente aprehendida por los *anales: xiuhamatl* que consideraremos adelante era también objeto de una configuración calendárica con carácter divinatorio. Un acontecimiento, cualquiera que fuera su índole, se situaba siempre en un momento y en un lugar determinados del ciclo espacio-temporal, y por tanto se veía atrapado en una red compleja de determinismos astrológicos. Veinte “semanas” de trece días conformaban dicho calendario donde se manifestaban influencias específicas en una verdadera maraña semiológica que los *tlapouhque*, sacerdotes “lectores” eran los únicos en poder desenredar.



Códice Borgia, lám. 5

3.2. *El libro de las fiestas: ilhuihamatl*

La temporalidad festiva dividida calendáricamente en diez y ocho períodos de veinte días (más cinco días baldíos) era “captada” en libros que representaban pictóricamente los ritos correspondientes a cada

mes. Un mismo libro contenía a veces la “cuenta de los destinos” *tonalpohualli* y la cuenta de las fiestas anuales. Tal es el caso del libro conocido como *Códice Borbónico* el cual contiene en su primera parte el calendario divinatorio *tonalamatl* y en la segunda parte las 18 fiestas del año, incluyendo la fiesta del fuego nuevo. En medio del libro se encuentran los creadores míticos del cómputo calendárico y más generalmente de la escritura: *Oxomoco* y *Cipactonal*.



Códice Borbónico (detalle) lám. 21



Códice Borbónico (detalle) lám. 22

La dualidad que representa la pareja divina se confirma en la lámina siguiente que conforma, con la lámina 21, el centro del libro donde aparece Ehecatl-Quetzalcóatl y Tecuciztecatl, es decir el sol y la luna. Esto sugiere que el calendario divinatorio de 260 días *tonamatl* está vinculado con la luna mientras que la cuenta festiva de 360 días está bajo la égide del numen solar.

El tenor respectivamente selénico y heliaco de las partes del libro determinaría a su vez lecturas esotéricas y exotéricas de imágenes cuya semiología podía diferir sensiblemente. En efecto el valor semiológico de un elemento pictórico no es el mismo en cada modalidad de producción y de recepción del texto. Basta con observar la diferencia en la distribución de los espacios en cada parte para convencerse de ello.

Aunque el tema “cacería” está presente tanto en la trecena del *tonalamatl* como en la veintena *Quecholli* del libro de las fiestas, la composición radicalmente distinta de los discursos pictóricos sugiere también una percepción diferente de los signos. En el *tonalamatl* prevalece



Códice Borbónico, lám. 6 (Tonalamatl)



Códice Borbónico, lám. 33 (Libro de las fiestas)

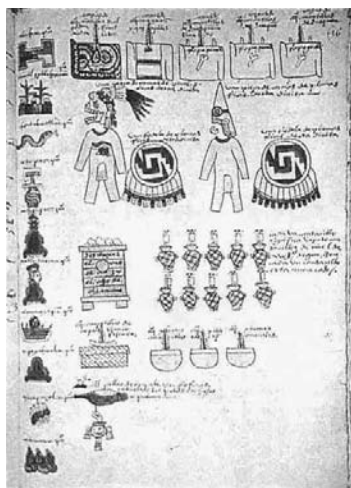
el esoterismo de un texto intrincado cuyos signos se “traman” para configurar el sentido. En el libro de las fiestas la relación de la imagen con el referente es más anecdótica, más transparente.¹²

3.3. *Matrículas de tributos*

Como en otras partes del mundo, los primeros momentos de la escritura estuvieron asociados con las cuentas y la estimación cuantitativa de artículos con valor comercial. De hecho los conceptos de narración, lectura y el de contabilidad comparten en náhuatl el mismo significante: *tlapohua*. *Tlapohua* significa “contar” tanto en el sentido narrativo del vocablo como en su acepción contable, y “leer”. En las matrículas prevalece una mimesis pictográfica con una mediación simbólica mínima ya que una relación referencial clara debe de vincular el significante y el significado.

La mercancía que debe tributar una comunidad se representa miméticamente con el ideograma numérico que caracteriza la cantidad: los cabellos en forma de pluma remiten a *centzonlli*: 400, la bandera *panlli* representa 20, la bolsa de incienso simboliza 8,000. En cuanto a la comunidad que provee la mercancía está figurada mediante un glifo toponímico con carácter pictográfico, ideográfico, fonético o híbrido.

¹² Partimos aquí de la idea que esta parte del *Códice Borbónico* no fue pintada después de la conquista o si es el caso, no fue influenciada por los cánones de la pintura europea del momento.



Códice Mendocino, lám. 36

3.4. *Genealogías*

La temporalidad que atañe a los individuos y a su proliferación encuentra su expresión en la genealogía de los reyes y más generalmente de los notables de una comunidad. Es probable que las genealogías no constituyeran libros específicos sino que fueran partes de anales o libros mítico-históricos.



Códice Mexicanus, lám. 17

3.5. *Libros de costumbres*

Bartolomé de las Casas señala en su obra¹³ que existían libros donde se consignaban pictóricamente los rituales correspondientes al matrimonio y al nombre que se les ponía a los niños.

Es probable que los usos y costumbres de una comunidad indígena fueran pintados en libros a la vez que la memoria los conservara y transmitiera de generación en generación. La tercera parte del *Códice Mendocino* es un ejemplo fehaciente de ello.



Códice Mendocino, lám. 61

A la vez que establece una red simbólica precisa, esta imagen del *matrimonio* remite a un discurso complementario que pertenece a la tradición oral.

3.6. *Temicamatl*, “libro de los sueños”

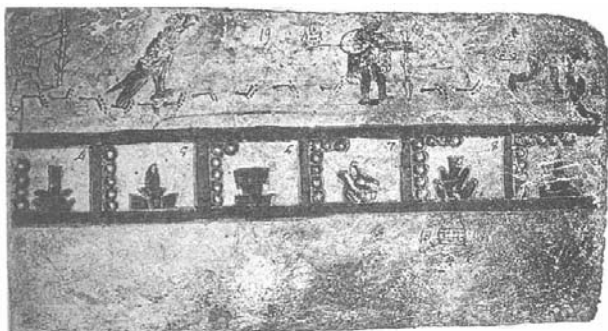
Las fuentes refieren en varias ocasiones un libro de sueños, el *Temicamatl* que permitía al *tlapouhqui* practicar una forma de *oniromancia*. Ningún *temicamatl* se salvó de una destrucción natural o deliberada, a menos que algunos de los documentos pictóricos que se conservan hayan fungido como libro de sueños sin que lo sepamos.

¹³ Cf. Las Casas, p. 612 ssq.

3.7. *Xiuhamatl*, “libro de años”: *anales históricos*

Los “libros de años” conservaban en un orden cronológico los hechos ocurridos en el pasado los cuales se pintaban generalmente de cada lado de un eje temporal gráficamente orientado de izquierda a derecha, es decir del origen hacia el futuro. La enumeración de años definía la sucesión de acontecimientos que no se vinculaban entre ellos en términos diegéticos. Prevalecía la consecución temporal en detrimento de la consecuencia actancial.

El *Códice Mexicanus*, y la primera parte del *Códice Mendocino* son dos muestras del género *Xiuhamatl*:



Códice Mexicanus (detalle) lám. XIX



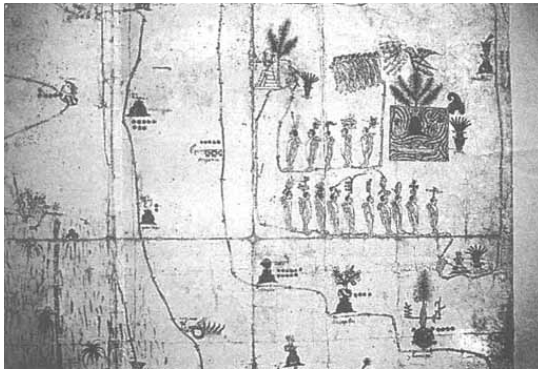
Códice Mendocino, lám. 10

3.8. *Textos pictóricos con carácter diegético*

Los anales o *xiuhmatl* antes considerados refieren los acontecimientos de manera consecutiva en torno al eje cronológico estructurante que “atraviesa” la imagen, mas no consecuente ya que dichos acontecimientos no están relacionados entre ellos en términos de acción narrativa. Otros libros, sin embargo, sin dejar de integrar la temporalidad a sus esquemas actanciales, proyectan pictográficamente esquemas narrativos consecutivos y consecuentes.

3.9. *El Mapa Sigüenza*

La hoja conocida como *Mapa Sigüenza* narra la peregrinación de los aztecas desde Tollan (equivalente de Aztlan) hasta el lugar cratofánico donde apareció el águila sobre el nopal, y donde se edificaría pronto Tenochtitlan. La distribución en una sola hoja-mapa de los esquemas actanciales correspondientes a la *Peregrinación de los aztecas* determinó una lectura específica de lo pictóricamente expresado.

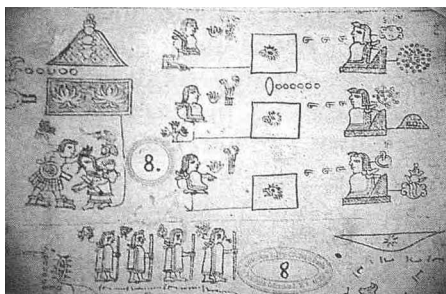


Mapa Sigüenza

3.10. *El Códice Xólotl*

La historia de la llegada y el asentamiento de los chichimecas de Xólotl en el valle de México, la fundación de la metrópoli acolhua y otras peripecias texcocanas se expresan pictóricamente en el libro conocido como *Códice Xólotl*. Como en el caso del *Mapa Sigüenza*, la acción narrativa se desarrolla sobre un fondo geográfico que ubica circunstancialmente la

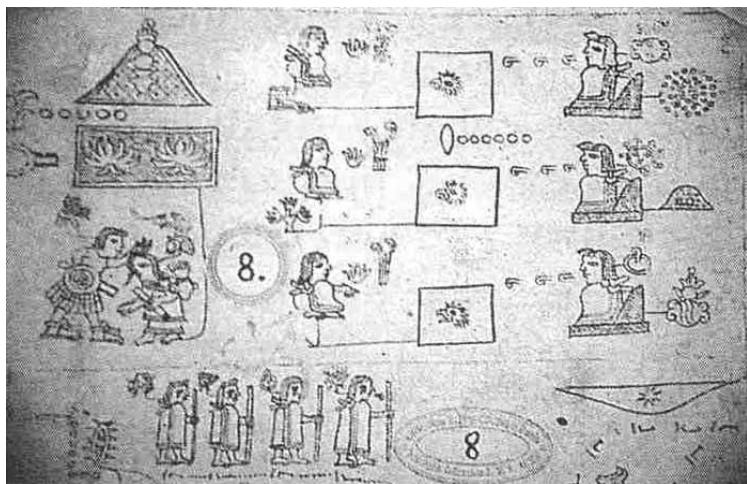
historia: el mapa de la región del lago de Texcoco. Sólo la lámina 8 sale del canon establecido y representa una “página” donde los esquemas actanciales se enlazan en términos de consecución y consecuencia sin estar topográficamente ubicados en el mapa.



Códice Xólotl (detalle) lám. 8

3.11. *El Códice Boturini*

En el *Códice Boturini*, la historia se “abstrae” de su contexto geográfico visualmente aprehensible para elaborarse sobre un eje lineal de progresión. La sucesión de imágenes y la secuencia narrativa que se establecen en el espacio gráfico así configurado generan un sistema específico que confiere a los espacios, glifos y formemas que lo conforman un sentido inherente al género y a su espacio específico.



Códice Boturini, lám. 3

4. *Los encargados de las pinturas*

Un acercamiento semiológico a la imagen náhuatl precolombina debe inevitablemente considerar los artífices de su realización tanto a nivel de la producción de los textos como de su configuración pictórica.

4.1. *El tlamatini: “El sabio”*

El carácter sagrado de la pintura y de los libros que la contenían así como la fuerza política que representaba el *conocimiento* en una comunidad indígena, hacían que tanto la elaboración de los textos pictóricos como su lectura fueran asunto de sacerdotes. En el encuentro realizado en 1524 entre franciscanos y notables indígenas, un principal mexica da la siguiente definición de los sabios de su comunidad:

*Auh inhin, totecuiyoane
 ca oncate in oc no techiacana, in techitquj, in techamama,
 yn jpampa in tlaiecultilo,
 ca in toteouā yn jntlacaceuhcavā
 cujtlapillj ahtlapallj.
 In tlamacazque, in tlenamacaque,
 auh in quequetzcova mjtoa, in tlatolmatinjme,
 auh in jntequjuh in qujmocujtlauja
 in ioalli in cemjluhtl,
 in copaltemaliztli,
 in tlenamaqujiztlj
 in vitztlj, in acxoiatl,
 in neçoliztli.
 in qujtta, in qujmocujtlauja
 yn johltatoquiliz in jnematacacholizq in jlhuicatl,
 in iuh iovalli xelivi.
 Auh in quitzticate,
 in qujpouhticate,
 in qujtlatlazticate in amoxtlj,
 in tlilli, in tlapalli,
 in tlacujlollj quitqujticate.
 Ca iehoantin techitqujticate,
 techiacana, techotlatoltia
 tehoantin qujteçpana
 in iuh vetzi ce xivtl,
 in iuh otlatoca in tonalpoallj,
 auh in cecempoallapoallj
 qujmocujtlauja,*

*iehoantín yntenjz, incocol,
y mamal in teutlatollj*

Y, he aquí, señores nuestros,
están los que aún son nuestros guías,
ellos nos llevan a cuestras, nos gobiernan,
en relación al servicio
de los que son nuestros dioses,
de los cuales es el merecimiento la cola, el ala (la gente del pueblo):
los sacerdotes ofrendadores, los que ofrendan el fuego,
y también los que se llaman quequetzalcoa.
Sabios de la palabra,
su oficio, con el que se afanan,
durante la noche y el día,
la ofrenda de copal,
el ofrecimiento del fuego,
espinas, ramas de abeto,
la acción de sangrarse.
los que miran, los que se afanan con
el curso y el proceder ordenado del cielo,
cómo se divide la noche.
Los que están mirando (leyendo),
los que cuentan (o refieren lo que leen)
los que despliegan (las hojas de) los libros,
la tinta negra, la tinta roja,
los que tienen a su cargo las pinturas.
Ellos nos llevan,
nos guían, dicen el camino.
Los que ordenan
cómo cae el año,
cómo siguen su camino la cuenta de los destinos y los días,
y cada una de las veintenas
De esto se ocupan
de ellos es el encargo, la encomienda,
su carga: la palabra divina.¹⁴

El paralelismo formal en dos de los versos del texto establece una relación manifiesta en el oficio de pintor y el poder.

*in tlacujlollí quitqujicate.
Ca iehoantín techitqujicate,*

(los) que tienen a su cargo las pinturas.
Ellos nos llevan,

¹⁴ *Coloquios y Doctrina Cristiana con que los doce frailes de san Francisco...* (traducción de Miguel León-Portilla) pp. 138-141.

Son los sacerdotes sabios, encargados de las pinturas, los que guían y orientan la comunidad en su desempeño existencial.

La definición del *tlamatini* que proporcionan los informantes de Sahagún entraña también la idea de que el encargado de las pinturas es el guía del pueblo:

*In tlamatini tlaulli ocutl, tomaoac ocutl, apocio, tezcatl, coiaoac tezcatl, necoc xapo, tlile, tlapale, amuxoa, amoxe, tlilli, tlapalli, utli, teiacanqui, tlanelo, teuicani, tlaucani, tlaiacanqui.*¹⁵

El sabio, una luz, una tea, una tea gruesa, que no humea, un espejo, un espejo agujerado, que abre sobre dos lados, encargados de la tinta negra y roja, encargados de los libros, tinta negra y roja, el camino, el guía, la raíz, conductor de hombres, conductor de cosas, conduce.

A través del sabio que la interpreta, la pintura “refleja” el orden establecido de las cosas, en su voz, los arcanos semiológicos de la escritura se vuelven luz, e indican el camino.

Ahora bien si el sabio era “el encargado” de las pinturas esto no significa que él mismo las elaborara. Tenía a su servicio algunos *tlahcuilos* que le ayudaban en su tarea.

4.2. Tlahcuilo: *el pintor*

El estatuto del pintor dependía del género de libros que pintaba:

... tenían para cada género sus escritores, unos que trataban de los anales poniendo por su orden las cosas que acaecían en cada año, con día, mes y hora. Otros tenían a su cargo las genealogías y descendencias de los reyes y señores y personas de linaje, asentando por cuenta y razón los que nacían y borran los que morían, con la misma cuenta. Unos tenían cuidado de las pinturas de los términos, límites y mojoneras de las ciudades, provincias, pueblos y lugares, y de las suertes y repartimientos de las tierras, cuyas eran y a quién pertenecían. Otros, de los libros de las leyes, ritos y ceremonias, que usaban en su infidelidad; y los sacerdotes, de los templos, de sus idolatrías y modo de su doctrina idolátrica y de las fiestas de sus falsos dioses y calendarios. Y finalmente, los filósofos y sabios que tenían entre ellos, estaba a su cargo el pintar todas las ciencias que sabían y alcanzaban, y enseñar de memoria todos los cantos que observaban sus ciencias e historias...¹⁶

¹⁵ *Códice Florentino*, libro X, cap. 8.

¹⁶ *Ixtlilxóchitl*, p. 527.

A la variedad genérica de los libros correspondía, según lo asevera Ixtlilxóchitl, diversas especialidades y se requerían habilidades distintas de los pintores. En efecto, como lo hemos señalado, es probable que la semiología correspondiente a los anales (*xiuhamatl*) o a la configuración de los mapas territoriales fuera algo distinta de la que se manifestaba en los libros de cantares.

Como el sabio, el pintor es *tlilli*, *tlapalli* la encarnación misma de la pintura negra y roja. Un texto que describe su actividad pone énfasis sobre los aspectos técnicos de su arte más que sobre su valor cognitivo.

in tlacuilo, tlilli, tlapalli, ttilatl, ialuil, toltecatl tlachichihuahqui, tlatecullaliani, tlateculaniani, ttilpatlac, tlapaltecini tlapallaliani.

El pintor, su tarea es la tinta negra y roja, el agua negra. Es un tolteca, un hacedor, un utilizador de carbón, un dibujante al carbón, disuelve la tinta negra, extiende la tinta negra, muele los pigmentos, dispone los colores.

Su arte es sin embargo lo que permite la producción del sentido:

*In qualli tlacuilo: mîmati iolteutl, tlaiolteuiani, moiolnonotzani, tlatlapalpoani, tlatlapalaquiani, tlaceoallotiani, tlacxitiani, tlaxaiacatiani, tlatzontiani: tlacuiloa, tlatlapalaquia tlaceoallotia. suchitlacuiloa, tlasuchiicuiloa, toltecati.*¹⁷

El buen tlacuilo es un conocedor, un corazón divino, diviniza las cosas con su corazón, dialoga con su corazón, narra con colores, compone los colores, pinta las sombras, los pies, los rostros, los cabellos. Pinta compone los colores, integra la sombra, pinta con arte, pinta las cosas con arte. Es un tolteca.

Esta definición del “buen pintor” al tocar aspectos estilísticos del oficio deja ver el carácter sagrado de la producción del sentido a partir de elementos naturales. El buen pintor da vida a sus colores mientras que el malo es, según la definición del mismo informante, un *iolloquiquimil*, un “corazón amortajado”¹⁸ que “da muerte a sus colores” (*tlatlapalmictia*) que “introduce las cosas en la noche” (*tlatlaiooallotia*).

Un libro puede ser un templo o una tumba según el talento que tiene el pintor para animar la materia que utiliza para “fecundarla” con su espíritu y dar a luz pictórica a la cultura indígena.

¹⁷ *Códice Florentino*, libro X, capítulo 8.

¹⁸ Traducción de Miguel León-Portilla. Cf. *Filosofía Náhuatl*

4.3. Tlapouhqui: *el lector*

La “efervescencia” semiológica generada por el arte del *tlahcuilo* debía ser debidamente leída y transmitida para que se cumpliera su función cultural. Entre los lectores potenciales de las pinturas como los son los *tlamatinime*, destacaban como exponentes máximos de la lectura los *tlapouhqui* literalmente “lectores” que aparecen en las fuentes como “lectores de los destinos” pero cuyas atribuciones deben de haber sido más extensas.

De hecho la definición que dan los informantes de Sahagún del *tlapouhqui* autoriza esta interpretación:

in tlapouhqui ca tlamatini, amuxe tlacuilole
In qualli tlapouhqui tetonapouiani, tlacxitocani, tlalnamiquini, tonalpoa,
*tetialnamictia*¹⁹

El lector es un sabio, dueño de libros y de pinturas.

El buen lector es lector de los destinos, de los signos, es un pensador, lee los destinos, revela las cosas a la gente.

5. *Fenomenología de la mirada indígena*

Los sabios “miran, leen y hojean los libros” (*quijltzicate, qujpouhticate, quiltlatlazticate in amoxtli*)²⁰ según lo aseveran los principales mexicas que se enfrentaron verbalmente a los doce franciscanos sobre asuntos religiosos en 1524. Estos términos que describen una instancia de lectura podrían definir a su vez las modalidades perceptivas de la imagen por los distintos receptores implicados en el acto comunicativo.

5.1. “Hojear” *el libro*

El hecho de hojear el libro es inherente al acto de leer ya que corresponde a la progresión de dicha lectura. Puede sin embargo tener otra función si la lectura se realiza públicamente: la de dar a ver el proceso mismo de esta lectura como si la materialidad sagrada que se hojea solemne y ruidosamente fuera garante de la veracidad de lo leído.

La teatralidad del acto de lectura plantea el problema de la recepción del mensaje pictórico en el momento de la lectura. ¿El hecho de

¹⁹ *Códice Florentino*, libro X, capítulo 9.

²⁰ *Coloquios y Doctrina Cristiana con que los doce frailes de san Francisco...*, p. 140.

voltar las páginas del libro permitía a la comunidad reunida ver detenidamente las imágenes que lo conformaban, o buscaba únicamente manifestar visualmente la presencia material de la que brotaba lo que se decía?

En el primer caso los medios físicos de transmisión del mensaje eran la visión y la audición los cuales realizaban una sintaxis de lo visual y lo sonoro, de la mimesis pictórica y de la diégesis verbal. En el segundo caso el despliegue de las hojas del libro habría tenido un valor meramente simbólico, realizándose la recepción del mensaje por el medio acústico únicamente. En este último caso la recepción visual de los contenidos concernía únicamente a los sabios y pintores.

5.2. *Mirar*

La percepción y subsecuente estructuración conceptual de la imagen dependen naturalmente del sujeto que la mira. Suponiendo que la colectividad pudiera ver en ciertas instancias de lectura la imagen que se leía, la visión que tenía de ella era sin duda ingenua ya que el conocimiento de las pinturas era reservado a un grupo selecto de sacerdotes. La visión se limitaba en este caso a sacralizar la lectura sin que una percepción semiológicamente pertinente de la imagen pudiera realizarse. Se veía quizás más la mirada del sacerdote-lector que la imagen misma.

En el caso de un sabio acostumbrado a leer imágenes ¿Cómo se estructuraba la percepción visual? ¿Qué es lo que se veía?

Como lo hemos dicho anteriormente un texto potencial se conservaba verbalmente estructurado en la memoria de los *tlatatinime* a la vez que permanecía plasmado en la imagen de los libros. Una tensión dialéctica vinculaba por tanto el texto virtual, su expresión verbal manifiesta y su versión pictórica.

En este contexto la imagen podía expresar el contenido con recursos propios o constituir una simple “traducción” iconográfica del texto verbal. Su lectura podía a su vez realizarse en función del texto ya verbalmente constituido o siguiendo el discurso específico de la imagen.

5.2.1. *Lectura de la imagen en función del texto verbal*

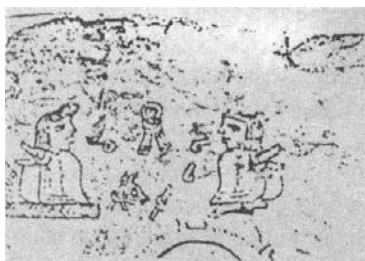
El hecho de que coexistiera siempre una versión oral de lo que la imagen expresaba pudo haber orientado la percepción visual hacia esquemas verbales preestablecidos de estructuración del sentido. Al ser *reconocida* la acción pictórica activaba entonces los mecanismos de la oralidad sin que se leyera propiamente su discurso pictórico.

Sin embargo, si este tipo de lectura hubiera sido una regla general la pictografía indígena se habría sometido paulatinamente a los determinismos específicos de la verbalización y habría perdido su discursividad propia generando un día un sistema parecido al alfabeto. No fue el caso, y los únicos elementos pictóricos que establecen de manera sistemática una relación directa con la lengua son los glifos toponímicos y antropónimos por razones fáciles de entender.

La imagen crea su espacio polidimensional propio, y cuando una secuencia pictográfica se “linealiza”, esto se debe generalmente a una influencia europea que se manifestó cuando el documento indígena se volvió a pintar después de la conquista. Encontramos en el *Códice Xólotl* una prueba fehaciente de ello. Por lo general la pictografía indígena no consignaba los diálogos, y si el contenido de lo que los personajes dicen figuraba a veces, entre las volutas de la palabra, los signos no se yuxtaponían linealmente para crear una especie de sintaxis entre los distintos paradigmas gráficos. El *Códice Xólotl* pone de manifiesto tanto las tendencias expresivas precolombinas como una exigencia “colonial” de precisión:



Códice Xólotl, lám. 8 (detalle)



Códice Xólotl, lám.10 (detalle)



Códice Xólotl, lám. 8. (detalle)

Sea como fuere, una lectura de la imagen realizada en función del texto oral conocido debe haber desprendido de su configuración pictográfica los elementos verbalmente legibles que correspondían a

dicho texto prescindiendo asimismo de otros factores y parámetros expresivos propios de la estructuración pictórica del contenido.

5.2.2. *Percepción “impresiva” del discurso pictórico*

Ahora bien si muchas secuencias pictóricas son verbalmente traducibles, la configuración del discurso iconográfico no corresponde a las estructuras lingüísticas por lo que una debida recepción de la imagen se efectuará de manera inmediata evitando asimismo el embudo coercitivo de una conceptualización verbal.

Mediante formemas con valor semiológico y su composición, la imagen determina una recepción “impresiva”²¹ del discurso, probablemente infraliminal, difícilmente legible en términos lingüísticos, pero no por eso menos eficiente en términos cognitivos. En este caso la imagen alimenta el espíritu del lector sin que éste tenga una conciencia “verbal” de ello ya que ninguna abstracción conceptual formaliza la impresión causada por un significante pictórico concreto.

Este hecho es importante ya que determina una modalidad precolombina de aprehensión del mundo mediante una estructuración pictórica de la cognición que permite al indígena pensar en imágenes y transmitir pictóricamente las impresiones más profundas, recónditas y sutiles que componen su sabiduría ancestral.

Como ejemplo aduciremos la clara impresión de “centro” espacio-temporal que emana de la lám. 1 del *Códice Mendocino* además de la información explícitamente transmitida.

La verticalidad cratofónica del águila posada sobre el nopal con el emblema de la guerra abajo, sitúa a los mexicas en el centro de un mundo configurado por el cerco temporal de los años y la convergencia espacial de las diagonales ácueas de un rectángulo también ácueo. El color azul-turquesa que vincula el flujo de la duración y el espacio acuático, realza la *insularidad* espacio-temporal del pueblo mexica y el carácter axial de su templo.

La composición coloca además en el centro la fecha de la salida de Aztlán 1-*Tecpatl* (1-pedernal) principio del siglo de 52 años aquí figurado, y fecha de la creación de México-Tenochtitlán. El águila sobre el nopal remite metafóricamente a estas dos fechas fundamentales: la de la salida de Aztlán y la de la creación de Tenochtitlán que reúne visualmente en una misma verticalidad en el centro mismo del espacio-tiempo.

²¹ Nos permitimos este neologismo ya que el adjetivo “impresionista” hubiera resultado ambiguo.



Códice Mendocino, lám. 1

6. *El espacio-tiempo del discurso pictórico*

Según la materialidad y forma del libro, se define un espacio-tiempo específico en el cual se inscribe el discurso pictórico. De la simple hoja hasta las extensas tiras, cada libro abre una dimensión gráfica distinta al texto que contiene, la cual determina a su vez muchos aspectos relevantes en la producción del sentido.

6.1. *Amaxexeloliztli: las partes constitutivas del libro*

Que se componga de una simple hoja, de una tira indivisa o de muchas láminas, el libro pictórico establece una relación estructurante entre las partes y el todo. Las partes constitutivas de una lámina pueden determinar su interpretación mientras que la relación que se establece entre ellas a lo largo de un libro puede llegar a constituir una verdadera “sin-taxis” gráfica de lo allí expresado.

En algunos *tonamatl* o “libros divinatorios” cada trecena ocupa una lámina por lo que esta parte del libro consta de veinte láminas.



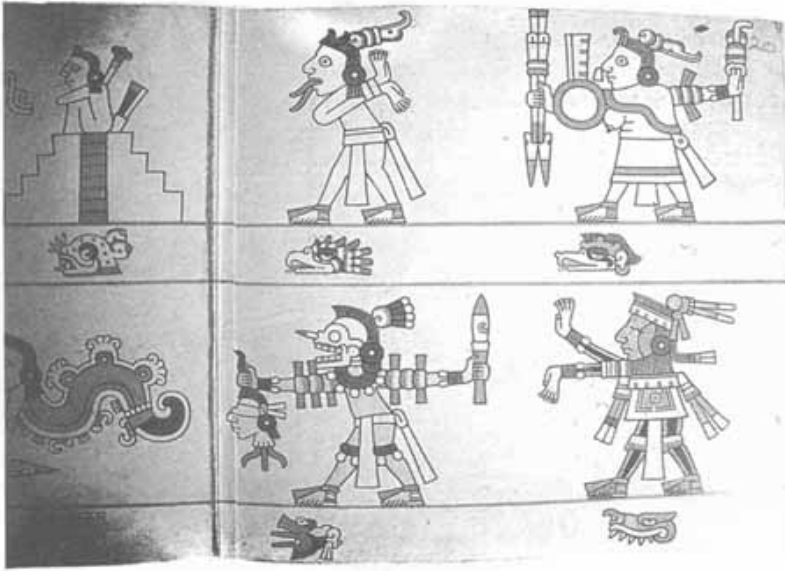
Códice Telleriano Remensis, fol. 20r

En otros se leen primero las partes de abajo de cada lámina, sucesivamente hasta la décima y se regresa hasta el principio leyendo las partes de arriba. El libro consta entonces de diez láminas, divididas en dos partes que mantienen una relación visual sin duda determinante en la estructuración del sentido.

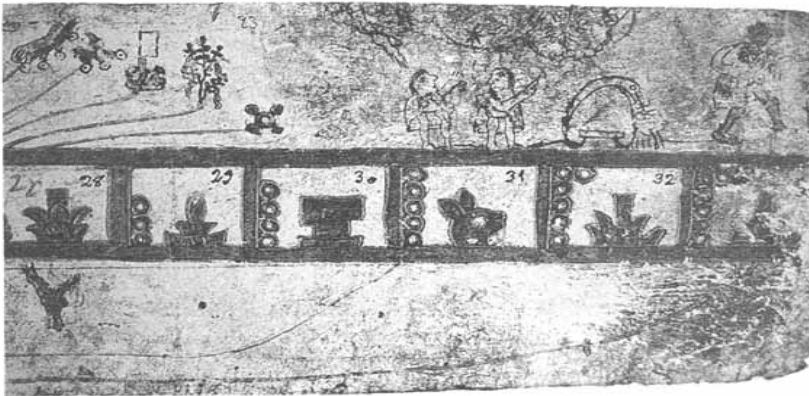
Vimos anteriormente cómo en la lám. 61 del *Códice Borgia* la parte de abajo correspondía a la primera trecena, mientras que la de arriba ilustraba la última. Lo mismo ocurre en el *Códice Laud* donde una lámina se compone de dos partes correspondientes a etapas cronológicas distintas de la lectura y cuya integración establece probablemente un sentido a nivel de la lámina.

La relación entre las secuencias de un texto y la materialidad gráfica que les da cabida no es siempre homológica. Una secuencia puede extenderse sobre varias láminas mientras que una lámina puede contener varias secuencias.

El *Códice Mexicanus* es un ejemplo de lo primero ya que es el avance cronológico de los años el que determina la sucesión gráfica de los hechos independientemente del espacio gráfico.



Códice Laud, lám. 5



Códice Mexicanus, lám. 23

La segunda parte del *Códice Borbónico* dedicada a las fiestas ilustra lo segundo: en ella se observan líneas verticales que dividen las láminas en partes correspondientes a distintas fiestas.



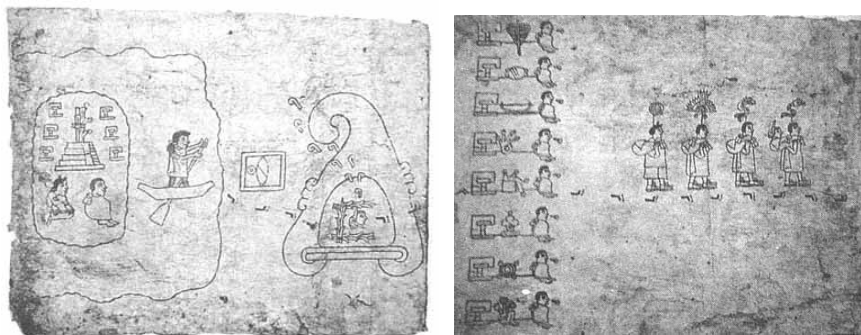
Códice Borbónico, lám. 25

En ciertos periodos fértiles en acontecimientos, se abultan las imágenes o tienen que ocupar los espacios disponibles alterando asimismo de correspondencia cronológica con los hechos referidos.



Códice Mexicanus, lám. 38

La lámina puede constituir una unidad secuencial gráfica pertinente a la vez que “permeable” a la continuidad actancial. Tal es el caso de muchas láminas del *Códice Boturini* cuya configuración rectangular determina tensiones con valor semiológico sin que constituya una “esclusa” o una “compuerta” en el fluir del texto pictórico.



Códice Boturini, montaje sinóptico de las láminas 1 y 2

La lectura semiológica del texto pictórico aquí configurado implica una percepción visual independiente de cada lámina para que los formemas que componen el discurso pictórico se ubiquen funcionalmente en un espacio gráfico que determina su valor semiológico. Sin embargo, una lectura sinóptica, empática, que determina el valor de ambas láminas, revela también la fluidez visual de la historia.

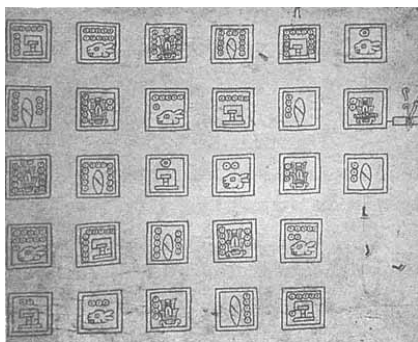
6.2. *El sentido de la lectura*

El hecho de que en castellano como en muchas lenguas del mundo los conceptos de orientación y de significado se fundan en un mismo vocablo revela la importancia que tiene el *sentido* de lectura de las imágenes para encontrar el *sentido* que entraña su composición.

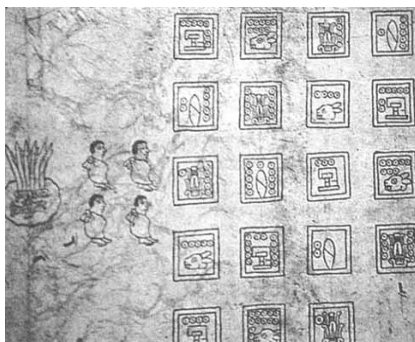
Cuando existe algún factor topográfico en la elaboración del texto pictórico, la imagen está generalmente orientada hacia el este, lo que determina implícitamente la ubicación espacio-temporal de los elementos que la componen tanto a nivel de una eventual referencia geográfica como a nivel semiológico. Es el caso de los mapas, pero también de textos pictóricos semiológicamente orientados en los cuales, por ejemplo, desplazarse hacia la izquierda constituye una “regresión” hacia el norte mientras que el desplazamiento hacia la derecha encamina “progresivamente” hacia el sur.

No existe en la pictografía náhuatl precolombina un sentido gráfico arbitrario, convencionalmente establecido, como lo hay en la escritura alfabética en la que se lee, en condiciones normales de lectura, de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo. En la pictografía indígena el sentido de lectura que determina el *sentido* de lo que se pinta depende de distintos factores, algunos de los cuales pertenecen al contenido de lo expresado pictóricamente.

Se sigue generalmente el avance cronológico del tiempo cualquiera que sea su orientación en el espacio gráfico.



Códice Boturini, lám. 6



Códice Boturini, lám. 7



Códice Mendocino, lám. 1

En la lámina 6 la secuencia de los años se lee en bustrófedon en el plano horizontal hasta el signo 1-conejo. Mientras que en la lám. 7 del mismo código, la lectura, también en bustrófedon, sigue el eje vertical.

Cuando la imagen bifurca, el cambio en la orientación ciertas figuras puede señalar o reforzar la percepción direccional.



Códice Xólotl, lám. 9

Mientras el tiempo avanza de izquierda a derecha la cabeza del glifo calendárico *conejo* está orientada hacia la derecha. Cuando cambia la dirección, cambia asimismo la orientación de la cabeza.

Las huellas son también elementos gráficos que orientan el avance espacio-temporal. De hecho “leer la imagen” de un libro se expresa en náhuatl por la palabra *xoctoca* la cual significa literalmente “seguir los pies” o “las huellas de los pies”. Se sigue la progresión temporal o espacial de la historia independientemente de la configuración gráfica de la lámina.

A veces el lector debe abrirse un camino narrativo en una verdadera jungla glífica (*Códice Xólotl*, lám. 10).

Se leen a veces, como ya lo hemos señalado, todas las partes inferiores de las distintas láminas que componen una secuencia, de izquierda a derecha, antes de leer las partes superiores de derecha a izquierda.



Códice Xólotl, lám. 10

6.3. *La bi-dimensionalidad del “telar” gráfico*

Al igual que su homólogo verbal, la modalidad pictórica de reducción eidética del mundo exterior conforma la cognición propia de los antiguos mexicanos. Como ya lo hemos visto, la imagen, si bien está estrechamente vinculado con el verbo, no constituye siempre una consignación gráfica de lo dicho como ocurre con el alfabeto. La imagen reduce la pluralidad fenoménica del mundo a esquemas gráficos o produce un sentido abstracto sin que una mediación verbal sea siempre necesaria. El hecho de pensar en imágenes tuvo consecuencias cognitivas muy importantes, las cuales a su vez definieron muchos aspectos semiológicos de la escritura pictográfica.

Uno de los aspectos relevantes en la semiología de la imagen náhuatl precolombina fue sin duda el carácter bi-dimensional de su configuración. La tri-dimensionalidad del mundo exterior se *reduce* a dos dimensiones gráficas en torno a las cuales se urde la modalidad pictórica de la cognición indígena. En el papel de amate, la fibra de maguey o la piel de animales, la realidad se despoja de atributos considerados como contingentes y de su eventual “profundidad” para

condensarse en una forma bi-dimensional que la representa. En su contexto pictográfico, un personaje, una montaña o un templo dejan de ser lo que son en un espacio-tiempo histórico o geográfico para volverse signos en un rectángulo de papel. Dichos signos se vinculan a su vez con otros hasta componer un discurso pictórico tan expresivo y cognitivamente estructurante como lo puede ser el lenguaje verbal. Es la *sistematización* bi-dimensional del discurso pictórico la que otorga su valor específico a los signos a los que *abstrae* precisamente de su contexto real para concederles un papel semiológico.

Al plasmarse sobre dos dimensiones “con-figurativas” la realidad se “des-figura” y esta desfiguración constituye de hecho una “con-figuración” bi-dimensional de la escritura pictográfica náhuatl. En este nuevo contexto el elemento representado pierde sus atributos reales, se “des-compone” para “re-componerse” gráficamente, estableciendo asimismo una objetividad semiológicamente manipulable.

Aduciremos como ejemplo de lo anterior la reducción eidético-gráfica de la montaña en los códices nahuas y su uso subsecuente como signo.

La imagen arquetípica de la montaña en los códices del centro de México es la siguiente:



Códice Boturini, lám. 5 (detalle)

La conceptualización gráfica de la montaña conserva (o produce) aquí la forma *cónica* de su elevación, su arraigo telúrico y acuático (parte baja) su carácter pedregoso (los semicírculos en los costados son formemas correspondientes a la piedra *tell*).

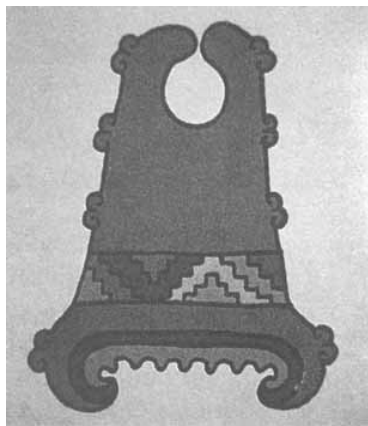
El pictograma puede servir a su vez de ideograma para expresar el asentamiento humano: *in atl, in tepell*, literalmente “el agua, el monte”, es decir la ciudad.



Codice Boturini, lám. 19 (detalle)

La composición glífica remite aquí al topónimo Chapultepec, “en el cerro del chapulín” y al asentamiento humano correspondiente.

En un contexto gráfico de expresión, la integración compositiva de un elemento formal puede generar un predicado conceptual:



Código Nuttall, lám. 58



Código Boturini, lám. 1

Más allá de una eventual relación fonética / pictográfica entre el significante y el significado,²² tanto la oquedad matricial de la montaña a la izquierda como la espiral del monte situado a la derecha remiten a la idea de *fertilidad*, imprescindible en este contexto narrativo para la producción pictórica del sentido.

²² La oquedad arriba del monte en la imagen del *Código Nuttall* podría significar *oztotepell* o *tepetlaoztoc* (o su equivalente mixteco). La espiral del monte Colhuacan podría leerse: *col-(tic)* y expresar fonéticamente o pictográficamente el nombre del lugar.

Asimismo la composición de los elementos gráficos ya sean formas o formemas puede producir un sentido, más allá del referente inmediato de la imagen. Es el caso de las láminas 4 y 5 del *Códice Boturini* en las cuales se conforma gráficamente el Templo Mayor.



Códice Boturini, lám. 4



Códice Boturini, lám. 5

La estructura de superficie de las imágenes muestra respectivamente:

Lámina 4:

- El avance de los cuatro *teomamas* solares
- El sacrificio de los tres *mimixcoas* (lunares) por un personaje cuyo glifo antropomórfico ostenta el agua y un palo de fuego.
- La entrega a los aztecas de las armas (arco, flecha y red) que los consagran como mexicas.
- Un águila que lleva en sus garras lo que parece ser un palo de fuego²³

Lámina 5:

- Dos montes yuxtapuestos, en el centro de la lámina, un personaje que llora y una serpiente que constituyen, según el *Códice Aubin* los glifos toponímicos de *Cuexteca ichocayan* y *Coatl ycamac*. Se observan además cuatro personajes en posición sedente a la derecha de los montes.

²³ Cf. Johansson, "Estudio comparativo de la gestación y del nacimiento de Huitzilopochtli en un relato verbal, una variante pictográfica y un "texto" arquitectónico" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol.30.

Una verbalización de la imagen, en base a estos paradigmas pictóricos es relativamente fácil sobre todo si recordamos que existe un texto oral potencial correspondiente. Ahora bien esta lectura superficial, en el mejor sentido de la palabra, remite a una secuencia de la *Peregrinación de los aztecas* sin tomar en cuenta el discurso propio de la imagen y una subsecuente producción de sentido gráfico que no se relaciona directamente con las variantes verbales de la historia.

En efecto todo parece indicar que la composición de las unidades pictóricas en cada lámina, determina partes constitutivas del Templo.

- La base del templo, su longitud, la determinan los cuatro *teomamas* helíacos y los tres *mimixcoas* selénicos que se oponen sobre el eje horizontal de avance.

- Paralelamente a esta base se establece un eje horizontal con el mexica y la red.

- El eje vertical relaciona de manera cratofánica el corazón sacrificado de Teoxahual (la mujer *mimixcoa*) con el bastón de fuego que se encuentra en las garras del águila.

- Desde el talón de la teófora Chimalma hasta la garra del águila (y el palo de fuego) se extiende una línea ascendente que expresa probablemente la subida del astro rey hacia el cenit.

- Desde la garra del águila hasta la línea horizontal pasando por la espalda del sacrificador *Tleatl* (fuego / agua) baja una línea que simboliza probablemente el descenso del sol.



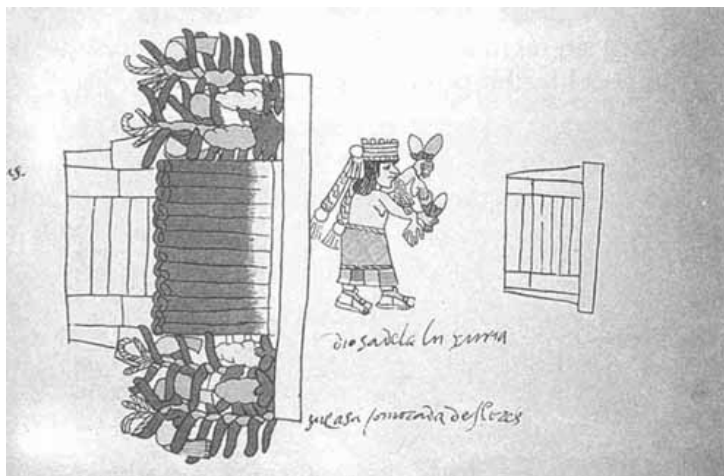
Códice Boturini, lám. 4

No podemos detenernos aquí sobre la hermenéutica gráfica que anima esta imagen en términos de acción narrativa.²⁴ Nos limitaremos a señalar que se crean los ejes constitutivos del mundo y del templo, los tres niveles del cosmos (*Ilhuicatl*, *Tlalticpac* y *Mictlan*) la aparición del fuego así como el cenit (y quizás el nadir) del curso solar.

A la gestación gráfica transversal del templo / monte sucede en la lám. 5 la cratofanía frontal de la dualidad. Además del papel toponímico que desempeñan, los dos montes y su relación posicional dentro de la lámina constituyen elementos de acción narrativa que establecen la dualidad en lo alto de la configuración geométrica elaborada en la lámina anterior. El *cuexteca* (huasteco) remite aquí a los entes selénicos (ácueos) que constituyen Coyolxauhqui o Tecuciztecatl en otros contextos narrativos, mientras que la serpiente (o su lengua) representa metafóricamente aquí a Huitzilopochtli o Nanahuatzin así como el fuego uráneo.

En las dos dimensiones de las láminas aquí aducidas se gestan semiológicamente los ejes constitutivos del cosmos mexica y del templo que lo representa.

La coherencia estructural de los ejes horizontales y verticales se ve alterada a veces por los determinismos gráficos de la representación. Un ejemplo de ello lo constituye la lámina 29 del *Códice Borbónico* en la cual el templo se “acuesta” verdaderamente para que su parte frontal esté en el eje de progresión de la diosa.



Códice Borbónico (detalle) lám. 29

²⁴ Cf. Johansson, “La gestación semiológica del fuego uráneo en el *Códice Borbónico*”, capítulo del libro: *Hommage à Jacqueline de Durand Forest*, París (en prensa).

7. *Los signos con valor semántico*

Los criterios de codificación de ideas, palabras o secuencias narrativas varían sensiblemente según la región y el tipo de códice considerados. En las matrículas de tributos, los mapas o las genealogías por ejemplo, los glifos y la sintaxis que los une no presentan dificultades de lectura por el carácter generalmente referencial del texto glífico. Sin embargo cuando se “trama” una historia mediante un discurso pictórico, se manifiestan enlaces lógicos propiamente indígenas más difícilmente aprehensibles. Conviene, antes de proceder al análisis de las láminas, recordar algunos criterios indígenas de codificación concernientes a los glifos, el espacio, y más generalmente a la producción del sentido.

7.1. *Los signos*

Es el análisis semiológico el que permitirá identificar un signo pertinente en la mecánica expresiva. Existen sin embargo criterios generales que orientan la percepción del lector y el tenor de su lectura.

En los códices nahuas de inspiración precolombina observamos distintos criterios de codificación de los hechos o de la idea. La imagen puede ser de índole:

-Pictográfica sin mediación simbólica alguna más que la simplificación gráfica del hecho por representar.

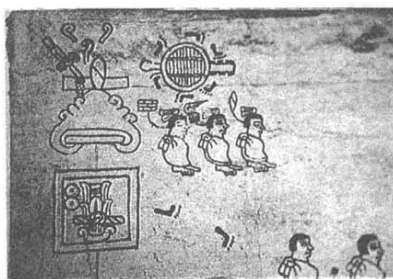


Códice Xólotl (detalle) lám. 7

En este caso prevalece la *mimesis*, la imitación, y la lectura verbal debe “*parafrasear*” el texto iconográfico. Es una codificación que genera muchas variantes verbales ya que la lectura depende de la percepción propia de cada lector. El signo no es siempre manifiesto, y la historia permea el discurso iconográfico.

- Pictográfica con reducción metonímica de la imagen.

Por razones de “economía” expresiva, la reproducción mimética en la pintura de lo acontecido se ve reducida retóricamente mediante metonimias o sinécdoques. La batalla que costó la vida a *Tēcpatzin*, *Huitzilihuitzin* y *Tetepantzin*, por ejemplo, no se representa de manera plenamente pictográfica sino mediante una reducción metonímica de la guerra: la porra *macuahuitl* y el escudo *chimalli*, la cual constituye más generalmente el signo de la guerra en la mayoría de los códices nahuas.



Códice Boturini, (detalle) lám. 14

- Ideográfica, uniendo así directamente la idea con el significante icónico sin la mediación del verbo. Estos signos tienen generalmente una etimología gráfica (“etimografía”) que se puede percibir. En el caso de *ollin*, por ejemplo, los ejes cardinales articulados en torno a un ojo central, y la orientación hacia el este se perciben todavía en el glifo.



Códice Borgia. Ollin.

- Fonética. En este caso tenemos una ruptura entre el significante y el significado, y una doble articulación. La imagen remite al sonido de la palabra que le corresponde y no a su sentido. Los signos fonéticos se utilizan esencialmente (sino únicamente) en glifos toponímicos y antroponímicos.

-Híbridos pictográficos / fonéticos. Los conjuntos glíficos se encuentran rara vez compuestos totalmente de signos fonéticos (tipo rebus). Son generalmente híbridos, pictogramas + fonogramas.



Códice Mendocino, Cuauhnahuac

En este glifo toponímico híbrido, la parte correspondiente a *cuauh-* es pictográfica mientras la que evoca *nahuac*, “cerca” es de índole fonética. En efecto, la voluta remite al sonido de *(tla)nahua(tia)*, “mandar”, “ordenar” y no a su sentido. El significado del topónimo es “cerca de la arboleda (o del árbol)” Si el glifo fuera enteramente pictográfico se leería: “árbol que manda (o habla)”.²⁵

En este topónimo, el árbol *cuahuatl* (*cuauh-* en composición) es un signo pictográfico mientras que la voluta, que expresa el verbo *-nahua(tia)* “ordenar, mandar”, remite a una articulación sonora y no icónica del sentido. La homofonía parcial entre *nahua(tia)* “mandar” y *nahua(c)* “cerca” determina aquí la relación entre el significante y el significado.

²⁵ Cf. Johansson, “De la imagen a la palabra...” en *Memorias del Tercer Simposio Internacional: Códices y documentos sobre México*.

7.2. *Los determinantes iconográficos*

Se observan a veces en la imagen de los códices, determinantes glíficos que orientan la lectura.

Dichos determinantes no son necesarios a la lectura y constituyen de un cierto modo “pleonasmos” gráficos.



Códice Boturini, lám. 2 (detalle)

El glifo antroponímico de *Apanecatl* representa un tocado de plumas cuyo nombre es *apanecatl*. Sin embargo como existían distintos tocados de plumas con diferentes nombres, el *tlahcuilo* prefirió dirimir la ambigüedad y pintar un “determinante” glífico con carácter fonético: *atl*, “agua”. Así el lector sabe que la expresión verbal del antroponímico tendrá que comenzar por *-a* y por consiguiente encuentra rápidamente el significado del glifo: *a-(a)panecatl*.

8. *Los signos con valor semiológico o formemas*

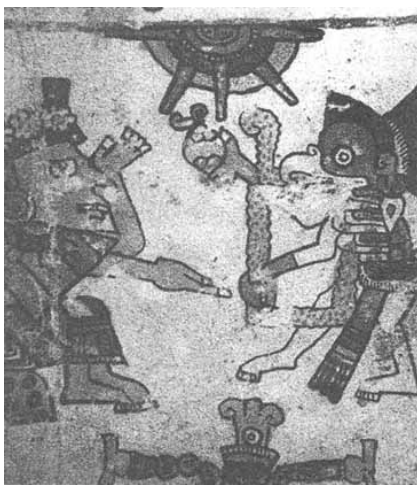
Además de los glifos debidamente repertoriados que conforman una *competencia* expresiva en el sentido que dan los lingüistas a esta palabra, algunos signos no llegan al umbral del semantismo pleno, sin dejar por esto de cumplir una función semiológica.

El trazo

La nitidez del trazo o su alteración pueden, en ciertos contextos expresivos, trascender el ámbito de lo plástico para constituir un signo *diacrítico*.



Códice Borgia (detalle) lám. 53



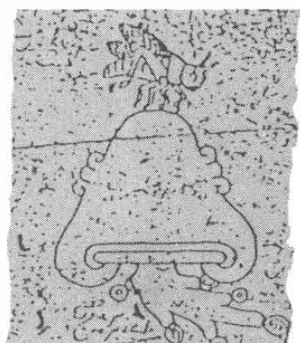
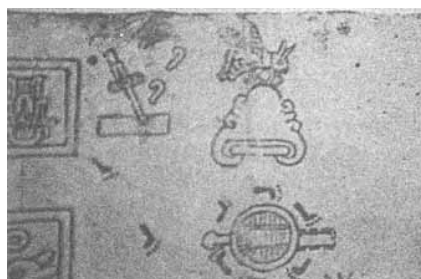
Códice Borgia (detalle) lám. 59

La línea que determina el vientre de la mujer (izquierda) no se limita aquí a reproducir pictográficamente un estado de flacidez. Tiene un valor diacrítico que remite a la idea de lujuria. Por otra parte la materia que ingiere el buitre que se encuentra frente a Xochiquetzal (derecha) está definida por una línea no recta (*āyectli*) que expresa la suciedad. Recordemos que el buitre es comedor de inmundicias.

El tamaño

La diferencia en el tamaño de las partes constitutivas de una imagen puede también en ciertos contextos determinar su lectura. Puede atraer la mirada y consecuentemente ordenar la lectura en torno al objeto o personajes de mayor tamaño. Puede también establecer niveles distintos de importancia o orientar la lectura de un glifo polisemiótico. Este último caso se presenta en el *Códice Boturini* para dirimir la ambigüedad que entraña el glifo *tepetl*, “monte” en los distintos contextos en que aparece. El glifo pequeño remite al asentamiento humano, siendo el monte parte constitutiva del ideograma *In atl, in tepetl*, “la ciudad”, mientras que el grande define el pictograma *tepetl*, “monte” como tal.

La diferencia en el tamaño de los dos montes correspondientes a Chapultepec no revela un capricho del *tlahuicilo* sino que permite distinguir entre el glifo toponímico del lugar y la representación pictográfica del monte que allí se encuentra y donde ocurren los hechos que señala la lámina.

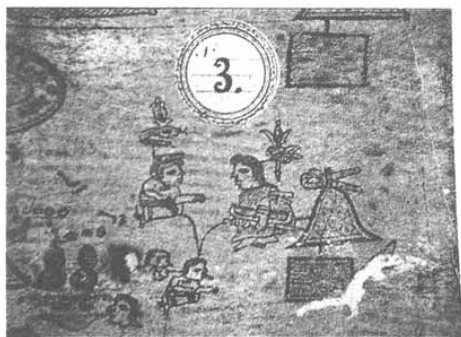
*Códice Boturini, lám. 18 (detalle)**Códice Boturini, lám. 19 (detalle)**La posición*

La posición de un elemento en relación con otro puede ser repertoriada y constituir un ideograma con valor semántico. Tal es el caso del concepto “pareja” que se expresa generalmente mediante la colocación de la esposa detrás del marido. En este caso se subraya el aspecto sexual y reproductivo de la relación.

*Códice Boturini, lám. 1 (detalle)*

La posición frontal del hombre y de la mujer en un glifo que expresa la idea de pareja puede en ciertos contextos introducir la connotación política de “alianza”.

La lateralidad tan importante en términos simbólicos constituye un elemento determinante de la expresividad pictórica indígena. Si bien en ciertos contextos puede ser irrelevante, en otros representa una parte esencial en la producción del sentido.



Códice Xólotl (detalle) lám. 3

El hecho de que en la lám. 5 del *Códice Boturini*, el monte correspondiente a Cuextecatli- Ichocayan, esté a la izquierda de Coatli Ycamac no expresa únicamente una sucesión espacio-temporal en el orden de los asentamientos: primero/segundo sino también una relación: siniestra lunar/diestra solar con alto valor simbólico. Asimismo, el recibir las armas con la mano izquierda en la lámina 4 del mismo código podría tener un valor semiológico.

La orientación

Además de la orientación implícita de los mapas hacia el este y del sentido (convencional o no) de lectura de los distintos elementos gráficos que componen un libro, la orientación puede tener un valor semiológico determinante: El hecho de que la lectura en bustrófedon de los años en el *Códice Boturini* cambie bruscamente en la lámina 6 del plano horizontal al plano vertical expresa un cambio drástico en la configuración espacio-temporal del mundo azteca y su consagración como mexicana.

La lectura horizontal en bustrófedon “ignora” los signos calendáricos 1-conejo, 1-caña y 3-pedernal hasta llegar a 13-casa donde la lectura bifurca hacia abajo estableciendo asimismo lo que será el patrón (descendente/ascendente) de lectura cronológica, a partir de este momento.

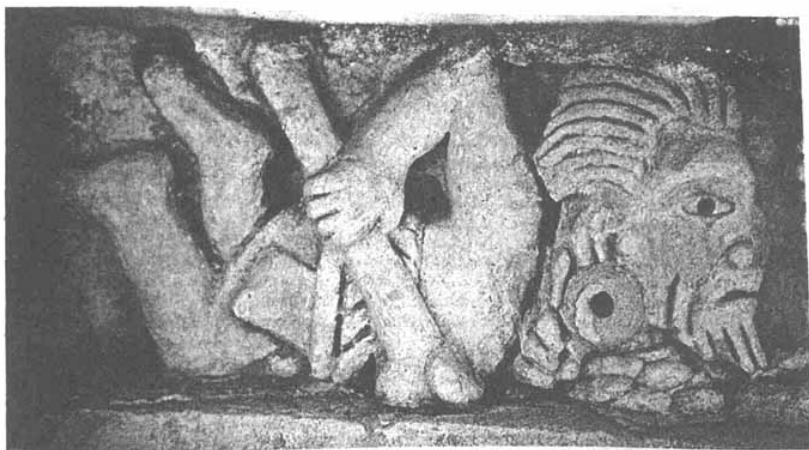
La ruptura en el patrón de lectura coincide con la caída de los palos de fuego, la aparición cratofónica de Huitzilopochtli y la “mutación” del azteca en mexicana.



Códice Boturini, lám. 6

El color

Cuando no es imanente al ente representado, el color puede tener un valor semiológico específico que varía según los contextos a los que se integra. El color blanco de Quetzalcoatl-Ehecatl por ejemplo no es un rasgo permanente inherente al dios sino que indica el carácter “poniente” del astro rey.



Lambitzyeco, Oaxaca

Asimismo el color rubio de una cabellera se desprende de la totalidad objetiva del referente para denotar un carácter heliaco.



Códice Borbónico, (detalle) lám. 3

La textura

Dado el estado de deterioro de los códices que hoy se conservan, es difícil saber si la textura del papel y de los pigmentos aplicados tenían un valor semiológico o, por lo menos, plástico. En términos generales es probable que el hecho de que un libro fuera elaborado en papel amate, fibra de maguey o piel de venado tuviera un valor simbólico aun cuando este valor no fuera “pertinente” a nivel de los contenidos. En cuanto a la textura de la superficie, ni los códices ni las fuentes disponibles permiten determinar si una oposición rugoso/liso, u otra de índole textil, se integraban funcionalmente a la semiología de la imagen.

La pertinencia semiológica de los formemas

Si los signos repertoriados se perciben de manera inmediata ya que son parte de una competencia establecida, los formemas plantean el problema de la pertinencia semiológica de una unidad o de un conjunto pictóricos, más aun para el investigador que se sitúa fuera de la *epistémè* indígena precolombina. Determinar si un elemento pictórico

constituye o no un signo, si pertenece al estilo discursivo pictórico sin tener pertinencia alguna a nivel de la mecánica actancial, si debe ser percibido al nivel de una referencia histórica o como parte del sistema interno de producción de sentido, no es siempre fácil.

El tamaño, por ejemplo que constituye, en un sistema “cerrado” de producción de sentido, un formema altamente significativo puede, en otro contexto, deberse simplemente al capricho de un *tlahcuilo*, al cambio de *tlahcuilos* u otra contingencia. ¿El hecho de que el sacerdote remero en la lámina I del *Códice Boturini* esté parado remite a una técnica de propulsión precolombina o se integra a un sistema de oposiciones axiales con valor semiológico?

¿La borla que aparece en la tilma de los personajes en la lámina 9 del *Códice Boturini* en Apazco y desaparece en la lámina 15 en Amalinalpan, tiene un valor de discriminación semiológico o remite simplemente al estilo propio del *tlahcuilo* que toma el relevo en la elaboración del documento?

¿La fecha 1-Pedernal que aparece en el centro de la lámina 1 del *Códice Boturini* tiene un valor cronológico o remite al simbolismo propio del 1 y del pedernal?

En muchos casos estas disyuntivas no pueden resolverse al nivel del signo sino en el momento de su integración al sistema. Es el sistema como totalidad semiológica el que determina la pertinencia específica de un signo.

9. *Sintaxis referencial de las unidades pictóricas: lo legible*

Parte constitutiva de una complementariedad dialéctica (imagen-palabra) el signo pictórico leído, es decir reconocido, genera un discurso verbal correspondiente. Ahora bien si la modalidad occidental de consignación gráfica: el alfabeto, puede transcribir exactamente el flujo verbal (excepto los elementos suprasegmentales de la enunciación), la imagen fija los elementos más representativos del texto potencial ya sea narrativo o de otra índole expresiva. Debe por lo tanto captar en su red bi-dimensional una cantidad óptima de acción, información e indicios que puedan generar a su vez una lectura óptima.

Tanto por razones de economía representativa como por el carácter específico de la semiología pictórica, no se repiten los elementos constitutivos de un esquema actancial.

La ruptura del árbol en una secuencia de la *Peregrinación de los aztecas*, elemento toral para la historia, se representa mediante la imagen del árbol ya quebrado:



Códice Boturini, lám. 3 (detalle)

Es en torno a esta imagen que se organiza retrospectivamente el discurso verbal del lector que tendrá que evocar de una manera u otra, el árbol referido antes de su ruptura para que se configure lógicamente la secuencia narrativa.

In oàcico cuahuìtl itzìntla...

Cuando llegaron al pie de un árbol...

La yuxtaposición de los grupos glíficos en una lámina expresa una idea de contigüidad en el espacio a nivel del referente como la del templo al pie (*itzìntla*) del árbol. Puede también representar una consecución de hechos o acontecimientos.

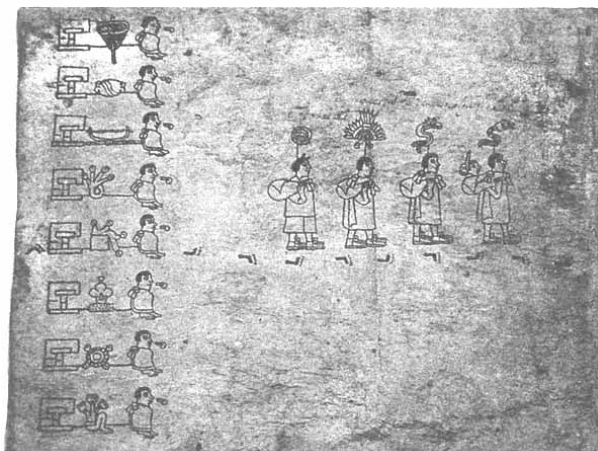


Códice Boturini, lám. 3 (detalle)

La disposición de los grupos no remite aquí a dos espacios distintos, sino a dos momentos consecutivos. La sintaxis glífica trasciende aquí de una cierta manera el espacio gráfico y sigue el eje de progresión de la *historia*, es decir del referente, del significado. Se trata por tanto de una sintaxis extra pictural que utiliza el espacio gráfico como “página”.

10. *Sintaxis compositiva de las unidades pictóricas: lo ilegible*

El sentido producido por la configuración de una imagen puede generalmente ser “traducido” en palabras. Sin embargo, como lo hemos visto, el discurso pictórico y el discurso verbal difieren notablemente tanto en el tenor como en el uso de los recursos expresivos movilizados. La imagen expresa a veces matices o contenidos manifiestos verbalmente irreductibles y no por eso menos significativos. Vimos en el rubro de la bi-dimensionalidad de la imagen como las láminas 4 y 5 del *Códice Boturini* definían geométricamente los contornos del Templo Mayor de los mexicas, configuración formal ilegible pero no por eso imperceptible, e irrelevante en la producción del sentido. Como ya lo hemos señalado el sentido no tiene que pasar por el embudo verbal del lenguaje articulado para ser aprehendido por un receptor eventual. Si los referentes y las nociones así expresadas son generalmente menos tangibles que las que se enuncian verbalmente, su valor semiológico es indudable.

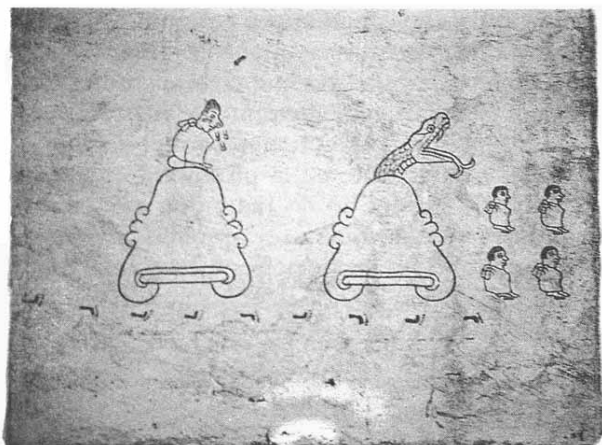


Códice Boturini, lám. 2

La oposición verticalidad / horizontalidad que se manifiesta a lo largo del *Códice Boturini* y más específicamente en las primeras láminas no es verbalmente traducible, expresa sin embargo, quizás de manera infraliminal, el desprendimiento dinámico del vector existencial (horizontalidad) de su matriz esencial (verticalidad).

La perfecta ortogonalidad que establecen los barrios dispuestos sobre el eje vertical en relación con los cuatro *teomamas* sobre el eje horizontal expresa a nivel sensible la salida de Colhuacan, y la “separación” antes de que el verbo las explicite.

Asimismo en la lámina 5, es la posición céntrica de los montes la que sugiere la relación que existe entre el lugar donde ocurren los hechos referidos: el Coatepec, la creación del mundo y el Templo Mayor de la futura Tenochtitlan.



Códice Boturini, lám. 5

En términos generales, una justa lectura y una recepción correcta del mensaje pictórico implicará trascender el nivel referencial o “de superficie” del texto pictórico para leer su configuración formal.

Aun cuando remite a una misma historia, el relato pictórico difiere del relato verbal en esto que produce un sentido en parte irreductible a la palabra. Desde la materialidad específica de su contenedor gráfico, los determinismos que presiden a su elaboración y a su lectura, hasta la configuración semiológica de su retención, el texto pictórico toma en la imagen un cuerpo narrativo distinto, que genera múltiples esquemas actanciales los cuales “alimentan” diegéticamente hablando, la historia.

El texto a su vez se “con-textualiza” a nivel de su significado no sólo con las múltiples variantes orales o icónicas de la historia, sino también con otros géneros pictóricos a nivel del significante. En efecto la existencia de libros divinatórios, de fiestas, de sueños, de tributos, de genealogías, de cantos, etcétera, define la originalidad expresiva de la historia pictórica y sugiere una probable transtextualidad.

La pérdida de este contexto pictórico en el proceso de transcripción alfabética de una historia tendrá repercusiones importantes sobre la producción, la retención y la recepción del sentido.

BIBLIOGRAFÍA DE LAS OBRAS CITADAS

CASAS, fray Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, 2 vol., México, 1877.

Códice Borbónico, México, Editorial Siglo XXI, 1981.

Códice Borgia. Comentarios de Eduard Selser, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.

Códice Boturini, en *Antigüedades de México*, recopilación de Lord Kingsborough, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964.

Códice Fejérváry-Mayer, en *Antigüedades de México*, recopilación de Lord Kingsborough, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964.

Códice Florentino, Facsímile elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, México, Giunta Barbera, 1979.

Códice Laud, Facsímile, Graz-Austria, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1994.

Códice Magliabechiano, Facsímile, Graz-Austria, Akademische Druck und Verlagsanstalt. 1970.

Códice Mendoza (o Mendocino), México, Ed. Innovación, 1980.

Códice Mexicanus, publicado por Ernest Mengin, “Commentaire du Codex Mexicanus No. 23-24 de la Bibliothèque Nationale de Paris”, en *Journal de la Société de Américanistes*, núm. 41, 1952.

Codex Telleriano-Remensis, edición de Eloise Quiñones Keber, Austin, University of Texas Press, 1995.

Coloquios y Doctrina Cristiana con que los doce frailes de san Francisco enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos Quinto convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española. Edición facsimilar, introducción, paleografía, versión del náhuatl y notas de Miguel León-Portilla, México, UNAM/Fundación de Investigaciones Sociales, A.C. 1986.

Historia Tolteca Chichimeca, Colección Puebla, Paul Kirchhoff, Lina Odena, Güemes, Luis Reyes García, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

IXTLILXÓCHITL, de Alva Fernando, *Obras Históricas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.

JOHANSSON, Patrick, "De la imagen a la palabra. Análisis comparativo entre la imagen del *Códice Boturini* y el texto correspondiente del *Códice Aubin*". *Tercer Simposio Internacional: Códices y documentos sobre México*, Dir. de Estudios Históricos del INAH, Sec. de Cultura del Estado de Puebla. U.A.P., Puebla Agosto, 1996 (en prensa).

———, Diégesis Iconográfica. "La gestación semiológica del fuego uráneo en el texto del *Códice Boturini*", capítulo para el libro: *Hommage à Jacqueline de Durand-Forest: De l'Anahuac à la Nouvelle-Espagne*, ed. L'Harmattan, París, 1999 (en prensa).

———, "Estudio comparativo de la gestación y del nacimiento de Huitzilopochtli en un relato verbal, una variante pictográfica y un "texto" arquitectónico", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 30, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2000.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Los Antiguos Mexicanos. A través de sus crónicas y cantares*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970.

———, *La filosofía náhuatl*, UNAM, México, 1979.

"Leyenda de los soles", in Lehmann Walter, *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*. Verlag W. Kohlhammer, Berlín, 1979.

Primeros Memoriales por fray Bernardino de Sahagún, Norman Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1993.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *Historia General de las cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1989.

‘DEBT-PAYMENT’ TO THE GODS AMONG THE AZTEC:
THE MISRENDERING OF A SPANISH EXPRESSION
AND ITS EFFECTS

ULRICH KÖHLER

During the last two decades the concept of an Aztec debt-payment to the gods has become notorious in anthropological writings, particularly in the USA. The author was bewildered when he first took notice of this concept, in February 2000, in the second edition of Book 2 of Sahagún’s *Florentine Codex*, translated and edited by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble (1981). Being somehow acquainted with Aztec and Mesoamerican religion for decades, this alleged kind of relation between humans and gods appeared to him to be completely alien to the cultural pattern of the people and area in question.

The author’s doubts were fostered when he investigated how Bernardino de Sahagún himself translated the respective Aztec expression, because he does not translate it as “debt-payment” but simply as “sacrificio”, that is “sacrifice”. The respective Aztec word is *nextlaoliztli*. It appears in Anderson and Dibble (1981) on pages 42, 47, 57, 96, 111, 127, 131, 134, 141, 155, and is translated invariably as “debt-payment”, whereas in Sahagún’s *Historia General* 1969, II:139, 142, 148, 174, 184, 196, 199, 201, 206, 216 it is rendered in each case as “sacrificio(s)”. Those readers who have access to the facsimile edition of Sahagún’s “Códice florentino” (1979) can appreciate the direct correspondance of *nextlaoliztli* and “sacrificio”.

What had happened? How could a word which was translated as “sacrifice” by such a distinguished scholar of the Aztec language as Sahagún have changed its meaning into that of “debt-payment”? Further research revealed that it is simply due to a mistake in translation which occurred 125 years ago, and furthermore, that it is gaining wide acceptance only during the last twenty years.

In his famous dictionary, first published in 1885, Rémi Siméon presents the entry “*nextlaualli* - sacrifice de sang qu’on offrait aux idoles” (p. 308) - “sacrifice of blood which one offered to the idols”. This is a literal translation of Molina’s “sacrificio de sangre, que ofrecian a los

ydolos" (1571: 70v). Siméon indicates that this word is derived from *ixtlaua*. And there we find: "*ixtlaua* – s'aquitter, payer une dette" (p. 205) – "to free oneself/to get rid of, pay a debt". Here, for the first time, the idea of paying a debt is introduced. Giving this translation, Siméon again referred to Molinas dictionary. There, however, no translation of this type can be found. What Molina wrote is something quite different: "*ixtlaua. nitla* – pagar lo que se deue" (1571: 48v) – "pay what is due/correct". Although the Spanish expression "lo que se debe", has a far etymological relation to "deuda", its meaning is different.

Its general meaning relates to a moral obligation, like "what behoves", "what is proper", "what is correct", "what is adequate". It does not imply the idea that a person who acts in accordance with such rules is in debt of someone. On the other hand, in case someone has a debt then it is obviously proper to pay it back, and therefore such a kind of reciprocal relation could also be covered by the expression "lo que se debe". Yet its inclusion would not be based on the semantic common denominator of a debt, but on that of an adequate or correct exchange of goods and services.

Alonso de Molina wrote towards the end of the sixteenth century, and precisely for that period the etymological dictionary of the Castilian language by Corominas (1954, II:112) gives the meaning of "deber" as "obligación moral". With regard to the question, whether Molina's "lo que se deue" refers to this general meaning or specifically to a debt or debts, he himself gives a clear answer. A check in the Spanish-Aztec part of the dictionary demonstrates that all words related to debt (Deuer, Deuda, Deuer algo a otro) do not lead to *ixtlaua*, but to completely different Aztec roots (p. 44v). And these roots are not present in the respective passages of Book 2 of the *Florentine Codex*.

We may thus conclude that Siméon's rendering of *ixtlaua* as "paying a debt" is a blunt mistake in translation. Ironically, this misrendering did not occur on the far and difficult way between Aztec and a European language, but between Spanish and French, which are closely related to each other.

The effects of the wrong translation did not show up immediately, but in the long run they led to a distorted image of Aztec relations to their gods in which the reciprocal character of offering or sacrifice is lost. Mankind appears now as weighed down by debts, just as in the Christian concept of "original sin" (cf. Cross and Livingstone 1997:1195). This is a serious distortion of the relations the Aztec had to their gods. Sure enough, the gods were more powerful, and the reciprocal exchange of giving and taking was possibly not always symmetrical, but people could approach the gods without feeling themselves as morally inferior

or indebted. - It was probably the Christian concept of original sin which made the invented "debt-payment" so attractive to scholars who had grown up in that particular cultural tradition.

In the following, the paths will be traced along which the notion of "debt-payment" diffused in time and space and how certain scholars invented arguments to sustain this erroneous idea. It took almost twenty years till someone fell into the trap set by Siméon in 1885. Writing about Aztec songs to the gods, Eduard Seler repeated the concept of debt-payment: "Die Kinderopfer an die Regengötter wurden geradezu *nextlaualli*, die bezahlte Schuld' genannt". (1904:983) - "The offerings of children to the rain gods were called simply, the debt paid". In his later writings, however, when translating sections of the work of Sahagún, Seler translated words derived from this root mostly as "offering" or "sacrifice", like "*nextlaloia* —wurden Opfer dargebracht" (1927: 218)— "offerings/sacrifices were presented".

Decades later, Walter Lehmann picked up Seler's idea of 1904 and wrote in his edition of the History of the Kingdoms of Colhuacan and Mexico: "...*inic yca moxtlahuato pipiltzintin* - so bezahlte mit den kleinen Kindern seine Schuld (dem Regengotte)" (1938:99) - "... thus paid his debt (to the rain god) with the little children". And a few pages later there is the notion "*moxtlauh* - bezahlte er seine Schuld" (1938:105) - "he paid his debt". Lehmann, a disciple of Seler, did not comment these translations.

In 1950, in his dictionary to Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalender der Alten Azteken, Leonhard Schultze-Jena lists the entry "*ne-[i]xtlaua-lli* -, Schuldabtragung', insbesondere die Entziehung des Blutes aus dem eigenen Körper, Opfergabe". (p. 314) - "liquidation of debt', especially the extraction of blood from one's own body, offering". With the first expression he follows Seler, with the second Molina, and he adds at the end the neutral general term for offerings.

We can resume, during the first half of the twentieth century, the concept of a debt-payment to the gods was limited to German scholars. This Situation began to change in 1951 when Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble published their first edition of Book 2 of the *Florentine Codex* by Sahagún. In the context of the first "veintena" *Quauitl eua* the word of *nextlaloia* is commented in footnote 2 (1951: 42): "Seler rather consistantly renders forms of this word in terms of payment of a debt rather than of sacrifice". For this no reference is given. They indicate that the word is derived from *ixtlaua* and they refer to the dictionaries of Molina and Siméon. And they add: In *Collected Works* (Cambridge, Mass.: Carnegie Institution of Washington, 1939), Vol. II, Pt. 4, p. 13) Seler says: "The child sacrifices to the rain

god were called *nextlaualli*, the debt paid'." Anderson and Dibble, however, translate the word *nextlaaloia* as "blood sacrifices were made" and *nextlaaloiztli* as "blood sacrifices". This word is also employed throughout the table of contents of Book 2. The addition of "blood" is due to Molinas explanation of *nextlaualli*, for Sahagún simply "sacrificio" was adequate. In only one instance, towards the end of the book, Anderson and Dibble translate the respective word as "payment of a debt" (1951:185).

This first appearance of the concept of debt-paying in a book written in English did not have immediate consequences, and fortunately no traces of it can be found in the important articles of Henry B. Nicholson on religion and of Miguel León-Portilla on philosophy in volume 10 of the Handbook of Middle American Indians (1971).

In that year of 1971, however, the concept entered Spain through an article in Spanish, published in Madrid. In her study on the Aztec rain gods, Johanna Broda (1991) mentions on pages 276f. three times "pagar su deuda" or "la deuda pagada". In footnote 24 she refers to Seler, Schultze-Jena and Lehmann and admonishes that this interpretation of *nextlaualli* as debt-payment, first given by Seler, was not entirely sure (no es completamente cierta). After drawing attention to the neutral translations of the word as "sacrifice" by Anderson and Dibble as well as Garibay she concludes: "Por otra parte, parece que todos los sacrificios se consideraban como una, deuda pagada'." - "On the other hand, it seems that all sacrifices were considered as a, paid debt' ". As it appears, her genuine doubts were finally pushed aside by the interpretation of renowned forerunners.

A quarter of a century later, this article of Broda became the starting point from which the idea of a debt-payment to the gods reached Mexico. In his important book on Quetzalcoatl, Ivan Šprajc wrote: "Los aztecas concebían los sacrificios humanos como la deuda que se pagaba a los dioses, para que mantuvieran el orden natural que hacía posible la vida en la Tierra." (1996: 135). He refers directly to Broda's article. Thus the idea of debt-payment has come to Mexico not by the way of the abundant writings in English, but directly from German speaking scholars, although by an article written in Spanish.

In the English speaking world the door was thrown wide open for the entry of the concept of debt-payment in 1981, when Anderson and Dibble published their second edition of Book 2 of the *Florentine Codex* by Sahagún. Without giving any explanation, they now translated all words related to *nextlaualli* as "debt-payment". The fact that this word appears also more than ten times in the table of contents makes it all the more suggestive. And before long this began to bear fruits.

In 1983, in her excellent *Analytical Dictionary of Nahuatl*, Frances Karttunen gives for *(i)xtlahu(a)* apart from correct translations as "for payment to take place" and "to pay for something" the mistaken "to repay a debt" (p. 120).

The next to follow is Cecelia Klein. In her article on the ideology of autosacrifice she first refers to a passage in the *Florentine Codex*: "Fray Bernardino de Sahagún (1950-82, bk. 2: 185-186), writing on Aztec blood sacrifice, bluntly refers to the act as, payment of a debt'." (Klein 1987:294). Her reference to blood sacrifice is not correct, however, because in that specific ritual only copal and paper were offered to the gods. Apparently, she had the first edition of Anderson and Dibble of 1951 at hand, since in that one they translated *nextlahualli* only once as "payment of a debt", precisely in the passage quoted by her. In contrast, the 1981 edition contains dozens of translations of this kind. Thus her affiliation to the idea of debt-payment is not due to the massive advertising of this idea in 1981, but rather the brief mention in the edition of 1951 had a late effect. A few pages later Klein summarizes: "It is clear, then, that autosacrifice from the beginning was viewed as a symbolic death substituted for the real thing and, as such, as a debt payment made in return for continued life." (1987:297). This passage is quoted by Smith and Wolf whose ideas will be treated below. As we can see, Klein does not simply adopt the word of debt-payment, she tries to fill it with meaning. In her case, as an art historian, it is not astonishing that she seeks an interpretation in the symbolic field.

Inga Clendinnen (1991) had a different approach. Her summary of three types of sacrifices begins with the sentence: "The first concerned the drawing forth of blood from one's own body in the presence of the sacred images, and centered around the notions of debt, levy, tribute, or obligation, probably derived from the word, to cut'." (p. 74). She clearly allies with the idea of debt, yet unfortunately without giving any terms in Aztec. Then, in a second step, she tries to explain the foundations of this debt: "... the Mexica knew that all humans, unequal as they might be in human arrangements, participated in the same desperate plight: an involuntary debt to the earth deities, contracted through the ingestion of the (p. 74) fruits of the earth. That debt could be acknowledged by the payment of a regular token levy - those offerings of one's blood - but it could be fully extinguished only by death, when the earth lords would feed upon the bodies of men, as men has perforce fed upon them. It is this devine hunger which appears to underly the gross feedings of undifferentiated mass killings." (p. 75). Trying to explain the alleged debt she even invented a theol-

ogy which looks quite consistent at first sight. But it has nothing in common with data from Aztec primary sources.

In their *Dictionary of Mesoamerican Religion*, Mary Miller and Karl Taube (1993) fully subscribe to the idea of debt-payment to the gods. Under the heading "human scrifice" they write: "According to most native world views, the gods had offered their own blood, in order to generate humankind (sic!), and the sacrifice most sought by the gods in return was human flesh and blood." And: "Humanity lived in the thrall of this blood debt, and human sacrificial victims were offered repeatedly to forestall the demise of the world and to seal the compact made with the gods". (p. 96) The debt, by now, has become a "blood debt". And under the heading "sacrifice" we can read: "At the time of the conquest, human sacrifice was seen as a fair exchange for the sacrifices that the gods had made to create the earth and humanity". (p. 145). Speaking of a fair exchange they give a correct description, but they spoil it by linking the human obligation to a debt which allegedly was established at the origin of the world. Thus all dynamic exchanges between humans and gods which occurred continuously for the benefit of both are discarded. Christian concepts related to the original sin are also present in the following sentence: "Humans lived in the debt of, and at the grace of, the gods" (p. 145).

The reasoning of Michael Smith (1996) is on similar grounds: "A fundamental idea of Aztec religion was that the gods sacrificed themselves in order to benefit humankind. In one myth, the gods threw themselves into a huge fire to create the sun; in another they spilled their own blood in order to create people. These myths established a debtor relationship between humankind and the gods - a debt that could be repaid only through offerings of human blood and life". (p. 204). And he continues: "Humankind owed a tremendous debt to the gods, and this debt could only be discharged through frequent offerings of human blood". (p. 221) - "... paid their debt to the gods" (p. 226) - "Just as commoners paid tribute in goods and services to nobles, so humans paid sacred tribute in blood to the gods. Both practices were obligatory debt payments..." (p. 227). As a result of these massive repetitions of the doctrine of a "debt to the gods" in a textbook for students, accelerated diffusion of this erroneous idea can be anticipated. By equating offering and sacrifice with tribute paying, Smith, just like Miller and Taube, excludes the dynamic aspects of the relationship between humans and gods. His argument, however, is a different one.

The most recent reference to human debt-paying has been found in the last book of Eric Wolf (1999). Commenting on autosacrifice he writes: "Autosacrifice thus reminded the common people of the debt

owed to the creator gods, and it underlined the special qualifications of the nobility in upholding the political-cosmic order". (1999:167). A few lines later he quotes a passage by Cecelia Klein (1987:297) in which she sustains the idea of debt payment. Although he adopted the erroneous concept of debt, Wolf is still close to the Aztec point of view in drawing attention to special qualifications of humans (and especially the nobility) in upholding the cosmic order.

A balanced and competent description of the relation between humans and gods among the Aztec is given by Miguel León-Portilla (1997: 43f.): "The key concept of *tlamacehua* denotes the primary and essential relation human beings have with their gods. These, through their own penance and sacrifice, deserved - brought in existence - human beings. The gods did this because they were in need of someone who would worship them, someone who would provide them, the gods, with sustenance so that they could continue foster life on earth. They could not, however, do this without human cooperation. There was to be a reciprocal obligation between the gods and humanity. People also had to perform *tlamacehualiztli* (penance, the act of deserving through sacrifice'), including the bloody sacrifice of offering human beings".

Precisely because of this devine endowment of being responsible for the maintenance of the cosmic order, the Aztec had a strong feeling of selfesteem, "Selbstwertgefühl" (Köhler 1990: 238). They needed the gods, but the gods needed them as well.

Although the author prefers to write in Spanish, this article is written in English, because most of the erroneous recent statements on an alleged Aztec debt-payment to their gods have been published in that language. Hopefully, further diffusion of this nonsense can still be stopped.

BIBLIOGRAPHY

ANDERSON, Arthur J. O. and Charles E. DIBBLE

1951 *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain* [by] Fray Bernardino de Sahagún. Book 2 - The Ceremonies. Santa Fe.

1981 Idem. Second edition, revised. Santa Fe.

BRODA DE CASAS, Johanna

1971 "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI", *Revista Española de Antropología Americana* 6: 245-327.

CLENDINNEN, Inga

1991 *Aztecs: an interpretation*, Cambridge.

- COROMINAS, Joan
1954 *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Bern.
- CROSS, Frank L. and E. A. LIVINGSTONE (eds.)
1997 *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Third edition, Oxford.
- KARTTUNEN, Frances
1983 *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, Austin.
- KLEIN, Cecelia F.
1987 "The Ideology of Autosacrifice at the Templo Mayor", in *The Aztec Templo Mayor*, p. 293-370, Ed. Elizabeth H. Boone, Washington, D.C.
- KÖHLER, Ulrich
1990 "Kosmologie und Religion", in *Altamerikanistik: Eine Einführung in die Hochkulturen Mittel- und Südamerikas*, p. 221-240, Ed. Ulrich Köhler, Berlin.
- LEHMANN, Walter (ed.)
1938 *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*, Berlin.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel
1971 "Philosophy in Ancient Mexico", in *Handbook of Middle American Indians* 10: 447-451, Austin.
1997 "Those Worthy by Divine Sacrifice: The Faith of Ancient Mexico", in *South and Meso-American Native Spirituality. From the Cult of the Feathered Serpent to the Theology of Liberation*, pp. 41-64, Ed. Gary H. Gossen in collaboration with Miguel León-Portilla, New York.
- MILLER, Mary and Karl TAUBE
1993 *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya. An Illustrated Dictionary of Mesoamerican Religion*, London.
- MOLINA, Alonso de
1571 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México.
- NICHOLSON, Henry B.
1971 "Religion in Pre-hispanic Central Mexico", in *Handbook of Middle American Indians* 10: 395-446, Austin.
- SAHAGÚN, Bernardino de
1948 "Relación breve de las fiestas de los Dioses", trad. por A. M. Garibay, *Tlalocan* 2: 289-321, Azcapotzalco.
1969 *Historia general de las cosas de Nueva España*, México.
1979 *Códice florentino*, México.

ŠPRAJC, Ivan

- 1996 *La estrella de Quetzalcoatl: El planeta Venus en Mesoamerica*, México-co.

SCHULTZE-JENA, Leonhard (ed.)

- 1950 *Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalender der alten Azteken*, Stuttgart.

SELER, Eduard

- 1904 *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, vol. 2, Berlin.

- 1927 *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagún*, Stuttgart.

SIMÉON, Rémi

- 1885 *Dictionnaire de la langue nahuatl ou mexicaine*, Paris.

SMITH, Michael E.

- 1996 *The Aztecs*, Oxford.

WOLF, Eric R.

- 1999 *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*, Berkeley.

TLAZOLTEOTL, DEIDAD DEL ABONO: UNA PROPUESTA

PATRICE GIASSON*

I. RELIGIÓN Y CIENCIA, DOS ACERCAMIENTOS HACIA LA COMPRENSIÓN DE LO QUE ES LA VIDA

El objeto del presente artículo consiste en la propuesta de un nuevo enfoque en la interpretación de las cosas relativas a las “religiones” prehispánicas, en particular la de los mexicas.

Las ideas presentes en su pensamiento religioso, su cosmovisión y el variado panteón de dioses, presentan a nuestro parecer algo más que una lógica trascendente o que una filosofía integrada en la metafísica. La religión mexica da cuenta de un altísimo conocimiento del medio ambiente y del ecosistema en su conjunto. Esta postura revela la sorprendente modernidad desarrollada por los mexicas en cuanto al entendimiento de la naturaleza y de sus diversas manifestaciones; en este sentido sus reflexiones —una vez liberadas de la opacidad religiosa que las recubre— se acercan a los más recientes trabajos en ecología, trabajos que tienden a pensar en el planeta y su medio ambiente “como un ser vivo”, provisto de vida, capaz de reflexionar y hasta de autocurarse como cualquier ser vivo.¹ A este fenómeno, a este inmenso ser vivo, donde “interactúan” de manera activa la biosfera (la vida sobre la superficie de la tierra), los océanos y la atmósfera, James Lovelock le dio el nombre de Gaía, nombre de la deidad griega de la tierra.² Lo

* Este artículo fue realizado gracias al apoyo de la Secretaría de Relaciones Exteriores de México.

¹ Recientes estudios sobre el ecosistema proponen una nueva lectura de la relación entre los hombres y el medio ambiente. Según estos la tierra no apareciera como una entidad a la merced de los hombres sino como un ser provisto de sentido y capaz de ajustarse a los cambios que afectan a su equilibrio; la perforación en la capa de ozono, por ejemplo, no sería la señal de la destrucción del mundo, sino más bien la capacidad de la tierra a evacuar los gases nocivos producidos por los hombres, tal como un cuerpo humano se cura de sus males. Véase: Lovelock, *La terre est un être vivant, l'hypothèse Gaïa*, (tit. ori.: *Gaïa: A New Look at life on Earth*), Paris, Flammarion (1979) 1993, cap. IV. Véase también: Thompson, William Irwin, *Gaïa, Implicaciones de la nueva biología*, Barcelona, Editorial Kairos (1987) 1995.

² Gérard Blanc afirma que la hipótesis Gaïa, donde todos los seres vivos, como el planeta mismo, participan en la creación de un ambiente propicio para la vida, “contrasta con la sabi-

más interesante aquí consiste en el hecho de que un eminente científico contemporáneo haya optado por la elección de un antiguo nombre mítico para calificar su intuición hacia un nuevo entendimiento del concepto mismo de lo que permite la vida en la tierra.

Sería útil reconsiderar lo que sabemos acerca de la religión mexicana a la luz de estas nuevas corrientes científicas contemporáneas, tal perspectiva excluiría de entrada los juicios eminentemente místicos de la religión prehispánica, favoreciendo en cambio una interpretación ecologista y científica de la misma. Los dioses se presentarían entonces como elementos metafóricos del ecosistema: Tláloc constituiría por ejemplo la encarnación del indispensable lado acuático del mundo, fundamental para la existencia del mundo vegetal, y a su vez, el universo vegetal encontraría su “figura” en dioses como Xochipilli (deidad de las flores) o Centeotl (deidad del maíz), el lado propiamente orgánico de la tierra sería representado por deidades terrenales como Tonantzin (nuestra madre) o Tlalteotl (señor de la tierra), las fuerzas del viento, indispensables para la polinización, serían representadas por Ollin (dios del movimiento) y por Ehecatl (dios del viento), Mictlantecutli encarnaría por su parte la muerte y la descomposición, ya que constituyen una parte indispensable de la misma vida. Estando estas diversas fuerzas de la naturaleza íntimamente relacionadas entre sí, comprendemos que todas estas deidades comparten atributos comunes, ya que no hay agua sin tierra, como no hay vegetación sin agua y tierra. De allí surge la posibilidad de avanzar una propuesta científica del politeísmo como “figura” de las múltiples necesidades y relaciones de la naturaleza. La manifiesta oposición entre algunas deidades (deidad de la vida-deidad de la muerte) como al interior de una sola deidad (veremos que Tlazolteotl reviste a la vez atributos de la muerte y de la vida), lejos de manifestar una incongruencia, expresaría la necesaria reciprocidad entre las fuerzas de la naturaleza, fundamental para la existencia de cualquier forma de vida como lo afirma el historiador de la cultura William Irwin Thompson “los sistemas vivos expresan una dinámica en que los opuestos son básicos y la oposición es esencial”.³ Gracias a esta perspectiva sería posible reconocer que tanto la “religión”, como el arte y la filosofía, permitirían el entendimiento de la naturaleza como dinámica energética, y favorecería el alcance de un nivel de comprensión de los

duría convencional que considera que la vida se fue adaptando a las condiciones planetarias, pero que las dos (vida y planeta) tenían caminos diferentes”, traducción propia; en Lovelock, *ibid.*, p. 179.

³ William Irwin Thompson, “Las implicaciones culturales de la Nueva Biología”, en Thompson, *op. cit.*, p. 27.

fenómenos naturales más amplio que el alcanzado por la misma ciencia exacta. Que se hable de imágenes, de mitos o de metáforas, todas tienden a pensar la realidad que rodea al hombre: “la imaginación no es fuente de engaño o ilusión, sino una capacidad de percibir lo que uno no conoce, de intuir lo que no se puede comprender, de ser más de lo que puedes saber”.⁴

Más que una voluntad de nombrar las cosas desconocidas, de situar al hombre en una posición de inferioridad o de superioridad al mundo,⁵ la religión prehispánica se presenta entonces a nuestro juicio como una incansable voluntad de entender al medio ambiente y demuestra por último un altísimo conocimiento científico del mundo; podríamos decir que el hombre no percibe a la naturaleza y al cosmos como elementos fuera de su alcance, encima o debajo de él, sino más bien como un sistema compuesto por varias fuerzas y actores, entre los cuales se halla él mismo, ocupando una posición de constante diálogo con el mundo. La identificación de diversas deidades-metáforas permite elaborar un esquema capaz de pensar la interacción de las fuerzas naturales, y no sólo las más dramáticas, como son los terremotos o los huracanes, sino también las más sutiles y frecuentes que reproducen el ambiente en que vive el hombre, desde la aparición de la llovizna hasta el crecimiento de una flor.

Para concretizar nuestra propuesta nos detendremos aquí en el análisis de la deidad Tlazolteotl, deidad seguramente huasteca,⁶ y en la interpretación de sus diferentes atavíos. Veremos que esta deidad se relaciona con varios dioses y que tiene características que, si bien pueden parecer paradójicas, se dotan de una verdadera lógica interna. Comenzaremos nuestro análisis consultando a los autores contemporáneos para luego regresar a textos coloniales, como los de Sahagún y Torquemada. Nuestra principal preocupación consistirá en investigar y cuestionar la principal función que se le atribuye a la deidad Tlazolteotl, función que se encuentra tanto en los textos clásicos como en los textos contemporáneos y que consiste en *la extirpación de los vicios por medio de la confesión*. Proponemos una nueva interpretación de los textos y una nueva lectura de sus representaciones iconográficas, con el fin de reconsiderar su relación con la tierra, la agricultura y la cosecha.

⁴ *Ibid.*, p. 8.

⁵ Alfonso Caso dice que “magia y ciencia son semejantes; ambas son disciplinas que tienen por objeto dominar el mundo”, *El Pueblo del sol*, México, Fondo de Cultura Económica (1953), 1978, p. 12.

⁶ Véase el análisis iconográfico de Bodo Spranz en: Spranz, Bodo, *Los dioses en los códices mexicanos del Grupo Borgia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, p. 205-277.

II. HACIA UN ENTENDIMIENTO GLOBAL DE LOS ATRIBUTOS DE TLAZOLTEOTL

Significado de su nombre

Tlazolteotl, como todos los dioses del panteón nahua, tiene varias características y está asociada a varios elementos según el contexto en que se encuentra. Su mismo nombre si bien significa literalmente “deidad de la basura”, ya que está formado por *tlazolli*, “basura que se echa en el muladar”,⁷ y *teotl*, deidad, se entiende también como “deidad del estiércol”, “deidad del placer sexual”, “deidad del pecado”, adquiriendo gradualmente un significado moral, ya que la suciedad se va interpretando como pecado relativo a la sexualidad. Este doble aspecto material-moral se encuentra de hecho en la misma definición de la palabra *muladar*, ya que lleva en sí dos tipos de suciedad, a saber, la suciedad orgánica y la suciedad moral; en el *Diccionario Porrúa* se encuentra la siguiente definición: “Muladar: lugar o sitio donde se echa el estiércol o basura. Lo que ensucia o inficiona, material o moralmente”.⁸

Funciones y atavíos generales de Tlazolteotl

Además de su ambigua apelación, Tlazolteotl contiene una multitud de atavíos y se le atribuye una enorme cantidad de funciones que pueden parecer hasta paradójicas: se le asocia con la tierra, con la noche (es la séptima figura de los señores de la noche),⁹ con la luna,¹⁰ con la diosa romana Venus (en las afirmaciones de los frailes del siglo XVI que veremos adelante) y, en virtud de uno de sus rasgos iconográficos más evidentes, la presencia de bandas del huso de hilar en el tocado (fig. 5 y 10), se la ve asociada con las hilanderas que tejen el destino de los hombres.¹¹ Se dice que tiene la función de extirpar los vicios, de efectuar un

⁷ Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, México, Porrúa (1555) 1970, p. 118v.

⁸ *Diccionario Porrúa de la Lengua Española*, México, Editorial Porrúa (1969) 1992, p. 502.

⁹ Eduard Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, México, Fondo de Cultura Económica (1904) 1993, t. I, p. 173 y t. II, p. 88.

¹⁰ *Ibid.*, t. II, p. 46

¹¹ Su atributo de hilanderas recuerda las *Parcas* de la tradición grecorromana que también hilaban el destino de los hombres. Como en el caso de su comparación con la diosa Venus, cabe preguntarse si los frailes del siglo XVI pensaron en la realidad mesoamericana fuera de los esquemas occidentales.

tipo de perdón de pecados relativos a la lujuria, pero paradójicamente se advierte que en su aspecto de deidad lunar tiene la costumbre de estimular las pasiones mismas y de incitar a la lujuria, lo que llevó a Garibay a calificarla de “deidad del placer sexual”¹² (fig. 4). Se identifica también a Tlazolteotl como la “gran paridera” (fig. 4, 7, 8 y 9) y de hecho es considerada como la patrona de los recién nacidos ya que eran los sacerdotes de Tlazolteotl quienes les daban a los niños el nombre que correspondía al día y a la hora del nacimiento en relación con la exégesis de los códices.¹³ Alfonso Caso afirma por su parte que correspondía a los sacerdotes llamados *tonalpuque*, representantes de Tlazolteotl, “decir el horóscopo de la criatura, fundados en las complicadas combinaciones del calendario ritual, el *tonalpohualli*”.¹⁴ Era también celebrada por los médicos, como lo identifica Seler en la obra de Sahagún: “era la deidad de las medicinas y de las hierbas medicinales [...] la adoraban los médicos, los adivinos y los hechiceros”.¹⁵ Pero a pesar de que Tlazolteotl se relacione con la vida, la vemos también dotada en ciertas ocasiones de elementos relativos a la muerte (fig. 1, 5 y 11); se dice que si el pecado no había sido “purgado” delante de ella, o si después de la confesión se volvía a repetir la ofensa, Tlazolteotl podía provocar la muerte del pecador.¹⁶ Se supone también que tenía relaciones con la guerra como se puede observar en sus atavíos (fig. 4, 6 y 7) y que durante la celebración del Ochpaniztli, el mes en que se barre y que le corresponde, se hacían también ceremonias militares.¹⁷

Las asociaciones de Tlazolteotl con otras deidades

Otra dificultad en la identificación de Tlazolteotl reside en el hecho de que se la confunde a menudo con otras deidades. Se le asocia por ejemplo a Teteo Innan y a Toci en su aspecto de paridora¹⁸ y se identifica además con Teteo Innan en el ritual de desollamiento de la víctima que se efectuaba durante la fiesta Ochpaniztli. Se asemeja también iconográficamente con Xipe Totec (fig. 1 y 2), y de hecho, si se obser-

¹² Ángel Ma. Garibay K., *Veinte himnos sacros de los nahuas*, México, UNAM (1958) 1995, p. 157.

¹³ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1997, t. I, cap. 12.

¹⁴ Caso, *op. cit.*, p. 75-76.

¹⁵ Seler, *op. cit.*, t. I, p. 118.

¹⁶ *Ibid.*, t. I, p. 172.

¹⁷ Richard F. Townsend, *The Aztecs*, Londres, Thames and Hudson, 1993, p. 213.

¹⁸ Seler, *op. cit.*, t. I, p. 118-121.



Figura 1. Tlazolteotl, *Tonalamatl Aubin*, 13. Entre las características importantes de la deidad, reconocemos la nariguera en forma de semicírculo, la presencia de lunas en su vestido haciendo alusión a la noche (de hecho se consideraba a Tlazolteotl como la séptima figura de los nueve señores de la noche), la presencia de la piel del desollado y la calavera en la nuca, en relación a la muerte. Identificamos también la presencia de un ave (cuervo, águila?) junto a un templo. Notaremos la serpiente debajo de la deidad y el signo torcido al lado del tocado recordando al movimiento (*ollin*). Recordemos que *ce ollin*, uno movimiento, era la decimotercera sección del *tonalamatl*, posición que correspondía a Tlazolteotl. Dos figuras entrelazadas recuerdan también al movimiento, una representando a una deidad que parece ser Tezcatlipoca y otra a un ser humano atado a la diosa: su posición puede recordar el acto sexual, ya que la deidad era asociada a la lujuria y a la reproducción



Figura 2. Xipe Totec, *Códice Borbónico*, 14. Entre otras características, la piel del desollado y signos guerreros como el escudo recuerdan a Tlazolteotl



Figura 3. Tlazolteotl, *Códice Borbónico*, 13. Aquí también la diosa lleva la piel del desollado, los signos de luna, el cuerpo pintado y característica muy importante: está dando luz a un niño, que se podría interpretar como la revitalización del niño que se encuentra encima del tocado. Notaremos también que el niño naciendo mantiene dos cuerdas entrelazadas y dos reptiles que recuerdan como en la figura 1 al movimiento. El templo al lado derecho lleva una calavera y a su lado aparece una cabeza que podría hacer referencia a la fiesta del Ochpaniztli, donde se decapitaba al sacrificado antes de desollarlo



Figura 4. Tlazolteotl, *Códice Borbónico*, 30. Esta figura representa a la deidad embarazada (¿?) o sentada frente a un huasteca y un guerrero que avanzan con grandes falos recordando la reproducción y la sexualidad, durante la fiesta de Ochpaniztli (Seler, t. I, p. 120). Notaremos la presencia de flechas, atributo guerrero de la deidad, y la mancha negra alrededor de la boca: excremento, hule, o basura (¿?)



Figura 5. Tlazolteotl, *Códice Telleriano-Remensis*, 17. Entre los atributos importantes de la deidad, notaremos el huso de algodón en el tocado (lo que la convierte en la deidad de las hilanderas), la calavera en la nuca (signo de muerte) y las lunas como signo nocturno: de hecho se consideraba a Tlazolteotl como la séptima figura de los nueve señores de la noche. Notaremos también la piel del desollado y las manos originales de la deidad que recuerdan el glifo del agua y de la sangre así como parecen rebrotes vegetales. Se podrían también interpretar las manos como sangre, ya que la sangre está asociada al nacimiento. Las manos sostienen efectivamente a un niño (recordemos que Tlazolteotl era considerada la patrona de los recién nacidos) que trae un corazón (signo de vida) y una serpiente. La deidad tiene la boca manchada como en la figura 4



Figura 6. Tlazolteotl, *Códice Fejérváry-Mayer*, 28. Como en la figura 5 se ve un recién nacido junto a la serpiente. Entre los signos particulares de la deidad, reconocemos la cara y el cuerpo pintados, la nariguera, el pecho desnudo (listo para amamantar), y el signo torcido del movimiento (*ollin*), alrededor de una hacha, símbolo de guerra (?)

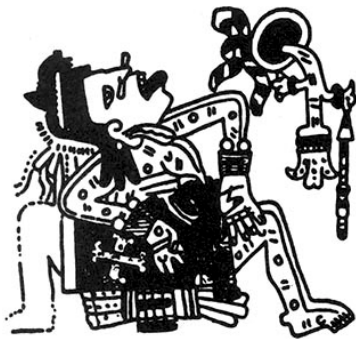


Figura 7. Tlazolteotl, *Códice Vaticanus* 73, 41. Notaremos que la deidad está amamantando a un niño, que tiene una posición que recuerda al parto, y la boca entreabierta, tal vez significando un grito. Tiene el cuerpo tatuado. A su lado, se puede observar una cuerda torcida recordando el movimiento (*ollin*) y algo como una mancha roja de donde brota una planta y una flecha (símbolo de guerra)



Figura 8. Tlazolteotl pariendo, escultura de jade, Colección Robert Woods Bliss, Washington. Aquí la deidad está dando a luz y tiene, como en la figura 7, la boca abierta y el pecho desnudo



Figura 9. Tlazolteotl, *Códice Vaticanus* 73, 74. Figura de importancia, donde se ve a Tlazolteotl dando a luz a una flor, recordando su importante función como deidad de la tierra (la flor aparece también en las fig. 7, 10 y 11). Está debajo de un templo, donde aparece la figura de un ave (buitre ?), tiene la mancha en la boca, el cuerpo desnudo y tatuado, el pecho descubierto, y el cabello torcido, recordando el movimiento (*ollin*), el pie derecho encima de un pedernal de sacrificio, haciendo tal vez alusión a la fiesta del *Ochpaniztli*



Figura 10. Tlazolteotl, *Códice Nuttall*, 34. Entre los rasgos importantes notaremos el huso de algodón en el tocado, la nariguera en semicírculo, la mancha negra en la boca. Al lado de su pie derecho vemos una flor, recuerdo del rebrote y de la fertilidad



Figura 11. Tlazolteotl, *Códice Fejérváry Mayer*, 4. Observamos la presencia de la nariguera, el pecho descubierto, las serpientes torcidas que le atraviesan el cuerpo. La diosa está dando a luz a una serpiente (?), como en la figura 1. Sostiene dos rebrotes que parecen flores y está frente a un fogón, con un corazón al revés, símbolo de muerte. Debajo de la deidad, notaremos la presencia de un corazón, de donde rebrota una flor, y de un templo con una lechuza, símbolo de noche y obscuridad

van las distintas representaciones de la deidad, se notará que aparece casi siempre con la piel de la víctima cuyas manos recaen inertes del cuerpo de la deidad que la lleva puesta. Bodo Spranz nos recuerda también que los glosadores del códice *Telleriano Remensis* utilizaban el nombre de Ixcuina, para Tlazolteotl y que: “en la hilera paralela 6, Tlazolteotl está considerada en el *Códice Borgia* como Mayahuel con la pintura facial de Tlazolteotl”.¹⁹ Alfonso Caso afirma por su parte, que las tres deidades Tlazolteotl, Coatlicue y Cihuacóatl serían aparentemente aspectos de la misma divinidad y que todas “representan a la Tierra en su doble función de creadora y destructora”.²⁰ Se sabe también que Tlazolteotl es la regente de la decimotercera sección del Tonalámatl, Ce-Ollin, 1-Movimiento y que se considera como señora del Oeste.²¹

*El aspecto complementario de las funciones de Tlazolteotl:
maternidad y vegetación*

La gran variedad de atributos de esta deidad y la confusión que se genera con otras deidades emparentadas no deben sin embargo sorprendernos ya que esta es una característica de la mayoría de las deidades de Mesoamérica.²² En el caso de Tlazolteotl, Seler dice por ejemplo que “no hay ninguna duda de que aquello en que descansa la naturaleza específica de Tlazolteotl, la confesión, la penitencia y la gran importancia a la sexualidad, señalan relaciones con territorios muy distintos”.²³ Las varias características de la deidad no pueden tomar entonces su especificidad más que en función del contexto y del lugar: según el periodo del año (si se halla por ejemplo en el mes en que se barre, en septiembre), o según la función que se le atribuye (como regeneradora, como purificadora, como deidad que estimula la lujuria).

Analizando más de cerca las supuestas contradicciones de Tlazolteotl nos damos cuenta de que muchos elementos o funciones a primera vista de orígenes distintos tienen en realidad filiaciones evidentes en sus significados, es el caso por ejemplo entre sus atavíos relativos al

¹⁹ Spranz, *op. cit.*, p. 206-207. Véase también Seler, *op. cit.*, t. I, p. 203.

²⁰ Caso, *op. cit.*, p. 72.

²¹ Seler, *op. cit.*, t. II, p. 88 y p. 208.

²² López Austin nos recuerda de hecho que “uno de los problemas serios con los que tropieza todo estudioso de la religión mesoamericana es la clasificación de dioses [y que] los distintos panteones están integrados por divinidades que [...] se funden unos con otros o se separan en componentes divinos para dar lugar a otras divinidades”, Alfredo López-Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 175.

²³ Seler, *op. cit.*, p. 124.

embarazo y a la vegetación. En su aspecto de gran paridera, que podemos observar en las numerosas figuras donde se la ve pariendo o embarazada, con el pecho listo para amamantar (fig. 6, 7, 8), se encuentra también su figura de deidad de la tierra: sabiendo que el nacimiento estaba fuertemente asociado al “rebrote”, entendemos que paridera y deidad-tierra se encuentren bajo un mismo significante. En la descripción de la deidad Toci (nuestra abuela) —deidad de la tierra y paridera como Tlazolteotl y con frecuencia confundida con ella, que “cumple en su misión de paridera al entregar el maíz a los hombres—”,²⁴ el hecho de parir está íntimamente asociado a la cosecha y el hecho de dar el pecho recuerda indudablemente que la tierra alimenta a los hombres. Seler sostiene que la piel de la sacrificada con la que se revestía el sacerdote el día de la fiesta del Ochpaniztli después de haberla decapitado (se decapitaba a una “novia” y se montaba una actuación en que pretendían que se iba a casar la sacrificada), se puede asociar al rebrote de la vegetación que “cambia de piel”: “tratándose de Teteo Innan o Tlazolteotl, cuyo culto estaba íntimamente relacionado con el de Xipe Totec, era necesario que el sacerdote se pusiera la piel de la víctima, para simbolizar con ello que la tierra se rejuvenece una y otra vez, que una y otra vez vuelve a ponerse su nuevo *vestido* “verde”.²⁵ Este ritual pone también en evidencia la relación de Tlazolteotl con la vegetación, y más precisamente con el maíz, ya que la recién casada iba regando granos de maíz mientras la llevaban para el sacrificio los sacerdotes del dios del maíz llamado Chicomecóatl.²⁶ Seler y Alfonso Caso sostienen de hecho que Tlazolteotl es la madre de Cinteotl, dios del maíz,²⁷ lo que refuerza aún más su relación con la tierra y la cosecha.

Vida, nacimiento y muerte

Si la deidad de la tierra podía nutrir y producir la energía y los alimentos necesarios para el sustento de la vida humana, de igual modo podía convertirse en una poderosa destructora. Las ideas desarrolladas por López Austin acerca de las energías frías y calientes nos ayudan a comprender esta oposición. Tlazolteotl en su figura de paridera, en sus aspectos relativos a la tierra y a la sexualidad (fig. 4), se relacionaría con lo frío, ya que todas estas características surgen de energías femeninas, terrenales, y ligadas al Inframundo. De hecho, las energías frías podían

²⁴ López Austin, *op. cit.*, p. 203.

²⁵ Seler, *op. cit.*, p. 120.

²⁶ *Ibid.*, p. 118-119.

²⁷ Caso, *op. cit.*, p. 75 y Seler, *op. cit.*, t. I, p. 121.

ser fuentes de graves malestares.²⁸ Las contradicciones entre vida y muerte se resuelven cuando comprendemos que el nacimiento, por estar asociado a la enfermedad, tenía relaciones con la muerte y el Inframundo. Se decía por ejemplo que la mujer embarazada estaba enferma: “a la preñada se le decía *ocócox illacahui*, que significa “haberse enfermado”, “haberse dañado”.²⁹ De hecho toda la sexualidad se interpretaba bajo criterios relativos a la muerte: “La actividad sexual, pese a que era concebida como un ejercicio placentero que fue dado a los hombres por los dioses, debía realizarse dentro de estrictos límites de moderación, y en términos generales se consideraba como una fuerza que producía efectos nocivos”.³⁰ Los varios atributos complementarios identificables en las representaciones de Tlazolteotl, vida-nacimiento-purificación-fertilidad-sexualidad-enfermedad-guerra-muerte, originan ideas complementarias. De allí entonces la variedad de los rituales efectuados frente a Tlazolteotl, como el ritual relativo a la purificación, donde los humanos tenían obligación de “conciliarse” ante Tlazolteotl una vez en su vida, para “purgarse de sus pecados” si queremos utilizar los términos de Sahagún, a fin de llegar limpio y absuelto de reproche al Tamoanchan, o como el ritual relativo a la vegetación efectuado durante el “Ochpaniztli” (el mes en que se barre y que se relaciona con la idea de purificación y limpieza), para que siguieran fructificando las cosechas y para rendirle homenaje a la tierra.

Sexualidad, guerra y sacrificio

Seler afirma que la misma imagen de Tlazolteotl, que se representa muchas veces con una escoba “para limpiar y barrer”, y cuya cara viene generalmente manchada o pintada (¿con basura?, ¿con hule?, véase las figuras 4, 5, 9 y 10) refuerzan el lazo que muchos autores identificaron entre sexualidad y suciedad, fenómeno que podemos observar precisamente en una imagen del *Códice Borbónico* (fig. 4). El hecho de que Tlazolteotl lleve a veces particularidades guerreras se puede también explicar por la relación ideológica entre copulación y guerra: “la mujer que ha dado a luz es el guerrero que ha hecho un prisionero; la mujer que ha muerto en parto es el cautivado por los enemigos e inmolados en la piedra de los sacrificios”.³¹

²⁸ “las energías frías eran llamadas *aires* porque se suponían que originaban del inframundo”, López Austin, *op. cit.*, p. 172.

²⁹ *Ibid.*, p. 173.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Sahagún en Seler, *op. cit.*, t. I, p. 120.

Podríamos suponer que existe una filiación entre el guerrero y el penitente, tal como se decía que el sacrificado era un guerrero. El aspecto materno de Tlazolteotl retoma también la filiación entre el recién nacido y el guerrero, ya que se dice que si el recién nacido era hombre se sembraba su cordón umbilical en el campo de batalla, como un tipo de ofrenda a la tierra,³² este hecho refuerza también la idea de que el mundo carnal y vegetal son complementarios. Laurette Séjourné afirma por su parte que “la planta que aspira a madurar es una imagen del penitente que desearía verse convertido en héroe de la guerra sagrada”,³³ lo que explica claramente los detalles relativos tanto al nacimiento como a la guerra y a la cosecha que aparecen en la imágenes de Tlazolteotl. Seler comenta por ejemplo que el niño que sale de la vulva de Tlazolteotl (fig. 3) se puede interpretar como “la continuación y la renovación de la vida”.³⁴

Comprendemos más esta posición dialógica entre el hombre y la naturaleza al lograr entender las metáforas de la religión de los mexicanos; en este sentido la esencia misma de un culto o de un sacrificio, ambos actos rituales, pueden interpretarse como una manifestación del hombre que se relaciona con la naturaleza. Rendirle culto a la tierra significa expresar y recordar la importancia de respetar al medio ambiente, es entender mejor la fragilidad del hombre, ya que basta una sequía para que se muera de hambre.

Tlazolteotl, deidad de los pecados: una idea surgida del siglo XVI

A pesar de las diversas facetas que hemos identificado con Tlazolteotl, las que aparecen como las más predominantes en los varios estudios relativos a esta deidad son las de limpiadora de pecados y la de su asociación con la sexualidad y con Venus en los escritos de los frailes del siglo XVI. Pero si miramos las fuentes en que se basan los estudiosos contemporáneos, desde Seler a Garibay, nos damos cuenta de que su principal fuente de inspiración se halla en los comentarios de los frailes del siglo XVI. Veamos ahora lo que nos cuentan los frailes Sahagún y Torquemada de Tlazolteotl.

Sahagún dedica a Tlazolteotl el capítulo doce de su libro primero y Torquemada el capítulo nueve de su libro segundo. En ambos casos se compara a la diosa con Venus, como sugiere el mismo título escogi-

³² *Ibid.*, lib. VI, cap. 31.

³³ Laurette Séjourné, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 167.

³⁴ Seler, *op. cit.*, t. I, p. 121.

do por Sahagún: “Trata de la diosa de las cosas carnales, la cual llamaban Tlazultéutl, *es otra venus*”.³⁵ Torquemada va aún más lejos, atribuyendo a Tlazolteotl todos los atributos de la deidad romana: “era esta [Tlazolteotl] la diosa Venus, que en otros tiempos celebraron los bárbaros y bestiales hombres del mundo [...] tenía oficio de diosa de los actos venéreos y era constituida en el mal de la torpeza carnal”.³⁶ Las informaciones de Torquemada son mínimas y esconden mal el afán que tenía en perseguir todo lo relativo a la sexualidad, utilizando de hecho descripciones del culto a Venus que hacían en Chipre, lo que le condujo a emitir opiniones de las más absurdas acerca de la deidad prehispánica y darnos una pequeña lección de moral: “entre estos indios fue Tlaçolteutl, diosa del estiércol y muy bien denominada de este nombre; porque diosa de amor y sensualidades, ¿qué puede ser, sino diosa sucia, puerca y tiznada?”.³⁷ Sahagún nos dice por su parte que los indios veneraban a Tlazolteotl en función de purgarse de sus “pecados”: “la adoraban en orden de tenerla propicia para el perdón de los pecados carnales y deshonestos [...] eran muy devotas a esta falsa diosa las personas carnales, y le hacían sacrificios y ofrendas para que les perdonase sus pecados”.³⁸ A pesar de que esta descripción de Sahagún se parezca a la de Torquemada, este último evita emitir opiniones tan severas acerca de la deidad Tlazolteotl y nos ofrece una explicación más precisa de lo que constituía el perdón y del papel que ocupaba el sacerdote al predecir, en función del *tonalámatl*, el día en que el penitente tenía que hacer penitencia.³⁹

Sahagún nos ofrece informaciones precisas acerca del desarrollo implícito de la confesión, explicando por ejemplo que los indios sólo se podían confesar una vez en su vida: “se confesaban los viejos, aunque habían hechos muchos pecados en tiempo de su juventud, no se confesaban dellos hasta la vejez, por la opinión que tenían que el que tornaba a reincidir en los pecados, al que se confesaba una vez no tenía remedio”.⁴⁰ Sahagún insiste también sobre el lado “purificador” de la deidad, y si afirma que tenía “el poder de provocar luxuria”,⁴¹ admite que tenía también el poder de “perdonarlos”. Estas ideas se asemejan a

³⁵ Sahagún, *op. cit.*, t. I, cap. 12.

³⁶ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, México, UNAM, (1964) 1976, lib. 6, cap. 32.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Seler, *op. cit.*, t. I, p. 101.

³⁹ Sahagún nos informa también acerca de cómo se desarrollaba la penitencia: tenía el pecador que barrer, comprar un petate nuevo, quemar copal, hacer los sacrificios que le pedía el sacerdote, Sahagún, *op. cit.*, t. I, cap. 12.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

lo que dice López Austin a propósito de los dioses mesoamericanos en general: “el dios causante del mal era capaz de retirarlo”.⁴² Sahagún nos informa además sobre la incompatibilidad entre el pensamiento religioso (y jurídico) de los indios y el sistema jurídico implantado por los conquistadores, ya que, como dice, en las confesiones cristianas iban los indios a confesar sus pecados, que podían ser hasta homicidios, y pedían “una cédula firmada del confesor, con el propósito de mostrarla a los que rigen [...] para que sepan que han hecho penitencia [...] y que ya no tiene nada contra ellos la justicia”.⁴³

La figura de Tlazolteotl desarrollada por Sahagún se caracteriza entonces por su capacidad no sólo de provocar y perdonar los pecados relativos a la lujuria, sino por su capacidad de perdonar los pecados en general. Torquemada por su parte hace hincapié sobre la filiación de Tlazolteotl con la carnalidad y sólo evoca ligeramente, al final de su descripción, el lado “purgativo” de la deidad. Sin embargo, en ambos casos, no se menciona nada de su filiación con las cosechas, hecho que sorprende ya que, como dijimos en la primera parte, se hacía un importante culto en su honor, como deidad de la tierra y madre de Centeotl, el hijo del maíz.

El impacto de las ideas del siglo XVI en las investigaciones contemporáneas

El hecho de que los frailes hayan interpretado a Tlazolteotl bajo la exclusiva noción del pecado, nos lleva a preguntarnos sobre el grado de influencia que pudieran haber tenido estos comentarios coloniales sobre la interpretación contemporánea de la diosa Tlazolteotl y del pensamiento mesoamericano en su conjunto. Jacques Soustelle por ejemplo, a pesar de que hable de ella en una sección donde trata de la tierra y de sus deidades, afirma únicamente que Tlazolteotl era: “la diosa del amor carnal, del pecado y de la confesión [y que era también] llamada Tlaelquani, devoradora de *inmundicias*, es decir, la que devora los pecados”.⁴⁴ Otra autora, Adela Fernández, afirma que esta deidad se encargaba “de provocar pasiones y perdonar las transgresiones morales”,⁴⁵ y cuando admite que tiene algo que ver con la tierra es con la óptica anteriormente mencionada del pecado “(diosa terrestre y nocturna [...]) es diosa de los amores ilícitos, del adulterio, inconsciencia,

⁴² López Austin, *op. cit.*, p. 172.

⁴³ Sahagún, *op. cit.*, t. I, cap. 12.

⁴⁴ Jacques Soustelle, *La vida cotidiana de los Aztecas en vísperas de la conquista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, p. 110.

⁴⁵ Adela Fernández, *Dioses prehispánicos de México*, México, Panorama, 1983, p. 125.

lujuria)”⁴⁶ y del perdón, ya que describe las confesiones que se les hacían antiguamente. Pero allí tampoco se menciona nada sobre su relación “laica” con la tierra, por así decir.

El peligro de hallarse ante “colonizaciones del imaginario”, para retomar las palabras de Gruzinski,⁴⁷ nos lleva a preguntarnos si la idea del pecado que tantos autores antiguos y contemporáneos asocian a Tlazolteotl no demuestra la actitud de los frailes del XVI frente al acto sexual más que la de los mesoamericanos. Lo mismo ocurre con las imágenes: ¿cómo abordar por ejemplo la imagen de Tlazolteotl presente en el *Códice Borbónico* (Fig.12)? Alessandra Russo hizo una comparación entre esta representación de Tlazoteotl en el *Códice Borbónico* y una pintura del infierno de Giovanni da Modena de 1410 en cuyos símbolos comparten elementos similares (fig. 12 y 13).⁴⁸ Este tipo de comparaciones son fundamentales pues si una pintura similar a la de Giovanni da Modena hubiera realmente servido de modelo a la representación de la deidad Tlazolteotl (al suponer que la realización del *Códice Borbónico* fuera colonial) ya no nos serviría mucho esta última representación en la investigación del pensamiento prehispánico. Por otra parte, aunque las dos imágenes no tuvieran nada que ver entre sí, podrían servirnos para entender la visión que tenían los frailes acerca del infierno, cómo hubieran posiblemente interpretado representaciones como las del *Códice Borbónico* y cómo hubieran concebido una deidad con atributos similares. Basta recordar el terror que causó la famosa estatua de Coatlicue del Museo de Antropología -ya que la serpiente era directamente asociada con el demonio- para darnos cuenta de los errores que pueden causar la incapacidad de despegarse de su repertorio simbólico.

Lo más importante consiste entonces en evaluar con más cuidado el contenido de los documentos o de las imágenes trabajadas, tomando en cuenta que no constituyen necesariamente reflejos absolutos de una cultura específica. Aparece necesario re-aprender a leer los documentos y a re-observar las imágenes que vemos; alcanzando una lectura entre las líneas y más allá de la imagen.

Seler considera por ejemplo que el cambio de piel corresponde a la renovación de la tierra.⁴⁹ Cuando observamos que aparece casi siempre revestida de una piel del sacrificado, creo que nos acercamos entonces

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Serge Gruzinski, *La Colonisation de l'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1988.

⁴⁸ Alessandra Russo, *Les formes de l'art indigène au Mexique sous la domination espagnole au XVIème siècle: Le Codex Borbónicus et le Codex Durán*. Tesis de Maestría (Mémoire de D.E.A. en *Histoire et Civilisation*), Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales: Paris, 1997, p. 75 y fig. 11-12-13.

⁴⁹ Seler, *op. cit.*, t. I, p. 120.



Figura 12. Tlazolteotl, *Códice Borbónico*, 13. Véase fig. 3

Figura 13. El Infierno, Giovanni da Modena, 1410, Bologna, San Petronio, Capilla



Bolognetti. Las similitudes con la figura 11 son evidentes, y no es difícil creer que los frailes del siglo XVI hayan percibido Tlazolteotl como una representación del pecado, una deidad inspirada por el demonio

mucho más a su verdadera esencia, a saber que, como deidad de la tierra, tenía una función indispensable en las cosechas. Pocos autores se preguntaron sobre el significado de la presencia de la mancha de basura (¿excremento?) que tiene entorno a la boca, rasgo que aparece casi siempre en su representación. Si Adela Fernández afirma que tiene “una mancha negra en la nariz y en la boca, *cuillatl*, “excremento, basura espiritual”,⁵⁰ y que otro de sus nombres es Tlaelcuani, “comedora de basura”, concluye sin embargo que no es “porque materialmente se las coma, sino porque los deshonestos y lujuriosos se confiesan ante ella”.⁵¹ A mi ver, esta posición releva una visión muy cristiana del asunto, donde la sexualidad era asociada con la suciedad, como vimos en Torquemada.

Tlazolteotl, deidad del abono

Aceptando que esta “mancha” que tiene Tlazolteotl alrededor de la boca pueda corresponder al hecho de que efectivamente comía deshechos y excrementos, la interpretación cambia: la tierra necesita abono para dar frutos, necesita alimento para regenerarse, para cambiar de piel y revestir una nueva. Sabiendo que Tlazolteotl es deidad de la tierra, del frío como vimos antes, que es “nutridora”, purificadora, como se observa en el análisis iconográfico, podemos entender el significado de esta mancha negra que tiene alrededor de la boca como la sencilla operación de nutrimento de la tierra antes de la cosecha. Sabemos que los mexicas tenían un profundo conocimiento del medio ambiente, ya que era indispensable prever la fuente de alimentación de grandes aglomeraciones como las de Tenochtitlan donde vivían más de cien mil habitantes: desarrollaron sistemas de irrigación de los más ingeniosos alrededor de las chinampas, y concibieron maneras de abonar orgánicamente la tierra. El uso de la materia fecal para enriquecer la tierra era muy frecuente. Townsend recuerda por ejemplo que “Las chinampas se fertilizaban con excrementos humanos, acumulados en canoas y transportados desde Tenochtitlan hasta el campo. Los excrementos se vendían también en jarros en el mercado de Tlatelolco” (trad. pers.).⁵²

Entre las diversas representaciones de la deidad Tlazolteotl está la del *Códice Vaticano 73* (fig. 9) y es la que más llama nuestra atención.

⁵⁰ Fernández, *op. cit.*, p. 125.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² “chinampa gardens were fertilized with human excrement, collected in canoes from Tenochtitlan and transported to the field. Excrement was also sold in pots in the Tlatelolco market”, Townsend, *op. cit.*, p. 167.

Entre otros atavíos notamos la presencia de un templo acompañado por la figura de una ave (cuervo, buitre (¿?)) —en este caso se trataría de animales que, como Tlazolteotl, comen carroña, limpian, reciclan—, observamos también que tiene marcas corporales (que se podrían interpretar como podredumbre), vemos que lleva el tocado de hilandera y la mancha en la boca (basura-hule-excremento(¿?)) y notamos finalmente que tiene el pecho descubierto (particularidad de una deidad madre: para amamantar a los humanos). Pero entre estas características hay una de gran importancia para nuestro análisis: ¡está dando a luz a una planta! El hecho de sustituir al hijo, que se observa en otras representaciones de ella, da la idea menos metafórica y refuerza la imagen de su relación con la cosecha y la renovación de la naturaleza en general; de hecho, materia vegetal y carnal eran inseparables. Si ella representa la tierra, y las deidades de la tierra *son* la tierra, podemos entender que se nutre de excrementos, o de basura, porque el abono compuesto se hace a base de materia orgánica, para luego dar frutos. Encontramos entonces de nuevo el principio de muerte-vida, ya que lo que muere se descompone, permitiendo el rebrote de nuevas plantas.

Es entonces sumamente importante que se considere a Tlazolteotl como la madre de Centeotl, deidad del maíz, porque así se refuerza aún más su papel en la gestación de la tierra y se disminuye la interpretación clásica de que los excrementos, o la basura, son imágenes del pecado. Seler menciona también que una fiesta similar a la de Ochpaniztli, hecha en otoño, se celebraba también en el gran festejo de primavera llamada *Tlacaxipehualiztli* (el arte de desollar a los hombres).⁵³ Podemos ahora preguntarnos si las fiestas de primavera, que se celebraban antes de la cosecha, no tenían algo que ver con la fiesta del abono de la tierra, de la fertilidad vegetal, para el beneficio de la nueva tierra, antes de que reverdezca, antes de que cambie, para que sus frutos sean numerosos y vigorosos. Seler de hecho afirma que Tlazolteotl estaba asociada con “Xipe Tótec, numen de la primavera y de la vegetación”.⁵⁴ Sabemos además que las fiestas de primavera llamadas *Tozoztontli* y del *Xochimanaloya* estaban dedicadas a la siembra y se hacían en honor a Centeotl, supuesto hijo de Tlazolteotl, a Coatlicue y Chalchiuhtlicue, ambas relacionadas con la tierra, como Tlazolteotl. De estas fiestas de primavera Townsend dice que celebraban lo siguiente: “Primer ritual en el campo —seguramente en las zonas de chinampas— Ofrendas de flores. Piel de Xipe Totec revestida por los

⁵³ Seler, *op. cit.*, t. I, p. 119.

⁵⁴ *Ibid.*, t. II, p. 206.

sacerdotes originada del festival anterior y depositada en el templo de Yopico “cueva” (trad. pers.).⁵⁵

Pero una cosa tenemos por seguro en lo que se refiere a nuestra deidad, y es que las fiestas hechas en el *Ochpaniztli* tienen indudablemente algo que ver con las fiestas de la agricultura, ya que era también la fiesta de Toci, de Cinteotl, de Coatlicue, de Teteo Innan etc., cuyas filiaciones con la tierra son ciertas. Se sabe que los mexicas celebraban en estas fiestas las cosechas y a la vez, lo que hemos identificado como características de Tlazolteotl: la limpieza (“barredura”), el “reciclaje” (Townsend lo llama *reparing*),⁵⁶ y la preparación de la guerra a través de ceremonias militares. Seler sostiene por su parte que “lo que [...] parece indiscutible es que la fiesta de Ochpaniztli, fiesta de la cosecha, simboliza el nacimiento de la cosecha ya madura”.⁵⁷

Conclusión

Las posiciones que adoptamos aquí no contradicen lo anteriormente sostenido por la mayoría de los autores a propósito de la deidad Tlazolteotl, no niegan los distintos atavíos que se le proporciona. Pero vimos que detrás del hecho de que era la deidad de las hilanderas, de la noche y de la luna pueden esconderse otros diferentes significados aún más profundos. Hemos tratado de atenuar el aspecto relativo a la sexualidad, esencialmente en su asociación con el pecado por medio del excremento-basura tan amplificado por las fuentes tradicionales, intentamos subrayar su relación con la tierra, posiblemente con la primavera, relación de mayor importancia, ya que nos permite comprender la riqueza de las culturas prehispánicas en cuestiones del medio ambiente y de la agricultura. Haciendo abstracción de los aspectos más superficiales del pensamiento religioso e interpretando correctamente los complicados rituales de las deidades, podemos entrever la presencia de un constante diálogo entre el hombre y su medio ambiente, así como la presencia de una articulada reflexión sobre la naturaleza. Esto nos lleva a afirmar que detrás de cada deidad se esconde el fruto de una larga cognición sobre los mecanismos del mundo, en otras palabras el anticipo de un verdadero pensamiento científico de sorprendente contemporaneidad.

⁵⁵ “First ritual in fields (probably in chinampa zone). Flower offered. Xipe Totec skins worn by priests from previous festival deposited in Yopico temple (cave)”, Townsend, *op. cit.*, p. 212.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Seler, *op. cit.*, t. I, p. 121.

LOS PRECURSORES FRANCISCANOS DE SAHAGÚN DEL SIGLO XIII AL SIGLO XVI EN ASIA Y AMÉRICA

GEORGES BAUDOT

Universidad de Toulouse II-Le Mirail (Francia)

En estos días en que vamos a conmemorar con la debida solemnidad el quinto centenario del nacimiento de fray Bernardino de Sahagún, fundador en cierto modo de una antropología social y cultural pionera que inicia (aunque a veces sea a regañadientes) una comprensión definitiva de la pluralidad de las culturas humanas, no podemos ignorar que Bernardino de Sahagún contaba con precursores y que su labor se inscribe en una diligencia de los hermanos de San Francisco de Asís casi de más de tres siglos. Incluso en América, en México, Sahagún tuvo hermanos de Orden precursores, y esto antes de que él recogiera por iniciativa propia los *huehuetlahtolli* a partir de 1547, o empezar a coleccionar relatos indígenas de la Conquista en 1555. Cuando en 1558 el provincial fray Francisco Toral se lo ordena precisa y terminantemente como lo reconoce Sahagún:

...a mí me fue mandado por sancta obediencia de mi prelado mayor que escribiese en lengua mexicana lo que me pareciese útil para la doctrina, cultura y manutención de la cristiandad destos naturales desta Nueva España, y para ayuda de los obreros y ministros que los doctrinan.¹

la empresa no es nueva, ni en la orden seráfica ni en México.

Y, de hecho, uno de aquellos egregios precursores, el muy conocido fray Toribio de Benavente Motolinía no había dudado en declarar al emperador Carlos Quinto, en una famosísima carta anti-lascasiana fechada a dos de enero de 1555 que:

...tres o cuatro frailes hemos escrito de las antiguallas y costumbres que estos naturales tuvieron, e yo tengo lo que los otros escribieron, y

¹ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como *Códice Florentino*. Introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Alianza Editorial Mexicana y CONACULTA (Cien de México), 1989; t. 2, prólogo, p. 77.

porque a mi me costó más trabajo y más tiempo no es maravilla que lo tenga mejor entendido que otro...²

Desde luego, fray Bernardino al llevar a cabo su magna obra después de sus correligionarios entregó para ésta más tiempo y más energías que ninguno de ellos y logró resultados de mucho mayor alcance. Efectivamente, fray Bernardino lleva a la madurez un modo de investigar y luego de organizar los resultados de una indagación delicada, y por encima de todo su obra es la única en abarcar decisivamente y de una manera sinóptica la civilización de los *mexicah*. Pero conviene saber que este trabajo coronaba una ya larga trayectoria de esfuerzos similares en la Orden seráfica.

Los primeros cronistas franciscanos en Asia en el siglo XIII

En realidad, y si hemos de atenernos a todos los datos hoy disponibles, convendría remontar hasta el siglo XIII para hallar la raíz de la curiosidad etnográfica manifestada por los hermanos de Francisco de Asís, casi en los orígenes mismos de la fundación de la Orden seráfica. De este modo, si tenemos en cuenta el espíritu que alienta muchos de los descubrimientos geográficos europeos casi dos siglos y medio antes del primer viaje de Colón, nos encontramos con una presencia franciscana decisiva en casi todos los escenarios de la aprehensión y de la representación del mundo en vías de intelección global. Así, por ejemplo, las primeras grandes exploraciones de las rutas orientales hacia el Extremo Oriente fueron obras franciscanas con una antelación de casi medio siglo con respecto a los viajes de Marco Polo y a su magno relato de 1298: el famoso *Libro de las maravillas del mundo* o el *Milione*.

Efectivamente, en 1245 el Concilio de Lyon y el papa Inocencio VI habían de encargar a un fraile seráfico, fray Juan del Piano Carpini (también llamado Frère Jean de Plan Carpin), con rango de delegado pontificio, una expedición por el Kanato del Volga para mejor evaluar las posibilidades que ofrecieran los mongoles de convertirse al cristianismo y de unirse a un esfuerzo final por acercar el Fin de los Tiempos. El fraile franciscano iba a descubrir entonces una sociedad mongola extremadamente liberal en materia de creencias religiosas

² Fray Toribio de Benavente o Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España* (sácalos nuevamente a luz el R. P. Daniel Sánchez García), Barcelona Herederos de Juan Gili, Editores, 1914. "Carta de Fray Toribio de Motolinía al emperador Carlos V", Tlaxcala a 2 de enero de 1555, p. 273.

(lo que era característico de la dinastía de Gengis Kan), pero sin embargo poco preparada y poco inclinada a convertirse a la Fe de Cristo. Al regresar de Asia en 1247, y arribando de nuevo a Lyon portador de cartas del soberano supremo tártaro para Inocencio VI, el franciscano trató de avisar a sus contemporáneos y ponerlos en guardia contra ilusiones milenaria excesivas. Para ello, Piano Carpini elaboró una magna obra sobre aquellos mundos tan mal conocidos, una crónica de la sociedad mongola que es ya un auténtico monumento etnográfico, a la par que encierra un prudente aviso político para los sueños intempestivos de la cristiandad occidental.

Dicha obra, la *Historia Mongolorum*, puede considerarse en todo rigor como el primer paso seráfico previo y remoto a la obra de Sahagún. Su difusión y su impacto fueron notables y de ello testimonia con elocuencia el cronista italiano Salimbene d'Adam, igualmente franciscano y convencido milenarista, que lo encontraría y entrevistaría en Lyon a su vuelta.³

Pero no fue el único en aquellas lejanas fechas. Efectivamente, algún tiempo después, otro fraile franciscano, fray Guillermo de Rubruck o Rubrigenio, pasó tres años, entre 1253 y 1256, dedicado a una importante exploración por Extremo Oriente y llegó hasta Qaraqorum y la corte del gran Kan Möngke. También a su regreso había de redactar una crónica que constituía un testimonio etnográfico de gran valor y que había de ejercer decidida influencia en los proyectos y ambiciones de sus coetáneos: el *Itinerarium ad partes orientales*.⁴

Estas primerísimas crónicas etnográficas franciscanas conllevan, en realidad, un trasfondo espiritual y político bastante específico. Son indagaciones cuidadosas sobre sociedades que se sospecha pueden ofrecer fácil conversión y permitir una cristianización acelerada del Asia gengiskánida. Se trata de conocerlas mejor para poder inculcarles con mayor eficacia el mensaje de Cristo y llevarlas a un discurso nuevo. La finalidad política (y utópica) es declarada. El caso es rodear y sitiar el Mediterráneo musulmán para preparar una suerte de asalto definitivo que liberaría los Santos Lugares y autorizaría la fundación de la Nueva Jerusalén y el reino universal de Cristo. Hemos visto las prudencias y las reservas que los frailes etnógrafos del siglo XIII demostraron en las

³ Salimbene d'Adam, Jourdain de Giano et Thomas d'Eccleston, *Sur les routes d'Europe au XIII^e siècle* (chroniques, traduites et commentées par Marie-Thérèse Laureille), Paris, Editions Franciscaines, 1959, p. 161-166.

⁴ *Historia Mongolorum e Itenerarium ad partes orientales*, en P. Bergeron, *Voyages faits principalement en Asie dans les XIII^e, XIV^e et XV^e siècles* (précédés d'une introduction concernant les voyages et les nouvelles découvertes des principaux voyageurs), La Haya, 1735, p. 35 y ss. Se hallan también en *Sinica Franciscana*, Quaracchi-Firenze, 1929, vol. I.

respectivas conclusiones de sus obras, por ser éstas justamente indagaciones cuidadosas sobre sociedades que por desconocidas o mal entendidas en Europa occidental podían parecer fácilmente transformables.

A mediados del siglo XIV estas ilusiones por evangelizar las humanidades bajo yugo mongol y dar una significación milenaria al redescubrimiento de Asia cobrarían aún mayores vigos con la obra de otro correligionario seráfico, el auvernio Frère Jean de Roquetaillade, ingresado en la orden franciscana en 1332, y cuyas profecías dominaron realmente el ambiente espiritual de la península ibérica, impulsando como nunca el milenarismo seráfico.

Efectivamente, gracias al hermano Jean de Roquetaillade los proyectos franciscanos habían de ordenarse hacia 1356 en torno a una temática que siglo y medio más tarde la conquista de América por los españoles actualizaría con inusitada fuerza. En su obra *Vade mecum in tribulatione* de 1356, el religioso seráfico recordaba la urgencia de una conversión pronta de mongoles y judíos e insistía en insertar el redescubrimiento del Asia heredada de Gengis Kan dentro de una perspectiva milenaria y apocalíptica de cristianización global del mundo conocido. Así, después de lograr estas conversiones preliminares, la derrota del Islam se avecinaría y al acaecer, todos los pueblos del universo reunidos bajo el único yugo de Cristo podrían vivir los últimos tiempos de la historia humana.⁵

Estas concepciones visionarias y apocalípticas del devenir histórico de la humanidad, tan claramente expresadas por religiosos franciscanos de los siglos XIII y XIV, no son ajenas a la curiosidad etnográfica manifestada por algunos de ellos al enfrentarse con las sociedades por evangelizar. Y hasta puede parecer natural que el afán por conseguir un conocimiento casi “antropológico” de aquellas culturas por cristianizar obedezca a una lógica objetiva marcada por la necesidad de procurar una eficacia persuasiva mínima, como lo subrayaría el propio Sahagún al presentar su obra. De todos modos, una sistematización de este vínculo entre descripción etnográfica y voluntad de reestructurar sociedades humanas con fines milenarios habrá de manifestarse aún con más vigor en el caso de los frailes etnógrafos de México. Tanto más que en el caso de América no faltaban antecedentes del mayor significado.

Efectivamente, la ruta de Asia se había revelado imposible para los sueños seráficos. Por los años 1334-1353 las comarcas occidentales del antiguo imperio mongol se convertirían definitivamente al Islam y no al cristianismo, cerrando así en cierto modo la ruta terrestre oriental a

⁵ Fr. Jean de Roquetaillade (o Johannis de Rupescissa) *apud.*, *Appendix ad fasciculis rerum expetendarum et fugiendarum*, Londres, Edward Brown Editor, 1690.

sueños y a profecías. Tanto la imaginación ibérica como la esperanza franciscana quedaban obligadas a buscar nuevas rutas —marítimas esta vez y hacia occidente—, para concluir la intelección global del planeta y la conclusión final del destino humano.

Puede decirse entonces que la ruta de Colón buscando por Occidente una salida libre hacia Asia era la bienvenida para estas firmes esperanzas y que, de hecho, revistió para muchos religiosos seráficos la importancia de un signo mayúsculo de la voluntad divina. Además, después de la conquista de México en 1521, es decir, de una tierra altamente urbanizada, dueña de ciudades espléndidas, densamente poblada y creadora de una cultura muy compleja, espectacularmente refinada y sutil, el signo anunciador cobró aún mayor importancia y significado dentro de una visión apocalíptica.

Así, sin lugar a dudas, el programa de indagación etnográfica aparece, como lo fue en el caso de la *Historia Mongolorum* de Piano Carpini o del *Itinerarium ad partes orientales* de Guillermo de Rubruck, casi tres siglos antes, como una de las premisas para reestructurar una sociedad, una cultura y una humanidad, que se pensaban transformar de raíz evangelizándolas. Aquí parece que un proyecto político milenarista basado en una lectura joaquinista del texto del Apocalipsis también fundamentaba dicha actividad etnográfica.⁶ Por lo menos en los albores de su elaboración y para milenaristas tan convencidos como fray Toribio de Benavente Motolinía o fray Martín de la Coruña, probablemente también en cierto modo para simpatizantes más inclinados al erasmismo como Andrés de Olmos, o para discípulos atentos como Francisco de las Navas. No hemos descartado, ni mucho menos, que el propio Sahagún, a su manera y en sus principios, bebiera a veces en la misma fuente.

Y el caso es que el panorama ofrecido por la humanidad amerindia de México era altamente alentador. Efectivamente, los únicos en sobrevivir plenamente al descalabro de la Conquista habían sido los amerindios más humildes, el pueblo campesino de los *macehualtin* que constituían el fundamento de la sociedad prehispánica. Éstos ostentaban cualidades providenciales para los frailes seráficos: eran pobres,

⁶ Me permito remitir para un estudio detenido de este aspecto de la evangelización de México y de los primeros cronistas precursores de Sahagún, a dos de mis propias obras, a saber: Georges Baudot, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, trad. De Vicente González Loscertales, Madrid, Espasa-Calpe, 1983 (Col. Espasa Universitaria, 12). Es preferible recurrir hoy a la edición en la lengua inglesa *Utopia and History in Mexico. The First Chroniclers of Mexican Civilization (1520-1569)*, trans. Bernard Ortiz de Montellano and Thelma Ortiz de Montellano, Niwot, Colorado, University Press of Colorado, 1995, por ser ésta la edición más reciente del libro, aquí enteramente revisado y puesto al día. Asimismo, véase, Georges Baudot, *La pugna franciscana por México*, Alianza Editorial Mexicana y CONACULTA, 1990 (Col. Los Noventa, 36).

vejados y explotados, vivían en el mayor desamparo, y su humildad sólo corría pareja con una supuesta inocencia que en realidad sólo traducía cierta maleabilidad para aparentar una cristianización rápida. Recordemos a fray Gerónimo de Mendieta: "...estaba en disposición la masa de los indios para ser de la mejor y más sana cristiandad y policía del universo mundo..." Y la ambición franciscana según él era así abiertamente construir una nueva sociedad con ellos:

...haciéndonos padres desta mísera nación y, encomendándonoslos como a hijos y niños chiquitos para que como a tales (que los son) los criemos y doctrinemos y amparemos y corriamos, y los conservemos y aprovechemos en la fe y policía cristiana.⁷

Ahora, no puede ni debe ignorarse que la indagación etnográfica obedecía asimismo, en buena parte, a necesidades apremiantes y más llanas, más ordinarias, de la labor evangelizadora. Efectivamente, la investigación sobre los ritos, las creencias, las estructuras sociales, las literaturas, etcétera, de la sociedad mexicana estaba íntimamente relacionada con una averiguación más propiamente lingüística que era urgentísima en comarcas pobladas por millones de hombres de idiomas extraños a quienes se pretendía inculcar el mensaje cristiano.

Recordemos tan sólo algunos datos bien conocidos, pero pertinentes ahora en las perspectivas de un buen reconocimiento y de una precisa valoración del entorno sahumuniano. El propio fray Bernardino reconoció haber concebido su magna obra "...como una red barrendera, para sacar a luz todos los vocablos de esta lengua, con sus propias y metafóricas significaciones y todas sus maneras de hablar..." Y el esfuerzo por alfabetizar las lenguas amerindias con el sistema fonético latino, por codificarlas en *Artes* según el modelo legado por Antonio de Nebrija en 1492 (el año mismo del primer viaje de Colón), por inventariar sus léxicos en *Vocabularios* es parte de la misma empresa que las investigaciones de los religiosos franciscanos etnógrafos sobre sociedades y culturas. Por cierto, las cifras son al respecto edificantes y esto sitúa mejor el trabajo etnográfico franciscano preliminar. De las 109 obras dedicadas a las lenguas aborígenes de México que se elaboraron en el siglo XVI y de las que nos ha quedado noticia, ochenta fueron resultado del trabajo seráfico, es decir más o menos el 75% del conjunto de los títulos. Y conviene subrayar que éstas abarcaban, además de la lengua náhuatl

⁷ "Carta del P. Fr. Gerónimo de Mendieta al P. Comisario General Fr. Francisco de Bustamante", en Joaquín García Icazbalceta, *Nueva colección de documentos para la Historia de México*, reedición de R. Aguayo Spencer y A. Castro Leal, México, Editorial Porrúa, 1941-1944, vol.: "Cartas de religiosos de Nueva España", t. I, p. 6.

de los *mexicah*, idiomas tan variados como el tarasco o purépecha de Michoacán, el huasteco, el zapoteco, el otomí, el mixteco, etcétera.

Insistamos sobre el hecho de que el primer *Arte de la lengua náhuatl* fue también elaborado por el fraile fundador de las investigaciones etnográficas y primer precursor de Sahagún: fray Andrés de Olmos, en 1547. Así como el primer *Arte de la lengua náhuatl* impreso (el de Olmos esperaría hasta finales del siglo XIX para su publicación por el francés Rémi Siméon en París) fue el de otro franciscano, fray Alonso de Molina, también autor del primer *Vocabulario* de esta lengua en 1555, muy propincuo a los religiosos seráficos etnógrafos y que por su labor de lingüista debe considerarse prácticamente como uno de ellos.

Del mismo modo podría citarse al franciscano francés oriundo de Toulouse, fray Maturino Gilberti, primer autor de un *Arte* y de un *Vocabulario* de la lengua tarasca en 1558-1559, etcétera. De hecho, estas *Artes* y *Vocabularios* eran más bien tratados de etnografía aplicados a la descripción de una lengua y de sus mecanismos, obras fundadas en la observación empírica, que recurrían siempre al ejemplo, a la metáfora o a la frase que reflejara con más acierto la idiosincrasia e identidad semántica de tal o cual particularidad del idioma. Puede decirse que la elaboración de dichos tratados se nutría en su mayor parte de los datos acumulados en el proceso de la pesquisa etnográfica.

No es posible separar estos dos aspectos de la misma gestión, y más aún si tenemos en cuenta que entre lo recogido por los religiosos etnógrafos se hallaba la literatura de los amerindios, textos como los *huehuetlahtolli* o los de aquellos largos poemas épico-heroicos que eran los *melahuacuicah*, o incluso los de la poesía lírica de *xochicuicah* e *icnocuicah* que forzosamente eran prodigios del discurso literario, inscritos en una magnificación del lenguaje que iba mucho más allá de la sencilla comunicación, en un proceso creador basado en el dominio absoluto de todos los recursos de una lengua. Difícil sería aquí ordenar separadamente lo que pertenecía sólo a la etnografía escueta, a la etnolingüística o a la etnoliteratura.

Ahora, desde luego cabe destacar plenamente la labor pionera y precursora de aquellos religiosos franciscanos que nos indicara uno de ellos, fray Toribio de Benavente Motolinía, al escribir a Carlos V el 2 de enero de 1555: "...tres o cuatro frailes hemos escrito de las antiguallas y costumbres que estos naturales tuvieron...". Conviene notar la fecha de tal declaración que descarta absolutamente a fray Bernardino de Sahagún de este recuento. El 2 de enero de 1555 Sahagún tan sólo ha recopilado algunos *huehuetlahtolli* y esto por iniciativa propia desde 1547. El 2 de enero de 1555 aún no ha empezado siquiera a recoger y a reunir los relatos *mexicah* de la conquista que coleccionará meses más tarde en ese

mismo año, también por iniciativa personal, y que acabarán siendo el libro XII del *Código Florentino*. De hecho, su verdadera entrega completa a la indagación sobre la sociedad y cultura de los *mexicah* ha de fecharse a contar de 1558 y de las directivas ordenadas por su provincial, fray Francisco Toral, como él mismo reconoce. ¿Quiénes eran entonces estos tres o cuatro frailes precursores?

Amplia ocasión he tenido ya de tratar y estudiar detenidamente este tema tan particular en la historia de la evangelización de México y para un mayor acercamiento a sus pormenores me permito remitir a dicha obra.⁸ Así, el primer precursor indudable, el padre fundador de la empresa de indagación e investigación sobre la sociedad, cultura y discurso del mundo prehispánico en el México central, es sin lugar a dudas fray Andrés de Olmos. A fray Gerónimo de Mendieta no dudo en calificarlo como "...fuente de donde todos los arroyos que de esta materia han tratado, emanaban..." Y podemos considerarlo como el gran iniciador, no sólo de este tipo de labores y de investigaciones, sino como el forjador de su primera metodología, de sus técnicas inaugurales, y como el autor de sus primeros resultados.

Cabe preguntarse qué tipo de vocación o de preparación específica podía haber impulsado al franciscano para semejante labor, tan novedosa entonces de por sí. Podría destacarse acaso que Olmos, antes de su partida para México en 1528 acompañando al primer obispo de México fray Juan de Zumárraga, era en España un especialista reconocido en averiguaciones sobre casos de brujería y hechicería. Y que así lo había valorado quien había de ser primer obispo de México, Zumárraga, al elegirlo en aquel entonces para encomendarle una delicada indagación sobre la brujería en el País Vasco.

No puede descartarse la idea de que Zumárraga, ya obispo de México, y que las autoridades más importantes de la recién instaurada Nueva España —como Sebastián Ramírez de Fuenleal, presidente de la Real Audiencia de México, y fray Martín de Valencia, primer custodio de la Orden seráfica en México—, juzgaran que la empresa acometida por Olmos en la campaña contra las brujas de Vizcaya lo preparaba muy especialmente para la diligencia que tocaba ahora emprender por tierras mexicanas: investigación preliminar cuidadosa para mejor lograr la extirpación de creencias, ritos, estructuras sociales y religiosas, prácticas y discursos regañados con la doctrina cristiana. Además, convenía contar con la invaluable ayuda de un especialista que ya había dado pruebas de su saber y de sus capacidades. El caso

⁸ Georges Baudot, *Utopía e historia en H.éxico...*, o, mejor, por más reciente, *Utopia and History in Mexico...*, capítulos III-VIII.

es que cinco años después de arribar a México, en 1533, se le encomendó muy a las claras lo que habría de ser veinticinco años más tarde el propio programa de Sahagún:

...Pues es de saber, que en el año del mil quinientos y treinta y tres, siendo presidente de la Real Audiencia de México D. Sebastián Ramírez de Fuenleal (obispo que a la sazón era de la Isla Española), y siendo custodio de la orden de nuestro Padre S. Francisco en esta Nueva España, el santo varón Fr. Martín de Valencia, por ambos a dos fue encargado el padre Fr. Andrés de Olmos de la dicha orden (por ser la mejor lengua mexicana que entonces había en esta tierra, y hombre docto y discreto), que sácase en un libro las antigüedades de estos naturales indios, en especial de México, y Tezcucó y Tlaxcala, para que de ello hubiese alguna memoria, y lo malo y fuera de tino se pudiese mejor refutar, y si algo bueno se hallase, se pudiese notar.⁹

Olmos se encontró de inmediato con un puesto ideal para principiar sus actividades etnográficas: el naciente colegio de Tlatelolco que funcionaba ya desde antes del 8 de agosto de 1533 con la enseñanza del P. fray Arnaldo de Basacio, a quien vino a sumarse así fray Andrés; y es de notar con otro correligionario que mucho más tarde había de proseguir acertadísimamente esta obra innovadora: el propio fray Bernardino de Sahagún. En el colegio establecería así Olmos su residencia principal hasta dar por terminada en 1539 la obra encargada.

Desde luego numerosos viajes indispensables por la naturaleza misma de su pesquisa habían de llevarle, además de Tezcoco y Tlaxcala como rezaba el mandato de sus superiores, por casi todos los centros culturales importantes del Anáhuac, según nos informa Mendieta:

...Cuenta el venerable y muy religioso padre Fr. Andrés de Olmos que lo que coligió de las pinturas y relaciones que le dieron los caciques de México, Tezcucó, Tlaxcala, Huexotzinco, Cholula, Tepeaca, Tlalmalcalco y las demás cabeceras (*ibid.*, Lib. II, p. 183).

El mapa que puede dibujarse de los caminos seguidos por fray Andrés nos ofrece un panorama bastante preciso de los núcleos urbanos de cultura náhuatl ubicados en el centro de México, con una clara orientación hacia el este de la capital azteca y con alguna que otra correría hasta los límites de la Huasteca, como por ejemplo, hacia Hueytlalpan en 1534-1535.

⁹ Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, S. Chávez Hayhoe, 1945, Lib. II, p. 81.

La obra se llevó a cabo en seis años, redactándose la versión definitiva antes del capítulo franciscano de 1539 en que Olmos volvió a ocuparse principalmente de las labores más inmediatas de la evangelización. Podrá parecer poco tiempo el dedicado a esta primerísima indagación etnográfica de la realidad cultural amerindia de México, para la cual hubo que inventar entonces casi enteramente la metodología, las técnicas de consulta, de lectura de códices, de interrogatorio de informantes, de verificación de datos y, por fin, de exposición y de presentación. Del texto final de 1539 nos dice Mendieta que se sacaron tres o cuatro copias para mandarlas a España:

...hizo de todo ello un libro muy copioso, y de él se sacaron tres o cuatro trasuntos que se enviaron a España, y el original dio después a cierto religioso que también iba a Castilla, de suerte que no le quedó copia de este libro, aunque le quedó memoria de lo principal que en él se contenía, por haberlo inquirido por diversas veces con mucho cuidado y atención, y haberlo escrito y tratado de ello en largo tiempo..." (*ibid.*, p. 81).

Olmos, por cierto, habría de volver a ésta su obra etnográfica unos siete años más tarde, revisando sus memoriales y borradores —sus fichas de campo, diríamos hoy—, para redactar un resumen de ella, una "suma", y esto a petición de un obispo que muy probablemente fuera entonces el dominico fray Bartolomé de las Casas que embarcaba rumbo a España en 1547, según nos indica una vez más Mendieta de una manera un tanto sibilina:

...Y como después de algunos años, teniendo noticia algunas personas de autoridad en España de cómo el dicho padre Fr. Andrés de Olmos había recopilado estas antiguallas de los indios, acudiesen a pedírsela, y entre ellos a un cierto prelado obispo a quien no podía dejar de satisfacer, acordó de recorrer sus memoriales y hacer un epílogo o suma de lo que en dicho libro se contenía, como lo hizo... (*ibid.*, p. 82).

Olmos redondearía su labor de etnógrafo consecuente acabando de redactar ese mismo año de 1547 su *Arte para aprender la lengua mexicana*. Tres grandes temas parecen haber constituido esta obra que no nos ha llegado hasta ahora, pero que hemos intentado reconstruir en su tiempo (G. Baudot, 1983 o 1995, cap. IV), a saber: la religión prehispánica, el pasado histórico de los amerindios anterior a la conquista y el estudio de los mecanismos de la sociedad prehispánica.

En su primera parte, la explicación de las mitologías iba seguida por una exposición detallada de las liturgias y de los cultos, con una

abundante iconografía para mejor interpretar los rituales y las indumentarias sagradas y para ayudar a la extirpación de estas prácticas religiosas. Los códices pictográficos y las lecciones de los *tlamatinime* sobrevivientes indudablemente habían sido el apoyo documental básico.

En la segunda parte, las tradiciones, las leyendas, las genealogías y las cronologías de los anales indígenas: *xiuhamatl* e *itolo*, en gran medida habían servido para intentar responder a la premiosa pregunta que se planteaban los europeos sobre el origen de los amerindios y la posibilidad de entroncarlos dentro de la tradición bíblica.

Por fin, la tercera parte exponía costumbres y modos de actuar de la sociedad prehispánica. Al revelar detalladamente la omnipresente estructuración religiosa de la historia y de la organización colectiva de los *mexicah*, Olmos fundaba las bases de una extirpación cuidadosa de las creencias prehispánicas que podían parecer idolátricas, a la par que procuraba los conocimientos para tratar de salvaguardar la identidad y la originalidad de un México renovado por la prédica cristiana.

Al redactar en 1539 la versión definitiva de esta primera obra sobre la cultura náhuatl del México central, Olmos sabía ya que tenía un sucesor designado por la Orden seráfica: fray Toribio de Benavente Motolinía quien había recibido idéntica comisión en el Capítulo franciscano celebrado en Pentecostés de 1536. La elección de la Orden puede aquí parecer dictada por criterios distintos de los que habían recomendado a Olmos.

Efectivamente, fray Toribio de Benavente, apodado “Motolinía”: “el pobrecito, el desdichado”, por clara imitación del *Poverello* de Asís, era uno de los “doce primeros”, compañero y discípulo del visionario fray Martín de Valencia desde la provincia extremeña de San Gabriel y de evidentes convicciones milenarias alentadas por esperanzas apocalípticas que veían en los indios de América la humanidad que forjaría la última fase del destino humano. La elección de fray Toribio era por demás sumamente acertada por ser uno de los mejores conocedores de la lengua náhuatl en aquel momento y por demás un hombre curioso que ya conocía bien el terreno que pisaba, amén del entusiasmo milenario que lo caracterizaba plenamente y que lo recomendaba. Sin embargo, hombre de acción más que de estudio, confesó el desconcierto que le causara dicha misión: “...Estando yo descuidado y sin ningún pensamiento de escribir semejante cosa que esta, la obediencia me mandó que escribiese algunas cosas notables de estos naturales...”¹⁰

¹⁰ Fray Toribio de Benavente Motolinía; *Historia de los indios de la Nueva España*, edición, introducción y notas de Georges Baudot, Madrid, Editorial Castalia, 1985 (Col. Clásicos Castalia, 144), Trat. II, p. 216.

Estas reticencias no fueron obstáculo para que se entregara con empeño a la labor encomendada, y ya en febrero de 1541, es decir, cinco años después de recibir el mandato de la Orden, firmaba en Tehuacán una primera redacción de la obra, o mejor dicho un extracto rápidamente seleccionado entre sus fichas y borradores, y que nos ha llegado con el título de *Historia de los indios de la Nueva España*.¹¹ Texto dictado por la urgencia y cuya finalidad parece haber sido convencer al señor de su villa de origen, el conde de Benavente, sobre la perfecta idoneidad de los proyectos de la acción franciscana.

El envío de esta obrita provisional no paralizaba ni mucho menos la prosecución de la obra magna encargada en 1536 y de hecho, y hasta donde los textos permiten fijarlo, se puede deducir que dicho trabajo de investigación y exposición duró hasta 1556-1560, en todo caso hasta después de la famosa carta dirigida al emperador desde Tlaxcala el 2 de enero de 1555. Aclaremos que la obra definitiva no nos ha llegado hasta ahora a pesar de haber sido poseída un tiempo, además de leída y utilizada, por Mendieta, Zorita, etc., y reseñada por León Pinelo que consignaba su título preciso: *Relación de las cosas, idolatrías, ritos y ceremonias de la Nueva España*.

De ella sólo conocemos unos borradores preparatorios del autor que Torquemada y Herrera designaron como *Memoriales*.¹² Como ya pasó con la obra de Olmos, he intentado hace años la estructura del libro definitivo de fray Toribio y a esta reconstitución remito.¹³ Si nos atenemos a la estructura de la obra tal y como resulta de una restitución rigurosa de sus temas y de su organización, podemos afirmar que constaba de cuatro partes, además de la "Epístola proemial" dirigida al conde de Benavente.

La primera, amén de tratar de los principios de la evangelización, describía sobre todo las fiestas, los ritos y los cultos de la religión prehispánica de los *mexicah*, sin olvidar, por cierto y como contrapartida, algunos capítulos dedicados a las fiestas cristianas en México y en especial a la de *Corpus Christi* celebrada con toda pompa en Tlaxcala en 1538.

La segunda parte estaba enteramente dedicada a la introducción del cristianismo en México, y la tercera representaba una especie de transición entre el relato historiográfico de la evangelización y una des-

¹¹ Ver nota anterior para la única edición crítica de dicho texto.

¹² Véase la última edición y la más confiable por ahora: "Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Memoriales*, edición crítica, introducción, notas y apéndice de Nancy Joe Dyer, México, El Colegio de México, 1996, Biblioteca Novohispana, III.

¹³ Véase, G. Baudot, *Utopía e historia...*, p. 368-386, e *Historia de los indios...*, edición de G. Baudot, Introducción, p. 56-71.

cripción de las curiosidades geográficas, botánicas y demás de México, finalizando con un relato de la conquista.

Por fin, la última parte describía y analizaba las costumbres, leyes y organización de la sociedad prehispánica con alusiones a las tradiciones míticas de los *mexicah*, para concluir con una grandiosa descripción del Universo que culminaba en un canto de acción de gracias en alabanza a Dios. A decir verdad, fray Toribio ofrecía una crónica a la vez etnográfica sobre el universo cultural y social prehispánico e histórica sobre la evangelización: el México antiguo anterior a la Conquista y el México nuevo que se intentaba edificar con los religiosos franciscanos a la vez.

Buscando ahora cuáles podían ser los otros dos frailes entre los “...tres o cuatro frailes [que] hemos escrito de las antiguallas y costumbres...”, hallamos que, indudablemente, uno de ellos sólo podía ser fray Martín de la Coruña, el autor más probable y más confiable de la *Relación de Michoacán*. Nos convence de ello que fray Martín de la Coruña era también uno de los “doce primeros” y no de los más convencidos milenarios de éstos, como bien lo atestigua su fallido intento de viajar a China junto con fray Toribio en 1533.

Si bien su obra etnográfica tuvo por objeto una cultura, una sociedad, un discurso y un idioma distintos, los de los tarascos o “phurépecha” de Michoacán, puede decirse al analizarla que se inscribe plenamente en el esfuerzo específico y muy característico que era entonces, por esas fechas, exclusivo del padrinazgo de Olmos y Motolinía como primeros y únicos precursores de Sahagún.

Así, en 1541 procedería ya fray Martín a principiar la redacción de la obra para concluirla muy probablemente en 1549 con la descripción del calendario tarasco que añadiría entonces a la *Relación de Michoacán*. Casi seguramente fue con ocasión de la visita de Motolinía, provincial entonces de la Orden que venía a presidir el Capítulo franciscano de Uruapan, cuando entregó a éste el manuscrito definitivo de su trabajo para que lo examinara como su superior y maestro reconocido en estas pesquisas, y luego lo entregara al virrey que había de salir del país en enero de 1551.

La *Relación de Michoacán*, tal y como puede analizarse en el código de El Escorial y en su edición facsímil,¹⁴ propone una investigación etnográfica que duró cerca de diez años y que es de la misma índole que la de Olmos y Motolinía, con idénticos temas y métodos. Su ambi-

¹⁴ *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán*, reproducción facsímil del MS. C-IV-5 de El Escorial, con transcripción, prólogo, introducción y notas por José Tudela, Madrid, Aguilar, 1956.

ción es la misma: restituir los datos y los elementos más fundamentales de la religión, de los rituales, de la mitología y de la historia de los phurépecha, a la par que ofrecer una descripción de la organización política y de las costumbres de la sociedad prehispánica.

El último de los religiosos etnógrafos precursores de Sahagún: el cuarto, como lo indicaba Motolinía, nos parece ser un fraile a duras penas sacado del olvido, por referencias a su obra y por haberse podido hallar un calendario de su autoría. Lo que a fin de cuentas corresponde al significado sibilino y como dubitativo de la frase de fray Toribio: "...tres o cuatro...", un poco como si este cuarto autor se identificara con dificultad. Se trata de fray Francisco de Las Navas cuya trayectoria y obra no fue nada fácil restituir en su tiempo.¹⁵

Provenía de la provincia franciscana de la Concepción y viajaría a México por orden personal de la emperatriz Isabel según la cédula de 30 de abril de 1538. Coincidiría con Olmos en 1543 cuando éste vino entonces a hacerse cargo del convento de Tecamachalco. A principios de 1551 colaboraría con Motolinía, entonces provincial franciscano, en una "visita" o inspección de la comarca y parece posible que en esta ocasión su superior lo incitara a emprender a su vez una labor de reconocimiento etnográfico.

Pero debe de ser la aparición de una cédula de diciembre de 1553 —que pedía a los religiosos iniciaran investigaciones sobre el sistema fiscal prehispánico— lo que decidió la orientación de sus trabajos, ya que a partir de 1554, fray Francisco de las Navas se especializaría casi exclusivamente en analizar las estructuras de la sociedad de los *mexicah*, partiendo de sus sistemas fiscales. En 1560, seis años más tarde, había de elaborar un calendario tlaxcalteca en estrecha colaboración con los de Motolinía y de fray Martín de la Coruña. A contar de 1576 y hasta su fallecimiento, en 1578, fue guardián del monasterio de Tlatelolco, donde a la sazón residía fray Bernardino de Sahagún, quien seguramente lo consultó sobre los aspectos fiscales de la sociedad prehispánica.

La obra de Las Navas tampoco nos ha llegado, debiéndose su noticia al saqueo que de ella hizo el oidor Zorita a lo largo de su *Historia de la Nueva España*, sobre todo en su segunda parte. Según puede así vislumbrarse, la obra era minuciosa y describía las estructuras de la sociedad prehispánica, pudiéndose deducir que constaba de dos partes. La primera contemplaba la organización política de los *mexicah* del altiplano, exponiendo sus jerarquías y sus reglas de sucesión. La segunda abarcaba el detalle del sistema fiscal prehispánico que Olmos

¹⁵ Véase, G. Baudot, *Utopía e historia en México...*, o *Utopia and History in Mexico...*, capítulo VIII: "Fray Francisco de las Navas".

y Motolinía no habían indagado, describiendo además los distintos grupos sociales: nobleza, comerciantes y campesinos.

El calendario tlaxcalteca de Las Navas es un fragmento de una obra más vasta, hoy perdida, pero con decisivas correspondencias con los trabajos similares de Motolinía y de fray Martín de la Coruña.

Al concluir esta presentación de los precursores de fray Bernardino de Sahagún, en Asia y en el siglo XIII primero, pero sobre todo en México y en el siglo XVI, creemos que conviene insistir en la continuidad y en la tenaz pertinencia del esfuerzo franciscano por mejor conocer las sociedades humanas que más tarde, a contar del siglo XVIII, llamaremos exóticas y trataremos como tales. Pero que eran para los hermanos de San Francisco de Asís tan sólo manifestaciones distintas, diferentes, de lo creado e imaginado por el hombre y en las cuales anidaba siempre una esperanza de salvación. En cierto modo, y Sahagún con su magna obra coronará con broche de oro esta diligencia y este designio, los religiosos seráficos inauguraban así la conciencia de la pluralidad de las culturas del ecúmeno. En estos días dedicados a fray Bernardino de Sahagún, esta primera apertura sobre una nueva valoración de lo humano y de la diversidad de lo humano es la lección primordial.

LOS COLLOQUIOS DE SAHAGÚN: EL MARCO TEOLÓGICO DE SU CONTENIDO

FRANCISCO MORALES, OFM
Instituto Franciscano de Filosofía y Teología

Introducción

Los Colloquios de los Doce, siendo una de las obras menores de Sahagún, es una de las que más atención ha llamado en diversos ámbitos académicos.¹ A los clásicos trabajos de Miguel León-Portilla, José Pou y Martí, Walter Lehmann, Zelia Nutall hay que añadir los de Jorge Klor de Alba, Juan Guillermo Durán, Louise M. Burkhart, Christian Duverger y, con menos acierto, el de Ana de Zaballa Beascochea, por mencionar algunos.² Gracias a estos estudios se ha avanzado bastante

¹ *Colloquios y Doctrina Cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española*. Edición facsimilar, introducción, paleografía, versión al náhuatl y notas de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional, 1986. Este será el texto utilizado en este trabajo. En adelante citado como *Colloquios*.

² Pongo una breve nota bibliográfica de estas obras. Además del trabajo de León-Portilla citado en la nota anterior ver: José María Pou y Martí, "El libro perdido de las pláticas o Colloquios de los doce primeros misioneros de México", *Miscellanea Francesco Ehrle*, Roma, Bibliotheca Vaticana, 1924, v. 3, p. 281-333; Zelia Nutall, "Apéndice: el libro perdido de las pláticas de los doce primeros misioneros de México por fray Bernardino de Sahagún", *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, t. I, núm. 4, 5 y 6; Walter Lehmann, *Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft. Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel in Mexiko, 1524*. Stuttgart, 1949; J. Jorge Klor de Alba, "The Aztec-Spanish Dialogues 1524", *Alcheringa, Ethnopoetics*, v. 4, núm. 2 Boston University, 1980, p. 52-193; del mismo autor sus estudios "La historicidad de los Colloquios de Sahagún" *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional, 1982, v. 15, p. 147-184 y "Sahagun's Misguided Introduction to Ethnography and the Failure of the Colloquios Project", *The Work of Bernardino de Sahagún. Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*, Studies on Culture and Society, v. II, Institute for Mesoamerican Studies. The University at Albany State University of New York, 1988, p. 83-92. En esta misma obra ver Louise M. Burkhart, "Doctrinal Aspects of Sahagun's Colloquios" p. 65-82. Véase además Christian Duverger, *La conversión de los indios de la Nueva España, con el texto de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)* México, Fondo de Cultura Económica, 1993 y Ana de Zaballa Beascochea, "Una reconstrucción crítica del libro de los Colloquios de Bernardino de Sahagún", *Actas del II Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (Siglo XVI)*, Madrid, editorial Deimos, 1988, p. 819-842. Juan Guillermo Durán publicó el texto castellano de los Colloquios en "Los Colloquios de los doce apóstoles en México" *Teología* (revista de la

en el esclarecimiento del origen de este texto, sus contenidos y problemas de historicidad. La presente ponencia va encaminada hacia el tema de los contenidos, estudio ya iniciado por la doctora Burkhart en su artículo "Doctrinal Aspects of Sahagún's Colloquios". Mi propósito principal es señalar el sustento teológico que sirve de apoyo al texto de Sahagún en dos temas fundamentales en el cristianismo: el concepto de Dios y el de la Iglesia.

Los contenidos teológicos de los primeros catecismos

La instrucción para los que se convierten al cristianismo tiene una larga tradición en la historia de la iglesia católica, desde las sencillas fórmulas bíblicas del Nuevo Testamento hasta las complejas formulaciones aprobadas en los concilios ecuménicos. A la llegada de los franciscanos a México esta instrucción se encontraba bien sistematizada en catecismos y cartillas que empezaron a circular por América a partir de las primeras décadas del siglo XVI.³ Los contenidos de estos catecismos seguían una línea doctrinal muy antigua cuyos antecedentes más cercanos eran las doctrinas publicadas en España a fines del siglo XV y principios del XVI, dispuestas conforme a los decretos de los sínodos españoles de la época. De un sínodo de Sevilla de 1512 tenemos el siguiente mandato a los que tienen cura de almas, a quienes se pide que

... se esmeren en enseñar a sus feligreses y personas a quienes confiesen lo que deben saber y creer para su salvación, y en especial los artículos de nuestra santa fe católica..., los sacramentos, y los mandamientos..., cuales son los pecados mortales, ...las siete obras de misericordia..., y los confesores les amonesten a que aprendan la confesión general, el Padre nuestro, Ave María, Credo y Salve.⁴

Tales ordenanzas están reflejando tradiciones y textos doctrinales muy antiguos. Las verdades de fe (artículos de nuestra santa Fe), las normas de conducta (mandamientos y pecados) y las oraciones son enseñanzas que encontramos desde las primeras comunidades cristia-

Facultad de Teología de la Universidad Católica de Argentina) Buenos Aires, 1979, t. 16, núm. 34, p. 131-185.

³ Lino Gómez Canedo ofrece interesantes datos sobre estos materiales y su uso en los primeros años. Cfr. *Evangelización y Conquista. Experiencia Franciscana en Hispanoamérica*, México, Porrúa, 1977, p. 16 y 148-150.

⁴ "Decretos del sínodo de Sevilla de 1512", en J. Tejeda Ramiro, *Colección de cánones y de todos los Concilios de la Iglesia Española*, Madrid, Imprenta de Don Pedro Montero, 1855, v. V, 69-70.

nas. Ya en el siglo II un escrito nos informa sobre la preparación que se daba a los que se convertían al cristianismo: “los que están convencidos y creen verdaderas las verdades anunciadas y prometen vivir de tal modo, son enseñados a orar, y a implorar a Dios, con el ayuno, el perdón de sus pecados”.⁵

Como muestra de los contenidos de los catecismos españoles nos puede servir el *Espejo de doctrina* de Pedro de Veragüe (fines del siglo XV) y la *Doctrina* de Pedro de Alcalá (1505). El primero incluía los artículos de la fe, los diez mandamientos, las siete virtudes teologales y cardinales, las catorce obras de misericordia, los siete pecados mortales, los cinco sentidos y los santos sacramentos; el segundo contenía el “signar y santiguar”, el Ave María, Pater noster, Credo, Salve Regina, confesión, mandamientos de Dios, pecados capitales, obras de misericordia, sacramentos, artículos de la fe, los cinco sentidos corporales y las siete virtudes.⁶

Si revisamos los primeros catecismos escritos en náhuatl por los franciscanos en México nos daremos cuenta que tienen los mismos contenidos de los catecismos españoles antes mencionados. Un interesante ejemplo puede ser el catecismo en pinturas de fray Pedro de Gante, conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid (Ms. Vit. 26-9), quizá uno de los más antiguos que se conocen. Compuesto alrededor de 1529, consta de las siguientes partes: la señal de la cruz, padre nuestro, ave María, credo, salve reina, yo pecador, doctrina resumida, los artículos de la fe, los mandamientos de Dios, los mandamientos de la iglesia, los sacramentos y las obras de misericordia.⁷ Con la excepción de los mandamientos de la iglesia, cuyo origen sería interesante trazar, todos los demás contenidos se encuentran en los catecismos que conocemos desde finales del siglo XV.

Vale la pena hacer aunque sea una breve referencia al tema de la divinidad que aparece en este catecismo en tres lugares: en el credo, en la doctrina breve y en los artículos de la fe. En el credo, de acuerdo con la lectura de los pictogramas de Cortés Castellanos, se reproduce la fórmula de fe, un tanto modificada, del símbolo niceno-constantinopolitano, fórmula que encontramos en otros catecismos del siglo XVI.⁸ El símbolo niceno-constantinopolitano dice: “Creo en un sólo

⁵ San Justino Mártir, *Apología Prima pro Christianis*, 61. Uso la edición de J. P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca et Orientalis*, París, 1856, v. IV. La traducción es mía.

⁶ Citados por Justino Cortés Castellanos en *El Catecismo en pictogramas de fr. Pedro de Gante*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1987, p. 47-48.

⁷ El texto lo interpreta y estudia Cortés Castellanos en la obra citada en la nota anterior.

⁸ Contra lo que se pudiera pensar hasta el siglo IV existen más de cincuenta fórmulas de la profesión de fe. La más conocida en las iglesias occidentales es la del concilio de Nicea (325) reformulado en el primero de Constantinopla (381). Los textos se pueden ver en el

Dios, Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, de todo lo visible e invisible”. El texto del catecismo pictográfico enseña “Yo creo en Dios Padre venerado todo poderoso que creó y se dignó hacer el cielo y la tierra”, forma abreviada en la que desaparece “de todo lo visible e invisible” del niceno-constantinopolitano. La fe en Jesucristo del catecismo pictográfico es también más abreviada que la del niceno-constantinopolitano. Dice éste último: “y en un sólo Señor Jesucristo, Hijo unigénito de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no hecho, de la misma naturaleza que el Padre, por quien todo fue creado”. En cambio en el catecismo pictográfico esta fórmula se reduce a: “yo creo en nuestro señor Jesucristo, únicamente, el sólo hijo venerado”. Su referencia al Espíritu Santo es también abreviada y en cuanto a la iglesia sólo se afirma “yo creo en la santa iglesia católica”.⁹

Los textos de la “doctrina breve” y de los artículos de la fe de este catecismo sólo son una pequeña explicación de las fórmulas del credo. Se recalca en el catecismo breve que el creador del cielo y la tierra es Dios y se explica el significado de la iglesia como “la asamblea de todos los cristianos que creen en nuestro Señor Jesucristo”.¹⁰

La divinidad en el texto de los Colloquios

Se podría pensar que el catecismo pictográfico de Gante es la versión más antigua de las verdades cristianas en náhuatl. Un examen de los contenidos doctrinales de los *Colloquios* nos hace ver que hay todavía una etapa anterior en la que se intenta una aproximación más afín al mundo religioso indígena.

Sin duda uno de los temas básicos en el diálogo de dos mundos religiosos diferentes es el de la divinidad. De ahí la importancia que tiene esta cuestión en “Los Colloquios”. El tema es tratado especialmente en los capítulos 4, 9, 18 y 19.¹¹ De entrada, lo primero que llama la atención en la exposición de este tema es que parece haber más cercanía a la simbología del mundo nahua que al de la tradición cristiana. Empezando por el título del capítulo cuarto; en el texto cas-

Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum (ed.) Henricus Denzinger. Varias ediciones. Uso la de Barcelona, Herder, 1967. En adelante citado como Denzinger.

⁹ Los textos del catecismo pictográfico se encuentran en Cortés Castellano, *Catecismo en pictogramas*, p. 439; los del símbolo niceno-constantinopolitano en Denzinger, p. 67.

¹⁰ Cortés Castellano, *Catecismo en pictogramas*, p. 442 y 444-445.

¹¹ El contenido de los capítulos 18 y 19 lo conocemos sólo por el índice que de ellos nos ofrece Sahagún.

tellano se lee lo siguiente: “Capítulo cuarto. En que se trata quién es el verdadero Dios y Señor universal que da ser y vivir a todas las cosas”. Este encabezado ya difiere del “Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra” del símbolo niceno-constantinopolitano. El texto náhuatl dista aun mucho más. Para referirse al verdadero Dios se usa *uel nelli teutl*, para Señor Universal se usa *tlatoani* y como equivalente a “que da ser y vivir a todas las cosas” se emplea el difrasismo *in ipalnemoani*, *in tloque nahuaque*. Así el texto nahua queda en la siguiente forma: “Capítulo cuarto, donde se dice quién es él, el Dios verdadero, que gobierna, Dador de la vida, Dueño del cerca y del junto”.¹² Como lo ha señalado el doctor León-Portilla, estos calificativos eran los que usaban los nahuas para referirse a Tezcatlipoca y al Dios verdadero.¹³

En el desarrollo del tema, el capítulo cuarto más que una adecuada exposición acerca de la divinidad cristiana encontramos una argumentación para demostrar que el *neli teutl tlatoani*, (el verdadero Dios que gobierna) el *neli ipalnemoani*, (el verdadero Dador de la vida) y el *neli tloque nahuaque*, (el verdadero Dueño del cerca y del junto) es el Dios cristiano. O sea que el capítulo no es propiamente un discurso teológico, sino una suma apologética y comparativa en la que los frailes, frente a la divinidad nahua, ponen el Dios cristiano buscando convencer que éste es el que verdaderamente da la vida y favorece a los hombres.

No era posible, sin embargo, esquivar los temas teológicos fundamentales del símbolo de la fe cristiana como son la Encarnación y la Trinidad. Para referirse a la primera el texto nahua usa expresiones de una refinada tonalidad y sabor indígenas. Mientras el texto castellano llanamente dice: “En lo que más claramente muestra su infinita misericordia es haberse hecho hombre acá en este mundo, semejante a nosotros, humilde y pobre como nosotros”, el texto nahua empleando el difrasismo traduce “por razón de nosotros hizose hombre aquí en la tierra; varón vino a hacerse, como nosotros, nosotros, los macehuales, así semejante vino a hacerse, tomó para sí nuestra carne de macehuales”.¹⁴ Esta fórmula sobre la Encarnación, aunque clara en su expresión, se hace con mucha prudencia, sin duda para evitar un mal entendimiento de parte de los indígenas tan familiares con el polimorfismo de sus dioses. Así, en este texto en el que por primera vez se expresa el tema de la Encarnación, se evita hacer referencia a la Persona de la Trinidad que se hace hombre. Por su contexto general

¹² *Colloquios*, cap. IV, no. 354-356. Los números se refieren a los que da el doctor León-Portilla tanto al texto nahua como a su traducción.

¹³ Miguel León-Portilla, *La Filosofía Náhuatl*, México, UNAM, 1997, p. 151.

¹⁴ *Colloquios*, no. 482-487.

se infiere que el “Dios verdadero que gobierna, verdadero inventor de la gente, el verdadero dador de la vida, el verdadero Dueño del cerca y del junto” es el que “por su amor, su compasión de la gente..., tomó para sí nuestra carne de macehuales”.¹⁵ En un texto posterior más particularizado, utilizando la técnica del diálogo, a la pregunta que se pone en boca de los sabios indígenas, “¿cuál es el nombre de vuestro Dios, del que vosotros habéis venido a hacernos conocer?”, responden los franciscanos, “su reverenciado nombre es Jesucristo”, y a continuación a él le atribuyen los títulos que han venido dando a la divinidad: *ipalnemoani*, *tloque nahuaque*, y *nelli teutl*, al cual añaden, *nelli oquichtli* (hombre verdadero) y *temaquixtiani* (libertador de la gente, o sea redentor).¹⁶

Salta a la vista que los frailes en estos “Colloquios” tratan de esquivar el tema trinitario, que por otra parte, aparece muy claro en los catecismos impresos que conocemos. La exposición de la divinidad resulta, por lo mismo, un tanto desconcertante, al menos si se toma como criterio el símbolo de niceno-constantinopolitano. Más desconcertante es encontrar que los atributos que este símbolo asigna a Dios Padre, por ejemplo “creador del cielo y de la tierra”, y que los franciscanos al principio de este capítulo atribuyen al solo Dios verdadero, *uel nelli teutl* (no. 365-370), cuando llegan al tema de Jesucristo también se la atribuyen a él: “Él, como Dios, nunca comenzó..., hizo el cielo, la tierra y la región de los muertos (*in ilhuicatl, in tlactipactli, in mictlan*).¹⁷ También nos hizo a nosotros, los hombres, a nosotros los macehuales” (no. 551-554-557). Ciertamente el símbolo niceno-constantinopolitano atribuye a Jesucristo una participación en la creación: “por quien todo fue hecho”. Esta participación desaparece de los textos catequéticos conocidos. En los *Colloquios* en cambio aparece muy claro. Esta facilidad de los frailes para acomodar los contenidos de la profesión de fe cristiana a sus interlocutores, probablemente se la toman debido a la diversidad de fórmulas que se usaban para el credo. Así en un antiguo texto romano del siglo III la profesión de fe incluye simplemente la fórmula “Creo en Dios Padre Todopoderoso, y en Jesucristo, su único Hijo, Nuestro Señor”, profesión que no incluye una referencia directa sobre la creación.¹⁸ En cualquier forma, el texto de los *Colloquios*, si hubiera llegado a manos de la inquisición, difícilmente hubiera sobrevivido. Por versiones menos atrevidas el catecismo tarasco de fray Maturino

¹⁵ *Colloquios*, no. 455-459, 481 y 487.

¹⁶ *Ibid.*, no. 544-549.

¹⁷ León-Portilla resalta el hecho de que se mencionan los tres planos del mundo, del mundo nahua. *Colloquios*, p. 128, n. 18.

¹⁸ Denzinger, 21.

Gilberti se vio fuertemente cuestionado y estuvo a punto de ser prohibida su publicación.¹⁹

Tomando este tema de la creación, atribuida en los *Colloquios* tanto al “sólo único Dios verdadero” (*çan iceltzin uel nelli teutl*, no. 364) como a Jesucristo, “Dios verdadero y también hombre verdadero” (*nelli teutl, ioan nelli oquichtli*, no. 545-546) al referirse a la creación del universo se describe ésta utilizando los tres planos del mundo nahua: “los cielos, la tierra y la región de los muertos” (*in ilhuicatl, in tlatipactli in mictlan* no. 369 y 555), texto que corresponde al castellano: “el cielo, la tierra y el infierno”. Así mismo, el Dios que presentan los frailes a los indígenas es en el texto nahua: “el que gobierna en todas partes, en el cielo, en la tierra, en la región de los muertos” (*nelli tlatoani, in nouian in ilhuicac in tlalticpac in mictlan* no. 269-270). En el texto castellano esta referencia corresponde a “Señor del cielo, de la tierra y del infierno”.

Este interés por acercar el tema de la divinidad a la simbología nahua lleva a los frailes a insistir en la unicidad de la divinidad cristiana, con detrimento de lo característico de esta divinidad, a saber su figura trinitaria. Así en este capítulo cuarto que aquí analizamos, los frailes se abstienen de nombrar las personas trinitarias, una de las cuales —el Espíritu Santo— ni siquiera se menciona en todo el texto de los *Colloquios* que conocemos. En cuanto a la segunda persona, Jesucristo, cuando se le nombra, es presentado como “verdadero Dios”, no como “su único Hijo” de los símbolos cristianos. Jesucristo aparece en otros capítulos, por ejemplo, en el quinto en el que se trata el tema de la iglesia y en el décimo séptimo que toca el mismo tema. Sin embargo, el tema dominante de los *Colloquios* es el único y verdadero Dios que a partir del capítulo quinto empieza a ser llamado *in totecuyo Dios*, (nuestro Señor, Dios) en lugar de la forma nahua que se usa en el capítulo cuarto *in nelli teutl*, aunque esta expresión no queda del todo descartada del resto de los *Colloquios*. (Cfr. no. 1197, 1295, 1432, 1729 y 1735 entre otros).

El capítulo noveno redondea el tema de la divinidad explicando sus atributos. Nuevamente se nota aquí el interés de los frailes por hacer resaltar aquellos elementos que son más conocidos en el pensamiento religioso de los indígenas. De acuerdo con los manuales dogmáticos de la época y siguiendo un decreto de IV Concilio de Letrán (1215) al Dios único y verdadero se le daban los siguientes atributos: eterno, inmenso e inmutable, incomprensible, omnipotente e in-

¹⁹ Cfr. María Cristina de Salas Murillo, “El dictamen inédito de Alonso de la Vera Cruz a la obra catequética de Maturino Gilberti”, en *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1990, p. 1507-1520.

efable.²⁰ Por su parte, en la religión nahua los atributos de la divinidad según nos los presenta Sahagún en el libro VI del *Códice Florentino*, son: “Invisible e impalpable”, (*Yohualli-ehécatl*); “el dueño del cerca y del junto” (*Tloque in Nahuaque*); “Aquel por quien se vive” (*Ipalnemoani*) “Nuestro Señor, dueño del cielo, de la tierra y de los muertos” (*Totecuyo in ilhuicahua in tlaltipacque in mictlane*) y “El que a si mismo se inventa” (*Moyocoyani*).²¹

En la versión de Sahagún del encuentro de los franciscanos con los sabios indígenas se menciona en primer lugar un atributo propio de la divinidad indígena que, aunque muy cercano al concepto cristiano, no aparece en el Concilio de Letrán: “Aquel por quien se vive” o “dador de la vida” (*Ipalnemoani*) En el texto castellano los frailes inclusive usan el término *Ipalnemoani*. Este pasaje dice así:

El señor que os venimos a predicar
llámase fuente de ser y vida
porque él da ser y vida a todas las cosas
y por su virtud vivimos
él es el verdadero *Ipalnemoani*
al cual vosotros llamáis.
Pero nunca le habéis conocido
este nombre a sólo él conviene.²²

Este discurso parece estar inspirado en los Hechos de los Apóstoles cuando se narra la visita de San Pablo al Areópago:

Atenienses, veo que vosotros sois, por todos los conceptos, los más respetuosos de la divinidad. Pues al pasar y contemplar vuestros monumentos sagrados he encontrado también un altar en el que estaba grabada esta inscripción: “Al Dios desconocido”. Pues bien, lo que adoráis sin conocer, eso os vengo yo a anunciar. (Hechos, 17, 22-23)

El texto nahua poca relación guarda con el texto castellano y menos con el pasaje bíblico. Su lenguaje corre en carriles distintos del pensamiento occidental. Los frailes en el texto nahua dicen a los sabios:

Y ahora haced favor de escuchar
porque él es Dios (*ca in iehoatzin teutl*)
El que se llama, el nombrado, Dador de la vida (*Ipalnemoani*)

²⁰ Denzinger, 259.

²¹ León-Portilla, *Filosofía Náhuatl*, p. 164-171.

²² *Colloquios*, cap. 9, texto castellano, p. 91.

Este nombre
 corresponde a su ser
 porque todo
 lo que vive, se mueve, en el cielo en la tierra y en la región de los
 muertos (*In ilhuicac, in tlatīcpac, aun in mictlan*)
 Gracias a él vive
 porque él es quien da
 la vida, el moverse,
 la raíz de la vida,
 la fuente de la vida...²³

De los restantes atributos de la divinidad que aparecen en los *Colloquios*: eterno, principio de bondad y bienestar, inmutable, providente y omnipotente sólo tres corresponden a los del Concilio de Letrán: eterno, inmutable y omnipotente. Pero aun en éstos, la forma de expresarlos es más cercana al pensamiento nahua que al occidental cristiano. Al referirse a la idea de eterno, después de la exposición básica: “El siempre existía y tampoco tendrá fin”, el texto de los *Colloquios* entra en una declaración antropológica y dinámica: “nunca acabará, nunca experimentará cansancio, nunca tendrá alteración, jamás envejecerá” (no. 1218.1223). La inmutabilidad la presentan con las siguientes frases: “No se dirige ni a una parte ni a otra, no cambia de un sitio a otro porque siempre en todas partes existe, nada hay temporal en su divinidad” (no. 246-1249); y la omnipotencia en la forma siguiente: “Todo aquello puede, sea lo que fuere, que él quiera, así se hace luego, nadie lo impide, nada lo estorba” (no. 1260-1264).

El texto sobre la bondad de Dios parece una copia de las alabanzas de San Francisco. Dicen los *Colloquios*: “Él (Dios) es vida, vivir, alegría, bienestar, riqueza, verdad siempre” (no. 1243-1245), mientras que el Santo de Asís exclamaba: “Tu eres el gozo..., la alegría..., la hermosura..., la fortaleza”.²⁴

El tema de la Iglesia

Contemporánea a la llegada de los franciscanos a México fue la gran discusión en Europa sobre la reforma de la Iglesia. Los franciscanos, muy particularmente los “Doce primeros”, no eran ajenos a los temas

²³ *Ibid.*, cap. 9, texto nahua no. 1200-1210.

²⁴ “Alabanzas al Dios Altísimo”, en José Antonio Guerra, *San Francisco de Asís. Escritos, Biografías, Documentos de la época*, Madrid, BAC, 1980, p. 25.

reformistas. Para ellos, la idea de una iglesia sencilla, pobre y evangélica, con un papel secundario para los obispos, aunque un gran respeto al Romano Pontífice, eran parte de sus proyectos, como queda testimoniado en varios de sus documentos del siglo XVI.²⁵

Como puede uno suponer, estos temas reformistas quedan fuera del ámbito doctrinal de los *Colloquios*. Sin embargo aunque el tema está expuesto en forma tradicional, no faltan elementos innovadores. De los tres capítulos en que se trata esta materia (cap. 2, 5 y 17)²⁶ el primero de ellos (cap. 2) está dedicado a explicar la organización de la Iglesia en la que se enfatiza la figura del Papa, nombrado en el texto náhuatl como “el gobernante en las cosas divinas en el mundo” (*in huey teiotica cemaaoac tlatoani*) Los *Colloquios* desarrollan este tema en tres puntos. Primero, el Papa es el vicario de Cristo en la tierra; segundo él es el encargado de conservar y guardar la sagrada escritura; y tercero él es el responsable de enviar misioneros a anunciar el mensaje evangélico a todo el mundo. Estos tres elementos eran parte de la figura papal en la teología contemporánea. Sin embargo, al igual que en el tema de la divinidad, estos conceptos toman la modalidad propia de la cultura nahua al ser expresados en este idioma. A los frailes les interesaba sobremanera dejar claro que el Papa era, antes que nada un “hombre, varón como nosotros” (*ce tlacatl oquichtli, in tiuhque tehoantin*, no. 154-155). Para referirse al título de “vicario de Cristo sobre la tierra” y a la idea “tiene las veces de Dios y su poder” que aparece en la versión castellana, el texto náhuatl de los *Colloquios* busca expresiones más precisas. “Vicario de Cristo”, o sea el que hace las veces de Cristo, se convierte en: “venerable imagen en la tierra, guarda él las cosas del verdadero Dios” (*tlalticpac ixiptlatzin, quimotlapielililia in nelli teutl tlatoani*, no. 158-159), y el concepto “tiene las veces de Dios y su poder” del texto castellano pasa a ser “el dador de la vida le hizo entrega por si mismo de su autoridad” (*In ipalnemoani oquimomaquili itechzinco ca iniuelitiltzin*, no. 160-162), expresiones con las que se acentúa el papel del Papa como custodio de lo sagrado, pero pierde relevancia su comparación con Cristo.

El papel del Papa como custodio de “todas las palabras divinas, el libro divino” (*in ixquich teutlatolli, in teuamuxtlí*, no. 175-176) adquiere gran relevancia en este capítulo. La versión al náhuatl del texto castellano en que se explica la misión que el Papa da a los frailes es digna de mención. En el texto castellano se lee:

²⁵ Algunos de estos temas los he abordado en un trabajo que está por publicarse: “Felipe II y las órdenes religiosas. Iglesia mendicante contra iglesia benefical”.

²⁶ Del capítulo 17 conocemos su contenido sólo por el índice que de éste nos ofrece Sahagún.

Este gran Señor, Sancto Padre, también es mandado; mandóle y encargóle el solo verdadero Dios que informase a todos cuantos hay en el mundo en su sancta fe, dándoles a conocer quién él es, para que conociéndole, le sirvan y se salven.

La versión náhuatl dice:

Él, el sancto Padre, también dispone, ordena, se afana, para que el verdadero, el sólo único Dios, Señor, así sea dado a conocer, con la palabra divina, en todas partes de la tierra, por todas partes, a los hombres del mundo, para que puedan conocerle, para que puedan venerarle, y así puedan servirle, a él, Dios, Señor. (No. 182-193. Los subrayados son míos)

Además de la forma como se refiere el texto nahua al único Dios: *in nelli çan iceltzin teutl tlatoani*, o *in iehoatzin teutl tlatoani*, forma ya conocida, llama poderosamente la atención la equivalencia que dan los frailes a la “santa fe” del texto castellano (subrayados míos) con la “palabra divina”, (*teutlatoltica*) del texto nahua, o sea la Biblia. No está por demás recordar que esta equivalencia fue una de las discusiones más recias entre católicos y protestantes, y que finalmente el Concilio de Trento en su sesión IV decretó que “la fe” que se debía predicar a todo el mundo estaba contenido no sólo en la Biblia, sino también en las tradiciones no escritas.²⁷

La figura del Papa sigue siendo muy relevante en el capítulo quinto en el que se trata de una manera más directa el tema la Iglesia. Es en esta parte en donde se muestran innovadores los *Colloquios* al rescatar como imagen de la Iglesia un concepto que varios siglos de luchas entre el Papa y el Emperador habían dejado arrumbado: “el reino de los cielos”, (*ilhuicac tlatocaiotl*). La edad media, al menos en el cristianismo occidental, a fuerza de insistir en el régimen canónico y clerical de la Iglesia, había provocado que ésta fuera perdiendo su sentido de misterio que encierra la frase que aparece continuamente en los evangelios: “reino de los cielos”. Los franciscanos en los *Colloquios* supieron entrelazar bien esta figura con la de Jesucristo que en cuanto hombre, (*inic oquictli*, no. 478) establece en la tierra su reino (*in tlalticpac onca*, *in itlatocaiotzin*, no. 582). Este reino se describe con la imaginería nahua: “aquí en la tierra estableció su reino, colocó su estera, su sitio, el que se llama reino de los cielos” (*In nican tlalticpac quimotlalili itlatocaiotzin, ipetlatzin, icoaltzin quimotequili: auh in iehoatl in, itoca ilhuicac tlatocaiotl*, no. 582-583). En este reino, que es la Iglesia católica, hay

²⁷ “Decreto sobre las Escrituras canónicas”, sesión IV del Concilio de Trento.

muy diferentes formas de bienes y riquezas “se guarda lo celestial, en su cofre, en su petaca, lo que pertenece al Dueño del cerca y del junto, cosas protegidas, bien custodiadas. Todo lo que es del señorío del Dador de la vida” (no. 593-596). Jesucristo aparece ahora en este texto como figura central, con todos los atributos de la divinidad, algunos de ellos totalmente nahuas. Jesucristo es: “El que es sólo Dios verdadero, Señor” (*In iehoatzin in can iceltzin nelli teutl tlatoani*, no. 580), “el inventor (creador) de la gente” (*in teiocoiani*, no. 581) “el que la hace libre” (redentor; *ioan temaquixtiani*, no. 581) “Dueño del cerca y del junto” (*Tloque nahuaque*, no. 593) y “el dador de la vida” (*Ipalmemoani*, no. 596). La figura del Papa que aparece en este capítulo está teológicamente mejor dibujada. Mientras que en el capítulo segundo se le presenta como “venerable imagen en la tierra” (*Talticpac ixiptlatzin*, no. 158), aquí en el capítulo quinto se convierte en “el que representa al dador de la vida, al señor nuestro, Dios nuestro Jesucristo” (*ca uel ixiptlatzin ipalmemoani, in totecuvo in toteuh in Jesu Xto*, no. 610-611). No todo, sin embargo, es innovación. Queda la imagen medieval de la autoridad universal del Papa. El texto nahua lo dice en la siguiente forma: “El sancto Padre gobierna en todo, lleva la delantera a todos, a los grandes gobernantes de la tierra, los nombrados reyes, también al gran gobernante, el emperador” (no. 612-615).

Conclusión

El breve examen de estos temas nos ayuda a comprender algunos aspectos relacionados con el origen de este texto y con el complejo proceso de la cristianización de los pueblos indígenas. Tal como lo indica la doctora Burkhart en su artículo “Doctrinal Aspects of Sahagún’s Colloquios”, hay notables diferencias entre los textos de los *Colloquios* y los que se encuentran en catecismos, sermones y otra literatura religiosa escrita por los franciscanos a partir de 1540. En lo que se refiere al tema de la divinidad, partiendo de la redacción que ahora conocemos, puede deducirse que tuvo como base un texto escrito dentro de un marco teológico muy arcaico. Puntos tan importantes, plenamente desarrollados en la teología escolástica, como las relaciones y atributos de las personas de la Santísima Trinidad, son pasados por alto o libremente interpretados. En el tema de la iglesia se desconocen asuntos tan primordiales como la cuestión del papel de la tradición en la fe. Un lenguaje así era impensable en 1564, fecha en la que sabemos Sahagún, junto con sus estudiantes, estaba trabajando en la redacción final a este texto. Este análisis interno del texto confirma el dicho de

Sahagún sobre los “papeles y memorias” de los primeros franciscanos que sirvieron de base al texto que ahora conocemos y de cuya existencia algunos investigadores han dudado. Nos señala, además, la libertad que se tomaron los primeros franciscanos en su acercamiento inicial a las religiones indígenas. Este hecho no era insólito. Contaban con una amplia tradición en el pensamiento y prácticas de los franciscanos durante el medioevo. Entre otros tenemos los casos del franciscano inglés Roger Bacon que intentó organizar toda la sabiduría occidental de su tiempo hacia un único fin: la persuasión o conversión de los infieles.²⁸ Por su parte el mallorquín Raimundo Lullio, conectado de una manera muy cercana con el movimiento franciscano, proponía que el mejor método evangelizador debía estar basado en una síntesis de la filosofía musulmana, la cábala judía, la filosofía occidental y la teología cristiana.²⁹

Este tipo de acercamiento a la sabiduría indígena, en la que inicialmente pudo haber participado el docto franciscano, maestro de la universidad de París, fray Juan de Tecto, está atestiguado por fray Pedro de Gante que escribiendo a Felipe II en 1558 dice que mientras que la gente común por cerca de tres años —cinco dice Motolinía— huía de los frailes, los señores y principales iban alumbrándose algún poco y conociendo al Señor; y [yo] procuraba siempre de aficionarlos al yugo suave del Señor y a la Corona Real por buenas palabras y halagos y otras veces por temores, aconsejándoles y declarándoles la diferencia sin comparación que había de servir a Dios y a la Corona Real a servir al demonio y estar tiranizados,³⁰ texto que nos recuerda el método idealizado en los *Colloquios*.

Con estas observaciones no se intenta justificar todo el contenido narrativo de los *Colloquios*; sólo se pretende señalar que esta obra nos abre importantes rutas para internarnos en el proceso de la cristianización de los pueblos indígenas. Junto con otros documentos contemporáneos, los *Colloquios* indican que tal proceso fue complejo, sujeto a cambios, realizado a veces con idealismo y optimismo, otras con frustración y desánimo. Toda la obra de Sahagún es un prototipo de estos cambios; los mismos altibajos que encontramos en la *Historia*

²⁸ Cfr. Davide Bigalli, “Giudizio escatologico e tecnica di missione nei pensatori francescani: Ruggero Baconi”, *Espansione del Francescanesimo tra Occidente e Oriente nel Secolo xiii. Atti del vi convegno internazionale*, Assisi, 1978, 152-86.

²⁹ Un estudio interesante de este tema se encuentra en Miquel Batllori, “Teoria ed azione missionaria in Raimondo Lullo”. *Espansione del Francescanesimo tra Occidente e Oriente nel Secolo xiii. Atti del vi convegno internazionale*, Assisi, 1978, 189-211.

³⁰ Carta de fray Pedro de Gante a1 Rey D. Felipe II, México, 23 de junio de 1558. Uso la edición de Ernesto de la Torre Villar, *Fray Pedro de Gante. Maestro y civilizador de América*, México, Seminario de Cultura Mexicana, 1973, 109.

de las Cosas de la Nueva España los vemos en los *Colloquios*: primero, animado a recoger la memoria y papeles de sus hermanos que iniciaron la cristianización; después, interesado en darles una forma “congrua y limada” con los estudiantes trilingües de Tlatelolco; finalmente, ya con el permiso de publicación, renuente a darlos a la imprenta por razones indagadas por muchos, pero no del todo claras. Sahagún, luz que alumbró nuestra mente para entender el mundo clásico indígena, sigue siendo un misterio para sus admiradores.

LA FAUNA DEL LIBRO XI DEL *CÓDICE FLORENTINO*
DE FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN.
DOS SISTEMAS TAXONÓMICOS FRENTE A FRENTE

ILARIA PALMERI CAPESCIOTTI

La obra del misionero franciscano Bernardino de Sahagún es de fundamental importancia para el conocimiento de las culturas indígenas del México central en el momento de la Conquista. Los doce libros del manuscrito bilingüe del *Códice Florentino* son una verdadera *summa* de la cultura nahua, tocando los aspectos más diversos de la vida indígena: historia, religión, gobierno, organización social, comercio, artesanía, saberes médicos y naturalistas.

El método casi “etnográfico” utilizado por el franciscano a la hora de recabar información, así como la forma multivocal del texto hacen del *Códice Florentino* un testimonio importante de la compleja interacción que se llevó a cabo entre los dos modelos culturales, el español y el indígena.

Al contrario de sus contemporáneos, como el franciscano Motolinía o el dominico Durán, que exponen los hechos desde un punto de vista subjetivo, Sahagún decide presentar sus materiales de manera aparentemente impersonal y objetiva, separando claramente la parte interpretativa de la descriptiva (Todorov, 1984; Klor de Alva, 1988). El franciscano al parecer no interviene en los textos en náhuatl de los informantes; su pluma sólo es evidente en los prólogos de los diferentes capítulos, en las advertencias, los prefacios y las digresiones, añadiendo al margen de la columna náhuatl una especie de traducción libre en español.

La escisión de los discursos resultante de la separación del texto en dos columnas ha llevado a algunos estudiosos a otorgar una autonomía quizá excesiva al papel de los colaboradores indígenas de Sahagún. La escuela de Garibay, en nombre de una valoración extrema de los testimonios autóctonos, ha querido atribuir a los informantes de Sahagún la paternidad absoluta de los textos en náhuatl, llegando a transformar al franciscano en una especie de coordinador, casi ininfluyente en el proceso de creación de los mismo (Bustamante,

1990). La tesis esencial de esta línea interpretativa la formula Garibay cuando afirma:

Al franciscano se debe atribuir la gloria de la idea, del programa de trabajo, de la marcha de la indagación, de las correcciones y direcciones de sus estudiantes: a éstos la redacción directa y neta en lengua de sus mayores. A Sahagún se debe el libro en castellano, que conocemos: a los indios la base documental que ellos escribieron: (Garibay, en Sahagún, 1969, I: 11).

Efectivamente, en los escritos del *Códice Florentino* aparece la realidad de una situación colonial en la que el mundo indígena es retratado en una fase de profunda transformación cultural. El franciscano es el arquitecto de la obra en su totalidad, el responsable último del texto náhuatl y de la versión española. Según una planificación sistemática de los temas a tratar, Sahagún lleva a cabo una selección de los datos condicionando las respuestas de sus informantes mediante el uso de cuestionarios fijos.

Por otra parte, los propios colaboradores nahuas de que se sirve el franciscano para la redacción del manuscrito ya no son los exponentes del mundo indígena anterior a la llegada de los españoles, sino los *colegiales* cristianizados y aculturados, cuyos modelos de referencia están moldeados por la cultura europea. Nos encontramos, pues, frente a un proceso doble: Sahagún ejerce el control sobre el plan total de la obra; sus asistentes indígenas redactan los textos, transformando los discursos orales en documentos escritos y adaptando la información al plan organizativo establecido por el franciscano.

El libro XI, dedicado a la “historia natural” del mundo nahua y muy poco estudiado, nos ofrece material para captar esta realidad “híbrida”. Este artículo se propone demostrar que también la sección del *Códice Florentino* dedicada a la fauna está grandemente condicionada, tanto en su estructura total, es decir, en el orden de presentación de las especies animales, como en el contenido mismo de las descripciones, por principios organizativos y modelos de clasificación europeos. Todo trabajo de reconstrucción del sistema taxonómico indígena, en efecto, debería tener en cuenta los filtros culturales e ideológicos impuestos por el franciscano a sus materiales. Frente a saberes naturalistas indígenas no sistematizados por la transposición escrita, Sahagún proyectó un verdadero “tratado” de historia natural de la Nueva España sirviéndose de los modelos del mundo clásico y medieval.

La alfabetización de las lenguas indígenas y sus consecuencias en el plano expresivo-cognitivo: problemas de clasificación del mundo natural

El control político y la explotación económica de las provincias mexicanas recién conquistadas comprometieron a los españoles en un esfuerzo organizativo y cognoscitivo sin precedentes. El proceso de la Conquista, entendida como ocupación física del territorio, tuvo como corolario la imposición de nuevos modelos ideológicos y conceptuales, que comportó la radical transformación del universo cultural autóctono y de sus medios expresivos. Efectivamente, con la parcial excepción del fonetismo incipiente de la escritura maya, los europeos se hallaron frente a culturas preponderantemente orales que, hasta el momento de la Conquista, no conocían ninguna forma de escritura alfabética (Dibble, 1971; Gruzinski, 1995). Pese a la existencia de complejos sistemas de representación gráfica, el “sistema global de comunicación verbal” (Lienhard, 1992: 37) de las culturas mesoamericanas se basaba en gran parte en la transmisión oral del patrimonio cognoscitivo. La riquísima producción literaria que, limitándonos sólo al caso náhuatl, comprendía formas épicas, líricas, dramáticas, narraciones históricas y didácticas, era elaborada de manera parcialmente independiente del sistema de anotación escrita (Garibay, 1971; Gruzinski, 1995).

El sistema de escritura utilizado en el altiplano de México antes de la Conquista, definido por C. Dibble (1971) “picto-ideográfico”, hacía posible codificar y transmitir una “historia” general sin registrar discursos verbales propiamente dichos, dejando amplio espacio a la interpretación y al componente oral.¹ Es decir, se trataba de un sistema mixto, en el que interactuaban esencialmente tres tipos de signos gráficos: pictogramas, es decir, representaciones estilizadas de objetos y acciones; ideogramas, que sugerían significados, cualidades, atributos y conceptos ligados al objeto representado; un número restringido de signos fonéticos vinculados a la toponomástica, a la antroponimia y a la cronología. La incipiente fonetización y la atención creciente hacia la transcripción de las palabras (nombres de persona y de lugar) iba probablemente ligada al surgimiento de nuevas exigencias administrativo-tributarias, tras la expansión militar y económica de la Triple Alianza dominada por los mexicas, y al consiguiente nacimiento de una poderosa clase de comerciantes (Dibble, 1971; Gruzinski, 1995).

¹ El estudioso Joaquín Galarza (1966 atribuye al sistema pictográfico azteca el status de verdadero sistema de *escritura*, que utiliza y mezcla una gran variedad de caracteres, para realizar cabalmente la transcripción de las lenguas indígenas.

La “lectura” del *amoxtli*, es decir, el soporte de papel de amate,² de agave o de piel de ciervo en el que se pintaban los glifos, implicaba un discurso oral paralelo y complementario que explicara y ampliara el registro de los signos gráficos en una “alianza siempre constante de la imagen y la palabra” (Gruzinski, *ibid.*: 22).

Mignolo (1955) subraya la diferencia de papeles sociales existentes entre la figura del *tlacuilo*, es decir, quien poseía la competencia técnica y cultural necesarias para componer los pictogramas, y la del *tlamatini*, ‘el que sabe cosas’, de rango superior, el cual, observando los signos trazados, era capaz de explicarlos contando su contenido. Así pues, la “lectura”, es decir, la interpretación y narración de las pinturas, cambiaba con el intérprete, con una flexibilidad y variabilidad de significados bien diferentes de la rigidez de un texto alfabético, en el que el discurso verbal queda fijado “palabra por palabra”.

La introducción del sistema de escritura europea no comportó, pues, un simple cambio “técnico” en la esfera de la comunicación indígena. La aparición de la “literalidad alfabética” genera, en efecto, cambios sustanciales en los procesos cognitivos y en la percepción misma del mundo (Goody, 1990).

La anotación escrita de discursos verbales implica una práctica clasificatoria diferente de la del discurso oral: la palabra, que la escritura convierte en “objetiva”, se cristaliza, se vuelve permanente y como tal puede ser retocada y manipulada, a diferencia del enunciado oral, que desaparece en el momento mismo en que se emite. La transposición del acto lingüístico a la escritura, gracias a la presencia simultánea de todos los datos, y a la posibilidad de cotejarlos, determina el desarrollo de una actitud más reflexiva y sistemática frente a la historia, a la sociedad, al mundo.

Para Jack Goody (*ibid.*: 95) el “listado” es la forma más frecuente que adopta el discurso oral en el momento en que las exigencias crecientes de tipo económico y administrativo lo doblan y reducen a la dimensión escrita.

En la Mesopotamia antigua predominaban los usos “burocráticos” de la escritura. En forma de listas administrativas, que la mayoría de las veces contenían sólo nombres, mercancías y números, se registraban las transacciones esenciales para una formación estatal centralizada y económicamente compleja: pagos a los funcionarios, tributos, impuestos, botines de guerra, distribución de víveres y géneros de primera necesidad para obreros y artesanos.

² Se Trata de la corteza del árbol llamado *amacuahuitl*, *Ficus tecolutensis* y *Ficus petionaris* (Aguilera, 1985).

Sin embargo, a partir del 2.500 a C., en el léxico sumerio y en la onomástica del antiguo Egipto comienzan a aparecer “listas de texto”, es decir, listas lexicales de voces subdivididas en “clases”: árboles, animales, partes del cuerpo. Estas primeras aplicaciones de la escritura, que Goody define “una especie de inventario de conceptos, un protodictcionario o una enciclopedia en estado embrionario” (*ibid*: 96), conllevan problemas de clasificación diferentes de los implícitos en el discurso oral. La transcripción fonética posee la facultad de hacer más nítidos los confines de las clases, los límites y el orden de las categorías; la disposición de palabras o “cosas” en una lista establece la necesidad del confin y anima a la jerarquización del sistema clasificatorio. Esto no significa que sea la escritura lo que crea el sistema: la clasificación es una condición necesaria del lenguaje y del conocimiento (Simpson, 1961). Pero está claro que en el uso oral son extremadamente raras y fuera de lo común las situaciones en las que los individuos se ven empujados a formular listas exhaustivas de términos que indiquen, por ejemplo, objetos, plantas o animales. De instrumentos como la lista arranca una forma de aprendizaje sistemático del mundo completamente diferente del aprendizaje ligado a situaciones concretas y basado en la sedimentación en el tiempo de los datos ofrecidos por la experiencia (Cardona, 1985). La escritura alfabética, confirmando forma permanente a la palabra, anima a la reflexión sobre la información y su organización “favoreciendo la exploración y la definición de esquemas clasificados” (Goody, 1990: 127).

Los datos contenidos en los códices mexicanos, por lo que podemos deducir de los pocos ejemplares que nos han llegado, estaban dispuestos en forma de listado o inventario: listas de provincias conquistadas, listas de fronteras, de tributos enviados, de años, de divinidades, de soberanos.

Sin embargo, los glifos pictográficos, en vez de registrar palabras, representaban en su conjunto un “auxilio mnemotécnico” para la conservación y reproducción de los discursos verbales relacionados con la cosmología, la cronología histórica, la administración económica, demográfica, tributaria, ritual y jurídica (Lienhard, 1992). A pesar de que la anotación gráfica había tenido un papel sin duda esencial para la elaboración y formalización del complejo sistema calendárico, el componente oral seguía siendo decisivo en vastos campos de la elaboración intelectual, y tenía la función de suplir la ausencia de los elementos lingüísticos que no quedaban fijados por la “escritura pictográfica”.

En el momento en que Bernardino de Sahagún se apresta a “escribir” una “historia natural” propiamente dicha del mundo nahua, se en-

cuentra, pues, ante un saber indígena sedimentado por la experiencia, sin duda alguna vasto, pero no sistematizado por la transposición escrita. Representaciones pictográficas de plantas y animales aparecen con frecuencia en los códices en contextos rituales y adivinatorios, asociados con el calendario, las divinidades, ligadas a la topografía³ o a la onomástica. Sin embargo, pese a que el campo de la expresión pictográfica era sin duda más variado que los ejemplos llegados hasta nosotros, no existe ningún tipo de “texto” prehispánico parangonable a herbarios o a tratados de botánica y zoología que exponga de manera formalizada y sistemática la nomenclatura y los saberes relativos al mundo natural.

Por el contrario, los conocimientos naturalistas de Occidente eran el fruto de una muy larga tradición “científica” que arrancaba del enciclopedismo helénico y las obras de biología de Aristóteles,⁴ y que había confluído, a través de las “historias naturales” de los latinos y la relectura medieval de las obras clásicas, en dos “géneros” copresentes: los bestiarios, lapidarios y herbarios latinos y romances y las enciclopedias medievales y de la tardía Edad Media. El mundo natural europeo, a diferencia del indígena, estaba “modelado” por un sistema de clasificación “escrito” y sistemático, subdividido en categorías dispuestas según un orden preciso y jerárquico. Partiendo de esta forma del saber, e interviniendo en materiales esencialmente orales, Sahagún comenzó el largo proceso de recolección, organización y transcripción de la información. Como afirma Todorov (1984:288): “partiendo de los discursos de los aztecas, Sahagún produjo un libro; y el libro es, en este contexto, una categoría europea”.

La política lingüística de los franciscanos en México: la creación del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco

En el proceso de transformación de la tradición oral y pictográfica autóctona en un sistema escrito con caracteres latinos tuvo un papel fundamental la obra de los misioneros, quienes comprendieron desde un primer momento que el estudio de las lenguas autóctonas era el medio indispensable para la conversión profunda y eficaz de la población indígena. Los protagonistas indiscutibles de la primera fase de evangelización de México fueron los religiosos pertenecientes a la orden franciscana, a quienes Adriano VI, con la bula *Exponi Nobis Fecisti*

³ El *Códice Mendoza*, por ejemplo, contiene unos 130 glifos toponomásticos que incluyen plantas (Ortiz de Montellano, 1976).

⁴ Historia de los animales; Partes de los animales; El movimiento de los animales; Cómo se engendran los animales; Del alma; Pequeños tratados de historia natural.

de 1522, les había delegado la autoridad apostólica de la Santa Sede (Ricard, 1933; Baudot, 1983; 1990).

Durante los años inmediatamente posteriores a la Conquista se multiplicaron las obras dedicadas a las lenguas indígenas o redactadas en lengua indígena, que iban a funcionar como precioso auxilio en el trabajo de predicación y administración de los sacramentos: diccionario y gramáticas, doctrinas y catecismos, sermonarios, confesionarios, traducciones de fragmentos de los Evangelios o de epístolas, vidas de santos. Robert Ricard (*ibid.*) enumera 109 obras de este tipo, 80 de las cuales son atribuibles a los Frailes Menores, compuestas entre 1524 y 1572.

El enorme esfuerzo lingüístico de los franciscanos fue coadyuvado por la actividad educativa, con la creación de “escuelas” dedicadas a la población indígena. Las primeras fueron las de Texcoco, fundada en 1523 por Pedro de Gante,⁵ y de México-Tenochtitlan, creada en 1525 tras la llegada de los “Doce”.

El tipo de enseñanza correspondía al nivel de la educación “primaria” europea limitada a nociones elementales de catecismo, escritura, lectura, canto y rudimentos técnicos de trabajos artesanales. Sin embargo, bien pronto comenzó a abrirse camino dentro de la Orden la idea de ofrecer una educación de nivel superior. El objetivo, que nunca llegó a alcanzarse del todo, era formar una élite y un clero católico indígena que participara con los misioneros en la construcción de un futuro estado indio-cristiano. Basándose en las instituciones escolares autóctonas preexistentes, los franciscanos modelaron una forma de enseñanza que sustituyera al *calmecac* prehispánico.

El 6 de enero de 1536, bajo el patronato de Carlos V, se inauguró el Colegio de Santa Cruz en Tlatelolco, un centro cercano a la capital. Los alumnos del colegio habían sido reclutados entre los descendientes de la nobleza indígena y los estudiantes que habían destacado en la escuela de Pedro de Gante.

El programa de estudios era el típico de un seminario menor serráfico: *trivium*, es decir, gramática, retórica, lógica, y *quadrivium*, es decir, nociones complementarias de aritmética, geometría, astronomía, música, lectura de las Sagradas Escrituras e iniciación a la teología elemental. El náhuatl y el latín eran las dos lenguas oficiales de la enseñanza en el colegio (Baudot, 1983).

El Colegio de Santa Cruz pudo contar desde su fundación con una nutrida biblioteca, que siguió creciendo con los años, cuyo corpus do-

⁵ El primer franciscano que llegó a México inmediatamente después de la caída de México-Tenochtitlan.

cumental fue creado en sus comienzos gracias al obispo Juan de Zumárraga, quien donó parte de sus libros personales.

En 1572 y 1574 se realizaron dos inventarios de libros, firmados por el propio Sahagún, entonces administrador del colegio.⁶ Por ellos sabemos que la mayor parte de los textos era de tema religioso: están, entre otros, las Epístolas de San Jerónimo, una obra sin título de Santo Tomás de Aquino, varias ediciones de la Biblia y del Nuevo Testamento y un texto de Erasmo, indicado simplemente con el término “*Epístolas*”.⁷ La biblioteca comprendía también obras de filosofía natural e historia, además de los principales textos de los autores clásicos, como Plinio, Quintiliano, Juvenal, Tito Livio, Marcial, Salustio, Plutarco y Cicerón. Dado que uno de los propósitos del colegio era la enseñanza del latín y el español, no es de extrañar que entre los títulos se encuentren también diccionarios, gramáticas y tratados de retórica, incluidos los trabajos de Antonio de Nebrija, Ambrosio Calepino y dos ejemplares del diccionario náhuatl-castellano (y castellano-náhuatl) de fray Alonso de Molina, eminente lingüista y guardián del convento (Baird, 1993; Gruzinski, 1995).⁸

A pesar de los esfuerzos de los promotores de la iniciativa, la clara hostilidad de la Corona española, del clero seglar y los dominicos, además de la inexperiencia de los ex alumnos, a quienes los franciscanos confiaron posteriormente la dirección del colegio, provocaron su declive en 1560.

De todos modos, se trató de una experiencia única en su género. Santa Cruz de Tlatelolco se transformó en un centro privilegiado de investigación sobre la civilización mexicana. Los alumnos del colegio, profundamente cristianizados e instruidos en la cultura literaria europea, ofrecieron a los “*frailes etnólogos*” (Anderson, 1994) una preciosa información sobre su pasado prehispánico, desarrollando la doble función de informantes y correctores de las versiones náhuatl de los textos latinos o españoles. Entre los indígenas trilingües de Tlatelolco fueron reclutados los colaboradores que ofrecieron a los religiosos la aportación esencial para la elaboración y realización de muchas de las crónicas “*etnográficas*”, desde el franciscano Andrés de Olmos al propio Sahagún.

⁶ En García Icazbalceta, J., 1941. *Nueva colección de documentos para la historia de México*, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe (cit. En Baird, 1993: 22).

⁷ E.T. Baird (1993: 22) considera que podría tratarse del *De conscribendis epistolis*.

⁸ Una parte de la biblioteca del Colegio de Tlatelolco sobrevive aún hoy en el Sutro Branch de la California State Library de San Francisco. Michael Mathes ha inventariado todos los libros de la colección, publicando los resultados de sus estudios en el volumen de 1985, *The Americas's [sic] first academic library: Santa Cruz de Tlatelolco*, Sacramento, California State Library Foundation (Baird, 1993).

Dotados de un profundo conocimiento del español, los alumnos del colegio dominaban el latín escrito y hablado y utilizaban un náhuatl de excepcional riqueza. El *Códice de la Cruz-Badiano* es un ejemplo de la actividad y la producción literaria de Tlatelolco.

El grado de aculturación de sus autores y la influencia europea quedan manifiestas en el léxico y en la estructura general del manuscrito. La disposición de los capítulos y de las enfermedades descritas, según un orden que va de la cabeza a los pies, es lo habitual en los textos de medicina europeos de la época. El vocabulario latino utilizado y los nombres de las enfermedades que, en su mayor parte, derivan directamente de fuentes europeas, atestiguan el conocimiento y el dominio de textos clásicos como los de Plinio, Dioscórides y, probablemente, Galeno y Celso (Viesca Treviño, 1991; Somolinos D'Ardois, 1991).

El proceso de redacción de la Historia General y la colaboración con los colegiales de Tlatelolco

Los primeros años que Sahagún transcurrió en México, es decir, el período comprendido entre 1529 y 1574, pueden ser considerados como la fase de su formación lingüística. Alternando la enseñanza y la actividad misionera, el franciscano había adquirido un dominio tan alto del náhuatl oral y escrito que puede ser considerado, con Alonso de Molina, uno de los mejores intérpretes de la lengua nativa (Anderson, 1982). En esta época Sahagún instaaura con los alumnos parcialmente hispanizados de Tlatelolco una relación de estrecha colaboración, que será esencial a la hora de redactar la *Historia General*. Seleccionará de entre sus estudiantes a los indígenas que lo ayudarán a coleccionar los textos, a traducir, compilar e ilustrar la monumental “enciclopedia” de la cultura nahua, realizada en más de cuarenta años de trabajo.

En el Prólogo al Libro II, es el propio Sahagún quien describe de manera explícita las fases y el método de redacción de la *Historia*. Tras reunir en el poblado de Tepepulco al primer grupo de informantes, el franciscano comenzó su trabajo redactando en español una “minuta o memoria de todas las materias, de que había de tratar” (Sahagún, 1989: 77). Desde un principio se advierte claramente la voluntad de otorgar un orden bien preciso a los materiales que había que tratar. Basándose en la experiencia de sus predecesores,⁹ el franciscano dio

⁹ E.T. Baird (1993) recuerda que, ya en el siglo XIII, el papa Inocencio IV había encargado a dos franciscanos, Giovanni del Pian del Carpine (a quien Baird llama John de Plano Caprini) y Guglielmo di Rubruck, que recogieran información sobre los mongoles que habían atacado al reino cristiano. Para compilar su *Historia Montolorum*, la primera relación

comienzo a su investigación recurriendo a informantes seleccionados, interrogatorios sistemáticos y cuestionarios fijos cuyo orden seguía escurpulosamente: “Con estos principales y gramáticos, también principales, platiqué muchos días, cerca de dos años, siguiendo el orden de la minuta que yo tenía hecha” (*ibid.*: 78). Por la forma y los contenidos de la obra en su redacción definitiva, queda claro que el modelo enciclopédico medieval fue el referente conceptual del que se sirvió Sahagún a la hora de planificar la estructura de la obra y disponer los datos recogidos según un orden sistemático y jerárquico.

La minuta mencionada en el Prólogo había de ser una especie de cuestionario subdividido por temas y articulado en una serie de preguntas de tipo general a las que los informantes respondían por escrito, utilizando como recurso mnemónico los documentos pictográficos tradicionales, acompañados por enjundiosas explicaciones verbales.

Los alumnos del colegio, los *latinos* instruidos en la “gramática”, tenían la tarea de volver a copiar en grandes folios las imágenes de los códices añadiendo al lado, en caracteres alfabéticos, los comentarios y las explicaciones más amplias y detalladas (León-Portilla, 1960; Bustamante, 1990).¹⁰

En 1561, Sahagún se traslada con los materiales recogidos en Tlatelolco, al convento de Santiago en un primer momento, y posteriormente al de Santa Cruz Aquí, entre 1561 y 1565, tras hacerse de un nuevo grupo de informantes, somete los memoriales de Tepepulco a un proceso de corrección y revisión, ayudado nuevamente por “cuatro o cinco colegiales, todos trilingües” (Sahagún, 1989: 78). En su retiro del colegio, con sus ex-estudiantes, gramáticos, latinos y escribanos, el franciscano se dedicó durante más de un año a reelaborar y reescribir las informaciones recogidas: “En este escrutinio o examen el que más trabajó de todos los colegiales fue Martín Jacobita, que entonces era rector del Colegio, vecino del Tlatilulco, del barrio de Sancta Ana” (*ibid.*: 78).

De modo que, si por una parte se ha de atribuir al franciscano, responsable del plan general de la obra y de los temas tratados, la paternidad última no sólo del texto español sino también del náhuatl,

escrita por un europeo sobre estos pueblos que incluía noticias, recogidas en primera persona, sobre la religión, las costumbres, la historia y la organización política y militar, Giovanni del Pian del Carpine había utilizado un cuestionario bien organizado y extremadamente detallado.

¹⁰ A esta primera fase de investigación se atribuye comúnmente un grupo de documentos en náhuatl, incluidos en los *Códices Matritenses*, denominados por Francisco del Paso y Troncoso *Primeros Memoriales*, Se trata de los folios 250r - 303v del *Manuscrito del Real Palacio* y 51r - 85v del *Manuscrito de la Academia de la Historia* de Madrid, ambos incluidos en los *Códices Matritenses* (Anderson, 1994).

que representa la parte más significativa del *corpus* sahumaguntino, no hay que perder de vista el papel y la visión europeizada de sus colaboradores trilingües, parcialmente asimilados a la cultura cristiana.

El propio Sahagún declara en la *Relación del autor digna de ser notada*, contenida en el Libro X, que los alumnos del colegio fueron los principales aliados de los misioneros en la extirpación de la idolatría:

Estos muchachos sirvieron mucho en este oficio; los de dentro de casa ayudaron mucho más para destirpar los ritos idolátricos que de noche se hacían, y las borracheras y areitos que secretamente y de noche hacían a honra de los ídolos; porque de día éstos espiaban a dónde se había de hacer algo desto de noche; y de noche, a la hora conveniente, iban con un fraile o con dos, sesenta o ciento destos criados de casa, y daban secretamente sobre los que hacían alguna cosa de las arriba dichas, idolatría, borrachera o fiesta, y prendíanlos a todos los atábanlos, y llevábanlos al monasterio donde los castigaban y hacían penitencia, y los enseñaban la doctrina cristiana, y los hacían ir a matines a la media noche, y se azotaban; y esto por algunas semanas, hasta que aquéllos estaban ya arrepentidos de lo que habían hecho, y con propósito de no lo hacer más. Y así salían de allí catetizados y castigados; y dellos tomaban exemplo los otros, y no osaban hacer semejante cosa, y si la hacían, luego caían en el lazo y eran castigado como dicho es. (Sahagún, 1989: 631-632.)

Responsables junto al franciscano de la transposición escrita de un saber predominantemente oral, es plausible pensar que el papel de los redactores indígenas no fuera totalmente “neutro”. La frecuente interpolación de términos españoles en el texto náhuatl, las referencias temporales no al calendario tradicional sino al cristiano, el tono de reprobación frente a divinidades y “falsas” creencias pertenecientes a un tiempo pasado, la reverencia manifestada ante misioneros y autoridades eclesiásticas y civiles españolas hace ver el grado de aculturación y la voluntad de abrazar el nuevo modelo cultural eurocristiano (Anderson, 1960).

Podemos, pues, imaginar que no sólo Sahagún, sino también los compiladores nahuas contribuyeron de algún modo a adaptar la información conseguida a las categorías cognitivas occidentales y a la estructura europea de la Historia. Klor de Alva, mencionando la posibilidad de que los propios informantes seleccionados por Sahagún aplicaran una censura voluntaria, concuerda en considerar la descripción de las prácticas religiosas contenida en la *Historia* una “distilled version of what a Christian priest and Christianized colegiales would edit after listening to some judiciously self-censored responses” (1988: 47).

Sin embargo, la fuerte aculturación y la educación de impronta humanista de los colegiales de Tlatelolco puede que influyeran también en otros sectores del saber, como el de los conocimientos naturalistas. El aprendizaje del latín no implicaba sólo el estudio de una lengua extranjera, sino también la asimilación de un nuevo sistema de conocimiento y de pensamiento. No es, pues, improbable que los colaboradores indígenas de Sahagún, acostumbrados a consultar y estudiar textos en los que el saber sobre la ciencias naturales era presentado en forma de listas jerárquicas de especies de animales y vegetales de propiedades y comportamientos a menudo fantásticos, herencia de los textos clásicos, proyectaran en la descripción de la fauna americana *topoi* ya asimilados de la cultura europea.¹¹

Después de trasladarse al convento de San Francisco, en México-Tenochtitlan entre 1565 y 1568 Sahagún reelaboró personalmente los manuscritos de Tlatelolco, añadiéndoles los textos dedicados a la retórica, a la filosofía moral y a la versión indígena de la Conquista, recogidos en los primeros años de su estancia en México. Si bien la versión de la *Historia* conocida con el nombre de *Códice Florentino* se realizó mucho más tarde, entre 1578 y 1579, fue en estos años cuando el franciscano confirió un orden definitivo a la columna náhuatl: “por espacio de tres años pasé y repasé a mis solas todas mis escripturas, y las torné a enmendar y dividílas por libros, en doce libros, y cada libro por capítulos, y algunos libros por capítulos, y párrafos” (Sahagún, 1989: 78).

Como podemos apreciar claramente en las palabras del propio Sahagún, la organización de los materiales recogidos en los libros, capítulos y párrafos, corresponde a un orden decidido por el autor de la *Historia*, según sus propios criterios, en una fase posterior de reelaboración solitaria de los textos. En el Libro XI, la disposición de las especies animales y vegetales en forma de lista jerárquica, si tenemos en cuenta las consideraciones generales de Goody (1990) respecto a la categoría de “listado” en el pensamiento de los pueblos de escritura incipiente, parece calcar modelos occidentales y expresar una exigencia de orden propia de la cultura “literaria” europea, más que representar una visión del mundo en donde el saber, carente de codificación

¹¹ Al período de Tlatelolco corresponden tres series de documentos en náhuatl, también contenidos en los *Códices Matritenses*: los *Segundos memoriales*, los *Memoriales en tres columnas* y los *Memoriales con escolios*. Los *Segundos memoriales*, consistentes en dos fragmentos en náhuatl no incorporados en el *Códice Florentino*, están contenidos en el capítulo I (fols. 49-52) del Manuscrito del *Real Palacio* y en el capítulo III (fols. 2-5) del Manuscrito de la *Academia de la Historia*. Los *Memoriales en tres columnas* corresponden por su parte a los capítulos I y II del Manuscrito del *Palacio* y III y V del Manuscrito de la *Academia*; en fin, los *Memoriales con escolios* corresponden a los folios 160-70 del Manuscrito del *Real Palacio* y 88-96 del Manuscrito de la *Academia de la Historia* (Cline, 1973a).

alfabética, adquiriría formas mucho menos sistematizadas. Muy diferente es la opinión de Ortiz de Montellano, el cual, analizando los capítulos dedicados a plantas y animales en su intento de reconstruir el sistema taxonómico nahua, afirma que “la división en párrafos y la organización de las listas de especies en el Libro XI del *Códice Florentino* fueron hechas por los nahuas y no por Sahagún” (1984: 118). En realidad, Ortiz hace suya la tesis ya expresada por López Austin (1974) en un conocido estudio sobre los cuestionarios utilizados por Sahagún en el proceso de recopilación de los datos. Este último, en efecto, aun reconociendo la fuerte dependencia del plan general de la obra de modelos enciclopédicos medievales, atribuye a Sahagún solamente la división en capítulos del Libro XI, pero no la organización en párrafos ni la clasificación de las especies. Para refrendar su tesis el estudioso mexicano cita el fenómeno de la “doble clasificación”, es decir, las repeticiones de un mismo animal en capítulos diferentes, como por ejemplo la nutria, (*aitzcuintli*), nombrada y descrita una primera vez en la sección dedicada a los mamíferos y luego, de nuevo, en la dedicada a los animales acuáticos. Igualmente indicativo, a su modo de ver, es el caso de la serpiente *tzicanantli*, mencionada entre las hormigas y no entre las serpientes por su costumbre de vivir en los hormigueros. En un sistema de clasificación biológica rudimentario como el europeo del siglo XVI, afirma López Austin (*ibid.*), estas “libertades taxonómicas” habrían sido imperdonables.

Con todo, hay que tener presente que también en los cuatro libros (VIII-X) dedicados a los animales de la *Naturalis historia* de Plinio, indicada frecuentemente como uno de los principales modelos que inspiraron la *Historia general*, la clasificación de las especies presenta un carácter incompleto y fragmentario. El único tipo de orden que Plinio respeta es el basado en el hábitat: tierra, aire y agua, con el añadido de la categoría restante de los insectos. Su obra está llena de anécdotas y fábulas dirigidas a impresionar la fantasía del lector, de llamadas, de añadidos y repeticiones. El discurso se desarrolla más por libre asociación de ideas que siguiendo un orden inspirado en determinadas características anatómicas o morfológicas. Por lo demás, la clasificación biológica europea se fundará durante mucho tiempo en la autoridad de los textos clásicos, siendo Plinio precisamente una de las fuentes principales de muchos bestiarios y enciclopedias medievales y de la baja Edad Media.

Las repeticiones presentes en el Libro XI podrían depender, pues, de las dificultades halladas por Sahagún a la hora de adaptar especies, en muchos casos no inmediatamente asimilables a las europeas, a un esquema clasificado fundado en la *auctoritas* de los clásicos, a me-

nudo indulgente con lo extraño y maravilloso, que comenzará a adquirir forma y estructura más definidas a partir de la publicación, en 1583, del tratado *De Plantis*, de Andrea Cesalpino, una de las primeras aplicaciones de la lógica formal aristotélica a cuestiones de taxonomía biológica (Minelli, 1991).

Además, algunas incongruencias que pueden descubrirse en la lista de los taxa evidencian la intervención del franciscano. López Luján (1991), en un análisis de los textos sahumaguntinos sobre peces y moluscos contenidos en el *Código Florentino*, considera que su clasificación dentro del Libro XI ha de atribuirse totalmente a Sahagún. Los moluscos, por ejemplo, están clasificados y descritos según dos principios diferentes, decididos a todas luces por el franciscano: como animales acuáticos, en el capítulo III, y como materiales de labra en el capítulo VIII, dedicado a las piedras preciosas. Como ejemplo, el autor subraya la inclusión de la 'pez' (*chapopotli*) en el segundo párrafo del capítulo III, dedicado a los peces. En español, efectivamente, la palabra 'pez' posee un significado en masculino y otro en femenino (*ibid.* 1991). En este caso, sin embargo, la confusión entre cosas animadas e inanimadas no parece reflejar la lógica clasificatoria de un mundo medieval en el que la separación estaba muy clara; más bien invita a pensar que se trata de la interpolación de un copista poco experto en lengua española.

Los modelos literarios de la Historia general y el plan general de la obra

La pertenencia de la obra de Sahagún a la tradición enciclopédica medieval ha sido ampliamente debatida. Entre los antecedentes indicados con mayor frecuencia como modelos en los que se inspiró el franciscano para organizar sus materiales figuran las obras sistemáticas de biología de Aristóteles, la *Naturalis historia* de Plinio el Viejo, las *Etymologiae* de Isidoro de Sevilla y una *Petite encyclopédie* del siglo XIII que tuvo extraordinaria difusión: el *De proprietatibus rerum*, del franciscano Bartholomaeus Anglicus o de Glanville.

Según Garibay (1971), Plinio es la fuente utilizada por Sahagún para la planificación global de la *Historia general*. Los treinta y siete libros de la *Naturalis historia* están ordenados según un modelo jerárquico que va de la cosmología (Libro II), a la geografía (Libros III-VI), al hombre (Libro VII), a los animales (Libros VIII-IX), a la botánica (Libros XII-XIX), a la medicina (Libros XX-XXXII), para terminar con los metales, los colores y las piedras (Libros XXXIII-XXXVII). Del mismo modo, tanto las primeras redacciones de la obra de Sahagún como la

versión más tardía del *Códice Florentino* están articuladas según una misma disposición jerárquica de los temas tratados.

En la versión inicial de los *Primeros Memoriales* (1558-1560),¹² Sahagún subdividió sus materiales en dos categorías principales: el tratado de las “cosas divinas” y de las “humanas”. En la siguiente fase de revisión en Tlatelolco (1564-1565) añadió un tercer tema: la historia natural.

La misma tripartición se mantuvo en los doce libros del *Códice Florentino*, organizados según un orden decreciente que comienza con las divinidades y los diferentes aspectos de la religión indígena (Libros I-V), continúa con la descripción de los cuerpos celestes y los fenómenos físicos (Libro VII), la jerarquía humana subdividida en nobles, mercaderes y artesanos (Libros VII-X), y termina con el mundo natural dividido en animales, plantas y minerales (Libro XI). Las principales desviaciones de este esquema general están representadas por el Libro VI y el Libro XII, dedicados respectivamente a la retórica y a la historia de la Conquista, añadidos en la fase final de la redacción de la Ciudad de México (1565-1569). Como subraya Robertson (1966), se trata de temas sustancialmente extraños al contenido tradicional de las enciclopedias medievales, que Sahagún tuvo que afrontar en virtud de su contacto directo con el Nuevo Mundo.

El plan general de las dos obras, pues, parece muy similar en sus líneas generales, pero llega a ser paralelo en la parte más directamente relacionada con la historia natural. Plinio clasifica a los animales según su hábitat: tierra (animales terrestres, Libro VIII), aire (pájaros, Libro X) y agua (animales acuáticos, Libro IX), añadiendo los insectos (Libro XI). El mismo principio clasificatorio está presente en la *Historia general*: el capítulo I del Libro XI está dedicado a los animales terrestres, el capítulo II a los pájaros, los capítulos III y IV a los animales acuáticos, el capítulo V a los insectos.¹³ Tanto en la obra de Plinio (Libros XII-XXV) como en la de Sahagún (Libro XI, caps. VI-VII), la sección dedicada a las plantas ocupa los capítulos inmediatamente siguientes a los dedicados a la fauna. La relación sobre las piedras preciosas, los metales y los colores, si bien con un orden ligeramente diferente, cierra en ambas obras el tratado de historia natural.¹⁴

¹² Vid. Nota 10.

¹³ Las serpientes, tratadas por Plinio en el Libro VI, dedicado a los animales terrestres, las trata Sahagún en los capítulos IV y V, dedicados, respectivamente, a los animales acuáticos y los insectos.

¹⁴ A las piedras preciosas, los metales y los colores se les dedican, por este orden, los capítulos VIII, IX y XI de la *Historia general* y los Libros XXXVI, XXXII y XXXV de la *Naturalis historia*.

A diferencia de Garibay, Robertson (1959: 1966) considera que la influencia de Plinio en Sahagún estuvo mediatizada por la obra de Bartholomaeus Anglicus, estructurada según un esquema tripartito y jerárquico común a gran parte de las enciclopedias medievales. Los diecinueve libros de que consta el *De Proprietatibus rerum* siguen un plan metódico que desciende de lo incorpóreo a lo corpóreo: de Dios a los ángeles, al alma humana, al cuerpo humano, al universo físico y al tiempo. Luego de nuevo se vuelve a una exposición de tipo filosófico pero sobre las sustancias, los elementos, la naturaleza y los animales, la geografía, la mineralogía y la alimentación. Todos los temas están a su vez subdivididos según un orden que va de lo superior a lo inferior: de la Trinidad a los ángeles, del hombre a sus enfermedades, de los cuerpos celestes a la tierra, para terminar con el reino animal, vegetal y mineral.

Además de la estrecha semejanza en el esquema general, Robertson halla algunos elementos más específicos, que apoyan su tesis. Ante todo, la semejanza iconográfica entre dos ilustraciones que aparecen, respectivamente, en el Libro VII del *Códice Florentino* y en el Libro X (*De la materia y forma*) de una edición española del *De Proprietatibus rerum*, fechada en Toledo, 1529.¹⁵

Pero son sobre todo las descripciones maniqueístas de los vicios y las virtudes de los diferentes tipos humanos, divididos en buenos y malos, contenidas respectivamente en el Libro X de la *Historia general* y en el Libro VI del *De proprietatibus rerum*, lo que, según Robertson (1966) constituye la prueba decisiva del estrecho nexo existente entre las dos obras. Un ejemplo particularmente significativo de la influencia de los modelos culturales occidentales lo tenemos en el capítulo octavo del Libro X de la *Historia general*, en el que se define al buen artista como la persona capaz de sombrear, mientras que por los ejemplos existentes de pintura nativa sabemos que el claroscuro fue introducido por los españoles durante el primer periodo colonial. Del mismo modo, se considera que es un buen cantero quien sabe realizar arcos, totalmente desconocidos en la arquitectura prehispánica.

También según Escalante Gonzalbo (1999) las fuentes clásicas estuvieron mediatizadas por los compendios enciclopédicos medievales; en particular el *Hortus sanitatis*, un tratado de historia natural escrito en el siglo XV por el médico alemán Johann von Cube, presenta sor-

¹⁵ En ambas figuras se representa un paisaje con edificios circundado por un marco circular, flanqueado por cuatro figuras que, en el *Códice Florentino*, cuatro cabezas aladas que representan los vientos. Robertson (1959), visto el gran número de ediciones impresas del *De proprietatibus rerum* publicadas antes de 1500, considera muy probable que un ejemplar de esta obra se conservara en la biblioteca del colegio de Tlatelolco.

prendentes analogías con el Libro XI del *Código Florentino*, tanto en su estructura general, como en la representación iconográfica de las especies animales. La comparación entre las imágenes realizadas por los *tlacuilos* de Sahagún y las incisiones que ilustran una edición impresa del *Hortus sanitatis* fechada en 1536 revela indudables semejanzas formales y compositivas.

El Libro XI del Código Florentino: características generales y cotejo con la sección dedicada a la fauna de los Códices Matritenses

A pesar de que el proceso de elaboración del Libro XI, sin aparentes antecedentes en los *Primeros Memoriales*, no esté tan claro como el de otras secciones de la obra, analizando y cotejando textos sobre la fauna contenidos en los *Códices Matritenses* y en el *Código Florentino* podemos hallar otros indicios sobre la organización de los datos.

Los *Códices Matritenses* representan, como ya vimos, las redacciones más antiguas de la obra de Sahagún. Se trata de dos manuscritos que forman una sola unidad, dos volúmenes de una única obra: el primer manuscrito, que comprende los Libros I-VI, se conserva en la Biblioteca del Real Palacio de Madrid; el segundo manuscrito es un volumen que contiene los Libros VIII-XI, conservado en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia.

Las relaciones sobre los animales comienzan en los folios 248-249 del Manuscrito de la Real Academia, tras la descripción de las plantas.¹⁶ Escrito en una única columna central, en náhuatl, el texto conserva las anotaciones al margen y los títulos de los capítulos y párrafos escritos por Sahagún de su propio puño.

Una de las diferencias más evidentes consiste en el distinto orden con que, con respecto al *Código Florentino*, se presentan los primeros dos capítulos: aquí es el tratado sobre los pájaros (fols. 248-264) el que precede a la sección dedicada a los mamíferos (fols. 264-275v) y no al contrario, la sucesión de los párrafos y el contenido de las descripciones, a su vez, son sustancialmente idénticos a los de la columna náhuatl del Libro XI del *Código Florentino*. Como bien observara López Austin (1974a), la impresión que se recibe hojeando los textos de los *Matritenses* es que el manuscrito es la copia de un documento anterior desconocido. El copista, en efecto, parece transcribir un texto cuya lectura anticipa frecuentemente, saltando fragmentos completos para luego

¹⁶ El texto de los folios 248-249 fue tachado con una línea por el copista, que luego volvió a escribirlo, con ampliaciones y modificaciones, a partir del f. 249v.

darse cuenta del error y anular los pasajes anticipados, que aparecen luego en la narración.

El dato más significativo, sin embargo, consiste en la inexistencia, con algunas excepciones, de epígrafes en náhuatl de los párrafos. Generalmente los títulos están anotados en español en el margen izquierdo del folio. Este elemento hace suponer que su traducción fue posterior, con toda probabilidad debida a los colegiales de Tlatelolco, en una fase de ultimación y transcripción del manuscrito.¹⁷

Así pues, no sólo la estructura organizativa global del Libro XI, sino también la división de las especies animales en grupos según los títulos de los párrafos parece depender en gran parte de un orden establecido por Sahagún para sus materiales, derivado, muy probablemente, de un tipo de sistematización ya presente en los propios cuestionarios.

Efectivamente, si bien Ortiz de Montellano (1976, 1984) considera que la organización en párrafos del *Códice Florentino* constituye una guía importante para comprender la taxonomía nativa, las divisiones internas de los capítulos I-V del Libro XI parecen hacer depender el tema esencialmente “nuevo” de la fauna del Reino de Nueva España de categorías organizadas según criterios familiares al mundo europeo, pero no siempre coincidentes con la lógica del sistema indígena.

Todo el Libro XI, en efecto, está dividido en trece capítulos ordenados según un principio clasificatorio estrictamente jerárquico que se repite, como en un juego de cajas chinas, dentro de cada sección dedicada a un tema específico.¹⁸

El cotejo entre los respectivos títulos de los párrafos del Manuscrito de la Real Academia y del *Códice Florentino* confirma la existencia de un plan riguroso que supedita y enmascara, en muchos casos, la organización nativa de los taxa. En la sección dedicada a los animales, en efecto, no existe casi nunca correspondencia directa entre las dos versiones: en la columna náhuatl del *Florentino* falta, por lo común, el término general que define a toda la categoría. Algunos ejemplos sa-

¹⁷ Los epígrafes de los párrafos de los *Códices Matritenses*, se han mantenido casi sin cambios en la columna española del *Códice Florentino*, más tardío.

¹⁸ La sección dedicada a la botánica revela el mismo plan metodológico. En el sexto capítulo, la descripción “de los árboles mayores” va seguida de la “de los árboles silvestres medianos”, de cada una de las partes de los árboles, de los frutos y de las raíces comestibles. El capítulo siguiente lo ocupa completamente un tratado sobre las hierbas: alucinógenas, setas, plantas comestibles consumidas crudas o cocidas, “hierbas medicinales” y “olorosas”. Todo lo que no cabe en alguna clara clasificación cierra la sección dedicada a las plantas: “hierbas que no son comestibles, ni medicinales, ni ponzoñosas” y “arbustos, que ni bien son árboles ni bien hierbas, y de sus flores”. El texto sobre el reino mineral sigue igualmente esta lógica. La descripción de las piedras preciosas va seguida de la de los minerales, siguiendo este orden: oro, plata, cobre y plomo.

cados del capítulo dedicado a las aves podrán servir para aclarar mejor la cuestión.

En el primer párrafo están reunidos en un único grupo las aves cuyas plumas representaban la materia prima con que los *amantecas*, maestros del arte plumario, fabricaban sus excelentes creaciones. La habilidad con que estos artesanos realizaban mosaicos de plumas despertó desde un primer momento el interés de los españoles,¹⁹ y en el Manuscrito de Madrid el título del párrafo reza: “Párrafo primero de las aves de pluma rica” (f. 249v). En la columna náhuatl del *Códice Florentino*, esta definición ha sido cambiada por una expresión mucho más genérica: “Injc ce parrapho: itechpa tlatoa, in jzqujtlamantin nepapan totome: in çaço quenamjque” (“Primer párrafo, que habla de todos los diferentes tipos de aves, de cualquier tipo”) (Sahagún, 1963, XII: 19). Las plumas, procedentes por lo general de las lejanas provincias costeras del golfo de México y del Pacífico, eran consideradas en el mundo indígena un bien más precioso que el oro y la plata. Sin embargo, se tiene la impresión de que Sahagún organizó el capítulo sobre las aves respetando el modelo jerárquico de todo el tratado zoológico: si la descripción de los animales terrestres comienza con el párrafo dedicado a “las bestias fieras”, comenzando, según un *incipit* típico de los bestiarios, por el “tigre”²⁰ ... príncipe y señor de los otros animales” (Sahagún, 1989, II: 678-679), el capítulo sobre las aves se abre con el párrafo dedicado a las especies más preciosas y vistosas, comenzando por el *quetzaltototl* (*Pharomacrus mocinno*), cuyas largas plumas caudales de color verde intenso eran atributo exclusivo de la clase noble (Aguilera, 1985).

El segundo párrafo prosigue con el tratado de los papagayos, también muy solicitados por el colorido de su plumaje, y de los colibríes. En el Manuscrito de Madrid el título en español escrito por el propio Sahagún (f. 251v) reza: “Parrapho 2 de los papagayos y zinzones”. La traducción literal del epígrafe correspondiente en la columna náhuatl del *Códice Florentino* es muy diferente: “Segundo Párrafo, que habla de pájaros como el toznene y el alo, y de otras cosas”

¹⁹ Cfr. Cristóbal Colón, 1982, *Textos y documentos completos*, Madrid, Alianza Editorial; Michele da Cuneo, 1965, *De Novitatibus Insularum Oceani Hesperii Repertarium a Don Christoforo Columbo Genuensi*, Caracas, Goedesia Constructura; Martín Fernández de Enciso, 1897, *Suma de Geografía*, Santiago de Chile.

²⁰ De manera similar, en el *Sumario de la historia natural de las Indias*, de Gonzalo Fernández de Oviedo, un tratado compuesto en 1525 y dedicado casi por entero a las noticias zoológicas, botánicas y etnográficas, con breves digresiones sobre temas de actualidad administrativa (los indios, las minas de oro, la ruta hacia las islas de las especias, es decir las Molucas), se abre la sección dedicada a la fauna “De los animales y sobre todo el tigre” (1992, XI 71).

("Injc vme parrapho: intechpa tlatoa in totome, in juhqui iehoatl Toznene, in Alo: yoã in cequintin") (Sahagún, 1963, XII: 22). La etiqueta lingüística 'papagayo', que define una categoría general de pájaros, de características morfológicas similares, parece no tener correspondencia en la lengua indígena. El término genérico ha sido sustituido en náhuatl por dos palabras específicas, *toznene* y *alo*, que se refieren a especies bien distintas: respectivamente al *Amazona ochrocephala* y al *Ara macao* (Sahagún, 1963, XII: 22). Según Ortiz de Montellano (1984), es precisamente este tipo de epígrafes lo que ofrece información adicional a los datos puramente lingüísticos, revelando la existencia de "categorías latentes" ampliamente inclusivas, carentes de referente léxico aunque correspondientes a un tipo de subdivisión de los taxa realizada por los informadores indígenas de Sahagún. En este sentido, aun siendo la de los 'papagayos' una categoría implícita, representaría una de las divisiones principales del taxon de nivel inmediatamente superior 'tototl', es decir, 'ave'. Estudiosos de taxonomías folk como Brent Berlin (1992) han afirmado la existencia, en muchos sistemas de clasificación, de grupos de plantas y animales altamente genéricos y comprensivos, reconocidos por los individuos según características morfológicas comunes, que no son designadas lingüísticamente.²¹ En el caso del manuscrito de Sahagún, sin embargo, el orden de exposición con que se presentan las especies y la frecuente ausencia de denominaciones "indígenas" a nivel de grupos más inclusivos de taxa revelan la exigencia de su autor de clasificar y ordenar la novedad según las tipologías de lo conocido. Por lo demás, la influencia de los modelos clásicos en los primeros cronistas del Nuevo Mundo es bien conocida (Gerbi, 1975). Gonzalo Fernández de Oviedo, el primer naturalista de Indias, organiza la realidad natural precisamente según el libro de Plinio, texto que dicta el orden expositivo de todo el *Sumario*.

Las agrupaciones en que se divide la fauna del Libro XI, corresponden, efectivamente, a categorías de alguna manera familiares para el mundo europeo. Los papagayos representaban un grupo bien definido de aves, sin duda alguna "exóticas", pero no desconocidas. Ya había hablado de ellos Plinio en el Libro X de la *Naturalis historia*, subrayando la extraordinaria capacidad de estos pájaros procedentes de la India de imitar la voz humana. Los textos de los primeros viajeros europeos, empezando por Colón, señalan frecuentemente la presencia de papagayos, como confirmando la efectiva otredad de las tierras descubiertas, y Oviedo les dedicará todo un capítulo en su *Sumario* (1992, XXIX: 103).

²¹ Se trata del nivel etnobiológico definido por Berlin (1992) "intermedio" (vid. Nota 31).

También podría atribuirse a Sahagún la decisión de tratar en un mismo párrafo papagayos y colibríes, igualmente exóticos estos últimos, aunque sin duda alguna diferentes de los primeros por su aspecto morfológico, su comportamiento y costumbres alimentarias, siendo también percibidos claramente como diferentes por los propios nahuas. En el título del párrafo de los *Códices Matritenses* y en la nota al margen izquierdo del folio 251v, Sahagún recurre al término de origen tarasco *zinzones*²² que, curiosamente, al parecer no reconocían los copistas indígenas, que se valían de la expresión “otros más” en vez del término común nahua *huitzilin*.

Igualmente ejemplar es el título del cuarto párrafo dedicado a las “aves de rapiña”, como se lee en el epígrafe del manuscrito de la Real Academia: “Parrapho 4 de las aves de rapiña” (f. 254v). También aquí el título de la columna náhuatl del *Códice Florentino* es mucho menos genérico que el de la española, introducido por Sahagún en los *Matritenses*: “Injc navi parrapho intechpa tlatoa in ixqujchtin totome” (“Cuarto párrafo, que habla de todos los pájaros”) (Sahagún, 1963, XII: 40). Como en el caso de los papagayos, Ortiz de Montellano (*ibid.*: 119) considera que la categoría de las rapaces²³ representan uno de los grupos de alto nivel taxonómico según el criterio de los informantes nativos. En realidad, la lista de aves comprendida bajo la denominación “de rapiña” parece responder a criterios clasificados decididamente europeos. Sorprenden, en primer lugar, las semejanzas con la lista de las rapaces que ocupa los párrafos 6-35 del Libro X de la *Naturalis historia* de Plinio. El párrafo 6 se abre con la descripción de las características generales del águila y de las seis variedades de este predador. El tratado prosigue con los buitres y los halcones (dieciséis variedades). Luego, después del cuco y los milanos, considerados por Plinio “tipos” de halcones, se introducen las cornejas, los cuervos y las rapaces nocturnas (las lechuzas, los mochuelos y el búho). En el *Códice Florentino* el desarrollo del texto es similar. Comienza con la exposición de las características generales del águila y sus siete variedades, y continúa luego tratando los buitres, los búhos, los cuervos y las diferentes espe-

²² El término ‘colibrí’, de origen caribeño, entró muy tarde en el español. Apareció por primera vez en francés hacia 1640. Las primeras denominaciones utilizadas por los cronistas españoles fueron ‘pájaro mosca’ o ‘pájaro mosquito’ (Oviedo, 1946: 496, ‘zumbador’ y ‘zunzón’ (Durán, 1995, II: 26) (Tuttle, 1976: 609, nota 24).

²³ Se trataría, en este caso, de una categoría provista de un referente lingüístico que el autor localiza en el término náhuatl *tlahuitequini*. Sin embargo, el sustantivo verbal a que se refiere Ortiz de Montellano no aparece en el epígrafe del párrafo como etiqueta “genérica” y calificativa de una categoría global de aves. Su significado literal es ‘el que ataca con fuerza a las cosas’, y lo hallamos con atributo descriptivo de algunos tipos de águilas y halcones incluidos en el párrafo.

cies de halcones. El párrafo se cierra con la descripción del alcaudón (*Lanius ludovicianus* Linnaeus) y su característica manera de atravesar a sus presas en las ramas de los árboles y las hojas de agave.

Igualmente indicativa del influjo de los modelos europeos de Sahagún parece ser la fácil equiparación con las especies del Viejo Mundo. Al contrario de otros párrafos, en los que la otredad de la fauna obliga a Sahagún a mantener en la columna española del *Florentino* la denominación indígena y a idear una serie de perífrasis para explicar cada uno de los ejemplares propios del Nuevo Mundo, la mayoría de los pájaros incluidos en esta lista recibe una identificación inequívoca.

El franciscano no tiene ninguna dificultad en hallar equivalentes semánticos que le permiten asimilar sin titubeos las especies autóctonas a las europeas: “Hay águilas en esta tierra, de muchas maneras, ...hay también... águilas pescadoras, hay... unas aves que comúnmente se llaman auras, ...hay ... búhos, muchuelos, cuervos, cuervos marinos, halcones, azores, sacres, cernícalos, cavilanes, alcotanes y esmerejones” (Sahagún, 1989, II: 705-708). Un proceso similar, aunque inverso, ocurre en el texto náhuatl. Junto a las denominaciones indígenas aparecen algunos términos españoles, señal del dominio por parte de los informantes de Sahagún de la nomenclatura con que los europeos habían ido asimilando lo incógnito con lo familiar: ‘turcuello’, ‘alcon’, ‘moralo’, ‘sacre’, ‘cavillan’.

Los restantes párrafos del capítulo dedicado a los pájaros presentan características similares. En la mayor parte de los casos, a las categorías lingüísticas españolas que subdividen la fauna en grupos homogéneos —“De las codornices”, “De los tordos, grajas y urracas y palomas”, “De los gallos y gallinas de esta tierra” (Sahagún, 1989, II: 710-712), les corresponde la indeterminación de las denominaciones indígenas: “Párrafo cinco, que habla de otros tipos de pájaros, de cualquier tipo”, “Párrafo seis, que habla de otros tipos de pájaros”, “Párrafo siete, que habla de otros pájaros, de sus costumbres”²⁴ Algunas agrupaciones, en fin, parece seguir directamente a Plinio, como el párrafo octavo —“De los pájaros que cantan bien”— parangonable a la sección de la *Naturalis historia* dedicada a las aves canoras.²⁵

Sin embargo, lo que sugiere la dependencia de modelos taxonómicos occidentales no es sólo la organización formal de la materia. En

²⁴ “Injc macujlli parrapho: oc centlamantin intechpa tlatoa, in jxquichtin totome, in çaço quenamjque - Injc chiquacen parrapho: itechpa tlatoa, in oc centloamātin totome - Injc chicome parrapho: itechpa tlatoa in oc centlamātin, totome, in quenamjq” (Sahagún, 1963, XII: 45, 49).

²⁵ Del mismo modo, Oviedo titula un párrafo de su *Sumario* “De los ruiseñores y otros pájaros que cantan” (1992, XLVI 126).

determinados casos, son los propios contenidos de las descripciones los que revelan superposición y fusión de significados.

El fragmento que introduce las características generales del águila es, en este sentido, de especial interés. El texto náhuatl del *Florentino* subraya el carácter valeroso e impávido de esta ave, capaz de plantar cara al sol: “vel qujxnamjqui, vel qujtzimoquetza in tonatiuh”, literalmente ‘[el águila]... está con la cara (¿los ojos?) cerca, se pone a mirar de cerca al sol’ (Sahagún, 1963, XII: 40). En el margen izquierdo del folio 255 del Manuscrito de la Real Academia, el propio Sahagún anota “la vista del águila”, mientras que la glosa española del *Códice Florentino* subraya que el águila “tiene recia vista; mira al Sol de hito en hito” (Sahagún, 1989, II: 706).

La vista prodigiosa del águila y su capacidad de mirar fijamente al sol eran *topoi* literarios muy difundidos en el mundo occidental. Dice Plinio en el Libro X: “Sólo el aliaeto,²⁶ cuando sus crías son aún implumes, las obliga, zarandeándolas con frecuencia, a mirar fijamente los rayos del sol, y si se da cuenta de que una de ellas tiene los ojos cerrados o los tiene llenos de lágrimas, la arroja del nido por bastarda y degenerada” (1983, X: 419). En la llamada *versio bis* del *Fisiólogo*, uno de los bestiarios más conocidos del Occidente medieval, leemos: “el nombre del águila procede de la agudeza de su vista... Cuando se coloca frente a los rayos del sol, no aparta los ojos” (Morini, 1996: 25). En el Libro XII del *De proprietatibus rerum*, Bartholomaeus Anglicus afirma: “el águila es assí dicha por la agudeza de su vista según dice Aristóteles... ella vey el sol en su círculo syn pasar deterimento en los ojos y syn enpeçer a su vista” (1494, Libro XII, Capítulo II).

En la cosmología nahua, el águila era un ave de marcadas valencias solares. Sin embargo, las modalidades expresivas con que en el texto sahumaguntino se representa la asociación entre el sol y el águila parecen derivar de modelos occidentales y no indígenas. Podemos hallar coincidencias notables con la *Historia naturalis* de Plinio también en el texto descriptivo del *itzcuauhtli*, es decir, ‘el águila de obsidiana’. Lee-mos en el *Florentino*:

Y así se llama, águila de obsidiana, que ataca repetidamente con fuerza las cosas,²⁷ los ataca con fuerza, los mata, a los ciervos, los animales

²⁶ Un tipo de águila de la que habla Plinio en los párrafos 8-11 del Libro X. Podría tratarse del *pandion haliaëtus* o del *haliaëtus olbicilla*.

²⁷ C.E. Dibble y A.J.O. Anderson, quienes prepararon y tradujeron la versión inglesa de la columna náhuatl del *Códice Florentino*, siguen la glosa de Sahagún traduciendo “Y es llamado *itzcuauhtli* porque es una gran ave predadora” (And it is called *itzcuauhtli* because it is a great bird of prey) (Sahagún, 1963, XII: 41).

feroces. Así pues los mata, ataca su morro con sus alas y luego les pica los ojos. Mata incluso a serpientes muy grandes, y mata sin problemas a cualquier ser que se mueva volando, en el aire. Los transporta a donde quiera para comérselos²⁸ (Sahagún, 1963, XII: 41).

Con palabras semejantes se describe en el Libro X de Plinio la técnica de caza del águila

Las águilas de la primera y segunda especie no tienen suficiente con adueñarse sólo de los cuadrúpedos más pequeños, sino que luchan también con los ciervos. Se posan sobre los cuernos del ejemplar, le arrojan a los ojos gran cantidad de polvo que recogen revolcándose en la tierra, y le atacan con las alas, hasta que el ciervo cae por los peñascos. Y no les es suficiente un sólo enemigo: aún más feroz es la lucha con las serpientes de grandes dimensiones, y mucho más incierta, aunque ocurre en el aire... (1983, X: 423).

Es muy posible que los alumnos profundamente aculturados de Sahagún, cuyo papel central de informantes en la compilación de la *Historia* ya subrayamos anteriormente, atribuyeran a animales fácilmente asimilables a las especies del Viejo Mundo características y comportamientos que habían entrado a formar parte de su patrimonio cognoscitivo.²⁹ La obra bilingüe de Sahagún es, efectivamente, un texto extremadamente complejo, en el que varias voces interactúan en diferentes niveles. A través de las categorías taxonómicas occidentales con las que contempla la naturaleza del Nuevo Mundo, el franciscano planea una “*histoire naturelle*” dividida en capítulos y párrafos que no posee ninguna correspondencia en la cultura indígena. Selecciona los temas a tratar y recoge la información según una secuencia preestablecida de preguntas, imponiendo una organización europea a la naturaleza americana. Por otra parte, ni siguiera sus propios informantes pertenecen ya a un mundo “auténticamente prehispánico”. La cristianización y la educación de tipo humanista habían generado en ellos una visión del mundo diferente con la asimilación de un nuevo sistema de conocimientos, algo que destaca con toda evidencia en los textos.

Luisa Pranzetti llega a conclusiones semejantes, subrayando la presencia de tórtolas monógamas (*cocotli*) que lloran a su compañero des-

²⁸ “yoan injc mjtoa: itzquauhtli, cenca tlavitequjn, q'nvitequj, qujnmijctia in mamaça, in tequanjme, injc qujnmijctia, qujmjxtlatzinja, ica in jaztlacapal: yoan njman qujmjxtelolo chipinja. In cocoa cenca tomaoque, vel q'nmjctia: yoan vel qujnmjctia, in çaço tleique patlätinemj, ehecaticpac: qujnvica in çaço canjn qujnquatiuh” (Sahagún, 1963, XII: 41).

²⁹ El latín escrito lo aprendían los alumnos indígenas copiando fragmentos enteros de los textos, elegidos por los maestros, conservados en el colegio (Robertson, 1959).

aparecido tanto en la obra de Sahagún como en la de Bartholomaeus Anglicus: “Ambos autores parecen redactar la descripción basándose en un mismo cuestionario. Ambos subrayan la monogamia de la tortola, su castidad tras la muerte de su compañero y, aunque diferentes, sus virtudes medicinales, además de origen onomatopéyico de su nombre” (1998: 61).

La autora (*ibid.*) sostiene la hipótesis según la cual los misioneros franciscanos, convencidos de la necesidad de establecer un terreno de encuentro entre la simbología cristiana y la autóctona, pudieron haber hallado en la efectiva monogamia de las tortolas un ámbito de comunicación común a partir del cual combatir la poligamia indígena. Sin embargo, no excluye que los propios informantes de Sahagún pudieran haber atribuido a la tortola unas características que en Europa eran un topos literario muy difundido, que ya formaba parte de su imaginario.

Concluyamos este análisis de los textos sahaguntinos sobre la fauna con un ejemplo sacado del capítulo III del Libro XI del *Códice Florentino*, dedicado a los animales acuáticos. El cuarto párrafo introduce un animal desconocido en el Viejo Mundo, cuya sabrosa carne fue bien pronto apreciada por los europeos: la iguana (Oviedo, 1992, VI, LVI: 31-32; 141).

En las primeras líneas del texto náhuatl se lee que este reptil, donominado *cuauhcuetzpalin*, es decir, ‘lagarto de los árboles’, se nutre con insectos, moscas y tierra. Sin embargo, más adelante se dice: “Es un animal que respira muy fuerte: aunque durante dos o tres, o incluso cinco días, se le encierre en alguna parte, si no come nada, sigue vivo. Se queda con la boca abierta inhalando aire. Así sigue en vida”³⁰ (Sahagún, 1963, XII: 61). En el margen izquierdo del folio 278 del manuscrito de la Real Academia, Sahagún anota: “yaguana que se mātíene en el ayre como camaleō”. Cotejemos ahora el texto del Florentino con lo que dice Plinio a propósito del camaleón: “La forma y el tamaño sería el de un lagarto, si las patas no fueran rectas y más altas... Este animal, que se queda erguido sobare las patas y siempre con la boca abierta, es el único que no come, ni bebe ni toma ningún otro alimento que no sea aire, y a pesar de tener las fauces terriblemente abiertas, es inofensivo” (1983, VIII: 220-221).

También en este caso, pues, los modelos del saber naturalista occidental parecen ejercer, como en gran parte del Libro XI, su influencia. Quizá a partir de una observación directa —la iguana es efectivamente un reptil que gracias a su lento metabolismo puede pres-

³⁰ “Inj vel ihio tlapalivi: in manel omjlhujtl, eilhujtl, anoço nel macujlilhujtl, cana tzaqualoz. In atle qujqaz, ca ioltz: camachalotoc, qujhüoantoc in ehecatli ic ioltoc” (Sahagún, 1963, XII: 61).

cindir de la comida durante largos períodos— asistimos a una homologación más o menos consciente entre ambos animales. Tanto el camaleón como la iguana son asimilados a los lagartos por su aspecto, atribuyéndoseles a ambos *proprietates* similares. Como en el ejemplo de las tórtolas ya citado, la semejanza morfológica de ambas especies, aunque también el comportamiento empíricamente observable de la iguana, pueden haber llevado a los redactores indígenas aculturados a un ámbito común de significados, produciendo una superposición entre los saberes nativos y los de la tradición europea. Por otra parte, la anotación al margen de Sahagún es una demostración manifiesta de la voluntad de encuadrar las novedades de la naturaleza americana en las categorías conocidas y tranquilizadoras del universo cultural propio.

Conclusiones

El examen de los ejemplos presentados revela claramente la omnipresencia de las categorías culturales occidentales en los textos sahumaguntinos. Si toda la estructura del *Códice Florentino* resulta moldeada según el esquema de las enciclopedias medievales, la sección dedicada a la historia natural no es ninguna excepción. El orden en que los animales del Libro XI se dividen en capítulos y párrafos es casi en su totalidad deudor de una lógica no indígena.

La comparación entre los títulos de los párrafos de los *Códices Matritenses* y del *Códice Florentino* revela que la disposición de los taxa en categorías inclusivas depende, por lo general, del tipo de organización establecida a priori por Sahagún. En efecto, la omisión de muchos títulos en náhuatl en la versión más antigua de los *Códices Matritenses* y la frecuente divergencia entre las “etiquetas lingüísticas” indígenas y las españolas apuntan a una “traducción” de estas últimas realizada a posteriori, según las agrupaciones decididas por el franciscano.

En un contexto tan marcadamente orientado hacia una visión europea, la búsqueda de principios taxonómicos indígenas sólo es posible mediante un análisis de tipo estrictamente lingüístico. Las denominaciones de cada una de las especies nos permiten, efectivamente, entrever las huellas de un sistema de clasificación del mundo animal filtrado por la lógica sahumaguntina. En el capítulo dedicado a los insectos, por ejemplo, es posible localizar una serie de taxa de nivel “genérico” y “específico”.³¹ El párrafo noveno, dedicado a las hormigas

³¹ La terminología a la que hacemos referencia es la utilizada por el estudioso estadounidense Berlin (1992). Partiendo del presupuesto de que la estructura de lo real es vinculante

(*azcameh*), contiene una serie de términos indicativos de otros tantos “tipos” de este insecto: *icel azcatl*, ‘hormiga solitaria’; *cuauhazcatl*, ‘hormiga de los árboles’; *cuitlaazcatl*, ‘hormiga del estiércol’; *necuahazcatl*, ‘hormiga de la miel del maguey’; *tlatlauhqui azcatl*, ‘hormiga roja’; *tlilazcatl*, ‘hormiga negra’; *tzintlatlauhqui azcatl*, ‘hormiga roja en el trasero’ (Sahagún, 1963, XII: 89-91). En este caso estamos ante una categoría de nivel “genérico”, a la que pertenece el taxon ‘hormiga’ (*azcatl*), subdividida en taxa de nivel subordinado, es decir, “específico”.

Mucho más complicado resulta remontar el árbol taxonómico para hallar las categorías de nivel superior con respecto al “género”. En efecto, en los títulos de los capítulos y de los párrafos correspondientes, normalmente predominan sobre las agrupaciones mayormente inclusivas del nivel “genérico” los criterios clasificatorios establecidos por Sahagún. Recordemos sobre este punto el ejemplo de las “aves de rapiña”. Como ya se dijo, a la etiqueta explícita de la lengua española no le corresponde en náhuatl ningún signo lingüístico. Resulta, pues, arbitrario reconocer en la lista de pájaros reunidos bajo la definición ‘aves de rapiña’ una categoría del sistema taxonómico nahua y no europeo. Sin duda los halcones, las águilas, los buitres y las rapaces nocturnas representaban otras tantas divisiones del taxon superior ‘ave’ (*tototl*), pero podían quedar asociados en clases según criterios y lógicas simbólicas no necesariamente coincidentes con los del sistema taxonómico occidental.

Otro obstáculo es la dificultad de establecer el contenido de las clases y su efectiva extensión semántica y cognitiva. La categoría de las aves parece ser la más homogénea desde el punto de vista biológico, siendo también la que incluye un mayor número de ejemplares: 142 taxa. Está claro que la homogeneidad de este grupo puede ser el resultado de una selección precisa llevada a cabo por Sahagún, quien pudo omitir de la lista los taxa que según él estaban afiliados ambiguamente. En ninguno de los capítulos dedicados a la fauna aparece, por ejemplo, ningún término referido a las diferentes especies de murciélagos, que sin embargo ocupaban un espacio importante en la cosmología nahua³² y recibían varias denominaciones, entre ellas la de

para el observador humano, Berlin encuentra en las diferentes clasificaciones etnobiológicas una estructura taxonómica común organizada sobre un número finito de niveles en relación de inclusión jerárquica entre sí. Toda taxonomía, según Berlin, se estructura universalmente en no más de seis niveles coordinados. Cada categoría perteneciente a un determinado nivel está incluida en una categoría de nivel inmediatamente superior y, en un mismo nivel, las categorías son recíprocamente excluyentes: fundador (unique beginner), forma de vida (life-form), intermedio (intermediate), genérico (generic), específico (specific), variedad (varietal).

³² En época posclásica, el murciélago se asociaba en el altiplano central de México con la muerte y el sacrificio. En el *Códice Vaticano B* un dios-murciélago sostiene con una mano un corazón y con la otra una cabeza humana decapitada. En el *Códice Fejérváry-Mayer* un ser

quimichpatlan, es decir, ‘ratón volador’ (Campbell, 1985: 283). En muchas culturas es frecuente hallar que los murciélagos están incluidos en la clase de las aves, siendo los principales criterios de afiliación a la categoría el tener alas y volar. En la *Naturalis historia* de Plinio, el murciélago es definido como la única ave vivípara, por lo que está incluido en el Libro X (1983, X: 511). La presencia de este taxon en el libro XI del *Códice Florentino*, incluido o no en el grupo de las aves, habría representado un indicio válido para determinar los criterios de pertenencia a la clase; el que no se le mencione significa, en todo caso, que se ha realizado una selección en el sistema taxonómico global.

Una consideración final se merece la estructura del idioma náhuatl. Su característica esencial es la del ser una lengua aglutinante, es decir, una lengua en la que las nuevas palabras se forman por la unión de dos o más raíces, añadiendo o no una serie de afijos. La gama de combinaciones prevé la posibilidad de unir sustantivos con sustantivos, sustantivos con verbos y verbos con verbos, como también es posible añadir toda una serie de afijos a una palabra para modificar su significado original o incluso formar un nuevo término. El Náhuatl es, por consiguiente, una lengua extremadamente dúctil, que se presta con facilidad a la creación de definiciones provocadas por requerimientos “exteriores”. Permítaseme aducir un ejemplo ligado a mi experiencia directa. Las investigaciones que he realizado personalmente en la Sierra Norte de Puebla sobre problemas de clasificación del mundo animal han puesto de relieve la ausencia de una única etiqueta lingüística que corresponda a nuestro término ‘mamífero’. Para definir una categoría de animales grosso modo correspondiente, los nahuas de la Sierra poseen tres términos diferentes: *cuauhtaocuilimeh*, ‘animal de la selva’, *tapiyalmeh*, ‘animales domésticos’, *tecuanimeh*, ‘animales feroces’. Sin embargo, los informantes más aculturados han respondido a mis preguntas utilizando el término *chichiani* refiriéndose a los ‘mamíferos’, es decir, ‘los que chupan [la leche]’, una clara traducción a posteriori de una etiqueta lingüística occidental, no indígena. Así pues, es grande el peligro de “provocar”, incluso en investigaciones de campo, la formación de nuevas categorías taxonómicas como respuesta a estímulos procedentes del investigador. Del mismo modo, también algunos de los términos taxonómicos del *Códice Florentino* correspondien-

antropomorfo con facciones de murciélago agarra una cabeza de la que pende un cuerpo sangrante. El *Códice Porfirio Díaz* muestra un enorme murciélago arrancando un corazón humano con un cuchillo. En el *Códice Borgia* un dios murciélago está acompañado por el dios de la muerte. En algunos casos, en fin, el murciélago se representaba con cuchillos sacrificiales en el hocico, las alas y la cola (Benson, 1988: 103-104; Miller & Taube, 1997: 44-45).

tes a niveles etnobiológicos superiores a los del “género” podrían representar los equivalentes términos náhuatl de denominaciones atribuibles a un sistema de clasificación occidental y no indígena.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILERA, C. 1985, *Flora y Fauna Mexicana. Mitología y tradiciones*, México, Editorial Everest Mexicana.
- ANDERSON, A.J.O. 1960. “Sahagún’s nahuatl text as indigenist documents”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, 2: 31-42.
- , 1982, “Sahagún: Career and Character”, en *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, al cuidado de A.J.O. Anderson y C.E. Dibble, Introductory Santa Fe, New Mexico, The School of American Research and The University of Utah. Volume, p. 29-41.
- , 1994, “Los “Primeros Memoriales” y el Código Florentino”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, 24: 49-91.
- BAIRD, E.T. 1993, *The drawings of Sahagún’s Primeros Memoriales*, Norman, University of Oklahoma Press.
- BARTHOLOMAEUS ANGLICUS. 1494, *El libro de proprietatibus rerum*, Tolosa, Henrique Meyer.
- BAUDOT, G. 1983, *Utopía e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1990.
- , *La pugna franciscana por México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- BENSON, E.P. 1988, “The Maya and the Bat”, *Latin American Indian Literatures Journal* 4, 2: 99-124.
- BERLIN, B. 1992. *Ethnobiological Classification*, Princeton, Princeton University Press.
- BURKHART, L:M: 1986, “Moral Deviance in Sixteenth-Century Nahua and Cristian Thought: The Rabbit and the Deer”, *Journal of Latin American Lore* 12, 2: 107-139.
- , 1989, *The Slippery Earth. Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth Century Mexico*, Tucson, The University of Arizona Press.
- BUSTAMANTE, J. 1989, *La obra etnográfica y lingüística de Fray Bernardino de Sahagún*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense.
- , 1990, *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*, México, UNAM.

- CAMPBELL, R.J. 1985, *A Morphological Dictionary of Classical Nahuatl*, Madison, The Hispanic Seminary of Medieval Studies.
- CARDONA, G. 1981, *Antropologia della scrittura*, Turín, Loescher Editore.
- , 1985, *La foresta di piume. Manuale di etnoscienza*, Bari, Laterza.
- CHIAPPELLI, F. (al cuidado de). 1976, *First Images of America. The Impact of the New World on the Old*, Berkeley, Los Angeles y Londres, University of California Press.
- CLINE, H.F. 1973a, "Evolution of Historia General", en *Handbook of Middle American Indians*, al cuidado de R. Wauchope, vol. 13, p. 189-207, Austin, University of Texas Press.
- , 1973b, "Sahagún's Materials and Studies, 1948-1971", en *Handbook of Middle American Indians*, al cuidado de R. Wauchope, vol. 13, p. 218-239, Austin, University of Texas Press.
- DE FINIS, G., J. Galarza, A. Perri. 1996, *La parola fiorita. Per un'antropologia delle scritture mesoamericane*, Roma, Il Mondo 3 Edizioni.
- DE TOUMI-PURY, S. 1997, *De palabras y maravillas*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- DIBBLE, C.E. 1962, "Spanish Influence on the Nahuatl Text of Sahagún's "Historia", *Akten del XXXIV Internationalen Amerikanistenkongresses*, p. 244-247, Viena, F. Berger.
- , 1971, "Writing in Central Mexico", en *Handbook of Middle American Indians*, al cuidado de R. Wauchope, vol. 10, p. 322-332, Austin, University of Texas Press.
- , 1982, "Sahagún's Historia", en *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, al cuidado de C.E. Dibble y A.J.O. Anderson, Introductory Volume, p. 9-23, Santa Fe, New Mexico, The School of American Research and The University of Utah.
- DURAN D. 1995, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- EDMONSON, M. (al cuidado de). 1974, *Sixteenth-Century Mexico. The Work of Sahagún*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- ESCALANTE GONZALBO, P. 1999, "Los animales del *Códice Florentino* en el espejo de la tradición occidental", *Arqueología Mexicana* 26, VI: 52-59.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo. 1946, *Sumario de la natural historia de las Indias*, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo XXII, Historiadores Primitivos de Indias, Madrid, Ediciones Atlas.
- , 1992, *Sommario della storia naturale delle Indie*, Palermo, Sellerio.

- FINZI, C., A. Morganti (al cuidado de). 1995, *Un francescano tra gli indios. Diego Valades e la Rhetorica Christiana*, Actas del Convenio de Perusa, mayo de 1992, Rimini, Il Cerchio Iniziative Editoriali.
- GALARZA, J. 1996, "Tlacuiloa: scrivere depingendo", en *La parola fiorita. Per un'antropologia delle scritture mesoamericane*, G. de Finis, J. Galarza y A. Perri, p. 35-140, Roma, Il Mondo 3 Edizioni.
- GARIBAY, A.M. 1971, *Historia de la literatura náhuatl*, México, Editorial Porrúa.
- GERBI, A. 1975, *La natura delle Indie Nove*, Milán-Nápoles, Ricciardi Editore.
- GÓMEZ-TABANERA, J.M. 1992, *Bestiario y paraíso en los viajes colombinos: el legado del folklore medieval europeo a la historiografía americanista*, Irvine, Universidad de California.
- GOODY, J. 1987, *The Interface Betw een the Written and the Oral*, Cambridge, Cambridge University Press.
- , 1990, *L'addomesticamento del pensiero selvaggio* Milano, Franco Angeli.
- GRUZINSKI, S. 1995, *La colonización de lo imaginario*, México, Fondo de Cultura Económica.
- KLOR DE ALVA, J.J. 1988, "Sahagún and the Birth of Modern Ethnography: Representing, Confessing, and Inscribing the Native Other", en *The Work of Bernardino de Sahagún: Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*, al cuidado de Klor de Alva, J.J. Nicholson H.B. y E. Quiñones Keber, p. 31-52, Albany, Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York.
- , Nicholson H.B. y E. Quiñones Keber (al cuidado de). 1988, *The Work of Bernardino de Sahagún: Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*, Albany, Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York.
- LEÓN-PORTILLA, M. 1960, "Sahagún y su Investigación Integral de la Cultura Náhuatl", *Nicaragua Indígena* 30, III: 15-21.
- LIENHARD, M. 1992, *La voz y su huella. Escritura y conflicto cultural en América Latina 1492-1988*, Lina, Editorial Horizonte.
- LÓPEZ AUSTIN, A. 1974, "The Research Method of Fray Bernardino de Sahagún: The Questionnaires", en *Sixteenth-century Mexico. The Work of Sahagún*, al cuidado de M.S. Edmonson, p. 111-149, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- , 1974a, "Descripción de medicinas en textos dispersos del Libro XI de los Códices Matritense y Florentino", *Estudios de Cultura Náhuatl* 11:45-135. México, UNAM

- LÓPEZ LUJÁN, L. 1991, "Peces y moluscos en el libro undécimo del Códice Florentino", en *La fauna en el Templo Mayor*, al cuidado de O.J. Polacco, p. 213-263, México, INAH.
- MACAZAGA ORDOÑO, C. 1982, *Diccionario de zoología náhuatl*, México, Editorial Innovación.
- MENDIETA, G. de 1980, *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Editorial Porrúa.
- MIGNOLO, W.D. 1995, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization*, Michigan, The University of University of Michigan Press.
- MILLER, M. & K. Taube. 1997, *The Gods and Symbols of Ancient México and the Maya*, London. Thames and Hudson.
- MINELLI, A. 1991, *Introduzione alla sistematica biologica*, Padua, Franco Muzzio Editore.
- MOLINA, Alonso de 1992, *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana*, México, Editorial Porrúa.
- MORINI, L. (al cuidado de). 1996, *Bestiari medievali*, Turín, Einaudi.
- MOTOLINÍA, Toribio de Benavente. 1973, *Historia de los Indios de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa.
- NICHOLSON, H.B. 1973, "Sahagún's Primeros Memoriales, Tepepolco, 1559-1561", en *Handbook of Middle American Indians*, al cuidado de R. Wauchope, vol. 13, p. 207-218, Austin, University of Texas Press.
- NICOLAU D'OLWER, L. & H.F. Cline. 1973, "Sahagún's and His Works", en *Handbook of Middle American Indians*, a cura de R. Wauchope, vol. 13, p. 186-207, Austin, University of Texas Press.
- ORTIZ DE MONTELLANO, B.R. 1976, "¿Una clasificación botánica entre los nahuas?", en *Estado actual del conocimiento en plantas medicinales mexicanas*, al cuidado del X. Loyoza L., p. 27-49, México, Instituto Mexicano para el estudio de las Plantas Medicinales.
- , 1984, "El Conocimiento de la Naturaleza entre los Mexicanos. Taxonomía", en *Historia General de la Medicina en México*, al cuidado de F.M. Cortés, vol. I, p. 115-132, México, UNAM.
- PLINIO GAYO Segundo (el Viejo). 1983, *Storia Naturale*, al cuidado de G.B. Conte, 12 vols., Turín, Einaudi.
- PALMERI CAPESCIOTTI, I. 1997, *Il sistema zoologico nahua. Una proposta di ricostruzione a partire dal Libro XI del Códice Fiorentino*, Tesis de Licenciatura en Antropología Cultural, Facultad de Letras, Universidad de Roma "La Sapienza".
- PRANZETTI, M.L. 1998, "La fauna nella cronachistica delle Indie alla luce della cultura medievale", en *La cultura plural: riflessioni su dialoghi e*

- silenzi in Mesoamerica. Omaggio a Italo Signorini*, al cuidado de A. Lupo, p. 53-64, Roma, CISU (Quaderni de L'Uomo, n. 2)
- RICARD, R. 1933, *La "conquête spirituelle" du Mexique*, Paris, Institut d'Ethnologie.
- ROBERTSON, D. 1959, *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period*, New Haven, Yale University Press.
- , 1966, "The Sixteenth Century Mexican Encyclopedia of Fray Bernardino de Sahagún, *Cahiers d'Histoire Mondiale*, vol. IX, 3:617-627.
- SAHAGÚN, BERNARDINO DE. 1964, *Códices Matritenses de la Historia General de las cosas de la Nueva España*, al cuidado de M. Ballesteros Gaibrois, Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas.
- , 1969, *Historia General de las cosas de Nueva España*, al cuidado de A.M. Garibay, México, Editorial Porrúa.
- , 1989, *Historia General de las cosas de Nueva España* al cuidado de A. López Austin y J. García Quintana, México, Alianza-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- SIMÉON, R. 1996, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI.
- SIMPSON, G. 1961, *Principles of Animal Taxonomy*, New York, Columbia University Press.
- SOMOLINOS d'ARDOIS, G. 1991, "Estudio Histórico", en *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*, p. 165-187, México, Fondo de Cultura Económica-Instituto Mexicano del Seguro Social.
- SOUSTELLE, J. 1992, *Vita quotidiana degli Aztechi*, Milán, Arnoldo Mondadori Editore.
- SULLIVAN, T.D. 1992, *Compendio de la Gramática Náhuatl*, México, UNAM.
- TODOROV, T. 1984, *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*, Turín, Einaudi.
- TUTTLE, E.F. 1976, "Borrowing Versus Semantic Shift: New World Nomenclature in European Languages", en *First Images of America. The Impact of the New World on the Old*, al cuidado de F. Chiappelli, vol. II, p. 595-612, Berkeley, Los Angeles y Londres, University of California Press.
- VIESCA TREVIÑO, C. 1991, "Primer libro médico mexicano", *Ciencias* 21: 37-40.
- WECKMANN, L. 1996, *La herencia medieval de México*, México, El Colegio de México-FCE.

FROM THE “PEOPLE” TO THE “NATION”:
AN EMERGING NOTION IN SAHAGÚN, IXTLILXÓCHITL
AND MUÑOZ CAMARGO

THOMAS WARD

The idea of forging nations by means of ethnicity has not only been a European tendency (think of medieval Spain and France, or post-Soviet Eastern Europe), but also representative of other cultures. Such is the case of the Nahua cultures of Anahuac, the Spanish conquerors, and their mestizo progeny. Elements of that complex process have been documented in the early colonial chronicles.

It is difficult to penetrate the view the Nahua held of the “nation”, especially from their own unique perspective. In those elements of pre-Conquest thought that survived through Sahagún’s informants, for example, we find only the idea of “the people”, a fluid structure in ethnic terms, which waned and permuted as “the people” became acculturated with other “people”. The idea of a nation or republic simply does not exist in Nahua thought. Yet when Sahagún translated the words of his Nahua informants he described “the people” as a “república”. In some other cases he used the word “ciudad” to represent “life”. This is not the case with Anderson and Dibble’s twentieth-century translation. Consider the following chart:

<i>Florentine Codex</i>	<i>Sahagún’s Translation</i>	<i>Anderson & Translation</i>	<i>Dibble’s Siméon</i>
tlacanemi Liztli (Sahagún 1978, 176)	“Tenían su república” (Sahagún 1985, 601)	“they were city dwellers” (Sahagún 1978, 175)	“vida modesta, generosa, vida humana” (Siméon, 559)
tlacanemiliztli (Sahagún 1978, 176)	[Los otomíes] “vivían en poblado y tenían su república” (Sahagún 1985, 602)	“The Otomí had a civilized way “of life” (Sahagún 1978, 176)	“vida modesta, generosa, vida humana” (Siméon 559)
nauatlaca (Sahagún 1978, 176)	“su república” (Sahagún 1985, 602)	“Nahua People” (Sahagún 1978, 176)	“Las tribus mexicanas” (Siméon 306)

There are numerous examples of this type. I have sampled just a few. In spite of the European filter which creates the notion of a "republic" where none exists, Sahagún's informants do seem to accept the notion of distinctive ethnicity. When they comment on the Tamime, for example, they set them apart from the Nahua or the Otomí (Sahagún 1978, 171). This belief in distinctive ethnicities is later transferred to the individual mestizo author, educated, a product of the Renaissance, who found the Nahua worldview not so far from the European construct he had learned in school. While the word "nation" does not appear in the native informants, it does in the chroniclers, both Spanish and mestizo, who wrote their words directly into text form. This is not surprising. José Antonio Maravall (1984, 524), the Spanish philologist, finds in his research that the term "nation" was extremely common in the Spanish prose written during the sixteenth century, the moment of both Mexico and Peru's conquest. The Spanish concept of the nation, appropriated by the mestizo, became a filter to understand pre-Cortesian Mexico.

I. *Tollan-Tenochtitlan*

On the one hand the Nahua believed in a unified "humanity", the *macehuales* who were descended from the divine principal Ometecuhtli-Omecihuatl (see León-Portilla 1983, 181-182). Conversely the Nahua people were able to differentiate distinct population groups in terms of ethnicity. In fact such an awareness drove political and social relations between different groups of Nahuas. When the Spaniards arrived, Nahua notions of ethnicity also helped define relations with the invaders.

If one is to understand any society its notions of ethnicity cannot be discounted. Smith (1991, 43) proposes that the recuperation of an ethnic past is an important ingredient in the creation of a national identity. In the case of the Mexica (known more commonly by the less precise term Aztecs), that past is less biological, more mythological and cultural. Although their biological origins are from Aztlan, they revered the culture of Tollan. This mytho-cultural root-searching tendency is not unusual. The case of the modern and ancient Greeks will illustrate this point. The connection between these two groups seems to be direct in history. Yet Smith demonstrates that there is very little direct biological connection between them. One need only to *feel* a connection to achieve its power (Smith 1991, 29; his emphasis). The modern Greeks *feel* a tie to the ancient Greeks, and that is what is meaningful.

The bond between the Toltec past and the Mexica present was important for the Mexica, because—like the Greeks—it bestowed upon them a feeling of selectedness. They created what Smith (1991, 50) has called "a myth of ethnic election", also common to the Visigoths, Saxons, Franks, and Normans, establishing a clear developmental parallel between the Mexica and those important medieval European ethnic groups. The Mexica *felt* (Smith's word) themselves to be the torchbearer of the ancient Toltec civilization, cultivating an identity of what Smith has termed "ethnic chosennes" (Smith 1991, 36). Ethnicity, then, while having an initial basis in biology or race, begins evolving subjectively into something much more complex.

Any understanding of Mexica ethnicity must begin with their appropriation of Toltec culture. The Mexican capital, Tenochtitlan, reflected the Toltec royal city, Tollan (or Tula), also a place of rushes. From their nomadic beginnings to the eve of Moctezuma's meeting with Cortés outside the capital, the history of the Mexica can be defined by their quest to appropriate the Toltec world view. Their eventual fall from power must, at least initially, be understood within the cyclical pattern established with Tula's decline.

Any reading of the *Florentine Codex* suggests that Topiltzin lost his legendary battle for Tula because he had drunk an old man's white pulque (Sahagún 1978, 3:17-18). His opponent Huemac took advantage of Topiltzin's inebriated state and thus was able to prevail in the battle. Other interpretations place this great conflict in terms of good and evil. Another explanation, less mythological, less theological is proposed by Nigel Davies. Tollan falls because of ethnic tensions between two important groups, headed respectively by Topiltzin and Huemac. Davies (1977, 167-171; 349-414) paints a picture in which the Huemac's Nonoalcas defeated the Nahua under Topiltzin. A spiritual dimension is added to the temporal world of ethnicity when Topiltzin's Nahua followers associated themselves with Quetzalcoatl; when Huemac's Nonoalcas chose Tezcatlipoca. Ethnic conflict then could take on theological dimensions.

Is this the way the great Toltec civilization passed into remission? Did the divine Toltec leader Quetzalcoatl really disappear to the east, promising to return again some day, as a member of another ethnic group? For a Mesoamerican belief system that included destruction, creation, cyclical time, and ethnic awareness such a possibility is conceivable.

Civilization in Anahuac can be divided into four supreme moments: the Olmecs, Teotihuacan, Tollan, and Tenochtitlan. Evidence of ethnic neighborhoods goes back at least as far in archeological history as

Teotihuacan (Meyer 1973, 17). The Toltecs of Tula were also a multi-ethnic society (Diehl 1983, 14). This pluricultural trend continued after their decline. It could also be detected during the period in which Tenochtitlan dominated. Clendinnen (1991, 23) finds that "mixed populations were not rare, but [that] the outsider group usually lived in a distinct section or ward of the town, with their separateness acknowledged. "These ethnic divisions are substantiated in Sahagún. We have commented on the Tamine's separateness from the Otomí and the Nahuatl (see Sahagún 1978, 171). There are many other examples.

The Mexica, from the lowly *macehualli* or peasant to the most sophisticated noble, lived in a world of ethnic blending and cultural appropriation. The Mexica's genealogical history begins with a nomadic origin, from what is today northwest Mexico or perhaps even Upper California. They may have been Chichimecs or a chichimec like people. The Mexica did not disavow their humble origins in Aztlan. Yet as already mentioned, their cultural history pointed instead toward the more developed Toltecs, whom they emulated. Smith (1991, 35-36) theorizes that when one culture borrows from another, they increase their chances of ethnic survival. The history of the Mexica tends to support this proposition. As they looked to the Toltecs, they refined their culture while also becoming more powerful politically. So who were the Toltecs? In Sahagún's *Historia general* (1978, 10:165) his informants tell us that the Toltecs were also called Chichimecs, not existing a proper word. Also known as the Nahuachichimecs, they were bilingual (Sahagún 1978, 10:175). If they were bilingual, then they were also biethnic. If they were Nahuachichimecs, they, like the latter-day Mexica, may also have had nomadic origins, refining themselves with a more sophisticated culture, perhaps with the one which originated in Teotihuacan.

The informants distinguish between the Toltec-Chichimecs who spoke Nahuatl or Nonoalca, a clearly-spoken language-not barbarous-and other less developed groups, the Chichimecs, the Otomí, the Tamine, and the Teochichimecs (Sahagún 1978, 10:170, 171). In spite of this multiethnic milieu, the Toltecs were also a people with generalized, identifiable characteristics. They were learned, righteous, devout, rich, and tall (Sahagún 1978, 10:167-170). These differences and similarities demonstrated the possibility for both ethnic mixing and cultural elevation through assimilation. Sahagún's text reveals that there was a fluidity from one group to another.

The Teochichimecs, the Other, the "Extreme", lived on the plains or in the forests (Sahagún 1978, 10:171). Even though their mother tongue was barbarous, the Chichimecs would eventually learn a second language, Nahuatl (Sahagún 1978, 10:175), the language of the

very learned Toltecs. This same process would be repeated later in history when the Tamime began to learn Nahuatl or the Otomí languages (Sahagún 1978, 171). During the course of history in the valley, most groups could claim Chichimec or nomadic origins, from the primary Toltecs, to the Tepanecs, the Acolhuas, and the Mexica (Sahagún 1978, 10:196-197). Yet they all evolved to a higher level of cultural sophistication, generally associated with the Toltecs. It seems all people came to the center (Anahuac) to become civilized.

Tenochtitlan was the principal Mexica city, a conglomeration of peoples. It claimed a diversity of origins, ranging from the Mexica, the Culhua, Chichimecs, and even Tepanecs and Acolhuas. Yet it constituted a more or less unified entity. For Clendinnen, at the time of the conquest, this unity was not necessarily historical:

By the sixteenth century shared land and the notion of a shared past had become more a matter of sentiment than a historically based actuality, but the sentiment remained potent. (Clendinnen 1991, 21)

Clendinnen's "sentiment" is one and the same as Smith's "to feel". There was a felt cohesiveness on two levels: between the various contemporary cultures —horizontal appropriation— and with the Toltec mother culture —vertical appropriation—. If vertical appropriation brought a greater spiritual awareness and a greater cultural authority, horizontal appropriation brought with it greater temporal (read political) power. In Mexica society, the trend was toward ethnic blending, for without accumulating the power it brought, Tenochtitlan might would never have reigned supreme.

II. *Tetzcoco*

Tetzcoco along with Tacuba and Tenochtitlan formed the Triple Alliance, the dominant political force in the valley at the time of Cortés's arrival. Tetzcoco boasted a great history characterized by sophisticated rulers and by deep links to Tenochtitlan. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (1578-1650) could trace his heritage directly back to a long line of distinguished Tetzcocan rulers such as the poet king Nezahualcoyotl (1402-1472) and Ixtlilxóchitl II (1521-1531), the last ruler of an independent Tetzcoco. He could also claim blood lines to Tenochtitlan's ruling elite, including Cuitláhuac (1520) the penultimate *tlatoani* of Tenochtitlan. His family, defined by Acolhua and Mexica unions, was already accustomed to interethnic links at the time of the Spaniards's arrival. His grandmother married Juan Grande, his mother Juan de

Paraleda, both from Spain. Ixtlilxóchitl was in the end only one quarter Nahua.

His *Historia de la nación chichimeca*, as José Martí (1984, 79) once wrote, paints Tenochtitlan and Tetzaco as beautiful and elegant royal cities. The Tetzcoacan's chronicle provides a rich window into the world before Cortés, codifying elements from oral tradition. Yet in this text we also find the terms "kingdom" and "nation", superimposing themselves over the idea of "the people", distorting our understanding of those pre-Cortesian cultures.

Ixtlilxóchitl (1985, 161) takes advantage of the term "reino" [kingdom] when he refers to the holdings of the royal family, such as those pertaining to Nezahualcoyotl. Of course "reino" can also refer to the time during which a particular *tlatoani* governed (Alva Ixtlilxóchitl 1985, 177). Different from Sahagún's Nahuatl-speaking informants, Ixtlilxóchitl uses the term "nation", plainly and clearly in a prominent position, in the title.

He projects the idea of nationhood to the Chichimecs who probably did not live in cities. The Chichimecs of Xolotl, founded his beloved Tetzaco. Both Xolotl's Chichimecs and the late-arriving Acolhuas, who would eventually fuse with them, are both classified as a "nation" (Alva Ixtlilxóchitl 1985, 59 & title). Another group is classified as the "nación otomíe" (Alva Ixtlilxóchitl 1985, 60), a people previously mentioned by Sahagún's informants.

Setting the record straight, Ixtlilxóchitl purges the adjective "Chichimec" of its traditional meaning, heritage of dogs. (Dogs run in packs and are nomadic). For this descendent of Tetzcoacan rulers, phonic similarities have obscured its true meaning, which pertains to eagles (Alva Ixtlilxóchitl 1985, 58). It is possible, however, that Ixtlilxóchitl's defense of his gentility was overzealous. Siméon's Nahuatl dictionary (1977, 95a) lists the root of Chichimeca to be *chichi*, having four meanings, dog, to nurse-as with milk, to sew or darn, or from *chichitl*, to salivate. Ixtlilxóchitl rejects such meanings and constructs a glorious history for the Chichimecs.

Whatever the true etymological meaning of the gentile noun, Ixtlilxóchitl uses it to refer to a group of individuals who are generally associated with the great Xolotl and his heritage. This culture came to occupy Toltec lands after the fall of Topiltzin, somewhere after the year of *macuilli tecpatl*. Ixtlilxóchitl (1985, 53, 56, 75) praises the high culture and civilization achieved in various Toltec cities such as Tollan, Chollolan, and Tolantzinco. In general, as would the Mexica later, the Acolhua-Chichimec proudly assimilated Toltec culture, achieving a high level of civilization which flowered in Nezahualcoyotl and Nezahualpilli.

Ixtlilxóchitl describes the Chichimecs's observation and eventual acceptance of the Toltecs:

Era tan grande el amor que [el rey chichimeca] Techotlalatzin tenía a la nación tulteca, que no tan solamente les consintió vivir y poblar entre los chichimecas, sino que también les dio facultad para hacer sacrificios públicos a sus ídolos y dedicar los templos, lo que no había consentido ni admitido su padre Quinatzin... (Alva Ixtlilxóchitl 1985, 76).

The idea here is that the Chichimecs openly began to accept the victims of the Toltec diaspora. After allowing the Toltecs to practice their faith, the Acolhua-Chichimecs began to appropriate that faith. Finally they mixed ethnically with the "Toltec nation", forming a greater cultural and political entity. This blending did not take place in a framework of symmetry. Ixtlilxóchitl's concept of nationality is not derived so much from a mutual interaction between these two groups, but from the power that Toltec culture held over Xolotl's people. It is this cultural authority achieved through vertical appropriation, along with the political power consummated through horizontal appropriation of the Acolhua, which causes this group of Chichimecs to slowly gain prominence in the valley. Demonstrating the temporal power of horizontal appropriation they would accept the appellation Acolhua, from which ultimately is derived their kingdom's name, Acolhuacan.

Both Toltec and Acolhua civilizing influences became a defining characteristic for the now influential "Chichimec nation". And yet Ixtlilxóchitl's use of the term "nation" does not necessarily imply civilization. When he chronicles Cortés's deeds in Guaniganiga, he describes its inhabitants as belonging to "aquellas naciones gentílicas y bárbaras" (Alva Ixtlilxóchitl 1985, 225). The idea of "nation" can also be applied to a confederation of peoples. When he refers to Quiahuiztlan and to its people, he reports that they were of "valía y nación" (Alva Ixtlilxóchitl 1985, 234). It can also apply to people the Tetzcocans conquered, "las naciones que hemos sujetado y puesto debajo de nuestro imperio" (Alva Ixtlilxóchitl 1985, 172). Tetzco, as demonstrated from Ixtlilxóchitl's complicated blood lines, also understood its identity in its relationship to the Mexica capital, Tenochtitlan.

III. *Tlaxcallan*

If Tetzco's identity was derived in part from its alliance to Tenochtitlan, Tlaxcala defined itself in its resistance to Tenochtitlan. That defiance caused great suffering in Tlaxcala. The clearest symbol

of that mistreatment can be found in the differentiation of cloth in each municipality. The Tenochans usually wore cotton finery. The Tlaxcalans were limited to clothing sewn from burlap.

Diego Muñoz Camargo (1528-1600) hailed from Tlaxcala. When compared to Ixtlilxóchitl his double misfortune becomes apparent. First Tlaxcala was an impoverished nation surrounded by the Mexica's sphere of influence. Secondly he could not boast the royal pedigree that defined Ixtlilxóchitl's persona (for more on Muñoz's biography see Gibson, 1950). His father from Extremadura, his mother Tlaxcala, Muñoz Camargo also considered himself a member of the larger Hispanic nation, now *mestiza*, superior to the Chichimec provinces to the north (Muñoz 1986, 250). Born just seven years after Tlaxcala's capitulation Muñoz Camargo seems to share the younger Ixtlilxóchitl's view of nationhood. Thus he considered converting "nations" such as China, Japan and Tartaria to Christianity (Muñoz 1986, 263).

Yet, while they share the same idea of the Spanish nation, they differ on defining the Chichimec heritage-Ixtlilxóchitl's claimed gentility. Not of Chichimec stock, the Tlaxcalan uses the term as synonymous with barbarous. When he describes Florida, he sees it as unpopulated and "of Chichimecs", a suggestion that implies that whatever the Chichimec are, they are not capable of constituting "population" (Muñoz 1986, 260). Such an insinuation denies them humanity. Here Muñoz Camargo falls into the same narrow mind-set as did the Europeans, failing to define the Floridians in their own terms (early Seminoles?), lumping all non-Europeans in a single group, seeing them as the inferior "Other." Perhaps Muñoz's lower social standing impaired his ability to see "barbarians" as a nation.

The terms "Republic" and "gentility" (Muñoz 1986, 197, 206) inform Muñoz Camargo's idea of nationality. When he narrates the events that end in the assassination of the Tlaxcalan ambassador to Cholula, Muñoz Camargo (1986, 212) mentions the "terrible espanto y pena en la República". Certainly we would not expect less of a reaction for an ambassador who died "en servicio de su patria y República" (Muñoz 1986, 212-213). This Tlaxcalan national sentiment explains why they assisted Cortés in the alleged (probably true) massacre at Cholula, a city Muñoz terms "aquella nación y provincia" (1986, 213). Such nomenclature denotes Cholula's status as a "province" under Mexica control, and a "nation" in its own right resulting from its cultural authority. Such prestige may result from its adoration of the Toltec Quetzalcoatl. Yet it may also stem from Muñoz's admiration of Cholula's superior political and spiritual power.

While Muñoz's ideology differs here from Ixtlilxóchitl's, he does share with the Tetzcoacan an admiration for the Nahua past. Muñoz does not devalue Cholula in spite of its enemy status. Calling it a "nation" denotes respect. This was not the case, as we have seen, in his view of the Floridians. (Was this an inferiority complex, which impeded him from seeing the Chichimecs as "population" or as a "nation"?) Like Ixtlilxóchitl Muñoz accepted an ethnocentric hierarchy in which each distinct culture felt itself superior, sacrificing individuals from other ethnicities. The Cholulans sacrificed to Quetzalcoatl victims who were not from Cholula, but from "otras naciones" (Muñoz 1986, 214). Some of those victims were from Tlaxcala. This practice was very common in Anahuac. Alva Ixtlilxóchitl (1985, 260) tells us that the Mexica sacrificed a great number of Tlaxcalans to Huitzilopochtli during the holiday of *Toxcatl*. If true, this could explain why Pedro de Alvarado instigated the battle/massacre of *Toxcatl*, to avenge his Tlaxcalan allies's humiliation.

What we see before the conquest is a somewhat reduced concept of national identity, sometimes limited to a city-even the Tlatelolcans constantly had to remind the Tenochans, that although of a different municipality, they both shared common Mexica origins. Triple Alliance power was divided among diverse groups and actually was achieved by uniting three nations, the Mexica, the Acolhua-Chichimec and the Tepanecs of Tacuba. The irony of this is that, in spite of diverse origins, they all harkened back to what Davies (1980) has called the Toltec heritage-slowly redefining themselves through vertical appropriation in terms of a larger ideal. At the same time horizontal cultural fusion was also achieved by ethnic blending. The Cholulans and Tlaxcalans also fit this pattern. With the arrival of the Spanish, the importance of the vertical Nahua past decreased while cross-cultural horizontal contact began to reign supreme.

IV. *New Spain*

For the mestizo chroniclers, the idea of the "nation" was not limited to their view of Mesoamerica's pre-Cortesian inhabitants. They incorporated the old notions into a new construct known as Spain. Ixtlilxóchitl (1985, 268) refers to this entity as "nuestra nación española". How he could arrive at such inclusiveness can be gleaned from his view of history. Looking back in time, he inserts the destruction of Tula into a more universal context. First he gives the Nahuatl date, *ce tecpatl*, and then the Christian one, 956. He then provides us with a European con-

text for the Toltec catastrophe: the reigns of the Castilian king, don García, and of the Roman Pontiff, Johannes XII (Alva Ixtlilxóchitl 1985, 57). The history of Anahuac and Europe are presented in a framework of cohesion and symmetry.

Ixtlilxóchitl's "nuestra nación española" begs further comment. The origins of the Spanish nation itself are not held in common. They hark back to a multiplicity of *etnia*, people from Andalucía, the Basque Country, Castilla, Cataluña and Galicia. Viewed from another perspective, the Spanish nation also stems from Christian, Jewish and Moorish roots. Since the Islamic and Jewish religions were expelled or repressed in the peninsula after 1492, the Spanish nation is derived in part from uniting diverse ethnic origins, and also from forging religious and political unity. In this sense it prefigured "revolutionary" notions of the nation which burst onto the world scene in 1776 and 1789. This Spanish expanding trend toward national ethnic blending would fuse with the practices already described in Anahuac. The folding of Spanish conventions into Nahua customs allowed for the creation of a trans-oceanic nation that would quickly become the Spanish Empire, "nuestra nación española".

When Muñoz Camargo comments on Cortés in Cholula, he conceptualizes a Tlaxcalan-Spanish national confederation from the moment of the conquest. He describes the advance of "nuestros ejércitos" on Tenochtitlan (Muñoz 1986, 214). The Tlaxcalan-Spanish link implies that pre-Cortesian national differences between the Tlaxcalans and the Mexica had still not been attenuated during Muñoz's time. Due to historical hatred, it was easier for the Tlaxcalans to fuse horizontally with the Spaniards than with the Mexica.

Although intercultural practices were present in pre-Cortesian Mexico, they are much harder to document than those on the peninsula. This is true for two reasons. First the Spanish made a concerted effort to destroy Nahua documents. Second the Nahua hid elements of their culture as a form of resistance. The result of these two operations is that much Nahua culture was lost. What we can conclude from Ixtlilxóchitl, though, is that from the mestizo perspective the nation notion can be applied to any group, whether the not so barbarous Chichimecs, the very civilized Toltecs, the "barbarous" people of Guaniganiga or the larger multi-ethnic Spanish Empire. Muñoz held a similar view with the exception that he rejected the "barbarians" as a nation. Of tantamount importance was the sharing of certain ideals, religious, cultural and political, and a common expanding ethnicity, a non-biological notion that evolved as allowed by horizontal influences from other cultures.

Do the nation-forging successes of pre-Colombian Mesoamerica have to do with culture, ethnicity or lineage? As we have seen, the first two elements had their impact. Vertical lineage was also important. Muñoz Camargo describes the idea of lineage in terms of "gentilidad". When he refers to the marriage of doña María Luisa Tecuelhuatzin, the *tlatoani* Xicotencatl's daughter, he explains that she had to respect the norms of her "gentilidad" (Muñoz 1986, 197). What that means is that horizontal behavior (to whom she would be married) was defined by vertical norms. When vertical lineage and horizontal gender come together (see my forthcoming article), we get to the crux of the matter, the point where the national idea becomes extremely clear.

BIBLIOGRAPHY

- ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando de
 1985 *Historia de la nación chichimeca*. Ed. Germán Vázquez. Madrid: Historia 16.
- CLENDINNEN, Inga
 1991 *Aztecs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DAVIES, Nigel
 1977 *The Toltecs Until the Fall of Tula*. Norman: University of Oklahoma Press.
 1980 *The Toltec Heritage: From the Fall of Tula to the Rise of Tenochtitlán*. Norman: University of Oklahoma Press.
- DIBBLE, Charles E.
 1978 "Sahagún's Historia". *General History of the Things of New Spain*. [Florentine Codex] By Bernardino de Sahagún. Ed. & Trans. Arthur J. O. Anderson and Charles Dibble. Introductory Volume and Books I-XII. Santa Fe: School of American Research / University of Utah; Introductory Volume: 9-23.
- DIEHL, Richard A.
 1983 *Tula: The Toltec Capital of Ancient Mexico*. London: Thames and Hudson.
- GIBSON, Charles
 1950 "The Identity of Diego Muñoz Camargo". *Hispanic American Historical Review* 30.2: 199-208.
- HOBBSAWM, E. J.
 1992 *Nations and Nationalism since 1780*. Second edition. Cambridge: Cambridge University Press.

LEÓN-PORTILLA, Miguel

- 1983 *La filosofía náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

MARAVALL, José Antonio

- 1984 "La aportación de Ortega al desarrollo del concepto de nación". *Cuadernos Hispanoamericanos* 403-405: 511-28.

MARTÍ, José

- 1984 *Política de nuestra América*. Ed. Roberto Fernández Retamar. Fourth Edition. México: Siglo XXI Editores.

MEYER, Karl E.

- 1973 *Teotihuacan*. New York: Newsweek.

MUÑOZ CAMARGO, Diego

- 1986 *Historia de Tlaxcala*, Ed. Germán Vázquez. Madrid: Historia 16.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de

- 1978 *General History of the Things of New Spain*. [Florentine Codex] Ed. & Trans. Arthur J. O. Anderson and Charles Dibble. Introductory Volume and Books I-XII. Santa Fe: School of American Research/University of Utah.

- 1985 *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Ed. Angel María Garibay K. México: Editorial Porrúa.

SIMÉON, Rémi

- 1977 *Diccionario de la lengua náhuatl*. México: Siglo XXI.

SMITH, Anthony

- 1991 *National Identity*. Reno: University of Nevada Press.

WARD, Thomas

- forth- "Expanding Ethnocentrism in Anahuac: Gender and Ethnicity coming in the Nation-Building Process".

LA AUTONOMÍA INDÍGENA:
CARTA AL PRÍNCIPE FELIPE
DE LOS PRINCIPALES DE MÉXICO EN 1554

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Publico aquí una muy interesante carta en náhuatl conservada en el Archivo General de Indias, Sevilla, bajo la signature de Audiencia de México, legajo 158. Versa ella sobre un asunto de trascendental importancia para los mexicas, habitantes de Tenochtitlan, a escasos treinta y tres años de la toma de su ciudad capital por Hernán Cortés.

Al ofrecer aquí la paleografía de la misma, junto con la traducción que de ella se hizo en el mismo siglo XVI, y la que ahora he preparado, apegándome mucho más al original, considero necesario poner de relieve la significación de este escrito, que debo reiterar, es de enorme interés.

En primer lugar notaré que varios de los firmantes eran personajes bien conocidos en el ámbito del siglo XVI mexicano. Algunos de ellos son los mismos que aparecen suscribiendo otra carta, dirigida al mismo Felipe, pero siendo ya rey de España, es decir después de la muerte de Carlos V. Al publicar esa carta, puse de relieve quiénes eran los dichos personajes, por lo que aquí refiero al lector a la misma.¹ De todas formas destacaré que, entre esos nobles nahuas, estuvo don Pedro Motecuhzoma Tlacahuepantzin, hijo de Motecuhzoma Xocoyotzin y señor de Tula. También merece especial atención la presencia de don Esteban de Guzmán que fue juez de México, así como de don Diego de Mendoza, señor de Tlatelolco en el año 5 Casa (1549), según lo hace notar don Fernando Alvarado Tezozómoc en su *Crónica Mexicáyotl*.² En el *Códice García Granados* aparece éste acompañando a la señora de nombre doña María Cortés Xochimazatzin.

¹ En: Miguel León-Portilla, "Bartolomé de las Casas en la conciencia indígena del siglo XVI", *Culturas en peligro*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1976, 98-104.

² Hernando Alvarado, *Crónica mexicáyotl*, traducción de Adrián León, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995, 175.

Otro de los firmantes fue Francisco de San Pablo, alcalde, que gozaba de fama de conocer las antigüedades indígenas. De don Pedro de Lati sabemos que era regidor en México en la fecha en que suscribió la carta y siguió siéndolo al enviarse la otra ya mencionada a Felipe II. Otros de los firmantes, de los que se conservan algunas noticias, son don Baltazar Tlillancalqui, que era gobernador de Azcapotzalco hacia 1561 y Diego Tezcacohuatl, personaje muy conocido en Tenochtitlan.

En esta carta, además de reiterarse las quejas sobre las desgracias que agobian al pueblo mexica, manifestando, como allí se dice “nuestro llanto, nuestras lágrimas”, se expone un asunto de la mayor trascendencia. Consistió él en la amenaza de despojar a los mexicas de su forma de “gobernación, regimiento y justicia”. En otras palabras, los firmantes de esta carta expresan que “lo que nos dejaron nuestros padres, nuestros abuelos [se pretende] que sea entregado a los españoles”.

Mencionan además que tienen dos alcaldes mayores, ambos indígenas, que se encargan de su gobernación, regimiento y justicia. Ellos son sus protectores, al igual que los frailes de San Francisco, frente a las cargas y otras vejaciones que pretenden imponerles los españoles, mestizos, negros y mulatos en múltiples lugares.

La carta, que en esencia es una demanda dirigida a mantener lo que hoy llamamos la autonomía del pueblo indígena, concluye expresando que, si se piensa que ellos son incapaces de gobernarse a sí mismos, se les den leyes justas para cumplir bien con su oficio. Si ni aún así lo cumplen —añaden— que aceptan ser castigados. En prueba de su lealtad hacen juramento de obediencia y ponen al calce sus firmas.

Varios de los que manifiestan todo esto y demandan se preserve su autonomía habían sido estudiantes en el Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Allí habían estudiado, entre otras cosas, la lengua latina y la historia de España. Eso les había abierto las puertas a obras clásicas en las que se les hicieron patentes sus derechos como súbditos del Emperador.

Prueba de que la demanda fue atendida, es que en México-Tenochtitlan se mantuvo por mucho tiempo la gobernación indígena: su autonomía. Una pregunta cabe plantearnos a la luz de esto: ¿cómo es posible que lo que entonces se logró, hoy se niegue a los pueblos indígenas?. En esto se halla, para nosotros, el meollo del significado e importancia de esta carta escrita hace cuatro siglos y medio, en 1554.

LA CARTA DE LOS PRINCIPALES DE MÉXICO, 1554

Reproducción facsimilar

In ¹ ² ³ ⁴ ⁵ ⁶ ⁷ ⁸ ⁹ ¹⁰ ¹¹ ¹² ¹³ ¹⁴ ¹⁵ ¹⁶ ¹⁷ ¹⁸ ¹⁹ ²⁰ ²¹ ²² ²³ ²⁴ ²⁵ ²⁶ ²⁷ ²⁸ ²⁹ ³⁰ ³¹ ³² ³³ ³⁴ ³⁵ ³⁶ ³⁷ ³⁸ ³⁹ ⁴⁰ ⁴¹ ⁴² ⁴³ ⁴⁴ ⁴⁵ ⁴⁶ ⁴⁷ ⁴⁸ ⁴⁹ ⁵⁰ ⁵¹ ⁵² ⁵³ ⁵⁴ ⁵⁵ ⁵⁶ ⁵⁷ ⁵⁸ ⁵⁹ ⁶⁰ ⁶¹ ⁶² ⁶³ ⁶⁴ ⁶⁵ ⁶⁶ ⁶⁷ ⁶⁸ ⁶⁹ ⁷⁰ ⁷¹ ⁷² ⁷³ ⁷⁴ ⁷⁵ ⁷⁶ ⁷⁷ ⁷⁸ ⁷⁹ ⁸⁰ ⁸¹ ⁸² ⁸³ ⁸⁴ ⁸⁵ ⁸⁶ ⁸⁷ ⁸⁸ ⁸⁹ ⁹⁰ ⁹¹ ⁹² ⁹³ ⁹⁴ ⁹⁵ ⁹⁶ ⁹⁷ ⁹⁸ ⁹⁹ ¹⁰⁰ ¹⁰¹ ¹⁰² ¹⁰³ ¹⁰⁴ ¹⁰⁵ ¹⁰⁶ ¹⁰⁷ ¹⁰⁸ ¹⁰⁹ ¹¹⁰ ¹¹¹ ¹¹² ¹¹³ ¹¹⁴ ¹¹⁵ ¹¹⁶ ¹¹⁷ ¹¹⁸ ¹¹⁹ ¹²⁰ ¹²¹ ¹²² ¹²³ ¹²⁴ ¹²⁵ ¹²⁶ ¹²⁷ ¹²⁸ ¹²⁹ ¹³⁰ ¹³¹ ¹³² ¹³³ ¹³⁴ ¹³⁵ ¹³⁶ ¹³⁷ ¹³⁸ ¹³⁹ ¹⁴⁰ ¹⁴¹ ¹⁴² ¹⁴³ ¹⁴⁴ ¹⁴⁵ ¹⁴⁶ ¹⁴⁷ ¹⁴⁸ ¹⁴⁹ ¹⁵⁰ ¹⁵¹ ¹⁵² ¹⁵³ ¹⁵⁴ ¹⁵⁵ ¹⁵⁶ ¹⁵⁷ ¹⁵⁸ ¹⁵⁹ ¹⁶⁰ ¹⁶¹ ¹⁶² ¹⁶³ ¹⁶⁴ ¹⁶⁵ ¹⁶⁶ ¹⁶⁷ ¹⁶⁸ ¹⁶⁹ ¹⁷⁰ ¹⁷¹ ¹⁷² ¹⁷³ ¹⁷⁴ ¹⁷⁵ ¹⁷⁶ ¹⁷⁷ ¹⁷⁸ ¹⁷⁹ ¹⁸⁰ ¹⁸¹ ¹⁸² ¹⁸³ ¹⁸⁴ ¹⁸⁵ ¹⁸⁶ ¹⁸⁷ ¹⁸⁸ ¹⁸⁹ ¹⁹⁰ ¹⁹¹ ¹⁹² ¹⁹³ ¹⁹⁴ ¹⁹⁵ ¹⁹⁶ ¹⁹⁷ ¹⁹⁸ ¹⁹⁹ ²⁰⁰ ²⁰¹ ²⁰² ²⁰³ ²⁰⁴ ²⁰⁵ ²⁰⁶ ²⁰⁷ ²⁰⁸ ²⁰⁹ ²¹⁰ ²¹¹ ²¹² ²¹³ ²¹⁴ ²¹⁵ ²¹⁶ ²¹⁷ ²¹⁸ ²¹⁹ ²²⁰ ²²¹ ²²² ²²³ ²²⁴ ²²⁵ ²²⁶ ²²⁷ ²²⁸ ²²⁹ ²³⁰ ²³¹ ²³² ²³³ ²³⁴ ²³⁵ ²³⁶ ²³⁷ ²³⁸ ²³⁹ ²⁴⁰ ²⁴¹ ²⁴² ²⁴³ ²⁴⁴ ²⁴⁵ ²⁴⁶ ²⁴⁷ ²⁴⁸ ²⁴⁹ ²⁵⁰ ²⁵¹ ²⁵² ²⁵³ ²⁵⁴ ²⁵⁵ ²⁵⁶ ²⁵⁷ ²⁵⁸ ²⁵⁹ ²⁶⁰ ²⁶¹ ²⁶² ²⁶³ ²⁶⁴ ²⁶⁵ ²⁶⁶ ²⁶⁷ ²⁶⁸ ²⁶⁹ ²⁷⁰ ²⁷¹ ²⁷² ²⁷³ ²⁷⁴ ²⁷⁵ ²⁷⁶ ²⁷⁷ ²⁷⁸ ²⁷⁹ ²⁸⁰ ²⁸¹ ²⁸² ²⁸³ ²⁸⁴ ²⁸⁵ ²⁸⁶ ²⁸⁷ ²⁸⁸ ²⁸⁹ ²⁹⁰ ²⁹¹ ²⁹² ²⁹³ ²⁹⁴ ²⁹⁵ ²⁹⁶ ²⁹⁷ ²⁹⁸ ²⁹⁹ ³⁰⁰ ³⁰¹ ³⁰² ³⁰³ ³⁰⁴ ³⁰⁵ ³⁰⁶ ³⁰⁷ ³⁰⁸ ³⁰⁹ ³¹⁰ ³¹¹ ³¹² ³¹³ ³¹⁴ ³¹⁵ ³¹⁶ ³¹⁷ ³¹⁸ ³¹⁹ ³²⁰ ³²¹ ³²² ³²³ ³²⁴ ³²⁵ ³²⁶ ³²⁷ ³²⁸ ³²⁹ ³³⁰ ³³¹ ³³² ³³³ ³³⁴ ³³⁵ ³³⁶ ³³⁷ ³³⁸ ³³⁹ ³⁴⁰ ³⁴¹ ³⁴² ³⁴³ ³⁴⁴ ³⁴⁵ ³⁴⁶ ³⁴⁷ ³⁴⁸ ³⁴⁹ ³⁵⁰ ³⁵¹ ³⁵² ³⁵³ ³⁵⁴ ³⁵⁵ ³⁵⁶ ³⁵⁷ ³⁵⁸ ³⁵⁹ ³⁶⁰ ³⁶¹ ³⁶² ³⁶³ ³⁶⁴ ³⁶⁵ ³⁶⁶ ³⁶⁷ ³⁶⁸ ³⁶⁹ ³⁷⁰ ³⁷¹ ³⁷² ³⁷³ ³⁷⁴ ³⁷⁵ ³⁷⁶ ³⁷⁷ ³⁷⁸ ³⁷⁹ ³⁸⁰ ³⁸¹ ³⁸² ³⁸³ ³⁸⁴ ³⁸⁵ ³⁸⁶ ³⁸⁷ ³⁸⁸ ³⁸⁹ ³⁹⁰ ³⁹¹ ³⁹² ³⁹³ ³⁹⁴ ³⁹⁵ ³⁹⁶ ³⁹⁷ ³⁹⁸ ³⁹⁹ ⁴⁰⁰ ⁴⁰¹ ⁴⁰² ⁴⁰³ ⁴⁰⁴ ⁴⁰⁵ ⁴⁰⁶ ⁴⁰⁷ ⁴⁰⁸ ⁴⁰⁹ ⁴¹⁰ ⁴¹¹ ⁴¹² ⁴¹³ ⁴¹⁴ ⁴¹⁵ ⁴¹⁶ ⁴¹⁷ ⁴¹⁸ ⁴¹⁹ ⁴²⁰ ⁴²¹ ⁴²² ⁴²³ ⁴²⁴ ⁴²⁵ ⁴²⁶ ⁴²⁷ ⁴²⁸ ⁴²⁹ ⁴³⁰ ⁴³¹ ⁴³² ⁴³³ ⁴³⁴ ⁴³⁵ ⁴³⁶ ⁴³⁷ ⁴³⁸ ⁴³⁹ ⁴⁴⁰ ⁴⁴¹ ⁴⁴² ⁴⁴³ ⁴⁴⁴ ⁴⁴⁵ ⁴⁴⁶ ⁴⁴⁷ ⁴⁴⁸ ⁴⁴⁹ ⁴⁵⁰ ⁴⁵¹ ⁴⁵² ⁴⁵³ ⁴⁵⁴ ⁴⁵⁵ ⁴⁵⁶ ⁴⁵⁷ ⁴⁵⁸ ⁴⁵⁹ ⁴⁶⁰ ⁴⁶¹ ⁴⁶² ⁴⁶³ ⁴⁶⁴ ⁴⁶⁵ ⁴⁶⁶ ⁴⁶⁷ ⁴⁶⁸ ⁴⁶⁹ ⁴⁷⁰ ⁴⁷¹ ⁴⁷² ⁴⁷³ ⁴⁷⁴ ⁴⁷⁵ ⁴⁷⁶ ⁴⁷⁷ ⁴⁷⁸ ⁴⁷⁹ ⁴⁸⁰ ⁴⁸¹ ⁴⁸² ⁴⁸³ ⁴⁸⁴ ⁴⁸⁵ ⁴⁸⁶ ⁴⁸⁷ ⁴⁸⁸ ⁴⁸⁹ ⁴⁹⁰ ⁴⁹¹ ⁴⁹² ⁴⁹³ ⁴⁹⁴ ⁴⁹⁵ ⁴⁹⁶ ⁴⁹⁷ ⁴⁹⁸ ⁴⁹⁹ ⁵⁰⁰ ⁵⁰¹ ⁵⁰² ⁵⁰³ ⁵⁰⁴ ⁵⁰⁵ ⁵⁰⁶ ⁵⁰⁷ ⁵⁰⁸ ⁵⁰⁹ ⁵¹⁰ ⁵¹¹ ⁵¹² ⁵¹³ ⁵¹⁴ ⁵¹⁵ ⁵¹⁶ ⁵¹⁷ ⁵¹⁸ ⁵¹⁹ ⁵²⁰ ⁵²¹ ⁵²² ⁵²³ ⁵²⁴ ⁵²⁵ ⁵²⁶ ⁵²⁷ ⁵²⁸ ⁵²⁹ ⁵³⁰ ⁵³¹ ⁵³² ⁵³³ ⁵³⁴ ⁵³⁵ ⁵³⁶ ⁵³⁷ ⁵³⁸ ⁵³⁹ ⁵⁴⁰ ⁵⁴¹ ⁵⁴² ⁵⁴³ ⁵⁴⁴ ⁵⁴⁵ ⁵⁴⁶ ⁵⁴⁷ ⁵⁴⁸ ⁵⁴⁹ ⁵⁵⁰ ⁵⁵¹ ⁵⁵² ⁵⁵³ ⁵⁵⁴ ⁵⁵⁵ ⁵⁵⁶ ⁵⁵⁷ ⁵⁵⁸ ⁵⁵⁹ ⁵⁶⁰ ⁵⁶¹ ⁵⁶² ⁵⁶³ ⁵⁶⁴ ⁵⁶⁵ ⁵⁶⁶ ⁵⁶⁷ ⁵⁶⁸ ⁵⁶⁹ ⁵⁷⁰ ⁵⁷¹ ⁵⁷² ⁵⁷³ ⁵⁷⁴ ⁵⁷⁵ ⁵⁷⁶ ⁵⁷⁷ ⁵⁷⁸ ⁵⁷⁹ ⁵⁸⁰ ⁵⁸¹ ⁵⁸² ⁵⁸³ ⁵⁸⁴ ⁵⁸⁵ ⁵⁸⁶ ⁵⁸⁷ ⁵⁸⁸ ⁵⁸⁹ ⁵⁹⁰ ⁵⁹¹ ⁵⁹² ⁵⁹³ ⁵⁹⁴ ⁵⁹⁵ ⁵⁹⁶ ⁵⁹⁷ ⁵⁹⁸ ⁵⁹⁹ ⁶⁰⁰ ⁶⁰¹ ⁶⁰² ⁶⁰³ ⁶⁰⁴ ⁶⁰⁵ ⁶⁰⁶ ⁶⁰⁷ ⁶⁰⁸ ⁶⁰⁹ ⁶¹⁰ ⁶¹¹ ⁶¹² ⁶¹³ ⁶¹⁴ ⁶¹⁵ ⁶¹⁶ ⁶¹⁷ ⁶¹⁸ ⁶¹⁹ ⁶²⁰ ⁶²¹ ⁶²² ⁶²³ ⁶²⁴ ⁶²⁵ ⁶²⁶ ⁶²⁷ ⁶²⁸ ⁶²⁹ ⁶³⁰ ⁶³¹ ⁶³² ⁶³³ ⁶³⁴ ⁶³⁵ ⁶³⁶ ⁶³⁷ ⁶³⁸ ⁶³⁹ ⁶⁴⁰ ⁶⁴¹ ⁶⁴² ⁶⁴³ ⁶⁴⁴ ⁶⁴⁵ ⁶⁴⁶ ⁶⁴⁷ ⁶⁴⁸ ⁶⁴⁹ ⁶⁵⁰ ⁶⁵¹ ⁶⁵² ⁶⁵³ ⁶⁵⁴ ⁶⁵⁵ ⁶⁵⁶ ⁶⁵⁷ ⁶⁵⁸ ⁶⁵⁹ ⁶⁶⁰ ⁶⁶¹ ⁶⁶² ⁶⁶³ ⁶⁶⁴ ⁶⁶⁵ ⁶⁶⁶ ⁶⁶⁷ ⁶⁶⁸ ⁶⁶⁹ ⁶⁷⁰ ⁶⁷¹ ⁶⁷² ⁶⁷³ ⁶⁷⁴ ⁶⁷⁵ ⁶⁷⁶ ⁶⁷⁷ ⁶⁷⁸ ⁶⁷⁹ ⁶⁸⁰ ⁶⁸¹ ⁶⁸² ⁶⁸³ ⁶⁸⁴ ⁶⁸⁵ ⁶⁸⁶ ⁶⁸⁷ ⁶⁸⁸ ⁶⁸⁹ ⁶⁹⁰ ⁶⁹¹ ⁶⁹² ⁶⁹³ ⁶⁹⁴ ⁶⁹⁵ ⁶⁹⁶ ⁶⁹⁷ ⁶⁹⁸ ⁶⁹⁹ ⁷⁰⁰ ⁷⁰¹ ⁷⁰² ⁷⁰³ ⁷⁰⁴ ⁷⁰⁵ ⁷⁰⁶ ⁷⁰⁷ ⁷⁰⁸ ⁷⁰⁹ ⁷¹⁰ ⁷¹¹ ⁷¹² ⁷¹³ ⁷¹⁴ ⁷¹⁵ ⁷¹⁶ ⁷¹⁷ ⁷¹⁸ ⁷¹⁹ ⁷²⁰ ⁷²¹ ⁷²² ⁷²³ ⁷²⁴ ⁷²⁵ ⁷²⁶ ⁷²⁷ ⁷²⁸ ⁷²⁹ ⁷³⁰ ⁷³¹ ⁷³² ⁷³³ ⁷³⁴ ⁷³⁵ ⁷³⁶ ⁷³⁷ ⁷³⁸ ⁷³⁹ ⁷⁴⁰ ⁷⁴¹ ⁷⁴² ⁷⁴³ ⁷⁴⁴ ⁷⁴⁵ ⁷⁴⁶ ⁷⁴⁷ ⁷⁴⁸ ⁷⁴⁹ ⁷⁵⁰ ⁷⁵¹ ⁷⁵² ⁷⁵³ ⁷⁵⁴ ⁷⁵⁵ ⁷⁵⁶ ⁷⁵⁷ ⁷⁵⁸ ⁷⁵⁹ ⁷⁶⁰ ⁷⁶¹ ⁷⁶² ⁷⁶³ ⁷⁶⁴ ⁷⁶⁵ ⁷⁶⁶ ⁷⁶⁷ ⁷⁶⁸ ⁷⁶⁹ ⁷⁷⁰ ⁷⁷¹ ⁷⁷² ⁷⁷³ ⁷⁷⁴ ⁷⁷⁵ ⁷⁷⁶ ⁷⁷⁷ ⁷⁷⁸ ⁷⁷⁹ ⁷⁸⁰ ⁷⁸¹ ⁷⁸² ⁷⁸³ ⁷⁸⁴ ⁷⁸⁵ ⁷⁸⁶ ⁷⁸⁷ ⁷⁸⁸ ⁷⁸⁹ ⁷⁹⁰ ⁷⁹¹ ⁷⁹² ⁷⁹³ ⁷⁹⁴ ⁷⁹⁵ ⁷⁹⁶ ⁷⁹⁷ ⁷⁹⁸ ⁷⁹⁹ ⁸⁰⁰ ⁸⁰¹ ⁸⁰² ⁸⁰³ ⁸⁰⁴ ⁸⁰⁵ ⁸⁰⁶ ⁸⁰⁷ ⁸⁰⁸ ⁸⁰⁹ ⁸¹⁰ ⁸¹¹ ⁸¹² ⁸¹³ ⁸¹⁴ ⁸¹⁵ ⁸¹⁶ ⁸¹⁷ ⁸¹⁸ ⁸¹⁹ ⁸²⁰ ⁸²¹ ⁸²² ⁸²³ ⁸²⁴ ⁸²⁵ ⁸²⁶ ⁸²⁷ ⁸²⁸ ⁸²⁹ ⁸³⁰ ⁸³¹ ⁸³² ⁸³³ ⁸³⁴ ⁸³⁵ ⁸³⁶ ⁸³⁷ ⁸³⁸ ⁸³⁹ ⁸⁴⁰ ⁸⁴¹ ⁸⁴² ⁸⁴³ ⁸⁴⁴ ⁸⁴⁵ ⁸⁴⁶ ⁸⁴⁷ ⁸⁴⁸ ⁸⁴⁹ ⁸⁵⁰ ⁸⁵¹ ⁸⁵² ⁸⁵³ ⁸⁵⁴ ⁸⁵⁵ ⁸⁵⁶ ⁸⁵⁷ ⁸⁵⁸ ⁸⁵⁹ ⁸⁶⁰ ⁸⁶¹ ⁸⁶² ⁸⁶³ ⁸⁶⁴ ⁸⁶⁵ ⁸⁶⁶ ⁸⁶⁷ ⁸⁶⁸ ⁸⁶⁹ ⁸⁷⁰ ⁸⁷¹ ⁸⁷² ⁸⁷³ ⁸⁷⁴ ⁸⁷⁵ ⁸⁷⁶ ⁸⁷⁷ ⁸⁷⁸ ⁸⁷⁹ ⁸⁸⁰ ⁸⁸¹ ⁸⁸² ⁸⁸³ ⁸⁸⁴ ⁸⁸⁵ ⁸⁸⁶ ⁸⁸⁷ ⁸⁸⁸ ⁸⁸⁹ ⁸⁹⁰ ⁸⁹¹ ⁸⁹² ⁸⁹³ ⁸⁹⁴ ⁸⁹⁵ ⁸⁹⁶ ⁸⁹⁷ ⁸⁹⁸ ⁸⁹⁹ ⁹⁰⁰ ⁹⁰¹ ⁹⁰² ⁹⁰³ ⁹⁰⁴ ⁹⁰⁵ ⁹⁰⁶ ⁹⁰⁷ ⁹⁰⁸ ⁹⁰⁹ ⁹¹⁰ ⁹¹¹ ⁹¹² ⁹¹³ ⁹¹⁴ ⁹¹⁵ ⁹¹⁶ ⁹¹⁷ ⁹¹⁸ ⁹¹⁹ ⁹²⁰ ⁹²¹ ⁹²² ⁹²³ ⁹²⁴ ⁹²⁵ ⁹²⁶ ⁹²⁷ ⁹²⁸ ⁹²⁹ ⁹³⁰ ⁹³¹ ⁹³² ⁹³³ ⁹³⁴ ⁹³⁵ ⁹³⁶ ⁹³⁷ ⁹³⁸ ⁹³⁹ ⁹⁴⁰ ⁹⁴¹ ⁹⁴² ⁹⁴³ ⁹⁴⁴ ⁹⁴⁵ ⁹⁴⁶ ⁹⁴⁷ ⁹⁴⁸ ⁹⁴⁹ ⁹⁵⁰ ⁹⁵¹ ⁹⁵² ⁹⁵³ ⁹⁵⁴ ⁹⁵⁵ ⁹⁵⁶ ⁹⁵⁷ ⁹⁵⁸ ⁹⁵⁹ ⁹⁶⁰ ⁹⁶¹ ⁹⁶² ⁹⁶³ ⁹⁶⁴ ⁹⁶⁵ ⁹⁶⁶ ⁹⁶⁷ ⁹⁶⁸ ⁹⁶⁹ ⁹⁷⁰ ⁹⁷¹ ⁹⁷² ⁹⁷³ ⁹⁷⁴ ⁹⁷⁵ ⁹⁷⁶ ⁹⁷⁷ ⁹⁷⁸ ⁹⁷⁹ ⁹⁸⁰ ⁹⁸¹ ⁹⁸² ⁹⁸³ ⁹⁸⁴ ⁹⁸⁵ ⁹⁸⁶ ⁹⁸⁷ ⁹⁸⁸ ⁹⁸⁹ ⁹⁹⁰ ⁹⁹¹ ⁹⁹² ⁹⁹³ ⁹⁹⁴ ⁹⁹⁵ ⁹⁹⁶ ⁹⁹⁷ ⁹⁹⁸ ⁹⁹⁹ ¹⁰⁰⁰

[illegible]

Stenomacrus latitarsis Equimotus nigrifrons
mollioratus in Equimotus nigrifrons

Don't forget to
sign your name

+

Muy poderoso Señor

Entendido tenemos, q la clemencia y justicia abunda en vtro Real
 caxon del pusto Regim^o y gran generacion de nobres de vros
 naturales desta nueva espana en especial desta Ciudad de Mexico. y
 han dado a entender las muy justas y favorables leyes q della se
 catholica espoca mas de vtro grande al compendio nro. Senor y d
 alieza nra emanada las quales el no se auer efectuado atribuyentes
 pecados y no otra cosa. Las sentencias necessitadas y adversidades q
 cada dia se nos ofrecen nos compelen a acudir a la fuente de vtro Rey
 la qual hallamos en vtro Real pecho.

1. No queremos clementissimo Senor traer a la memoria las peccados de
 las Indias y malos tratamientos de nros pñores q a muchos años q xix
 y de cada dia van creciendo. y esto no por falta de las muy favorables
 leyes q nro compendio de vtra alieza emanada de vstra Real Magestad
 mas q son obligados alas escultas a la qual solo nos Senor Dios oñedi
 con suplica bondad. y es porq el pñor de las Indias nro Senor
 qido muy poderoso principe q nra Real Magestad nro Senor de Ibi
 nes quitara la administracion de la justicia de nra Republica y darla a
 nros espanoles q la administ^{ra} lo qual ya se ouiera efectuado a los pñores
 legidos de Senor San Juan no ouiera y de ala mano alia q lo pñor
 y assi quedamos pñores de las leyes y pñores de nra Republica y no
 jurisdiccion. y de nro Senor q las q nra pñores no han de colar si
 talis consejo segun las caudlas y mallas q nra Real Magestad. Si Sen
 y la Imperial Magestad de ala no nos aduina. pñores de d
 mayores q tñen cargo de nra Governacion y administracion de justicia
 aqui en Mexico y en el thablatlo. y como vstra Real Magestad q nra
 Reclamamos a nro Senor y nro Senor de vstra Real Magestad q nra

De señor san ferdinand, mando q no fuesen sino mas protectores. ni tu
sen mas auctoridad de defendernos de los agravios q por los es
tosos mestizos y negros y mulatos nos son hechos en las merca
caminos y en otras cosas de dia y de noche en otras personas y en
otras haciendas y en otros hijos y en otras mugeres. Esto es
muy bien proveído y mucho en mi favor y desto tenemos gran
necesidad: y humildemente supplicamos a vna alteza mande esto
haga con toda diligencia porq recibimos grandes agravios delas y se
avida dñad. y mande q lo faga yntentado de quitarnos la ad
ministracion de nra dñad en ninguna manera ay efecto. Si
teme de nra ynsabilidad denos las leyes justas q pa el bien
nra dñad son necesarias. y sino fagieramos nra dñad asse
nallas castiguennos, y no porne a nos fueras de su natural de
y si se teme de nra ynsabilidad q no fagieramos fides a nra dñad. todos juntos los q
escribimos en nra carta y de todos los damas q agora vivan y de
nos descendientes q estan por nacer. hazemos pleyto o manaje
y a sra maria y a todos sus sñes. y a vna alteza de ses leales
corona real de pñia todos los dias del siglo y pa siempre jam
pura firmeza de lo qual porrenet y firmamos aqui nos señores. h
esta vna real cedula de mervir a veinte de diciembre año de.

Yndignos vasallos de vna alteza q sus reales mandos obesa

Bonifacio de gus
mas juez

Alcaldes

Bartholome
giles

de balbasar tila
algun regidor

regidor

Martín cano
 vecino
 Martín cano
 vecino
 Juan Simeón
 vecino
 Martín llama
 vecino
 Theobaldo
 vecino
 Melchor
 vecino
 Juan
 vecino

LA CARTA DE LOS PRINCIPALES DE MÉXICO, 1554

Paleografía y traducción

Tocenmaviztlatocatçine

In tehuantin, timexica, titenochca, timitztonepechtequililia, tictotena-miquilia yn motlaçomatçin, yn motlaçoicxitçin, yn titotlatocatçin, in toteprincipe, yn ticmotlapielia in totecuyo Iesux^o yn onpa huehue Spaña yoan nican nueva spaña. Ca mixpantçinco tictlalia nochoquiz, tixayo, tohueinetequipachol, yehica huelticmati ca cenca titech-motlaçotilia yn timocnomaceoaltitihoan ynican tichaneque moteneoa nueva spaña.

Auh inin motetlaçotlalitzin ca itech neci y cenca cualli amotenaotiltçin, yn nican techmomanavilia, in teoatçin yoan yn motlaçotatçin in tohuey Imperador. Auh intla topan neltini in amotenaotiltçin atle tonequipachol yezquia anca tipactinemizquia. Auh inic ca nenquiza in amotenaotiltçin titomati ca çan ipanpa totlatlacol yc cenca hueixtiuh yn tonechquipachol yc amo canen mixpantçinco ticaxitia yn tochoquiz in tixayo, in tonequipachol.

Tlaxicmocaquiti tocemahuiztlatocatçin yn titoprincipe: macivi cenca miac tlamantli motenavatiltçin topan ticualmioalia, ynic titech-momalhuilia ytimocnomaceoaltitçinchoan, yn yevantin mitzmotla-tequipanilhuilia yn quipia motlaçotocayotçin nican nueva spana, amo topan quineltilia yc cenca netoliniliztli topa mochia yc cenca miac polihui yntaxca in tlatquj, in yhuecauh topa mochioa. In tlatquj, in yhuecauh topa mochioa. Auh inin macihui cenca techocti yn huel tetequipacho can xpantçinco tictlalia tochoquiz, ytixayo, yntoteouh, intotlatocauh, Dios totecuyo, ynic yeoatçi quimopatiliz yn icuac quimonequiltiz.

Occentlamantli, tohueinetoliniliz yn axcan yancuica techtequipachoa inic mixpantçinco tetçatçi, yn titotlaçoprincipe, ca yn ypan yancuic sihuil de mill quj^os cincuenta y quatro ticuiquicuillilozquia yn teyacanaliztli, in tepacholiztli, yn techcahuiliteoaq yn totaoan in tocolhoan yeoantin macozquia yn españolesme. Ynin, tlatoani, ye topa oneltini yn tlacamo otechçacuilia totatçitçichoan sant franco padreme yc ye timochintin techimonavatizquia. Auh in yehoantin in iuh quichioaznequi cenca tlapalao ynic neltiz. Auh titomati huel topan quichivazque tlein quinequi yntlacamo antechmomanahuilizque yntehuatzin yoan in motlaçotatçin.

Nuestro reverenciado señor que gobierna

Nosotros, nosotros mexicas, nosotros tenochcas, te hacemos grande reverencia, besamos tu venerada mano, tu venerado pie, tú, señor que gobiernas, tú nuestro príncipe, que cuidas a Nuestro Señor Jesucristo allá en la antigua España y aquí en la Nueva España. Ante ti exponemos nuestro llanto, nuestras lágrimas, nuestra grande aflicción, porque bien sabemos que en verdad mucho nos amas, a nosotros tus vasallos, habitantes de aquí de la que se llama Nueva España.

Y tu amor se ve por tus muy buenas órdenes, que aquí nos protegen, las tuyas y las de tu amado padre, el gran Imperador. Y si en nosotros se cumplen vuestras órdenes, nada será nuestra aflicción, así estamos contentos. Y, si sólo salen en vano vuestras órdenes, pensamos que sólo por nuestros pecados se hace muy grande nuestra aflicción. Por eso no en vano ante ti presentamos nuestro llanto, nuestras lágrimas, nuestra aflicción.

Escucha, tú, nuestro reverenciado señor, tú nuestro príncipe, son muchas tus órdenes con que por nosotros te afanas, con que tú nos satisfaces, a nosotros tus vasallos. Ellos te sirven, guardan tu amado nombre aquí en la Nueva España. Pero no por nosotros testifican acerca de la grande aflicción que sobre nosotros recae; mucho se destruyen nuestros bienes, lo que es nuestro, ya de antiguo sobre nosotros acontece. Y si bien es muy lamentable lo que mucho aflige, sólo ante él exponemos nuestro llanto, nuestras lágrimas, ante el Dios nuestro, señor nuestro, Dios nuestro señor, así él lo remediará cuando él lo quiera.

Otra cosa es nuestro gran pesar, que ahora recientemente nos agobia. Hoy eso ante ti lo hacemos público a voces, a ti, nuestro amado príncipe, porque en el reciente año de 1554 querían quitarnos el mando, la administración, lo que nos dejaron nuestros padres, nuestros abuelos, que fuera entregado a los españoles. Esto, señor, ya hubiera ocurrido con nosotros, si no nos lo protegieran nuestros reverenciados padres de San Francisco, porque así cumplieron su obligación para con todos nosotros. Y los que así quieren hacerlo, mucho se atreven para que se efectúe. Nosotros pensamos que podrían hacer lo que quieren con nosotros si no nos defienden tú y tú amado padre.

Oyaquetçaloque omentin alcaldes mayores, ce tlatatl nican mexico tlatequipanohoa: auh yn ome tlatilolco tlatequipanao. Yeoantin quimocuitlahuizque gouernacion yoan regimj^o yoan y Justicia. Auch in icuac occaque in in huelti in autoridad, niman otitoteylhuique iixpantçinco ynmixiptlatçin don Luis de Velasco visorey: ihuan san Francisco padreme no ixpantzinco topan omotlatoltique. Auh yeoatzin niman ic omotlanaoatili yn yeoatzin niman ic omotlanaoatili yn yeoantin omentin amyotilozque alcaldes majores ca protectores motocayotizque. Oquinmonaoatili ynic atle occentlamantli ytequiuh yex ixquich intequiuh y techmaquixtizque ynic ayac español, anoço mestico, anoço negro, anoço mulato, techtoliniz tianquizco, anoço hotlica, anoço acalopan, anoço tochan quinmonaoalti (p. 2).

Ynicn cemilhuitl ihuan yoaltica tlapixtinemizque ynic ayac techtoliniz ynin in iuh quimotlalili y moVisorey. Tlatoani ca cenca timitçtotlatlauhtilia ca cenca totechmonequi yoan cenca timitztotlatlauhtilia iynic tiquinmonoatiliz y ma cenca quimocuitlahuican yn intequiuh ca cenca techtolinia in yeoantin españoles, yn mestiços, yn negros, yn mulatos. Yhuan cenca timitçtotlatlauhtilia ynic ayac techauliz in toteyacanaliz, yn tojusticia. Yntla yuh momatica amo titlamatini ynic vel titepachozque, matechchiuilican yn leyes in iuh totechmonequi ynic vel ticchioazque yn totequiuh. Auh ytlacamo ticpiazque ma titlatçacuutilocan, macamocuililocan yn totechquizque yn nimaxca in intepacholiz.

Auh intla yuh momatica amo ticlaçotlazque y castilla totlatocauh y rey: ynic pachiuz moyollotzin nican tictlalia totlatoca Juramento yn timochintin, in axcan ticpachoa jmaltepetzin y mexico, yn tiquicuiloa y in amatzintli titonetoltia ticchioa tlatoca Juramento yxpantzinco yn dios yoan in sata maria yoan in ixquichtin in santosme yoan mixpantçinco ytitotlatocatçin ca mochipa ticlaçotlazque yoan tictotlacamachitizque yoan tictomahuiztililizque castilla tlatoani y rey yn isquichica tlamiz cemanahoac. Auh yn juramento ticnequi ynin techpohuiz yn quintlatatizque. Auh inic velchicaoac yez ynin totlatol totlatoca Juramento nican tictlalia yn totoca yoan tofirmas. Omochiuh nican ciudad mexco XXIII de dizienbre de myll a qun^os e cincuenta y quatro años.

Mocnomacevaltçitçihuan y quimotennamiquilia motlatocamatçin yoan mocxitzin.

Don esteuan de Guzmán juez	Don pedro Moteuiçoma	Don diego de Mendoza alcalde
francisco de San pablo alcalde	don p ^o de la + regidor	don Luys de regidor

Han sido constituidos dos alcaldes mayores, uno aquí en México se ocupa, y el otro en Tlatelolco. Ellos se encargan de la gobernación y del regimiento y justicia. Y cuando atienden, ejercen autoridad, luego lo decimos ante tu representante, don Luis de Velasco, visorrey, y también ante los padres de San Francisco que por nosotros hablaron. Y él luego ordena, él enseguida dispone que ellos dos solos, los dos alcaldes mayores, sean llamados protectores. Él les ordena que su oficio no sea otra cosa, que nos liberen de cualquier español o mestizo o negro o mulato que nos aflija en el mercado, en el camino, o en las barcas o en nuestras casas, los pongan en orden.

Durante el día y la noche andarán cuidando que nadie nos moleste, así como lo dispuso tu visorrey. Señor, mucho te rogamos porque mucho lo necesitamos, y mucho te pedimos que les mandes que mucho cumplan su oficio porque mucho nos afligen esos españoles y mestizos y negros y mulatos y mucho te rogamos que nadie se burle de nosotros, de nuestra gobernación, de nuestra justicia. Y, si se conoce que no somos sabios, que no gobernamos bien, haced para nosotros leyes como las requiramos y así cumplamos bien con nuestro oficio. Y, si no cumplimos, que seamos encerrados, no seamos conservados, y que perdamos nuestras propiedades y la administración.

Y si se sabe que no amamos al señor nuestro y rey de Castilla, para que así se satisfaga tu reverenciado corazón, aquí ponemos nuestro juramento señorial, todos nosotros que ahora gobernamos la ciudad de México. Los que escribimos este papel, prometemos, hacemos juramento real ante Dios y Santa María y todos los santos y ante ti, nuestro señor, que siempre amaremos y obedeceremos y respetaremos al señor y rey de Castilla hasta que se acabe el mundo. Y este juramento queremos nos corresponda y a los que habrán de nacer. Y para que sea firme esta nuestra palabra de nuestro juramento señorial, ponemos nuestros nombres y nuestras firmas. Se hizo aquí en la ciudad de México, el 23 de diciembre de 1554 años.

Tus afligidos vasallos que besan tu reverenciada mano y tu pie.

Don Estevan
de Guzmán
juez

Don Pedro Motecucoma Don Diego de Mendoca
alcalde

Francisco de San Pablo Don Pedro de la +
alcalde regidor

Don Luys de
regidor

Bartholomé de S. Juan regidor	Don Baltasar Tlilancalqui regidor	Diego Tezcacovacatl regidor
-------------------------------------	--------------------------------------	--------------------------------

Martin Cano regidor	Martin Coçotecatl regidor	Francisco Xiumen regidor
------------------------	------------------------------	-----------------------------

Martin Tlama regidor	Antonio Tlacochealcatl regidor	Melchior Diaz regidor
-------------------------	-----------------------------------	--------------------------

La ciudad de México, A XXIII de diciembre de 1554

Bartholome de S. Juan regidor	Don Baltasar tilancalqui regidor	Diego tezacovacatl regidor
Martin Cano regidor	Martin Coçotecatl Regidor	franco xiumen regidor
Martin tlama regidor	Antonio tlacochcalcatl regidor	nelchio diaz regidor

La ciudad de Mexico. Axxbuj°de diziembre de 1554.

VERSIÓN REMITIDA JUNTO CON LA CARTA EN NÁHUATL

Muy poderoso señor

Entendido tenemos que la clemencia y justicia abunda en vuestro real pecho cerca del justo regimiento y suave gobernación de nosotros vuestros vasallos naturales de esta nueva España, en especial de esta ciudad de México. E han dado a entender las muy justas y favorables leyes que de la sabia católica cesárea majestad de vuestro padre el emperador nuestro señor y de su alteza han emanado, las cuales el no se auer afectuado atribuimos a nuestros pecados y no a otra cosa. Las continuas necesidades y adversidades que cada día se nos recrecen nos competen a acudir a la fuente de vuestro amor, la cual hallamos en nuestro real pecho

No queremos, clementísimo señor, traeros a la memoria las pérdidas de haciendas y malos tratamientos de nuestras personas que [h]a muchos años que padecemos y de cada día van creciendo, y esto no por falta de las muy favorables [disposiciones] que, para nuestro amparo de vuestra alteza emanan de cada día, mas de los que son obligados a las ejecutar acá, lo cual sólo nuestro señor Dios remedia con su infinita bondad. Es pues lo que agora de mucho nos ha afligido, muy poderoso príncipe, que se ha intentado en este año de 1554 nos quitar la administración de la justicia de nuestra república y darla a personas españolas que la administren, lo cual ya se hubiera efectuado, si los padres religiosos del señor san Francisco no ouieran ydo a la mano a los que lo intentaban y así quedáramos perpetuos esclavos y privados de nuestra antigua y natural jurisdicción. Y tenemos temor que los que esto pretenden no han de cesar hasta salir con ello según las cautelas y las mañas que para ello fabrican, si vuestra alteza y la imperial majestad de allá no nos amparan. Prouéyanse de dos alcaldes mayores que trujesen cargo de nuestra gobernación y administración de justicia aquí en México y otro en el tlatilulco y como vista la autoridad que se les, reclamásemos ante el señor visorrey don Luis de Velasco y con nosotros los padres de señor San Francisco, mandó que no fuesen sino nuestros protectores, ni tuviesen mas auctoridad de defendernos de los agraujos que por los españoles mestizos y negros y mulatos nos

son hechos en los mercados, los caminos y en nuestras casas, de día y de noche, en nuestras personas y en nuestras haciendas y en nuestros hijos y en nuestras mujeres. Esto es muy bien proueydo y mucho en nuestro favor y de esto tenemos gran necesidad y humildemente suplicamos a vuestra alteza mande esto se haga con toda diligencia porque recibimos grandes agraujos de las personas arriba dichas y mande que lo que se intenta de quitarnos la administración de nuestra república en ninguna manera haya efecto. Si se teme, de nuestra inabilidad, dénnos leyes justas que para el bien de nuestra república son necesarias. Y si no regiremos nuestra república conforme a ellas, castíguennos y no priven a nuestros sucesores de su natural derecho, y si se teme de nosotros que no seremos fieles a nuestro Rey, todos juntos los que escribimos en nuestro nombre y de todos los demás que ahora viven y de todos nuestros descendientes que están por nacer, hacemos pleito homenaje a Dios y a santa María y a todos sus santos y a vuestra alteza de ser leales a la corona real de España todos los días del siglo y para siempre jamás. Para firmeza de lo cual ponemos y firmamos aquí nuestros nombres. Hecho en esta vuestra real ciudad de México a 13 dezienbre año de 1554.

Indignos vasallos de vuestra alteza que sus reales manos besan.

Don Estewan
de Guzmán
juez

Don Pedro Motecuiçoma

Don Diego
de Mendoza
alcalde

Francisco de San Pablo Don Pedro de la +
alcalde regidor

Don Melchior Díaz
regidor

Bartholomé de S. Don Baltasar Tlilancalqui
regidor regidor

Diego Tezcacovacatl
regidor

DE CÓMO UNA LETRA HACE LA DIFERENCIA

LAS OBRAS EN NÁHUATL ATRIBUIDAS A DON HERNANDO FRANCO

ELOY CRUZ

En 1934 el doctor Gabriel Saldívar y Silva (1909-1980) con la colaboración de su esposa, la maestra Elisa Osorio Bolio de Saldívar, publicó *Historia de la Música en México*, una obra pionera en su campo.

Entre las muchas virtudes de este libro puede citarse las siguientes:

a) Es la primera obra dedicada al estudio de la música en México durante los siglos XVI-XIX.¹

b) Para su realización se consultó documentos originales; según declara el propio Saldívar, él y su esposa recurrieron al Archivo General de la Nación, al Museo Nacional de Historia, al Archivo del Ayuntamiento de la ciudad de México y a los archivos de la Catedral Metropolitana y otras iglesias capitalinas.²

c) El autor tomó en cuenta la música prehispánica, no se contentó con asumir que la música mexicana comienza con la llegada de los españoles.

d) En esta obra, Saldívar reconoce la influencia que la música de los negros pudo tener en el desarrollo de la música en nuestro país.

e) Saldívar consideró que ningún panorama de la música nacional podía estar completo si no se hacía también un reconocimiento de la música popular; así, en el libro encontramos referencias no solo de las misas de la época colonial y de la Academia Filarmónica Mexicana del

Quiero dar mi más cumplido agradecimiento a todas las personas que me ayudaron en la elaboración de este artículo: Karen Dakin, Clotilde Martínez, Concepción Abellán, Gabriela Villa, Mauricio Beuchot, Tarsicio Herrera, Antonio Corona, Hector Rogel, Gabriela Tinoco, Irma Guadalupe Cruz, Salvador Díaz Cíntora, Ricardo Valenzuela y Aurelio Tello.

¹ Conozco tres publicaciones anteriores relacionadas con la historia de la música en nuestro país. Estas obras de Alba Herrera y Ogazón (1917), Rubén M. Campos (1928) y Miguel Galindo (1933), presentan visiones “impresionistas” de la historia musical de nuestro país, respectivamente, de una profesora del Conservatorio Nacional, de un folklorista y de un médico dotado de una amplia cultura general. Aunque estos trabajos son muy valiosos, ninguno de ellos posee una perspectiva verdaderamente histórica. La *Historia* de Saldívar es el primer trabajo original sobre este tema.

² Saldívar, 1934, vi.

siglo XIX, sino también del corrido, el jarabe, el huapango y la canción de cuna.

f) Finalmente, en este libro, Saldívar publicó por primera vez, desde una perspectiva histórica, algunas obras musicales de la época colonial y del siglo XIX.

No es de extrañar el hecho de que la *Historia* del doctor Saldívar haya sido reimpresa recientemente en una edición de gran tiraje, pues, aunque ha perdido la originalidad que tenía en 1934, constituye un buen acercamiento a la historia de la música de nuestro país.

Las obras atribuidas a Hernando Franco

Entre las obras novohispanas publicadas por Saldívar, se encuentran dos piezas vocales polifónicas con texto en náhuatl, tomadas de un libro denominado *Códice Valdés*, datado en 1599, que es el manuscrito musical novohispano más antiguo que se conoce. Este documento recibió el nombre de su descubridor y único dueño conocido, el canónigo Octaviano Valdés, quien lo adquirió en 1931 en el pueblo de Cacalomacán, México.³ La primera de estas obras, a cuatro voces, empieza con las palabras *Dios itlaçonâtzine cemicac ichpochtle*; la segunda, a cinco voces, empieza con las palabras *Sancta Mariaé yn ilhuicac cihuapille*. Saldívar proporciona el facsímil de ambas piezas y una transcripción suya a notación moderna de la segunda, con una traducción de los textos realizada por el nahuatlato don Mariano Rojas.⁴

En el facsímil, sobre el segundo tiple de *Sancta Mariaé* se encuentran las palabras *hernă don fran^{co} A s^o voces*; sobre la *a* de *hernadon*, se observa un signo similar a una letra *u*. Esta inscripción hizo pensar al doctor Saldívar que las obras eran de Hernando Franco, un compositor musical que fue canónigo y maestro de capilla de la catedral de México, a quien él consideraba erróneamente un criollo novohispano; así, en su transcripción de *Sancta Mariaé*, la obra aparece atribuida a Hernando Franco.

Hernando Franco

Hernando Franco es el primer compositor conocido en la historia de la música mexicana del cual se conservan obras.⁵ Nació en Galizuela,

³ Una breve historia de este manuscrito se encuentra en Stevenson, 1970, 131.

⁴ Saldívar, 1934, 101-107.

⁵ Lara, 1997, XX.

cerca de Alcántara, en Extremadura, España, en 1532 y recibió su entrenamiento musical en la catedral de Segovia, donde ya a los 14 años tenía asignado un salario en reconocimiento a la calidad de su trabajo musical. Franco acompañó a su patrón o protector, el doctor Mateo Arévalo Sedeño, a Nueva España en 1554, aunque su nombre no se encuentra en registros americanos hasta 1573, año en que aparece como maestro de capilla de la catedral de Guatemala. A finales de 1574 Franco pasó a México y el 20 de mayo de 1575 fue nombrado maestro de capilla en la catedral de esta ciudad, puesto que conservó hasta su muerte, ocurrida el 28 de noviembre de 1585. Durante su vida, Franco gozó de singular respeto y admiración por su habilidad como compositor, al grado que el cabildo de la catedral lo “recibió por maestro de capilla” sin someterlo al examen de oposición que era la norma para cualquier músico que pretendiera este importante puesto. En 1579, el cabildo acordó

enviar al corregidor 500 pesos a cuenta de los 4000 que el maestro *Franco y el cura Trujillo le debían*. Ya para estas fechas habíase manifestado el padre Franco como excelente compositor, y fue por esta razón que el cabildo lo ayudó a él y a su primo a pagar lo que debían; y así lo expresa [el cabildo] al decir que *teniendo a que esta dicha iglesia se tiene por bien servida de ellos*, enviaba al corregidor parte del dinero debido por los primos, ordenando que las sumas erogadas entrasen en *sus libramientos como las demás*.⁶

El arzobispo Pedro Moya de Contreras solicitó una prebenda para Franco, que fue otorgada el 1 de septiembre de 1581; en su recomendación al rey, Moya resalta la habilidad de Franco, que permitía a la catedral de México poseer una capilla musical tan competente como la mejor de España.⁷

La mayor parte de la música compuesta por Franco se considera perdida,⁸ solo han llegado hasta nosotros tres misas breves, 16 versiones del *Magnificat*, unas *Lamentaciones* y una veintena de motetes, incluyendo dos versiones de la *Salve*. Este breve repertorio ha valido a Franco unánime reconocimiento como un compositor sobresaliente:

⁶ Estrada, 1973, 72.

⁷ Un fragmento de la carta en que Moya solicita la prebenda para Franco es reproducido por Lara, 1997: XVII; en esta carta se dice que Franco es “natural de Fregedal, de mas de cuarenta y cinco años”. Sin embargo, todos los autores consultados (excepto Saldivar) están acordes en que Franco nació en Galizuela. De cualquier manera, parece haber una razonable certeza de que Franco nació en España.

⁸ Según Estrada, 1973, 27, a mediados del siglo XVII, el cabildo de la catedral ordenó que se destruyera buen número de “libros viejos conteniendo juegos de música para distintas festividades”.

ha sido calificado como un “eminente polifónista”⁹ cuya música posee una perfección sin igual¹⁰ y sus obras han sido comparadas “con las de Palestrina, Morales, Guerrero, Victoria, Alfonso y Francisco Lobo, maestros europeos cuyas obras existen en nuestros archivos catedralicios desde la época virreinal”.¹¹ Lara sintetiza la opinión actual sobre Franco con las siguientes palabras:

musicólogos nacionales y extranjeros que hemos tenido contacto con sus obras, coincidimos en afirmar que Hernando Franco es el más notable compositor renacentista del siglo XVI en América, junto con Gutierre Fernández Hidalgo (1553-1620), maestro de capilla en Bogotá, Quito y La Plata, hoy Sucre, Bolivia.¹²

La música de Franco (compuesta en su totalidad por obras vocales religiosas) comparte varias características con la de otros maestros renacentistas españoles: una polifonía austera pero fluida, un tratamiento muy conservador de la disonancia y el cromatismo, el uso de *cantus firmus* y la modalidad.¹³

Precisamente con la figura del gran compositor Hernando Franco han estado asociadas, de una manera u otra, las dos obras en náhuatl de que se ocupa este estudio.

Estudios previos de estas obras

Por su texto en náhuatl y sus peculiares cualidades artísticas, *Sancta Mariá* y *Dios Itlazohnantziné* han sido particularmente favorecidas por los grupos musicales dedicados al rescate de la música del siglo XVI;¹⁴

⁹ *Diccionario* Porrúa, 1986, 1112.

¹⁰ Estrada, 1973, 31.

¹¹ *Ibid.*, 1973, 52.

¹² Lara, 1997, XX.

¹³ Datos biográficos tomados de Estrada, 1973, 70-80, Catalyne, 1980, 790-792, Stevenson, 1989, 16-18 y de Lara, 1997, XV-XIX.

¹⁴ Estas obras han sido interpretadas virtualmente por todos los grupos mexicanos dedicados a la “música antigua” y por muchos de otros países; probablemente sean las piezas del repertorio novohispano que más se han grabado. La grabación profesional en registro fonográfico más antigua que se conoce se debe al grupo *Tempore*, 1980. Posteriormente han sido grabadas por los siguientes grupos mexicanos: *Los tiempos pasados*, 1982, *Conjunto de Cámara de la Ciudad de México*, 1989, *Capilla Virreinal de la Nueva España*, 1993, *Coro de la Catedral de México*, 1993, *Ars Nova*, 1993, *Hermes*, 1993 (?) y el *Octeto Vocal Juan D. Tercero*, 1993. Por otro lado, han sido grabadas por los siguientes grupos extranjeros: *Ensamble Elyma*, Suiza, 1991, *The Hilliard Ensemble*, Inglaterra, 1991 y *De Profundis*, Uruguay, 1992. También han sido interpretadas en concierto público por estos y muchos otros grupos nacionales y extranjeros.

por idénticas razones, se les ha otorgado un lugar muy especial en los estudios de música novohispana, aunque no parece haber consenso, entre los dos autores principales que las han descrito, sobre la identidad de las piezas, y solo un acuerdo parcial sobre la identidad de su autor:

a) Saldívar, en la obra citada, considera que *Sancta Maríaé* es una *plegaria* de Hernando Franco.

b) Robert Stevenson, en *Music in Mexico* etiqueta a las piezas como *himnos* y los atribuye, con alguna reserva, a Hernando Franco.

c) El mismo Stevenson, en *Music in Aztec & Inca Territory* las llama *chanzonetas* y las atribuye, sin reservas, a *Don Hernando Franco*, un indio de ascendencia noble.

d) Sin embargo, el propio Stevenson, en *La Música de México, Historia*, volumen 2, denomina a las piezas *motetes*, y señala que don Hernando Franco es el “supuesto autor” de *Sancta Maríaé*.¹⁵

Las afirmaciones de estos autores merecen comentarios.

a) El doctor Saldívar no hace ninguna indicación sobre las razones que lo llevaron a denominar a *Sancta Maríaé* una *plegaria* atribuida a Franco, simplemente apunta algunos datos sobre la biografía de Franco y hace algunas observaciones sobre la obra conocida de este autor:

En 1575 llegó a esta ciudad de México, procedente de la de Guatemala, el P. Hernando Franco; no sabemos de qué nacionalidad haya sido, pero creemos que fuese criollo, nacido en la Nueva España. Poco después de llegar fue designado maestro de capilla de la catedral, puesto en el que se dedicó a componer música. Sus obras que aún se conservan son del género vocal a gran número de voces, de cuatro a once comúnmente, manejadas con sencillez; algunas son muy inspiradas, pudiéramos decir, no obstante la simplicidad de su línea melódica, ajustadas completamente al canto gregoriano. De autor que haya producido en nuestro país creemos que sea el más antiguo de quien se conoce su música.¹⁶

A continuación, Saldívar proporciona un facsímil de las dos piezas y su transcripción de la segunda, con el encabezado “Plegaria a la Virgen en Nahuatl. Hernando Franco”, que presenta con el siguiente párrafo:

¹⁵ Autores posteriores han seguido a Saldívar o a Stevenson. Véase más adelante la nota 33.

¹⁶ Saldívar, 1934, 101.

De él reproducimos dos composiciones con letra en Mexicano, tomadas de una copia fotostática en poder del P. García Gutiérrez. De estas dos plegarias a la Virgen, según la traducción que nos hiciera el nahuatlato D. Mariano Rojas, para su mejor comprensión hemos trasladado a la Notación moderna una de ellas.¹⁷

Aquí, Saldívar incurre en varias contradicciones y apreciaciones erróneas. En primer lugar, como ya se ha señalado, aunque declara ignorar la nacionalidad del compositor, quiere suponer que Franco era novohispano, pero, como ya se vio, era extremeño. Por otro lado, indica que la música conocida de Franco es polifónica y está escrita “a gran número de voces, de cuatro a once comúnmente” aunque en el catálogo de este autor solo se encuentran obras escritas a tres, cuatro, cinco y seis voces.¹⁸ Finalmente, incurre en una contradicción al referirse a la simplicidad de la *línea melódica* de obras *polifónicas*. En este mismo terreno, es curiosa su apreciación de que algunas obras de Franco “son muy inspiradas, pudiéramos decir”, a pesar de tal simplicidad.

Todos estos lapsos de Saldívar son perfectamente comprensibles si se recuerda que él escribía antes de 1934 y que era prácticamente el único investigador mexicano interesado en estos asuntos. Carecía de antecedentes sobre el tema de la música polifónica del siglo XVI (porque en México nadie antes que él había escrito nada) y es probable que nunca, antes de la publicación de su libro, haya tenido la oportunidad de escuchar alguna interpretación de esta música.¹⁹

Con respecto a la suposición gratuita sobre la nacionalidad de Franco, es posible decir que en estos asuntos el doctor Saldívar tenía una actitud nacionalista, muy acorde con el momento histórico que le tocó vivir: el quería que las cosas de calidad encontradas en nuestro suelo fueran *mexicanas*. Tuve la oportunidad de conversar con él a finales de 1976 y en esa ocasión Saldívar hizo en varios momentos una enérgica

¹⁷ *Ibid.*, 1934, 106.

¹⁸ Véase el catálogo que aparece en Catalyne, 1980, 791, en el que se especifica el número de voces de cada una de las obras conocidas de Franco.

¹⁹ Antes de 1934 no existían en México grupos corales dedicados a interpretar la música polifónica del siglo XVI; en Europa y Estados Unidos los grupos dedicados a esta actividad sumaban una docena, cuando mucho. Las grabaciones de música polifónica eran extraordinariamente raras en el primitivo mercado discográfico. En este sentido Haskell, 1988:116, señala, refiriéndose a la década de 1920: “Yet the remarkable thing is that composers like Byrd, Lassus, Palestrina and Shütz were represented at all in disc, as the demand for such esoteric items was undoubtedly quite small”. En México, el primer concierto de música novohispana se presentó en mayo de 1939; las primeras grabaciones extranjeras de esta música se produjeron en la década de 1960 y la primera mexicana, en 1973. Como podrá apreciarse, cuando Saldívar escribió su libro era prácticamente imposible tener un contacto “real”, auditivo, con la música polifónica renacentista. Agradezco a Aurelio Tello la información sobre grabaciones y conciertos de música novohispana.

afirmación en el sentido de que el anónimo autor del *Códice Saldívar 4* (un manuscrito del siglo XVIII con música de guitarra que él había descubierto en León, Gto. en 1943) era novohispano.²⁰ Desde esta perspectiva, la suposición de Saldívar puede considerarse más una tendencia que un error.

Es muy probable que Saldívar haya estudiado los originales de Franco en el archivo de la catedral, sin embargo, también es posible que no haya podido descifrar correctamente la notación musical del siglo XVI, denominada *canto de órgano*; estas suposiciones podrían explicar su confusión con respecto al número de voces a que están escritas las obras de Franco y su ambigua opinión en el sentido de que la música de este compositor posee cierto encanto a pesar de la sencillez de su línea melódica. En efecto, en el canto de órgano era común anotar cada una de las voces de una obra sucesivamente (en la actualidad las voces se anotan en forma simultánea a pautas contiguas) y, a menos que se posea un entrenamiento específico en paleografía y transcripción de la música polifónica clásica, es extraordinariamente fácil caer en la confusión. Saldívar aparentemente no poseía este entrenamiento²¹ y no existe constancia de que haya intentado transcribir a notación moderna ninguna de las grandes obras litúrgicas de Hernando Franco. En estas condiciones, es casi imposible formarse una idea cabal de las características de una obra polifónica compleja de Franco, ya que tendría que leerse cada una de las voces por separado y sería casi imposible reconstruir el total de la obra como esta suena cuando es cantada por todas las voces simultáneamente. Tal vez por esta razón es que Saldívar pudo decir que la música de Franco no carece de cierta inspiración a pesar de su sencillez: él lo que pudo apreciar de esta música fue solo un conjunto de trazos aislados, sin sentido alguno.

Por otro lado, los datos para el conocimiento de la vida y obra de Franco han ido apareciendo a lo largo de medio siglo de trabajo de investigación en diversos lugares. Por ejemplo, las obras de este autor se encuentran en las catedrales de México, Puebla y Guatemala. Saldívar

²⁰ Michael Lorimer, 1987, v, reporta la misma afirmación en boca de la viuda del doctor Saldívar: "as an ardent patriot, Dr. Saldívar took great pride in his manuscript's Mexican origin ('He wanted it to be by a Mexican', his widow told me) and he studied it throughout his life". En la actualidad, existe la opinión generalizada de que el *Códice Saldívar 4*, uno de los documentos más importantes de la tradición guitarrística hispánica, fue escrito por el guitarrista español Santiago de Murcia.

²¹ Su viuda (Osorio, 1983, 9-10) enfatiza el hecho de que el doctor Saldívar realizó las beneméritas labores que lo han hecho célebre aunque los únicos estudios que cursó fueron de medicina y los dejó inconclusos; sin embargo, es habitual que se le siga dando el título de "doctor", extraoficialmente *honoris causa*, con toda justicia, en mi opinión. Stevenson, 1976, 206, también hace referencia a este problema.

fue el primer investigador que se refirió a la existencia misma de Hernando Franco y los maestros de capilla de la catedral mexicana. Abrió el camino para los investigadores posteriores que directa o indirectamente somos sus deudores.

En el caso del doctor Saldívar, considero preferible encomiar los innumerables aciertos y la extraordinaria visión que tuvo para reconocer el valor de obras musicales que en su tiempo no recibían atención alguna y que eran relegadas como mera curiosidad histórica o de plano consideradas como papeles viejos inservibles. Muchos de sus contemporáneos ni siquiera hubieran tenido la capacidad de “ver” las obras que aquí nos ocupan y así, es probable que no hubiéramos sabido de su existencia.

b) Robert Stevenson, en *Music in Mexico* denomina a las piezas *himnos*; la atribución a Franco lo lleva a hacer algunas cautas observaciones:

Two hymns honoring the Virgin, both with Aztec (Nahuatl) texts, and both attributed to Franco, deserve attention along with his more pretentious music. [En este lugar, Stevenson proporciona una transcripción suya de ambas piezas].

As can readily be seen, these hymns differ pronouncedly in style from Franco's liturgical music with Latin text. The traits which noticeably differ from his ecclesiastical manner include: (1) an abundance of parallel fifths, octaves, and other forbidden consecutives, (2) the use of unprepared and unresolved dissonance, (3) a constant reliance on accentual rather than agogic rhythm. In actual performance these two hymns seem much nearer to us than does the liturgical music; the jaunty and carefreeness of the music exert an immediate appeal. Such devices for the securing of rhythmic vitality as hemiola at the beginning of the repeated section in the first hymn, and the obtrusive syncopations and frequent repeated notes in the second hymn, are all sufficiently obvious to make telling impressions at first hearing.

Both hymns are important in Mexican music history simply because they alone remain among the vast store of polyphonic compositions with Indian language text that must have once existed. If they are correctly attributed to Franco, then he showed when he wrote them an uncanny ability to doff the learned sock and sport it on the green. They show him in an unexpected mood, and prove he knew perfectly well how to act the *villano* with the blitheliest of the frottola composers.²²

Este es un buen reconocimiento general de estas obras. Stevenson tiene razón cuando señala que la importancia de las piezas reside principalmente en su texto, pues prácticamente son las únicas obras musi-

²² Stevenson 1952, 119-122.

cales novohispanas con texto indígena que han llegado hasta nosotros.²³ Por otro lado, Stevenson hace muy bien en mostrar cautela con respecto a la autoría de estas obras (“If they are correctly attributed to Franco”), dado que como ya se ha visto, Saldívar no proporciona ninguna prueba en este sentido. Igualmente acertado es el comentario de Stevenson sobre los evidentes errores de composición de estas obras. Es necesario recordar que durante el siglo XVI, el entrenamiento de los compositores al servicio de la Iglesia era muy riguroso; los maestros de capilla del principal templo novohispano debían ser músicos sobresalientes. Según Estrada “era tan grande la significación que este puesto tenía que nuestros antepasados la resumían en esta sentenciosa frase: “El maestro de capilla tiene que ser un compendio de la ciencia musical; de tal suerte que lo que un músico ignore, el maestro debe saberlo, y lo que otro sepa, el maestro no lo ignore”.²⁴

Para que un músico pudiera acceder al puesto de maestro de capilla de la catedral de México, debía presentar un riguroso examen de oposición que duraba varios días y en el que se incluían interrogatorios sobre los más diversos aspectos de la teoría musical de su tiempo y la composición de diversas obras musicales de complejidad creciente; algunas de estas obras, aquellas en que la dificultad era más significativa, consistían en un motete polifónico sobre un *cantus firmus* y un villancico “de precisión”, en concordancia con un texto impuesto, donde las sílabas del texto literario dotadas de significación musical (*do, re, mi, fa*, etcétera) debían concordar con las mismas notas en el texto musical. La elección del maestro de capilla involucraba a todo el cabildo catedralicio y eventualmente el propio prelado tomaba parte en los debates.²⁵

²³ Las otras obras musicales novohispanas con texto en alguna lengua indígena son los cinco villancicos en náhuatl del compositor novohispano de origen portugués Gaspar Fernández que se encuentran en el archivo de la catedral de Oaxaca (Stevenson, 1970 [2], 196-202). Sin embargo, estos villancicos “mestizos y indios” tienen características totalmente distintas de las dos piezas aquí estudiadas. Véase más adelante la nota 26.

²⁴ Estrada, 1973, 64.

²⁵ Estrada, 1973, 64-65. Según este autor, quien en la década de 1930 realizó trabajos de investigación en el archivo de la Catedral Metropolitana, en este archivo existen registros más o menos detallados sobre el proceso de elección de solo algunos maestros de capilla y se refiere a varios de ellos, todos datados en los siglos XVII y XVIII. La oposición a que se refieren las condiciones señaladas arriba fue la de Ignacio Jerusalén y tuvo efecto en 1750 (Estrada, 1973, 130-134). En el caso particular de Franco, el cabildo, como ya se mencionó, lo “recibió por maestro de capilla” aunque no se menciona ningún examen de oposición. Esto podría significar que el cabildo valoraba a Franco a tal grado que consideraba innecesario el examen, aunque simplemente es posible que los documentos relacionados con su examen se hayan perdido. Anteriormente, en 1538, el canónigo Juan Juárez había sido nombrado maestro de capilla y se le había advertido de sus obligaciones “como es costumbre” (Estrada, 25), lo que sugiere que la estructura musical de la catedral ya funcionaba desde estas fechas. Por otro lado, según Estrada (p. 65) el estatuto que regía el proceso de oposición para el puesto de maestro de capilla solo fue aplicado a partir de la segunda mitad del

Como debe resultar evidente, un músico como Hernando Franco, con las calificaciones de maestro de capilla, difícilmente habría de producir una obra que, como bien nota Stevenson, está llena de errores evidentes de composición. Sin embargo, es muy problemática la especulación de Stevenson sobre la posibilidad de que las dos piezas en náhuatl atribuidas a Franco sean un ejercicio humorístico, ya que solo apoya esta afirmación señalando que las piezas tienen ciertas peculiaridades rítmicas y que su factura de composición no es muy acabada.²⁶

Por otro lado, es lamentable que Stevenson no señale las razones por las cuales denomina a estas piezas “himnos”. El manuscrito original no tiene ninguna indicación al respecto y Stevenson, que indudablemente conocía la obra de Saldívar, no solo no hace comentarios sobre la designación de este autor, sino que nos deja con la impresión de que su propia denominación es arbitraria.

c) En una publicación posterior, *Music in Aztec & Inca Territory*, Stevenson abandona toda reserva y hace nuevas afirmaciones sobre las dos piezas en náhuatl. Por un lado, cambia su previa designación de “himnos” y, sin mediar comentario alguno, llama a estas dos obras “chansonetas”. De hecho, la parte del tercer capítulo de su libro donde trata sobre ellas tiene el encabezado *Two Aztec Chansonetas* (ca.

siglo XVII, aunque no hace ninguna aclaración al respecto. De cualquier manera, es claro que el maestrazgo de capilla de la catedral de México era un puesto de primera importancia en el contexto de la vida musical del virreinato.

²⁶ Aquí cabe un comentario. En los siglos XVI y XVII, los compositores europeos y novohispanos mostraban una marcada inclinación por lo que podríamos llamar un peculiar sentido del humor. Por ejemplo, aunque consideraban que la composición de una misa era la mayor empresa que podía enfrentar un compositor (y la misa era y es el rito más importante de la liturgia católica) echaban mano de los materiales musicales más heterogéneos para componer sus misas y así, existe una misa de Josquin des Pres (c. 1440-1521) sobre el himno latino *Pange lingua*, pero también una misa de Cristóbal de Morales (c. 1500-1553) sobre *Mille regrets*, una canción profana del mismo Josquin que era la favorita de Carlos V. Llevando las cosas más lejos, se conoce una *Missa La Bassadanza*, de Heinrich Isaac (c. 1450-1517) que como su nombre indica, incluye citas textuales de danzas populares de la época. Sin embargo, este peculiar sentido del humor alcanza sus rasgos más peculiares en una misa de Juan de Anchieta (c. 1462-1523) basada en la malvada canción *Ea judíos, a enfardelar/que mandan los reyes que paseis la mar*. Este sentido del humor tenía una vertiente específicamente hispánica en el villancico, una forma poético-musical de estructura ternaria (A-B-A) que en el siglo XVII se convirtió en una especie de divertimento sacro. Había villancicos para muchas fiestas del calendario litúrgico y su texto podía imitar el habla tanto de españoles como de portugueses, negros (“guineos”), gallegos, indios, etcétera, utilizando un idioma macarrónico (“erróneo”), mezcla de español con los idiomas de estos pueblos; la música de estos villancicos también era una imitación de la practicada por el grupo retratado, estableciendo un contexto “teatral” muy bien definido. Sin embargo, este humor literario no tiene un paralelo musical: la música de estos villancicos siempre es correcta desde el punto de vista compositivo. Para aceptar la especulación de Stevenson, habría que suponer que las dos piezas en náhuatl constituyen el único ejemplo conocido en el contexto de la música hispánica del siglo XVI de “broma musical”: una obra en la que un gran compositor juega a imitar las inseguridades propias de un principiante.

1599). En este lugar, Stevenson señala que, aunque es posible que aún sobrevivan copias manuscritas de la música compuesta por los indios mexicanos en el siglo XVI, todavía no se ha realizado una búsqueda sistemática de estos materiales fuera de la ciudad capital; por lo tanto, no es de sorprender que:

...the earliest pieces by a Mexican Indian composer thus far available intrude at folios 121v-123 of a 139-folio codex now, or formerly, owned by Canon Octaviano Valdés of Mexico City. Only the second of the Valdés Codex pieces is ascribed.

That the composer was an Indian of noble descent (as were most Indians given a first-class education in sixteenth-century Mexico) can immediately be learned from his having been “Don” Hernando Franco. [...]

With the choice of Christian names that was his at baptism, many a cacique opted for the name of his Spanish godfather, with the result that the Ixtlilxóchitl who ruled Texcoco, and who joined Cortés against Moctezuma, became “Don Fernando Cortés Ixtlilxóchitl” once he was baptized by fray Juan de Ayora.

[...]

For those who wish to multiply the list of famous names adopted by Indian converts, *Indios Cristianos de los Siglos XVI y XVII* provides a happy hunting ground. To this group belongs the composer of the two chanzonetas transcribed below from the Valdés Codex.

Only lack of full information concerning the Mexico City Cathedral chapelmaster Hernando Franco (1532-1585), from whom Don Hernando Franco copied his name, previously permitted confusion of the two. Now that his antecedents have been canvassed, it becomes obvious that the cathedral chapelmaster can never have merited the “don” honorific. For that matter, the peninsula itself boasted few composers of that social category. “Don” Fernando de las Infantas (1534-ca. 1610) came of sufficiently important stock to be thus styled. Any other reputable composer who was a don will be found with great difficulty.²⁷

Como se puede ver, en esta obra Stevenson abandona las cautelosas especulaciones del libro anterior y produce afirmaciones que él considera suficientemente demostradas.

Por un lado, aunque en esta publicación hace una cuidadosa descripción del manuscrito original²⁸ (lo que hace pensar que tuvo la oportunidad de revisarlo) no dice de donde obtuvo el dato de que las obras son de “Don” Hernando Franco (es posible suponer que en alguna

²⁷ Stevenson, 1976, 204-206.

²⁸ *Ibid.*, 1976, 204, n. 101.

parte del código no reproducida por Saldívar se encuentre el nombre de este compositor); entonces, es necesario basarse en su oscura afirmación “only the second of the Valdés Codex pieces is ascribed” para suponer que tomó el dato de la segunda hoja de *Sancta Mariaé*, donde se lee *hernã don fran^{co}*. Como se verá más adelante, esta inscripción no puede ser interpretada de ninguna manera como *don hernando franco*. Stevenson no indica donde obtuvo información sobre este indio de ascendencia noble que copió su nombre del maestro de capilla Hernando Franco (presumiblemente a la hora del bautismo), que recibió una educación de primera clase y que es autor de las dos obras en náhuatl que aquí nos ocupan. No existe, hasta donde se sabe, ningún otro autor, antiguo o moderno, aparte de Stevenson, que haya hecho referencia a este personaje. Entonces, todas las afirmaciones de Stevenson con respecto a este asunto, deben ser consideradas como suposiciones sin fundamento.

Estas suposiciones sin fundamento llevan a Stevenson más lejos:

Like the Náhuatl-speaking maestro de capilla of San Juan Ixcoi (Huehuetenango department, Guatemala) who was his contemporary —Tomás Pascual, active 1595-1635— our composer [Don Hernando Franco] liked ternary meter. But, as taught by Spaniards, the mensurations for triple movement still involved all the medieval intricacies of imperfection, alteration, coloration, punctus additionis, and punctus divisionis, long after musicians in other parts of Europe had taken off their hair shirts and found easier solutions. Don Hernando showed his complete mastery of the prickly system still being taught in the peninsula [...] For the record, these and other pieces of barbed wire scratch any neophyte's foot who today tries scaling the fence erected around Don Hernando's piece in C3. The first transcriber to try [Gabriel Saldívar] left a bleeding trail, for lack of the necessary preliminary training in Spanish notational practice of the period.

But at the same moment that his notation was building fences that not all doctoral candidates can today climb over, Don Hernando was showing a certain clumsiness in his part-writing that a harmony student can detect. Within the Spanish Renaissance context, his management of suspensions, of consecutive fifths and octaves—to mention no other niceties—is frequently distressing. When his teacher from whom he took his name (the cathedral chapelmaster) wrote a triple-meter piece, the part-writing is everywhere elegant—witness the Gloria in the chapelmaster's *Magnificat Septimi toni*. The paradox glaring at us from the Indian pupil's chanzonetas therefore needs explaining. How can such command of the mensural notation system combine in the same composer with so amateurish a part-writing concept? Perhaps the native tradition that idolized rhythmic instruments and made a fetish of beat

helps explain Don Hernando's mastery in one area and his naïveté in another.²⁹

Otras explicaciones de Stevenson para esta aparente contradicción (maestría en la notación mensural-falta de destreza contrapuntística) son: a) el probable uso de las chanzonetas como música para cantar y bailar, a pesar de su texto "religioso" [*sic*] y b) probables deficiencias en la formación musical de don Hernando; según Stevenson, en el colegio de Tlatelolco los jóvenes indios nobles recibían, de manos del propio fray Bernardino de Sahagún, una enseñanza musical parcial; los alumnos aprendían canto llano y notación mensural, lo que les permitía tomar una parte de canto de órgano (o sea cantar en un coro) pero no recibían una capacitación muy notable en el terreno del contrapunto.³⁰

Todas estas afirmaciones de Stevenson carecen de base. Stevenson sustancia su presunción de la existencia de "Don" Hernando Franco en una mala lectura del nombre sobre la segunda página de *Sancta Mariaé*, pero esta no es —aunque la lectura fuera correcta— una prueba contundente de la existencia de un personaje dotado de perfil histórico; como ya se mencionó, ningún investigador ha reportado la existencia de documentos de la segunda mitad del siglo XVI donde se haga referencia a don Hernando Franco, alumno y ahijado del maestro de capilla.

Con bases así de endeables, Stevenson elabora, sin decirlo abiertamente, una biografía de don Hernando, que puede ser delineada de la siguiente manera: hijo de un noble indígena, nació en 1575 o poco después; al recibir el bautismo, fue apadrinado por el canónigo Hernando Franco, por aquel entonces maestro de capilla de la catedral de México; asistió al colegio de Santa Cruz de Tlatelolco donde recibió una educación de primera clase, siendo uno de sus maestros Bernardino de Sahagún; en el terreno musical fue alumno del propio Sahagún y de su padrino, el maestro de capilla; escribió las dos chanzonetas poco antes de 1599.

Este es un caso clásico en el que una cadena de inferencias correctas produce un resultado incorrecto porque está basada en una premisa falsa. Veamos qué especulaciones pudo hacer el doctor Stevenson para elaborar esta "biografía" de don Hernando Franco: es cierto que si don Hernando fue a la vez ahijado y discípulo del maestro de capilla Hernando Franco (como dice Stevenson) debió nacer en o poco después de 1575, año de la llegada de este último a México y de su

²⁹ *Ibid.*, 1976, 206-207.

³⁰ *Ibid.*, 1976, 207-208.

elevación al maestrazgo de capilla; la fecha del nacimiento no puede ser muy posterior porque Franco, el maestro, murió en 1585 y es poco probable que un niño de dos o tres años hubiera sido entrenado en música por el siempre ocupado maestro de capilla de la principal iglesia novohispana. También es más o menos plausible la suposición de que don Hernando haya estudiado en el colegio de Santa Cruz, que estaba destinado únicamente a jóvenes de la nobleza indígena, pues esta institución fue fundada en 1536 y dejó de funcionar a finales de siglo; en este colegio era común que se enseñara teología, lengua latina y las siete artes liberales: el *trivium*: gramática, retórica y lógica, y el *quadrivium*: aritmética, geometría, astronomía y música, y, en efecto, Sahagún fue uno de sus distinguidos profesores, al menos hasta 1540.³¹ También es probable que don Hernando haya estudiado música con Hernando Franco: si el padre de don Hernando hizo bautizar a su hijo por el propio maestro de capilla, sin duda tenía acceso al medio musical catedralicio y probablemente era también un músico profesional; presumiblemente, este hombre querría que su hijo recibiera una buena educación musical, y quién mejor para dársela que su propio padrino, el más distinguido músico de la ciudad.

Es necesario enfatizar que, aunque todas estas especulaciones son más o menos aceptables, carecen totalmente de base, pues Stevenson no demuestra que don Hernando haya existido realmente y por lo tanto, todos y cada uno de los rasgos de su biografía deben ser considerados imaginarios.

d) En el primer capítulo de *La Música de México. I. Historia. 2. Periodo Virreinal*, Stevenson vuelve a tratar el tema de las obras de don Hernando.

Solamente el motete que comienza con la invocación “Sancta María” tiene el nombre del autor. El empleo del “don” honorífico con el nombre del autor nos señala que se trata de un compositor indígena, pues solamente los caciques indígenas y los inmigrantes españoles con el rango de oidores y otros aristócratas podían usar el nombre de “don” en el México del siglo XVI. Por ejemplo, don Pedro de Gante no era el

³¹ Bustamante, 1990, 37. Según Weckman, 1984, 598, las artes liberales constituían el núcleo de la enseñanza en los colegios novohispanos. García Icazbalceta, 1981, 340, señala que Sahagún “enseñó música a los colegiales de Tlatelolco; y que los discípulos, entonces y después salieron tan aprovechados que *de muchos de ellos se ha valido la Catedral para su capilla*”. Aunque Sahagún salió del colegio en 1540, se encontraba de regreso en 1545 (Bustamante, 47) y a partir de ese año, aparentemente visitó el colegio en diversas ocasiones. Sin embargo, el colegio pasó a manos de los indios en 1546 y es poco probable que Sahagún haya enseñado en él después de esta fecha. Esta sería la más débil especulación de Stevenson.

misionero flamenco sino un cacique indígena converso y protegido que falleció en 1605, después de dedicar toda su vida a la enseñanza en el Colegio de Tlatelolco. Los homónimos más famosos que adoptaron los caciques indígenas al ser bautizados variaron desde don Fernando Cortés y don Pedro de Alvarado, hasta don Hernando Franco, que es el supuesto autor del motete *Sancta Mariaé* escrito en lengua náhuatl, que es parte del *Códice Valdés*.

A semejanza de otros dos compositores indígenas cuya música sobrevivió a la época colonial y que fueron Tomás Pascual, maestro de capilla en San Juan Ixcoi en el departamento de Huehuetenango en Guatemala (1595-1635) y Juan Matías, maestro de capilla de la catedral de Oaxaca a mediados del siglo XVI, don Hernando Franco mostró un dominio absoluto de las complicadas prácticas mensurales europeas de la época, pero no demostró tanta maestría en el contrapunto. Las complejidades rítmicas que él dominó incluyeron todos los intrincados aspectos medioevales como imperfección, alteración, *punctus additionis* y *punctus divisionis*, conocidos en la península ibérica hasta 1600. Sin embargo, al mismo tiempo don Hernando mostró cierto desinterés caballeresco por las reglas que prohibían el uso de quintas y octavas paralelas, así como también en el tratamiento de las suspensiones disonantes. Es probable que la tradición nativa en que predominaban los instrumentos rítmicos y en que se concedía enorme importancia a las figuras rítmicas, explicara el dominio que don Hernando tenía de los ritmos, a diferencia de su rudimentario tratamiento de las voces contrapuntísticas.³²

A continuación, Stevenson repite las explicaciones de su libro anterior con respecto a esta contradicción y proporciona una nueva transcripción de las dos obras.

Aquí se refuerza la suposición de que Stevenson obtuvo el dato de la atribución a don Hernando de la segunda página de *Sancta Mariaé*, pues repite casi sin cambios un párrafo de su libro anterior: “solamente el motete que comienza con la invocación ‘Sancta María’ tiene el nombre del autor”. Stevenson no menciona ninguna otra fuente. Por otro lado, es curioso que Stevenson haya cambiado por segunda vez su designación de las piezas: de “himnos” pasó a “chanzonetas” y luego a “motetes”, sin que nos ofrezca una sola palabra de aclaración sobre los motivos que lo llevaron, en primer término, a dar esos nombres y en segundo, a cambiarlos. Stevenson proporciona otro dato sobre la biografía de don Hernando: no solo era un “indio de ascendencia noble”, sino que también era un “cacique”. En su publicación de 1976, Stevenson afirma que don Hernando es el autor de las dos “chanzonetas”, pero

³² Stevenson, 1986, 13-15.

en la de 1986, señala que don Hernando es solamente el “supuesto autor” de *Sancta Mariaé*, nada más.³³

Problemas relacionados con el estudio de las dos obras con texto náhuatl

Para tener un conocimiento razonablemente preciso de las dos obras con texto en náhuatl, es necesario realizar las siguientes labores:

a) Reconocimiento del original del *Códice Valdés*. Como ha sido señalado por muchos autores, ninguna forma de copia de un manuscrito puede brindar toda la información que este contiene, por esta razón es imperativo “que el estudioso y el lector serio acudan a los textos originales”.³⁴

b) Paleografía del documento.

c) Normalización y traducción de los textos en náhuatl.

d) Determinación del carácter real de las piezas, a través de un análisis de los textos y de la música.

Labores que a continuación me atrevo a a enfrentar.

El Códice Valdés

Al iniciar la búsqueda del manuscrito original me enteré de la lamentable muerte del padre Octaviano Valdés, acaecida en mayo de 1991. Gracias a los informes de los doctores Concepción Abellán, Mauricio Beuchot y Tarsicio Herrera, del Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, me enteré de que el legado bibliográfico del padre Valdés había pasado al Seminario Conciliar de México. En la biblioteca de

³³ Como ya se mencionó, autores posteriores han seguido a Saldívar o a Stevenson, aunque en apariencia las conclusiones de este último son las que se han impuesto y actualmente casi todo el mundo tiene una visión de estas piezas que deriva de la de este autor. Por ejemplo, J. Jesús Estrada, 1987, 9, también las llama *motetes*, pero considera que la primera es de autor anónimo y solo la segunda es, “con cierta reticencia” de don Hernando Franco (en este caso el maestro de capilla, no el indio noble); Escorza y Robles-Cahero, 1985, 45, declaran que se ha dado “equivocadamente” la denominación de *himno a Sancta Mariaé*, pero mantienen la atribución a don Hernando Franco, sin mayores comentarios; Catalyne, 1980, 791, llama a las piezas *hymns* y acepta la teoría del indio noble que tomó el nombre de su padrino a la hora del bautismo “as was the custom”; Lemmon, 1982, 110 llama a las piezas *Nahuatl hymns* o bien *Nahuatl chansons* y señala que las piezas han sido atribuidas a “Don” Hernando Franco, “an Indian student” del maestro de capilla. El único autor que no sigue a Stevenson es Lara, 1997, XXII, quien solamente señala que “Ambas [obras] son de muy distinto carácter y factura, y en un tiempo se atribuyeron a un noble indígena homónimo del compositor, de quien sería su ahijado de bautismo, opinión poco aceptada actualmente”.

³⁴ Acuña, 1985, 14.

este centro de estudios contó con el apoyo del padre Héctor Rogel y de la actual bibliotecaria, señora Gabriela Tinoco y así pude consultar y microfilmear el documento.

Robert Stevenson describe el *Códice Valdés* en los siguientes términos:

Contents listed, "Sixteenth- and Seventeenth-Century Resources in Mexico," *Fontes artis musicae*, 1955/1, pp. 12-13. The Mass at folios 101-109 ascribed to Palestrina is by Pierre Colin.

This Codex -31 x 22 cm- was, in July, 1954, bound on a crinkled, worn parchment cover that was once the leaf of a psalter (Psalm LXI, 7-9, Vulgate). The date "1599 Años" at folio 87r (upper right-hand corner of the page) should probably be taken as the date of copying. The watermark at folios 101v-109 agrees with that cataloged in C.M. Briquet, *Les Filigranes: Dictionnaire historique des marques du papier* (2d ed.; Leipzig: Karl W. Hiersemann, 1923), II, 335, (no. 5693). On its evidence the paper is of Madrid provenience (1561-1571). The watermark consists of a Latin cross tipped with a small ornament and enclosed within a lozenge, beneath which appear the letters *I* and *A* with a vertical line between them.³⁵

Esta descripción es bastante exacta. El documento está clasificado en la Biblioteca "Padre Héctor Rogel" del Seminario Conciliar de México bajo la signatura 158 B-III-52. El documento se encuentra en muy mal estado, muchas de las fojas están mutiladas y aparentemente faltan varias de ellas; no existe foliación original, pero sí una foliación moderna, muy reciente, realizada a lápiz por el padre Rogel. En esta foliación existen tres errores, pues los folios que siguen a las fojas marcadas con los números 72, 98 y 116, no fueron advertidos por el padre Rogel. Así, el número total de folios sería 138 y no 139 como señala Stevenson. Igualmente, según esta foliación corregida, la fecha 1599 se encuentra en el folio 86r, no en el 87r indicado por el investigador estadounidense. Estas disparidades con la cuenta de Stevenson pueden explicarse por el pésimo estado de las fojas. Es posible, por otro lado, que el documento haya sufrido alteraciones desde que fue revisado por Stevenson en 1954.

El manuscrito contiene únicamente música vocal litúrgica para diversas ocasiones. Los nombres mencionados en el documento son: Joanne Petra Loysij (en otro lugar Loysio), Ioannis Exquivel, Alfonsi Lobo, Hernā don Fran^{co} y Pedro Hernández; hacia el final (f. 135r), en una hoja en blanco, aparece el nombre de Joān Mel^{or}. El primero de

³⁵ Stevenson, 1976, 204-205, n. 101.

estos nombres corresponde al compositor italiano Giovanni Pierluigi da Palestrina (c. 1525-1594). Juan Esquivel (c. 1563-c. 1613) y Alfonso Lobo (c. 1555-1617) son dos polifonistas españoles bien conocidos. No he podido averiguar la identidad de Pedro Hernández y Joan Melchor; este último podría ser de uno de los copistas del manuscrito.

Las piezas en náhuatl se encuentran en los folios 120v-122r y aparecen en orden invertido con respecto a la copia de Saldívar (por lo demás extraordinariamente fiel), la primera es *Sancta Mariaé* (f. 120v) y la segunda *Dios Itlazohnantziné* (f. 121v).

Aparentemente fueron varios los copistas que intervinieron en la confección de los textos literarios y musicales; en mi opinión son al menos cinco las manos distintas que pueden advertirse, algunas de ellas muy poco cuidadosas. Por ejemplo, antes de las piezas en náhuatl existe un *Kirie elleison* [sic] parcialmente sin texto y un *[A]gnus dei* carente de iniciales. Después de las piezas en náhuatl, se encuentra el gradual *Nimis honoratis* [sic] *sunt amici tui* encabezado por el título *Comenes Apostolorum*, que correctamente escrito debería ser *Comites Apostolorum*. Hacia el final del documento aparece un *Requiem* cuya escritura presenta graves problemas relacionados con el uso de la letra eme. El padre Rogel atestigua que algunos de los copistas del manuscrito eran muy descuidados con la escritura y que su conocimiento del latín resulta bastante menos que regular.

Hay algunos detalles interesantes con respecto a la escritura de las piezas en náhuatl. La escritura musical parece ser la misma de las piezas que les anteceden, pero la escritura del texto es aparentemente única en todo el manuscrito. En apariencia el texto también carecía de iniciales, como en el Agnus anterior, pero una mano distinta las agregó -supongo que posteriormente- aunque con la misma tinta.

Reproducción de las piezas

Me he visto obligado a reproducir aquí la copia de Saldívar (1934:102-105), porque (tecnologías aparte) es mejor que la que pude obtener a partir del microfilm.

Andante

Handwritten musical score for the first system. It begins with a large 'D' time signature and a key signature of one flat. The melody is written on a single staff with lyrics in Romanian. The lyrics are: "i ostiilor mîi în carmion: ioh pînă la cîntăci nîgă dăstă dîstă". Below the staff, there are two more lines of music, also with lyrics: "mă la pînă mîi dîstă dîstă dîstă" and "ioh pînă la cîntăci nîgă dăstă dîstă". The system ends with a double bar line.

i ostiilor mîi în carmion: ioh pînă la cîntăci nîgă dăstă dîstă

mă la pînă mîi dîstă dîstă dîstă

ioh pînă la cîntăci nîgă dăstă dîstă

Ca oapă li pînă dîstă dîstă dîstă

Ca oapă li pînă dîstă dîstă dîstă

Andante

Handwritten musical score for the second system. It begins with a large 'D' time signature and a key signature of one flat. The melody is written on a single staff with lyrics in Romanian. The lyrics are: "mă la pînă mîi dîstă dîstă dîstă". Below the staff, there are two more lines of music, also with lyrics: "ioh pînă la cîntăci nîgă dăstă dîstă" and "mă la pînă mîi dîstă dîstă dîstă". The system ends with a double bar line.

mă la pînă mîi dîstă dîstă dîstă

ioh pînă la cîntăci nîgă dăstă dîstă

mă la pînă mîi dîstă dîstă dîstă

ioh pînă la cîntăci nîgă dăstă dîstă

mă la pînă mîi dîstă dîstă dîstă

ioh pînă la cîntăci nîgă dăstă dîstă

PALEOGRAFÍA

Por Eloy Cruz

[*Códice Valdés*, 1599, folios 120v.-122r.]

[f. 120v.]

F primus tiple A s[inco]^o voces

Sancta mariae yn ilhuicac cihuapille tinatzin dios yn
 titotenpâtlatocatzin Ma huel tehuatzin topan ximotlatolti
 yn titlatlaconhuanimen Ma huel tehuatzin

tenor

In ilhuicac cihuapille tinantzin dios yn titotenpatla
 tocantzin Ma huel tehuatzin tonpan ximotlatolti yn titlatlaconhua
 nimen

[f. 121r]

F

[tachado] hernã don fran^{co} A s[inc]^o voces

2 Segundo tiple

In ilhuicac cihuapille tinatzin dios yn titotepam
 tlatocantzin Ma huel tehuatzin topan ximotlatolti yn ti
 tlatlaconhuanimen Ma huel tehuã-

Altus

In ilhuicac cihuapille tinatzin dios yn titotenpantlatocantzin
 Ma huel tehuatzin topan ximotlatolti yn titlatlacon
 huãnimen-Ma huel tehuatzin

Baxo

Yn ilhuicac cihuapille tinatzin dios yn titotenpantlatocan
 tzin Ma huel tehuatzin topan ximotlatolti yn titlatlaconhua
 nimen Ma huel tehuatzin

[f. 121v]

F tiple

Dios itlaçonãtzine cemicac ichpochtle cenca timitztotlatlauhtiliya
 // ma topã ximotlatolti yn ilhuicac //
 ixpantzinco // in motlaçoconetzin Jesuchristo Dios itla-
 Ca onpa timoyeztica yn inahuactzincō
 yn motlaçoconetzin yJesuxpō

tenor

In ilhucac in ilhuicac ixpātzinco, ixpāntzinco in
motlaçoconetzin Jesuchristo Dios itlaçonantzine Cemicac ichpochtle //
cēca timitztotlatlauhtilia // ma topan xi
motlatolti, in ilhuicac // in ilhuicac xpantzico //
in motlaçoconetzin Jesuchristo Dios tlaçonātzinne-

[f. 122r]

altus F

In ilhuicac // ixpātzinco // imotlaço
conetzin Jesuchristo Dios itlaçonantzinne Cemicac ichpōchtle //
Cenca timitztotlatlauhtiliaya // Ma topan ximotlatolti in
nilhuicac // // ixpātzinco // in motlaçoconetzin
Jesuchristo Dios itlaçonantzinne

Baxo

In ilhuicac // xpantzinco //
im motlaçoconetzin Jesuchristo Dios itlaçonantzinne Cemicac
ichpochtle
// Cenca timitztotlatlauhtiliya^{ma} topā ximotlatolti in ilhui
cac // xpantzico // in motlaçoconetzin Jesu
christo Dios itlaçonantzine

Comentarios

Las letras F escritas a lápiz que aparecen al principio de cada plana parecen pertenecer a una escritura posterior y son un probable intento de foliación que quedó incompleto.

Al final del texto de cada voz se observan algunos párrafos incompletos, que marcan el inicio de la repetición de la segunda sección de cada obra. El tiple de *Dios Itlazohnantziné* tiene un texto mayor que las restantes voces, porque en dos ocasiones canta solo.

En general, la escritura es clara y precisa, con pocos errores. Sin embargo, una característica debe tomarse en cuenta. Por alguna razón, la persona que copió estas piezas parece haber tenido alguna confusión con respecto al uso de la letra ene y de la tilde comúnmente usada en el siglo XVI para indicarla.³⁶ Por ejemplo, en *Dios Itlazohnantziné*, en la parte del tenor, aparecen consecutivamente las formas *ixpātzinco*, donde la ene está marcada por una tilde, e *ixpāntzinco*, donde aparece la tilde y

³⁶ Para la tilde que representa una letra ene véase Ramírez Montes, 1990, 82, quien la llama “tilde de abreviatura”.

además la letra. En el altus de la misma pieza, la tilde aparece en un lugar innecesario: sobre la o de *ichpōchtle*.

Empero donde la confusión resulta más notoria es en *Sancta Mariaé*. Aunque ambas piezas parecen escritas por la misma mano, por alguna razón el uso de la ene y la tilde es más complejo en la segunda. Por ejemplo, en el primus tiple, aparece la palabra *tinatzin*, sin la n después de la a ni tilde (al igual que en el segundo tiple, el altus y el bajo); en *topam*, la n ha sido cambiada por una m. Sin embargo, la característica más notoria en la escritura de la pieza es una superabundancia de letras ene. En todas las voces se encuentran palabras que tienen de una a tres enes de más: la expresión *titotepantlatocatzin* aparece sucesivamente como:

titotenpātlatocatzin (primus tiple)
titotenpatlatocantzín (tenor)
titotepamtlatocantzín (segundo tiple)
titotenpanllatocantzín (altus)
titotenpanllatocantzín (bajo)

Siempre con enes supernumerarias. Lo mismo sucede con *tillatlahuanimé*, que en las tres primeras voces aparece como *tillatlahuanimen*, mientras que en las dos últimas se lee *tillatlahuānimen*. El mismo problema se encuentra en el *tonpan* del tenor y el segundo *tehuātzin* del segundo tiple y el altus.

Esta superabundancia de letras ene parece haber propiciado el nacimiento del noble indígena don Hernando Franco. Como ya se ha señalado, sobre el segundo tiple de *Sancta Mariaé* aparece la expresión *hernā don fran^{co}*, con un signo parecido a una letra u sobre la a de *hernādon*, que puede ser considerado una tilde de abreviatura, un adorno, una línea de guía o un rasgo arbitrario. Por otro lado, *fran^{co}* es sin lugar a dudas una abreviatura de *francisco*.³⁷ El doctor Stevenson aparentemente leyó *hernādon fran^{co}* como *don hernando franco*, pero esta lectura es a todas luces imposible. Las lecturas apegadas a la letra de esta inscripción son tres, a saber: *hernadon francisco*, o bien *hernandon francisco*, según se desee considerar al signo sobre la a de *hernādon* como un rasgo carente de significado o como una tilde que representa una ene; finalmente, *hernando francisco*, tomando al signo sobre la a de *hernādon* como una tilde que representa una ene,³⁸ suprimiendo la ene

³⁷ Para esta abreviatura, véase, por ejemplo, Ramírez Montes, 1990, 84 y Pezzat Arzave, 1990, 76, quien la llama "abreviatura por superposición".

³⁸ Pezzat Arzave, 1990, 57-58 señala que la tilde que indica la letra o letras faltantes podría ser "horizontal, curva, cóncava o convexa".

final de esta palabra (que en el contexto de la escritura de *Sancta Mariaé* bien se puede considerar supernumeraria) y desatando siempre la abreviatura de *fran*^{co}.

Como se puede apreciar, una lectura cuidadosa de esta inscripción puede producir, en el mejor de los casos *hernando franco*, nunca *don hernando franco*. La cantidad de operaciones que se debe realizar para obtener este último nombre rebasa con mucho las técnicas conocidas de la paleografía. Estas operaciones serían las siguientes: considerar al rasgo sobre la a de *hernādon*, una tilde que representa una ene, con lo que obtenemos *hernandon*; copiar la última sílaba de este *hernandon* y considerarla una palabra independiente, un título honorífico, que iría al principio de todo el nombre, así tendríamos *don hernandon*; luego, suprimir la ene final de *hernandon* (que ahora se tendría que considerar supernumeraria, pero que antes se consideró indispensable para formar el “don”) y finalmente, dejar sin desatar la abreviatura de *fran*^{co}. Solo la primera de estas operaciones es válida en el contexto de la escritura conocida del siglo XVI. Las demás representan un vigoroso ejercicio de la imaginación creativa. Aquí es donde la letra ene hace la diferencia.

NORMALIZACIÓN Y TRADUCCIÓN LITERAL DE LOS TEXTOS

Por Eloy Cruz

Sancta Mariaé in Ilhuicac Cihuāpillé,
Santa María, del Cielo Señora,

Tināntzin Dios,
Tu eres Madre [de] Dios,

in Titotēpantlahtohcātzin.
Tu eres Nuestra Abogada.

Mā huel Tehhuātzin topan
[Te rogamos a] Tī por nosotros

ximotlahtōlti in titlahtlacoānimeh.
intercede nosotros somos pecadores.

Dios Itlazohnāntziné cemihcac Ichpōchtlé,
[De] Dios Su querida Madre por siempre Doncella,

cencah timitztotlatlauhtilia
mucho te rogamos

mō topan ximotlahtōlti
por nosotros intercede [en]

in Ilhuicac Ixpantzinco
el Cielo ante

in Motlazohconētzin Jesuchristo.
Tu querido Hijo Jesucristo.

Ca ōmpa Timoyetzticah in Ināhuactzinco
Allá Tu te encuentras junto a

in motlazohconētzin Jesuchristo.
Tu querido Hijo Jesucristo.

TRADUCCIÓN LIBRE

Por Eloy Cruz

Santa María,
Señora del Cielo,
Madre de Dios,
Abogada nuestra.
Ruega por nosotros
los pecadores.

Amada Madre de Dios,
por siempre Virgen,
mucho te rogamos
que intercedas por nosotros en el Cielo
ante Tu Amado Hijo Jesucristo,
pues Tu estás en su presencia

TRADUCCIÓN LATINA

Por Concepción Abellán

Sancta María
Domina Coeli
Mater Dei
Advocata nostra
ora pro nobis peccatoribus

Cara Mater Dei,
semper virgo.
Rogamuste pro nobis
in Caelo intercede,
ante Amatam Filium Tuum
Jesuchristum

Determinación del carácter musical de las piezas

Las designaciones anteriores de estas piezas son ambiguas: *plegaria* se refiere solo al texto (pues el término carece de sentido musical) *motete* solo a la música y *chanzoneta* e *himno* a ambos.

En mi opinión, es necesario estudiar por separado la música y el texto de las piezas para tener un conocimiento cabal de su identidad.

Desde un punto de vista musical, la estructura de las piezas no puede ser encuadrada en ninguna de las anteriores categorías que se les ha asignado.

Escorza y Robles-Cahero tienen razón al decir que la designación *himno* es errónea: en el canto latino, un himno es un poema estrófico en alabanza a Dios puesto en música más o menos simple y cantado en el oficio divino; la melodía de la primera estrofa se repite en todas las estrofas subsecuentes y la última es una paráfrasis de la doxología. En todos los casos, se utiliza un texto en latín. En la práctica polifónica del siglo XVI, es común que en las versiones de los himnos se utilice la melodía comúnmente asociada al himno como *cantus firmus*.

Tradicionalmente, los himnos han estado coleccionados en himnarios. El más antiguo data del siglo VI y el utilizado en España en el siglo XVI se encuentra en el *Intonarium Toletanum*.³⁹

El texto de las piezas en náhuatl, en traducción latina, no es estrófico y no se encuentra en ninguno de los himnarios que pude consultar.

Como se puede apreciar, las piezas en náhuatl no guardan ninguna relación con el concepto de *himno*.

El término *chanzoneta* se refiere también a un poema estrófico puesto en música; según Covarrubias una chanzoneta es lo mismo que un villancico navideño:

Corrompido de cancioneta, diminutivo de canción. Dízense chanzonetas los villancicos que se cantan las noches de Navidad en las yglesias en lengua vulgar, con cierto género de música alegre y regocijado.⁴⁰

El villancico a su vez, es definido como una forma poético-musical consistente en varias coplas unidas por un estribillo.⁴¹

³⁹ Véase Escorza y Robles-Cahero, 1985, 45. Con respecto al concepto de himno, véase Steiner y Ward, 1980, 838-844.

⁴⁰ Covarrubias, 1927, f. 291.

⁴¹ Pope, 1980, 761.

Como ya se mencionó, los textos de las obras en náhuatl no son estróficos y por lo tanto, éstas no pueden ser definidas como *chansonetas*.⁴²

La designación *motete* es mucho más problemática que las anteriores, porque esta forma musical fue cultivada durante más de quinientos años y durante este periodo sufrió transformaciones drásticas. No existe una característica o un solo conjunto de características que pueda definir al motete en términos generales; por lo tanto, solo es posible intentar una definición en contextos particulares, o sea en regiones o periodos históricos específicos.⁴³

Según Reese, el motete nació como una extensión del *organum*, que era a su vez una acreción del canto litúrgico mismo. Sin embargo, ya en el siglo XIII, cuando el motete era nuevo, una pieza podía pertenecer a este género si estaba escrita en el estilo del motete eclesiástico aunque su texto fuera secular, sin ninguna conexión con el servicio divino. A lo largo de su dilatada historia, un motete podría tener uno, dos o más textos cantados simultáneamente, con palabras en latín o en una lengua vernácula o aún en dos idiomas distintos al mismo tiempo. Aunque los motetes son casi siempre obras polifónicas vocales, se conocen ejemplos monofónicos [*monophonic*] y algunos que sobreviven solamente como piezas instrumentales. Como se podrá observar, ninguna definición es aplicable a todos los tipos de composición que ha designado el término “motete”.⁴⁴

Por esta razón, Reese adopta, en su libro sobre música en el renacimiento, la siguiente definición de “motete”:

“motete” se referirá con la mayor frecuencia a una pieza vocal que es polifónica y que tiene un texto sacro en latín (sin pertenecer, sin embargo, al Ordinario de la Misa). No se hará ningún intento de aplicar el término con una consistencia que no tiene en las fuentes mismas.⁴⁵

⁴² El musicólogo Aurelio Tello sugiere la posibilidad de que una *chansoneta* sea un tipo de villancico de estructura binaria sin coplas. Fundamenta esta suposición aduciendo que en un manuscrito oaxaqueño posterior al *Códice Valdés* que contiene gran cantidad de villancicos, muchos de estos poseen la estructura antes mencionada, que es muy parecida a la de las piezas en náhuatl. Así, las dos piezas serían dos villancicos binarios (o *chansonetas*) en lengua vernácula (o sea la lengua cotidiana de los nahuas, como opuesta a la latina). Aunque esta suposición es muy digna de tomarse en cuenta, aún falta una evidencia documental que la apoye; por otra parte, el carácter de las piezas en náhuatl difiere por completo del de las obras del manuscrito oaxaqueño.

⁴³ Sanders, 1980, 617.

⁴⁴ Basado en Reese, 1959, 20-21.

⁴⁵ Reese, *loc. cit.* Trad. por E.C.

Esta definición de motete es compartida y complementada por Sanders:

En el siglo XVI el motete logró su síntesis clásica en el contexto del estilo franco-flamenco de Josquin y sus sucesores. Desde entonces el motete ha sido definido como una composición polifónica sacra con texto en latín que puede o no tener un *colla voce* instrumental o un acompañamiento instrumental independiente.⁴⁶

La influencia que el compositor Josquin des Pres (c. 1440-1521) ejerció prácticamente sobre todos los compositores importantes del siglo XVI es bien conocida. En el caso particular de España, se considera que esta influencia es uno de los factores fundamentales del lenguaje musical renacentista. En muchas de las grandes antologías musicales publicadas en España durante el siglo XVI se encuentra una gran cantidad de música de Josquin. Por ejemplo, el vihuelista Diego Pisador, en su *Libro de Música de Vihuela*, de 1552, incluye “ocho missas [de Josquin, transcritas para vihuela y voz o para vihuela sola] para el que quisiese escogiese conforme a su voluntad porque el músico fue tan bueno que no tiene cosa que desechar”.⁴⁷

Ahora bien, el estilo de los motetes de Josquin ha sido estudiado por Howard Mayer Brown y puede ser muy brevemente sintetizado de la siguiente manera: uso de contrapunto imitativo estructurado a través de puntos de imitación, con música distinta para cada sección del texto literario; eventuales secciones contrastantes homorrítmicas; duetos pareados antifonales (una de las características principales del estilo de Josquin); eminente concepción vocal de las frases musicales, para que estas se adapten perfectamente a las palabras del texto.

Un interés por la declamación del texto y una claridad de forma engendradora tanto por la técnica de la imitación permanente como por el uso de patrones cadenciales y sonoridades corales para conformar unidades mayores a partir de frases aisladas caracterizan a muchas de las obras maduras de Josquin; estas características ayudan a explicar porqué esta música no ha perdido nada de su poder y encanto después de 400 años.⁴⁸

Como podrá apreciarse, las obras en náhuatl que aquí nos ocupan difícilmente pueden ser conceptuadas como motetes. En primer lugar porque no tienen texto latino pero también por su brevedad y sen-

⁴⁶ Sanders, *loc. cit.*

⁴⁷ Pisador, 1973, *Prologo al lector prefacio*.

⁴⁸ Brown, 1976, 122-127. Traducción por E.C.

cillez. Los motetes de los compositores españoles del siglo XVI poseen en mayor o menor grado las características de los motetes de Josquin y son obras de gran complejidad polifónica y estructural.

Las diminutas piezas en náhuatl no poseen ninguna de las características señaladas arriba para los motetes comunes en el mundo hispánico durante el siglo XVI y son composiciones musicales infinitamente más simples que las obras denominadas “motete” de compositores tales como Juan de Anchieta, Francisco de Peñaloza, Francisco Guerrero, Cristóbal de Morales, Tomás Luis de Victoria o el propio Hernando Franco, representativos, todos ellos, de la polifonía clásica española del siglo XVI.

Como dije ya, considero que las obras en náhuatl no pertenecen a ninguno de los géneros que les han sido asignados anteriormente. En realidad, considero que no es posible asignarlas a ningún género, porque no caben en ninguna de las formas musicales conocidas en España en el siglo XVI.

Por esta razón en el aspecto musical, las obras en náhuatl solo pueden ser designadas con el término genérico *piezas polifónicas*. Solamente la determinación de la identidad y el uso litúrgico de los textos podrá dar alguna luz sobre la identidad de las piezas mismas.

Los textos

Utilizando la traducción latina realizada por Concepción Abellán, realicé un trabajo de confrontación con textos litúrgicos contenidos en diversas publicaciones (*Liber Usualis*, *Enchiridion*, *Oficio Parvo*, *Doctrina Christiana en lingua Mexicana*, *Breviarium Romanum*, ver bibliografía) para determinar el probable origen de los textos de las obras en náhuatl. Este trabajo resultó infructuoso y por esta razón hube de recurrir a un especialista en materia de liturgia, el padre Ricardo Valenzuela, del Seminario Conciliar de México y así, los elementos fundamentales de este apartado están basados en sus contribuciones (aunque los errores son solo imputables a quien esto escribe).

La designación de Saldívar, *plegaria*, resulta inexacta, porque si bien una plegaria, en sentido amplio es una súplica ferviente para pedir algo, en sentido litúrgico es una oración extensa que puede tener varias partes; por ejemplo, una plegaria litúrgica actual puede tener las siguientes secciones: prefacio, aclamación, oración epiclética, oración anamnética, una oración solicitando la intercesión de la Virgen o algún santo y finalmente, una doxología.

En términos litúrgicos, los textos de las piezas en náhuatl podrían formar parte de una plegaria, pero no ser plegarias por sí mismas.

Los textos de las obras en náhuatl pueden ser designados como *oraciones populares*, porque parecen ser condensaciones o resúmenes de oraciones conocidas o bien recuerdan fragmentos de la Escritura. Así, el texto de *Sancta Mariaé*, en traducción latina parece una condensación de la *Salve Regina* y el de *Dios Itlazohnantziné*, parece recordar algunas invocaciones a la Virgen que aparecen en los Evangelios.

La existencia de las oraciones populares obedece a diversas razones. En algunos momentos de la historia, el pueblo ha desarrollado de manera espontánea diversas oraciones que después han tenido que ser suprimidas por la autoridad eclesiástica para eliminar errores teológicos que eventualmente han rayado en la herejía. Por ejemplo, a lo largo de la Edad Media, las diversas liturgias occidentales acumularon unas cinco mil antifonas diferentes; el Concilio de Trento redujo este número a cinco y el Concilio Vaticano II a cuatro.

Por otro lado, las oraciones populares han sido eventualmente creadas por los evangelizadores para acercar al pueblo a la liturgia y hacerla comprensible. En este sentido, los textos de las piezas en náhuatl pudieron ser escritos por algún evangelizador interesado en fomentar el culto mariano entre sus neófitos nahuas. Esta observación también justifica el uso de una lengua vernácula (el náhuatl) en lugar del latín obligado en la liturgia.

Esta suposición se refuerza si se observa que, en mi opinión, el náhuatl utilizado en las piezas parece más cercano al náhuatl de las Doctrinas Cristianas del siglo XVI que al del libro sexto del *Códice Florentino*. Su autor parece alguien dotado de una mentalidad latina, o en todo caso hispánica, más que nahua. Por otro lado, como se verá en el siguiente apartado, el texto de *Sancta Mariaé* parece haber sido de uso común entre los evangelizadores, quiénes resultan los usuarios directos de las doctrinas cristianas.

Finalmente, el texto de *Sancta Mariaé* guarda cierta semejanza con el de un invitatorio para los maitines de cualquier fiesta mariana que se encuentra en el *Breviarium Romanum*;⁴⁹ a continuación del invitatorio se encuentra un salmo y después un himno.

Por lo tanto, desde un punto de vista litúrgico, las piezas en náhuatl pueden ser consideradas oraciones (o sea formas simples de rezo) populares que eventualmente pudieron ser usadas como antifonas (esto es, piezas litúrgicas cantadas en asociación con un salmo).

Esta conclusión es provisional y debe someterse a mayor estudio.

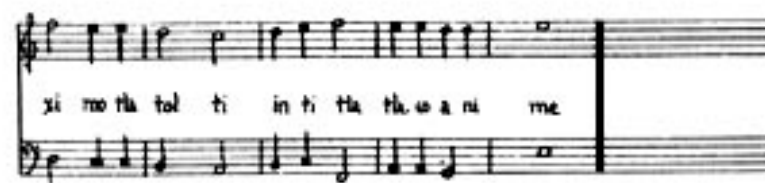
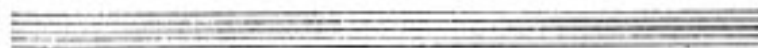
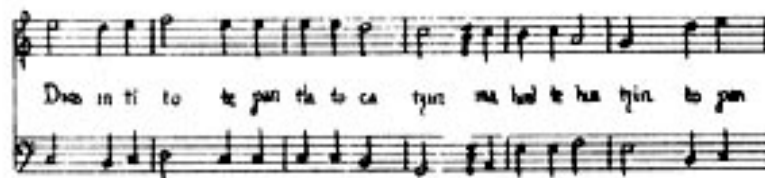
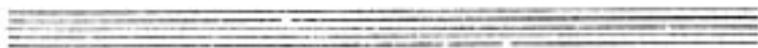
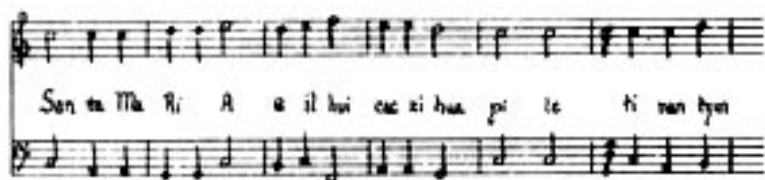
⁴⁹ *Breviarium Romanum*, p. 231*: (*commune festorum Beata Maria Virginis*). El texto dice: *Sancta Maria, Dei Genitrix Virgo, Intercede pro nobis*.

El problema de la autoría

Como creo haber demostrado, si se utilizan los razonamientos de Stevenson, la atribución de estas piezas al maestro de capilla Hernando Franco o a su ficticio ahijado del mismo nombre es por completo insostenible. Sin embargo, si se concede que el amanuense del *Códice Valdés* que copió las dos piezas cometió un error y escribió *fran^{co}* en lugar de *franco*, aún sería posible asignar al maestro de capilla o a un homónimo la autoría de las piezas. El problema consistiría en determinar por qué razón el maestro de capilla de la catedral de México habría de componer dos pequeñas piezas religiosas en náhuatl para una comunidad relativamente aislada. La única forma de relacionar al maestro con los músicos de Cacalomacan, es suponer que estos conocieron una obra de Franco con texto en latín y la tradujeron o le adaptaron un texto en náhuatl.

Esta posibilidad es digna de tomarse en cuenta. El musicólogo estadounidense Alfred Lemmon reporta la existencia de otra versión de *Sancta Mariae* copiada a mano en una hoja en blanco del *Confessionario mayor, y menor en lengua mexicana, y pláticas contra las supersticiones de idolatría que el día de oy an quedado a los Naturales desta Nueva España, e instrucción de los Santos Sacramentos, etc.*, de Bartolomé de Alva, publicado en México por Francisco Salbago en 1634, que se encuentra en la Biblioteca del Congreso, en Estados Unidos.⁵⁰ Como se verá a continuación, el texto musical, a dos voces, es muy simple, no es polifónico y no guarda ninguna relación con el del *Códice Valdés*.

⁵⁰ Lemmon, 1982, 107-114. Lemmon indica que en la Biblioteca Latinoamericana de la Universidad de Tulane, se encuentra un microfilm que reproduce partes de este confesionario.



Reproducción de la página 113 de *Tlalocan*, IX

Reproducción de la página 113 de *Tlalocan*, IX

Por otro lado, el texto literario es casi idéntico al del *Códice Valdés*:

Santa MaRiAe
 ilhuicac zihuapile
 tinantzin Dios
 in titotepantlatocatzin
 ma huel tehuatzin
 topan ximotlatolti
 in titlatlacoanime

Lemmon señala que en su transcripción respetó la ortografía original.

Como puede apreciarse, este texto de *Sancta Mariae* presenta muy pocos errores comparado con el del *Códice Valdés*. La música, al contrario, es muy sencilla y errónea, parece un ejercicio de contrapunto mal resuelto. Comparada con esta música, la del *Códice Valdés* presenta un grado mucho mayor de complejidad y sofisticación, a pesar de los errores.

La existencia de esta versión distinta de *Sancta Mariae* sugiere que el texto de las piezas en náhuatl era de uso común y que se le adaptaba un texto musical según las necesidades y los recursos a mano. En este contexto, cabe la remota posibilidad de que la música de las piezas del *Códice Valdés* sea una adaptación de obras anteriores de Franco, actualmente desconocidas; los errores podrían ser atribuibles a la copia o a copias sucesivas.

Sin embargo, basándose estrictamente en lo asentado en la fuente original, se tendría que atribuir *Sancta Mariae* a una persona de nombre Hernando Francisco y habría que suponer que *Dios itlazohnantziné* es también del mismo autor.

Resulta imposible decir nada sobre este Hernando Francisco, excepto que su nombre aparece asociado con las piezas en náhuatl. Sin embargo, este nombre es perfectamente plausible para un nahua del siglo XVI. De hecho, se conoce un personaje indígena así denominado, del pueblo de Ixcatlan (provincia de Tonalan en Jalisco) quien, sin embargo, difícilmente podría tener relación alguna con el manuscrito de Cacalomacan.⁵¹

⁵¹ García Granados, 1995, vol. III, 86, personaje 4425. García Granados indica que este Hernando Francisco de Ixcatlan, es mencionado por Fray Antonio Tello (*Crónica Miscelánea...*, escrita a mediados del siglo XVII) como uno de los que, junto con muchos otros hombres de localidades cercanas, dio la bienvenida a Nuño de Guzmán. Obviamente, está muy lejano en el tiempo y el espacio para ser el autor de las piezas en náhuatl.

Conclusiones

Las dos obras en náhuatl dadas a conocer por Saldivar en 1934 pueden ser designadas como oraciones populares puestas en música polifónica y pueden ser atribuidas a un personaje denominado Hernando Francisco, que probablemente era un nahua.

La atribución de estas piezas a Hernando Franco, maestro de capilla de la catedral de México es improbable.

No existe ninguna prueba, directa o indirecta, de la existencia de don Hernando Franco, un indio de ascendencia noble, ahijado y discípulo del maestro de capilla homónimo.

Notas finales

Una nota positiva resultante de todo este embrollo, consiste en el redescubrimiento del *Códice Valdés*, un documento que se consideró perdido durante muchos años y que probablemente sea de la mayor importancia para el estudio de la música novohispana.⁵²

Aquí cabe una aclaración, este artículo no constituye de mi parte un intento por desacreditar la figura o la trayectoria del doctor Robert Stevenson, probablemente el mayor especialista en música colonial de México y el resto de Hispanoamérica. Más bien, me corresponde darle el reconocimiento que merece, pues muchas de sus obras —algunas de ellas monumentales— han iluminado, para mí y para muchos mexicanos, pasajes enteros de nuestra historia musical que de otro modo permanecerían ignotos; aún la confusión en que incurrió con respecto a las piezas en náhuatl resultó productiva, pues permitió, en última instancia, el redescubrimiento del *Códice Valdés*, una fuente que únicamente él había estudiado con anterioridad y por la cual, de manera inexplicable, nadie había vuelto a mostrar interés.

BIBLIOGRAFÍA

ACUÑA, René (ed.), *Relaciones Geográficas del siglo XVI*, 10 vols. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1985, t. I.

⁵² Lara, 1997, XXII (n. 22): “Desgraciadamente, hasta ahora, el *Códice Valdés* también se halla extraviado, en el mejor de los casos adornando la mansión de algún ‘conocedor de buen gusto’, quizá en el extranjero, privando al resto del mundo de las riquezas de su contenido musical”.

Breviarium Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini Restitutum S. Pii V Pontificis Maximi, Turonibus, 1921.

BROWN, Howard Mayer, *Music in the Renaissance*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1976.

BUSTAMANTE GARCÍA, Jesús, *Fray Bernardino de Sahagún, una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1990.

CAMPOS, Rubén M., *El folklore y la música mexicana. Investigación acerca de la cultura musical en México (1525-1925)*, México, Secretaría de Educación Pública, 1928.

CATALYNE, Alice Ray, "Franco, Hernando", *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, 20 vols., ed. Stanley Sadie, Londres Macmillan, 1980, v. 6.

COBARRUVIAS OROZCO, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611), Nueva York, Hispanic Society of America, 1927.

Diccionario Porrúa de historia, biografía y geografía de México, 3 vols., México, Editorial Porrúa, 1986.

Enciclopedia de México, 14 vols. director José Rogelio Álvarez, México, Enciclopedia de México-SEP, 1987-1988.

Enchiridion. Gradualis Romani sive Cantiones Missae, Ratisbona, Frederici Pustet, 1898.

ESCORZA, Juan José y Antonio Robles-Cahero, "Trayectoria de la Música en México, Lecciones de una grabación universitaria", *Heterofonía* 89, abril-junio, 1985, vol. XVIII no. 2.

ESTRADA, Jesús, *Música y músicos de la época virreinal*, México, 1973, SepSetentas 95.

———, "Presentación" de dos motetes con texto en náhuatl, *La Música de México*, 10 vols., III. *Antología*, 1. *Período Virreinal*, ed. Julio Estrada, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1987.

GALINDO, Miguel, *Nociones de Historia de la Música Mexicana*, Colima, Tip. de "El Dragón", 1933 (Reimpresión facsimilar, México, CENIDIM, 1992).

GANTE, Pedro de (compilador), *Doctrina Christiana en Lengua Mexicana* (1553), edición facsimilar con una introducción de Ernesto de la Torre Villar, México, Jus, 1981.

GARCÍA GRANADOS, Rafael, *Diccionario Biográfico de Historia Antigua de México*, 3 vols., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995.

- GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín, *Bibliografía Mexicana del siglo XVI*, ed. Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- HASKELL, Harry, *The early music revival. A history*, Nueva York, Thames and Hudson, 1988.
- HERRERA Y OGAZÓN, Alba, *El Arte Musical en México*, México, Dirección General de Bellas Artes, 1917. (Reimpresión facsimilar México, CENIDIM 1992).
- LARA, Juan Manuel, *Hernando Franco (1532-1585). Obras. Volumen primero*, Tesoro de la Música Polifónica en México, IX, transcripción y comentario de _____, México, CENIDIM, 1997.
- LEMMON, Alfred E., "A Colonial Hymn to the Virgin", *Tlalocan*, México, UNAM, 1982, vol. IX.
- Liber Usualis Missae et Officii pro Dominicis et Festis I. vel II. Classis. Cum Canto Gregoriano*, Tournai, Desclée & Cie., 1923.
- LORIMER, Michael, *Saldívar Codex 4*, Complete facsimile edition with preface by _____, Santa Barbara, 1987.
- Oficio Parvo de la Santísima Virgen*, México, Editorial Progreso, 1949.
- OSORIO BOLIO DE SALDÍVAR, Elisa, *in memoriam Dr. Gabriel Saldívar y Silva*, México, s. e., 1983.
- PISADOR, Diego, *Libro de Música de Vihuela (1552)*, edición facsimilar, Ginebra, Minkoff Reprint, 1973.
- PEZZAT ARZAVE, Delia, *Elementos de paleografía novohispana*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1990.
- POPE, Isabel, "Villancico", *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, 20 vols., ed. Stanley Sadie, Londres, Macmillan, 1980, vol. 19.
- RAMÍREZ MONTES, Nina, *Manuscritos Novohispanos. Ejercicios de lectura*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1990.
- REESE, Gustave, *Music in the Renaissance*, Nueva York, W.W. Norton & Company, 1959.
- SALDÍVAR, Gabriel, *Historia de la música en México*, México, SEP, Publicaciones del Departamento de Bellas Artes, 1934. (Segunda edición, México, Ediciones Gernica-SEP, 1987).
- SANDERS, Ernest H., "Motet", *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, 20 vols., ed. Stanley Sadie, Londres, Macmillan, 1980, vol. 12.
- STEINER, Ruth y Tom R. Ward, "Hymn", *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, 20 vols., ed. Stanley Sadie, Londres, Macmillan, 1980, vol. 8.

- STEVENSON, Robert, *Music in Mexico. A historical survey*, Nueva York, Thomas Y. Cromwel Co., 1952.
- , “Hernando Franco, el más notable compositor renacentista de México”, *Heterofonía 11*, México, 1970.
- , *Renaissance and Baroque Musical Sources in the Americas*, Washington, DC, General Secretariat, Organization of American States, 1970 (2).
- , *Music in Aztec & Inca Territory*, Berkeley, University of California Press, 1976.
- , “La música en el México de los siglos XVI a XVIII”, *La Música de México*, 10 vols., *I. Historia*, 2. *Período Virreinal*, ed. Julio Estrada, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1986.
- , “La música en la catedral de México. El siglo de la fundación”, *Heterofonía 100-101*, 1989.
- WECKMAN, Luis, *La herencia medieval de México*, México, El Colegio de México, 1984.

CONSTRUCCIÓN DE DOS ENUNCIADOS COLECTIVOS EN EL CABILDO DE TLAXCALA

JOHN SULLIVAN

Universidad Autónoma de Zacatecas

Este estudio enfrenta tres textos que circularon dentro del ayuntamiento tlaxcalteca a mediados del siglo XVI. El primero es un apartado de las ordenanzas emitidas en Tlaxcala en 1545 por el licenciado Santillán en 1545, el cual prescribe el mecanismo de votación por mayoría como procedimiento para llegar a acuerdos en cabildo. Los otros dos textos son actas de cabildo escritas en Tlaxcala durante la segunda mitad del siglo XVI. Cada una registra detalladamente procesos de discusión realizados por los funcionarios indígenas. Su análisis demuestra que los procedimientos utilizados en la cultura nahua para la construcción de enunciados políticos colectivos se distinguían mucho del modelo hispánico, y que seguían vigentes a pesar del proyecto de hispanización del sistema político indígena.

Las “Ordenanzas del licenciado Gómez de Santillán para el gobierno y regimiento de la República, emitidas en Tlaxcala el 3 de marzo de 1545” (Gómez de Santillán [1545]1991, 210-221) representaban un intento de parte del virreinato de la Nueva España de reorganizar el sistema gubernamental de la confederación tlaxcalteca. El motivo formal del documento era remediar unos problemas relacionados con la representatividad del ayuntamiento tlaxcalteca, pero las “Ordenanzas” excedieron esa función para incluir medidas que remediaran la “falta de orden y concierto que convenía que hubiese en las cosas del Gobierno y regimiento de la República” (212). Tal parece ser la intención del visitador cuando después de mencionar el desorden vigente en la vida pública tlaxcalteca, definió en forma ambigua el alcance de las medidas que iba a imponer al respecto: “por ende, que para proveer y remediar en todo lo que convenga... proveía y proveyó, y ordenaba y ordenó las cosas siguientes” (212). De 27 apartados, sólo cuatro proponían remediar situaciones de desorden. Los 23 apartados restantes decretaban una serie de medidas relacionadas con la organización y el funcionamiento del ayuntamiento de Tlaxcala. De estos, cinco

apartados trataban asuntos tan diversos como el mesón para alojar y alimentar a los viajeros españoles, los mayordomos y finanzas municipales, obras públicas, y la construcción de la cárcel municipal. Los 18 que quedan, más los cuatro apartados relacionados con el desorden, compartían un rasgo común: todos tenían que ver directa o indirectamente con la reglamentación de las funciones discursivas del ayuntamiento. En otras palabras, las “Ordenanzas de Santillán” pueden estudiarse como un intento de parte del gobierno virreinal de construir en Tlaxcala una institución para la formación de sujetos políticos coloniales.

Las “Ordenanzas de Santillán” tienen tres apartados destinados específicamente a organizar las discusiones capitulares. El primero propone el orden de los integrantes del ayuntamiento. Los otros dos definen el procedimiento de elaboración de estos enunciados colectivos. Una de las funciones principales del cabildo tlaxcalteca, podríamos decir, era elaborar enunciados colectivos, que vendrían siendo la expresión de la voluntad de “la cabeza” del municipio, a partir de la materia prima de las aportaciones individuales de los alcaldes y los regidores. La burocracia virreinal impuso el mecanismo de votación por mayoría entre los *altepetl* cuyos cuerpos gubernamentales quedarán reorganizados en base al modelo del municipio hispánico. Un apartado de las “Ordenanzas” asienta el concepto fundamental: “que si todos estuvieran de una conformidad en lo que se propusiere o tratase, que aquello se asiente, guarde, cumpla y ejecute, y si estuvieren discordes, los que la mayor parte votaren aquello, se guarde cumplido y ejecutado” (Gómez de Santillán [1545]1991, 216). Otro apartado aclara el procedimiento a seguir en caso de un empate: “que si habiendo discordia estuvieren los votos iguales, se ejecute lo que el Corregidor (si ahí estuviere) mandare, o en su ausencia, lo que el Gobernador mandare, o en su ausencia del Gobernador lo que los Alcaldes o la mayor parte de ellos votaren” (216). El acta del cabildo de Tlaxcalla del 18 de abril de 1562 registra una discusión en la que hay una votación que termina en un empate. Formalmente el proceso sigue al pie de la letra las instrucciones al respecto contenidas en las “Ordenanzas”; sin embargo, al analizar el texto del acta, nos damos cuenta que detrás del mecanismo formal español siguen operando estructuras de la cultura política nahua.

El 18 de abril de 1562, el alcalde mayor español de Tlaxcala asiste al cabildo y dirige la palabra a los integrantes sobre la situación del gobernador, Pablo de Galicia, que forma parte de la delegación que irá a España a saludar al emperador y tramitar unos asuntos del ayuntamiento. Pide específicamente a los funcionarios municipales que de-

cidan si debe nombrarse un sustituto del gobernador para terminar los nueve meses que le quedan en el desempeño de su puesto. La votación que sigue es curiosa por dos motivos: primero, porque mientras todos los integrantes del ayuntamiento afirman explícita o implícitamente con sus respuestas la necesidad de nombrar un sustituto, la discusión parece enfocar un asunto paralelo, —¿quién va a nombrar a ese sustituto, el cabildo o el gobernador actual?—; y segundo, porque los objetivos de la discusión parecen ser la obtención de un empate y la disposición simétrica de los votos.

Todos los integrantes del ayuntamiento aprueban la sugerencia del alcalde mayor de nombrar un sustituto, pero sólo la mitad de los oficiales responde específicamente a la pregunta: la otra mitad, dando por supuesto su aprobación, sólo emite su juicio sobre quién va a nombrar el sustituto. La disposición de las respuestas explícitas e implícitas merece un análisis. De acuerdo a la tabla 1, la lista puede dividirse en dos grupos de nueve: el primer grupo tiene ocho respuestas explícitas a la pregunta del alcalde mayor y una implícita; el segundo grupo, al contrario, tiene ocho implícitas y una explícita. Dentro del primer grupo, la única respuesta implícita se da al final del subgrupo de los *tlatoque* y alcaldes. Este dato sugiere la posibilidad de que exista una diferenciación de funciones en el proceso de elaboración de discusiones en la cultura nahua. Desarrollaremos este tema más adelante. Dentro del segundo grupo, la única respuesta explícita ocurre en la posición número cinco, dividiendo al grupo justamente a la mitad.

La organización de las opiniones sobre quién va a nombrar el sustituto del gobernador es completamente simétrica. Como se observa también en la tabla 1, al dividir otra vez la lista en dos grupos de nueve, notamos que en el primer grupo hay ocho votos a favor del cabildo y uno a favor del gobernador; en el segundo grupo, al contrario, hay ocho a favor del gobernador y uno a favor del cabildo. La disposición de los votos del primer grupo está determinado por el subgrupo de los *tlatoque* y los alcaldes: el único voto a favor del gobernador ocurre al final de este subgrupo. De nuevo tenemos una indicación de que este subgrupo desempeña una función especial dentro de la dinámica de las discusiones. El segundo grupo sigue exactamente la misma organización, con el trueque de las opciones.

Al combinar los dos esquemas anteriores (respuesta explícita *versus* respuesta implícita a la pregunta del alcalde mayor; decisión a favor del cabildo *versus* decisión a favor del gobernador) también se presentan aspectos de simetría. En la tabla 2 se observa que la combinación de esquemas da como resultado cuatro categorías de distribución. A cada categoría se le ha asignado una letra de identificación.

Tabla 1
LA DISPOSICIÓN DE VOTOS EN EL CABILDO
DEL 18 DE ABRIL DE 1562

Orden de proponer	<i>Altepetl</i> del proponente	Puesto del proponente	Respuesta a la pregunta del alcalde mayor	¿Quién nombrará el sustituto del gobernador?
PRIMER GRUPO DE NUEVE PROPONENTES				
<i>Subgrupo de los alcaldes y los tlatoque</i>				
1	Ocotelulco	alcalde	explícita	cabildo
2	Tizatla	alcalde	explícita	cabildo
3	Quiyahuiztlan	<i>tlatoani</i>	explícita	cabildo
4	Quiyahuiztlan	alcalde	explícita	cabildo
5	Tepeticpac	alcalde	explícita	cabildo
6	Tepeticpac	<i>tlatoani</i>	implícita	gobernador
<i>Subgrupo de los regidores</i>				
7	Ocotelulco	regidor	explícita	cabildo
8	Ocotelulco	regidor	explícita	cabildo
9	Ocotelulco	regidor	explícita	cabildo
<i>Segundo grupo de nueve proponentes</i>				
10	Quiyahuiztlan	regidor	implícita	gobernador
11	Quiyahuiztlan	regidor	implícita	gobernador
12	Quiyahuiztlan	regidor	implícita	gobernador
13	Tizatla	regidor	implícita	gobernador
14	Tizatla	regidor	explícita	gobernador
15	Tizatla	regidor	implícita	cabildo
16	Tepeticpac	regidor	implícita	gobernador
17	Tepeticpac	regidor	implícita	gobernador
18	Tepeticpac	regidor	implícita	gobernador

Tabla 2
LA COMBINACIÓN DE LAS CATEGORÍAS DE VOTACIÓN
EN EL CABILDO DEL 18 DE ABRIL DE 1562

	<i>Voto a favor del cabildo</i>	<i>Voto a favor del gobernador</i>
Respuesta explícita a la pregunta del alcalde mayor.	Categoría "a" 8 pares	Categoría "c" 1 par
Respuesta implícita a la pregunta del alcalde mayor.	Categoría "d" 1 par	Categoría "b" 8 pares

Tabla 3
LA DISTRIBUCIÓN DE VOTOS EN EL CABILDO DEL 18 DE ABRIL
DE 1562 POR SUBGRUPOS SEGÚN LAS CUATRO CATEGORÍAS

Orden de proponer	Categoría "a"	Categoría "b"	Categoría "c"	Categoría "d"
-------------------	---------------	---------------	---------------	---------------

PRIMER GRUPO DE NUEVE PROPONENTES

<i>Subgrupo de los alcaldes y los tlatoque</i>				
1	a			
2	a			
3	a			
4	a			
5	a			
6		b		

Subgrupo de los regidores

7	a			
8	a			
9	a			

SEGUNDO GRUPO DE NUEVE PROPONENTES

10		b		
11		b		
12		b		
13		b		
14			c	d
15				
16		b		
17		b		
18		b		

Por un lado vemos que se mantiene un criterio de simetría en la distribución cuantitativa de los pares. Por otro lado, la ubicación de estos pares en el orden de votación es bastante parecida a los dos esquemas anteriores. La tabla 3 reformula los datos de las últimas dos columnas de la tabla 1, utilizando las letras de identificación asignadas a las categorías de pares en la tabla 2. De nuevo podemos dividir la lista en dos grupos de nueve. Los primeros cuatro o cinco, y los últimos tres elementos dentro de cada grupo son homólogos (pertenecen o a la categoría "a" o a la "b"). Además, mientras los dos pares sencillos (categorías "c" y "d") se encuentran juntos en las posiciones 14 y 15, la ubicación del par "d" en la sexta posición del segundo grupo, complementa la ubicación del par "b" en la misma posición del primer grupo. O sea, la quinta y la sexta posición de cada uno de los dos subgrupos contienen las cuatro opciones de votación.

Estos datos sugieren una serie de conclusiones. Primero, se pueden descartar dos posibles sistemas de organización de la votación. Por un lado, no observamos el cumplimiento del apartado de las "Ordenanzas de Santillán" que impone una decisión por mayoría de votos, según el cual podríamos esperar ver a una serie de individuos votando cada quien independientemente según su parecer. Por otro lado, tampoco se observan agrupaciones de votos alrededor de cada *altepetl* de la confederación, lo cual parecería lógico considerando el carácter compuesto de la corporación municipal. Todo parece indicar que a nivel de la confederación se ha orquestado colectivamente un empate a través de una disposición simétrica, ¿o diremos estética?, de votos.

Segundo, como hemos comentado, la distribución de votos sugiere que el subgrupo de los alcaldes y los *tlatoque* desempeña una función especial dentro de la construcción de la discusión. Ahora, en base a esta pequeña muestra de datos, podemos aventurar la siguiente hipótesis: el subgrupo de los alcaldes y los *tlatoque* desempeña la función de introducir las opciones o parámetros de la discusión, los cuales serán desarrollados después por los regidores, de acuerdo a los propósitos del grupo entero. De aquí surgen unas observaciones estructurales interesantes. El subgrupo que se encarga de proporcionar los parámetros de la discusión está integrado por los *tlatoque* y los alcaldes. Los *tlatoque*, como regidores vitalicios, siempre van a ocupar un lugar dentro de esta primera etapa de las discusiones, y por ende van a proporcionarle un elemento de estabilidad y continuidad ante la sustitución de los alcaldes ocasionada por las elecciones anuales. El ayuntamiento tlascalteca se caracteriza por la rotación de puestos dentro de un cuerpo reducido de funcionarios (Lockhart, Berdan y Anderson 1986, 8), o sea muchos alcaldes ya han sido regidores y viceversa. De este hecho, se

concluye que la función de proporcionar los parámetros de la discusión es tarea inherente de los *tlatoque*, y que se comparte con aquellos nobles que ocupan provisionalmente los puestos de alcalde. Cualquiera de estos, al ocupar un puesto de regidor en otro año, desempeñaría otras funciones discursivas dentro del proceso de construcción de estos enunciados colectivos. Esta fase, como veremos más adelante consiste en la consolidación del proceso consensual de la construcción del enunciado colectivo. En el caso de la discusión que acabamos de analizar, los alcaldes y los *tlatoque* proporcionan los parámetros siguientes: se puede contestar implícita o explícitamente a la pregunta del gobernador; se puede votar a favor del gobernador o del cabildo. Los regidores, por su parte, se encargan de asegurar que la votación se resuelva en un empate. Y este arreglo es producto de un acuerdo colectivo previo que corresponde a los criterios de la cultura política nahua y a las necesidades de la confederación tlaxcalteca.

El acta de cabildo registra lo que sucede después de la votación:

Auh in governador Pablos de Galicia amo yxpan oc quixtiloca yn cabildo auh in señor alcalde mayor niman quitenotzalan in governador ualcalac in cabildo ychan auh niman yuh caquitiloc yn iuhqui omihto cabildo ytlahtol auh ingovernador niman tlananquili quito ma yeh quichiua in cabildoma quixquetza in aquin governadortiz Auh in Tizatla alcalde yuan regidorme oc quixtiloque amo ymixpan ipanpa yn oquinpan nenonotzalo auh in occequin regidores quilhuique governador tehuatl xiquixquetza yn aquin governadortiz mixiptla yezqui auh niman yuh mochiuh in governador Pablos de Galicia ynohma quixquetz in ixiptla yezqui yehuatl Baltasar Cortes regidor Tizatla Auh in nochin cabildotlaca quitoque pachui toyolo in yehuatl oyxquetzaloc Baltasar Cortes (AT, /768-770/)¹

[Pero (la votación) no sucedió en presencia del gobernador Pablo de Galicia. Había sido excluido del cabildo (y todavía estaba afuera). Luego el señor alcalde mayor lo hizo llamar y volvió a entrar en el salón de cabildos. Luego fue informado de la decisión que así había pronunciado el cabildo. Y el gobernador luego contestó. Dijo, “Que lo haga el cabildo, que nombre quién será el gobernador.” Y el alcalde y los regidores de Tizatla fueron (y) todavía [estaban] excluidos del cabildo. (Esto último) no (sucedió) en su presencia, porque todavía se discutía

¹ Citas de *Actas de Cabildo de Tlaxcala: 1547-1567* (Celestino, Valencia, y Medina 1985) están identificadas con las siglas AT, y se referirá a la obra como las *Actas* o las *Actas de Tlaxcala*. Los paleógrafos y traductores de AT organizaron el texto en “párrafos” enumerados. La división por folios también está señalada en el texto, pero el sistema de los “párrafos” permite una localización más fácil del material. De ahora en adelante vamos a identificar citas de este texto con su número de “párrafo” entre diagonales.

sobre ellos. Y los otros regidores le dijeron al gobernador, “Nombra tú quién será el gobernador (porque) será tu sustituto.” Y luego así se hizo. El mismo gobernador Pablo de Galicia nombró a Baltazar Cortés, regidor de Tizatlá, para ser su sustituto. Y todos los integrantes del cabildo dijeron, “Nos complace el corazón que haya sido nombrado Baltazar Cortés”]²

Dado el carácter del conflicto, lo más probable es que una votación por mayoría de tipo español se interpretaría, desde la perspectiva tlaxcalteca, como una imposición de un grupo sobre otro. En Tlaxcala el respeto a las sensibilidades era muy importante, porque la integridad de la confederación dependía del mantenimiento de un tenue equilibrio político entre los cuatro *altepetl* integrantes. Al llegar al empate, el ayuntamiento había cumplido con los requisitos del sistema español, y ahora podía proceder con sus propios procedimientos tradicionales. En este caso, cada componente de la estructura municipal ofrece ceder su prerrogativa al otro, y cuando esto se haya realizado, se le encarga la decisión a la máxima autoridad en el cabildo, el gobernador. Todos quedan contentos: la burocracia virreinal está segura de que los tlaxcaltecas han asimilado la cultura política española; y el ayuntamiento indígena ha ingeniado la manera de conservar las estructuras tradicionales de su discurso político.

El 18 de diciembre de 1556, el alcalde mayor español de Tlaxcala, Francisco Verdugo, presenta al ayuntamiento una carta del virrey, en la cual pide que el gobernador actual, don Martín de Valencia deje su puesto a la mitad del bienio, y que se elija un gobernador nuevo. El alcalde mayor dirige las siguientes palabras al ayuntamiento: “quincaquiti yn cabildotlaca yn quen quitozque yuh nicyolmelauaz yn señor visorrey” (AT, /594/), [(el alcalde mayor) les informó a los hombres del ayuntamiento que lo que ellos dijeran al respecto, él se lo comunicaría fielmente al señor virrey]. Está pidiendo que se lleve a cabo una discusión en el cabildo con el fin de llegar a un acuerdo o resolución sobre el asunto. En otras palabras, el cabildo debe elaborar, en base a enunciados individuales, un enunciado colectivo. El acta de cabildo que corresponde a esta sesión consiste en la redacción de la opinión o declaración de cada uno de los integrantes del ayuntamiento. Ahora, como acabamos de ver, las “Ordenanzas de Santillán” estipulan que el mecanismo adecuado para la elaboración de enunciados colectivos es la votación por mayoría. Las aportaciones a la discusión demuestran un mecanismo que conduce a un acuerdo, pero no

² Todas las traducciones son mías.

es de votación por mayoría. Más bien, presenciamos un procedimiento de la cultura política nahua para la construcción de un enunciado colectivo de carácter consensual.

La elaboración de este enunciado consta de dos etapas: la primera, integrada por las aportaciones de los *tlatoque* y los alcaldes, plantea el motivo de la discusión y delinea sus parámetros; la segunda, que incluye las aportaciones de los regidores, se concreta a tejer el consenso o enunciado colectivo en sí, retomando y elaborando lo ya introducido por los alcaldes y los *tlatoque*. La estructura del mismo proceso consensual se deja ver al analizar la distribución y el desarrollo de temas y expresiones en las aportaciones de los funcionarios del ayuntamiento. Hay tres tipos de distribución: primero hay un tema, el problema de quién fue a chismear con el virrey, que tiene una distribución equilibrada a través de toda la discusión; segundo, hay una serie de temas que se concentran en las aportaciones de los *tlatoque* y los alcaldes; tercero, hay temas concentrados en las aportaciones de los regidores.

El tema del rumor está distribuido equilibradamente en la discusión: se menciona cuatro veces en el grupo de los *tlatoque* y los alcaldes y cuatro veces entre los regidores. Se usa un lenguaje uniforme para referirse al acto de difamar en sí a través de las aportaciones de los dos grupos: “ilhuia”, [hablar con alguien], aparece cuatro veces en el primer grupo y tres veces en el segundo; “tlatolehuia”, [testimoniar en falso contra alguien, calumniarlo, acusarlo, afrentarlo], aparece dos veces en cada uno de los dos grupos; “nonotzato”, [(ir a) avisar a alguien], aparece una vez en el primer grupo y una vez en el segundo; y “cuechoa”, [agitar a alguien], aparece una vez en el primer grupo. Sin embargo de estos factores de equilibrio, un análisis de los otros temas que están relacionadas con estas citas tanto dentro de cada aportación como dentro de cada grupo de proponentes, demuestra un claro desarrollo de su sentido en el transcurso de la discusión.

El grupo de los *tlatoque* y los alcaldes proporciona dos enfoques al problema del chisme. Primero, señalan la amenaza formal, más no tan real en este conflicto, que esta conducta representa para la integridad política de la confederación. Segundo, ofrecen dos sugerencias concretas acerca de cómo debería tratarse este problema, las cuales son retomadas por el grupo de los regidores como material para elaborar el consenso. Tres de las cuatro aportaciones en el grupo de los *tlatoque* y los alcaldes que tratan el tema del rumor lo censuran como factor de desequilibrio político. Blas Osorio, alcalde de Tizatlá, lo pinta como ataque a uno de los *altepetl* hermanos de la confederación: “tle ypanpa yn iuh mochiua cuix amo atltepeuaque yn quiyauizteca cuix aca quinmopololtocaz” (AT, /595/), [¿Por qué se hace así? ¿Acaso no son

vecinos del *altepetl* (la confederación) los de Quiyahuitlan? ¿Acaso alguien desea destruirlos?] Don Juan Xicotencatl, *tlatoani* de Tizatla, advierte que esta conducta es como un cáncer interno: “macamo zan tichtacapoliuica” (/596/), [No nos destruyamos con secretos]. Y don Julián Motolinía, *tlatoani* de Quiyahuitlan, evoca la perpetua sombra amenazante de las riñas internas: “auh cuix yeh techpahtiz yntla peuaz cocolli qualantly ac quipahtiz” (/598/), [Y acaso él (que llevó el chisme al virrey) podrá ponernos el remedio si empieza la cólera, la rabia?]. A pesar del lenguaje acalorado que caracteriza las aportaciones anteriores, parece que la amenaza de la desestabilización política no es un factor real del presente conflicto, ya que este enfoque del rumor no se retoma en las aportaciones de los regidores. En cambio, surgen de este grupo un comentario y una sugerencia concretos que sí van a retomarse entre las aportaciones de los regidores. Primero, don Francisco de Mendoza, *tlatoani* de Tepeticpac, explica cómo debería haberse manejado ese tipo de queja de acuerdo a la cultura política nahua: “yntla yuh monequi cuix amo cabildo ytencopa yn mihtlanizque yn occe pepenaloz gobernador” (/599/), [Si es necesario pedir que se elija otro gobernador, ¿acaso no debe ser a petición del cabildo?] Don Juan Xicotencatl sugiere un curso de acción inmediata para tratar el problema: “auh intla aca quilhuiya quicuehzoua ma tictlatlanican” (/596/), [Y si alguien está hablando con él (el virrey) y lo está agitando, preguntémosle (al respecto).] El tratamiento del temor del rumor por los alcaldes y los *tlatoque* revela algo acerca de la función de este grupo en el proceso de elaboración de la discusión: primero, contextualizan el asunto específico dentro de los intereses más importantes de la colectividad (la integridad política de la confederación); segundo, proporcionan un marco de tradición/legalidad al asunto (la decisión debería haberse originado con el ayuntamiento); tercero, proponen la resolución inmediata del asunto (preguntarle al virrey quién fue a difamar).

Los regidores no retoman los primeros dos enfoques tratados por los alcaldes y los *tlatoque*. Quizás estos enfoques, como criterios de evaluación del asunto, son demasiado abstractos para entrar en el consenso que les toca elaborar. Los regidores abordan el tema del enredo de manera muy práctica, y sólo retoman el tercer enfoque del primer grupo. Se dedican a resolver la incógnita que interesa a todos: ¿Quién fue a decirselo al virrey? La construcción de esta resolución lleva dos componentes: primero, unas declaraciones conciliatorias de parte de los presuntos culpables; y segundo, la expresión del mismo consenso, el cual consiste en la decisión de preguntarle al virrey quién fue.

La clave para resolver la incógnita está en la lista de asistencia del cabildo. El grupo de los *tlatoque* y los alcaldes debe reunir un total de

ocho personas: un *tlatoani* y un alcalde para cada uno de los cuatro *altepetl* de la confederación. En esta reunión del 18 de diciembre de 1556 todos están presentes menos los representantes de Ocotelulco. La lista de asistencia que obligatoriamente forma parte del acta de cabildo atestigua las ausencias. Afirma que “yn mococoua don Juan Maxixcatzin” (*AT*, /609/), [Está enfermo don Juan Maxixcatzin (*tlatoani* de Ocotelulco)], lo cual puede ser cierto o no. Pero el comentario acerca de la ausencia de don Domingo de Angulo, alcalde del mismo *altepetl*, es un poco sospechoso: “Tepeyacac motitlan ipanpa diesmos ytlatolo mochiua ytencopa señor visorey” (/609/), [Fue mandado a Tepeyacac por orden del virrey en relación a las cuentas del diezmo.] Podemos decir entonces que hay un aspecto del problema del rumor, la identidad del culpable/los culpables, que se introduce en los parámetros de la discusión por medio de una ausencia tanto verbal (la ausencia de aportaciones de parte del *tlatoani* y el alcalde de Ocotelulco) como no-verbal (la ausencia de sus personas físicas).

Este parámetro introducido en la discusión dentro del grupo de los *tlatoque* y los alcaldes va a tener su correspondiente desarrollo de tipo consensual en el grupo de los regidores. Se lleva a cabo con las aportaciones de los dos regidores de Ocotelulco presentes en la reunión. La aportación de don Julián de la Rosa parece a primera vista ser un intento de legitimar el rumor en el que ha participado alguien de su *altepetl*: “yntla zan icel ixcoyan quimocaualtiya ytequiuh governador chaic ticltatoleuizque yehica ya quitlacoua” (*AT*, /601/), [Si el gobernador deja su cargo por sí solo (si es el único responsable), no le estaremos calumniando, ya que hizo mal.] Sin embargo, su opinión está complementado, como veremos más adelante, con varias sugerencias procedentes de representantes de distintos *altepetl*, de que hay que investigar exactamente qué ha hecho mal el gobernador. Así que mientras por un lado la aportación de don Julián defiende la conducta de Ocotelulco y le permite al *altepetl* conservar su orgullo, por otro lado se encaja muy bien dentro del proceso de conformación del consenso. Esto no es de extrañar dada la importancia del equilibrio político para la sobrevivencia de la confederación. Y lo interesante aquí es que al parecer, los mismos procedimientos discursivos de Tlaxcala están contruidos para cumplir con ese propósito. El otro regidor de Ocotelulco, Feliciano Ceynos, retoma la observación hecha por don Francisco de Mendoza, *tlatoani* de Tepeticpac, y la elabora en una confesión tácita de la culpabilidad de su *altepetl*:

inic mopatlaz governador occe pepenaloz mach totlatol monequiya
nelli yn otiquitlacoque yuan ma juramento ticcuican yn cuix tehuani
otiquilhuito tlatoani (/602/)

[Para cambiar el gobernador y elegir otro, ¿acaso no era necesario el acuerdo de todos? En verdad hemos hecho mal. Tomaremos un juramento para ver si somos nosotros los que fueron a hablar con el *tlatoani* (virrey).]

La última oración de esta aportación es un poco ambigua. ¿Quién va a tomar el juramento, y con qué propósito? ¿Para culpar o absolver individual o colectivamente a los representantes de Ocotelulco? El sentido de la aportación parece indicar que los presentes están ofreciendo culpar a los ausentes.

No hay atestación en el acta de que se haya tomado el juramento, ni mucho menos que se haya señalado a algún culpable. El consenso a que se llega más adelante es preguntar al virrey la identidad de los culpables, y aun así, se le encarga al corregidor mandar esta petición a la ciudad de México: “ma ytech ticcauacan in señor corregidor ma quitlahcuilhuili yn señor visorey ma ticmatican cuix aca techtlatoleuiya ma neci” (*AT*, /609/), [Encarguemos al señor corregidor que escriba al señor virrey. Sabremos de él si alguien nos ha calumniado. ¡Qué se descubra (la verdad)!] Todo esto parece ser una fórmula de admisión pública de culpabilidad cuya función es la de no herir sensibilidades. Con el mismo propósito, la tarea “sucía” de averiguar datos concretos es alejada de la región de sensibilidades y de equilibrio político por medio de su encargo a una tercera persona, el corregidor español.

Hay temas y expresiones que enfocan las aportaciones de los *tlatoque* y alcaldes, y luego o no se ven o se ven sólo una vez dentro del grupo de los regidores. Primero, se plantea la situación que ha dado lugar a la necesidad de la discusión. Segundo, se hace referencia a las “Ordenanzas de Santillán”, que como cuerpo de leyes constituyentes del municipio, proporcionan el punto de referencia legal de la discusión. Tercero, se señalan las riñas que podrían resultar del conflicto, y la consecuente amenaza de un fraccionamiento de la confederación. Cuarto, se hace una advertencia a los regidores a que consideren bien la gravedad del asunto y que mantengan siempre en primer plano lo que conviene a la confederación.

Los primeros tres de los seis aportadores que constituyen el grupo de los *tlatoque* y alcaldes inician su discurso con un planteamiento del motivo o la situación de la discusión. Las tres introducciones se asemejan entre sí, y este material no vuelve a aparecer en ninguna de las aportaciones que constituyen el acta. Blas Osorio, alcalde de Tizatla y el primer proponente, inicia su aportación así: “in ipanpa oticcaque ic technauatiya tlatouani visorrey occe mopepenaz yn governador yezqui” (*AT*, /595/), [En relación a lo que hemos escuchado de que el *tlatoani*

virrey nos ordena que se elija otro que será el nuevo gobernador...] Se supone que este tipo de fragmento, un planteamiento general del asunto a tratar, inauguraría cualquier discusión capitular como componente formal de procedimiento.

El tema que se trata con más frecuencia (cinco veces) en el grupo de los *tlatoque* y los alcaldes es el de las mismas “Ordenanzas de Santillán”. Cuatro de los seis integrantes de este grupo las mencionan en sus discursos. Esta frecuencia demuestra la importancia de las “Ordenanzas” en su función de constitución política de la confederación tlaxcalteca convertida en provincia colonial. Desde la perspectiva tlaxcalteca, las “Ordenanzas” son la garantía legal del equilibrio político de la confederación, y en el caso del presente conflicto se considera (por lo menos formalmente) que ese equilibrio podría estar en peligro.

La aportación del *tlatoani* de Quiyahuitlan, don Julián Motolinía afirma esta función de las “Ordenanzas”, pero al mismo tiempo las utiliza como base para efectuar una crítica sutil de la intromisión virreinal en los asuntos del *altepetl*. Recordamos que uno de los argumentos utilizados por el licenciado Santillán para legitimar su reorganización de la institución gubernamental tlaxcalteca era que había una “falta de orden y concierto que convenía que hubiese en las cosas del Gobierno y regimiento de la República” (GS, 212). Santillán utiliza el pretexto del caos político en la confederación que ha resultado de la presencia española para justificar su intervención. Pero para que esta legitimación se convierta en un cimiento de la hegemonía española, tiene que ser repetida por los tlaxcaltecas; o sea, éstos tienen que identificarse con la caracterización que construye de ellos Santillán en relación con la emisión de las “Ordenanzas”. Y esto es precisamente lo que hacen. Don Julián Motolinía, dice:

inic techyecchiuaco señor Santillan ytencopa yn audiencia real in onpa Mexico quitlaliteuac hordenanzaz ynic tlamani Tlaxcalan yuh ticpia yc amo neahualo yn governadortiua ohnxiuhtica mopatlatiuh in tonauhtepeixtipan yuan nochi quizaquaco yn ipanpa totlal yc timahuaya auh yn axcan ya peua yn zan cexiuhtica gobernador mopatlaz (/598/)

[Cuando el señor Santillán vino en nombre de la audiencia real a ponernos las cosas en orden, dejó establecidas las Ordenanzas sobre como deben estar las cosas en Tlaxcala. Así las guardamos, y por eso no hay riñas. La gubernatura va cambiándose cada dos años entre nuestros cuatro *altepetl*. Y (el licenciado Santillán) vino a terminar con todo en relación con nuestras tierras por las que disputábamos. Y ahora empieza el cambio anual del gobernador]

La última oración del *tlatoani* de Quiyahuiztlan es importante, porque efectúa un giro en este discurso de sumisión, transformándolo en arma para la defensa de la autonomía tlaxcalteca. En efecto, está diciendo, "Sí, estuvimos en un estado de caos y ustedes vinieron a remediar la situación con la emisión de las Ordenanzas, pero ahora, al querer destituir al gobernador, ustedes están contraviniendo las mismas Ordenanzas que emitieron, y por ende, están amenazando a la provincia con el regreso del estado de caos." Para concluir, hay que mencionar que la frecuencia con la que se citan las "Ordenanzas" dentro del subgrupo de los alcaldes y los *tlatoque* sugiere que una de sus funciones en el proceso de elaboración de cualquier discusión es señalar la norma o marca legal del asunto.

El tema de las riñas entre los cuatro *altepetl* de la confederación se desarrolló de dos maneras aparentemente contrastantes por los alcaldes y los *tlatoque*: por un lado se remonta a sus primeras raíces y se lleva a sus últimas consecuencias; por otro lado, se amellora a favor de la conciliación. En realidad los dos enfoques están relacionados. El grupo de los alcaldes y los *tlatoque* tiene la responsabilidad de mantener en el primer plano de la conciencia de los participantes en cualquier discusión capitular el espectro dramático de la amenaza de la desintegración política de la confederación. Y paralelamente son los encargados de sugerir opciones prácticas para evitar este desastre.

Cuatro de las aportaciones de los *tlatoque* y los alcaldes mencionan las riñas que había entre los *altepetl* de la confederación tlaxcalteca antes de la visita del licenciado Santillán. Recordamos que esas riñas tenían dos motivos: el desequilibrio político resultante del predominio de Ocotelulco en los puestos del ayuntamiento; y el problema de la definición de los propios (tierras de cultivo) de la ciudad. Dada la naturaleza del presente conflicto, parecería lógico que la discusión enfocaría la amenaza de nuevas riñas a causa del desequilibrio político resultante de la interrupción del esquema de rotación bienal de la gubernatura. Sin embargo, de las cuatro aportaciones de los *tlatoque* y los alcaldes que mencionan las riñas, tres las vinculan directamente con el problema antiguo de las tierras. Don Juan Xicotencatl, *tlatoani* de Tizatlá, explica que "in tlatoani Santillan otlapahitico ynic neahuahloya nican Tlaxcalan nochí yc oquitzaquaco in ipanpa tlalli altepetl ycuén" (AT, /596/), [El *tlatoani* Santillán vino a remediar las cosas cuando se reñía aquí en Tlaxcala. Acabó con todo lo relacionado con la tierra, los sembrados del *altepetl*.] Don Julián Motolinía, *tlatoani* de Quiyahuiztlan, afirma que "yuan nochí quitzaquaco yn ipanpa totlal yc timahuaya" (/598/), [Y (el visitador Santillán) acabó con todo rela-

cionado con nuestras tierras, por las que reñíamos.] Don Francisco de Mendoza, *tlatoani* de Tepeticpac pregunta:

cuix occepa neualoz yuan cuix occepa tiyazque yn tochachan in onpa inchan totahuan auh in altepetl ycuen anquicececcantimanilizque yn tonauhtepeixti (/599/)

[¿Otra vez se reñirá? ¿Y otra vez iremos a nuestras respectivas casas, donde estaban las casas de nuestros antepasados? Y en cuanto a los sembrados del *altepetl*, ¿los distribuirán Uds. en cada uno de los lugares de nuestros cuatro *altepetl*?]³

Esto sugiere que los problemas del desequilibrio político y de las tierras estaban íntimamente relacionados en el pasado, un pasado todavía muy presente en la memoria de los integrantes del ayuntamiento. Además, el tema de las tierras podría ser un componente formal de la contextualización sociopolítica de cualquier discusión.

En base al problema de las riñas, también se menciona la posible consecuencia del fraccionamiento de la confederación. El tratamiento de este problema inicia con la alusión conciliatoria del primer ponente, Blas Osorio, alcalde de Tizala: “cuix amo altepeuaque yn quiyauizteca cuix aca quinmopolotocaz” (*AT*, /595/), [¿Acaso no son ciudadanos del *altepetl* los de Quiyahuiztlan? ¿Acaso alguien desea su destrucción?] Termina, en lo que es el grupo de los *tlatoque* y los alcaldes, con la aportación de Hernando de Salazar, alcalde de Quiyahuiztlan:

cuix amo zan tinehneuhque yn nauí altepetl moteneua Tlaxcalan cuix aca tecaual... cuix occepa neahualoz yuan uel anquimati yn occepa tiyahca tochan Quauiztlan Santo Domingo teopixque omotlalique cuix occepa yuh mochiuaz (/600/)

[¿No somos iguales los cuatro *altepetl* que se conocen como Tlaxcala? ¿Acaso alguien se separa de los demás?... ¿Acaso otra vez se reñirá? Y bien saben Uds. que en otra ocasión habíamos ido a nuestras casas en Quiyahuiztlan [cuando] los padres de Santo Domingo se establecieron allí. ¿Acaso otra vez se hará así?]

Esto no sólo encierra la amenaza indirecta de la separación de su *altepetl* de la confederación, sino que hace una referencia insinuante a

³ Hay una transcripción y una correspondiente traducción alternativas para esta cita: “cuix occepa neualoz yuan cuix occepa tiyazque yn tochachan in onpa inchan totahuan auh in altepetl ycuen anqui[mati] cececcan timauilizque yn tonauhtepeixti (*AT*, /599/)", [¿Otra vez se reñirá? ¿Y otra vez iremos a nuestras respectivas casas, donde estaban las casas de nuestros antepasados? Y en cuanto a los sembrados del *altepetl*, ustedes saben, (volverán a estar) en sus respectivos lugares, y reñiremos los cuatro *altepetl* por ellos.]

una ocasión anterior cuando Quiyahuiztlan se separó de la confederación apoyándose en las rivalidades políticas entre las ordenes religiosas españolas (Lockhart, Berdan, y Anderson 1986, 98).

Este ejemplo demuestra con claridad la función del grupo de los *tlatoque* y los alcaldes en el proceso de elaboración de la decisión consensual. Las aportaciones de este grupo exponen lo que podrían ser los resultados más extremos del conflicto: la reanudación de riñas en relación a las tierras municipales y la consecuente posibilidad de la secesión de Quiyahuiztlan de la confederación. Pero esto es simplemente una exposición de los parámetros de la discusión. Los temas de las riñas, las tierras municipales, y la fragmentación de la confederación no se vuelven a mencionar de la misma manera, es decir, con tono de crisis, durante el resto de la discusión. De hecho sólo se vuelven a mencionar dos veces dentro de las aportaciones de los regidores, y con un tono bastante conciliatorio. Feliciano Ceynos, regidor de Ocotelulco sugiere: “auh inon moteneua cocolli mach yeh ipan tlatolo yn neahualoz” (/602/), [Y en cuanto a aquellas riñas que se mencionan, ¿acaso se está hablando a favor de que se riña?] ⁴ Don Juan Martín, regidor de Tepeticpac aclara el carácter del conflicto, señalando que el asunto de las tierras es un factor divisivo que no viene al caso: “auh in tlalli ypan tlatlahtolo mach tlalli mihtoua in uel xicmotilican” (/605/), [Y en cuanto a las tierras que se mencionan, consideren bien si se habla (se trata) de tierras] Por un lado, el tono conciliador de la aportación de Feliciano Ceynos podría deberse a que probablemente fueron los de Ocotelulco quienes llevaron el rumor al virrey. Pero no es probable: más bien, como veremos adelante, la función de los regidores dentro de la elaboración del enunciado colectivo es de conformar el consenso, y en el caso de un conflicto grave, la conciliación. Ambas aportaciones están cumpliendo con un papel que trasciende los intereses de sus *altepetl* respectivos. Hay que notar que los dos regidores de Quiyahuiztlan, el *altepetl* “agraviado” en este conflicto, no continúan ni directa ni indirectamente ni el tema de las riñas, ni el de la fragmentación de la confederación, los cuales fueron desarrollados de manera tan extrema por el alcalde de su propio *altepetl*.

Hay dos expresiones idiomáticas que se concentran en las aportaciones de los *tlatoque* y los alcaldes, y cuya función consiste en mantener en primer plano la importancia de la integridad política de la confederación. La aportación del alcalde de Tepeticpac, Lucas García, contiene ambas expresiones (subrayadas por mí en esta cita): “ma uel

⁴ Esta cita tiene la siguiente traducción alternativa: [Y en cuanto a aquellas riñas que se mencionan, quizás se puede encargar de que [no] se riña (impedirla).]

tiquitacan quenin uel monequiz in ipan taltepeuh tochan cuix canah tiyazque" (AT, /597/), [Veamos bien lo que más conviene para nuestro hogar el *altepetl* (la confederación). ¿Adónde más iríamos?] La primera expresión contiene el verbo "itta", [ver], conjugado en el imperativo con el plural de la primera persona. Se emplea con sentido de advertencia en cuatro de las seis aportaciones de los *tlatoque* y los alcaldes, y en sólo una de las participaciones de los regidores. Las matices del objeto del verbo son distintas en cada caso, pero en conjunto, todos llaman la atención al peligro del fraccionamiento de la confederación. Algunas de estas aportaciones, como la cita de arriba, sólo aluden indirectamente a la amenaza; otras, como la de don Juan Xicotencatl, llegan al grano: "uel xiquitacan at yc tihtlacahuique" (/596/), [Vean bien que tal vez con este asunto nos destruyamos] Mientras el objeto implícito de esta expresión es de carácter sociopolítico, la expresión en sí desempeña otra función dentro de la dinámica de la discusión. Al apelar a los regidores a que consideren bien el asunto, los alcaldes y los *tlatoque* están desempeñando el papel de un supervisor que plantea la situación, el marco legal, y las opciones de resolución de un problema. Están dictando, en efecto los procedimientos con los que el grupo de los regidores elaborarán el acuerdo.

La segunda expresión es una pregunta que consiste en la combinación del pronombre "can", [dónde], y el verbo "yauh", [ir], conjugado en el tiempo futuro con el plural de la primera persona. Aparece en dos de las aportaciones de los *tlatoque* y los alcaldes, pero no aparece en ninguna de las participaciones de los regidores. En ambas manifestaciones, la expresión está asociada con el mismo tema: el *altepetl* como hogar, como lugar de residencia insustituible. El alcalde de Tepeticpac, Lucas García, introduce la amenaza de la pérdida del hogar para enfatizar al cabildo la necesidad de anteponer los intereses de la confederación a las sensibilidades de su propio *altepetl*: "ma uel tiquitacan quenin uel monequiz in ipan taltepeuh tochan cuix canah tiyazque" (AT, /597/), [Veamos bien lo que más conviene para nuestro hogar el *altepetl* (la confederación). ¿Adónde más iríamos?] El *tlatoani* de Tepeticpac, don Francisco de Mendoza, desarrolla el tema por contraste, poniendo el ejemplo del corregidor y el guardián españoles, quienes a diferencia de los tlaxcaltecas no dependen de un asentamiento permanente para su sustento: "yuan tocorregidor intla no toguardian cuix nochipa nican nemizque canapa tequitilozque yn iuh nemini auh in tehuan canpa tiyazque cuix ticholozque" (/599/), [¿y siempre vivirán aquí nuestro corregidor y también nuestro guardián? En cualquier parte pueden ser atendidos como es su costumbre. Pero, ¿nosotros? ¿Adónde iríamos? ¿Huiríamos?] La expresión "campa tiyazque", [¿adónde iremos/iríamos?]

es una de las figuras retóricas del discurso nahua que llamo “el lamento de la descomposición social”. Aparece, por ejemplo, en una carta que dirige el ayuntamiento indígena de Huexotzinco a Felipe II en 1560: “omochiuh otlaveliltic canpa tiazque” (Lockhart 1993, 290), [¿Qué desgracia ha sucedido! (¿Qué desdichados somos!) ¿Adónde iremos? (¿Qué será de nosotros?)] La carta es una petición al rey para que elimine o reduzca el tributo de maíz que le toca a Huexotzinco. La primera parte de la carta, en donde aparece esta expresión, elabora la imagen de un pueblo abandonado a la miseria por su rey (Felipe II), y a punto de desaparecer de la faz de la tierra. “Campa tiyazque” desempeña una función semejante en ambos documentos, la de señalar dramáticamente la presencia de una amenaza a la integridad del *altepetl*.

Los temas de las riñas y sus consecuencias para la integridad del *altepetl*, por un lado, y de la relevancia de las “Ordenanzas de Santillán” para el presente conflicto, se encajan dentro de los primeros dos enfoques de los alcaldes y los *tlatoque* en relación al problema del rumor. En ambos casos, este primer grupo de proponentes proporciona contextos sociopolíticos y legales al conflicto, en lo que parece ser ahora un aspecto del desempeño concreto de sus funciones particulares dentro del proceso de elaboración de la discusión capitular. El planteamiento de la situación del conflicto y la apelación advertiente que se dirige a los regidores son muy parecidos a los procedimientos que inician los juicios legales en los que participa un jurado. Primero un oficial de la corte plantea la situación del caso, declarando en voz alta los nombres de los quejosos y el carácter del presunto delito. Luego el juez “instruye” al jurado, proporcionándole los reglamentos que regirán su participación en el proceso. Cuando los alcaldes y los *tlatoque* exponen la situación del conflicto y amonestan a los regidores sólo están desempeñando otro aspecto de su función discursiva, la función procesal.

Hemos visto que las funciones del grupo de los *tlatoque* y los alcaldes en el proceso de elaboración del enunciado colectivo son las de plantear la situación de la discusión, ubicarla dentro de su marco legal, señalar sus posibles consecuencias en relación al equilibrio político interior de la confederación, y amonestar a los regidores en cuanto al desempeño responsable de su papel. El grupo de los regidores, por su parte, realiza funciones distintas pero complementarias: debe recoger las opciones y sugerencias proporcionadas por el primer grupo, y en base a ellas, elaborar lo que es el consenso en sí. En el caso del presente conflicto este proceso tiene tres partes. Primero, se debe preguntar al virrey quién fue a hablar con él sin el permiso del ayuntamiento. Esto ya lo hemos comentado ampliamente en la sección sobre el tema del rumor. Segundo, se acuerda investigar las particularidades de la conducta

del gobernador. Y tercero, se aprueba la dirección del virrey. Esta última construcción es la más compleja del consenso y recibirá un comentario más extenso.

La interpretación de la conducta del gobernador es uno de los enfoques de las aportaciones de los regidores. En cada mención del tema se utiliza el verbo “itlacoa”, [estragar, dañar, o echar a perder algo, pecar, y hacer mal]. Se aborda la conducta del gobernador de dos maneras distintas. Por un lado, se discute la necesidad de indagar acerca de las actividades de don Martín de Valencia, y de sustituirlo si en efecto ha hecho mal. Por otro lado, se pregunta sobre la asignación de responsabilidad moral por la supuesta mala conducta: ¿la culpa debe ser cargada por la colectividad de la confederación, o cae en la persona del gobernador?

La sugerencia de indagar sobre la conducta del gobernador sólo se menciona una vez dentro del grupo de los *tlatoque* y los alcaldes. De acuerdo con la función de este grupo, el tema se presenta vinculado al criterio prioritario de la conservación del bienestar de la confederación:

ynic quicauaz ytequih gobernador cha ic yhtlacauiz in taltepeuh intla
otlatlaco togovernador ma achto neci tlen itlatlacol quexquich
oquichtec quexquich oquitecuilli tlalli milli ma neci (AT, /599/)

[¿No será perjudicado el *altepetl* por el hecho de que el gobernador deje su puesto? Si pecó nuestro gobernador, que se vea primero en qué pecó: cuánto robó, cuánta tierra y sembrados quitó a la gente. Que se vea.]

Aquí la preocupación no es tanto por la integridad política de su confederación, sino por su imagen pública. Ya dentro del grupo de los regidores, el tema se retoma y se reformula inicialmente como imperativo sencillo y conciso: “auh ma neci yn tlen oquitlaco gobernador” (/603/), [Que se vea en qué pecó el gobernador] La siguiente aportación que incluye este tema lo elabora y lo refuerza insinuando que lo único que obstaculiza el consenso sobre este punto es el factor emocional: “macamo cenca mauhca ye yn toyollo ma neci in tlen oquitlaco gobernador” (/606/), [No tengamos tanto miedo en nuestro corazón: que se vea en qué pecó el gobernador] Para terminar, el tema se vincula definitivamente con la tendencia de la discusión, la cual consiste en aprobar la decisión del virrey: “yntlah itla oquitlaco gobernador ma occe mixquetza in togovernador yezqui” (/607/), [Si en algo pecó el gobernador, entonces que se sustituya con otro que será nuestro gobernador]. Igual que en el caso de las riñas, vemos un proceso que inicia el manejo de un tema con su contextualización sociopolítica, y luego termina con

un tratamiento más pragmático. Este conflicto ha cuestionado públicamente la buena imagen de la confederación, y los integrantes obviamente lo perciben como el tipo de situación que podría constituir una amenaza al bienestar colectivo; sin embargo, el cambio de enfoque que se le da al tema dentro del grupo de los regidores indica que mientras esta contextualización sociopolítica es un componente de evaluación necesaria en la elaboración de la discusión, su desarrollo en el presente conflicto obstaculizaría la resolución del problema.

Una parte un poco oscura de la discusión gira en torno a la necesidad de determinar en dónde cae la responsabilidad moral de la conducta del gobernador. El tema es introducido indirectamente en el grupo de los *tlatoque* y los alcaldes por la aportación de Lucas García, alcalde de Tepeticpac: “mazoyui yn amo ypinauiz yxcoyan ciux amo altepetl ypinauiz mochiua” (AT, /597/), [Aunque (la conducta del gobernador) puede no ser motivo de su propia vergüenza, ¿no llega a ser la vergüenza del *altepetl* (la confederación)?] Dentro del grupo de los regidores, el desarrollo de este problema es difícil de interpretar. En el comentario sobre el tema del rumor, opiné que las aportaciones de los dos regidores de Ocotelulco ofrecen una confesión tácita de culpabilidad de parte de su *altepetl*. Después de reconocer que la decisión de cambiar el gobernador debería haberse originado en el cabildo, Feliciano Ceynos, regidor de Ocotelulco, dice: “nelli yn otiquitlacoque”, [En verdad cometimos una falta.] (/602/). Lo más lógico en este caso es concluir que el “nosotros” se refiere a los representantes de Ocotelulco, siendo uno de los cuales, indudablemente, el enredador. Pero esta interpretación se complica al tomar en cuenta la aportación de don Julián de la Rosa, el otro regidor de Ocotelulco presente en el cabildo, y que antecede inmediatamente a Feliciano Ceynos en la discusión. Mientras que la parte de su aportación que comentamos en lo referente al tema del rumor claramente representa una confesión expresada en primera persona del plural de parte de su *altepetl*, hay otra parte que parece presentar un “nosotros” distinto: “mach icel in governador otlatlaco mach atinochin otitlatlacoque in tonauahtepeixti” (/601/), [Quizás sólo hizo mal el gobernador; quizás no hicimos mal todos nosotros de los cuatro *altepetl*.] Ahora el “nosotros” que conjuga el verbo “tlatlacoa” no se refiere sólo a los integrantes de Ocotelulco, sino a toda la confederación. La situación se complica aun más con la aportación de Antonio Tellez, regidor de Quiyahuiztlan: “mach icel in otlatlaco cha tinochi otiquitlacoque” (/604/), [Quizás él (el gobernador) solo hizo mal; quizás no todos nosotros hicimos mal]. Esto agrega otra posibilidad de interpretación: en este caso el “nosotros” podría referirse solamente al *altepetl* de Quiyahuiztlan. Dado que el gobernador, don Martín de Valencia, procede de

Quiyahuiztlan, esta aportación podría ser un intento de parte de los representantes de Quiyahuiztlan de apartarse un poco de la vergüenza colectiva que caería en su *altepetl* como resultado de la conducta del gobernador. La respuesta a este dilema es compleja. Por un lado, creo que las aportaciones de los regidores de Ocotelulco constituyen una confesión de parte de su *altepetl*. Por otro lado, hay aportaciones que parecen referirse a un estado de culpabilidad o vergüenza que atañe a toda la confederación. Esta vergüenza colectiva es el resultado de la intervención del virrey en los asuntos internos de la confederación, y tendrá que resolverse como parte de la elaboración del enunciado consensual.

La opción de aprobar la decisión del virrey es introducida específicamente como parámetro de discusión en la aportación de Don Juan Xicotencatl, *tlatoani* de Tizatlá:

auh inic timaceualhuan enperador yn techpachoua totlatocauh visorrey
intla zan uel yxcoyan quinequi chayectli auh intla acah quilhuiya
quicuehzoua ma tictlatlanican (/596/)

[Y dado que somos vasallos del emperador y nos gobierna nuestro *tlatoani* el virrey, si él (el virrey), de su propia iniciativa lo desea (este cambio), ¿no es correcto? Pero si alguien le habla y le agita, averigüemoslo de él]

Lo más importante de esta aportación en su función de parámetro para la posterior elaboración del consenso de parte de los regidores es su enfoque en la persona del virrey. La sugerencia de la aprobación en sí gira más en torno a la autoridad del virrey que a la conducta del gobernador. Hemos visto que los regidores deciden investigar la conducta del gobernador e indagar la identidad del enredador, pero estas decisiones quedan como proyectos para el futuro. El consenso fundamental elaborado por los regidores en cuanto a la directiva del virrey es en efecto un acto de sumisión a la jerarquía de la autoridad colonial. El cabildo se subordina a la voluntad del virrey, pero al mismo tiempo define el carácter de esa relación. La estructura de este consenso puede resumirse en la siguiente oración: Es la voluntad de Dios que obedezcamos la atinada voluntad del virrey, quien es nuestro *tlatoani*, y por tanto, nuestro benefactor y el protector de la imagen de nuestra confederación.

Todos los ocho regidores aprueban la dirección del virrey, y los últimos siete lo expresan explícitamente. Estas aprobaciones están formuladas como una decisión de ceder ante la voluntad del virrey. El concepto de voluntad se manifiesta en seis aportaciones con el empleo de alguna variante del verbo “nequi”, [querer o desear], en el sentido de lo que

quiere o desea el virrey. El acto de ceder ante esta voluntad está expresada de varias maneras: se caracteriza la decisión del virrey como “yectli”, [buena]; se resuelve “temac/tetech tlacaua”, [dejar el asunto en sus manos]; se decide “chiya”, [esperar] la voluntad del virrey; se asegura que el virrey “tlamati”, [sabr ] lo que quiere hacer; y se resuelve que “ma mochiua”, [se haga] lo que quiere el virrey. La más directa de estas modalidades consiste en una sumisión explícita a la autoridad colonial. Esta opción est  introducida como parámetro de la discusión por el *tlatoani* de Tizatlan, don Juan Xicotencatl: “auh inic ticmaceualhuan enperador yn techpachoua totlatocauh visorrey intla zan uel yxcoyan quinequi chayectli” (AT, /596/), [Y ya que somos *macehuallin* del emperador, y nos gobierna nuestro *tlatoani* virrey, si sólo es de su propia voluntad,  no es correcto?] Dentro de las aportaciones de los regidores, la sumisión directa aparece tres veces con el empleo del verbo “tlacamati”, [obedecer]. Antonio Tellez pregunta: “auh in quenin quimonequiltiya señor visorrey mach ayuh mochiuaz tictotlacamachitizque yehica ytech catqui yn atltepetl Tlaxcalan quitlazotla quimaui[zti]lia ma ye mochiua yn quimonequiltia señor visorrey” (/604/), [Y en cuanto a lo que quiere el virrey,  Acaso no se hará así? Obedeceremos ya que el *altepetl* de Tlaxcala est  a su cargo.] Este acto de sumisión est  directamente relacionado con la identificación del virrey de parte de los tlaxcaltecas como *tlatoani*, y con las implicaciones de este título.

Dentro de la cultura política de la civilización nahua, el *tlatoani* era el gobernante supremo del *altepetl*. Y como tal ten  derechos y obligaciones con respecto al pueblo que reg . El cuarto capítulo del décimo libro de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, de Bernardino de Sahagún, caracteriza esta relación de la siguiente manera:

In qualli tlatoani, cuexane, teputze, macoche, temacochoani, tecentlaliani, teololoani, tlatocati, tlatqui, tlamama, tecuexanoa temacochoa, tlapachoa, tlacamacho, icoeallotitlan, yiecauhiotitlan necalaquilo (Sahagún 1969, 11:15)

[El buen *tlatoani* protege, carga y reune (a sus vasallos), gobierna, lleva la responsabilidad, carga (a sus vasallos)] en su falda y en sus brazos, gobierna, es obedecido, es refugio (para sus vasallos)].⁵

Vemos que según los informantes de Sahagún, el *tlatoani* es a la vez autoridad suprema y protector de sus sujetos. Esta es precisamen-

⁵ Una traducción más literal se leer  así: [El buen *tlatoani* es el que tiene falda, es el que tiene espalda, es el que tiene brazos. Es uno que abraza a la gente, es uno que reúne a la gente, es uno que amontona a la gente. Es príncipe, lleva cargas, lleva a la gente en su falda, lleva a la gente en sus brazos, gobierna, es obedecido, se entra en su sombra.]

te la manera que se construye la figura del virrey en el consenso elaborado por los regidores de Tlaxcala.

Se refiere al virrey como *tlatoani* en ocho de las catorce aportaciones de la discusión, y su distribución es uniforme en los dos grupos de funcionarios que integran el ayuntamiento. Pero entre las aportaciones de los regidores se le atribuyen dos características importantes para la elaboración del consenso: el virrey/*tlatoani* es a la vez benefactor y guardián de la buena imagen del *altepetl*. Por un lado estas características están de acuerdo con la definición tradicional del gobernante nahua como figura patriarcal. Por otro lado, parece que esta afirmación del carácter patriarcal del virrey funciona como componente indispensable del consenso, en el que el ayuntamiento reafirma su integración en la jerarquía política novohispana.

La mitad de las aportaciones de los regidores afirman que el virrey favorece a Tlaxcala (con su decisión), y muchas veces se agrega un comentario sobre las relaciones de afecto que existen entre ambas partes. Esta relación entre el amor y la beneficencia está expresada implícita y explícitamente. El verbo “(te)icnelia”, [favorecer], también quiere decir [dar amistad a alguien] y [agradecer (me has dado tu amistad, me has favorecido, por ende te agradezco)]. La relación también se da explícitamente, como en la aportación de Feliciano de Santiago: “uel techicneliz ipanpa quitlazotlaz in tecuhtly in *pilli* yuan maceualtzintly auh in totlatocauh señor visorey quivalazohtla in *atltepetl* Tlaxcalan” (AT, /608/), [Nos favorecerá (el virrey), y por eso lo amarán el *teuctli*, el *pilli*, y el *macehualli*. Y nuestro *tlatoani* el virrey ama el *altepetl* de Tlaxcala]. La beneficencia es, pues, una característica importante que se le atribuye a la figura patriarcal del virrey-*tlatoani*. Otra característica es la de guardián de la imagen pública de la confederación.

Los tlaxcaltecas eran muy sensibles acerca de la imagen de su confederación, y la deshonra pública era asunto muy grave (Lockhart, Berdan, y Anderson 1986, 106). En el presente conflicto la imagen colectiva había sido doblemente afrentada porque los conflictos internos de la confederación habían trascendido sus fronteras geográficas y habían provocado la intromisión del virrey. El alcalde de Tepeticpac, Lucas García introduce el tema de la vergüenza colectiva en la discusión: “mazoyui yn amo ypinauiz yxcoyan ciux amo *atltepetl* ypinauiz mochiua” (AT, /597/), [Aunque no sea su propia vergüenza (del gobernador), ¿acaso no llega a ser la vergüenza del *altepetl*?] La imagen pública del *altepetl* es de suma importancia en la cultura nahua. En el acta de cabildo del 15 de junio de 1560, el ayuntamiento de Tlaxcala discute un fiasco que acababa de suceder. Después de prometerle al virrey la participación de la confederación en un proyecto de la colonización del

norte, el ayuntamiento reniega de su compromiso. Hay muy buenos motivos para el cambio del propósito de los tlaxcaltecas, pero lo grave, según su perspectiva, es que la confederación, por no considerar las consecuencias de sus decisiones, se ha deshonrado. El ayuntamiento representa su actitud de esta manera en el acta:

Auh nican ticteneua tiquitoque yn aqui que quipixtazque atltepetl Tlaxcalan yn at quemaniyan ytlah tinauatilozque ytechcopa rei monequi ma oc achto uel quimotilican yn cuix uel ticchiuazque macamo yciuhca quicelihtuuetzizque yehica yn zatepan yc techpinauhtiya inic ticnequi yn macaocmo cepa yuh mochiuaz yn iciuhca mocelituuetzi yn tlen monequi etc. (/696/)

[Pero aquí declaramos y hemos dicho que si quizás alguna vez se nos ordene que se necesita algo en nombre del rey, los que tendrán custodia del *altepetl* de Tlaxcala primero considerarán bien si podemos hacerlo. ¡Que no nos aprontemos a acceder apresuradamente, porque después por eso nos causará vergüenza! Por eso queremos que ya nunca jamás vuelva a suceder que así apresuradamente nos aprontemos a acceder en lo que se (nos) pida.]

Para realizar el consenso en cuanto al cambio del gobernador, parece ser un paso indispensable resolver el asunto de la vergüenza. A esto se dedican precisamente los regidores. Tres aportaciones de este grupo tratan el tema, y todas lo relacionan con la figura del gobernador. Don Juan Martín afirma que “ya nelli yn uel quitlazohtla atltepetl Tlaxcalan in señor visorrey como quipinauhtiya zan ic technehmachtiya techicneliya” (/605/), [Es muy cierto que el señor virrey quiere mucho al *altepetl* de Tlaxcala, y que no nos avergüenza. Sólo con esto nos avisa y nos favorece]. Parece que un requisito para poder someterse a la voluntad del virrey es el afirmar la definición de su función dentro de la relación jerárquica colonial. Éste interviene en los asuntos internos de la confederación no para avergonzar el *altepetl*, sino con las buenas intenciones pedagógicas del gobernante patriarcal.

El nombre de “dios” aparece cinco veces en la discusión, y sólo en las aportaciones de los regidores. Aparece relacionado con cuatro componentes centrales del consenso. Estos componentes incluyen el cambio del gobernador, la persona del virrey, y los momentos del inicio y el final del proceso. Antonio Tellez utiliza el nombre de “dios” para legitimar la aprobación de la decisión del virrey en sí: “yuh quimonequiltiya yn totecuyo dios yn topan mochiua inic mopatlaz governador occe pepenaloz” (/604/), [Así quiere nuestro señor dios que nos suceda el cambio del gobernador y la elección de uno nuevo] Don Juan Martín posiciona al virrey como ejecutor de la voluntad de dios:

“uel yectli in technectiya tlatouani visorrey cha ytencopa totecuyo dios yn mochiua” (/605/), [Es muy bueno lo que quiere para nosotros el *tlatouani* virrey. ¿No es en nombre de dios que se hace?]. Feliciano Ceynos enfoca el inicio del conflicto a través de la llegada de la carta del virrey: “ynic oualla ytlatoltzin señor visorey at zaman iuh technectiya totecuyo dios topan quichiua” (/602/), [en cuanto a por qué llegó la orden del virrey, quizás así quiere dios que nos suceda]. Feliciano de Santiago cierra el consenso pidiendo la intervención de dios para llevar a cabo el cambio con éxito: “ma totecuyo dios techtlaocolli yn occe moquetzaz gobernador” (/608/), [Que nuestro señor dios nos favorezca para que se constituya otro gobernador]. Este lenguaje religioso teje las cuatro categorías de la discusión dentro de un discurso legitimador universal, y así marca la consumación del consenso.

¿Cómo deben caracterizarse las dos discusiones capitulares que acabamos de analizar con respecto a las Ordenanzas de Santillán? El documento español explica claramente que la “votación por mayoría” es el procedimiento que debe emplearse para resolver discusiones conflictivas. Sin embargo, los dos textos que hemos analizado demuestran claramente que los funcionarios tlaxcaltecas no han asimilado este modelo. Al contrario, no sólo utilizan procedimientos distintos, sino que en un caso, hay evidencia de que tratan de despistar a las autoridades españolas. Me parece que estamos frente a uno de esos “guiones ocultos” descritos por James Scott en su *Domination and the Arts of Resistance* (1990). La compulsión y la vigilancia ejercidas por los agentes del proyecto de hispanización sólo produjeron en este caso un cumplimiento aparente de parte de los indígenas, lo cual les permitió a los *cabildotlacah* seguir empleando los procedimientos de su propia cultura política.

BIBLIOGRAFÍA

- CELESTINO SOLÍS, Eustaquio, Armando Valencia R., y Constantino Medina Lima, *Actas de Cabildo de Tlaxcala: 1547-1567*, México: Archivo General de la Nación; Tlaxcala: Instituto Tlaxcalteca de la Cultura, 1985.
- GÓMEZ DE SANTILLÁN, Ordenanzas del licenciado Gómez de Santillán para el gobierno y regimiento de la República, el 3 de marzo de 1545. En Carlos Sempat Assadourian y Andrea Martínez Baracs, compiladores, *Tlaxcala: Textos de su historia; siglo XVI*, t. 6 de *Tlaxcala*, p. 210-221. Tlaxcala: Gobierno del Estado de Tlaxcala; Conaculta, 1991.

- LOCKHART, James, editor y traductor, *We people here: Nahuatl accounts of the Conquest of Mexico*, Repertorium Columbianum, no. 1, Berkeley: University of California Press, 1993.
- LOCKHART, James, Frances Berdan, y Arthur J. O. Anderson, editores y traductores, *The Tlaxcalan Actas: A compendium of the records of the cabildo of Tlaxcala (1545-1627)*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1986.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Florentine codex: General History of the things of New Spain*, editado, paleografiado y traducido del náhuatl y del español por Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, 13 tomos, Monographs of the School of American Research, no. 14, Santa Fe, New Mexico: The School of American Research and the University of Utah, 1969.
- SCOTT, James, *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. New Haven: Yale UP, 1990.

EL TETZCUTZINCO EN LA OBRA DE FERNANDO DE ALVA IXTLILXÓCHITL

REALEZA, RELIGIÓN PREHISPÁNICA Y CRONISTAS COLONIALES

PATRICK LESBRE

Université de Toulouse-le Mirail

Es interesante observar cómo los cronistas del área tezcocano presentan actitudes ambigüas frente a la religión prehispánica. A veces se adivina en casos evidentes como los sacrificios humanos. Pero otras veces, se presenta bajo la forma de una censura u omisión sutil a la cual pocos reparan. Es el caso de la descripción de los jardines y parques del Tetzcutzinco¹ (cerca de Tezcoco) en el capítulo 42 de la *Historia de la Nación Chichimeca* de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl.² En su larga, detallada y muy a menudo precisa descripción de los edificios construidos en este cerro por los reyes de Tezcoco, este cronista logra callar la presencia de templos, dioses y bajorrelieves de índole religiosa. Así, transforma un lugar sagrado en un jardín que compite con los occidentales por su prestigio real, pero cuidadosamente vaciado de cualquier contenido idólatra. Lo cual permite readecuarlo como escenario para la supuesta conversión de Nezahualcóyotl. Actitudes que sólo podemos entender si las comparamos con las versiones oficiales de los evangelizadores.

PARQUE RECREATIVO Y ARQUEOLOGÍA

Parque recreativo

La descripción de estos jardines o parques es muy reveladora. En el capítulo 42 de la *Historia de la Nación Chichimeca* sólo se mencionan

¹ La literatura moderna sobre el Tetzcutzinco es muy abundante. Remitimos a la descripción a nuestro parecer más novedosa, de Richard Towsend, *The Aztecs*, Londres, Thames and Hudson, 1992, p. 137-144 y al libro de Miguel A. Medina, *Arte y estética de el Tetzcutzinco*, México, UNAM, 1997 que no incluye los elementos de la cumbre del cerro pero proporciona uno de los trabajos más completos sobre el tema. También merece mención el trabajo de P.E. B. Coy, "Tetzcutzinco: usurped and neglected", *MAN, The Journal of the Royal Anthropological Institute*, New Series, December 1966, London, vol. I, n° 4, p. 543-554.

² Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras Históricas*, México, UNAM, 1977, t. 2, p. 114-116.

flores, fuentes, árboles y esculturas que conforman un parque de esparcimiento:

Y de esta alberca salía un caño de agua que saltando sobre unas peñas salpicaba el agua, que iba a caer en un jardín de todas flores olorosas de tierra caliente.³

Su descripción se centra en las fuentes y la naturaleza amena que dispuso artificialmente el rey de Tezcoco ahí:

De los jardines, el más ameno y de curiosidades fue el bosque de Tetzcotzincó, porque demás de la cerca que tenía tan grande para subir a la cumbre de él y andarlo todo, tenía sus gradas, parte de ellas hecha de argamasa, parte labrada en la misma peña; y el agua que se traía para las fuentes, pilas, baños y caños que se repartían para el riego de las flores y arboledas de este bosque, para poderla traer desde su nacimiento fue menester hacer fuertes y altísimas murallas de argamasa desde unas sierras a otras, de increíble grandeza sobre la cual hizo una tarjea hasta venir a dar en lo más alto del bosque.⁴

Permite recordar las hazañas hidráulicas de sus antepasados (acueducto) y subrayar así su poder político de manera indirecta pero eficaz.

Esta descripción se caracteriza por su precisión y exactitud. Varios detalles arqueológicos se encuentran citados, como los baños monolíticos, la escalera tallada en la roca que daba acceso a los palacios:

Tras de este jardín se seguían los baños hechos y labrados de peña viva, que con dividirse en dos baños eran de una pieza; y por aquí se bajaba asimismo por una peña grandísima de unas gradas hechas de la misma peña, tan bien labradas y lisas que parecían espejos.⁵

Esa escalera sigue siendo hoy en día una de las porciones más impresionantes de las ruinas del Cerro.

Como ejemplo del grado de precisión señalaremos que para corroborar su afirmación de que “el aposento en donde el rey dormía, era redondo” fue necesario esperar las excavaciones realizadas por la arqueóloga Martha Patricia Hernández Mendoza en 1992, quien efectivamente encontró en la parte baja del cerro un circuito redondo a proximidad de escaleras y patios. Tal grado de precisión significa

³ *Ibidem*, 1997, t. 2, p. 115.

⁴ *Ibidem*, t. 2, p. 115. Este acueducto acaba de ser restaurado por los arqueólogos del INAH en su parte superior.

⁵ *Ibidem*, t. 2, p. 115.

que Alva Ixtlilxóchitl conocía muy bien las ruinas de este lugar, a principios del siglo XVII y supo evocar su ambiente de parque, a pesar de su deterioro casi total.

También insiste en las múltiples esculturas presentes en el cerro:

Y a las espaldas de la cumbre de él, en el primer estanque de agua, estaba una peña, esculpida en ella en circunferencia los años desde que había nacido el rey Nezahualcoyotzín hasta la edad de aquel tiempo, y por la parte de afuera los años, en fin de cada uno de ellos asimismo esculpidas las cosas más memorables que hizo; y por dentro de la rueda esculpidas sus armas.⁶

Menciona las esculturas que se veían en las tres albercas: ranas (todavía se ve una), glifo toponímico de Tollan, glifo toponímico de Tenayuca (el glifo *tenamitl* se adivina, algo destruido, a proximidad del *icpalli* de piedra del baño en la peña).⁷ También señala la presencia del retrato de Nezahualcōyotl bajo la forma de un león con alas y plumas. Versión confirmada por los *Títulos de Tetzcutzinco*, que lo llaman *quetzalcoetlachtli*.⁸ Todavía se puede ver la forma imponente de este animal y los restos de una pluma esculpida que escapó a los picadores de julio de 1539 (*cf.* fig. 1).⁹ Hasta logra señalar una escultura en la parte superior de la gran escalera monolítica:

Y por el pretil de estas gradas estaba esculpido el día, mes, año y hora en que se le dio aviso al rey Nezahualcoyotzín de la muerte de un señor de Huexotzinco a quien quiso y amó notablemente, y le cogió esta nueva cuando se estaban haciendo estas gradas.¹⁰

Efectivamente se observa hoy en día como varias partes de la alfarda de esta escalera fueron picadas en 1539, seguramente por incluir bajorrelieves (*cf.* fig. 2). La conclusión de Ixtlilxóchitl, insiste en el lujo de este parque prehispánico:

⁶ *Ibidem*, t. 2, p. 115. Hoy en día existe, entre los tres baños monolíticos y la cumbre, una enorme cavidad circular en una roca grande con dos banquetas laterales, frente a un espacio llano que bien pudiera corresponder con esa mención. Lamentablemente no sobrevivieron ningunos detalles escultóricos a los picadores inquisitoriales de 1539 y/o a la dinamita e incuria del siglo XIX.

⁷ Ixtlilxóchitl, t. 2, p. 115.

⁸ Robert Barlow, Mc Afee, "Titles of Tetzcutzinco (Santa María Nativitas)", *Tlalocan*, México, 1946, 2 (2), p. 117.

⁹ El *Proceso Inquisitorial del cacique de Tetzco don Carlos Ometochtzin (Chichimecateatl)* recuerda esa diligencia por mandato de Zumárraga. México, 1980, p. 29.

¹⁰ Ixtlilxóchitl, t. 2, p. 116.



Fig. 1. Lo que queda del retrato real de Nezahualcóyotl bajo forma de coyote mirando al valle. Parte superior del Tetzcutzingo



Fig. 2. La alfarda de la gran escalera monolítica. Abajo a la izquierda se nota una sección totalmente picada en 1539, indicando un bajorrelieve anterior



Fig. 3. Altar monolítico en el fondo del llamado templo (edificio monolítico frente al acueducto) con huellas de un culto reciente (flores y velas), prolongando así su uso a través de los siglos



Fig. 4. Tocado monolítico de una de las dos figuras en bajorrelieve. Se nota todavía abajo parte de la cara cuadrada, la gran pluma central de quetzal, un cordel y el glifo chalchihuitl hacia un lado. Parte superior del Tetzcutzinco

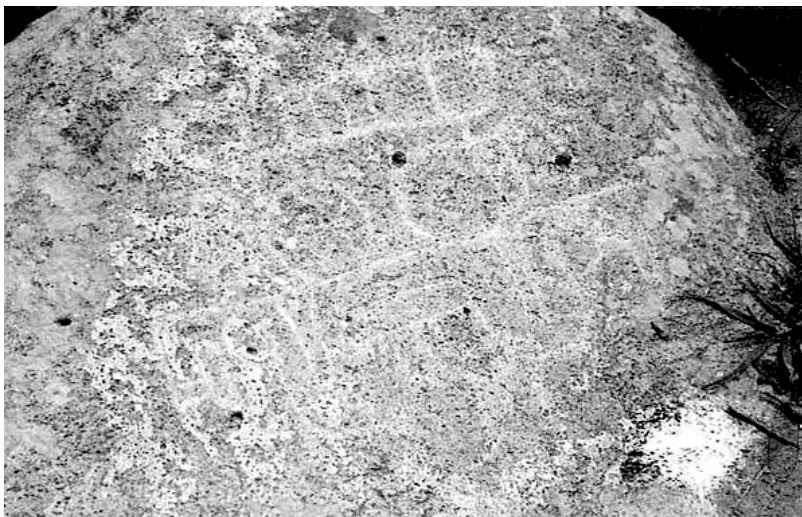


Fig. 5. Grabado con la cara o máscara de Tláloc (glifo *quiauhuitl*, lluvia). Se reparará la roca en que está hecho, a ras del suelo



Fig. 6. Posible techcatl o piedra de sacrificio en un descanso entre dos tramos de escaleras monolíticas subiendo hacia el baño del rey

Todo los demás de este bosque, como dicho tengo, estaba plantado de diversidad de árboles y flores odoríferas; y en ellos diversidad de aves, sin las que el rey tenía en jaulas traídas de diversas partes, que hacían una armonía y canto que no se oían las gentes.¹¹

Pero conviene observar que en ningún momento esa descripción incluye cualquier detalle de índole religiosa, como si callara el autor esos elementos. Sin embargo están presentes, como la arqueología lo confirma. De conocer tan bien esas ruinas no podía pasar por alto en su visita monumentos tan vistosos como el templo monolítico o la pareja esculpida en bajorrelieve.

Pruebas arqueológicas

Frente al acueducto existe el llamado templo monolítico, cuyo bajorrelieve está totalmente destruido para permitir identificar algún culto preciso. Sin embargo permanece un altar monolítico en el suelo para confirmar un uso religioso de este recinto (*cf.* fig. 3). Otras huellas más precisas han sobrevivido a las destrucciones de 1539.

La presencia de una pareja tallada en la parte alta nos indica que pudo existir una representación de divinidades acuáticas o agrícolas en este lugar. Descartamos la versión reciente de Miguel A. Medina quien ve en el fragmento del tocado “posiblemente el penacho del rey” y en las dos figuras los retratos del rey Netzahualcōyotl y de la reina.¹² Es interesante observar cómo unos cuatro siglos después, la versión de Alva Ixtlilxōchitl todavía induce a los investigadores a buscar una visión histórica cuando muchos detalles son de índole religiosa (lo cual no impide una representación real mezclada con consideraciones religiosas).

Divinidad femenina

Se puede identificar una deidad agrícola tipo Xilonen o Chicomecóatl por los rosetones de papel de su tocado todavía intacto (*cf.* fig. 4). Es exactamente el mismo que aparece en la lámina 30 del *Códice Borbónico*

¹¹ *Ibidem*, t. 2, p. 116.

¹² Miguel A. Medina, *Arte y estética de el Tetzcotzínco. Arquitectura de paisaje en la época de Netzahualcōyotl*, Mexico, UNAM, 1997, fig. 94. Para el autor las dos figuras del bajorrelieve corresponden al rey Netzahualcōyotl y la reina Azcalxōchitl, *cf.* fig. 59 y 89.

para la fiesta de *Ochpaniztli*.¹³ Aunque falta en el tocado del Tetzcutzinco el signo central del año uno nota los mismos grandes rosetones de papel laterales y abajo la línea cuadrículada idéntica a la del *Borbónico* con la precisión de que incluye arriba una sogá. Las mujeres que llevan tocado con rosetones de papel son el *ixiptla* o imagen de Chicomecóatl, diosa del maíz en cuyo honor se sacrificaban.

Es imposible determinar si se prolongaba o no el tocado con la representación de mazorcas. La escultura de la diosa del maíz del Museo Etnográfico de Berlín lleva un tocado similar con cuatro rosetones, sogas y largas tiras de papel pero no incluyen mazorcas.¹⁴ Así podemos suponer que el bajorrelieve del Tetzcutzinco representaba una diosa en *quechquémill* con bastón sonaja y mazorcas en las manos similar a estas representaciones pictográficas o escultóricas.

Se puede observar que uno de los relieves destruidos en esta pareja parece más ancho, lo cual podría remitir a las largas tiras de papel que colgaban desde el tocado hasta el suelo. Tiras de papel que todavía se divisan en la parte inferior del bajorrelieve. El hallazgo en 1992 de una magnífica escultura (¿de Cinteotl?) cerca de los palacios de la parte baja haría eco a esas preocupaciones religiosas por la fertilidad y la agricultura.¹⁵

La gran pluma central del tocado remitiría a la pluma de quetzal de Chalchiuhtlicue, que simboliza la fertilidad. Todavía se divisa claramente el signo *chalchihuitl* en el tocado destruido, lo cual remitiría también a esa divinidad acuática. Este detalle adicional aleja un poco la identificación de las estatuas tipo Xilonen para acercarla más a divinidades acuáticas.

Sería demasiado largo argumentar aquí las posibilidades de confusión entre Chicomecóatl y Chalchihuitlicue, esposa de Tláloc¹⁶ sin hablar de Xochiquétzal. Pero son frecuentes los papeles múltiples de dioses en el panteón prehispánico y tal podría ser el caso de la representación del Tetzcutzinco.

¹³ Cf. *Codex Borbonicus*, pl. 30. Esta identificación la hizo Richard Townsend en su libro, *The Aztecs*, 1992, p. 142 quien propone los nombres de Xilonen o Toci.

¹⁴ Cf. Beyer, *Mito y simbolismo del México antiguo*, 1965, p. 387 y fig. 5 p. 386.

¹⁵ Martha Patricia Hernández Mendoza, *Informe de los trabajos de mantenimiento y conservación de la zona arqueológica Texcutzingo. Temporada marzo-julio de 1992*, México, INAH, 1992.

¹⁶ Cf. *Códice Florentino*, fol. 5 en la que lleva un tocado muy similar con dos rosetones de papel abajo y grandes plumas de quetzal. El *Codex Borbonicus*, pl. 15, conserva algún parecido pero ya más distante o leve por la ausencia del detalle de los rosetones y por ser las plumas grandes comunes en tocados de divinidades (aunque su disposición recuerda algo la del Tetzcutzinco). Las demás representaciones son demasiado esquemáticas para poder buscar algún parecido. Cf. *Codex Telleriano-Remensis* fol. 11vº, *Codex Vaticano A*, fol. 4vº y 17vº. Para otras representaciones prehispánicas (muy distintas) remitimos al *Códice Borgia*, pl. 57 y 65.

Tlálloc

Aunque todavía haya dudas, se puede suponer que el segundo personaje de esa pareja podría corresponder a Tlálloc. Este tipo de pareja acuática divina aparece en otros bajorrelieves como el de Castillo de Teayo.¹⁷ Sin embargo no se debe descartar la posibilidad de una pareja de dos diosas femeninas, como la del Cerro Tepeyac.¹⁸ Esa parece ser la interpretación de Richard Townsend.¹⁹

De no tratarse de la representación de esa pareja acuática otros dos datos arqueológicos indican la presencia de un culto a Tlálloc. Una estatua cilíndrica en la parte baja, correspondiente al llamado palacio, se parece mucho a los monolitos de Tlálloc encontrados en el Cerro de la Malinche o en el Cerro Tlálloc.²⁰ Se encuentra en lo que corresponde a un patio a mano izquierda de las escaleras monolíticas, cerca de la pared con nichos excavada en 1992. Su rostro permanece curiosamente intacto, como si no hubiera sido necesario destruirlo al derrocar esta estatua-columna.

La presencia de un grabado de la cara o máscara de Tlálloc en la cumbre del cerro confirma el papel importante de un culto al dios del agua y de la tierra (*cf.* fig. 5). Quizás escapó a las destrucciones llevadas a cabo por Zumárraga en 1539 o alguien volvió a dibujar este dios en un fragmento de roca.²¹ Esa marca simbólica, poco importa si es prehispánica o colonial temprana, de uno de los dioses fundamentales del panteón prehispánico en este lugar nos parece significativa.

Simbolismo acuático

Así podemos interrogarnos sobre el sentido de los tres baños y del círculo de agua que los rodea. La presencia de ranas, simbolizando las

¹⁷ Zanja de la Piedra Labrada. *Cf.* Seler, *Gesammelte Abhandlungen*, tomo III, p. 435. Reproducto en Anders, Jansen, Reyes, *El libro del Cuacoatl*, México: FCE, 1991, p. 141.

¹⁸ *Cf.* El dibujo colonial de un bajorrelieve desaparecido del Cerro Tepeyac. *Codex de Teotenantzin* (MNAH), in Pasztory, *Aztec Art*, 1983, p. 130, fig. 73. Sin embargo, a pesar de los paralelismos entre la fig. 72 y 73 uno debe observar que el tocado de piedra del Tetzcutzincó no corresponde a ninguno de los dos representados en el dibujo colonial.

¹⁹ Richard F. Townsend, *The Aztecs*, 1992, p. 143: "destroyed figures of Maize dieties on a rock face at Tetzcutzingo" fig. 87-89.

²⁰ *Cf.* Rubén B. Morante López, "Simbolismo del monolito del monte Tlálloc, Estado de México", en *Iconografía mexicana*, México, INAH, 1998, p. 151, fig. 2 y 3.

²¹ Lo cual explicaría por qué tal representación sobrevivió a las destrucciones de 1539 y por qué se encuentra a ras de suelo en una roca al parecer no adecuada para un bajorrelieve prehispánico por estar quebrada.

tres capitales del imperio azteca,²² remite también a una lectura religiosa y no solamente política o artística. El circuito de agua²³ remitiría a concepciones religiosas. Tloque Nahuaque, difrasismo que se usa muy frecuentemente para designar a la divinidad suprema, se puede traducir por “el dueño del cerca y del junto” pero también por “el dueño del circuito del agua”.²⁴ Sin embargo, a pesar del esquema presentado por Richard Towsend, nos parece que todavía queda por encontrar huellas de la mitad de este supuesto circuito, entre el Baño de Tollan y el sumidero del acueducto.²⁵ Más exacta nos parece la imagen de fray Agustín Dávila Padilla: “para que el agua viniese a un peso hasta llegar a lo alto deste cerro: de donde va haziendo caracol”.²⁶ Preferimos la exactitud de esa imagen de caracol a la de circuito, todavía usada.

La presencia de un estanque en una vertiente, encima de este circuito de agua es otra señal de reminiscencias acuáticas, sin contar con los tres baños y los numerosos vertederos. Por supuesto el orden, la frescura y la geometría centrados en el agua merecerían un estudio detallado. El Tetzucucino era en su época uno de los jardines de agua mejor acabado, digno de competir con los de la Villa d'Este.

Y la descripción de Ixtlilxóchitl a veces parece rozar o recobrar involuntariamente estos significados religiosos antiguos. Su descripción entusiasta de la fuente que salía del baño del rey cobra así una dimensión simbólica si se conecta con las múltiples representaciones de Tláloc en este lugar: “que parecía que llovía con la precipitación y golpe que daba el agua sobre la peña”.²⁷

En tal caso el rey se asemejaría con el dador o hacedor de la lluvia, papel religioso fundamental y tradicional de múltiples gobernantes prehispánicos. Incluso podríamos pensar que su presencia en el baño fecunda las aguas que luego sirven para sus jardines.

Dejamos a los especialistas el cuidado de determinar si se plasmó aquí una representación concreta del Tlalocan, tal como los jardines de la antigüedad clásica conllevaban una dimensión sagrada y alusiones al paraíso, desde el Bosque sagrado de los griegos hasta los jardines de los persas.

²² Ixtlilxóchitl, *Obras Históricas*, t. 2, p. 115: “Y en la del medio estaban en sus bordos tres ranas esculpidas y labradas en la misma peña, que significaban la gran laguna, y las ranas las cabezas del imperio”.

²³ Con tal de que se compruebe su presencia en la parte trasera del Cerro.

²⁴ Georges Baudot, *México y los albores del discurso colonial*, México, 1996, p. 273.

²⁵ Compartimos la opinión de Coy quien señala “the absence of vestiges of a water channel on the northern section”, *op. cit.*, p. 548.

²⁶ Fray Agustín Dávila Padilla, *op. cit.*, p. 619.

²⁷ Ixtlilxóchitl, t. 2, p. 115.

EL TETZCUTZINCO ENTRE CENSURA, CONVERSIÓN Y SACRIFICIOS

El Cerro Tetzcutzinco, aparte de esas realidades arqueológicas, se convirtió pronto en el escenario de versiones totalmente opuestas del pasado indígena. Al ayuno y conversión de Nezahualcóyotl se oponen los rumores sobre sacrificios humanos. Lo cual explica quizás por qué Fernando de Alva Ixtlilxóchitl redactó entonces ese tipo de descripción.

Censura obvia y recuperación monoteísta

Ixtlilxóchitl nunca menciona tales esculturas en su descripción detallada del Tetzcutzinco. No puede callar la intervención de la Inquisición en 1539, pero lo hace de tal manera que presenta a Zumárraga como que no entendió los relieves y esculturas: “Y otras cosas que el primer arzobispo de México, don fray Juan de Zumárraga mandó hacer pedazos, entendiendo ser algunos ídolos, y todo lo referido era la etimología de sus armas”.²⁸

Muy sutilmente, al comentar eso en la conclusión de la descripción de un bajorrelieve sobre la vida de Nezahualcóyotl, Ixtlilxóchitl logra presentar a Zumárraga como equivocado y responsable de la destrucción de unas obras maestras de arte. El *Proceso Inquisitorial del cacique de Tetzco* confirma la intención de “que no quedase memoria de ellos”,²⁹ y presenta todas las esculturas o bajorrelieves como de índole religiosa: “Fué a la sierra que se dice Tezcucingo, en la cual había muchas figuras de ídolos esculpidas en las peñas, a las cuales su Señoría mandó deshacerles las figuras y quebrallas”.³⁰

La defensa de Ixtlilxóchitl es insistir únicamente sobre el aspecto placentero del lugar y el carácter histórico de los bajorrelieves. Así logra sembrar una duda y rescatar la dimensión civilizada del Tetzcutzinco, negada por los españoles.

Sin embargo, curiosamente Ixtlilxóchitl no es tan ignorante de los aspectos religiosos del Cerro a pesar de la fecha tardía de redacción de su obra. En otro capítulo es el único en señalar templos y cultos llevados a cabo en tal lugar:

²⁸ *Ibidem*, t. 2, p. 115.

²⁹ *Proceso Inquisitorial del cacique de Tetzco don Carlos Ometochtzin (Chichimecatecall)*, México, 1980, p. 29: “y a las que no se pudiesen quebrallas, que les diesen fuego, para que después de quemarlas se pudiesen quebrar y deshacer; [...] de manera que no quedase memoria de ellos”.

³⁰ *Ibidem*, p. 29.

En este mismo año cercó [Xólotl] un gran bosque en la sierra de Tetzcuco, en donde entró cantidad de venados, conejos y liebres; y en medio de él edificó un cu que era como templo, en donde de la primera caza que cogían por las mañanas él y el príncipe Nopaltzin, o su nieto el príncipe Póchotl, la ofrecían por víctima y sacrificio al sol, a quien llamaban padre y a la tierra madre, que era su modo de idolatría, y no reconocían ningún otro ídolo por dios.³¹

Quizás esa mención se debe a la época remota en que se sitúa esa anécdota. Además parece apoyarse en una escena del *Códice Xólotl*.³²

Desaparecen esas implicaciones religiosas cuando Ixtlilxóchitl pasa a describir el mismo lugar pero en época de Nezahualcóyotl. Sin embargo concluye su capítulo XLII con una alusión directa a la caza:

Fuera de las florestas, que las dividían una pared, entraba la montaña en que había muchos venados, conejos y liebres, que si de cada cosa muy en particular se describiese, y de los demás bosques de este reino, era menester hacer historia muy particular.³³

Como si supiera perfectamente las implicaciones de las cazas rituales hasta la época prehispánica más reciente.³⁴ Así concluye su descripción con el pretexto de no poder decirlo todo, hábilmente presentado para callar lo que sabía y no quiso subrayar o recordar.

El Tetzcutzinco desempeña un papel simbólico muy importante en los propios escritos de Ixtlilxóchitl. En otros capítulos de la misma obra, la *Historia Chichimeca*, el Tetzcutzinco cobra una dimensión religiosa, pero muy distinta, de consonancias bíblicas.

En el capítulo XLIV, ubica allá las lamentaciones de Nezahualcóyotl sobre la muerte de su hijo mayor Tetzauhiltzintli, muy parecidas a las del rey David sobre Absalón:

Y que mientras se le hacía la reprensión él no se quería hallar presente, sino que se iba en el ínter al bosque de Tetzcotzinco. [...] Y cuando le llegó la nueva al bosque y supo la muerte del príncipe a quien quería y amaba notablemente, comenzó a llorar amargamente su desdicha [...] Estuvo muchos días en este bosque triste y afligido,

³¹ Ixtlilxóchitl, *Obras Históricas*, t. 2, p. 19.

³² Charles E. Dibble, *Códice Xolotl*, México, UNAM, 1980, lam. 2, sección B3 [020 B en la codificación de Marc Thouvenot].

³³ Ixtlilxóchitl, *Obras Históricas*, t. 2, p. 116.

³⁴ Cf. Patrick Lesbre, "Algunas consideraciones sobre la primera lámina del Mapa Quinatzin", en *Códices y documentos sobre México, Tercer Simposio*, México, INAH, 2001, p. 107-119.

lamentando sus desdichas, porque no tenía otro hijo legítimo que pudiese heredar el reino.³⁵

Esas lamentaciones sirven para acentuar el paralelismo entre Nezahualcóyotl y el rey David. Ubicándoles en un bosque recreativo y placentero sirve para mejor subrayar el desprecio de los placeres terrenales y la búsqueda mística que Ixtlilxóchitl quiere añadir a la historiografía de Nezahualcóyotl. En el capítulo siguiente ubica allá el autor la supuesta ‘conversión’ de Nezahualcóyotl al monoteísmo o ‘dios desconocido’:

Y así salió de la ciudad de Tetzcuco y se fue a su bosque de Tetzcutzinco, en donde ayunó cuarenta días, haciendo oraciones al Dios no conocido, criador de todas las cosas y principio de todas ellas, a quien compuso en su alabanza sesenta y tantos cantos que el día de hoy se guardan, de mucha moralidad y sentencias, y con muy sublimes nombres y renombres propios a él: hacía esta oración cuatro veces en cada día natural, que era al salir el sol, al mediodía, al ponerse y a la media noche, ofreciéndole sahumerio de mirra y copal, y otros sahumerios aromáticos.³⁶

Así los palacios placenteros del Tetzcutzinco cobran otra dimensión, casi mística, al convertirse en escenario de las oraciones y ayunos reales. Pasan a ser un equivalente prehispánico del Monte Carmelo. Hasta incluye en este lugar una aparición muy inspirada por las bíblicas no al propio Nezahualcóyotl sino a Iztapalotzin, “caballero de su recámara”:

Y saliendo a ver quien era, vido a un mancebo de agradable aspecto y el lugar en donde estaba claro y refulgente, que le dijo que no temiese, que entrase y dijese al rey su señor que el día siguiente antes del mediodía su hijo el infante Axoquentzin ganaría la batalla de los chalcas, y que la reina su mujer pariría un hijo que le sucedería en el gobierno, muy sabio y suficiente para el gobierno de él.³⁷

No sólo el monte es escenario de ayunos y oraciones de consonancia muy bíblica, sino que también no vacila el cronista en ubicar allá un “milagro” con aparición de ángel profetizando para Nezahualcóyotl y presentando a su futuro hijo Nezahualpilli como Salomón prehispánico. Por eso habrá callado Ixtlilxóchitl anteriormente los detalles

³⁵ Ixtlilxóchitl, *Obras Históricas*, HC, t. 2, p. 122-123.

³⁶ *Ibidem*, HC, t. 2, p. 125.

³⁷ *Ibidem*, HC, t. 2, p. 125.

de idolatría referentes al Tetzcutzinco. Al vaciar el monte de su contenido religioso prehispánico lo adecua para mejor presentar la preparación tetzcocana al monoteísmo y la futura conversión al catolicismo. Este lugar, cuna de la identidad tetzcocana, se convierte en envite para valores historiográficos conformes a los imperantes en la colonia a principios del siglo XVII. Remitimos a los estudios de Georges Baudot, Salvador Velasco y a los nuestros sobre el valor que cobra Nezahualcōyotl en los escritos de Ixtlilxōchitl.³⁸

Muy significativamente la descripción detallada del Tetzcutzinco interviene en pocos capítulos antes del relato detallado de su ‘conversión’, con resabios bíblicos.³⁹ Podemos observar entonces que esta descripción no es gratuita: cobra una dimensión adicional al preparar el escenario para la crisis mística del rey de Tezcoco y el papel peculiar que quiere dar a Tezcoco el cronista en esta su obra más acabada.

¿Culto a Nezahualcōyotl y sacrificios humanos?

Esas versiones de la *Historia Chichimeca* sólo se pueden entender si recordamos qué rumores circulaban todavía a finales del siglo XVI sobre el Tetzcutzinco. Unos se refieren a un culto idólatra, otros a sacrificios humanos.

¿Culto a Nezahualcōyotl?

El silencio de Ixtlilxōchitl puede también obedecer a otro motivo: la presencia del único retrato de Nezahualcōyotl en este lugar. Los *Títulos de Tetzcotzinco* recuerdan cómo Nezahualcōyotl mandó que se esculpiera su retrato en el cerro, bajo forma de *quetzalcoetlachtli*:

Y en la ladera del cerro llamado Tetzcotzinco, allí pintaron su retrato, como era su cara, y al lado en la piedra, algo así como un quetzalcuetlachtli, sus artesanos pintaron, o esculpieron, bajo orden de Nezahual-

³⁸ Georges Baudot, “Nezahualcōyotl, príncipe providencial en los escritos de Fernando de Alva Ixtlilxōchitl”, *Estudios de Cultura Nahuatl*, México, 1995, n° 25, p. 17-28. Salvador Velasco, “La imaginación historiográfica de Fernando de Alva Ixtlilxōchitl; etnicidades emergentes y espacios de enunciación”, *Colonial Latin American Review*, 1998, vol. 7, n° 1, p. 33-58. Patrick Lesbre, “Oublis et censures de l’historiographie acolhua coloniale: Nezahualcōyotl”, C.M.H.L.B. Toulouse, jui 1999, *Caravelle* n° 72, p. 11-30.

³⁹ La descripción detallada está en el capítulo XLII. Las lamentaciones sobre su hijo mayor en el capítulo XLIV, y los ayunos, oraciones y aparición en el capítulo XLV.

coyotzin, con lo que estaba representado de manera que pudieran verlo, sus hijos, sus nietos y todos.⁴⁰

Ixtlilxóchitl conocía esta tradición porque la repite en su *Historia Chichimeca*, en el capítulo XLVII, novelándola al añadir una elección de Nezahualcóyotl entre varios retratos y una reflexión filosófica:

Y los arquitectos de piedra fueron a su bosque de Tetzcotzincó y hicieron aquel león que atrás queda referido, y no retrataron más de tan solamente el rostro; hasta los herreros hicieron lo mismo; y por su orden fueron presentándole sus retratos que habían hecho, excepto el de la peña que era forzoso el ir a verlo; y así habiéndolo visto, sólo aquél le cuadró, y todos los demás los desechó, diciendo que el oro y piedras preciosas con la codicia se perderían, y los cuadros con el tiempo se desharían y borrarían, el barro se quebraría, y la madera se carcomería; mas que el de la peña sólo permanecería, y gozarían de él sus nietos y descendientes.⁴¹

Volvemos a encontrar rastros de esta escultura o retrato real en el capítulo 81 de su *Historia de la Fundación y Discurso de la Provincia de Santiago de México, de la orden de predicadores* (1596) fray Agustín Dávila Padilla. Relata la lucha de fray Domingo de Betanzos contra un culto a Nezahualcóyotl:

A una legua del pueblo [Tepetlaoztoc] se vee oy con estraña Magestad el puesto que tenia el demonio tiranizado para su honra. Es un cerro que se llama Tezcuçingo, donde el gran poder de los Reyes de Tezcucó se avia singularizado en servicio del demonio. En lo mas alto deste cerro estaba el famoso Idolo que llamavan Zaualcóitl [Nezahualcóyotl] [...]⁴²

Según él, el rey más famoso de Tezcoco hubiera sido reverenciado bajo la forma de un coyote. Pero sus explicaciones son algo confusas, cuando trata de distinguir entre la figura histórica de Nezahualcóyotl y el ídolo:

En lo mas alto de todo el cerro estava labrado en peña viva un Coyotl, [...]. Esta figura representava a un Indio grande ayunador, a quien tu-

⁴⁰ Barlow, Mc Afee, "Titles of Tetzcotzincó (Santa María Nativitas)", *Tlalocan* 2 (2), p. 117.

⁴¹ Ixtlilxóchitl, *Obras Históricas*, HC, t. 2, p. 133.

⁴² Fray Agustín Dávila Padilla, *Historia de la Fundación y Discurso de la Provincia de Santiago de México, de la orden de predicadores*, México, p. 619.

vieron por santo: y fingiendo luego el demonio figura deste animal, se les aparecio, diziendo que era el ayunador: y assi le dieron el nombre que significa lo uno y lo otro.⁴³

Sin embargo insiste en calificar de ídolo lo que podemos identificar con el retrato de Nezahualcōyotl, repitiendo por lo menos cuatro veces esta palabra en su texto si incluimos el título:

Este Idolo destruyeron el santo Obispo de Mexico F. Juan Zumarraga, y el bienaventurado P. F. Domingo de Betanços: y mandaron picar y deshazer toda la figura del Coyotl, que estaba labrado en lo alto de la peña.

[...] y tomó muy a pechos desterrar la memoria deste Idolo, que en algunos estava muy entrañada en la voluntad.⁴⁴

Así confundiendo idolatría y memoria histórica los frailes que evangelizaron la provincia de Tezcoco destruyeron uno de los lugares de memoria más importantes, por sus raíces chichimecas, del reino de Tezcoco.

Se entiende mejor el notable silencio observado por Ixtlilxóchitl en su descripción del Tetzcutzinco. Callando cualquier detalle de índole religiosa, logró dejar a la posteridad la imagen de un jardín o parque recreativo digno de un gran rey, capaz de domar la naturaleza lo cual le iguala con los grandes reyes de la Antigüedad o de Europa Renacentista. Pero su descripción, tal como los trabajos recién publicados sobre este lugar, carecen de una dimensión religiosa atestiguada por la arqueología. Ixtlilxóchitl, por preservar la figura histórica del rey de Tezcoco, no vaciló en censurar los aspectos idólatras de su vida diaria, en este caso los templos y dioses existentes en la parte superior del Cerro Tetzcutzinco. Propuso una versión tipo renacentista de un rey clásico que adecua grandes parques para señalar su poder y magestad. Pero si reflexionamos a la luz de los datos arqueológicos, los baños existentes cobran dos sentidos posibles: el aspecto recreativo, con el entorno de fuentes, flores, pájaros y paisaje (vista sobre la laguna y México a lo lejos). Pero también y quizás sobre todo un aspecto religioso, con la dimensión de purificación que conllevan los baños en agua fría para los sacerdotes. El rey cumplía ahí su papel de rey-sacerdote y quizás se deleitaba a la vez que se purificaba antes de acceder a los templos para realizar unos ritos relacionados con la

⁴³ *Ibidem*, p. 619.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 619. Cf. p. 617: "Cap. LXXXI De la guerra que el Padre fray Domingo hizo al demonio, destruyendo dos famosos ydolos, uno en Tepuztlan y otro en Tezcucingo".

lluvia y fertilidad de los campos.⁴⁵ Las flores recobran así un papel ritual y ornamental, fundamental en la civilización azteca, pero poco considerado en el caso de esos parques. Sus colores, sus formas y hasta sus perfumes cobraban valores simbólicos.⁴⁶

¿ Lugar de sacrificios ?

El Tetzcutzinco gozaba de muy mala fama entre los cronistas religiosos del siglo XVI, no sólo por ser un lugar de idolatría sino también por la existencia en la época prehispánica de sacrificios humanos hasta en grande escala. Es muy posible que tales aserciones muy violentas hayan motivado a Ixtlilxóchitl a redactar y orientar su descripción del cerro en el sentido que hemos subrayado.

Dos cronistas religiosos aluden a prácticas de sacrificios humanos en el cerro Tetzcutzinco: fray Diego Valadés y Antonio de Ciudad Real. En la *Rhetorica Christiana* de fray Diego Valadés, publicada en Perusa (Italia) en 1579 existe un párrafo muy negativo sobre el cerro Tetzcutzinco:

Yo mismo supe, de boca de ciertos ancianos indígenas, que en el templo de Tetzcutzingo, que dista media milla de Tetzcuco, que era el más famoso de los templos cuyas ruinas hasta hoy en día se pueden ver, habían inmolado años atrás, en un solo sacrificio solemne, setenta y seis mil cautivos de la guerra contra Tlaxcala.⁴⁷

Es fácil señalar la confusión, a nivel de las cifras de sacrificios, con la inauguración del Templo Mayor de Tenochtitlan por Ahuizotl, tan controvertida y discutida.⁴⁸ Pero lo que llama la atención es la mención del testimonio de los propios indígenas ancianos, que señala que tal versión o fama del cerro estaba difundida entre la población indígena. Fray Diego Valadés fue mandado a España en 1571, o sea que sus informantes de pronto ya habían muerto cuando Ixtlilxóchitl em-

⁴⁵ Remitimos a nuestro estudio del párrafo 14 de los *Primeros Memoriales*.

⁴⁶ Cf. el trabajo de Marie Sautron, *Le chant lyrique en langue nahuatl des anciens Mexicains: la symbolique de la fleur et de l'oiseau*, Villeneuve d'Ascq, Ed. Septentrion, 1999.

⁴⁷ Agradecemos a José de Durand su ayuda en esta traducción. Cf. Fray Diego Valadés, *Retórica Cristiana*, México, UNAM, FCE, 1989, p. 171: "Intellexi ipse ex quibusdam senibus indigenis in templo Tetzcutzingo, distante medium milliare Tetzcuco, quod erat omnium templorum famosissimum, cuius in hunc usque diem vestigia conspiciuntur, fuisse olim uno sacrificio sollemni inmolatos septuaginta sex millia captiuorum ex bello Tlaxcala". Citado pero sólo traducido parcialmente por Gerardo Ramírez Vidal, "Fray Diego Valadés y los indios" en *Acerca de Fray Diego Valadés. Su Retórica Cristiana*. México, UNAM, 1996, p. 19.

⁴⁸ Cf. *Codex Telleriano-Remesís*, fol. 39r (8 Acatl, 1487).

pezó a interesarse por el pasado prehispánico. La misma cifra se repite en la obra de un jesuita, añadiendo que este sacrificio se hizo en el Tetzcutzinco en un sólo día.⁴⁹

Sin embargo este testimonio se repite en una obra más tardía, el *Tratado curioso y docto* de Antonio de Ciudad Real. Pasando por Tezcoco en julio de 1585, y aparentemente también alcanzó a visitar el Tetzcutzinco y sus palacios reales:

Una legua de allí esta otra tecpam [palacio] en un cerro, que era la casa de recreación del mismo rey [de Tezcoco]; es muy vistosa, pero está maltratada y de antigua se va cayendo y arruinando; sacrificaban en ella en su gentilidad mucha carne humana.⁵⁰

Podemos interrogarnos sobre el real conocimiento que fray Antonio de Ciudad Real, secretario del comisario general franciscano fray Alonso Ponce en su visita, podía tener de la historia tezcocana. Pero llama la atención la fama que todavía tenía este lugar en un momento en que Pomar ya había redactado su Relación.

A finales del siglo XVI fray Agustín Dávila Padilla alude al poder del demonio en este lugar.⁵¹ Redactó su obra en 1592 y la publicó en 1596.⁵² Es interesante observar el mismo recurso a informantes indígenas, pero el cambio total de percepción en unos años: lo que motiva a fray Agustín Dávila Padilla son los aspectos idólatras e históricos del Cerro. Ya no menciona sacrificios sangrientos.

Sería fácil proponer una gradación en las miradas sobre este lugar prehispánico, desde la versión sangrienta de fray Diego Valadés o fray Antonio de Ciudad Real hasta la versión placentera de Ixtlilxóchitl, pasando por la versión idolátrica de fray Agustín Dávila Padilla. Como si conforme se arraigaba la fe cristiana y la Iglesia católica en Nueva España, no fuera necesario entrar en polémicas sobre cultos y prácticas sacrificiales pasadas.

⁴⁹ Francisco Hernández, *Antigüedades de la Nueva España*, trad. del latín y notas por don Joaquín García Pimentel, México: Robredo, 1946, nota 242, p. 296: "J.E. Nierembergii Historia Naturae, Plantin. 1635, lib. VIII, cap. XXIV, 'De effusione sanguinis superstitiosa (p. 147, col. 1): 'Addam hoc Francisco Hernando, uno olim unius diei sacrificio immolata septuaginta sex millia hominum sin templo Tetzcutzingo". Aparentemente el jesuita atribuye a Francisco Hernández la cifra citada por Diego Valadés, dado que no se encuentra en su tratado (lib. II, cap. 14). No hemos podido averiguar si aparecía en sus *Obras Completas*.

⁵⁰ Antonio de Ciudad Real, *Tratado Curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, México: UNAM, 1993, t. 1, p. 71.

⁵¹ Fray Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación ...*, México, p. 620 (Lib. 2, cap. LXXXI).

⁵² Cf. Agustín Millares Carlo, *Cuatro Estudios biobibliográficos mexicanos*, México: FCE, 1986, p. 189.

Sin embargo la presencia de una piedra muy parecida en su forma a las piedras sacrificiales de forma trapezoidal (*cf.* fig. 6), en un descanso entre dos escaleras monolíticas que llevan de los palacios a la gran escalinata, obliga a interrogarse sobre la validez o no del testimonio de Valadés y de Ciudad Real. Las medidas son conformes a los *techcatl* arqueológicos, siendo éste distinto por ser monolítico.⁵³ Sólo su ubicación, poco cómoda y algo inhabitual, deja una posible duda en cuanto a su uso sacrificial. Dejamos a especialistas en religión prehispánica zanjar este difícil problema.

Pensamos que Ixtlilxóchitl llegó a conocer, a falta de las obras mencionadas, por lo menos los mismos rumores sobre sacrificios. Y si proporciona una tan magnífica descripción del parque sería como para contrarrestar, sin mencionarlas, esas versiones perpetuadas por cronistas religiosos españoles. Así se entiende mucho mejor su postura cultural dentro del contexto colonial.

La comparación entre sendas descripciones de un mismo lugar es reveladora de la profunda diferencia de enfoque en torno al pasado indígena. Pero los procedimientos son los mismos: Ixtlilxóchitl censura los aspectos religiosos prehispánicos para mejor subrayar el carácter histórico del cerro, cuando los religiosos españoles hicieron exactamente la inversa, censurando los aspectos reales para sólo ver ídolos. Así ambos lados pecan por omisión. Incumbe al lector decidir si son dos caras de la misma moneda. Pero mientras tanto sigue la invasión de viviendas modernas que poco a poco roe este cerro antiguo y borra las huellas de este pasado.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando de
 1975 *Obras Históricas*, ed. Edmundo O'Gorman, 2 vols., México, UNAM, IIH.
- BARLOW, R. Mc afec
 1946 "Titles of Tetzcotzinco (Santa María Nativitas)", *Tlalocan* 2 (2), p. 110-127.

⁵³ Mide aproximadamente (por no ser del todo regular) unos 68 cm en su parte inferior por 53 cm en la parte superior (dándole así una forma trapezoidal); 65 cm de altura en el lado izquierdo y 31 cm de ancho en la parte superior.

BAUDOT, Georges

- 1995 "Nezahualcōyotl, príncipe providencial en los escritos de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, n. 25, p. 17-28.

1996 *México y los albores del discurso colonial*, México, Nueva Imagen.

BEYER, Hermann

- 1965 *Mito y simbología del México Antiguo*, México.

CIUDAD REAL, fray Antonio de

- 1993 *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, México, UNAM, IIH.

Códice Borbónico

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

1991 *El libro del Ciuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico*, Ed. Anders, Jansen, Luis Reyes, Graz, ADV, México, FCE.

Codex Ixtlilxóchitl, cf. DURAND-FOREST.

Codex Telleriano-Remensis

- 1995 Ed. Eloise Quiñones Keber, Austin, University of Texas Press.

COY, P.E. B.

- 1966 "Tetzcotzincó: usurped and neglected", *MAN, The Journal of the Royal Anthropological Institute*, New Series, London, vol. I, n. 4, p. 543-554.

DÁVILA PADILLA, Fray Agustín

Historia de la Fundación y Discurso de la Provincia de Santiago de México, de la orden de predicadores, México.

DIBBLE, Charles, editor

- 1980 *Códice Xólotl*, México, UNAM, IIH.

DURAND-FOREST Jacqueline de, editora

- 1976 *Codex Ixtlilxóchitl*, Graz, ADVA.

HERNÁNDEZ, Francisco

- 1946 *Antigüedades de la Nueva España*. trad. del latín y notas por don Joaquín García Pimentel, México, Ed. Pedro Robredo.

HERNÁNDEZ MENDOZA, Martha Patricia

- 1992 *Informe de los trabajos de mantenimiento y conservación de la zona arqueológica Texcutzingo. Temporada marzo-julio de 1992*, México, INAH (manuscrito).

LESBRE, Patrick

- 1999 "Oublis et censures de l'historiographie acolhua coloniale: Nezahualcoyotl", C.M.H.L.B., *Caravelle*, Toulouse, n. 72, p. 11-30.

- 2000 "Primeros memoriales de Tepepulco: parágrafo 14 (ff. 60-61)" en *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo*, (J. Paniagua Pérez y M. Viforcps Marinas coord.), León, Universidad de León, p. 491-510.
- 2001 "Algunas consideraciones sobre la primera lámina del Mapa Quinatzin", en *Códices y documentos sobre México, Tercer Simposio*, México, INAH, p. 107-119.
- MEDINA, Miguel A.
1997 *Arte y estética de El Tetzcotzinc. Arquitectura de paisaje en la época de Netzahualcóyotl*, México, UNAM, IIE.
- MORANTE LÓPEZ, Rubén B.
1998 "Simbolismo del monolito del monte Tláloc, estado de México", en *Iconografía mexicana I*, México, INAH, p. 147-156.
- MOTOLINIA, Fray Toribio de Benavente
1996 *Memoriales*, ed. de Nancy Joe Dyer, México, El Colegio de México.
- PASZTORY, Esther
1983 *Aztec Art*, New York, Abrams.
- POMAR, Juan Bautista
1986 "Relación de Tezcoco" en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*, ed. de René Acuña, México, UNAM, IIA, t. 3.
- Proceso Inquisitorial del cacique de Tezcoco don Carlos Ometochtzin*
1980 México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.
- RAMÍREZ VIDAL, Gerardo
1996 "Fray Diego Valadés y los indios" en *Acerca de Fray Diego Valadés. Su Retórica cristiana*, México, UNAM.
- SAUTRON, Marie
1999 *Le chant lyrique en langue nahuatl des anciens Mexicains: la symbolique de la fleur et de l'oiseau*, Villeneuve d'Ascq, Ed. Septentrion.
- SCHROEDER CORDERO, Francisco Arturo
1985 "La arquitectura monolítica en Tetzcotzingo y en Malinalco, Estado de México", *Cuadernos de arquitectura mesoamericana*, México, UNAM, n. 4, p. 65-90.
- TOWSEND, Richard F.
1992 *The Aztecs*, Londres, Thames and Hudson.
- VELAZCO, Salvador
1998 "La imaginación historiográfica de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl: etnicidades emergentes y espacios de enunciación", *Colonial Latin American Review*, vol. 7 n. 1, p. 33-58.

LOS SACRIFICIOS HUMANOS. UNA EXPLICACIÓN DESDE LA TEORÍA HISTÓRICO-GENÉTICA

LAURA IBARRA GARCÍA

En el México prehispánico, los sacrificios humanos se llevaban a cabo principalmente dentro de los marcos de las fiestas que tenían lugar en cada mes del calendario (18 meses de 20 días cada uno) y que estaban dedicadas a una determinada divinidad. Como Lanczkowski señala, el propósito de estas fiestas era ejercer influencia en los ciclos de la naturaleza.¹ Después de celebraciones en las que se cantaba y bailaba, se participaba en procesiones, o bien, se realizaban distintos actos de penitencia, como baños y ayunos, las festividades mensuales alcanzaban su punto culminante en una ceremonia en la que, por lo general, se sacrificaban seres humanos.

El sacrificio era realizado, la mayor de las veces, de la siguiente manera: se colocaba el cuerpo extendido de la víctima sobre una piedra cuya punta había sido redondeada, cuatro sacerdotes lo mantenían sujeto de brazos y piernas, mientras que un quinto sacerdote le enterraba un cuchillo de obsidiana en el pecho y le arrancaba el corazón. Existían también otras formas de sacrificio. En la fiesta *Quiiauitl eua* algunos niños eran ahogados en honor del dios de la lluvia, *Tlaloc*, y en la fiesta dedicada a la diosa de la tierra se decapitaba a una jovencita. Hombres vivos, que se encontraban bajo el efecto del *yauhtli* (hachich), eran arrojados al fuego en la fiesta dedicada a *Xocotl Uetzi*. Y en la fiesta *Tlacaxipeualiztli* se realizaba el llamado sacrificio gladiatorio: el prisionero de guerra, atado con una cuerda a una enorme piedra redonda, perforada en su centro, debía luchar contra los guerreros aztecas. En caso de que el prisionero ofreciera resistencia por un largo rato, podía salvar su vida. Pero en la mayoría de los casos, después de una corta pelea, se desplomaba mal herido y moría cuando el sacerdote le abría el pecho con un cuchillo de obsidiana.

Las reacciones de repugnancia que la práctica de los sacrificios humanos despierta en la sensibilidad moderna ha llevado a algunos

¹ G. Lanczkowski, *Götter und Menschen im alten Mexiko*, p. 102.

autores a suponer que tales rituales realmente no existieron y que los textos que los describen resultaron mas bien del intento de desprestigiar el grado de civilización alcanzado por las culturas del Altiplano, justificando de esta manera la colonización, que de la observación de hechos que realmente sucedieron. Por otro lado, Harris supone que los sacrificios humanos y la práctica de la antropofagia ritual unida a ellos, fueron consecuencia de la dieta baja en proteínas de los antiguos mexicanos y su esfuerzo por compensarla.² Otras teorías, que se sustentan en el marxismo, ven en el sacrificio humano una forma de reafirmación del poder: A través del sacrificio se transmitía un mensaje: los poderosos aztecas y sus dioses eran quienes detentaban el poder y los pueblos sometidos debían de reconocer este dominio.³ Sin embargo, estas tesis dejan de lado el aspecto esencial que viene a explicar la práctica de los sacrificios humanos: ellos resultan de la forma en que los pueblos prehispánicos, no solamente las clases dominantes o los pueblos guerreros que lograron imponer su dominio, construyeron e interpretaron su mundo; el sacrificio tiene una lógica, la cual, atendiendo a la génesis del pensamiento, podemos reconstruir. Sus esquemas no son otros que las estructuras a través de las cuales todo pensamiento transforma la realidad que tiene ante sí en el mundo. Pero antes de explicar estas estructuras veamos más de cerca una de las fiestas ceremoniales en las que se practicaba el sacrificio.

Sobre la fiesta *Ochpaniztli*, que se realiza en septiembre cuando las mazorcas maduran en el Valle de México, el informante de Sahagún relata lo siguiente:

Al undécimo mes llamaban *ochpaniztli*. Los cinco días primeros de este mes no hacían nada tocante a la fiesta; acabados los cinco días, quince días antes de la fiesta comenzaban a bailar un baile que ellos llamaban *nematlaco*; este baile duraba ocho días... los cuales acabados comenzaban luego las mujeres médicas, viejas y mozas, a hacer una escaramuza o pelea... Esta escaramuza hacían por espacio de cuatro días continuos, los cuales pasados, sacaban aquella mujer a pasearse por el *tianquez*; iban con ella todas las médicas acompañándola por el *tianquez*... saliendo del *tianquez* recibíanla luego los sátrapas de la diosa llamada Chicomecoatl... y llevábanla a la casa donde la guardaban...

² M. Harris, *Caníbales y reyes*, p. 139. Hay que mencionar que los aztecas, en esta época no estaban en posibilidades de conocer las cantidades necesarias de proteínas en la dieta diaria.

³ Ver por muchos otros, Eduardo Matos Moctezuma, "Der Templo Mayor", publicado en: *Glanz und Untergang des alten Mexiko*, p. 105-119. Sobre su crítica véase: L. Ibarra "Las debilidades de la etnología marxista".

Allí la consolaban las médicas y parteras, y le decían: “Hija no os entristezcáis, que esta noche ha de dormir con vos el rey, alegraos. No le daban a entender que la habían de matar porque su muerte había de ser súbita, sin que ella lo supiese... Y luego la ataviaban con los ornamentos de aquella diosa que llaman Toci, y llegada la media noche llevábanla al cu donde había de morir, y nadie hablaba ni tosía cuando la llevaban, todos iban en gran silencio aunque iba con ella todo el pueblo; y de que había llegado al lugar donde la habían de matar, tomábala uno sobre las espaldas y cortábanle de presto la cabeza...”⁴

Si se quiere entender por qué los antiguos mexicanos llevaron a cabo este tipo de rituales es necesario, como mencionamos, colocarnos en su posición y desde ahí asumir la perspectiva con la que entendieron su mundo. Esta perspectiva es determinada por aquellas estructuras con las que cada miembro de la especie humana en los comienzos de su biografía se hace accesible el mundo y que constituyen el fundamento de toda idea y de toda creencia. El motor que impulsa el desarrollo de estas estructuras no nos es desconocido: debido a la incapacidad del organismo humano de satisfacer sus necesidades elementales después del nacimiento, cada ser humano inicia un proceso en que se desarrollan capacidades mentales y prácticas que contribuyen a garantizar su sobrevivencia. Como eje central de este proceso se encuentra la construcción de esquemas que hacen posible que la propia acción se integre con éxito en el mundo. Entre las estructuras elementales con las que el organismo-sujeto logra construir una realidad externa a la que puede vincular su acción se encuentran las categorías de objeto, espacio, tiempo y causalidad.

En la interacción con el adulto encargado del cuidado en las primeras etapas de la ontogénesis cada ser humano empieza a organizar su propia acción de manera que exista coordinación entre él y la persona que lo atiende. La acción por su parte se estructura sometiendo la motricidad a un orden espacial y temporal y articulando adecuadamente las vinculaciones causales de manera que pueda interactuar con el mundo exterior. La consecuencia de esta forma de organizar la acción es decisiva en el proceso formativo del pensamiento: las estructuras que experimentan su construcción en la acción permanecen unidas a ésta también en el sistema conceptual. De ahí que el objeto, el espacio, el tiempo y la causalidad en su organización interna, asuman el esquematismo de la acción. Este esquematismo que determina la estructura de las categorías, construidas en la ontogénesis para garanti-

⁴ Sahagún, lib. II, cap. xxx. En nuestra edición: t. I, p. 190 y ss. Ver también Sahagún-Seler, p. 171.

zar al hombre su acceso a la realidad, encuentra aplicación en la construcción de la visión prehispánica del mundo. ¿Cómo podría un pensamiento que no dispone de ningún otro esquema para hacerse comprensible el mundo aplicar otra lógica en las interpretaciones del universo?

Si se tiene presente que la concepción del mundo de los antiguos mexicanos se fundamenta en el esquematismo de la acción es posible entender la forma particular en que interpretaron los fenómenos así como las prácticas con las que pretendieron asegurar su preservación. Para entender la lógica que subyace en el sacrificio humano hay que observar primeramente cómo estos esquemas determinaron la concepción de los ciclos de la naturaleza en el México prehispánico.

Al igual que para nosotros, los ciclos de la naturaleza son para los aztecas cambios en el medio que aparecen regularmente; pero los fenómenos cíclicos, que son percibidos por un pensamiento regido por la lógica de la acción, tienen un carácter que realmente no obedece a su dinámica natural.⁵ En el comportamiento existe el momento final del reposo. No importa cual sea la acción que se emprenda, ésta llegará a su fin para dejar lugar a una nueva acción. De ahí que el fin de la acción signifique el reestablecimiento de la calma inicial. Un fenómeno que es interpretado mediante la lógica subjetivista es un fenómeno cuya dinámica, al final de un ciclo, retorna a la situación inicial de tranquilidad. Dentro de esta lógica no existe la seguridad de que la fuerza del origen, al finalizar un ciclo, se ponga de nuevo en movimiento para desencadenar una vez más, el fenómeno. Por ello hay que apelar necesariamente a las fuerzas subjetivas, que son vistas como el origen de los fenómenos, para conseguir que éstos se repitan. Puesto que la comunicación con los dioses no es posible a través de los caminos normales de la comunicación humana, hay que influir sobre el origen mediante otros medios. Los aztecas no pueden dejar a la incertidumbre los fenómenos que les son esenciales para la vida; ellos deben preocuparse porque los fenómenos naturales, que al final de su ciclo se ven amenazados por el reposo, empiecen de nuevo. Aquí reside el motivo fundamental de los sacrificios ceremoniales. En *Ochpaniztli* se intenta mediante la inmólación de la representante de la diosa Toci, poner en movimiento la fuerza responsable del brote y la maduración de las mazorcas, pues el poder que estimuló este fenómeno en el ciclo anterior ya ha vuelto a su punto de reposo inicial. La misma lógica encuentra aplicación en los demás rituales: a través del sacrificio las fuerzas responsables de dar vida y calor al universo, de causar las lluvias,

⁵ G. Dux, *Die Zeit in der Geschichte*, p. 126 y 223 y ss.

de impulsar el crecimiento de humanos y plantas, de originar el viaje del sol por los cielos, de determinar la fertilidad de la tierra, etc. deben ser puestas en movimiento. Pero, ¿por qué recurrir al sacrificio humano?

Debido a la lógica en la que se sustenta su pensamiento los antiguos mexicanos perciben en los fenómenos y en los objetos con características semejantes la presencia de un mismo sujeto y/o sustancia que los determina. Veamos esto con detenimiento. Debido a sus cualidades todos los objetos poseen una identidad propia. Es la manera determinada en que las cualidades se mezclan lo que permite definir el objeto. Sin embargo, percibidas mediante el esquema de la acción, las cualidades de un objeto son entendidas como si éstas estuvieran ligadas a un centro. Esta puede ser también nuestra idea del objeto si conceptualizamos las características invariables del objeto como un centro sustancial, pero la forma en que se relaciona este centro con las cualidades periféricas en el pensamiento prehispánico es determinada por la lógica del pensamiento, es decir, por la lógica subjetivista de la acción. La relación entre el centro y la periferia semeja a la relación que existe entre la subjetividad y sus manifestaciones. Conforme a ello, el pensamiento, teniendo como modelo la subjetividad, percibe las cualidades como si éstas emanaran de un centro que se encuentra detrás de ellas, en el que tienen su origen y al cual permanecen ligadas. Así como la acción brota de la subjetividad invisible, con la que en todo momento permanece vinculada, así son entendidas las características: como emanaciones de un origen con el cual permanecen unidas. La consecuencia de ello es que las cualidades hacen presente en el mundo real el centro que las integra y determina. De esta forma, los objetos son concebidos como “manifestaciones” de una fuerza que se encuentra detrás de ellos.

Esta forma de percibir y comprender las características no se limita a cualidades como el color, el tamaño o la consistencia del material. Los objetos no son estáticos, ellos se pueden caracterizar a través de una lista de actividades: las plantas crecen, florecen, echan fruto, etc. Y así como la relación entre cualidades estáticas y el centro se constituye estructuralmente como una relación entre la subjetividad y sus manifestaciones, así también son comprendidas las propiedades dinámicas. Éstas surgen de un centro o de un sujeto al que permanecen ligadas. Dicho en otras palabras, las características no son simplemente parte del objeto, sino que son producidas por el núcleo o sustancia, que se encuentra detrás o en su interior, y que es entendido a través del molde de la subjetividad. La sustancia concebida como sujeto hace surgir de sí las características. De ahí que en la lógica de la acción, las

cualidades sean entendidas como emanaciones de un centro en el que tienen su origen. Pero además, la idea de una relación emanativa entre el sujeto/sustancia y las características hace surgir una relación de identidad. En el sujeto /sustancia se encuentra ya lo que es visible en su parte exterior, es decir, en las características. La estructura particular de la acción es aquí claramente visible: Debido a que en el origen se encuentra lo que de aquí surgirá, existe una relación de identidad entre el origen y lo existente. De la identidad entre el pensamiento y la acción se desprende un esquema que obliga a percibir el centro, en el que tienen su origen las cualidades como (parcialmente) idéntico a éstas.

Esta forma de percibir las cualidades conduce al pensamiento a suponer detrás de cualidades semejantes a un mismo agente, lo que conduce a establecer una determinada forma de relación entre los objetos. En una interpretación del mundo que se encuentra influida por la aplicación del esquema de la acción, los objetos que muestran cualidades comunes son incluidos en un conjunto que los hace aparecer como un grupo, como una unidad. El centro de todos estos objetos es pensado como una fuerza subjetiva o como una sustancia, y ésta, conforme al modelo de la subjetividad, como una profunda red que los integra. Por lo tanto la presencia de las cualidades en diferentes objetos produce, sobre la base de la lógica de la acción, una consecuencia ineludible: las mismas características en diferentes objetos son atribuidas a un mismo sujeto/sustancia. Por ello, todos los objetos que comparten características comunes son integrados en una unidad sustancial. Precisamente porque la relación entre el sujeto/sustancia y la cualidad es pensada como identidad, a través de la cualidades se establece una identidad entre diferentes objetos.

Esta manera de percibir los objetos repercute dramáticamente en las ideas de causalidad. Pues si las características son entendidas como manifestaciones de una subjetividad que se encuentra detrás y las determina, es posible con la manipulación o suministro de objetos que tienen determinadas cualidades poner en movimiento la fuerza del origen, que es idéntica a la que desencadena los fenómenos semejantes.⁶ Gracias a la identidad entre el origen subjetivista y las cualidades, se percibe en los objetos o fenómenos que pertenecen a cierta unidad mítica —por compartir las mismas cualidades— el poder causal para ocasionar los fenómenos con que comparten analogías, y que pertenecen a la misma unidad mítica. Frazer lo señaló con una frase

⁶ G. Dux hace notar esta consecuencia de la concepción de la realidad en el concepto de causalidad, denominándola “causalidad mítica”. Ver G. Dux, *Die Logik der Weltbilder*, p. 132.

concluyente: “Aquellas cosas que son semejantes parece que están permeadas por el mismo poder.” Con la manipulación o suministro de los objetos que tienen determinadas cualidades, el sujeto o sustancia como origen es movido a desencadenar la fuerza creadora del fenómeno análogo.

En el México prehispánico, innumerables prácticas se desprenden de esta forma de percibir los objetos y los fenómenos. Los participantes del culto hacen ofrendas con objetos en cuyas características perciben la presencia de la deidad a quien consideran como el origen del fenómeno deseado: En la fiesta dedicada a Tláloc se ofrecen, por ejemplo, la piel de las serpientes, conchas, corales, animales marinos, etc. esperando obtener a través de ello lluvia en abundancia. A los dioses de las montañas, los *Tēpictoton*, que también son considerados dioses de la lluvia y, por lo tanto, son vistos como el origen de los alimentos, se les ofrece comida en las fiestas *Tēpelhuītl* y *Atemoztli*. Y para estimular la fertilidad de la tierra se ofrece a la diosa, en que se ve el poder de estimular la vegetación, prácticamente todos los productos agrícolas: los diversos tipos de maíz y de frijol, plantas comestibles, plantas de maíz, mazorcas, etc. Al dios de la caza, Mixcóatl, se le sacrifican esclavos, a los cuales se les han atado las manos y los pies, “para que mueran como venados”. Mediante este sacrificio, los cazadores esperan que Mixcóatl les asegure el éxito en la caza. Prácticamente en todas las ceremonias, las víctimas destinadas al sacrificio deben portar los atributos de la divinidad a la que se le rinde culto. Así, los objetos o personas que, debido a sus características están en relación con un determinado sujeto y/o sustancia, se consideran causalmente efectivos para producir, a través de alguna forma de manipulación o suministro, los fenómenos que son indispensables para la vida y que guardan analogías con los objetos que se presentan como ofrendas.

La aplicación del esquema del comportamiento, como modelo de interpretación, no parece tener en ninguna parte una consecuencia tan radical como en la comprensión de la causalidad. Casi todas las formas de culto parten de la idea de que detrás de las características existe un centro de acción, un sujeto en el que los objetos y fenómenos con cualidades semejantes tienen su origen. Mediante la manipulación de las características, debido a la identidad entre el origen y los atributos se pone en movimiento la fuerza del inicio. No sólo las diferentes formas de ofrendas se fundamentan en esta lógica: numerosas ideas y prácticas mágicas se desprenden igualmente de ella. Entre los remedios, por ejemplo, que ayudan a una mujer que está próxima a dar a luz, a acelerar el nacimiento, se encuentra el rabo pulverizado de la comadreja, pues este animal carga a sus crías en una bolsa que

les ofrece la posibilidad de saltar, en cada momento, hacia afuera del cuerpo de la madre.⁷ Gracias a un mismo origen substancial, el objeto tiene la capacidad de repercutir en otro fenómeno que le es semejante. Esta causalidad se puede resumir en la fórmula “aquello que es semejante influye en lo que es semejante”.⁸

Sahagún narra la creencia de los antiguos mexicanos de que el mago llamado *Tēpopoxaquauique* o *Tecochtlatzque*, el “adormecedor”, tocando en el umbral de la puerta con la mano de una mujer que ha fallecido durante el parto, es capaz de paralizar el movimiento en una casa y de cometer con sus habitantes todos los actos vergonzosos posibles.⁹ Aunque esta idea nos pueda parecer absurda y extraña, es expresión de una causalidad derivada de la lógica de identidad: lo que es inmóvil origina inmovilidad. Sólo así se puede entender, además, porque los guerreros en Tenochtitlan desentierran, en secreto, el cadáver de una mujer muerta durante el parto para cortarle el pelo o los dedos: “cuando van a la guerra metían el pelo o el dedo en la rodela... y decían, que eso paralizaba los pasos del enemigo”.¹⁰

Cuando los aztecas buscan niños con dos remolinos en el cráneo para sacrificarlos en la fiesta dedicada al dios de la lluvia, hacen esto porque en este atributo perciben la presencia de una divinidad que para ellos es el origen tanto de los remolinos de agua como de la lluvia. Las lágrimas de los niños antes de ser sacrificados son interpretadas como un presagio positivo, pues los sacerdotes están seguros de que en el temporal de lluvias lloverá en abundancia. La acción de llorar, por sus semejanzas funcionales con los procesos que implican un derramamiento de agua, tiene la capacidad de poner en movimiento la fuerza que origina la lluvia.

⁷ Sahagún, lib. XI, cap. I. En nuestra edición: t. III, p. 228.

⁸ Con estos conceptos Frazer describió en el año de 1900 la magia imitativa. Sin contar con una explicación de cómo se constituye la causalidad, Frazer supuso que la magia resulta sencillamente de la aplicación en las conexiones causales del mundo exterior de las leyes de semejanzas y vecindades, que dirigen nuestras asociaciones. Ver J.G. Frazer, *The Golden Bough*, t. I.

⁹ En el texto de Sahagún se lee lo siguiente: También procuraban unos hechiceros... de hurtar el cuerpo de esta difunta, para cortarle el brazo izquierdo con la mano, porque para hacer sus encantamientos decían que tenía virtud el brazo y mano para quitar el ánimo de los que estaban en casa, donde iban a hurtar, de tal manera los desmayaban que ni podían menearse, ni hablar, aunque veían lo que pasaba. Sahagún, lib. VI, cap. XXVIII. en nuestra edición: t. II, p. 180. Ver también Sahagún-Seler, p. 308.

¹⁰ En el texto de Sahagún se lee lo siguiente: También procuraban unos hechiceros... de hurtar el cuerpo de esta difunta, para cortarle el brazo izquierdo con la mano, porque para hacer sus encantamientos decían que tenía virtud el brazo y mano para quitar el ánimo de los que estaban en casa, donde iban a hurtar, de tal manera los desmayaban que ni podían menearse, ni hablar, aunque veían lo que pasaba. Sahagún, lib. VI, cap. XXVIII. en nuestra edición: t. II, p. 180. Ver también Sahagún-Seler, p. 308.

Del mismo modo cuando los sacerdotes en la fiesta *Etzalqualiztli* chapotean en el agua, imitando los gritos de las aves marinas, esperan a través de ello provocar las lluvias, pues el movimiento y los gritos de las aves son imágenes relacionadas con el agua. Y la realización de una acción que visualmente es semejante al fenómeno deseado tiene, debido a la lógica que rige el pensamiento, el poder de activar el origen. En la fiesta *Uei tecuilhuil*, que se celebra en honor de la diosa del maíz, Xilonen, las jovencitas bailan con el pelo suelto, pues con ello estimulan el crecimiento del pelo de las mazorcas, y con ello su proceso de maduración.¹¹ Después de haber explicado la lógica de identidad, que se desprende de la lógica de la acción, no es difícil entender el sacrificio ritual.

En la vida humana los aztecas ven la presencia de un origen que es idéntico al origen de toda forma de generación, de desarrollo, o de crecimiento. Ya vemos que el esquematismo del pensamiento prehispánico considera a los objetos o a los fenómenos en los que observa una cualidad común miembros de una especie de unidad; ellos convergen en un origen mítico donde tienen su causa. La vida humana y el crecimiento de las plantas, —como todo proceso generativo— constituyen una de estas unidades. Detrás de ellos se encuentra una fuerza original de la cual han surgido. Y puesto que aquellos elementos que conforman una unidad guardan una relación de identidad entre sí —pues son manifestaciones de un origen común— adquieren el poder de influirse mutuamente. El esquematismo del sacrificio se ve regido por la misma lógica que establece una relación de identidad entre los procesos con rasgos semejantes. Como lo explicaremos más adelante, en el mundo indígena todos los procesos generativos —la creación, el acto sexual, la fertilidad, etc.— son atribuidos a un origen común y son por lo tanto (parcialmente) idénticos. Si se quiere poner en movimiento la fuerza del origen que determina el proceso de maduración en la vegetación, ésta se puede activar a través del ofrecimiento de la vida humana, debido al origen común de ambos fenómenos. Es la identidad de las fuerzas que determinan la vida humana y el crecimiento de la vegetación la razón por la cual los aztecas están convencidos de la efectividad del ritual. Pero esto no es todo.

En un mundo, que encuentra su organización en la estructura del comportamiento, el origen de la vida es simultáneamente el origen de la muerte. El pensamiento sigue un esquema que une a la vida y a

¹¹ Estas “hebras” crecen entre la mazorca y las hojas, asomando por la punta; ellos indican, como informa Torquemada, la longitud y madurez de la mazorca. *Oh cit.*, t. III, cap. XIX, p. 389.

la muerte en el poder del inicio. La identidad de todos los actos de generación y de creación, que acabamos de mencionar, recobra aquí importancia: la muerte, que pertenece al origen de la vida, se convierte con ello en un medio para poner en movimiento el origen de otro proceso generativo. La muerte humana, que para los aztecas posee el poder del inicio, se convierte así en la causa capaz de desencadenar fenómenos como el crecimiento de las plantas y de los niños, la fertilidad de la tierra, la maduración vegetal, la lluvia, el movimiento solar, etc. Indudablemente el sacrificio humano practicado por los antiguos mexicanos fue un acto de crueldad; pero, si se considera la forma en que los antiguos mexicanos construyen e interpretan su mundo, es posible entender que las motivaciones para esta práctica no descansaban en un deseo irracional de destrucción, ni se trataba en primera línea de causarle un mal al destinado al sacrificio. La muerte es vista por los aztecas como una causa poderosa que activa todos los fenómenos que les son indispensables para la vida. El sacrificio consiste en poner en movimiento la fuerza del origen; y si al origen, además de la vida, le es propio la muerte, entonces el sacrificio es la fórmula para reactivar el suceso o fenómeno que se desea que ocurra.

Como se advierte, el sacrificio corresponde a una lógica de pensamiento. Los antiguos mexicanos sólo pueden conducir su vida en las estructuras en las que se les presenta el mundo y en las que les es comprensible su existencia en el mundo. Ellos no las escogieron. Ciertamente su aplicación no es dondequiera la misma; no todos los pueblos premodernos desarrollaron estas crueles prácticas rituales. Pero la aplicación de estos esquemas sigue caminos que escapan a los buenos sentimientos del individuo. Y aunque parezca que en su aplicación interviene una fantasía mezclada con crueldad, la determinación central del sacrificio la constituye la lógica estructural del pensamiento, sin la cual no es posible la construcción del mundo, ni el posicionamiento del hombre en él. Por ello podemos afirmar que la lógica es coactiva; su momento coercitivo se convierte en la forzosa necesidad del ritual.

Además hay que tener presente que el pensamiento de los aztecas no está en situación de separar el mundo real de sus símbolos. Palabras, imágenes y escenificaciones rituales guardan con el objeto o los fenómenos que representan, una relación de identidad. El esquema de interpretación, que atribuye a todos los objetos que participan de las mismas características un origen común, comprende además la relación entre el símbolo y sus referentes: los símbolos, que tienen parecido con aquello que representan, comparten con él su sustancia. Gracias a esta identidad la escenificación ritual adquiere la fuerza de activar por sí misma el inicio. El ritual en la fiesta *Ochpaniztli* no es,

por lo tanto, la simple representación simbólica del nacimiento del maíz, es la activación *real* de la fuerza que impulsa a los frutos en los campos de cosecha a brotar y madurar.

Pero, esto no es todo. La efectividad del sacrificio en la fiesta *Ochpaniztli* es fortalecida por otra ceremonia en la que un sacerdote, que se ha vestido con la piel de la mujer sacrificada, simula el acto de cohabitación con el dios solar:

y luego caliente la desollaban y desollada uno de los sátrapas se vestía su pellejo, al cual llamaban *tecizquacuilli*; escogían para esto el de mayor cuerpo, y de mayores fuerzas (este sacerdote desempeña en las siguientes escenas el papel de Toci) Después que se vestía aquel sátrapa con el pellejo de aquella mujer... bajaba abajo con prisa... y llegando al pie del cu de Huitzilopochtli, aquel que llevaba el pellejo vestido alzaba los brazos y poníase en cruz delante de la imagen de Huitzilopochtli, y esto hacía cuatro veces. Hecho esto volvíase adonde estaba la estatua de Cintéotl, hijo de aquella diosa llamada Toci. A quien éste representaba, este Cintéotl, era mancebo el cual llevaba puesto por carátula el pellejo del muslo de la mujer que había muerto, y juntábase con su madre.¹²

Aunque la edición en español de Sahagún no lo deja ver muy claro, los relatos en náhuatl recogidos por el atento fraile no dejan lugar a dudas de que lo que el sacerdote vestido con la piel de la sacrificada escenifica a los pies del templo es un acto de cohabitación. El carácter sexual del ritual se acentuaba con un baile en el que los danzantes, cargaban unos enormes penes. Al finalizar esto, como la cita lo señala, “nacía” el hijo del dios del sol, aquí identificado con Huitzilopochtli, y de Toci: Cintéotl, el dios del maíz.

La lógica, que reside en estas ceremonias es la misma en la que se fundamenta el sacrificio de la representante de la diosa Toci y que ya mencionamos: el acto sexual es una parte del proceso general de reproducción en sus dimensiones cosmogónicas. Este acto comparte con todos los procesos reproductivos un origen común. Y puesto que dentro de los marcos de la lógica del comportamiento todo lo existente es idéntico a su origen, existe entre todos los procesos reproductivos una identidad parcial.¹³ Gracias a esta identidad, el acto de copulación posee la fuerza de influir y activar el origen que produce el brote de los

¹² Sahagún, lib. II, cap. XXX. en nuestra edición: t. I, pp. 191-192. Ver también Sahagún-Seler, p. 176.

¹³ G. Dux, *Die Logik der Weltbilder*, p. 217. Ver también G. Dux, *Die Zeit in der Geschichte*, p. 33.

frutos en la vegetación. En la quinta y en la última de las fiestas mensuales, la cohabitación estimula la fuerza de otros procesos generativos. En la fiesta *Toxcatl* se une en matrimonio al representante del dios Texcatlipoca con cuatro mujeres antes de su sacrificio:

Veinte días antes que llegase esta fiesta daban a este mancebo cuatro mozas bien dispuestas y criadas para esto, con las cuales todos los veinte días tenía conversación carnal; y mudábanle el traje cuando le daban estas mozas... Las cuatro doncellas que le daban por sus mujeres también eran criadas en mucho regalo. Para aquel efecto, poníanlas los nombres de cuatro diosas: a la una llamaban Xochiquetzal; a la otra, Xilonen; y la tercera, Atlatonan; y a la cuarta, Uixtociuatl.¹⁴

Algo semejante se informa de la fiesta *Izcalli*.¹⁵ Veinte días antes de la ceremonia el esclavo destinado al sacrificio, el representante del dios del fuego, es acompañado por una prostituta que cohabita con él: "...y acompañaba una moza pública a su esclavo, para que le alegrase y retozase y le regalase". Cabe recordar que el fuego, en el pensamiento prehispánico, es responsable del crecimiento de los niños así como de las plantas.

Tanto el sacrificio de la representante de la diosa Toci, responsable del brote y maduración de las mazorcas, como el acto de cohabitación del sacerdote que la continuaba representando después de su sacrificio, pueden ser vistos desde otra perspectiva. Gracias a la lógica de identidad entre el origen y los fenómenos generativos y reproductivos, el ritual que tiene lugar en el templo de Tenochtitlan reproduce lo que ocurrió en el inicio de los tiempos, cuando los dioses dieron origen al mundo. En el acto ritual se escenifica el cosmogónico proceso de generación que una vez en el inicio de los tiempos dio vida al mundo. No importa si se tiene en mente la relación sexual original de los dioses Ometéotl y Omecíuatl, identificados con el sol y la tierra, o el sacrificio de los dioses en Teotihuacan, al arrojarse al bracero al sacrificio divino para reaparecer como el sol y la luna y dar inicio a la historia, pues, debido a la lógica que determina el pensamiento, el ritual, gracias a la identidad que establece el pensamiento entre todos los actos generativos, reproduce el acto de creación cosmogónico. Con los rituales en esta fiesta, como en todas, se pone en movimiento no sólo la fuerza que impulsa el desencadenamiento de cierto fenómeno, sino que se repite el acto con el que una vez en el inicio de los tiempos se dio vida a todo

¹⁴ Sahagún, lib. X, cap. V y XXIV. En nuestra edición: t. I, p. 115 y p. 154. Ver también Sahagún-Seler, p. 98 y ss.

¹⁵ Sahagún, *Ibid.*, cap. XXXVII, p. 219. Ver también Sahagún-Seler, p. 230.

lo existente. Y como mencionamos, esto no se realiza en la comprensión de los participantes de manera simbólica o metafórica; el ritual es el acto que por sí mismo asegura que las fuerzas del inicio, de la fertilidad y del cosmos, se pongan realmente en movimiento.

Pero, ¿por qué no es suficiente el sacrificio de la representante de la diosa Toci para estimular el brote de las mazorcas del maíz? ¿por qué es necesario llevar a cabo esta ceremonia complementaria? Me parece que la respuesta se encuentra de nuevo en la lógica del pensamiento. La efectividad del ritual depende de la identidad con la que se representa la fuerza del inicio, y ésta es al mismo tiempo, la fuerza de la vida como de la muerte. Para asegurar que los frutos del maíz brotarán y alcanzarán la madurez debe de escenificarse el poder del origen tal cual es: como potencia creadora y destructora. Junto al ritual en que se da muerte a la representante de Toci, aparece el ritual de la generación. La lógica se impone en forma implacable: sólo unidos, la muerte y los actos generativos, logran poner en movimiento la fuerza del origen y desencadenar su poder creador. En esta fórmula descansa la esencia de todo ritual, aunque su contenido semántico sea muy diferente. Como hemos visto en algunas fiestas se da muerte al destinado una vez que ha realizado la cohabitación, en otras la dimensión generativa del origen encuentra representación en actos de los que existe la creencia que revivifican como la antropofagia ritual.

Visto desde esta perspectiva, se entiende por qué en la fiesta *Ochpaniztli* no es suficiente el sacrificio de la representante de la divinidad para estimular la fertilidad de la vegetación. Hace falta representar la fuerza creadora. De ahí que la ceremonia deba ser completada con el acto que simula la cohabitación y que escenifica la fuerza de la vida. Vida y muerte se convierten entonces en los factores necesarios para garantizar la efectividad del ritual, sin ellos el hombre en el mundo prehispánico está sujeto al capricho de divinidades que tienen el poder de decidir sobre los fenómenos que le son indispensables para subsistir, y de quienes no está seguro si pondrán en marcha, una vez más, su actividad creadora.

Conclusiones

Los sacrificios humanos poseen una lógica interna, la cual resulta de la aplicación de estructuras cognitivas cuyo desarrollo se ha iniciado en las primeras fases de la ontogénesis. Estas estructuras se forman en la relación interactiva con el mundo exterior, es decir en el desarrollo de la competencia de acción, por lo que adquieren su esquematismo. Un

pensamiento que no dispone de ningún otro instrumento para percibir y comprender el mundo que éstas estructuras, aplica este esquematismo para interpretar el mundo.

Los antiguos mexicanos vivieron en un mundo extraordinariamente inseguro regido por poderes desconocidos. Ante la imposibilidad de establecer una comunicación normal con estas poderosas fuerzas, intentaron ejercer influencia sobre ellas recurriendo a la aplicación de los esquemas de interpretación. En este sentido, nadie puede sustraerse de la lógica de la comprensión del mundo. En los rituales encuentran especialmente aplicación los esquemas que permiten entender los ciclos de la naturaleza como fenómenos amenazados por el reposo eterno. Pero el sacrificio resulta sobre todo de aquellos esquemas que interpretan los fenómenos semejantes de la realidad como manifestaciones externas de una misma fuerza originaria. Las ideas míticas de causalidad, sustentadas en la identidad entre el origen y las características, y el establecimiento de las unidades míticas conducen al convencimiento de que el derramamiento y ofrecimiento de sangre es un instrumento efectivo para poner en movimiento el origen de cualquier fenómeno generativo —la fertilidad, el brote de la mazorca, la lluvia, etc.

Los textos históricos no dejan duda alguna de que los rituales prehispánicos pertenecen a un mundo extraño, pero a éste habrá que reconocerle realismo y logicidad. Él, como el nuestro fue construido en la interacción con la realidad para garantizar la sobrevivencia ante la total incapacidad con la que nace todo miembro de la especie. Nosotros hemos desarrollado más allá el sistema cognitivo y el conocimiento, por lo que la armazón de este sistema se ha vuelto más operacional y racional y nuestras explicaciones corresponden cada vez con mayor exactitud a la dinámica real de los fenómenos naturales, sociales y psíquicos. Eso es todo. Puesto que las estructuras en las que descansa el pensamiento prehispánico también forman parte de nuestro desarrollo, podemos comprenderlo. Nuestra propia ontogénesis nos ha familiarizado con su lógica. La diferencia es que en el mundo prehispánico sólo existía una lógica de explicación, y hoy disponemos de dos.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

Alt-aztekische Gesänge, según un manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de México, traducido y explicado por L. Schultze Jena, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1957.

- CASTILLO, Cristóbal del: *Historia de los mexicanos. Migración de los mexicanos al país de Anáhuac*. Fin de su dominación y noticias de su calendario, texto náhuatl con una traducción al español de Francisco del Paso y Troncoso, Ciudad Juárez, Editorial Erandí, 1966.
- CLAVIJERO, Francisco Javier: *Historia antigua de México*, México, Editorial Porrúa, 1979, Col. Sepan Cuantos n. 29.
- Códice Aubin y textos relacionados, Fuentes para la Historia de América*, traducido y explicado por W. Lehmann y G. Kutscher, Berlín, Gebr. Mann Verlag, 1981.
- Códice Azcatitlan, manuscrito mexicano 59-64* de la Biblioteca Nacional de París, París reproducido en facsímil en *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, tomo XXXVIII, 1949.
- Códice Borgia*, manuscrito mexicano I de la Biblioteca Apostólica Vaticana; reproducido en facsímil, con una explicación de K.A. Nowotny, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Col. Codices Selecti, vol. LVIII, 1976.
- Códice Boturini (Tira de la peregrinación)*, manuscrito 35-38 de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia de México, México, Librería Anticuaria Echaniz, 1944.
- Códice Fejérváry-Máyer*, manuscrito 12014/M del Free Public Museum en Liverpool, explicado por E. Seler, Berlín, Gebr. Unger, 1901.
- Códice Magliabechiano*, traducido y explicado por Zelia Nutall, Berkeley-Los Angeles-London University of California Press, 1983.
- Códice Mexicanus*, manuscrito mexicano 23-24 de la Biblioteca Nacional de París, París, reproducido en facsímil in *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, vol. XLI, 1952.
- Códice Ramírez*. Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias, publicado en: Tezozómoc, *Crónica mexicana*, México, Editorial Porrúa, 1975. Biblioteca Porrúa n. 61, p. 9-149.
- Códice Telleriano Remensis*, manuscrito mexicano 385 de la Biblioteca Nacional de París, con una introducción, paleografía del texto náhuatl y traducción francesa de E. Th. Hamy, París, Imprenta Burdin, 1899.
- Códice Vaticanus A*, manuscrito 3738 de la Biblioteca Apostólica Vaticana, en facsímil, comentado por F. Anders, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Col. Codices Selecti, vol. LXV, 1979.
- CHIMALPAHIN QUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco: *Das Memorial Breve acerca de la Fundación de la Ciudad de Culhuacán y textos escogidos de las "Diferentes historias originales"*, traducido por W. Lehman y G. Kutscher. Fuentes para la Historia de América, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1958.

- DURÁN, Fray Diego: *Historia de las indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, editada por Ángel María Garibay, 2 vols., México, Editorial Porrúa, 1967, Col. Biblioteca Porrúa, n. 36-37.
- DUX, Günther, *Die Logik der Weltbilder, Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Wissenschaft 370, 1982.
- DUX, Günther, *Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit*. Frankfurt. a. M., Suhrkamp Verlag 1989.
- Florentine Codex, General History of the Things of the New Spain*, de Bernardino de Sahagún, texto náhuatl traducido al inglés por Charles E. Dibble y Arthur J.O. Anderson, 13 vols., Santa Fe, Nuevo México, University of Utah und Scholl of American Research, 1950-1974.
- FRAZER, James George: *La rama dorada, Magia y religión*, México, FCE, 1956.
- HALLPIKE, Christopher Robert: *Die Grundlagen primitiven Denkens, Stuttgart*, 1. Ed., Klett-Cotta, 1984.
- HARRIS, Marvin, *Canibales y reyes*, México, Salvat, Biblioteca Científica, 1986.
- Historia Tolteca-Chichimeca*, manuscrito 46-50 y 54-58 de la Biblioteca Nacional de París, editado por Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, facsímil, paleografía del texto náhuatl y traducción española, introducción y comentarios. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, CISINAH, SEP, 1976.
- IBARRA, Laura, "Las debilidades de la etnología marxista", en *Estudios sobre las culturas Contemporáneas*, México, 1995, núm.1, p.71-82.
- IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva: *Obras históricas*, vol. I: *Relaciones*, vol. II: *Historia de la nación chichimeca*, editado por Edmundo O'Gorman, 2 vols., México, UNAM- Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.
- LANCZKOWSKI, Günter: *Götter und Menschen im alten Mexiko*, Schweiz, Walter-Verlag Olten und Freiburg im Breisgau, 1984.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel: *Das Vorspanische Denken Mexikos. Die Nahuatl-Philosophie*, Colonia, Botschaft der Vereinigten Mexikanischen Staaten, 1970.
- , Miguel: *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985
- , "La religión de los mexicas", en *Historia de México*, México, Salvat Mexicana de Ediciones, 1978,. t. IV, p. 805-838.
- Manuscrito Tovar*. Orignes et Croyances des Indiens du Mexique, según el manuscrito de la John Carter Brown Library, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Col. UNESCO d'Oevres Représentatives, 1972.

- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo: Der Templo Mayor, en: Glanz und Untergang des alten Mexiko, Römer- und Pelizaeus-Museum-, Hildesheim (Editor), Mainz am Rhein, Verlag Philipp von Zabern, 1986, p. 105-119.
- , *Vida y Muerte en el Templo Mayor*, México, Océano, 1986.
- MOLINA, Fray Alonso de: *Vocabulario en Lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, con una introducción de Miguel León-Portilla, 2a. ed., México, Editorial Porrúa, 1977.
- MOTOLINIA, Fray Toribio de Benavente: *Historia de los indios de la Nueva España*, editada por Edmundo O'Gorman, México, Editorial Porrúa, 1979, Col. Sepan Cuantos n. 129.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego: *Historia de Tlaxcala*, editada por Alfredo Chavero (1892), nueva edición, México, Editorial Innovación, 1978.
- , “Origen de los mexicanos”, manuscrito editado por J. García Icazbalceta, en *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*, México, Salvador Chávez Hyhoe, 1941, vol. III, p. 256-280.
- , “Relación de la genealogía y linaje de los señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España”, editado por J. García Icazbalceta, en *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*, México, Salvador Chávez Hyhoe, 1941, vol. III.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando: “Tratado de supersticiones y costumbres gentilicias... de los naturales de esta Nueva España”, en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, hechicerías... de las razas aborígenes de México*, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de: *Historia General de las cosas de Nueva España*, edición preparada por Angel María Garibay, México, Editorial Porrúa, 1975, Col. Sepan Cuantos, n. 300.
- , Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalender der alten Azteken, Fuentes para la Historia de América, texto náhuatl traducido y explicado por L. Schultze Jena, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1950.
- , Gliederung des Alt-Aztektischen Volks in Familie, Stand und Beruf, texto náhuatl con una traducción al alemán por L. Schultze Jena, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1952.
- , Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagún, texto náhuatl traducido al alemán por E. Seler, editado por Cäcilie Seler-Sachs en colaboración con W. Lehman y W. Krickeberg. Stuttgart, Verlag Strecker und Schrödet, 1927.
- SELER, Eduard: *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, 5 vols. e índice. Berlín, Beherend und Co., 1902-1923.

SOUSTELLE, Jacques: *La Vida cotidiana de los Aztecas en Vísperas de la Conquista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956.

THÉVET, André: *Histoyre du Mechique*, presentado por Edouard de Jonghe en Journal de la Société des Américanistes de Paris, Paris 1905, vol. II, p. 1-41.

Tonalamatl der Aubin'schen Sammlung, manuscrito mexicano 18-19 de la Biblioteca Nacional de París, con una introducción y comentarios de Eduard Seler. Berlín, Gebr. Unger, 1900.

TORQUEMADA, Fray Juan de, *Monarquía Indiana*, edición preparada por M. León-Portilla, 7 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.

ATAMALCUALIZTLI

FIESTA AZTECA DEL NACIMIENTO DE CINTÉOTL-VENUS

MICHEL GRAULICH

École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses
Université Libre de Bruxelles

El análisis de los ritos de la veintena de ochpaniztli o del “barrido” muestra claramente que se trataba de una fiesta de la siembra.¹ En el siglo XVI, ochpaniztli caía en septiembre, por la ausencia de intercalaciones de bisiestos. La última vez que la posición de las veintenas concordaba perfectamente con los eventos estacionales fue en los años 680-684. Entonces, ochpaniztli caía del 3 al 22 de abril (juliano), o sea efectivamente en la época de la siembra y principio de la estación de lluvias asimilada a la noche. Era la primera veintena del año. Con tlacaxipehualiztli que caía del 30 de septiembre al 19 de octubre, o sea al principio de la cosecha y de la estación de secas asimilada al día, ochpaniztli dividía el año en dos partes iguales. Los ritos de ochpaniztli reactualizaban los eventos del principio de una edad, antes del nacimiento del sol, cuando el mundo todavía estaba en las tinieblas, alumbrado sólo por Venus. Era una fiesta de renovación, de purificación y de renacimiento de la naturaleza; marcaba el advenimiento de la estación lluviosa y de los tlaloques. Numerosos ritos significaban fecundación, siembra y nacimiento. Las principales divinidades celebradas, Toci (“Nuestra Abuela”), Chicomecóatl y Atlantonan, representaban la tierra, la germinación del maíz y el agua. Las ceremonias concernientes a Nuestra Abuela, llamada también Madre de Dioses (Teteo inan) y Diosa de la Basura (Tlazoltéotl), reactualizaban la muerte de Tlaltéotl, la creación de la tierra y la luna, el nacimiento del dios Maíz, Cintéotl, y, al mismo tiempo, la transgresión de Tamoanchan cuya consecuencia fue precisamente la aparición de Venus-Maíz, el dios que hizo emerger la tierra.²

¹ Ver Graulich 1981, 1999.

² Sobre estos mitos ver Graulich 1983, 1987, 1990, 1997.

El texto que sigue corroborará la validez de esas interpretaciones a través del análisis de una fiesta que no es más que una variación sobre el tema principal de ochpaniztli: la transgresión primordial y el nacimiento de Cintéotl-Venus. Celebrada cada 8 años, atamalqualiztli debía ser, originalmente, una ampliación de la fiesta del “barrido”.

La reconstrucción de la fiesta de atamalqualiztli, “comida de tamales de agua” es un verdadero rompecabezas. Veremos sin embargo que —como siempre en el análisis de las fiestas— tomadas separadamente, nuestras fuentes son muy fragmentarias, mientras que puestas punta a punta, dan una imagen mucho más completa de los rituales. Estas fuentes se limitan a algunos datos dispersos provenientes de los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano A*, un dibujo y una breve descripción de los ritos en los *Primeros Memoriales* de Sahagún, y un texto del himno que se cantaba durante la fiesta. Algunos rituales descritos por Durán también parecen referirse a atamalqualiztli y complementan nuestra documentación.

Según los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano A*, cada ocho años se ayunaba durante ocho días, comiendo únicamente *tamalli* de agua, a fin de prepararse para la fiesta que conmemoraba la transgresión de Tamoanchan, el nacimiento de Cintéotl-Venus y la aparición de la tierra.³ Desde el principio vemos la estrecha relación entre atamalqualiztli y la primera veintena, sobre todo si recordamos que, según Durán, con la fiesta de ochpaniztli concluían también ocho días de riguroso ayuno.

El himno recogido por Sahagún confirma ampliamente que atamalqualiztli era la fiesta del nacimiento de Cintéotl. En efecto, el himno habla de “la llegada de nuestra madre, la diosa Tlazoltéotl” y del nacimiento de Cintéotl 1 Flor en Tamoanchan Xochitlicacan, “en un lugar de agua y niebla: donde son hechos los hijos de los hombres, en el lugar de jade de los dueños del pescado”, mientras que las aves de rico plumaje liban el “árbol enderezado” y se regocijan. Esas aves parecen ser “nuestros difuntos” y se dice que las cazaban con cerbatanas. Luego se habla de Xólotl, el dios perro que conduce a los difuntos al inframundo, asimilado a la estrella de la noche, quien participa en el juego de pelota. Después se habla de Piltzintéotl quien “se acostó en la casa de la noche”. El dios es llamado “el de Oztoman” que “lleva sobre la espalda a Xochiquétzal y reina en Cholula”. Es el “dueño de las langostas” y sus mercancías son joyas de turquesa. Es el “acostado” o “durmiente” que “hace rodar a la mujer”.⁴

³ *Códice Telleriano-Remensis* lám. 39. p. 337; lám. 2 p. 115; lám. 6-7 p. 189-91.

⁴ Seler 1902-23: 2: 1050-70; CF 2: 212-3; Garibay 1958: 150-172; Baudot 1976: 69-70.

Este relato es menos incomprensible de lo que parece a primera vista. Xólotl jugaba a la pelota. Este juego, que significa alternancia y (pro-)creación, se encuentra perfectamente ubicado en el momento en que la estrella de la mañana debe tomar el relevo de la estrella vespertina en el cielo e inaugurar así un nuevo período de ocho años, un nuevo año y la estación lluviosa. Las aves que liban en Tamoanchan son los guerreros muertos que, en la tarde o después de algunos años, se transforman en animales voladores multicolores. Piltzintéotl quien “se acostó en la casa de la noche” es probablemente el sol de occidente, el sol lunar, como parece confirmarlo el epíteto de “el oztomécatl” o “el de la cueva extendida”,⁵ dado que conocemos las relaciones entre la luna y las cuevas.⁶ Quetzalcóatl-sol, hacia el fin de su vida, se convirtió en Tláloc-luna y Señor de turquesas (Xiuhtecuhtli).⁷ Piltzintéotl aparece también como ser “de tipo Tláloc”, pues es dueño de los animales acuáticos y según parece, señor de turquesa, debido a la naturaleza de sus mercancías. Además, reina en Cholula, donde el culto a la luna era importante. Si “lleva a cuestras a Xochiquétzal” es porque se la roba o la “desposa”: “Piltzintecuhtli” era uno de los nombres de quien pecó con la diosa en Tamoanchan y se convirtió en el padre de Cintéotl.⁸ Finalmente, Xochiquétzal no es otra sino Tlazoltéotl, “quien llegó” y dio a luz a Cintéotl-Venus, como está ilustrado en las páginas 13 y 30 del código *Borbónico*.

Sahagún hace una breve descripción de las ceremonias de atamalqualiztli, tal y como se llevaban a cabo en Tepepulco. Durante los siete días que precedían la fiesta, la gente ayunaba y sólo comía *tamalli* sin chile, salitre, cal o sal y bebía únicamente agua pura. En el octavo día, se realizaba una danza solemne en la cual intervenían los personificadores de todos los dioses, así como hombres disfrazados de colibrís, mariposas, zánganos, moscas, escarabajos o lechuzas. También participaban personajes disfrazados de leprosos, vendedores de verduras o pobres. Los bailadores se movían alrededor de una efigie de Tláloc. Frente al dios había una charca llena de serpientes y ranas. Mientras bailaban, los mazatecos las tomaban con los dientes y se las tragaban. En un granero llamado “de nuestras subsistencias”, o de maíz, habían unos *tamalli* de verduras que se distribuían y se comían al final de la fiesta. El autor agrega que, al abstenerse de echar sal o chile a los alimentos, se les permitía descansar y rejuvenecerse.⁹

⁵ Algunos comerciantes eran llamados *oztomeca*. Según Durán 1967: 1:154, Tezcatlipoca-Luna era dios de los comerciantes.

⁶ Graulich 1987: 124, 251-2; Durán 1967: 1: 81 llama a Tláloc, “Cueva Larga”.

⁷ Graulich 1987: 188-205; 1990: 200-220; 1997: 187-204.

⁸ *Histoire du Méchique* 1905: 33.

⁹ Sahagún 1927: 248-51; 1956: 1: 230-1; 1974: 65; CF 2: 163-4.

Parece sorprendente que Sahagún no mencione el nacimiento de Cintéotl. Solamente algunos elementos de su relato pueden asociarse a Venus. En primer lugar, el hecho de que la fiesta se llevaba a cabo cada ocho años, es decir cuando coincidían ocho años de 365 días y cinco ciclos venusianos de 584 días. Luego, tenemos la presencia de los mazatecos en el ritual, es decir de los habitantes de la región de Teotitlan del Camino, donde el culto a Venus estaba muy desarrollado.¹⁰ Finalmente, debemos tomar en cuenta el hecho de que no se comían alimentos condimentados: si los alimentos no se “cocían” hasta el día de la fiesta —el octavo día del período de ayuno— era sin duda porque en este día nacía, aparecía Venus, asimilado al fuego culinario,¹¹ después de ocho días de conjunción inferior.

Sahagún no omite únicamente a Cintéotl. En su descripción, que sigue muy de cerca el dibujo que acompaña el texto, ignora la escena principal. Esta escena representa a Xochiquétzal sentada, tejiendo al pie de un árbol florido donde butinan unas aves. Detrás de ella, los tlaloques juegan dentro y alrededor de una poza de agua. Un largo cortejo de dioses, encabezado por Tezcatlipoca, se dirige hacia la diosa. El árbol es el de Tamoanchan, Xochiquetzal nos recuerda al personificador de Toci el cual, según Durán, iba a tejer al mercado en ochpaniztli.

Durán proporciona algunos datos que no han sido explotados y que complementan las lagunas del relato de Sahagún. En un capítulo dedicado a las danzas de los indígenas, el autor describe “el baile más solemne que esta nación tenía” en términos que nos aseguran que se refiere a atamalqualiztli y que, posiblemente, el cronista tuvo acceso a la pintura en la cual se inspiraron los informantes de Sahagún. Analizemos los datos. Escribe Durán que:

Para el cual baile en el *momoztli* principal del templo de su gran dios Huitzilopóchtli hacían una casa de rosas y hacían unos árboles a mano, muy llenos de flores olorosas, en donde hacían sentar a la diosa Xochiquetzal. Mientras bailaban, descendían unos muchachos vestidos todos como pájaros y otros como mariposas, muy bien aderezados de plumas ricas, verdes y azules, coloradas y amarillas. Subíanse por estos árboles y andaban de rama en rama chupando el rocío de aquellas rosas. Luego salían los dioses, vestido cada uno con sus aderezos, como en los altares estaban vistiendo indios a la misma manera y, con sus cerbatanas en las manos, andaban a tirar a los pajaritos fingidos que andaban por los árboles. De donde salía la diosa de las rosas que era Xochiquetzal a recibirlos, y los tomaba de las manos y los hacía

¹⁰ Seler 1902-23: 2: 1063.

¹¹ Graulich 1990: 73-4, 108-117; 1997: 56-9, 99-106

sentar junto a sí, haciéndoles mucha honra y acatamiento, como a tales dioses merecían.¹²

Los dioses representados en el dibujo de los *Primeros Memoriales* no llevan cerbatanas, pero el himno de atamalcualiztli se refiere a una cacería de aves con cerbatanas. La casa de las flores, los árboles y los pájaros libando representan a Tamoanchan, lugar de donde fueron expulsados los dioses después de que Xochiquétzal “cortara la flor”. Los pájaros y las mariposas son los guerreros muertos del paraíso vespertino. Los tlaloques que figuran en la ilustración de Sahagún son los dueños del lugar. Tezcatlipoca, quien se dirige hacia Xochiquétzal es Piltzintéotl-Luna, el seductor. Todo está listo para la falta y el nacimiento de Cintéotl.

La descripción de Muñoz Camargo acerca de la vida de Xochiquétzal en Tamoanchan confirma esta interpretación. Cuenta el autor, que

Xochiquetzal habitaba sobre todos los aires y sobre los nueve cielos, y que vivía en lugares muy deleitables y de muchos pasatiempos, acompañada y guardada de muchas gentes, siendo servida de otras mujeres como diosas, en grandes deleites y regalos de fuentes, ríos, florestas de grandes recreaciones, sin que le faltase cosa alguna, y que donde ella estaba era tan guardada y encerrada que hombres no la podían ver, y que en su servicio había un gran número de enanos y corcobados, truanes y chocarreros que la daban solaz con grandes músicas y bailes [...] su entretenimiento era hilar y tejer cosas primorosas y muy curiosas [...]. Llamaban el cielo donde esta diosa estaba *Tamohuanichan Xochitlihcacan Chitamohuan* [...] *Chicuhnauhuepaniuhcan Itzehcayan*, que quiere decir... El lugar de *Tamohuan* y en el asiento del árbol florido [...], donde los aires son muy fríos, delicados y helados, sobre los nueve cielos. [...] Dicen que ella fué la mujer del dios *Tláloc*, dios de las aguas, é que se la hurtó *Tezcatlipuca*, é que la llevó á los nueve cielos, é la convirtió en *diosa del bien querer*.¹³

Regresemos a Durán. La danza particularmente solemne en honor a Xochiquétzal, a quien llama “diosa de las flores”,¹⁴ parece formar parte de una gran “fiesta de las flores” (xochílhuitl). Esta celebración es descrita por el cronista con lujo de detalles en otro capítulo y parece estar orientada a los mismos temas que ochpaniztli. En el transcurso de esta fiesta, los orfebres, pintores, escultores, las tejedoras y todos los

¹² Durán 1967: 1: 193.

¹³ Muñoz Camargo 1892: 154-5.

¹⁴ Según un mito relatado en el *Códice Magliabechiano* f.61v, las flores nacieron de su sexo.

demás artesanos ofrecían a una esclava en sacrificio, la cual representaba a su patrona, Xochiquétzal. La víctima era inmolada y desollada. Un indio se vestía con su piel y sus atuendos y se dirigía a tejer cerca de las gradas del templo, mientras que los artesanos, disfrazados de monos, “gatos” (*sic*), perros, adives, pumas y jaguares bailaban delante de él, mientras agitaban sus instrumentos de trabajo. El desollamiento era el rito característico de tlacaxipehualiztli y ochpaniztli. Por otro lado, el que Xochiquétzal tejiera entre los bailadores disfrazados de animales parecer ser una variación del tema de atamalqualiztli. Pero aún hay más. Otras muertes precedían inmediatamente a la de Xochiquétzal. Dos bellas vírgenes, pertenecientes al linaje de un gran príncipe llamado Tezcacóatl, se dirigían, acompañadas por sacerdotes y dignatarios que danzaban, hacia un monumento llamado “vaso del águila” (*cuauhxicalli*). Luego se posaban sobre la piedra, al mismo tiempo que los cuatro sacerdotes esparcían granos de maíz de cuatro colores hacia las cuatro direcciones. Las personas reunidas cerca del *cuauhxicalli* se esforzaban por atrapar algunos de estos granos “benditos” para sembrarlos en sus campos. Algunos nobles y sacerdotes bailaban hasta la noche alrededor de un sacerdote que blandía al aire un cuchillo sacrificatorio que debía utilizarse únicamente ese día. Al llegar la noche, las dos jóvenes eran sacrificadas por escisión del corazón. Se les dejaban las piernas cruzadas para significar que morían vírgenes. Sus cuerpos eran arrojados a la “casa de la niebla”, una cueva dispuesta para el efecto en el templo.¹⁵

La distribución de las semillas es idéntica a la que se realizaba en ochpaniztli, en la cual unos sacerdotes, acompañados por jóvenes que representaban a Chicomecóatl esparcían también maíz de cuatro colores. Esto muestra que el acontecimiento que Durán llama la “fiesta de las flores” era en realidad una fiesta de las siembras y que su ubicación lógica se encontraba al inicio de la estación lluviosa. Además, según el cronista, las diosas de ochpaniztli eran tres: Toci, la tierra, Chicomecóatl, el maíz y Atlantonan, el agua. En la “fiesta de las flores”, también hay tres diosas: Xochiquétzal-tierra correspondía a Toci y las dos vírgenes del linaje de Tezcacóatl representan probablemente, el agua y la germinación.

Durán afirma que las dos víctimas “significaban hambre o hartura”. Pero en otro lugar, hace exactamente la misma observación con respecto a Chicomecóatl.¹⁶ Una de ellas era seguramente Ayopechtlí *Tezcacóac*, una diosa que conocemos a través del himno recogido por

¹⁵ Durán 1967: 1: 151-6.

¹⁶ Durán 1967: 1: 280, 135. Tal afirmación es tan errónea como decir que Atlantonan es la diosa de la lepra.

Sahagún, que está dedicado a ella y en el cual se describen sus atributos. En el himno, Ayopechtli aparece como la diosa de la gestación y del nacimiento.¹⁷ Su nombre, que significa “cama de tortuga” (*ayotl-pectli*), “cama de niebla” o “cama de humedad” (*ayauitl-pectli* o *ayotl-pectli* si consideramos *ayotl* en su significado de “cosa acuosa”),¹⁸ evoca la humedad de la tierra que era indispensable para la germinación de las semillas, en el momento del nacimiento de Cintéotl “en el país del agua y la bruma”. La germinación, la gestación y el nacimiento son del dominio de Chicomecóatl; la humedad de la tierra es, antes bien, del dominio de Nuestra Madre en el Agua, Atlantonan. En el *Códice Magliabecchiano* hay una representación de la diosa llamada Atlacoaya, “donde se saca agua”, ataviada con prendas y atributos que evocan a Atlantonan y Chicomecóatl a la vez. La diosa parece estar asociada a la luna y el pulque y por lo tanto, con el crecimiento que propiciaban,¹⁹ pues, parece ser que durante la fiesta, se sacrificaban indios para alimentar a los dioses Conejos. Ahora bien, su imagen está acompañada por un glifo compuesto por una serpiente (*coatl*) y un espejo (*tezcatl*) los cuales significan Tezcacóatl.²⁰ Tenemos entonces a una segunda diosa de Tezcacoac y podemos suponer que la segunda muchacha mencionada por Durán la representaba. Las connotaciones de Ayopechtli y Atlacoaya son pues, en conjunto, las de Atlantonan y Chicomecóatl. Las tres diosas de la “fiesta de las flores” corresponden a las de ochpaniztli.

Hagamos una síntesis. Una danza solemne descrita por Durán parece completar la información fragmentaria que tenemos acerca de atamalcualiztli. Esta danza parece formar parte de la “fiesta de las flores” (xochílhuitl) que probablemente era atamalcualiztli. La hipótesis se verifica porque la “fiesta de las flores” se parece bastante a ochpaniztli. Uno de los temas centrales de ochpaniztli era el mismo que el de atamalcualiztli: la transgresión original y el nacimiento de Cintéotl. Concluyo que xochílhuitl-atamalcualiztli debía ser, cuando menos al principio, una ampliación de ochpaniztli que tenía lugar cada ocho años.²¹ En 680-683, cuando las fiestas de las veintenas coincidían con el año solar, la aparición de Cintéotl durante ochpaniztli coincidió más

¹⁷ Seler 1902-23: 2: 1045-7; CF 2: 211; Garibay 1958: 128-33.

¹⁸ Seler 1902-23: 2: 493-5; Garibay 1958: 130 (y p. 207 observa que *ayotl* puede significar “cosa acuosa”). León-Portilla (1958: 145 nota 2) estima que “Ayopechtli” no puede derivarse de *ayauhtli*: “Cama de Bruma”, pues se escribiría Ayapechtli. Sin embargo, en las fuentes se encuentra por ejemplo *ayechicahuaiztli* por *ayuhchicahuaiztli*: CF 2:77.

¹⁹ Graulich 1995.

²⁰ *Códice Magliabecchiano*: 75. Sobre Ayopechtli y Atlacoaya, vea Thompson 1966 quien las considera diosas del maguey.

²¹ En el dibujo de atamalcualiztli en los *Primeros Memoriales*, Ayopechtli y Chicomecóatl siguen a Tezcatlipoca.

Cuadro I. OCHPANIZTLI Y ATAMALCUALIZTLI

<i>Ochpaniztli</i>		<i>“Fiesta de Flores”</i>	<i>“Danza solemne”</i>		<i>Atamalcualiztli</i>	
Sahagún	Durán	Durán	Durán	Sahagún y dibujo de Prim. Memoriales.	Himno	Códice Vat.A y Tell.-Rem.
Sacrificio y desollamiento de diosas del agua y del maíz en la “Casa de Flores”	Ayuno de 8 días Sacrificio de Atlantonan. Su cuerpo enterrado en un subterráneo-desollamiento Consagración del maíz y degollación de Chicomecóatl-desollamiento	Sacrificio de dos vírgenes del linaje de Tezcacóatl. Cuerpos en un subterráneo (Ayopechtli y Atlacoaya corresponden a Atlantonan y Chicomecóatl)		Ayuno de 8 días		Ayuno de 8 días
Decapitación y desollamiento de Toci, cuya piel es revestida por un sacerdote	Toci teje en el mercado. En la noche: decapitación y desollamiento de Toci. Su piel es revestida por un sacerdote.	En la noche: sacrificio y desollamiento de Xochiquétzal. Su piel revestida por un indio que va a tejer. Baile de artesanos disfrazados de monos, perros, jaguares...	En Tamoanchan, Casa de Flores, Xochiquétzal cerca de los árboles floridos. Jóvenes disfrazados de aves y mariposas revolotean en árboles. Sacerdotes-dioses los cazan con cervatanas. Tlaloques.	Xochiquétzal teje cerca del árbol florido, en donde butinan aves. Danza de disfrazados de aves, tecolotes, etc. Otros disfrazados de dioses van hacia Xochiquétzal, encabezados por Tezcatlipoca, luego Ayopechtli y Chicomecóatl.	Alusión a Tamoanchan, las aves butinando, el árbol florido y la cacería de pájaros con cervatanas	
Fecundación de Toci II	Fecundación de Toci II				Piltzintecuhtli rapta a Xochiquétzal	Transgresión de Tamoanchan
Nacimiento de Cintéotl Itztlacoliuhqui	Parto				Nace Cintéotl en Tamoanchan, hijo de Tlazoltéotl o Xochiquétzal y Piltzintecuhtli	Nacimiento de Cintéotl-Venus y aparición de la tierra.
Sacerdotes y chichimecoa distribuyen granos al pueblo.		Sacerdotes y diosas distribuyen granos al pueblo.				

o menos con la ascensión heliaca de Venus en el este, pues según cálculos teóricos, éste tuvo lugar el 18 de abril - 16 ochpaniztli (o unos días antes o después, ya que la duración el período venusiano puede variar de 581 a 587 días). Sin embargo, en los años siguientes no podía ocurrir de la misma forma, pues para los antiguos mexicanos, la revolución sinódica de Venus tenía una duración promedio de 584 días. Después de ocho años ($8 \times 365 = 5 \times 584$), el nacimiento de Cintéotl en ochpaniztli y la salida heliaca de Venus volvían a coincidir: éste era el evento que se celebraba por medio del ayuno en atamalqualiztli. El Cuadro I reúne la mayoría de los datos que permiten establecer que la “fiesta de las flores” era atamalqualiztli y que ésta última era una variación de los temas de ochpaniztli.

Podemos objetar que Durán no proporciona información acerca de Cintéotl-Venus. Aparentemente, en su “fiesta de las flores”, Xochiquétzal no da a luz a Cintéotl. Pero Sahagún tampoco menciona nada a este respecto en su descripción de atamalqualiztli, aún cuando el himno prueba que el nacimiento de Cintéotl era un elemento fundamental de la fiesta. Luego, en su descripción de ochpaniztli, Durán tampoco se refiere a Cintéotl, a pesar de que su nacimiento estaba implícito, pues Toci hacía la representación de un parto. Tal vez ello se deba a que los informantes indígenas de los frailes se esforzaron por mantener ocultos los elementos de los ritos que les parecían esenciales.

¿Cómo puede explicarse que Durán haya interpretado la fiesta de atamalqualiztli como la “fiesta de las flores”, xochílhuitl? Simplemente porque, al igual que los autores de los códices *Telleriano-Remensis* y *Vaticano A*, confundió la fiesta de la aparición de Cintéotl 1 Flor en atamalqualiztli con la fiesta, *movil*, del día 1 Flor (¿ o 7 Flor?) que se llamaba xochílhuitl, pero cuyos ritos eran diferentes de los que él describe.²² De todas formas, atamalqualiztli no podía ser una de las fiestas móviles, pues éstas estaban regidas por el calendario de 260 días, que no coincidía con el ciclo venusiano más que cada 104 años.

Si originalmente y durante varios siglos, atamalqualiztli cayó en ochpaniztli, a la larga, la fiesta debía correrse. Efectivamente, la duración promedio de una revolución sinódica de Venus es de 583.92 y no de 584 días. Por lo tanto, con el paso de los años, la salida heliaca de la estrella de la mañana *precedía* cada vez más el 16 de ochpaniztli. Por ejemplo, en 1561, después de 880 años de 365 días o 550 períodos venusianos, ocurrió 44 días antes del 16 ochpaniztli

²² Sahagún 1956: 1: 58-60, 133-4; CF 1: 31-2; Serna 1892: 351; *Códice Magliabechiano*: 46; Seler 1902-23: 1: 322.

($550 \times 584 = 321.200$; $550 \times 583.92 = 321.156$; $321.200 - 321,156 = 44$; el deslizamiento era de un día cada 20 años).

¿Qué dicen nuestras fuentes? Según el *Telleriano-Remensis*, en el año 5 Conejo 1562, la fiesta del día 1 Flor —que según el autor era atamalcualiztli— debía ocurrir el 23 de julio²³ es decir el 12 *tlaxochimaco*. Esta fecha es digna de notar. En primer lugar, en un año 5 Conejo, el día 1 Flor no podía caer el 23 de julio, ni siquiera cerca de esta fecha. La fiesta móvil queda pues excluida. Por otro lado, no hubo un ascenso helíaco de Venus en los alrededores del 23 de julio de 1562. Sin embargo, en el siglo XVI, el 12 tlaxochimaco caía exactamente 44 días antes del 16 ochpaniztli. Supongo que la información es resultado de un cálculo teórico. El cronista o su informante debieron saber que 110 ciclos de 8 años habían pasado desde 682 y que a razón de un día cada 20 años, el ascenso de Venus se había corrido 44 años con respecto a su posición inicial. Pero se equivocó de año: en efecto, fue en 1561 que hubo un ascenso helíaco alrededor del 23 de julio.²⁴

Durán indica que su “fiesta de las flores” coincidía, aproximadamente, con la fiesta de tepeilhuitl. Para Sahagún, atamalcualiztli caía “algunas veces en tepeilhuitl y otras en quecholli”,²⁵ es decir, alrededor del 20 tepeilhuitl. Ahora bien, el 20 tepeilhuitl se sitúa exactamente 44 años *después* del 16 ochpaniztli. ¿Se trata de una coincidencia o, al contrario, de un cálculo equivocado? ¿Y en el primer caso, cómo se explicaría entonces la posición de la fiesta? ¿Puede ser posible que en ciertos lugares, en determinado momento, se halla juzgado conveniente desplazar a atamalcualiztli 584 días y correrla, como ocurrió con la fiesta del Fuego Nuevo, de los años Conejo a los años Caña? Únicamente si llegan a encontrarse nuevos documentos se podrá responder con certeza a estas preguntas.

BIBLIOGRAFÍA

BAUDOT, Georges, 1976, *Les lettres précolombiennes*. Tolosa, Privat.

Codex Magliabechiano CL XIII.3 (B.R.232) Anon. vida de los Yndios, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze. 1970, ed. por F. Anders, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt.

²³ *Códice Telleriano-Remensis* lám. 2 p. 155; 39 p. 337; 6-7 p.189-191.

²⁴ El autor pudo haber olvidado que 880 años de 365 días no equivalían a 880 de nuestros años. Posiblemente olvidó el hecho de que debido al desplazamiento de los días nefastos de ochpaniztli a tlacaxipehualiztli, el año 5 Conejo comenzó seis meses más tarde, es decir en 1562.

²⁵ Durán 1967: 1: 154; CF 2: 163.

Códice florentino. Véase Sahagún 1952-81.

Códice Telleriano-Remensis, 1964, en *Antigüedades de México basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*. Comentarios por J. Corona Nuñez, facs., t. 1, México.

Códice Vaticano A o Ríos, 1967, en *Antigüedades de México basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*, ed. facs. comentada por J. Corona Nuñez, 4 vols., vol. 3, México.

DURÁN, Fray Diego, 1967, *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.

GARIBAY K., Ángel Ma., ver Sahagún 1958b.

GRAULICH, Michel, 1981, Ochpaniztli ou la fête aztèque des semailles. *Annales de Anthropologie*, 18, 2 p. 59-100.

1983 Myths of Paradise Lost in Pre-Hispanic Central Mexico. *Current Anthropology* 24, 5, p. 575-588.

1987 *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*. Académie Royale de Belgique, Mémoires de la Classe des Lettres 67, 3, Bruselas, Palais des Académies.

1989 Miccailhuitl: The Aztec Festivals of the Deceased. *Numen* 36,1, p. 43-71, Leyde.

1990 *Mitos y rituales del México antiguo*. Trad. por A. Barral Gómez. Madrid, Colegio Universitario de Ediciones Istmo.

1990 L'arbre interdit du paradis aztèque. *Revue de l'Histoire des Religions* 207, 1, p. 31-64, Paris.

1995 Aztec festivals of the Rain Gods. *Indiana* 13, p. 21-54.

1997 *Myths of Ancient Mexico*. Trad. por B. y Th. Ortiz de Montellano, Norman, University of Oklahoma Press.

1999 Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas. México, Instituto Nacional Indigenista. Histoyre du Méchique. 1905, ed. por E. de Jonghe, *Journal de la Société des Américanistes de Paris* 2,1, p. 10-44.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, ver Sahagún 1958a.

MUÑOZ CAMARGO, Diego, 1892, *Historia de Tlaxcala*. México, Secretaría de Fomento.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de, 1927, *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagún*. Ed. y trad. por E. Seler, Stuttgart, Strecker und Ströder.

- 1956 *Historia general de las cosas de Nueva España*. Ed. por A.M. Garibay K., México, Porrúa.
- 1958 *Ritos, Sacerdotes y Atavíos de los Dioses*. Ed. y trad. por M. León-Portilla, México, Instituto de Historia, UNAM.
- 1958b *Veinte himnos sacros de los nahuas*. Ed. y trad. por A.M. Garibay K., Instituto de Historia, UNAM, México.
- 1950-81 *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 Univ. of Utah.
- 1967 *Juegos rituales aztecas*. Ed. por A. López Austin, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- 1974 "Primeros Memoriales" de Fray Bernardino de Sahagún. Ed., trad. y comentario por W. Jiménez Moreno, México, INAH.
- SELER, Eduard, 1902-23, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*. 5 vols., Berlín.
- SERNA, Jacinto de la, 1892, Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas. *Anales del Museo Nacional de México* t.6, pp. 261-480.

ALGUNAS PUBLICACIONES RECIENTES SOBRE LENGUA Y CULTURA NAHUAS

ASCENSIÓN HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

En las siguientes páginas se comentan más de medio centenar de títulos distribuidas en seis rubros: a) artes, gramáticas y vocabularios; b) estudios de índole lingüística; c) edición de textos en náhuatl clásico; d) textos en náhuatl moderno; e) estudios de contenido histórico-filológico y, por último, historia de la lingüística. Espero sean de utilidad para la comunidad académica.

Artes, gramáticas y vocabularios

ALONSO, Marcos Matías y Constantino Medina Lima, *Vocabulario náhuatl-español de Acatlán, Guerrero*, México, CIESAS y Plaza y Valdés, 1995, 25 p., 2 maps.

Vocabulario temático del náhuatl de Acatlán de Álvarez, Guerrero. Está estructurado en 19 rubros, tales como la agricultura, anatomía humana, enfermedades, religión, parentesco, fenómenos naturales, plantas, etc.; a través de estos temas, los autores se esfuerzan en dar un panorama general del medio ambiente y del hombre en interacción. En la "Introducción" explican los objetivos y métodos de su trabajo. Interesante es resaltar que vuelven a la grafía tradicional del náhuatl clásico.

BROCKWAY, Earl, Trudy Hershey de Brockway y Leodegario Valdés, *Diccionario náhuatl del norte del Estado de Puebla*, Puebla Instituto Lingüístico de Verano y Universidad Madero, 2000, XVIII + 403 p., ils. + 2 mapas. (*Serie de Vocabularios y Diccionarios Indígenas "Mariano Silva y Acebes, n. 42"*.)

Este Diccionario es el fruto de muchos años de trabajo de los esposos Brockway en la comunidad de Tlaxpanaloya, municipio de Naupan,

región de Huauchinango, Puebla, Contiene una primera parte náhuatl-español muy amplia, p. 1-261; una segunda parte español-náhuatl, p. 263-328; y una tercera, p. 329-403, dedicada a la descripción de la lengua hablada en Tlaxpanaloya, titulada “Gramática náhuatl”. Miguel León-Portilla señala en el “Prólogo” los datos más relevantes del *Diccionario* como son la gran cantidad de vocablos, la buena información que proporciona cada entrada, algunas con sub-entradas interesantes, y, los comentarios aclaratorios a algunos vocablos. Señala también el valor de la “Gramática”, clara y bien estructurada, la cual hace que se facilite la comprensión de esta lengua. A estos comentarios puede añadirse otro sobre el valor de los dibujos que acompañan el texto, distribuidos en catorce cuadros o láminas, en los que se representan con sencillez y belleza las plantas y animales de la región.

CORONA NÚÑEZ, José, *Diccionario geográfico tarasco-náhuatl*, Morelia, Editorial Universitaria, 1993, 94 p.

En orden alfabético se disponen las palabras de origen nahua y tarasco con su correspondiente significado en español. De cada una se explica su origen, estructura y etimología. Según se dice en el “Prólogo”, en la obra presente se recoge “el rico lenguaje natural del occidente de México, con objeto de conservar la memoria de la lengua y de la cultura antiguas de aquellas tierras”.

Estudios de índole lingüística

DAKIN, Karen y Soren Wichmann, “Cacao and Chocolate. A Uto-Aztec perspective”, *Ancient Mesoamerica*, Cambridge University Press, 2000, v. 11, p. 57-75, ils., 10 tablas.

Dos palabras de origen controvertido son analizadas aquí con notable rigor lingüístico, cacao y chocolate. Parten los autores de mostrar cómo la propuesta de que son términos mixe-zoques de la época olmeca, es inviable. Con base en la lingüística comparada reconstruyen la raíz de los dos términos en el proto-yutonahua y afirman que cacao procede de *kakauatl*, reduplicación de *kawatl*, huevo. Explican también la connotación que adquieren las palabras en náhuatl cuando se reduplican. Un método similar adoptan para explicar el término chocolate. Según ellos proviene de la raíz protoyutonahua *čī, punzón, más el lexema *ku, palo, asta + el vocablo *atl* agua, es decir, bebida de bati-dor. Los autores sustentan su tesis en trabajos lingüísticos referentes a

más de 100 lenguas y variantes. Una vez establecida la filiación y la estructura de estas dos palabras, ofrecen unas páginas sobre la dispersión y el uso de estos dos vocablos en el área mesoamericana y piensan que fueron los teotihuacanos los que la difundieron en su época imperial, ya que cacao aparece como préstamo en las inscripciones mayas. Esto confirma, dicen ellos, que en Teotihuacán se hablaba náhuatl.

DAKIN, Karen, "El náhuatl en el yuto-azteca sureño: algunas isoglosas gramaticales y fonológicas", en *Investigaciones Lingüísticas en Mesoamérica*. Editado por Carolyn J. Mackay y Verónica Vázquez, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1994, p. 53-86, 6 mapas.

Estudio de índole comparatista entre el náhuatl y las lenguas consideradas yuto-aztecas sureñas, es decir las sonorenses, tepimanas, tarahumaras y corachol. El estudio se centra en la comparación de una serie de rasgos gramaticales compartidos y otros no compartidos para establecer relaciones más o menos cercanas entre ellas y diseñar isoglosas. Aunque el estudio está hecho desde la perspectiva de la sincronía, la autora no desdeña la información contenida en las gramáticas novohispanas. Concluye que existen apoyos lingüísticos para establecer lazos cercanos entre el náhuatl, las lenguas taracahitas y el tubar, todas del grupo sonorense.

HILL, Jane H., "Speaking Mexicano in the Malinche Volcano región of Tlaxcala and Puebla", en *Investigaciones Lingüísticas en Mesoamérica*. Editado por Carolyn J. Mackay y Verónica Vázquez, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1994, p. 87-108.

El presente ensayo, afirma la autora, es una síntesis de varias investigaciones llevadas a cabo durante muchos años de trabajo de campo en las faldas del volcán La Malinche, y del libro *Speakin Mexicano* de Jane y Kenneth Hill, publicado en inglés en 1986 y en español en 1999. Postula Jane la existencia de un lenguaje sincrético mexicano-español como estrategia de adaptación a las circunstancias vitales de los hablantes. Describe los préstamos léxicos y morfosintácticos del español presentes en el náhuatl y analiza pequeños textos a manera de ejemplos para sustanciar su tesis; todo ello, orientado a reconstruir un proceso de etnografía del habla según los postulados de Dell Hymes.

JOHANSSON, Patrick, “El saber indígena, o el sentido sensible del mundo”, *Coloquios Cantos de Mesoamérica. Metodologías científicas en la búsqueda del conocimiento prehispánico*, México, UNAM, Instituto de Astronomía, 1995, p. 197.

Objetivo del trabajo es ofrecer un análisis lingüístico de diversos vocablos correspondientes a conceptos referentes a pensar, saber y sentir para delimitar las formas del conocimiento. Resalta Johansson que el saber de los antiguos mexicanos es un saber totalizante en el que sentir y comprender no se separan. Aunque el autor usa como ejemplo textos traducidos al español, ofrece al lector los términos en náhuatl apropiados para su disquisición.

LOPE BLANCH, Juan M., “Las fuentes americanas del *Tesoro* de Covarrubias”, en *Estudios de Historia Lingüística Hispánica*, Madrid, ARCO-LIBROS, S. A., 1990, p. 201-212.

Estudio de las fuentes de donde proceden los 23 americanismos que Sebastián de Covarrubias incluyó en su *Tesoro de la lengua castellana*, Madrid, 1611. Muestra el autor que las fuentes consultadas fueron la *Historia general de las Indias* de Juan López de Gómara, el *Tratado del nuevo mundo* del padre José de Acosta, la *Araucana* de Ercilla y algunas otras crónicas. Explica el significado de los 23 americanismos, seis de los cuales son nahuatlismos. Este ensayo se publicó por primera vez en las *Actas del VI Congreso de la Asociación de Hispanistas*, Toronto, 1980.

LOPE BLANCH, Juan M. “Entre moyotes, mosquitos o escarabajos”, *Nuevos estudios de lingüística hispánica*, México, UNAM, 1993, p. 191-203, mapas.

Precisiones acerca del vocablo nahua *moyote*, “mosquito”, y de su uso con este sentido y con el de escarabajo volador. Señala el autor las zonas donde ha conservado su valor semántico primitivo de mosquito, tal y como aparece en el *Vocabulario* de Molina y aquellas otras donde lo ha perdido y en su lugar está el de escarabajo volador.

SMITH STARK, Thomas C., “Mesoamerican Calques”, en *Investigaciones Lingüísticas en Mesoamérica*. Editado por Carolyn Mackay y Verónica Vázquez, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1994, p. 15-50, 5 tablas, 3 mapas.

Se plantea el autor delimitar una serie de rasgos léxicos compartidos por muchas de las lenguas mesoamericanas y establecer una metodología apropiada. Toma como base de su estudio 52 palabras en 25 lenguas mesoamericanas y presenta varias tablas sinópticas en las que quedan expuestos los calcos lingüísticos. Otro tema que trata es el de cómo delimitar áreas lingüísticas y afirma que los calcos pueden ser un criterio para tal delimitación.

TUGY, David, "El verbo *"maka* del náhuatl: un análisis cognoscitivo", en *Investigaciones Lingüísticas en Mesoamérica*. Editado por Carolyn Mackay y Verónica Vázquez, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1994, p. 109-146, 26 figuras.

Tras unos párrafos explicativos de cómo funcionan los verbos transitivos e intransitivos en la gramática cognoscitiva, el autor hace un análisis detallado de las posibilidades de expresión del verbo *maca*, dar, en función del rico sistema de afijos que se incorporan a este verbo. Estos afijos pueden ser objetos prefijales, objetos substantivales y objetos no personales que producen raíces intransitivas. Otros temas tratados por el autor versan hacia los cambios de transitividad y los significados de *mo-maa*, "nos peleamos", y *ku-maa*, "pegar en la cabeza". El estudio está basado en el habla de Rafael Delgado, cerca de Orizaba, Veracruz.

Edición de textos en náhuatl clásico

BURKHART, Louise M., "Miércoles santo: un drama náhuatl del siglo XVI, en *El teatro franciscano en la Nueva España. Fuentes y ensayos para el estudio del teatro de evangelización en el siglo XVI*, México, CONACULTA y UNAM, 2000, p. 355-364.

Se centra la autora en el análisis de un manuscrito conservado en la Biblioteca de la Universidad de Princeton que lleva las marcas del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, elaborado hacia 1590. El manuscrito contiene un auto para ser representado el miércoles santo en el que se narra la visita de Jesucristo a su madre, la Virgen María, a la casa de María Magdalena en Betania. Muestra la autora que el texto náhuatl es una traducción del auto de Ausias Izquierdo titulado *Lucero de nuestra salvación*, publicado en 1582. Reproduce algunos pasajes en náhuatl del diálogo entre Jesucristo y la Virgen y resalta que el texto náhuatl, mucho más amplio que el español, está adaptado a la lengua y al pen-

samiento por los traductores de Tlatelolco. El presente artículo es una síntesis del libro de la misma autora *Holy Wenesday: a Nahua Drama from Early Colonial Mexico*, publicado en 1996.

CODEX CHIMALPAHIN. Society and Politics in Mexico Tenochtitlan, Tlatelolco, Texcoco, Culhuacán and other Nahua Altepetl in Central Mexico, Edited and translated by Arthur J. O. Anderson and Susan Schroeder, Norman University of Oklahoma Press, 1997, 2 v.

Paleografía y traducción al inglés de un *corpus* de documentos escritos, en su mayor parte por Francisco Chimalpahin, y conservados en la Biblioteca de la Universidad de Cambridge, M. 374. Se trata de tres volúmenes adquiridos en 1827 en México por la Sociedad Bíblica de Londres a través de José María Luis Mora, quien los intercambió con el agente de dicha Sociedad a cambio de Biblias protestantes. Los manuscritos fueron descubiertos por Wayne Ruwet como parte de una colección en la que también hay escritos de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y de otros autores novohispanos. Siguiendo la información que proporciona Susan Schroeder en la “Introduction”, el *corpus* constituye un repositorio muy rico de materiales históricos. Gracias a este repositorio y a los escritos conocidos de Chimalpahin —*Relaciones y Diario*— se puede considerar a este autor el historiador nahua más fecundo. En el primer volumen se reúnen exclusivamente textos acerca de la historia de México-Tenochtitlan en tres títulos: la “Historia mexicana o crónica”; la “Historia o crónica con su calendario de los años mexica” y la “Cuenta del año de don Gabriel de Ayala”. El primer escrito arranca con la peregrinación mexicana y termina con la muerte de Cuauhtémoc en 1525. Todo él, excepto una introducción está en lengua mexicana y se basa en la *Crónica Mexicayotl* de Alvarado Tezozomoc. El segundo escrito, “Historia o crónica con su calendario”, es un conjunto de datos entresacados de códices y cubren el periodo entre 1064 y 1521. Además de los datos históricos, pondera Susan Schroeder el número de noticias interesantes que en ella se encuentran acerca de la flora, fauna y otros temas concernientes a la zona de México Tenochtitlan. La “Cuenta del Año” de don Gabriel de Ayala, noble texcocano notario en la ciudad de México, es otro repositorio de datos históricos de entre 1243 y 1562. Los tres relatos que constituyen este primer volumen están elaborados en forma de anales y en ellos Chimalpahin procura exaltar la historia de México Tenochtitlan. Siguiendo la “Introduction” de Susan Schroeder al v. II, señalaré que, en él se recogen tres escritos. El primero está integrado por una serie de textos en

náhuatl de contenido histórico que registran datos en forma de anales desde el 670 a. C., al 1569. Algunos son fragmentarios y los hay también repetitivos, lo cual es indicio de que está copiando de papeles y códices y corrigiendo errores. El segundo escrito de este volumen es una copia del *Exercicio quotidiano* en náhuatl de fray Bernardino de Sahagún, terminado en 1574. El tercero es la “Carta de Juan de San Antonio” escrita en náhuatl hacia 1560 por un tezcocano que expresa en ella agravios y ofrece un retrato de muchos aspectos de la vida de Texcoco. En resumen, este *corpus* de escritos constituye un testimonio del interés de Chimalpahin por transmitir cuantos datos del pasado pudo allegar, de enaltecer la historia de su pueblo y de insertarla en el nuevo orden social novohispano.

CHIMALPAHIN QUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón, *Primer amoxtili. Libro. 3ª Relación de las différentes histoires originales*. Estudio, paleografía, traducción, notas, reportorio y apéndice por Víctor Manuel Castillo Farreras, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997, LVIII+ 237 + LIX-CIX p. (Serie Cultura Náhuatl. Fuentes 10).

Paleografía del texto náhuatl y versión al español, muy anotada, de una parte del manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de París, n° 74 con el título de *Différentes Histoires des Royaumes de Colhuacan de Mexico et d'autres provinces, depuis les premiers temp de la Gentilité jusqu'en 1591*, escrito por Francisco Chimalpahin. Este manuscrito contiene *Ocho relaciones* de las cuales aquí se presenta la *Tercera*, que abarca 96 folios del 68 r, al 115 v. En ella se registran acontecimientos que van del 1063 al 1519. Un extenso “Estudio preliminar” precede al texto. En él, Castillo Farreras plantea muchas cuestiones acerca de Chimalpahin y su obra, en especial de la *3ª Relación*. Algunas de estas cuestiones se refieren a las ediciones que de él se han hecho en México, Alemania y Francia; otras se refieren al texto en sí mismo, como son la pérdida de folios, el proceso que siguió Chimalpahin para elaborarlo, las fuentes de que se sirvió y la relación con otros escritos del historiador de Chalco, además de una descripción del contenido de la *Relación* estudiada. Como “Apéndice” Castillo Farreras adosa una reproducción facsímil de unas páginas del *Reportorio de los tiempos* de Enrico Martínez, que Chimalpahin utilizó como fuente para su obra. Un índice de nombres y conceptos y varios cuadros sinópticos completan esta erudita edición de uno de los escritos de Chimalpahin.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican mopohua"*, México, El Colegio Nacional y Fondo de Cultura Económica, 2000, 202 p.

Reproducción facsimilar, paleografía del texto náhuatl y traducción al castellano del manuscrito conservado en la Biblioteca Pública de Nueva York en el que se relata la aparición de la Virgen de Guadalupe a Juan Diego. El manuscrito, "viejo y roto", constituye la copia más antigua hasta ahora conocida del famoso texto *Nican mopohua*, "aquí se refiere..." Dado que este manuscrito está incompleto sólo tiene 8 p. r. y v.- León-Portilla completa el relato con el publicado por Luis Lasso de la Vega en 1649. Una amplia "Introducción", de 90 páginas sitúa al lector en el contenido y origen del relato y en el significado del guadalupanismo. En realidad, la "Introducción", abarca tres capítulos: el primero versa sobre el contenido y origen del relato, es decir sobre el autor y la fecha; el segundo es un análisis del texto en sí mismo, del lenguaje y del estilo en el que está elaborado, muy cercano a la tradición literaria del náhuatl clásico, en especial la que aparece en los *Cantares mexicanos*; y, el tercero, trata de los rasgos físicos del manuscrito así como de sus peculiaridades gráficas, gramaticales y léxicas, en sí mismo y en relación con el impreso de 1549 por Luis Lasso de la Vega. Entre otras cosas muestra León-Portilla cómo el autor del relato del *Nican mopohua* estaba familiarizado con la poesía y el pensamiento náhuatl y desde luego con el *tecpihahcalli*, el lenguaje noble y pulido. Asimismo examina las noticias transmitidas por diversos escritores coloniales acerca de la autoría del manuscrito y de sus copias y concluye que fue Antonio Valeriano el autor del texto. Finalmente pone de relieve el significado intercultural del *Nican mopohua* como un encuentro del cristianismo con la cultura náhuatl.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "Religión y magia en el ciclo de las fiestas aztecas", en *Religión, mitología y magia*, México, Museo Nacional de antropología, 1970, p. 3-29. (*Conferencias*).

Después de unas consideraciones sobre algunos conceptos como religión y magia, mito y rito, pasa el autor a ocuparse de diversos aspectos relativos a las creencias y a los ritos contenidos en las fiestas correspondientes a las veintenas del calendario de 260 días. Toma como base el libro II de la *Historia general* de Sahagún en su versión del *Códice Florentino* y reproduce un buen número de fragmentos nahuas que traduce al castellano.

The Story of Guadalupe. Luis Lasso de la Vega's Huei tlamahuiçoltica of 1649. Edited and translated by Lisa Sousa, Stafford Poole C. M. And James Lockhart, Los Angeles, UCLA Latin American Center Publications, 1998, v + 151 p., 3 tablas. (*Nahuatl Studies Series* n. 5).

Transliteración del texto náhuatl y versión al inglés, muy anotada, del *Huei tlamahuiçoltica*, “Gran portentoso”, que el bachiller Luis Lasso de la Vega publicó en la ciudad de México en 1649, en la imprenta de Juan Ruíz. Una extensa “Introduction” —49 páginas— precede al impreso de Lasso de la Vega. En ella, los autores hacen un análisis muy detallado del documento guadalupano en el que destacan su dimensión histórica y filológica. Respecto de la primera atienden a la estructura del *Huei tlamahuiçoltica* y sus afinidades con el libro de Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María, Madre de Dios de Guadalupe*, aparecido en México en 1648. Sobre este tema esbozan varias hipótesis acerca de la fuente o fuentes que inspiraron los dos relatos y de las posibles influencias de uno en otro. Respecto de la segunda dimensión señalada, la filológica, dedican ellos muchas páginas al estudio del náhuatl en sí mismo y también a los rasgos lingüísticos derivados del contacto con el español. Otro tema importante estudiado es el referente a la grafía del texto y al uso de la palabra *altepetl*, tan frecuente en los escritos novohispanos. Por último, se ocupan también de la autoría del texto que apareció con el nombre de Lasso de la Vega y que piensan ellos, puede deberse a varios autores. Dos “Appendix” con fragmentos importantes del relato de Miguel Sánchez completan el libro. La presente versión al inglés del *Huei tlamahuiçoltica*, apegada a criterios filológicos muy rigurosos, pone al alcance de los hablantes de esta lengua uno de los textos más logrado del *corpus* filológico náhuatl y facilita su lectura, ya que las versiones anteriores de Donald Demarest, 1956 y Martinus Cawley, 1983, están hechas con otros criterios y son difíciles de obtener.

SAURIN, Patrick, *Teocuitatl. Chants sacrés des anciens Mexicains*, Paris, Muséum National D'Histoire Naturelle, 1999, 274, p., 1 map., ils. (*Mémoires de L'Institut d'Ethnologie*, tome 36).

Paleografía, traducción al francés y comentario de los veinte himnos a los dioses que fray Bernardino de Sahagún recogió en los *Primeros Memoriales*. Cabe señalar que el comentario de Saurin que aparece en cada uno de los cantos es un estudio de la divinidad a la que está destinado. Tal estudio incluye muchos datos históricos y lingüísticos lo que hace posible considerarlo una pequeña monografía sobre la divinidad

correspondiente. Los tres primeros capítulos del libro ofrecen una amplia introducción al mundo náhuatl a través de un análisis de los testimonios arqueológicos e históricos que de él se conservan con énfasis en la religión mexica. El tercer capítulo está dedicado a la obra de fray Bernardino de Sahagún, su investigación en Tepepulco y el análisis del manuscrito que allí se gestó, los *Primeros Memoriales*.

“Tonatiuh Quallo: El sol es comido. Eclipse de sol del 10 de junio de 1611”, en *Eclipses en México*, México, SEP, INAH, Instituto Nacional de Astrofísica, Óptica y Electrónica, 1991, p. 75-80, ils.

Traducción y comentarios de un texto del *Diario* de Francisco Chimalpahin en el que el autor chalca recrea, con detalles y matices muy propios, el eclipse sucedido el 10 de junio de 1611. En el relato de Chimalpahin se recoge también una versión del mismo acontecimiento de fray Juan Bautista, franciscano que trabajó en Tlatelolco a fines del siglo XVI y publicó varias obras en náhuatl. El presente trabajo es obra del Seminario de Traducción Náhuatl de la ENAH a cargo de Leopoldo Valiñas. Los autores tomaron la paleografía de Gunter Zimmermann, *Die Relationen Chimalpahin's zur Geschichte Mexico's*, Hamburgo, 1965, p. 95-98.

Textos en náhuatl moderno

SILVA GALEANA, Librado, “Literatura actual en lengua náhuatl de Milpa Alta”, en *Políticas lingüísticas en México*, Beatriz Garza Cuarón, coordinadora, México UNAM y La Jornada Ediciones, 1997, p. 341-352.

Visión general sobre la literatura náhuatl del siglo XX en Milpa Alta con énfasis sobre el renacer literario que se ha suscitado en las últimas décadas. Se fija el autor en la obra de cuatro literatos, Luz Jiménez, Fidencio Villanueva, Carlos López Ávila y José Flores Arce, “Xochimeh”. Concluye destacando la importancia de esta literatura y de las nuevas generaciones que se están preparando para seguir cultivando el náhuatl.

RAMÍREZ, Alfredo, “¡Nocua tonalin!”, en *Eclipses en México*, México SEP, INAH, Instituto Nacional de Astronomía, Óptica y Electrónica, 1991, p. 87-89, ils.

Relato en mexicano en el que se narra lo que sucede en las comunidades nahuas del centro de Guerrero cuando se produce un eclipse de sol o de luna. El autor recuerda las reacciones de las gentes en tiempos antiguos y afirma que aún hoy persisten algunas de ellas.

TAGGART, James M., *Nahua, Myth and Social Structure*, Austin, University of Texas Press, 1983, 287 p., ils, maps.

Como se indica en el título, es éste un estudio destinado a conocer el modo de vida a través de la literatura oral de la Sierra de Puebla, concretamente de las comunidades de Huitzilán de Serdán y Santiago Yaonáhuac. Parte el autor de un marco de referencia geográfico-histórico en el que explora un sinnúmero de rasgos culturales. La parte principal del libro la constituye un *corpus* de relatos traducidos del nahuatl sobre los orígenes, mitos y creencias, tanto de origen español como mesoamericano. En muchos casos presenta en paralelo textos modernos con sus correspondientes del náhuatl clásico. Todos los textos están en inglés.

Tlajtoltlanauatili tlen sentlanauatijkayotl tlen Tlanauatiloan, Chalchiuekan-Llave, 2000 xiuil, 119 p.

Traducción al náhuatl de la Constitución del Estado de Veracruz promulgada en el año 2000. Los traductores son Agustín de la Cruz María, Juan Hernández Ramírez y Natalio Hernández. En nota introductoria, escrita en náhuatl y español, cuentan ellos cómo se concibió la idea de hacer esta traducción en la que ayudaron profesores y gente de Chicontepec. El libro va provisto de un "Vocabulario" en el que se recogen términos jurídicos que no están en la norma de los nahuablantes.

Estudios de contenido histórico-filológico

AGUILERA, Carmen y Jesús Galindo Trejo, "Registro de eclipses en códices del altiplano mexicano (1199-1531), en *Eclipses en México*, México, SEP, INAH, Instituto Nacional de Astrofísica Óptica y Electrónica, 1991, p. 61-67, ils.

Descripción detallada de 17 eclipses que aparecen registrados en varios códices poshispánicos de la región central de México. Los autores ofrecen una lectura de cada uno de los fragmentos de los códices en

los que se representa el eclipse en su contexto pictórico. El trabajo se acompaña de las correspondientes ilustraciones. Hay que añadir que los códices son en su mayoría de tradición náhuatl y uno de tradición otomí, el de Huichapan.

BROTHERSTON, GORDON, "Huitzilopochtli and what was made of him", *Mesoamerican Archaeology, New Approaches*. Edited of Norman Hammond, London, Duckworth, 1974, p. 155-166.

Interesa al autor describir las interpretaciones que de este dios han hecho los mexicanistas de los siglos XIX y XX como introducción a su propia exposición. Consiste ésta en mostrar los varios rostros de Huitzilopochtli, con base en las fuentes del siglo XVI y asimismo en trazar un retrato diacrónico del dios desde sus orígenes mexicas. Para resaltar algunos rasgos específicos de este dios no duda en incluir fragmentos de textos nahuas de fray Bernardino de Sahagún y de Chimalpahin.

CHARENCEY, Comte de, *Yama Djemschid et Quetzalcoatl*, Caen, Imprimerie Charles Valin, 1898, p. 22.

Estudio de índole comparatista entre el dios nahua Quetzalcóatl y el indo-iranio Yama. Interesa al autor establecer un paralelismo entre el fin de estos dos dioses, emborrachados por hechiceros que tuvieron que huir. Tanto en la literatura sánscrita como en la náhuatl, los dos mitos coinciden en la ruina que siguió después de la huida. Charencey se apoya en varias palabras mexicanas y explica su significado.

DURAND FOREST, Jacqueline de, "Aperçu de L'Histoire Naturelle de la Nouvelle-Espagne d'après Hernández, les informateurs indigènes de Sahagun et les auteurs du Codex Badianus", *Nouveau Monde et renouveau de l'histoire naturelle*, Service de Publications Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris III, 1986, p. 3-23, ils.

Visión de conjunto sobre la importancia de la naturaleza americana tomando como fuente a tres autores, Francisco Hernández, Bernardino de Sahagún y Juan Badiano. De ellos extrae la autora los datos que le permiten señalar el conocimiento que los antiguos mexicanos tenían de la flora y la fauna y los beneficios que de ellos extrajeron para su dieta alimenticia y la farmacopea.

DURAND, Edouard Joseph et Jacqueline de Durand - Forest, "Nagualisme et chamanisme", *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses*, Stuttgart -München, August, 1968, Band II, p. 339-344.

Precisiones sobre los conceptos de *nahual* y *chaman*, a menudo confundidos y usados indistintamente, en opinión de los autores. Partiendo de los textos de Sahagún y de Jacinto de la Serna, establecen ellos bien claramente el significado de nahual como alguien, que nacido en el signo *ce quiahuitl*, adquiere el poder de transformarse en un animal. Asimismo definen el concepto de chamanismo y señalan las facultades inherentes al chamán, totalmente diferentes de las del nahual.

DURAND FOREST, Jacqueline de, "Femmes des Amériques", *Travaux de l'Université de Toulouse le Mirail*, Toulouse, 1986, p. 9-17.

En estas breves páginas la autora se centra en destacar el papel de la mujer en el desempeño de tres funciones: como *ahuianime*, es decir, cortesanas compañeras de los guerreros; como divinidades femeninas en el campo de lo religioso y como personas que participan en la vida social y política. Para su trabajo se apoya en una terminología náhuatl.

DURAND, Edouard Joseph de, "Les pèlerinages dans le Mexique ancien", *Histoire des Pèlerinages non-chrétiens. Entre magique et sacré; le chemin des dieux*, Jean Chelini et Henry Branthome, Paris, Hachette, 1987, p. 138-168, 1 map.

Breve exposición de la religiosidad de los mexicas en relación con centros de peregrinación famosos. La atención está centrada en los datos proporcionados por Sahagún, Durán y Muñoz Camargo acerca del culto a los montes y a determinadas fiestas que se hacían en Oaxaca y Tlaxcala que atraían mucha gente. Se explican las palabras relativas a este tema entresacadas del *Vocabulario* de Molina.

DURAND FOREST, Jacqueline de, "Spiritualité franciscaine et mentalité indigène à la lumière des *Relations* des Chimalpahin", *Atti del X Convegno Internazionale di Studi Francescani*, Assisi 19 - 15 - 16 ottobre 1982, p. 152-179.

Propósito del trabajo es perfilar la huella espiritual dejada por los franciscanos en el alma de los pueblos nahuas. Para ello la autora toma

como fuente las *Relaciones* de Francisco Chimalpahin y analiza las actitudes que los franciscanos tomaron ante los indígenas para acercarse y comprenderlos. Ofrece varios fragmentos en náhuatl de las *Relaciones* en los que se pone de manifiesto la piedad del autor chalca hacia la nueva fe y su veneración por figuras como fray Martín de Valencia y fray Alonso de Molina.

DURAND FOREST, Jacqueline de, "Chimalpahin, su ambiente espiritual y cultural", *Jaarboek, Anaals Vlaams Instituut voor Amerikaanse Kulturen*, Belgium 1983, p. 89.

Delimita la autora algunas influencias importantes en la educación de Chimalpahin, su posible formación en Santa Cruz de Tlatelolco y su admiración por los franciscanos. Escoge los pasajes donde el cronista de Chalco cita a religiosos o personajes que desempeñaron un papel importante en su entorno con el fin de reconstruir la atmósfera cultural en la que Chimalpahin vivió. La fuente principal para el trabajo es el *Diario* del propio Chimalpahin, escrito en náhuatl.

DURAND FOREST, Jacqueline de, "Approche du Mexique ancien. (Sources historiques)", *Histoire, Economie et Société*, Paris, CDU-SEDES, 1982, 331-341.

Examen descriptivo y crítico de las fuentes escritas que nos proporcionan datos sobre el México antiguo, clasificadas según la actividad de sus autores. Una parte del trabajo está dedicada a las fuentes elaboradas por hablantes de náhuatl y a códices escritos con pinturas y glifos.

DURAND FOREST, Jacqueline de, "L'éducation dans le Mexique du XVI^e siècle", *Histoire, Economie et Société*, Paris, CDU-SEDES, 1985, p. 331-346.

El estudio incluye la educación tanto en la última fase del Imperio mexica como en la primera de la Nueva España, es decir dos formas de educación de dos culturas muy diferentes. Para la época precolombina, la autora tiene en cuenta la educación que se daba en el *calmecac*, en el *telpochcalli* y en el propio seno familiar. Respecto de la Nueva España, se fija principalmente en las escuelas franciscanas y dominicas, en las escuelas para niñas y finalmente en la educación que se impartió en la Universidad a partir de 1551.

GRAULICH, Michel, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 2^a ed. 2000, 463 p.

Reimpresión del libro aparecido en 1987, que el autor presentó como tesis doctoral. Se trata de un estudio muy detallado sobre la religión del México antiguo, principalmente la de los pueblos nahuas. En algunos capítulos, Graulich hace comparaciones con diversos temas afines de la cultura maya, y con los conservados en poblaciones actuales. Divide el autor su estudio en dos partes, cada una de las cuales contiene varios capítulos. En la primera, trata de los mitos cosmogónicos, en especial el de la creación de los soles según los varios relatos que se conservan en un *corpus* de fuentes del siglo XVI. Perfil el papel de los dioses y de los hombres en cada uno de los soles y la riqueza de mitos que se guarda en los relatos; afirma que existe un fondo común en la mitología mesoamericana y que el día, con sus grandes variaciones internas, sirve de esquema a la era o sol cosmogónico. La segunda parte del libro versa sobre los ritos de las dieciocho veintenas del año solar. En ella se describen dos calendarios, el solar y el ritual y se toca el controvertido año bisiesto. Ante el problema del corrimiento del calendario, Graulich ha reconstruido un “año ideal”, donde los nombres de las veintenas pueden estar conectados a fenómenos climáticos. En fin, cada veintena y su fiesta correspondiente son descritas casi exhaustivamente beneficiando la información proporcionada por los cronistas del XVI. El autor maneja una amplia nomenclatura en náhuatl y a veces cita pequeños textos en esta lengua. Por último resaltaré el valor de las tablas sinópticas y la abundancia de fuentes.

GRAULICH, Michel, “Aztec human sacrifice a expiation”, *History of Religion*, Chicago University Press, 2000, p. 351-371.

Comienza el autor por recordar las diversas interpretaciones que se han hecho de los sacrificios humanos desde Eduard Seler. Su argumentación está dirigida a mostrar que los sacrificios tienen “capas de significados superpuestas” y que un solo sacrificio puede tener varios significados. Analiza como modelo, el valor del sacrificio en dos mitos, el de la creación del sol y de la luna en Teotihuacán y el del nacimiento de Huitzilopochtli en Coatepec. Concluye destacando que, en esta superposición de significados, el sacrificio tiene un importante valor expiatorio.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, "A Reflection on the ancient Mesoamerican ethos", *World Archeoastronomy*, Cambridge University Press, 1988, p. 219-225.

Comienza el autor haciendo una definición del concepto *ethos* según los *Diccionarios* Oxford y Webster y según el significado que este vocablo tiene en la moderna antropología. Pasa después a analizar determinados rasgos culturales compartidos por las diversas civilizaciones mesoamericanas que pueden ser considerados conformadores del *ethos*: el sentido de pertenecer, el sentido de *tonalli* o destino, la naturaleza y el actuar de las divinidades y otros conceptos. Parte importante del trabajo es la terminología náhuatl.

MUNCH Guido, *El cacicazgo de San Juan Teotihuacán durante la Colonia, 1521-1821*, México, INAH, 1976, 79 p., 2 maps, ils. (*Colección Científica* 32).

Distribuida en tres capítulos se narra la historia del señorío de San Juan Teotihuacán, desde sus orígenes, cuando se desintegró el *tlatocayotl* de los nahuas, hasta el siglo XIX. El autor señala los procesos de cambio que se sucedieron a lo largo de tres siglos y establece una secuencia de la dinámica social. Un "Apéndice" con textos en español concernientes al cacicazgo completa la obra. En ella se explica el significado de muchos términos nahuas y se ofrece la lista de la dinastía de los señores de San Juan Teotihuacán desde 1298 hasta 1820.

SAUTRON, MARIE, "Prestigio social y meritocracia en el México prehispánico: un análisis a través del canto de tradición oral", *Cuadernos Americanos*, Nueva Epoca, México, INAH, julio-agosto del 2000, v. 82, p. 105-123.

Estudio de índole lexicográfica sobre el contenido de carácter social que se guarda en dos *corpora* de textos poéticos nahuas: *Cantares mexicanos* y *Romances de los señores de la Nueva España*. La autora extrae de estos cantares los conceptos que simbolizan el prestigio social tales como nobleza, señorío, guerra florida, guerreros y cantos y establece el valor semántico-social de ellos. Asimismo se fija en las imágenes del reino animal usadas para designar el aprecio y la belleza, tales como el oro, el jade, el quetzal y otros. Dentro del prestigio social establece ella una jerarquía basada en el honor y el mérito individual. El estudio está documentado en una serie de textos poéticos nahuas entresacados de los dos *corpora* citados. De todos ellos ofrece traducción al español.

SCHROEDER, Susan, "Jesuits, Nahuas and the Good Death Society in Mexico City, 1710-1767", *Hispanic American Historical Review*, Duke University Press, 2000, v. 80, n. 1, p. 43-76.

La cofradía de la Buena Muerte, adscrita al Colegio de San Gregorio de la ciudad de México, es tema de este artículo en el que la autora hace una serie de planteamientos acerca de cómo funcionó esta cofradía entre los nahuas y de cómo éstos se integraron y participaron en el espíritu de la Cofradía *Bona Mors* de Roma alentada por el cardenal Bellarmino y que, en cierta manera estaba inspirada en el sentimiento medieval de prepararse para la muerte según el libro de fines del siglo XV *Ars moriendi*.

SCHROEDER, Susan, *Chimalpahin y los reinos de Chalco*, El Colegio Mexiquense y Ayuntamiento de Chalco, 1994, 364, p., 9 mapas, 22 tablas, ils.

En cuatro capítulos se distribuye este estudio muy detallado sobre Chimalpahin y los reinos de Chalco como se dice en el título. Los cuatro capítulos abarcan dos grandes temas: el hombre y sus obras por una parte y, por la otra, la historia de Chalco desde sus orígenes en el siglo XII, hasta el presente de Chimalpahin. A modo de introducción al lector, la autora ofrece dos glosarios de unidades sociopolíticas, uno de topónimos y otro de términos comunes, ambos en náhuatl. Tanto la biografía como la historia del reino de Chalco están reconstruidas con esmero y rigor histórico, apoyadas en todo momento por numerosos textos en náhuatl, fundamentalmente del propio Chimalpahin, de sus *Relaciones* y su *Diario*. La autora profundiza en muchos aspectos en torno al autor chalca, como son los escritos que redactó, las fuentes de que se sirvió para recabar la abundante información histórica que maneja y las vicisitudes que han sufrido los manuscritos a través de los siglos hasta llegar a los repositorios donde hoy se encuentran. Respecto de la reconstrucción histórica del reino de Chalco interesa destacar las páginas dedicadas al análisis de las unidades sociopolíticas y de los estratos sociales, análisis del que puede decirse que constituye un modelo de estudio. La autora aprovecha la lingüística y la filología para conferir a su estudio una perspectiva múltiple.

SEPÚLVEDA Y HERRERA, Teresa, *Procesos por idolatrías al cacique gobernadores y sacerdotes de Yanhuatlán, 1544-1546*, México, INAH, 1999, 301, p., 2 mapas, 8 láms. (*Colección Científica*).

Paleografía y reproducción de seis documentos de la zona de Yanhuitlán, conservados en el Archivo General de la Nación, Ramo Inquisición. Aunque están en español contienen información importante sobre los nahuatlato o intérpretes. Van precedidos de un estudio amplio en el que la autora establece el valor de los documentos en el contexto histórico novohispano que siguió a la conquista.

STEN, María (coordinadora), *El teatro franciscano en la Nueva España. Fuentes y ensayos para el estudio del teatro de evangelización en el siglo XVI*, México, CONACULTA y UNAM, 2000, 409 p.

Extensa obra sobre el teatro de evangelización en la que se reúnen 31 colaboraciones de especialistas en el tema coordinados por María Sten, Oscar Armando García y Alejandro Ortiz Bullé Goyri. Los artículos están dispuestos en un orden diacrónico de tal manera que queda muy clara la génesis de las aportaciones que en el siglo XX se han producido sobre el tema. El libro comienza con una parte dedicada al contexto evangelizador es decir a la evangelización franciscana en sí misma. Después se disponen las aportaciones iniciales entre 1935 y 1953 y, por último, la parte más amplia, recoge las publicaciones entre 1974 y 1999. Dos apéndices completan la obra. El primero es una “Relación alfabética de piezas teatrales conservadas que pueden vincularse a la actividad misionera del siglo XVI” y el segundo, una “Relación cronológica de representaciones teatrales organizadas por misioneros en la Nueva España durante el siglo XVI”. En el libro, el investigador interesado, encontrará una rica gama de estudios sobre el teatro evangelizador, unos teóricos, otros descriptivos, algunos monográficos sobre piezas concretas, y hasta catálogo de títulos además de otras muchas consideraciones muy provechosas. Encontrará también terminología náhuatl y explicación etimológica de algunos vocablos.

WIERCINSKI, Andrzej, “El análisis multivariado entre las deidades mexicanas y los signos de los días del Tonalpohualli”, *Estratto da Atti del Primo Congresso Internazionale di Studi Americanistici*, Genova, Rapallo, 1974, p. 249-259, ils.

Tomando como punto de partida el principio de similitud, el autor muestra cómo se pueden clasificar las deidades del panteón mexica en función de los días del calendario. Distingue siete grupos y en cada uno de ellos establece un número de asociaciones. Varios diagramas y tablas contienen los cálculos del autor para apuntalar sus apreciaciones.

WILLIAMS, Barbara J., "Pictorial representation of soil in the Valley of Mexico: Evidence from the *Codex Vergara*", *Geoscience and Man*, 1980, v. XXI, p. 51-62, 6 figuras + 3 tablas.

Tras una introducción en la que la autora ofrece una descripción general del *Códice Vergara*, centra ella su atención en el examen de las propiedades que aparecen representadas en dicho *Códice* y dentro de cada propiedad, en el glifo correspondiente al tipo de suelo. Llega a distinguir y describir 37 glifos. De ellos explica su composición, significado y valor para conocer la historia de la región que se representa en el documento, una comunidad cercana a Tepetlaotoc. El *Códice Vergara* es un manuscrito muy temprano (1539?) de contenido catastral como el *Códice de Santa María Asunción*, que también ha sido estudiado por Bárbara Williams. Se conserva en la Biblioteca Nacional de París.

Historia de la lingüística

CIFUENTES, Bárbara, "Algunas dificultades para la periodización ejemplificadas en las obras de Francisco Javier Clavijero y Crisóstomo Nájera", *Estudios de Lingüística Aplicada*, UNAM, 1996, ns. 23/24, p. 37-46.

Las teorías sobre periodización surgidas en el campo de la historiografía lingüística sirven de punto de partida para este trabajo de Bárbara Cifuentes. Objeto principal de ella es mostrar que existe siempre la posibilidad de un nuevo criterio para periodizar y toma como ejemplo a dos autores de obras mesoamericanas, Clavijero y Nájera a los que considera dentro de un mismo período ya que comparten la tradición lingüística emanada de los estudios de la lengua náhuatl.

DURAND FOREST, Jacqueline, "L'éducation indigène au Mexique", *Education dans une langue minorisée*, Abdon Yaranga Valderrama, éditeur, Paris, 1992, p. 43-53.

Notas sobre la historia de la educación en México a partir de la creación de la Secretaría de Educación Pública en 1922. Destaca la autora que las directrices de la educación indígena están ligadas a la política indigenista de los sucesivos gobiernos y se detiene en exponer los programas y las metas de la educación bilingüe. Respecto del náhuatl hace mención de algunas instituciones y personas que se han distinguido por sus esfuerzos en pro de la conservación de esta lengua.

FIDELHOLTZ, James, *Bibliografía anotada sobre fonología, dialectología y ortografía náua*, Pátzcuaro, INI -SEP -CIESAS Programa de Etnolingüística, 1982, 121 p.

Se registran 217 títulos de trabajos concernientes a diferentes variantes del náhuatl moderno. De varios de ellos, además del registro bibliográfico, el autor proporciona una descripción, en particular de aquellos que contienen datos fonológicos. Varios índices completan la obra: temático, de apellidos de autores, de títulos y de fechas de publicaciones.

FLORES FARFÁN, José Antonio y Leopoldo Valiñas, “El proceso de interferencias en el contacto náhuatl-español: un ejemplo de análisis pragmático”, en *Tiempo, población y sociedad. Homenaje al maestro Arturo Romano Pacheco*. María Teresa Jaén *et alii*, editores, México, INAH., 1998, p. 725-736. (*Colección Científica*).

Interesa a los autores deslindar un aspecto teórico del tema: la construcción del dato lingüístico para el estudio de interferencias. Tomando como punto de partida las perspectivas de diferentes escuelas se centran en el método que ayuda a la definición del dato lingüístico, método que conlleva la elaboración de un *corpus*, de cuestionarios de contacto entre hablantes y lingüistas y de manejo de las categorías gramaticales. Precisamente al tocar este punto toman como ejemplo la lengua náhuatl.

GARZA CUARÓN, Beatriz, coordinadora, *Políticas lingüísticas en México*, México, UNAM y La Jornada Ediciones, 1997, 362 p. (Colección: *La democracia en México*).

Conjunto de estudios enfocados a delimitar el papel que los gobiernos y las sociedades han ejercido respecto de las lenguas habladas en México, en especial de las lenguas mesoamericanas. Los estudios son de diversa índole, organizados según una secuencia histórica que comienza en el siglo XVI y termina en nuestro presente. Unos tratan de la reglamentación promulgada por la corona en el uso de las lenguas vernáculos; otros, sobre los artículos de la constitución actual referentes a las lenguas; otros más, se ocupan de la educación bilingüe y de los programas de licenciatura y maestría en lenguas indígenas que modernamente se han puesto en marcha; los hay también acerca del número de hablantes de diversas lenguas, según el censo de 1990, y,

finalmente se incluyen en el libro cuatro ensayos sobre la literatura moderna zapoteca, náhuatl, maya-yucateca y huichol.

GARZA CUARÓN, Beatriz y Yolanda Lastra, "Lenguas en peligro de extinción en México", en Robert H. Robins, Eugenius M. Uhlenbeck y Beatriz Garza Cuarón, *Lenguas en peligro*, México, INAH, 2000, p. 139-196.

Las autoras toman como punto de partida la clasificación de las lenguas de México hecha por Jorge Suárez en 1983 en su libro *The Mesoamerican Indians Languages*. Hacen después un breve recorrido histórico del estado de las lenguas de México desde el siglo XV, el siglo de la expansión mexica, hasta nuestros días, destacando el significado de las conquistas y las políticas lingüísticas durante estos siglos de la historia de México. Dos "Apéndices" son parte fundamental del estudio. El primero lleva el título de "Las lenguas indígenas de México en la actualidad" y contiene una enumeración de las lenguas vivas clasificadas en troncos lingüísticos, su localización y número de hablantes. El segundo se refiere a las "Lenguas extinguidas todavía no clasificadas" y en él se describe un buen número de lenguas con base en datos históricos.

GUZMÁN BETANCOURT, Ignacio, "Las ideas sobre las lenguas indígenas en el México virreinal", en *Políticas lingüísticas en México*, Beatriz Garza Cuarón, coordinadora, México, UNAM y La Jornada, 1997, p. 77-94.

Interesa al autor buscar en cronistas y gramáticos algunas ideas importantes referentes a la naturaleza, origen y calidad de las lenguas vernáculos de México, es decir de las mesoamericanas y nortañas. Analiza autores como las de Cristóbal Colón, Pedro Mártir de Anglería, fray Diego Durán, Juan Suárez de Peralta, José de Acosta, Andrés Pérez de Ribas y de lingüistas como fray Alonso de Molina y Luis Neve y Molina.

GUZMÁN BETANCOURT, Ignacio, *Bibliografía sobre historiografía lingüística y filología de lenguas amerindias*, México, INAH y Sociedad Mexicana de Historiografía Lingüística, 2000, 57 p.

Se registran 421 estudios sobre lenguas amerindias elaborados desde diversas perspectivas en especial la historiográfica. La bibliografía va acompañada de su "Índice alfabético de autores y de conceptos lingüísticos". Esta obra es la primera especializada en este tema. Puede decirse que es una bibliografía de bibliografías.

KARTTUNEN, Frances, "Nahuatl Literacy", *The Inca and Aztec States*, George A. Collier *et alii*, New York, Academic Press, 1982, p. 395-417.

Visión de conjunto sobre los textos escritos de Mesoamérica, principalmente los elaborados en lengua náhuatl. Parte Karttunen de algunas consideraciones sobre la escritura mesoamericana y sobre la forma en que se ha preservado la literatura oral. Toca después la extensa literatura que se recogió en el siglo XVI y los siguientes, incluyendo actas notariales y documentos de todo tipo guardados en archivos. También trata de las interferencias entre las dos lenguas principales, el náhuatl y el español, y resalta la perduración de la literatura nahua. Como apéndice presenta un documento en náhuatl e inglés de Coyoacán del siglo XVI conservado en el Archivo General de Notarías de la Ciudad de México.

NANSEN DÍAZ, Eréndira, "Las lenguas americanas y la teoría del tipo lingüístico en Guillermo de Humboldt", en *Tiempo, población y sociedad. Homenaje al maestro Arturo Romano Pacheco*. María Teresa Jaén Esquivel *et alii*, editores, México, INAH, 1998, p. 701-712. (Colección Científica).

Parte la autora de unas breves consideraciones sobre qué es el tipo lingüístico, en especial su génesis y definición en los modernos estudios sobre el lenguaje. Se centra en las meditaciones que Guillermo de Humboldt hizo sobre este tema y especialmente en la cuarta categoría tipológica fijada por él, la constituida por las lenguas incorporantes. Nansen comenta las reflexiones de Humboldt sobre estas lenguas y recuerda que el autor alemán se sirvió de la mexicana para establecer y delimitar este cuarto tipo. Otras consideraciones de la autora versan sobre la lengua interna y la lengua externa y sobre la relación de lengua y antropología en los escritos de Humboldt, en especial en su obra sobre la lengua kawi.

PREM, Hanns J., "IX. Calendrics and writing", en *Contribution of the University of California Archeological Research Facility*, Berkeley, University of California, April 1971, n. 11, p. 112-132.

Estudio sobre el origen, génesis y naturaleza de la escritura mesoamericana. Después de algunas consideraciones teóricas, se detiene el autor en estudiar el origen del calendario, en especial del *tonalpohualli*. Parte esencial del trabajo es el análisis de la disposición de los numerales tal y como aparecen en Monte Albán y la zona olmeca. También

incluye Prem en su estudio el análisis de signos no numerales en Monte Albán y Teotihuacán y concluye que es necesario disponer de un mayor número de signos para poder llegar a conocer el origen de la escritura mesoamericana.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Alfredo López Austin, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1999, 120 p. (Colección Textos, Serie Antropología e Historia antigua: 2).

Uno de los temas de mayor interés sobre el mundo mesoamericano es el de la tradición religiosa, el cual es abordado en los doce capítulos de esta obra en su dimensión diacrónica, pues el autor lo analiza en su proceso histórico, es decir, desde su conformación en el Periodo Preclásico Temprano hasta nuestros días. De igual forma, a lo largo del libro expone con claridad los elementos religiosos simbólicos representativos del desarrollo histórico del pensamiento mesoamericano y señala las características más relevantes de cada periodo en lo que respecta a la economía, los avances tecnológicos, las modalidades de los asentamientos, la organización social y política, el desarrollo de la agricultura y su articulación con las creencias y prácticas religiosas.

Para analizar el proceso religioso, el autor parte de la consideración de que Mesoamérica es una unidad histórica, cultural y religiosa con manifestaciones regionales y temporales particulares. A este respecto, explica que ello fue posible debido a las marcadas diferencias geográficas de toda la región, las cuales propiciaron la especialización en la producción y, por ende, la necesidad de intercambio que llevó al establecimiento de una profusa red de caminos por los que fluyeron de manera constante productos, técnicas e ideas. De esta manera, la intensa comunicación entre los diversos pueblos hizo posible la construcción de un complejo sistema religioso que tuvo como fundamento un modelo cósmico y un código religioso compartidos.

Otro de los aspectos que sirve como punto de partida y eje de este estudio es el concepto de “núcleo duro” en tanto fundamento de la religión mesoamericana y base para considerarla como un ente histórico y dinámico. Dicho núcleo está conformado por los elementos del sistema religioso que presentan un cambio lento e imperceptible y que constituyen su centro rector pues integran un conjunto estructurado que da forma, cohesión, y sentido a los demás componentes, incluso a los de reciente asimilación. A partir del núcleo duro López Austin ex-

plica el proceso histórico de la religión desde su formación hasta nuestros días ya que, de acuerdo con él, lo común a todos los pueblos mesoamericanos se encuentra en su aspecto medular. De igual forma, la importancia del concepto que propone radica en que a partir de él se pueden hacer proyecciones tanto hacia el pasado como hacia la actualidad, puesto que la mayor cantidad y especificidad de la información proviene del Periodo Posclásico Tardío y de los primeros años del virreinato. Esto supone la existencia de una continuidad religiosa que se debe a la persistencia del “núcleo duro”, por eso, las proyecciones hechas con base en él nos permiten aproximarnos a la cosmovisión de estos pueblos y posibilita de manera más firme construir hipótesis.

Por otra parte, el autor analiza los elementos religiosos más representativos del pensamiento mesoamericano y los considera dentro de su contexto histórico; asimismo, señala su gestación desde épocas tempranas y su desarrollo a lo largo del tiempo. Entre estos paradigmas destacan, por ejemplo, la constante preocupación por establecer una comunicación con los seres sobrenaturales; la costumbre de enterrar a los difuntos en el ámbito doméstico o en templos, práctica que, según el autor, se deriva de la creencia de que el ser humano poseía varias entidades anímicas, una de las cuales se quedaba unida al cuerpo. De igual forma, destaca el concepto de la dualidad vida/muerte asociado a la agricultura y al ciclo de la naturaleza en el que prevalecen dos etapas: la de sequía y la de aguas. En este rubro aparece como constante el culto a los dioses pluviales, cuyo carácter terrible lo atribuye a la inseguridad de los regímenes de lluvias. Por otro lado señala que, la observación de las regularidades en la naturaleza indujo al mesoamericano a concebir que los dioses se regían por leyes cósmicas de sucesión por lo que, al conocerlas, podían anticipárseles u obtener su benevolencia por medio de ofrendas, siendo la más preciada la vida del ser humano.

Entre otros elementos religiosos constantes está la asociación de la cosmovisión con el poder político y la diferenciación social, cuyo origen remonta a los olmecas, así como la unidad conformada, desde el Periodo Clásico, por el poder político, la guerra y el culto religioso. De igual forma, destaca la creencia de que los pueblos descendían de antepasado mítico común, cuya cercanía determinaba la jerarquización y las funciones sociales de los diferentes grupos. En resumen, señala que las tres obsesiones de la religión desde el Periodo Clásico fueron la lluvia, el tiempo y el poder.

Al referirse al Periodo Posclásico el autor hace hincapié en el militarismo, como base del poder político, y su sustento en diversas concepciones religiosas como la creencia en un ciclo de vida, muerte y renacimiento de los dioses, porque consideraban que éstos se desgas-

taban al cumplir con sus funciones en el cosmos, por eso, las deidades tenían que ser fortalecidas con ofrendas, especialmente con sangre y corazones humanos. De esta manera, al realizar la guerra y el sacrificio, el hombre era el auxiliar de los dioses y participaba en asegurar la continuación del mundo, y a ello se relacionaba el concebir el cuerpo del ser humano como receptáculo de los dioses.

Para este periodo resulta interesante su propuesta sobre la articulación del poder político, que en esta época fue impuesto por conquistas militares sobre otros pueblos, pero respetando a los gobernantes étnicos. Sobre este tema señala dos aspectos importantes, por un lado, el culto a Quetzalcóatl como creador mítico del género humano y su capital, la Tollan mítica, como punto de partida de los fundadores míticos de diversos pueblos. Por el otro, la imposición del dios de los vencedores que debía ser considerado por los vencidos como “padre adoptivo”.

En los últimos capítulos del libro, el autor expone cómo la unidad de Mesoamérica fue quebrada y desarticulada por el violento proceso de la conquista y la colonización. De igual manera, explica la formación de las religiones indígenas coloniales a partir de una evangelización forzada y con diferentes grados de asimilación. Por tanto dichas religiones, cuyas manifestaciones han sobrevivido hasta la actualidad, surgieron de la difícil y conflictiva confluencia de dos tradiciones irreductibles, la mesoamericana y la católica, pero sobre el fundamento del “núcleo duro” conformado por las comunidades agrícolas aldeanas desde épocas tempranas.

SILVIA LIMÓN OLVERA

Miguel León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el Nican Mopohua*, México, El Colegio Nacional y el Fondo de Cultura Económica, 2000, 202 p.

Símbolo religioso y cultural de los mexicanos, estandarte de los más nobles ideales que han definido el rumbo de nuestra historia, la Virgen de Guadalupe ha sido por más de cuatro siglos la patrona de un pueblo profundamente devoto a su culto.

La historia de sus apariciones a un humilde indio de Cuauhtitlán registrado en varios anales con el nombre de Juan Diego, ha dado motivo a acaloradas controversias entre los creyentes guadalupanistas y los antiaparicionistas. Sin pretender adherirse a ninguna de estas dos antagónicas y ya añejas posturas, Miguel León-Portilla presenta en este libro una nueva traducción del *Nican Mopohua* (“Aquí se refiere...”) que la mayor parte de los estudiosos han atribuido a uno de los más desta-

taban al cumplir con sus funciones en el cosmos, por eso, las deidades tenían que ser fortalecidas con ofrendas, especialmente con sangre y corazones humanos. De esta manera, al realizar la guerra y el sacrificio, el hombre era el auxiliar de los dioses y participaba en asegurar la continuación del mundo, y a ello se relacionaba el concebir el cuerpo del ser humano como receptáculo de los dioses.

Para este periodo resulta interesante su propuesta sobre la articulación del poder político, que en esta época fue impuesto por conquistas militares sobre otros pueblos, pero respetando a los gobernantes étnicos. Sobre este tema señala dos aspectos importantes, por un lado, el culto a Quetzalcóatl como creador mítico del género humano y su capital, la Tollan mítica, como punto de partida de los fundadores míticos de diversos pueblos. Por el otro, la imposición del dios de los vencedores que debía ser considerado por los vencidos como “padre adoptivo”.

En los últimos capítulos del libro, el autor expone cómo la unidad de Mesoamérica fue quebrada y desarticulada por el violento proceso de la conquista y la colonización. De igual manera, explica la formación de las religiones indígenas coloniales a partir de una evangelización forzada y con diferentes grados de asimilación. Por tanto dichas religiones, cuyas manifestaciones han sobrevivido hasta la actualidad, surgieron de la difícil y conflictiva confluencia de dos tradiciones irreductibles, la mesoamericana y la católica, pero sobre el fundamento del “núcleo duro” conformado por las comunidades agrícolas aldeanas desde épocas tempranas.

SILVIA LIMÓN OLVERA

Miguel León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el Nican Mopohua*, México, El Colegio Nacional y el Fondo de Cultura Económica, 2000, 202 p.

Símbolo religioso y cultural de los mexicanos, estandarte de los más nobles ideales que han definido el rumbo de nuestra historia, la Virgen de Guadalupe ha sido por más de cuatro siglos la patrona de un pueblo profundamente devoto a su culto.

La historia de sus apariciones a un humilde indio de Cuauhtitlán registrado en varios anales con el nombre de Juan Diego, ha dado motivo a acaloradas controversias entre los creyentes guadalupanistas y los antiaparicionistas. Sin pretender adherirse a ninguna de estas dos antagónicas y ya añejas posturas, Miguel León-Portilla presenta en este libro una nueva traducción del *Nican Mopohua* (“Aquí se refiere...”) que la mayor parte de los estudiosos han atribuido a uno de los más desta-

cados alumnos del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, quien colaboró intensamente en el gran proyecto etnológico y lingüístico de fray Bernardino de Sahagún y quien se desempeñó por largo tiempo como gobernador de Azcapotzalco, de donde era oriundo: me refiero a Antonio Valeriano.

El doctor León-Portilla explica en la primera parte del volumen el origen y el contenido del manuscrito, redactado a mediados del siglo xvi, probablemente hacia 1556, pero que no salió a la luz sino hasta 1649 por Luis Lasso de la Vega, capellán de la ermita de Guadalupe, quien se ostentó como el autor del relato. En el esclarecedor análisis que antecede a la presentación del texto y a su reproducción manuscrita, se reconstruye la historia del documento que se considera el más cercano al original, conservado actualmente en la Biblioteca Pública de Nueva York, hasta llegar a la versión transvasada por Miguel León-Portilla. Este recuento diacrónico que pone de relieve la complejidad de la labor filológica nos arroja, no obstante, iluminadora luz en relación con la autoría y las diferentes versiones de la maravillosa historia.

Antonio Valeriano ha quedado identificado como el muy probable artífice del texto; así lo han sostenido Edmundo O'Gorman y otros estudiosos. Miguel León-Portilla, por su parte, propone otros argumentos que respaldan dicha hipótesis, y que tienen que ver con el esmerado estilo de la composición, pletórica de los procedimientos estilísticos más refinados del náhuatl, utilizados sólo por un gran conocedor de este idioma; también toma en cuenta para reforzar tal aseveración los muy posibles conocimientos que Valeriano había adquirido en el Colegio de Santa Cruz sobre los cuadros en los que la Virgen María se apareció en distintos lugares de España a personas sencillas para que fueran intermediarias de su designio. Para 1556, el culto a la Virgen de Guadalupe estaba muy difundido en México. No es por tanto difícil suponer que Antonio Valeriano, influido también por los grandes esfuerzos catequísticos de los frailes quienes organizaban representaciones teatrales para difundir el culto mariano y por la tradición popular de aquel momento, haya confeccionado esta espléndida pieza de la literatura mexicana.

Miguel León-Portilla establece en el estudio introductorio de su trabajo, asimismo, los nexos entre la copia más cercana al manuscrito primario con los que le precedieron. Se refiere a textos que fueron elaborados desde el siglo XVII hasta el XX; algunos de ellos, como el de Mario Rojas Sánchez, apoyándose en las versiones inéditas de Carlos de Tapia y Zenteno y Joseph Julián Ramírez, incorporan incluso breves fragmentos que no aparecen en los más antiguos manuscritos ni en el texto impreso por Lasso de la Vega, pero que presumiblemente

formaban parte de la narración como invita a suponer la secuencia lógica de la historia.

La labor de cotejo realizada por León-Portilla contempla también aspectos de carácter formal y lingüístico. A fin de establecer la versión más antigua, recurre al auxilio que pueden prestar el análisis de las grafías así como la identificación de la interferencia del castellano en el texto náhuatl. El empleo de determinadas letras, como la *Ç* ante *e*, *i* indica, por ejemplo, una mayor antigüedad del documento; de igual forma la notoria incidencia de la lengua española supone un más amplio contacto entre ambos idiomas y, por tanto, una realización posterior del escrito.

Miguel León-Portilla explica la manera en que procedió en la conformación del documento que incluye en este volumen. En primer lugar, tomó en cuenta el manuscrito inconcluso de "papel roto y muy viejo" conservado en la Biblioteca Pública de Nueva York, el cual complementó con el texto impreso por el bachiller Lasso de la Vega en el siglo XVII. Sin embargo, la forma en que dispuso la composición nada tiene que ver con la que aparece en aquélla. A fin de facilitar la lectura y de destacar los efectos rítmicos de las estructuras paralelas y de los difrasismos, esto es de la convergencia de dos frases de igual construcción de la que surge una tercera con sentido propio, prefirió disponerla a manera de versos para apreciar con mayor claridad los artificios estilísticos de los que se valió el sabio trilingüe de Azcapotzalco. Además distribuyó en cuatro grandes apartados que se dividen mediante números romanos las distintas partes que integran la historia: la primera contiene los diálogos iniciales que Juan Diego sostuvo con la Virgen y el obispo, respectivamente; en la segunda el indio informa a la Virgen sobre sus diligencias con el prelado; el tercer apartado cuenta cómo Zumárraga pide al humilde intermediario una prueba de ese designio divino; en la última se describe el portento de la imagen y las flores y el cumplimiento de la orden.

León-Portilla decidió apegarse a las características formales y conceptuales del manuscrito, por lo que optó por una traducción literal que deja al descubierto las peculiaridades del *tecpiłahtolli* o "lenguaje noble" en que está escrita la narración. Pero la fidelidad que brinda en su transvase no le hace violentar las estructuras y los giros propios del castellano; no transgrede las reglas del sistema al que vertió esta hermosa composición de gran lirismo.

La noble Señora se apareció al indio Juan Diego en 1531, tal como se lee en el documento, en el mismo lugar donde los indígenas reverenciaban a Tonantzin (Nuestra madrecita) en su culto idolátrico. No fue difícil, por tanto, que los naturales concurrieran al cerro del

Tepeyac al que pocos años antes habían frecuentado también con fines religiosos, sólo que ahora para honrar a la madre del “Dios único y verdadero”, quien recurrió a un humilde *macehual* para que fuera el emisario de su mandato divino.

Juan Diego presenta ante el obispo Zumárraga la imagen de la Virgen plasmada en su tilma, acompañada de bellas y variadas flores imposibles de cultivarse en el terreno pedregoso de aquel cerro. Los que presencian la escena advierten que están frente a un milagro; a partir de este momento comprueban que la insistencia del indio sobre la orden que le dieran la Virgen para que se construyera su templo en ese lugar estaba plenamente justificada.

El mensaje de Tonantzin Guadalupe estuvo dirigido hacia los pobres, hacia los desposeídos; ellos fueron los destinatarios de este conmovedor relato. En el culto mariano que se difundió como parte del programa catequístico de los misioneros, quedaron incluidos también elementos propios del pensamiento mesoamericano; así lo demuestra Miguel León-Portilla en el estudio introductorio del volumen que venimos comentando. Identifica, por ejemplo, el significado sagrado del cerro, del *tepetl*, donde moraba el dios de la lluvia a quien se atribuía el renacer constante de la vida. En la cumbre de éste fue justamente donde Juan Diego contempló la gran diversidad de flores que en él se esparcían; lo que asombrado descubre el humilde macehual coincide con lo que eran *Xochitlalpan*, la tierra florida, *Tonacatlalpan*, la tierra de nuestro sustento, en el universo indígena.

Tonantzin Guadalupe es el testimonio de la interacción de dos culturas, síntesis de dos diferentes cosmovisiones, prefiguración de la realidad mestiza de los mexicanos. Enhorabuena por esta tan bien lograda versión de Miguel León-Portilla sobre esta joya literaria que nos permite revivir una vez más el portento guadalupano.

PILAR MÁYNEZ
(ENEP-UNAM-Acatlán)

José Luis Suárez Roca, *Lingüística misionera española*, Oviedo, Pentalfa Ediciones, 1992, 324 p.

Tras la conquista, los indígenas tuvieron que someterse a la Corona Española. Esta sujeción implicó no sólo la deposición de las armas y la consecuente subordinación a la monarquía, a la que se habría de rendir tributo en más de un sentido; significaba también el inicio de una compleja relación de alteridad en la que el conquistador trataría de trans-

Tepeyac al que pocos años antes habían frecuentado también con fines religiosos, sólo que ahora para honrar a la madre del “Dios único y verdadero”, quien recurrió a un humilde *macehual* para que fuera el emisario de su mandato divino.

Juan Diego presenta ante el obispo Zumárraga la imagen de la Virgen plasmada en su tilma, acompañada de bellas y variadas flores imposibles de cultivarse en el terreno pedregoso de aquel cerro. Los que presencian la escena advierten que están frente a un milagro; a partir de este momento comprueban que la insistencia del indio sobre la orden que le dieran la Virgen para que se construyera su templo en ese lugar estaba plenamente justificada.

El mensaje de Tonantzin Guadalupe estuvo dirigido hacia los pobres, hacia los desposeídos; ellos fueron los destinatarios de este conmovedor relato. En el culto mariano que se difundió como parte del programa catequístico de los misioneros, quedaron incluidos también elementos propios del pensamiento mesoamericano; así lo demuestra Miguel León-Portilla en el estudio introductorio del volumen que venimos comentando. Identifica, por ejemplo, el significado sagrado del cerro, del *tepetl*, donde moraba el dios de la lluvia a quien se atribuía el renacer constante de la vida. En la cumbre de éste fue justamente donde Juan Diego contempló la gran diversidad de flores que en él se esparcían; lo que asombrado descubre el humilde macehual coincide con lo que eran *Xochitlalpan*, la tierra florida, *Tonacatlalpan*, la tierra de nuestro sustento, en el universo indígena.

Tonantzin Guadalupe es el testimonio de la interacción de dos culturas, síntesis de dos diferentes cosmovisiones, prefiguración de la realidad mestiza de los mexicanos. Enhorabuena por esta tan bien lograda versión de Miguel León-Portilla sobre esta joya literaria que nos permite revivir una vez más el portento guadalupano.

PILAR MÁYNEZ
(ENEP-UNAM-Acatlán)

José Luis Suárez Roca, *Lingüística misionera española*, Oviedo, Pentalfa Ediciones, 1992, 324 p.

Tras la conquista, los indígenas tuvieron que someterse a la Corona Española. Esta sujeción implicó no sólo la deposición de las armas y la consecuente subordinación a la monarquía, a la que se habría de rendir tributo en más de un sentido; significaba también el inicio de una compleja relación de alteridad en la que el conquistador trataría de trans-

formar el universo del dominado, para facilitar así su inserción en ese vasto imperio que iba extendiéndose cada vez más.

De esta forma los misioneros emprendieron lo que Robert Ricard ha llamado “la conquista espiritual” de los naturales del Nuevo Mundo. Para ello tuvieron que idear las estrategias más eficaces que permitirían convertir a aquellos extraños hombres, cuyas lenguas eran fonológica y estructuralmente muy diferentes al castellano y cuya cosmovisión resultaba para los europeos inaceptable en numerosos aspectos.

Los medios de los que se valieron los frailes que llegaron del otro lado del mar con el propósito de evangelizar a los nuevos súbditos fueron diversos. Así nos lo hace saber José Luis Suárez Roca en la primera parte de su espléndido libro titulado *Lingüística misionera española*.

En este volumen se exponen los esfuerzos realizados por los religiosos españoles para aproximarse al mundo del “otro” con el fin de llevar a cabo sus fines proselitistas. Necesitaban conocer sus lenguas para poder comprender más plenamente sus culturas e identificar así los posibles residuos de su pensamiento pagano. La primera tarea a la que se abocaron los misioneros lingüistas fue dotar de representación gráfica a los complejos sistemas fonológicos de los idiomas aborígenes. La asignación de grafemas a sonidos nunca antes escuchados y la adecuación escritural de los fonemas ambivalentes supusieron un considerable esfuerzo de fijación; pero ese era tan sólo el paso inicial de sus disquisiciones. También había que reducir a artificio gramatical las lenguas amerindias, y la ausencia de un metalenguaje especializado en la materia de éstas, como oportunamente lo advierte Suárez Roca, complicaba aun más los ya de por sí difíciles análisis morfosintácticos. Había, asimismo, que optar por un método de traducción idóneo de los textos para la catequesis de los naturales que, tras diversas opiniones, se acordó fuera en sus propias lenguas. ¿Pero eran éstas capaces de reproducir cabalmente los conceptos cristianos contenidos en aquellos escritos? ¿cómo debía aludirse a nociones medulares del Cristianismo sin que fueran desvirtuadas por el receptor pagano? Éstos son quizá los problemas medulares que aborda la *Lingüística misionera española*.

Desde el inicio de la evangelización se plantea la necesidad de enseñar a leer y escribir a los indígenas, así como de una instrucción en latín que por siglos había actuado como *lingua franca* en el Viejo Mundo. En el Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, principal centro educativo y cultural de México, los naturales trilingües llegaron a traducir indistintamente aquella lengua clásica, el castellano y se convirtieron en verdaderos peritos del náhuatl. Así, los traductores amerindios fueron imprescindibles en el transvase de textos religiosos al mexicano y a otros idiomas, y también en obras de carácter meramen-

te lingüístico, como fue el caso del tezcocano Hernando de Ribas quien colaboró en la elaboración del arte y vocabulario de Alonso de Molina.

El segundo capítulo de este volumen trata del registro del léxico, esto es, de la confección de los diccionarios que intentaban consignar el mayor número de voces indígenas con sus respectivas definiciones, y que estaban fundamentados en los grandes corpus del Renacimiento. Dignos de mención son el ya citado *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, de Molina impreso por primera vez en 1555 y considerablemente aumentado en 1571; el *Vocabulario en lengua de Michoacán* de Maturino Gilberti, publicado en 1559 y, por supuesto, el tan aludido calepino de fray Bernardino de Sahagún, concentrado en su magna *Historia general de las cosas de Nueva España*.

En estos vastos registros quedaban al descubierto los muy particulares componentes del universo indígena, ajenos, sin duda, al mundo europeo, y se evidenciaba la peculiar manera de parcelar la realidad a través del sinnúmero de lexemas incorporados. Por su parte, el padre fray Juan de Córdoba advertía la aguda percepción de los zapotecas quienes, a su parecer, habían designado lo que nunca antes había sido nombrado.

El siguiente y más voluminoso apartado de este libro trata del problema que supuso la reducción del náhuatl a artificio gramatical. Carentes, como ya se ha mencionado, de un metalenguaje específico en esta materia que pudiera facilitar dicha descripción, los misioneros lingüistas tuvieron que adecuar la terminología de occidente a estructuras y funciones particulares de estos idiomas, pero también tuvieron que señalar las peculiaridades que los distinguían. Hubo, entonces, que flexibilizar los conceptos empleados durante siglos para el estudio del latín; se ampliaron y matizaron las definiciones que los gramáticos habían asignado para aquella lengua clásica de la que partieron, en gran medida, las descripciones de numerosos idiomas vulgares durante el Renacimiento. Fue la obra de Nebrija el fundamento principal de las artes elaboradas en el Nuevo Mundo, aunque también influyeron, como señala Suárez Roca, la doctrina del Brocense y de otros autores racionalistas de los siglos XVI y XVII.

El tercer capítulo de este libro explica la conformación de dos de las artes más tempranas del periodo que siguió a la Conquista. Se trata del *Arte de la lengua mexicana* de Fray Andrés de Olmos y del *Arte mexicana* de Antonio del Rincón. Siguen ambas el estudio establecido por la tradición grecolatina, esto es, la Ortografía, Prosodia, Etimología y Sintaxis.

Por su parte, Antonio del Rincón distinguió dentro del concepto de declinación las distintas formaciones del plural de los nombres, así como de ciertos sufijos reverenciales, despectivos y diminutivos. No

hay que olvidar que dicha especificación gramatical aparecía ya en la obra nebrijense, concebida como cualquier cambio introducido en los componentes finales de una palabra; de ahí que Rincón se basara en el gramático sevillano al tratar de estos morfemas. Pero además el franciscano, detectó un fenómeno desconocido en las lenguas europeas: sólo podían pluralizarse los sustantivos que comportaran el sema “animado”, pues los nombres las cosas inanimadas carecían de esta marca.

En este enorme esfuerzo lingüístico hubo también que crear términos que hicieran referencia a las particularidades del náhuatl. Así, Rincón diferenció las formas pronominales que entran en composición con otros morfemas denominándolos “semipronombres”, distintos de los pronombres enteros que aparecen aislados.

Pero la explicación de la morfología y sintaxis o “composición” de la lengua mexicana no se restringió únicamente al ámbito lingüístico. José Luis Suárez Roca comenta, por ejemplo, que el *Arte* de Olmos contiene interesantes datos etnográficos: el verbo *nicac* “estar enhiesto” se emplea para hombres, árboles, casas, sillas o cualquier cosa que esté enhiesta o hincada, si es larga; mientras que *onoc* “estar echado” se utiliza para referirse a las tablas y hierbas que están tendidas. La lengua es la manifestación del pensamiento, por eso tuvieron los frailes lingüistas que ahondar en ella, clasificarla y ponerla al descubierto. De este modo pudieron identificar residuos de creencias idolátricas en el empleo del reverencial *tzintli* para aludir a elementos como el agua y el fuego.

Suárez Roca señala que las artes realizadas entre 1547, fecha en la que aparece la de Olmos y 1645 año en la que publica la suya Horacio Carochi, se describen los fenómenos más importantes del náhuatl.

En el cuarto capítulo de este libro, menos extenso que el anterior, se comentan algunos tratados sobre otros idiomas amerindios. Destacan entre éstos la *Grammatica o Arte de la lengua general de los indios de los Reynos del Perú*, debida al dominico fray Rodrigo de Santo Tomás; el *Arte y gramática muy copiosa de la lengua aymara* de Ludovico Bertonio y el *Arte de la lengua guaraní* de Antonio Ruiz de Montoya.

Cierra este volumen, un interesantísimo apartado intitulado “Lengua y cultura indígenas”. En éste se explican las dificultades teológicas y lingüísticas que tuvieron que resolver los evangelizadores encargados de la traducción de los textos sagrados. Había, primero, que justificar el transvase de dichos escritos a lenguas que habían sido consideradas como incapaces de reproducir cabalmente los nuevos conceptos del culto que se deseaba imponer. Por eso los misioneros lingüistas insistían en sus propiedades, afirmando que eran copiosas y ricas en metáforas, e incluso, más elegantes que ninguna de las co-

nocidas. Así el agustino fray Juan de Mijangos sostenía que “no hay cosa en la sagrada escriptura que no se pueda decir en la lengua [mexicana]”.

La Iglesia y la Corona se vieron precisadas a buscar una solución para la eficaz y más rápida conversión de los naturales. Coincidieron el tercer concilio mexicano y limense que lo más pertinente para la catequesis de los nuevos catecúmenos era realizarla en sus propios idiomas. No obstante, en el siglo XVIII aquellas políticas lingüísticas que permitieron la confección de valiosísimas obras durante los primeros siglos de la colonia, cambiaron con el decreto de Carlos III en el que se establecía tajantemente la preeminencia del castellano sobre cualquier otra lengua.

La traducción de las doctrinas, confesionarios, sermonarios y otros textos religiosos efectuados por aquellos afanosos frailes en la primera etapa del proceso catequístico supuso la determinación de dos posibles alternativas: o se optaba por la ortodoxia en la reproducción del mensaje evangélico, empleando para ello préstamos del castellano que aludieran a los conceptos medulares del cristianismo, o se realizaba un esfuerzo mayor, ya sea intentando de imprimir pleno sentido cristiano a los significantes ya existentes en las lenguas paganas, o bien creando nombres nuevos dentro de aquellas extrañas estructuras a fin de hacer una cabal referencia a los contenidos que se deseaban transmitir. Este procedimiento tenía la ventaja sobre el anterior de incorporar con mayor naturalidad los elementos esenciales que se predicaban.

Éstos son a grandes rasgos los temas que aborda el libro *Lingüística misionera española* del filólogo leonés José Luis Suárez Roca. Algunos de los problemas contemplados en éste siguen siendo objeto de discusión entre los estudiosos, como la representación alfabética de las lenguas indígenas o como los procedimientos de traducción. Sus antecedentes están detenidamente expuestos en este interesantísimo volumen, que proporciona una clara visión acerca de la compleja tarea que tuvieron que acometer los misioneros lingüistas españoles en el Nuevo Mundo.

PILAR MÁYNEZ
(ENEP-UNAM-Acatlán)

Beatriz, Arias Álvarez, *El español de México en el siglo XVI*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1997, 521 p.

En el libro *El español de México en el siglo XVI* de la lingüista y filóloga Beatriz Arias Álvarez se explican con detalle las características princi-

nocidas. Así el agustino fray Juan de Mijangos sostenía que “no hay cosa en la sagrada escriptura que no se pueda decir en la lengua [mexicana]”.

La Iglesia y la Corona se vieron precisadas a buscar una solución para la eficaz y más rápida conversión de los naturales. Coincidieron el tercer concilio mexicano y limense que lo más pertinente para la catequesis de los nuevos catecúmenos era realizarla en sus propios idiomas. No obstante, en el siglo XVIII aquellas políticas lingüísticas que permitieron la confección de valiosísimas obras durante los primeros siglos de la colonia, cambiaron con el decreto de Carlos III en el que se establecía tajantemente la preeminencia del castellano sobre cualquier otra lengua.

La traducción de las doctrinas, confesionarios, sermonarios y otros textos religiosos efectuados por aquellos afanosos frailes en la primera etapa del proceso catequístico supuso la determinación de dos posibles alternativas: o se optaba por la ortodoxia en la reproducción del mensaje evangélico, empleando para ello préstamos del castellano que aludieran a los conceptos medulares del cristianismo, o se realizaba un esfuerzo mayor, ya sea intentando de imprimir pleno sentido cristiano a los significantes ya existentes en las lenguas paganas, o bien creando nombres nuevos dentro de aquellas extrañas estructuras a fin de hacer una cabal referencia a los contenidos que se deseaban transmitir. Este procedimiento tenía la ventaja sobre el anterior de incorporar con mayor naturalidad los elementos esenciales que se predicaban.

Éstos son a grandes rasgos los temas que aborda el libro *Lingüística misionera española* del filólogo leonés José Luis Suárez Roca. Algunos de los problemas contemplados en éste siguen siendo objeto de discusión entre los estudiosos, como la representación alfabética de las lenguas indígenas o como los procedimientos de traducción. Sus antecedentes están detenidamente expuestos en este interesantísimo volumen, que proporciona una clara visión acerca de la compleja tarea que tuvieron que acometer los misioneros lingüistas españoles en el Nuevo Mundo.

PILAR MÁYNEZ
(ENEP-UNAM-Acatlán)

Beatriz, Arias Álvarez, *El español de México en el siglo XVI*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1997, 521 p.

En el libro *El español de México en el siglo XVI* de la lingüista y filóloga Beatriz Arias Álvarez se explican con detalle las características princi-

pales del castellano del siglo XVI que llegó a la Nueva España, poniendo especial énfasis en algunos rasgos que van a distinguir la variante del español-mexicano.

Beatriz Arias presenta un pormenorizado análisis gráfico-fonológico y morfosintáctico de los hechos más representativos de esa época e incorpora un ilustrativo glosario de las voces indígenas consignadas en los textos que estudió, mismas que aparecen integradas desde tempranas fechas como elementos distintivos de nuestro dialecto. Su muestra está conformada por quince documentos de diversa índole, extraídos del Archivo General de la Nación de México y del Archivo de las Indias de Sevilla; estos escritos arrojan iluminadora luz sobre los usos idiomáticos del español transplantado a México inmediatamente después de la Conquista.

El castellano del Nuevo Mundo adquirió desde los primeros contactos tintes muy particulares, y las lenguas indígenas, a su vez, tomaron y adecuaron diversos elementos lingüísticos del idioma de los conquistadores. Por ejemplo, la pluralización de las voces nahuas que siguió los mismos patrones que el español; tal es el caso de *chalchihuyes*, así como algunos morfemas derivativos del castellano que se incorporaron en términos amerindios. Dos ejemplos los tenemos en *mayzal* y *petaquilla*.

En la primera parte del libro, Beatriz Arias presenta las peculiaridades de los fonemas vocálicos y consonánticos que aparecen en el material que analiza. Advierte entre otros muchos fenómenos la confusión gráfica de *b* y *v*, la vacilación en el empleo de *h*, específicamente con el verbo “haber”, y la variación en cuanto a la escritura de ciertos apellidos (Ortiz y Hortiz). También registra la reducción de algunos grupos consonánticos como [ks]=s en *examinen* y [mn]=n en *columna*.

Por otra parte Beatriz revela la dificultad que implicó para los misioneros lingüistas, dedicados a la tarea de adecuar sistemas fonológicos de las lenguas indígenas al gráfico castellano, la adaptación de 8 vocales del náhuatl a un sistema de 5; y qué decir del fonema dental africado /ts/, que Molina y Carochi identificaban como nuevo. También se evidencia la dificultad de unidades de sistemas ajenos al castellano como consecuencia de la sustitución, alteración o reducción de palabras indígenas. Arias señala que Bernal Díaz registró el término *Huitzilopochtli* como *Huichilobos*, y Cortés consignó en sus Cartas el topónimo *Cuauhnáhuac* como *Quechmavaca*.

Numerosas cualidades pueden destacarse en este trabajo que incorpora, además del examen detenido de los hechos fonéticos y fonológicos a los que se ha aludido, un cuidadoso análisis de los elementos gramaticales que caracterizaron al castellano del siglo XVI. El

estudio morfosintáctico que es el más extenso del libro abarca ciertos aspectos referentes a la colocación de los pronombres átonos y al fenómeno del léismo; aborda el funcionamiento de los relativos e interrogativos y de las formas verbales personales y no personales, así como los nexos prepositivos, conjuntivos y extraoracionales.

La autora advierte en este apartado la frecuente recurrencia en su *corpus* de ciertas unidades; por ejemplo del infinitivo, especialmente cuando funciona como término de un verbo prepositivo. Destaca, así mismo, la cantidad y variedad de nexos adversativos restrictivos como *pero*, *aunque* y *salvo* e identifica algunas formas lingüísticas que son empleadas de la misma manera que en la actualidad, como es el caso de la expresión *al tiempo que* con valor temporal de simultaneidad.

Incluye posteriormente el registro de nombres nahuas comunes y propios que aparecen en los textos estudiados con sus correspondientes etimología y definición. Entre éstos se encuentran *chía*, *copal*, *jícara*, *mitote*, *zacate*, *Ehecatl*, *México*, *Tenochtitlan*, *Tlatelolco*. Integra, también, la transcripción paleográfica, realizada por ella misma, de los documentos que conforman su *corpus*, con la advertencia de que pueden ser aprovechados en futuras investigaciones.

Lo interesante es que, además de explicar las características temáticas de los textos seleccionados que tratan sobre procesos inquisitoriales, denuncias de diversa índole e inventarios de bienes, la autora proporciona someramente un marco histórico, cultural y social extraído de la propia información que aparece concentrada en dichos documentos: en otras palabras, reconstruye a grandes rasgos la vida de la Nueva España en las tres décadas que siguieron a la Conquista a través de estos testimonios.

El español de México en el siglo XVI de Beatriz Arias es junto con *Los nahuas después de la Conquista* de James Lockhart un estudio serio y completo de la etapa más compleja de reconocimiento e intercambio de nuestra historia. Si el libro de Lockhart se centra en los diversos aspectos de adecuación del náhuatl ante un nuevo contexto, el de Beatriz Arias complementa ampliamente el panorama de la realidad lingüística en la Nueva España del siglo XVI.

PILAR MÁYNEZ

Earl Brockway, y Trudy, Hershey de Brockway, *Diccionario náhuatl del norte del estado de Puebla*, México, Instituto Lingüístico de Verano y Universidad Madero, 2000, 404 p. (Serie de vocabularios y diccionarios indígenas "Mariano Silva y Aceves" No. 42)

estudio morfosintáctico que es el más extenso del libro abarca ciertos aspectos referentes a la colocación de los pronombres átonos y al fenómeno del léismo; aborda el funcionamiento de los relativos e interrogativos y de las formas verbales personales y no personales, así como los nexos prepositivos, conjuntivos y extraoracionales.

La autora advierte en este apartado la frecuente recurrencia en su *corpus* de ciertas unidades; por ejemplo del infinitivo, especialmente cuando funciona como término de un verbo prepositivo. Destaca, así mismo, la cantidad y variedad de nexos adversativos restrictivos como *pero*, *aunque* y *salvo* e identifica algunas formas lingüísticas que son empleadas de la misma manera que en la actualidad, como es el caso de la expresión *al tiempo que* con valor temporal de simultaneidad.

Incluye posteriormente el registro de nombres nahuas comunes y propios que aparecen en los textos estudiados con sus correspondientes etimología y definición. Entre éstos se encuentran *chía*, *copal*, *jícara*, *mitote*, *zacate*, *Ehecatl*, *México*, *Tenochtitlan*, *Tlatelolco*. Integra, también, la transcripción paleográfica, realizada por ella misma, de los documentos que conforman su *corpus*, con la advertencia de que pueden ser aprovechados en futuras investigaciones.

Lo interesante es que, además de explicar las características temáticas de los textos seleccionados que tratan sobre procesos inquisitoriales, denuncias de diversa índole e inventarios de bienes, la autora proporciona someramente un marco histórico, cultural y social extraído de la propia información que aparece concentrada en dichos documentos: en otras palabras, reconstruye a grandes rasgos la vida de la Nueva España en las tres décadas que siguieron a la Conquista a través de estos testimonios.

El español de México en el siglo XVI de Beatriz Arias es junto con *Los nahuas después de la Conquista* de James Lockhart un estudio serio y completo de la etapa más compleja de reconocimiento e intercambio de nuestra historia. Si el libro de Lockhart se centra en los diversos aspectos de adecuación del náhuatl ante un nuevo contexto, el de Beatriz Arias complementa ampliamente el panorama de la realidad lingüística en la Nueva España del siglo XVI.

PILAR MÁYNEZ

Earl Brockway, y Trudy, Hershey de Brockway, *Diccionario náhuatl del norte del estado de Puebla*, México, Instituto Lingüístico de Verano y Universidad Madero, 2000, 404 p. (Serie de vocabularios y diccionarios indígenas "Mariano Silva y Aceves" No. 42)

Hace ya sesenta y cinco años que el Instituto Lingüístico de Verano ha venido trabajando arduamente en la descripción de las lenguas indígenas de México, en el registro de su repertorio léxico y fraseológico y en la preservación de su rica tradición oral.

Ante el problema de la diversidad lingüística de nuestro país, el general Lázaro Cárdenas planeó en 1935 con el lingüista William Townsend una posible estrategia que permitiera consignar y recuperar la amplia gama de idiomas y las variantes de éstos, habladas a lo largo del territorio nacional. Se establecieron así diversos centros regionales en distintos puntos del país con el propósito de elaborar cartillas bilingües para la alfabetización en lenguas indígenas y *corpus* representativos sobre la composición léxica y gramatical de sus lenguas y otros materiales. Al principio de la década de los 60, el Instituto contaba con 248 misioneros lingüistas, cifra que se incrementó en 1972 a 368, los cuales operaban en 93 áreas locales.

Las aportaciones lingüísticas y de rescate cultural del Instituto Lingüístico de Verano son incuestionables. Para finales de 1983, se habían publicado en colaboración con la Secretaría de Educación Pública, por ejemplo, numerosos trabajos sobre siete dialectos del náhuatl. El propio Townsend publicó el mismo año en que se puso en marcha el proyecto, un pequeño libro de 48 páginas que contenía palabras, frases y textos en náhuatl para la rápida comprensión de la lectura y escritura en ese idioma, el cual se volvió a reproducir parcialmente en 1945.

Además de las consideraciones fonológicas, morfológicas y sintácticas que se pueden encontrar en trabajos como el de Richard y Patricia Beller sobre el náhuatl de la huasteca, los lingüistas misioneros del Instituto Lingüístico de Verano han publicado también una serie de textos propios de la tradición oral de diversas regiones: específicamente del mexicano de Mecayapan, Veracruz tenemos el cuento de los destrozos que ocasionó una plaga de chapulines. En la redacción participó el lingüista Carl Wolgemuth. Pero las tareas de los integrantes de ese Instituto no se han reducido a ésta de por sí importante labor de rescate. Ascensión H. de León-Portilla incluye en sus referencias bibliográficas otra que podríamos calificar de índole práctica, como el folleto bilingüe náhuatl-español dedicado a la enseñanza del mejoramiento de las técnicas agrícolas.

Pues bien, en esta ocasión atenderemos a su más reciente aportación en el ámbito de la lexicografía: esto es, al *Diccionario náhuatl del norte del estado de Puebla*, dirigido principalmente a los hablantes de esa región y cuyos autores son el matrimonio Brockway: Trudy y Earl. Durante su larga estancia en el pueblo de Tlaxpanaloya han elabora-

do cartillas, el registro de relatos y el análisis sobre las peculiaridades fonológicas de esa variante. En sus trabajos han contado con la valiosa colaboración de don Leodegario Santos Valdés quien, así mismo, participó en la confección del diccionario que nos ocupa.

Numerosos son los aciertos de esta obra lexicográfica sobre uno de los dialectos modernos que, como especifican los autores, es hablado aproximadamente por 50,000 personas en la zona norte de Puebla. La primera de ellas tiene que ver con el propósito didáctico que inspira la obra y que se observa en la conformación del material, en la inserción de láminas alusivas a determinadas voces y en las puntuales explicaciones lingüísticas. Así, en la parte introductoria se exponen, de manera concisa, los distintos componentes que integran cada artículo y la selección del alfabeto para la escritura de los términos indígenas. Sobre este último aspecto podría destacarse el objetivo de los autores por aproximar el sistema fonológico del náhuatl al sistema escritural, mediante la simplificación de algunas letras como la de *ll* en vocablos como *calli* y en el empleo de la *s* en lugar de la *c* ante vocales. Se presenta en este apartado introductorio también una lista sobre las abreviaturas que comportan la información gramatical de cada palabra y que aparecen incluidas inmediatamente después de las entradas.

Además de destacar claramente las distintas acepciones de los términos, cuando así se requiere, se proporciona el funcionamiento del vocablo en cuestión en un contexto específico que reproduce el habla cotidiana, con su respectiva traducción al castellano. Esto permite reconocer los diferentes sentidos de los que puede ser portador un significante y sus posibilidades distribucionales en determinados sintagmas. Así mismo cada artículo incluye, por último, la remisión a los morfemas que constituyen el vocablo y, en algunos casos, incluso, su equivalencia sinonímica con otros términos. Veamos un ejemplo: *mocotztehuihtoc* *adj.* Patizambo *In cahuayo tlen oquicou in Pepe mocotztehuihtoc.* El caballo que Pepe compró es patizambo. Véase *icotz, quitehuiya*.

La obra de Trudy y Earl Brockway contiene además de esta tan bien estructurada parte náhuatl-español, una más breve pero igualmente útil español-náhuatl. Las entradas, lo mismo que en la sección que le antecede se destacan con negritas; se indica la categoría gramatical de la voz castellana y su equivalente al náhuatl, así como sus posibles acepciones, diferenciadas con un dígito. En esta sección, sólo en algunos casos, se proporciona el funcionamiento del término castellano en estructuras concretas y su equivalencia en mexicano. De este modo la inclusión de los diversos sintagmas, en su mayoría fijos, en los que pueden aparecer los vocablos resultan de gran utilidad. Así, por ejemplo, tenemos el registro de las numerosas variantes

contextuales en las que queda inserto el verbo *hablar*: al oído, consigo mismo, dormido, en voz baja, mal de otro, ronco o sin sentido.

Las ilustraciones que se insertan en este apartado, al igual que en el anterior, aluden a distintos componentes de esa sociedad indígena: flora, fauna e indumentaria y cuadros alusivos a la vida cotidiana aparecen integrados en el *corpus*; su incorporación en la relación lexicográfica, además de ser muy ejemplificadora, evidencia la tan aludida imbricación lenguaje-pensamiento-cultura.

Cierra este último y particular volumen una breve referencia acerca de las características de la fonología y gramática de esa variante del náhuatl. Los conceptos fonéticos y morfosintácticos están somera pero muy claramente expresados e ilustrados mediante ejemplos y cuadros que condensan la información más relevante sobre la estructura de este idioma. Los autores incorporan al final tres apéndices que siguen la tónica didáctica advertida a lo largo de la exposición. Se trata de una lista sobre los numerales nahuas, un esquema sobre las distintas partes del cuerpo humano y su peculiar alusión a ellas en mexicano y dos mapas sobre la región del Estado de Puebla y las zonas de habla nahua.

Agradecemos a Trudy y Earl Brockway por mostrarnos otra posibilidad en la práctica lexicográfica útil y entretenida a la vez. Así mismo agradecemos a Doris Bartholomeus, directora de esta serie de vocabularios y diccionarios, su permanente interés y aliento a esta clase de estudios que nos aproximan a las distintas manifestaciones de las lenguas indígenas habladas actualmente en nuestro país.

PILAR MÁYNEZ

(ENEP-Acatlán)

Susanne Klaus, *Uprooted Christianity. The preaching of the Christian Doctrine in Mexico Based on Franciscan Sermons of the 16th Century Written in Nahuatl*. Bonner Amerikanistische Studien, Bonn, Universität Bonn, 1999. 372 p.

Después de una importante etapa historiográfica en la que los estudios sobre la cristianización de los pueblos indígenas estuvo fundamentada principalmente en fuentes españolas, está tomando fuerza una nueva corriente impulsada por el conocimiento y uso de documentos escritos en lenguas indígenas. Gracias a esta nueva corriente, se ha avanzado en aspectos del proceso de la implantación del cristianismo que hasta el momento parecían inalcanzables, por ejemplo, los problemas de la adaptación de conceptos cristianos en el pensamiento

contextuales en las que queda inserto el verbo *hablar*: al oído, consigo mismo, dormido, en voz baja, mal de otro, ronco o sin sentido.

Las ilustraciones que se insertan en este apartado, al igual que en el anterior, aluden a distintos componentes de esa sociedad indígena: flora, fauna e indumentaria y cuadros alusivos a la vida cotidiana aparecen integrados en el *corpus*; su incorporación en la relación lexicográfica, además de ser muy ejemplificadora, evidencia la tan aludida imbricación lenguaje-pensamiento-cultura.

Cierra este último y particular volumen una breve referencia acerca de las características de la fonología y gramática de esa variante del náhuatl. Los conceptos fonéticos y morfosintácticos están somera pero muy claramente expresados e ilustrados mediante ejemplos y cuadros que condensan la información más relevante sobre la estructura de este idioma. Los autores incorporan al final tres apéndices que siguen la tónica didáctica advertida a lo largo de la exposición. Se trata de una lista sobre los numerales nahuas, un esquema sobre las distintas partes del cuerpo humano y su peculiar alusión a ellas en mexicano y dos mapas sobre la región del Estado de Puebla y las zonas de habla nahua.

Agradecemos a Trudy y Earl Brockway por mostrarnos otra posibilidad en la práctica lexicográfica útil y entretenida a la vez. Así mismo agradecemos a Doris Bartholomeus, directora de esta serie de vocabularios y diccionarios, su permanente interés y aliento a esta clase de estudios que nos aproximan a las distintas manifestaciones de las lenguas indígenas habladas actualmente en nuestro país.

PILAR MÁYNEZ
(ENEP-Acatlán)

Susanne Klaus, *Uprooted Christianity. The preaching of the Christian Doctrine in Mexico Based on Franciscan Sermons of the 16th Century Written in Nahuatl*. Bonner Amerikanistische Studien, Bonn, Universität Bonn, 1999. 372 p.

Después de una importante etapa historiográfica en la que los estudios sobre la cristianización de los pueblos indígenas estuvo fundamentada principalmente en fuentes españolas, está tomando fuerza una nueva corriente impulsada por el conocimiento y uso de documentos escritos en lenguas indígenas. Gracias a esta nueva corriente, se ha avanzado en aspectos del proceso de la implantación del cristianismo que hasta el momento parecían inalcanzables, por ejemplo, los problemas de la adaptación de conceptos cristianos en el pensamiento

indígena o la permanencia y uso de formas literarias prehispánicas para expresar conceptos cristianos. La obra aquí reseñada es una tesis doctoral que entra en esta nueva corriente. La doctora Susanne Klaus nos ofrece en ella un detallado estudio sobre la predicación de los franciscanos como medio de evangelización durante el siglo XVI. Sirven de base para este estudio nueve sermones para el tiempo de Adviento y Navidad, escritos en náhuatl por fray Bernardino de Sahagún, uno sobre el mismo tema, también en náhuatl, de fray Juan Bautista y dos en español, escritos para el mismo período litúrgico por el conocido predicador franciscano Felipe Díez. Se analiza así un material de indiscutible valor para el estudio de la transmisión del mensaje cristiano en el primer siglo de la evangelización de México.

El estudio está dividido en tres partes. En la primera se presenta, de una manera breve y sintética, el contexto histórico dentro del cual se escribieron los sermones (p. 20-47). Se encontrará aquí una escueta, pero bien lograda introducción sobre la enseñanza catequística, la predicación en México y España, los autores de los sermones estudiados y su producción sermonaria. La segunda parte, la más extensa y en la que se encierra el cuerpo del trabajo, está dedicada al análisis minucioso de los sermones. Se incluye la descripción de los manuscritos o impresos, caso de que se hayan publicado, la fecha de los textos, su estructura y el análisis de su contenido y lenguaje (p. 48-173). En la tercera parte se comparan entre sí los elementos estudiados en la parte anterior, señalando las bases doctrinales comunes en los sermones escritos en náhuatl. Se vuelve a tocar la materia del lenguaje y contenidos, pero ahora bajo un enfoque general y con especial atención a su mérito como medio para transmitir el mensaje cristiano en el pensamiento indígena. Se da especial atención a la forma como los sermones tratan los temas doctrinales más frecuentes: los sacramentos, el alma, Dios y Jesucristo, la Trinidad, el Diablo, el pecado, virtudes cristianas y la virginidad (p. 174-206). Tres páginas y media (p. 207-210) de conclusión, con el tema "En busca de las raíces del cristianismo mexicano" cierran este trabajo. Se incluye un resumen de este estudio en alemán (p. 211-237) y tres valiosos apéndices. El primero contiene diez y siete cuadros en los que, en forma sintética, se presenta el material analizado de los sermones: estructura, personas y citas de la Biblia, difrasismos ("linked expressions") terminología cristiana, citas en latín y su traducción al náhuatl, neologismos nahuas y temas de índole sacramental. El segundo apéndice contiene la transcripción completa de los sermones estudiados. El tercero es una lista de los sermones escritos en náhuatl en los siglos XVI y XVII.

Como se podrá ver por esta enumeración de contenidos, esta es una tesis muy bien trabajada en la que se encuentra una riqueza de datos, algunos ya analizados en estudios similares, otros, fruto de la investigación de esta tesis. La primera parte suscita pocos comentarios pues se trata sólo de una apretada síntesis de temas ya conocidos, como las actividades misioneras de los primeros franciscanos y su actitud ante los indios. Lo único que llama la atención es que se siga manteniendo la idea del padre Mariano Cuevas sobre el significado del Breve Pontificio *Sublimis Deus* (p. 24) cuando una lectura del documento, sin contar con los varios estudios que sobre su origen y contenido se han hecho, indica que ese Breve nada tiene que ver con una declaración oficial de que los indios eran seres humanos.

En cuanto a la segunda y tercera parte, lo primero que hay que señalar es la revaloración que hace de algunos aspectos sobre la evangelización de los pueblos indígenas ya examinados en estudios anteriores. Tal es, entre otros, el caso de la “nahuatlización del cristianismo” que la autora considera sólo como adaptación de vocabulario nahua a fenómenos religiosos cristianos, pero no adaptación de contenidos doctrinales al pensamiento indígena. Basa esta apreciación en el análisis de algunos términos nahuas como *neyolcuiliztli/neyolmehualiztli* (confesión), *tlamacehualiztli* (penitencia), conocidos en la cultura indígena y aplicados en los sermones de Sahagún a la doctrina católica sobre los sacramentos. Igual interpretación da al uso de los vocablos nahuas *teotl*, *tlacatecolotl*, *Cihuapilli/ichpochtli*, *tonantzin*, *mictlan*, *tlallacolli*, ciertamente también ya estudiados en diversos trabajos pero que siguen siendo tema de discusión entre los investigadores. La autora pone especial atención al uso del término *tlautlauhtia* (hacer oración) que aparece tanto en los sermones de Sahagún como en los de Juan Bautista. El vocablo, documenta la doctora Klaus siguiendo el texto del *Códice Florentino*, se usaba en la cultura nahua para rogar tanto a los dioses como a los gobernantes. Los frailes lo aplican para dirigirse a Dios, a la Virgen y los santos. Dentro de la cultura española católica de esa época, y actual, el término “orar” tiene esa aplicación. Para los indígenas este uso pudo crear confusión por la dificultad de distinguir entre el intercesor y la Divinidad.

Aspectos igualmente sobresalientes en el análisis del lenguaje son las secciones dedicadas al estudio de los neologismos, tanto de Sahagún como de Juan Bautista, entre otros *teotlatolli* y *temaquixtiani* aplicados, el primero al evangelio, y el segundo a Jesucristo. Se incluye además una lista completa de los vocablos para designar a Dios y a Jesucristo, así como comentarios sobre el uso de los vocablos *anima* y *yollotl*.

Este análisis de la estructura lingüística de los sermones es lo que lleva a la doctora Klaus a sostener la tesis central de su estudio clara-

mente señalada en el título de la obra "*Uprooted Christianity*", "Cristianismo desenraizado". Basada en los objetivos básicos del sermón, tal como se encuentran en los tratadistas de la época, —captar la atención, deleitar los sentidos y la inteligencia, e impulsar a los fieles con esta emoción a un cambio de vida—, la autora concluye que los sermones estudiados, aun cuando doctrinalmente ofrecen un mensaje adecuado, padecen de una exposición abstracta, en la que faltan los ejemplos concretos de la vida cotidiana de los nahuas con los que se podría haber ilustrado la doctrina. Nos encontramos así, nos indica, con una transferencia formal de valores y normas de conducta, pero sin un medio lingüístico apropiado para el entendimiento de la fe. La doctrina que encontramos en los sermones señala la autora, "hay que considerarla *desenraizada* porque fue despojada de los esclarecedores y estimulantes elementos europeos sin introducir elementos equivalentes, extraídos del ambiente y experiencia del México central" (p. 108). Comparando estos sermones con los del franciscano español fray Felipe Díez, apunta la doctora Klaus, se entiende mejor esta idea. Los del fraile español están escritos con un "lenguaje lleno de imágenes variadas y simbólicas". Este franciscano español maneja una amplia serie de matices para describir o subrayar valores y emociones. Sus sermones "son un ejemplo perfecto para probar que la doctrina cristiana estaba profundamente enraizada en la conciencia del predicador y del pueblo" (p. 173). Los sermones en náhuatl, por el contrario, presentan una fe sacada de su contexto vital, explicada en forma abstracta y con gran pobreza de imágenes lingüísticas. Y, puesto que los predicadores sostienen que la fe es un asunto más de aceptación personal que de comprensión, en donde falta el sentimiento y las emociones se hace muy difícil alcanzar un claro entendimiento de ésta. Sólo cuando la predicación se presenta con el apoyo de imágenes lingüísticas, narraciones y sentimientos, la doctrina se hace inteligible y viva (p. 205).

No todo es negativo en el análisis de los sermones. Tanto Sahagún, como Juan Bautista, puntualiza la doctora Klaus, logran establecer una conexión con sus oyentes, si no en el nivel emocional, al menos en el intelectual. La fe, en cuanto tal, quizá no se entendió en plenitud, pero sí algunas de sus circunstancias. El uso de vocablos nahuas y neologismos para expresar conceptos cristianos sirvió para acercar a los indígenas a las ideas cristianas. Por otra parte, reconoce la autora, hay que señalar el singular esfuerzo de los franciscanos por iniciar una nueva forma de predicar en una cultura a la que eran totalmente ajenos, y por sus intentos de acercar a los indígenas los valores y conceptos cristianos no en una forma rígida sino con consideración al desarrollo de esos pueblos.

El cuidado con que se trabajaron los materiales sermonarios en esta tesis es digno de reconocimiento. En este sentido, los análisis que se presentan sobre los textos examinados parecen inobjectables. Lo que resulta un tanto cuestionable es el concepto de “cristianismo desenraizado”, ya que ni los elementos que se proponen para darle ese calificativo son muy claros ni el modelo de la enseñanza doctrinal en los sermones analizados, es el mas representativo. En cuanto a lo primero, la doctora Klaus parece dar suma importancia a los elementos emotivos de los sermones (p. 173 y 205), pero para esto tiene que recurrir a la oratoria española (fray Felipe Díez), recurso que es poco convincente, ya que los oyentes de los sermones nahuas provienen de cultura muy diversa, en la que las emociones e inteligencia se mueven por impulsos muy distintos. Si en lugar de las emociones se toman las imágenes lingüísticas, como parece lo más apropiado, resulta que la autora las considera ausentes en los sermones examinados (p. 205). Un sentir contrario expresa Ángel María Garibay en su todavía no superada *Historia de la Literatura Náhuatl* en la que comentando los “Sermones de Adviento” de fray Juan Bautista, uno de los cuales examina la doctora Klaus, señala: “No hubo ciertamente en su época quien en México elevara la lengua de Castilla a las alturas a que Fr. Juan Bautista elevó la de los mexicanos” (A.M. Garibay, *Historia de la Literatura Náhuatl*, México, Porrúa, II, 171).

El segundo aspecto, la representatividad de la enseñanza doctrinal, es todavía más cuestionable. Si se interesa uno por sermones con contenidos doctrinales, llenos de ejemplos tomados del mundo nahua, están los sermones de fray Andrés de Olmos, “Tratado de los siete pecados mortales, 1551-1552” publicados por Georges Baudot en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México (1996). Por cierto, allí en el sermón sobre “La Soberbia” se encuentra una clara exposición acerca de la diferencia de orar a Dios y a la Virgen. Por otra parte, es bastante discutible tomar a los sermones dominicales como prototipo de la enseñanza doctrinal impartida a los pueblos nahuas en el siglo XVI. Ciertamente, para mediados del siglo ya se consideraba al sermón dominical como parte fundamental de la enseñanza religiosa. Pero el mismo documento que registra este dato añade: “Algunos religiosos han tenido costumbre de enseñar la doctrina a los indios y predicársela por pinturas... y lo mismo hacen hoy día” (*Códice Franciscano*, México, 1941, p. 39). Un texto de la *Retórica Christiana* (p. 95) de fray Diego Valadés impresa en Perusa en 1579 nos confirma la misma idea. Esto, al menos parcialmente, nos explica el gran número de “catecismos testerianos”, que han llegado hasta nuestros días, comparado con el escaso número de sermonarios del siglo XVI. El he-

cho de que se conozca un solo manuscrito del sermonario de Sahagún examinado en esta tesis, y éste, con mucha probabilidad, provenga de la biblioteca de Tlatelolco, en donde lo encontró y utilizó fray Juan Bautista, como nos señala la doctora Klaus, nos podía sugerir su escasa circulación. Existen inventarios generales de casi todas las bibliotecas de los conventos franciscanos de mediados del siglo XVII (Biblioteca del INAH, Fondo Franciscano, vol. 37) que valdría la pena examinar para determinar la circulación de estos textos. Conociendo otros materiales, catecismos, pinturas, frescos conventuales, teatro, a uno le parece que los sermones dominicales tenían un alcance más bien limitado, al menos en el siglo XVI.

Varios intentos de darnos una visión del cristianismo indiano apoyado en sus propias fuentes, —sin duda el mejor camino para este fin—, corren el peligro de dejarnos con análisis muy acertados en sus detalles, pero sin una visión convincente de todo el conjunto. Ésta solo se podrá lograr incursionando fuera de nuestros pequeños talleres para ampliar nuestra visión desde el campo de las humanidades, en el que los estudios de las lenguas clásicas, literatura, historia general y de las religiones, se cambiarían con los avances de las ciencias sociales actuales. Sólo así tomarán fuerza y permanencia las aportaciones y datos de tesis elaboradas con tanta disciplina como la que aquí reseñamos.

FRANCISCO MORALES, OFM
Archivo Histórico de la Provincia
del Santo Evangelio de México

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 impresiones de buena calidad y con sus respectivas referencias.

Normas para redactar las referencias bibliográficas

a) Libros:

Nombre de autor(es), título del libro, indicación del número de volúmenes si son más de uno, lugar de publicación, editorial, fecha:

García Icazbalceta, Joaquín, *Don Fray Juan de Zumárraga, Primer Obispo y Arzobispo de México*, 4 vols., México, Editorial Porrúa, 1947.

Cuando se trate de textos anónimos, la entrada se hará por título. No se traducirán los nombres de autores, editores, ciudades, editoriales y colecciones.

Cualquier otra información que se desee especificar será entre corchetes y al final de los datos ya consignados.

b) Artículos:

Nombre de 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.

Estudios de Cultura Náhuatl, vol. 32

editado por el Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, se terminó
de imprimir el 15 de noviembre de 2001 en Hemes Impresores,
cerrada Tonanzin 6, Col. Tlaxpana.

Su composición y formación tipográfica, en tipo New 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

PORTADA

Ofrenda encontrada en las excavaciones realizadas en la Casa de las Ajaracas. (Foto cortesía: doctor Eduardo Matos Moctezuma.)

