ISSN 0071-1675

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

33

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

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

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

Toda correspondencia relacionada con esta revista, dirigirla a:

Estudios de Cultura Náhuatl

Instituto de Investigaciones Históricas

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

04510 México, D. F.

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

Volumen 33 2002

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Primera edición: 2002

DR © 2002, 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

GORDON BROTHERSTON (Universidad de Essex)

KAREN DAKIN (Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM)

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

IGNACIO GUZMÁN BETANCOURT (Instituto Nacional de Antropología e Historia)

PATRICK JOHANSSON K. (Instituto de Investigaciones Históricas UNAM)

FRANCES KARTTUNEN (Universidad de Texas, Austin)

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

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

EDUARDO MATOS MOCTEZUMA (Instituto Nacional de Antropología e Historia)

PILAR MÁYNEZ VIDAL (ENEP-ACATLÁN, UNAM)

FRANCISCO MORALES (Centro de Estudios Fray Bernardino de Sahagún)

FEDERICO NAVARRETE LINARES (Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM)

GUILHEM OLIVIER (Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM)

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 33: Sexto Centenario de Nezahualcóyotl:
1402-1472. Religión, calendario, códices, cantares mexicanos
y lingüística 13

Los oficios en la religión mexicana
Jacqueline de Durand-Forest 15

El Chacmool de Míxquic y el sacrificio humano
Leonardo López Luján y *Javier Urcid* 25

Acerca del "Problema de ajustes del año Calendárico
mesoamericano al año trópico"
Michel Graulich 45

La redención sacrificial del envejecimiento en la fiesta de Tititl
Patrick Johansson K. 57

Codex Tlaxcala: New Insights and New Questions
Eleanor Wake 91

¿Hay composiciones de origen prehispánico en el manuscrito
de Cantares mexicanos?
Miguel León-Portilla 141

The *Indio Ladino* as a cultural mediator in the colonial society
Manuel Aguilar Moreno 149

Un diálogo de sordos: los *Coloquios* de Sahagún
Danièle Dehouve 185

Bead-Prayers and the Spiritual Conquest of Nahua Mexico: Gante's "Coronas" of 1553
Eileen M. Mulhare and Barry D. Sell 217

Antonio del Rincón (1556-1601), primer gramático mexicano
Ignacio Guzmán Betancourt 253

Las doctrinas de Molina y Sahagún: similitudes y diferencias
Pilar Máynez 267

Los difrasismos como recurso poético en la obra de Octavio Paz
Marcel Nérée 277

"Centlalia" and "Nonotza" in the Writings of Sahagún: A New Interpretation of his Missiological Vision
John F. Schwaller 295

Dos universos de estudio durante el siglo XIX en México: el multilingüismo amerindio y la variedad del castellano
Bárbara Cifuentes 315

Algunas publicaciones recientes sobre lengua y literatura nahuas
Ascensión H. de León-Portilla 329

Obituarios 351

Reseñas bibliográficas 359

Normas editoriales para la publicación de artículos y reseñas bibliográficas en *Estudios de Cultura Náhuatl* 393

COLABORADORES

JACQUELINE DE DURAND-FOREST. Francesa. Doctora en etnología por la École Pratique des Hautes Études. Investigadora del Centre National de la Recherche Scientifique de París. De sus publicaciones recordaremos: *Dictionnaire de la Langue Nahuatl ou Mexicaine de Rémi Siméon*; *El cacao entre los aztecas*; *Cambios económicos entre los aztecas*; "Extractos de la Primera Relación de Chimalpahin Quauhtlehuanitzin (Manuscrito Nº 74 de la Colección Goupil Aubin de la Biblioteca Nacional de París).

LEONARDO LÓPEZ LUJÁN. Mexicano. Doctor en arqueología por la Universidad de París, Nanterre. Ha sido investigador invitado de la Princeton University y profesor invitado de la Sorbonne de París. Desde 1980 miembro del Proyecto Templo Mayor del INAH. Entre sus últimos libros se encuentran: *Mito y realidad de Zuyúa* en colaboración con Alfredo López Austin y *La Casa de las Águilas*: *un ejemplo de arquitectura sacra mexica* (en prensa).

JAVIER URCID SERRANO. Mexicano. Doctor en arqueología por la Universidad de Yale. Ha sido investigador en el Museo Nacional de Historia Natural del Instituto Smithsonian de Washington; profesor invitado de las universidades de Las Américas, de Maryland y la UNAM. Entre sus publicaciones citaremos: *Zapotec Hieroglyphic Writing*.

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 cabe mencionar: "La Royauté sacrée chez les azteques de Mexico"; "Más sobre Coyolxauhqui y las mujeres desnudas de Tlatelolco"; *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*.

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. Ha publicado: *La palabra de los aztecas*; *La civilización azteca*; *Ahnelhuayoxochitl flor sin raíz, fleur sans racine rootless flower*; "Lo diestro solar y lo siniestro en el alto mando mexica".

ELEANORE WAKE. Inglesa. Doctora en filosofía por la Universidad de Essex. Maestra de español en Birkbeck College University of London. De su bibliografía mencionaremos: "Serring the New Cosmic Stage: Native Landscape Painting in 16 Century Mexico"; "El altepetl cristiano perfección indígena de las iglesias mexicanas del siglo XVI"; "The embedded stories of Xochimilco: aproximating the Exemplary Text".

MIGUEL LEÓN-PORTILLA. Mexicano. Doctor en filosofía por la UNAM. Ha sido director del Instituto Indigenista Interamericano y del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Doctor Honoris Causa de la misma Universidad y miembro de El Colegio Nacional. De sus múltiples estudios citaremos: *La filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*; *Tonantzin Guadalupe*. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican Mopohua"; *In the Language of Kings*.

MANUEL AGUILAR MORENO. Mexicano. Doctor en antropología. Es profesor en la Universidad de California en Los Angeles. Ha hecho aportaciones en relación con la historia colonial de México, atendiendo en particular a las poblaciones indígenas.

DANIÈLE DEHOUVE. Francesa. Profesora de la Faculté des Lettres de Nanterre, Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative. De sus varios trabajos mencionaremos: "Dos relatos sobre migraciones nahuas en el estado de Guerrero"; "El discípulo de Silo. Un aspecto de la literatura náhuatl de los jesuitas del siglo XVIII".

EILEEN M. MULHARE. Norteamericana. Doctora en antropología sociocultural por la Universidad de Pittsburg. Miembro de la American Anthropological Association. De sus obras podemos citar: Occupation and choise: The Women of Totimehuacan, Mexico; Totimehuacan: su historia y su vida actual; "Barrio Matters: towardand Ethnology of Mesoamerican Customary Social Units".

BARRY D. SELL. Norteamericano. Profesor e investigador de la Universidad de Los Ángeles, California. Research Fellow in the History Department at the University of Calgary. Entre sus contribuciones destacan: "The Good Government of ancients"; "Confessionario

mayor y menor en lengua mexicana"; "Nahuatl Imprents in the Huntington Collection".

IGNACIO GUZMÁN BETANCOURT. Mexicano. Doctor en lingüística por la Universidad de Estrasburgo, Francia. Ha realizado investigaciones en varias comunidades de lengua náhuatl. De sus obras sobresalen: *La gramática del náhuatl de Santa Catarina Morenos*; "Policía" y "Barbarie de las lenguas indígenas de México según la opinión de gramáticos e historiadores novohispanos"; "Fray Manuel de San Juan Crisóstomo Nájera (1803-1853), primer lingüista mexicano".

PILAR MÁYNEZ. Mexicana. Doctora en lengua y literatura hispánica. Maestra e investigadora de la ENEP-Acatlán de la UNAM. Es autora de *Acercamiento filológico a los conceptos de la religión mexicana en la obra de fray Diego Durán*; *Religión y magia. Un problema de transculturación lingüística en la obra de Bernardino de Sahagún*; "Un caso de interferencia lingüística en el Confesionario mayor de fray Alonso de Molina"; "La fauna mexicana en la obra de fray Bernardino de Sahagún".

MARCEL NÉRÉE. Francesa, profesora en la Universidad de las Antillas, Martinica. Se ha interesado en estudios literarios en relación con el náhuatl.

BÁRBARA CIFUENTES. Mexicana. Maestra en lingüística por la Escuela Nacional de Antropología. De sus publicaciones pueden anotarse: "Language policy in Mexico"; "Los estudios de las lenguas indígenas en el siglo XIX y la conformación de la lengua nacional en México"; "Ascendencia y racionalidad de los pueblos amerindios dos propósitos de trabajo filológico de fray Manuel Crisóstomo Nájera (1803-1885).

ASCENSIÓN H. DE LEÓN-PORTILLA. Mexicana. Doctora por la Universidad Complutense de Madrid. Investigadora del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Ha publicado: *Bibliografía lingüística nahua y estudios de lingüística y filología nahuas*; *Tepuztlahcuilolli: Impresos nahuas, historia y bibliografía*; "De la palabra hablada a la palabra escrita. Las primeras gramáticas del náhuatl"; "Jornadas Antonio del Rincón en el IV Centenario de la aparición de su *Arte Mexicana*.

VOLUMEN 33

SEXTO CENTENARIO DE NAZAHUALCÓYOTL: 1402-1472 RELIGIÓN, CALENDARIO, CÓDICES, CANTARES MEXICANOS Y LINGÜÍSTICA

Se conmemora en el año 2002 el sexto centenario del nacimiento de Nezahualcóyotl (1402-1472), señor de Tezcoco, poeta y sabio de muy grande prestigio. De entre las varias formas de recordación que se han hecho de su persona y obra sobresalen las que han tenido lugar en Tezcoco y Toluca, capital del Estado de México. En ambos lugares se han celebrado reuniones en las que se han analizado y valorado su poesía y pensamiento. *Estudios de Cultura Náhuatl* se suma en este número a los homenajes rendidos al rey-poeta.

Diversos aspectos de la antigua religión de los nahuas —creencias y rituales— son aquí objeto de penetrantes acercamientos de Jacqueline Durand-Forest, Leonardo López Luján, Javier Urcid y Patrick Johansson. Acerca de lo que, consumada la Conquista, ocurrió en asuntos relacionados con la religión, disertan Danièle Dehouve, Eilen M. Mulhare y Barry D. Sell. Los temas del calendario y los códices son también objeto de estudio en este volumen. Los correspondientes artículos se deben a Michel Graulich y Eleanor Wake.

Los cantares mexicanos y la cuestión tocante a la existencia de algunos de origen prehispánico es asunto del que me ocupo aquí, mostrando que, en no pocas composiciones, hay base para dar una respuesta afirmativa.

Rico es ciertamente en aportaciones este volumen. Entre ellas hay varias de contenido lingüístico, una de Ignacio Guzmán Betancourt acerca de Antonio del Rincón y su *Arte de la lengua mexicana*; otra de Pilar Máynez sobre las doctrinas en náhuatl de Molina y Sahagún, así como, de Marcel Néree, sobre los difrasismos como recurso poético en la obra de Octavio Paz. Debemos a Bárbara Cifuentes un interesante trabajo en torno de los estudios sobre el multilingüismo amerindio y la variedad del castellano en el México del siglo XX.

Frederick Schwaller, realiza nuevo acercamiento a los escritos de fray Bernardino de Sahagún analizando el frecuente empleo que hace de los verbos *centlalia* y *nonotza*, presentados conjuntamente y a Manuel Aguilar Moreno otro en que presenta al "indio ladino" como mediador cultural en la sociedad colonial.

Este volumen, como los anteriores, da entrada a una bibliografía acompañada de concisa descripción sobre publicaciones acerca de la lengua y literatura nahuas. Esta bibliografía, de muy provechosa consulta, se debe a Ascensión H. de León-Portilla. El volumen se cierra con una serie de reseñas bibliográficas, y los obituarios de los recordados colegas Georges Baudot, Marie Sautron y José Alcina Franch que fueron colaboradores de estos *Estudios de Cultura Náhuatl*.

LOS OFICIOS EN LA RELIGIÓN MEXICANA*

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

Exposiciones periódicas, obras de arte más y más difundidas, como la publicación de un número cada vez más importante de manuscritos pictográficos, son testimonios del gran desarrollo artesanal y del alto nivel artístico alcanzado por las civilizaciones de Mesoamérica. Aunque sigue siendo un conjunto parcial y modesto comparado con lo que nos dicen las maravillosas crónicas españolas —el término no es exagerado— por una riqueza y una suntuosidad que, en varios aspectos, no le era inferior en nada a las producciones más refinadas de las civilizaciones europeas de la misma época.

Hasta en los objetos de uso corriente, —desafortunadamente desaparecidos con tantos otros aún más prestigiosos— se manifiestan la habilidad e incluso la maestría de una "artesanía" que fue la admiración de los conquistadores. (Tenemos como pruebas las *Cartas de Relación* de Cortés a Carlos V, la *Historia Verdadera* de Bernal Díaz del Castillo o los propósitos de Motolinía alabando las raras facultades de imitación y de asimilación de los indios ante las nuevas técnicas).[1] Los testimonios escritos los más explícitos conciernen esencialmente, al mundo azteca. No obstante y desde hace mucho tiempo, la arqueología permite, cada año con un detalle más grande, dar a este "arte" una profundidad histórica más considerable y reconocerle los orígenes diversos y complejos.

Incluso si bien puede ser estudiada en sí, sobre el plan puramente tecnológico o estético, esta artesanía sólo puede ser verdaderamente comprendida en su contexto histórico, geográfico y económico. Se notan de inmediato los lazos muy estrechos que mantiene, no sólo con la sociedad, sino también, está demás decirlo, con la religión y la mitología.

Los últimos en llegar sobre el Altiplano Central, fueron los aztecas, nómadas cazadores recolectores que tuvieron la inteligencia de recupe-

*Traducido del francés por Jacqueline Galvez

[1] Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Memoriales*. México: Luis García Pimentel, París: Donnamette, Madrid: Librería de Gabriel Sánchez, 1903, cap. 59, p. 179; cap. 60; p. 181-182.

rar la herencia cultural y artística de las brillantes civilizaciones que les precedieron. Es así cómo manteniendo la preeminencia de su dios tribal Huitzilopochtli, supieron integrarse con las grandes divinidades de sus predecesores y reservarles un lugar de primer plano en lo que, a falta de un término más apropiado, llamaremos el Panteón. Es entonces que a los aztecas, en tanto que "depositarios" de las tradiciones mesoamericanas, al que consagraremos lo esencial de nuestro análisis, sin embargo nos permitiremos algunas incursiones en épocas anteriores.

Estudiaremos sucesivamente las divinidades artesanales y el lugar que ellas ocupan en el "Panteón" azteca, y en seguida la posición de diversos gremios en la sociedad azteca y el prestigio que gozaban.

Según Ixtlilxóchitl, cronista de Tetzcoco, ciudad rival y luego aliada de México, situada en la ribera oriental de la laguna, contabilizaba más de treinta tipos de artesanos, en los tiempos del soberano Nezahualcóyotl (1418-1472).[2] Por nuestra parte, hemos contado más o menos lo mismo solamente para la ciudad de México-Tenochtitlan, al momento de la conquista.

En lo referente a estos oficios, se conocen sólo diecisiete divinidades protectoras: once dioses y seis diosas; aunque ellas conciernen a sólo ocho gremios.

ARTESANOS	DIOSES	DIOSAS
Plumajeros	Tepoztécatl Coyotlinaual Tizaua Macuilocélotl Macuitochtli	Xilo Xiuhtlati
Orfebres	Xipe Tótec	
Lapidarios	Cintéotl Macuilcalli Naualpilli	Chiconahui Itzcuintli
Pintores	Chicomexóchitl	
Estereros	Nappatecuhtli	
Bordadoras y tejedoras de arte		Xochiquétzal
Salineras		Uixtocíhuatl
Resineros		Tzapotlatena

[2] Fernando de Alva Ixtlilxóchitl,: *Obras históricas*, publicadas y anotadas por Alfredo Chavero. 2 vol. t. I *Relaciones*; t. II: *Historia Chichimeca*. México, Editora Nacional, 1952. Ver *Relaciones*, p. 317 y Jacqueline de Durand-Forest: *l'Artisanat aztèque et ses survivances dans le Mexique contemporain*. Thèse de Doctorat de Illème Cycle. E.P.H.E. Vè Section. Paris, 1965. Jacqueline de Durand-Forest,: *Los artesanos mexicas*, Revista Mexicana de Estudios Antropológicos, México 1984-1988, t. XXX.

En cambio, no conocemos nada sobre las divinidades que patrocinaban los gremios tan importantes en la economía y en la religión azteca como los de los escultores, carpinteros, ceramistas o alfareros, por ejemplo. Por razones que indicaremos ulteriormente, es poco probable que un conocimiento más preciso de los manuscritos pictográficos conservados nos permitan identificar una o varias de esas divinidades.

El conjunto de las divinidades conocidas se reparten en tres grandes categorías:

divinidades puramente profesionales,

divinidades artesanales que pueden ser asimiladas a divinidades importantes del Panteón azteca,

divinidades mayores que hacen, además, el papel de divinidades corporativas.

Aparecen en el primer grupo, Uixtocíhuatl (la mujer de la sal), diosa de los salineros; Tzapotlatena (la madre de Tzapotlan, un lugar), diosa de los preparadores de terebentina, substancia utilizada como ungüento medicinal; Xiuhtlati (la que esconde las turquesas), diosa de los plumajeros.

Entre las divinidades artesanales del segundo grupo que es posible asimilar a las divinidades importantes, citemos Coyotlinaual (el que tiene por doble el coyote), segundo dios de los plumajeros, según Sahagún, a propósito del cual volveremos, y Naualpilli, tercer dios de los lapidarios. La palabra significa "príncipe nagual", dicho de otra manera "príncipe brujo".[3] Ahora bien, se encuentra que es uno de los títulos dado a Tláloc, en un cántico que le es consagrado, el dios de la lluvia es invocado como el que hace nacer las gemas.

En el tercer grupo, se distinguen Nappatecuhtli y Cintéotl. El primero cuyo nombre significa "cuatro veces señor", es uno de los Tlaloque, uno de los dioses de la lluvia. Pasaba por haber inventado el arte de hacer las esteras de caña.[4] En cuanto a Centeotl o Cintéotl (dios de la espiga de maíz) , era no solamente, como su nombre lo indica, el dios del maíz nuevo, y también un dios de los lapidarios.

[3] Jacqueline de Durand-Forest et Édouard-Joseph de Durand: "Nagualisme et chamanisme". In: *Actes du 38ème Congrès International des Américanistes* . Stuttgart-München, 1968. vol. II, p. 339 à 345.

[4] *Florentine Codex ou Codex de Florence* (désigné C. F.). *General History of the things of New Spain*. Fray Bernardino de Sahagún. Traducción y comentarios de Charles Dibble y Arthur Anderson, publicado por the School of American Research and the University of Utah. Monographs of the School of American Research. Santa Fé, New Mexico. 12 vol. publicados entre 1950 y 1969. Ver Book I-Part II, 1950, p. 44.

Cuando Naualpilli-Tláloc hace nacer las gemas, y vigila, por su parte, si están maduras, ya que las piedras preciosas son consideradas como productos de la tierra, lo mismo que las plantas. Es preciso recordar que casi en la misma época, Ronsard desarrollaba, a propósito de la naturaleza del origen de las piedras preciosas, teorías bastante similares en su poema "El gato", dirigido a su amigo Rémy Belleau, el mismo traductor de "Fenómenos" de Aratos.

Sin embargo, para volver al sujeto de nuestra exposición, notamos que, algunas veces, la relación entre la divinidad es evidente, como es el caso de Nappatecuhtli: en tanto que el dios de la lluvia, hace crecer los juncos utilizados por los estereros.

En otros casos, la relación entre la divinidad tutelar y el gremio es de orden histórico, es decir que antes de ser corporativa, la divinidad tenía que ser adorada por los grupos étnicos alógenos, que con ellos habían traído sus técnicas.

Que los orfebres hayan adorado a Xipe Tótec, no era por casualidad. Xipe Tótec se cuenta entre los grandes dioses de Mesoamérica; se piensa que incluso se encontraron representaciones en la antigua civilización olmeca. Sus atributos son varios, preside al renacer de la vegetación por medio del maíz nuevo o de la lluvia que lo hace madurar. En un cántico náhuatl que le dedican es calificado de "Yoallavana", el bebedor nocturno, y se sabe, en efecto, que el embriagamiento nocturno estaba hecho para provocar las lluvias. Lamentablemente, se le atribuía también las enfermedades de la piel, de los ojos y los abscesos. Pero se sabe igualmente que Xipe Tótec era adorado, entre otros, por los yopis tlappaneca, población de origen zapoteca, establecida en las vertientes del Pacifico de México, es decir en la región mixteca, de donde, precisamente, es originaria la orfebrería.

En el canto ya citado, se dirige al dios en estos términos:

"Xi ya quimotlatia" = "Inmólate ahora"
"teucuitlaquemitl" = "¡oh! traje de oro"
"chalchiuhtla noyollo" = "mi corazón es una jadeita"
"ateucuitlatl nocon ya ittaz" = "veré el oro del agua".[5]

El traje de oro, el oro del agua, tanto como la piel de la víctima, con la cual se vestía el sacerdote de Xipe Tótec, simbolizan seguramente la lluvia. ¿Pero no se pudiera ver igualmente, en las dos primeras fórmulas, una imagen del metal en fusión, con que los orfebres se

[5] *Veinte Himnos Sacros de los Nahuas*. Traducción y comentarios de Angel María Garibay. Fuentes indígenas de la cultura náhuatl. Informantes de Sahagún: 2. México, UNAM. Instituto de Historia: 1958, p. 175 y siguientes.

servían para cubrir los objetos que fabricaban? Ese metal, que está en fusión o en vena en la tierra, es como análogo a la savia y a la sangre.

Existe igualmente otro tipo de relación entre el oficio y su divinidad tutelar, que es originario esta vez de la mitología. Es el caso de los "Amanteca" o plumajeros y de su principal dios Coyotlinaual "el del disfraz de coyote". Un texto en náhuatl nos cuenta cómo, en tiempos antiguos, los amanteca habían escogido a Coyotlinaual al cual adoraban y llevaban con ellos, éste se puso a aconsejarles.[6]

Tendríamos la tendencia a creer que esta veneración era el resultado de una selección deliberada de parte de un grupo étnico, cuya denominación, toponímica al origen, terminó por cubrir una especificidad técnica.

Sin embargo, un mito nos revela, la existencia de una relación más sutil entre la divinidad y los plumajeros. En este mito, Coyotlinaual nos es presentado como un plumajero que logra con astucia hacer desaparecer a Ce Topiltzin Quetzalcóatl "el venerado señor Serpiente emplumada", el rey-sacerdote de Tula, la capital de los toltecas.[7]

Ahora bien, otros relatos muestran que es, en efecto, el mismo Tezcatlipoca, quien acude a toda clase de supercherías para engañar a Quetzalcóatl y obligarlo a dejar el reino. Tocamos aquí un punto neurálgico si se puede decir, y es la tendencia mexicana muchas veces subrayada por J. Soustelle, de proyectar los hechos históricos sobre un plano teológico-mitológico.[8] Tezcatlipoca es el dios de los semi-bárbaros venidos del norte, los chichimecas, futuros pobladores de Tula. Es un dios astral, el dios de la Osa Mayor y del cielo nocturno, representado a menudo por un pie con un espejo coronado por una voluta de humo, de ahí se sacó el nombre de "el espejo humeante".[9]

Según ciertas tradiciones, es con Tezcatlipoca que fueron instaurados los sacrificios humanos. Su culto es antagonista con respecto al de los nonoalca, los depositarios de las grandes culturas, al contacto de las cuales los toltecas se civilizaron. Los nonoalca veneraban efectivamente a Quetzalcóatl, cuyo *segundo rey tolteca* —Ce Topiltzin Quetzalcóatl— trató de imponer su culto a sus súbditos.[10]

[6] *Cf.*, *op. cit.*, Book 9-Part X, 1959, ch. 18, p. 83 y siguientes y Leonhard Schultze-Jena,: Gliedering des altaztekischen Volks in Familie, Stand und Beruf. Kohlhammer V. Stuttgart, 1952, p. 113 y siguientes.

[7] *Códice Chimalpopoca*, *Anales de Cuauhtitlán* y *Leyenda de los Soles*, México, UNAM, Instituto de Historia, 1954, p. 8-10.

[8] Jacques Soustelle,: *Conférences à 1'E.H.E.S.S.*

[9] Su pie fue arrancado por el monstruo terrestre. En ciertas épocas del año, en México, la ultima estrella de la Osa Mayor no es efectivamente visible, porque se encuentra bajo el horizonte.

[10] Chimalpahin Quauhtlehuanitzin: *Das memorial Breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan* und weitere ausgewahlte Teile aus dem "*Diferentes historias originales*"

La lucha que siguió se termina con la marcha del rey y de sus fieles. Se dice que desapareció por el "Tlillan Tlapallan", el lugar del rojo y del negro, que quiere decir el país de la escritura, el Oriente, por donde volvería en el año 1 Caña, fecha precisamente de la llegada de Cortés.

En el mito ya citado, el rey-sacerdote llegando por la cuesta, se vistió con los ornamentos hechos de plumas confeccionadas por el plumajero Coyotlinaual. Estos tomaron fuego de inmediato y lo mataron.[11] Su cuerpo se transformó entonces en la Estrella de la noche y de la mañana, es decir en el planeta Venus.[12]

Según Michel Graulich, los mitos que conciernen a Quetzalcóatl se traducirían en términos solares a la ascensión y a la decadencia del imperio tolteca antes de la llegada de los aztecas. Al cuarto sol de Quetzalcóatl, sucedió el quinto, el de Tezcatlipoca-Huitzilopochtli.[13]

En todo caso, entre la divinidad y el personaje histórico del mismo nombre, se creó en seguida una confusión, tanto que Quetzalcóatl, personificación de la muerte y de la resurrección, vino a encarnar también al héroe civilizador mesoamericano. Simboliza el "toltecáyotl", la "toltequidad", que quiere decir una "era de prosperidad y de riqueza extraordinarias donde las piedras y las plumas preciosas abundan tanto como el algodón y el cacao de diferentes colores". Pasaba por ser, además, él mismo "muy gran artífice", gran artesano, pero no se sabe en qué precisamente, ya que el relato se interrumpe con esas palabras.[14]

"Tolteca" vino después a designar, particularmente la época azteca, la habilidad manual, y sobre todo la artesanía de lujo, a saber la plumajería, la orfebrería y la lapidaria, con la cual se le atribuía, sin razón, el origen de los toltecas, ya que se encuentran rastros en Teotihuacan e incluso entre los olmecas (en Teotihuacan, por lo me-

(ms.mex.num. 74, Paris), traducción de Walter Lehmann und Gerdt Kutscher W. Kohlhammer, Stuttgart, 1968, p. 14.

-Wigberto Jiménez Moreno,: *Historia antigua de México*. Publicaciones de la Sociedad de Alumnos de la Escuela de Antropología e Historia, México, 1953, p. 24 y las siguientes.

-Es conveniente recordar que en su estudio sobre los toltecas, Nigel Davies emite dudas respecto de la división de los habitantes de Tollan en dos grupos opuestos, uno adorador de Tezcatlipoca y el otro de Quetzalcóatl. Por sus raíces que se remontan lejos en el pasado, Tezcatlipoca no es un dios nuevo. Además, se encuentra inextricablemente ligado a Quetzalcóatl. *Cf.* Nigel Davies, *The Toltecs until the fall of Tula*, University of Oklahoma Press, Norman, 1977, p. 365 y 390.

[11] *Códice Chimalpopoca*, *op. cit.*, p. 11 y Soustelle, *Conferencias* en el E.H.E.S.S., años 1971-1972.

[12] *Códice Chimalpopoca*, p. 8.

[13] Michel Graulich,: *Montezuma*, Fayard, París, 1994, p. 21-22.

[14] *Códice Chimalpopoca*, *op. cit.*, p. 8.

nos desde la fase Tlamimilolpa, entre 200 y 450 después de J.C.).[15] Es a una innegable antigüedad a la que hacen referencia los mitos que acabamos de evocar, y que nos trajeron los aztecas.

Antes de interesarnos en los artesanos aztecas, haremos una última observación concerniente a las divinidades artesanales. Raramente son representadas, ya sea en los códices o en las esculturas y cuando lo son, poco o nada de los elementos de sus trajes o de su parafernalia recuerdan que patrocinan los oficios manuales, a quienes se les atribuye a veces la invención.

Tlazoltéotl "diosa de la inmundicia", divinidad terrestre y lunar que patrocina el amor carnal y la confesión, lleva a menudo unos husos pinchados en el algodón no cardado que constituye su tocado. Este elemento asocia a la diosa a la vez con la Huasteca —región productora de algodón— al hilado y al tejido.[16]

Si Xochiquétzal, "flor-pluma preciosa", diosa de las tejedoras y de las bordadoras aparece a veces teniendo en la mano el "tzotzopaztli", el cuchillo para tejer, la diosa terrestre Ciuacoatl, "mujer-serpiente", tiene uno a veces igualmente en ciertas representaciones.[17]

En el manuscrito maya *Tro-Cortesianus*, la diosa Ix Chebel Yax o vieja diosa roja de los códices figura varias veces tejiendo o hilando.[18] Por lo que se sabe, sólo una tabla de los *Códices Matritenses*, consagrados además a un rito de la fertilidad, nos muestra a Xochiquétzal en esta actividad.[19]

Que se trate de dioses puramente profesionales u otros, no se presentan nunca en el desempeño de sus funciones particulares. A lo sumo algunos elementos de sus trajes o de sus ornamentos cambian. Si nos referimos a Xipe Tótec, por ejemplo, notamos que lleva varias joyas y un escudo de oro, como dios de los orfebres, pero, en sus atribuciones

[15] *Urbanization at Teotihuacan*: México. Edited by René Millon vol. 1: *The Teotihuacan Map*. Part one: Text. University of Texas Press. Austin & London, 1973, p. 58 y siguientes. El trabajo de la obsidiana aparece ya en la fase Tzacualli (1-150 después J. C.). *ibid*., p. 53.

[16] J. de Durand-Forest,: "*Tlazoltéotl*" *in Smoke and mist. Mesoamerican Studies in memory of Thelma Sullivan*, edited by J. Kathryn Josserand and Karen Dakin. BAR International Series 402, 1988, p. 191-215, *cf*. p. 194.

[17] *Códice Telleriano-Remensis*, pl. XXX, 19ª Trecena: 1 Águila y *Códice Ixtlilxóchitl. Ms. Mex. 65-71*. Facsímile, comentario de J. de Durand-Forest. Akademische-Druck-u-Verlagsanstalt; Graz, 1976. Ver el 17° mes "Tititl", Facsímile p. 102 y comentario p. 25.

[18] J. Eric Thompson,: *Maya History and Religion*. The Civilization of the American Indians Series. University of Oklahoma Press, Norman 1972, p. 206 y siguientes y Ferdinand Anders,: *Das Pantheon der Maya*. Akademische Druck-u-Verlagsanstalt. Graz, 1963, p. 110. Y *Códice Tro-Cortesianus Códice de Madrid*. Museo de América. Madrid. Introducción de F. Anders. *Códices Selecti*, vol. 8. Akademische Druck-u-V. Graz, 1967, p. 79 y 102.

[19] *Códices Matritenses de la Historia General de las Cosas de la Nueva España* de Fray Bernardino de Sahagún. Editado por Manuel Ballesteros Gaibrois. Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas, 1964, lámina VI, Colección Chimalistac de Libros y Documentos acerca de la Nueva España. 20.

mayores, lleva otros ornamentos, en particular cuando es regente de la 14ª Trecena: Ce Itzcuintli "1 Perro" del Calendario Divinatorio o "Tonalpohualli".

Xochiquétzal es igualmente regente de un conjunto de trece días, la 19ª Ce Quauhtli, "1 Aguila", mientras que la diosa de los lapidarios Chiconaui Itzcuintli, "9 Perro", preside la 18ª Trecena: Ce Ehécatl, "1 viento".[20]

Pero no es evidente que el título de esas divinidades eran veneradas por los artesanos y que las fiestas religiosas les eran consagradas, sea durante las 18 fiestas anuales del Calendario Solar, o en el momento de las fiestas movibles regidas por el Calendario Adivinatorio. Es así, por ejemplo, que las bordadoras y las tejedoras honraban a Xochiquétzal y los pintores a Chicomexóchitl, "7 flor", durante la segunda fiesta móvil.[21] Los plumajeros, en cambio, festejaban sus dioses dos veces al año, durante el 9º y el 15º mes.[22]

Las ofrendas que los artesanos hacían en esta ocasión, les permitían establecer una especie de jerarquía entre los oficios, fundada no tanto sobre el prestigio sino sobre el grado de facilidad que ellas revelaban . Si bien los pintores y las bordadoras llevan a sus respectivas divinidades solo inciensos o codornices, los plumajeros, los orfebres, los lapidarios, los estereros, los salineros y los resineros ofrecían en sacrificio uno o varios esclavos.

Entre los artesanos de lujo, los amanteca eran sin duda los más apreciados, ya que se igualaban casi con los pochteca-oztomeca, los comerciantes a quienes se les concede papel decisivo en la expansión azteca.[23]

[20] Para *Xipe Tótec* ver *Códice Telleriano Remensis*, pl. XXXII, 14ª Trecena. 1 Perro y *Códice Borbonicus*, comentario de Karl Anton Nowotny. Descripción codicológica de J. de Durand-Forest. *Códices Selecti*. Akademische Druck-u-V, Graz, 1974, Pl. 24; *Códice Borgia*. Facsímile del *Códice Borgia* Messicano N° 1 de la Biblioteca Vaticana. Comentario de Karl Anton Nowotny. Akademische Druck-u-V. Graz, 1976. (Traducción francesa de J. de Durand-Forest y E. J. de Durand, Club du Livre. Philippe Lebaud editor, París, 1977. Facsímile p. 67 y p. 34 ed. francesa; *Códice Vaticanus N° 3773* o *Vaticanus B.* Nueva edición con comentarios del Dr. F. Anders. Akademische Druck-u-V. Graz, 1972, p. 68. Spranz, Bodo: *Göttergestalten in den mexikanischen Bilderhand-schriften der Codex Borgia-Gruppe*. Eine ikonographische Untersuchung. Acta Humboldtiana. Franz Steiner Verlag. Wiesbaden, 1964, p. 291. Para Xochiquétzal 19ª Trecena: I Águila, ver *Códice Telleriano Remensis*, P1. XXX y *Códice Vaticanus* p. 10 y p. 61. *Códice Borgia* p. 62 arriba y comentario ed. fr. p. 34. Spranz, *op. cit.*, p. 33 y siguientes. Xochiquétzal es igualmente la patrona del 20° signo de los días. Para Chantico Quaxolotl, ver *Códice Borgia*, comentario ed. fr. p. 34, 18ª Trecena. 1 Viento, facsímile p. 63 arriba.

[21] J. de Durand-Forest, *L'artisanat aztèque, op. cit.*, p. 48 y 51 y Sahagún, *op. cit.*, t. I, L. II, p. 133.

[22] J. de Durand-Forest: *ibid.*, p. 16 y 40-41.

[23] Un texto en náhuatl habla de ellos: "yehica achi moneviuilitiuia" lo que significa: porque alcanzaban casi a igualarse (artesanos y comerciantes). *Cf.* Schultze-Jena, *op. cit.*, p. 116 y 120.

El dios de los comerciantes, Yiacatecuhtli, "dios-guía" y el dios de los plumajeros, Coyotlinaual, se representan juntos.[24]

Además, los amanteca compartían con los comerciantes el privilegio de que sus hijos pudieran acceder al colegio religioso, el "calmecac". En la ocasión de su Gran Fiesta, los plumajeros consagraban sus hijos a sus divinidades tutelares; si era un niño, pedían que se volviese sacerdote, "oncan Tlacamacaztiz", o que adquiriera "yn ixtli yn yollotli yn toltecáyotl": juicio, capacidad de maestría en su arte.[25] Si era una hija, deseaban que aprendiese a bordar y a teñir plumas y pelo de conejo.

Se puede suponer que la educación recibida en el Calmécac permitía a algunos hijos de amantecas pretender, más tarde, ocupar un puesto administrativo o un cargo religioso, pero si elegía seguir las huellas de su padre, no por eso era menos respetado.

Por otra parte, los oficios manuales eran practicados, ocasionalmente a título de descanso, por miembros de las clases sociales más elevadas. Los sacerdotes fabricaban unas mantas y unos asientos durante el 6° mes del año y los comerciantes, que iban a Tochtepec, elaboraban esteras ante la estatua de Yiacatecuhtli.[26]

Los mismos señores se iniciaban en las artes mecánicas durante su juventud, no sólo para completar su educación, sino también para ser capaces más tarde de ganarse la vida ya que los privilegios concebidos por su nacimiento debían ser confirmados por los méritos.[27]

Es así, nos dicen, que los hijos del rey de Tetzcoco aprendieron a labrar las gemas y trabajar las plumas y los hijos de Motecuhzoma I (1440-1469), soberano de México, que no reinaron, se dedicaron al trabajo de la madera y de la piedra.[28]

Se sabe, que su descendiente Motecuhzoma II que reinaba en México al momento de la conquista, recompensó generosamente a los "Tolteca", a quienes les hizo llamar varias veces, y les tuvo mucha consideración.[29]

[24] *Ibid*.

[25] Miguel León-Portilla,: *La filosofía náhuatl*. México, Instituto Indigenista Interamericano, 1956, p. 202.

[26] J. de Durand-Forest, *Lartisanat aztèque*, *op. cit*., t. I., L. II, ch. 25, p. 161 y t. III, L. IX, ch. 11, p. 46.

[27] J. Soustelle,: *La vie quotidienne des Aztèques à la veille de la conquête espagnole*. Hachette, Paris, 1955, p. 66.

[28] Ixtlilxóchitl; *Historia Chichimeca*, *op. cit.*, ch. 67, p. 295. Fernando Alvarado Tezozómoc,: *Crónica Mexicáyotl*, México, Imprenta Universitaria; 1949, p. 113.

[29] J. de Durand-Forest,: *Lartisanat aztèque*, *op. cit.*, p. 183, y Tezozómoc. *Crónica Mexicana*. México, Editorial Leyenda, 1944, cap. 102, p. 498-499, cap. 103, p. 500 y cap. 107, p. 519.

Sin duda, los artesanos correspondían la estimación con la cual los distinguían por la calidad y utilidad de sus productos. Que se trate de objetos lujosos destinados al culto o a las clases privilegiadas, o de objetos utilitarios respondiendo a las necesidades internas y externas de una sociedad en plena expansión, los artesanos contribuyeron a la política de prestigio y a la prosperidad material del Imperio.

El rito de la fertilidad a la cual hicimos alusión antes, nos parece significativa a ese respecto.[30] Se trata de la fiesta de "Atamalcualiztli" (consumo de tamales de maíz hechos con agua), que se festejaba cada ocho años. La lámina de los *Códices Matritenses* que la representa, reúne no sólo a los dioses de la lluvia y de la fertilidad, sino también a las divinidades con las atribuciones corporativas. Además de Xochiquétzal, tejiendo, figuran Xilonen, diosa de las nuevas espigas de maíz, cuyo doble Xilo, es la diosa de los plumajeros; Nappatecuhtli, dios de los estereros; Uixtocíhuatl, diosa de la sal, Totochtin, en fin, uno de los dioses del pulque cuyo escudo es el de Macuiltochtli, el dios de los plumajeros.

La presencia de esas divinidades requiere una doble explicación. Por una parte, en efecto, ellas patrocinan actividades indispensables en la sociedad azteca al mismo tiempo que las que relevan de las divinidades de la lluvia y de la fertilidad, por otra parte, ellas representan igualmente un substrato religioso sin duda muy antiguo.

Esas divinidades gozaban de un prestigio que no ha dejado de repercutir en las artes manuales que protegían a los que las ejecutaban, pues, dioses protectores y artesanos se encuentran en una relación de reciprocidad: muy importante era la divinidad y más grande era el prestigio de sus fieles. Al contrario, una artesanía de vanguardia debía conferir a sus divinidades tutelares facultades y competencias fuera de lo común, que ella sacaba, como una inclinación natural, subrayada hace ya 40 años por Georges Dumézil, a expensas de los dioses más considerados del Panteón azteca. El polimorfismo divino, tan característico de esta región, se prestaba, podríamos decir, a este juego de vasos comunicantes de la misma manera que favorecía esta tendencia general de los aztecas que señalábamos al principio, de atribuirse la herencia de sus predecesores para integrarla, en una visión política cosmogónica global. No faltaban sacerdotes que encontrasen en la mitología todas las justificaciones indispensables y formalizarlas en el lenguaje teológico refinado que nos hacen conocer los himnos recogidos por Sahagún o, bajo un aspecto más singular, los grandes manuscritos de carácter religioso.

[30] Ver nota (17).

EL *CHACMOOL* DE MÍXQUIC Y EL SACRIFICIO HUMANO*

LEONARDO LÓPEZ LUJÁN** Y JAVIER URCID***

a Felipe Solís Olguín

EL *CHACMOOL* MEXICA

A nivel mesoamericano, la mesa ritual conocida por el nombre de *chacmool* muestra una diversidad formal inusitada. Este peculiar mueble de ceremonias que reproduce la imagen de un hombre recostado se transforma ostensiblemente en el espacio y en el tiempo. Dependiendo de la región y del periodo, se altera la edad del personaje; varía el grado de realismo con que es plasmada su anatomía; cambia la dirección a la que se orienta la cabeza; se desplaza la posición del vientre con respecto al pecho y las rodillas; el tronco y las extremidades modifican su postura; el punto de apoyo sobre la base fluctúa; la indumentaria y las insignias sufren una verdadera transmutación, y el área ceremonial transfigura sus líneas, sus volúmenes y sus motivos ornamentales, o simplemente desaparece de la escultura.

Visto así, en perspectiva amplia, el canon del *chacmool* parecería bastante laxo. Pero al acotar nuestra mirada a un contexto histórico y cultural específico, las reglas de representación visual resultan ser mucho más estrictas. Esto es evidente, por ejemplo, en la homogeneidad interna del grupo de imágenes que los mexicas y sus vecinos elaboraron a lo largo del Posclásico Tardío (*c*. 1350-1521 d.C.). La docena de ejemplares conocidos hasta ahora nos demuestra que los artistas de la Cuenca de México se ajustaron a las pautas que imponía su propia estética, a la iconografía del culto al que destinaban las esculturas y a los usos particulares que marcaba su liturgia (López Austin y López Luján, 2001a; 2001b).

* Agradecemos el valioso apoyo de Fernando Carrizosa, Alfredo López Austin, H. B. Nicholson y Patrick Saurin.

** Museo del Templo Mayor, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.

*** Deparment of Anthropology, Brandeis University, Boston.

Dentro de la tradición plástica de Tenochtitlan-Tlatelolco y las capitales contiguas a la isla, el *chacmool* sigue dos fases sucesivas que están bien diferenciadas (Hers, 1989: 70-77; Solís, 1985: 400-405; 1991: 62-64; López Austin y López Luján, 2001a: 66-71). En una época temprana de la historia mexica (*c*. 1350-1480 d.C.), los ejemplares se caracterizan por las superficies ásperas, el esquematismo, la angulosidad y la desproporción anatómica. En lo que toca a la posición corporal, el torso y las extremidades aparecen semiflexionados, mientras que el abdomen queda por debajo de la línea imaginaria que une al pecho con las rodillas. Otro rasgo distintivo es la escasez relativa de prendas de vestir que fueron esculpidas en bajorrelieve; se limitan, por lo común, a una diadema, un tocado de papel plegado, dos pulseras, un *máxtlatl* y dos sandalias con taloneras. El resto de los elementos del atavío están plasmados con estuco y colores rojo, azul, negro, blanco y ocre. En contraste, el *chacmool* de la llamada época imperial (*c*. 1480-1521 d.C.) descuella por su talla de calidad excepcional y por un marcado naturalismo. En estos ejemplares, el tronco y las extremidades del personaje se contraen por completo, formando un bloque escultórico compacto y de formas redondeadas. Las superficies, además, están repletas de una rica iconografía labrada con el mayor de los esmeros.

Pese a estas diferencias resultantes de la vertiginosa evolución del arte mexica, el *chacmool* temprano y el tardío comparten dos cualidades que nos parecen esenciales y que los distinguen de los demás ejemplares mesoamericanos. Por un lado, ambos grupos están vinculados iconográficamente con Tláloc, con alguno de los seres menores en que se desdobla esta divinidad o con un mortal que lo personifica. Así lo demuestran, además de los datos arqueológicos de contexto, atributos como el tocado de papel, las anteojeras, los emplastos discoidales de chía sobre las mejillas, la pintura corporal negra, las manos rojas, el faldellín o delantal masculino y los motivos acuáticos tallados en las bases (*vid*. Ségota, 1995: 164-166; Graulich, 1984: 62-63; 1993: 188; López Austin y López Luján, 2001a: 65-71, 73; 2001b: 70-71). Por el otro, las esculturas de ambos grupos están dotadas de un ara cilíndrica masiva que emerge del abdomen y que, en ocasiones, adopta los rasgos de un *cuauhxicalli* o depósito de corazones (*vid*. Nicholson y Quiñones, 1983: 32-33, 36-37; Hers, 1989: 70-77; Solís, 1991: 62-64; López Austin y López Luján, 2001a: 67-68). Hay que notar, sin embargo, que el abultado cilindro también está presente en el *chacmool* de algunos pueblos más distantes de Tenochtitlan, pero que, de una u otra manera, estuvieron bajo la influencia política o cultural de la Triple Alianza: Calixtlahuaca (Bagby, 1950: 18-19), Tula (Fuente *et al*.,

1988: 211-212), Coyotzingo (Schmidt, 1974: 13-16), Cotastla y Cempoala (Paso y Troncoso, 1912: CXXXVII-CXXXVIII y CXLVI).

En este breve artículo, nuestro propósito es analizar un *chacmool* poco conocido que claramente está relacionado con el grupo de esculturas mexicas tempranas. Se trata de una interesantísima imagen descubierta a mediados de los años setenta en el pueblo de Míxquic, Distrito Federal. Aunque este *chacmool* comparte casi todos los atributos que definen a su grupo, cuenta con elementos que lo convierten en una pieza excepcional y que dan nuevas luces sobre los usos dados al *chacmool* por los pueblos del Posclásico Tardío.

EL *CHACMOOL* DE MÍXQUIC

El hallazgo de numerosas esculturas de buena factura en el pueblo de Míxquic —entre ellas el *chacmool* que ahora nos ocupa— no resulta demasiado sorprendente. Recordemos, en primera instancia, que esta pequeña comunidad lacustre estaba enclavada en la zona de amortiguamiento que separaba a Chalco de Xochimilco (Gibson, 1981: 16-17; Parsons *et al*., 1982: 78-79), señoríos célebres por la destreza de sus talladores. De hecho, durante el Posclásico tardío, toda la franja sur de la Cuenca de México fue territorio fértil para la estatuaria de elevada calidad (*e.g.* Nicholson, 1971: 123-125; Townsend, 1979: 17-22; Pasztory, 1983: 211-214; Solís, 1991: 148-149, 177-178) y los relieves grabados en cantiles y peñascos (*e.g.* Marcus, 1982; López Luján y Jiménez, 1987; López Luján y Morelos, 1989).

También debemos notar que Míxquic, pese a tener reducidas dimensiones, fue una pujante comunidad agrícola que se encontraba estratégicamente ubicada en el corazón de la región chinampera. Su riqueza era tal que las grandes capitales de la Cuenca de México se disputaron su dominio entre los siglos XIII y el XV (Gibson, 1981: 17): la subyugaron sucesivamente Xochimilco (Durán, 1984, 2: 22), Chalco (Alva Ixtlilxóchitl, 1975, 2: 33), Azcapotzalco (*Historia de los mexicanos...*, 1965: 58; *Anales de Tlatelolco*, 1948: 4) y, por último, Tenochtitlan (Durán, 1984, 2: 105-123; *Anales de Tlatelolco*, 1948: 7).

A la llegada de los españoles, según estimaciones arqueológicas confiables, Míxquic se había erigido en un importante centro local que ocupaba unas 45 hectáreas y cuya población oscilaba entre 1125 y 2250 habitantes (Parsons *et al*., 1982: 237-238). Los conquistadores que pasaron por allí en 1519 confirman la jerarquía del lugar al decirnos que era "una ciudad pequeña que podría ser hasta de mil o dos mil vecinos, toda armada sobre el agua, sin haber para ella ninguna entrada y

muy torreada" (Cortés, 1994: 49-50), o bien un pueblo que "tenía tantas torres y grandes cues que blanqueaban" (Díaz del Castillo, 1982: 175). A lo anterior habría que agregar los restos materiales de una intensa vida religiosa en Míxquic, fundamentalmente aquellos monumentos escultóricos asociados al culto de las deidades de la muerte, de la guerra y de la lluvia, a la práctica del juego de pelota y a la realización de sacrificios humanos.

Uno de estos testimonios del fervor religioso de los mixquicas es precisamente el *chacmool* motivo del presente trabajo. Esta excepcional pieza fue exhumada hace poco más de cinco lustros, durante las excavaciones emprendidas por Humberto Besso-Oberto en el claustro de la Iglesia de San Andrés, conjunto religioso colonial levantado sobre una plataforma prehispánica. Al explorar una superficie de 560 m^2, dicho arqueólogo dio con los vestigios de la iglesia primigenia, la cual data del siglo XVI (Besso-Oberto, 1977: 85-92, 140; *vid.* Kubler, 1984: 619). Había allí cinco grandes esculturas pertenecientes al llamado estilo azteca, las cuales habían sido utilizadas por los constructores españoles como parte de la cimentación (Besso-Oberto, 1977: 134-140).[1]

El *chacmool* de Míxquic es una pieza monolítica que mide 59.9 cm de alto, 81 cm de ancho y 35.9 cm de espesor (figs. 1-3). Fue tallado en una piedra basáltica de tonalidad gris oscura (*vid*. López Luján *et al*., en prensa) y con numerosísimas vesículas de hasta 7 mm de diámetro, material que impide al más dotado de los artistas lograr superficies tersas y plasmar detalles finos. Es evidente que esta pieza estuvo estucada en un principio. Aún se observan restos de este material en todo el cuerpo, particularmente en la orejera, el codo y la sandalia derechos; en el hombro, el muslo y la espinilla izquierdos; así como en el cuello, la espalda y la hendidura entre el muslo y la pantorrilla. Como la gran mayoría de los ejemplos conocidos del *chacmool* temprano, la imagen de Míxquic debió de haber estado policromada (*vid*. López Austin y López Luján, 2001b: 70-71). En este sentido vale señalar que, durante su descubrimiento, fueron detectados restos de pigmento rojo sobre las orejeras (Besso-Oberto, 1977: 139). Señalemos también que la pieza en cuestión presenta leves daños que parecen haber sido causados hace mucho tiempo, quizás en los primeros decenios de la Colonia. Se trata particularmente de ligeros faltantes y

[1] Esta práctica fue muy común en las primeras décadas de la Colonia. De acuerdo con Motolinía, "para hacer las iglesias comenzaron a echar mano de sus *teocallis* para sacar de ellos piedra y madera, y de esta manera quedaron desollados y derribados; y los ídolos de piedra, de los cuales había infinitos, no sólo escaparon quebrados y hechos pedazos, pero vinieron a servir de cimientos para las iglesias; y como había algunos muy grandes, venían lo mejor del mundo para cimiento de tan grande y santa obra" (Benavente, 1971: 35).

1. Vista frontal del *chacmool* de Míxquic (foto de L. López Luján)

2. Vista dorsal del *chacmool* de Míxquic (foto de L. López Luján)

3. El *chacmool* de Míxquic. a) Vista frontal; b) vista dorsal; c) vista lateral derecha (dibujo de F. Carrizosa Montfort)

huellas de desgaste en el tocado, el rostro, las puntas de los pies y el objeto que sujeta el personaje entre las manos.

La escultura de Míxquic exhibe un marcado esquematismo, superficies planas, contornos más o menos angulosos y una desproporción anatómica relativa. Carece del paralelepípedo que usualmente sirve de base a la figura humana en las esculturas mexicas. El personaje que representa yace sobre su espalda y sus glúteos, con el torso y las cuatro extremidades parcialmente flexionados, y con el vientre mucho más abajo que el pecho y las rodillas. Sus pies, ligeramente elevados, no tocan la línea de apoyo. La cabeza está girada hacia su costado derecho y el eje vertical del rostro se inclina trazando en el espacio una diagonal de 45º. Del rostro se perciben vagamente unos ojos redondos y muy próximos entre sí, una nariz bastante ancha, dos abultadas mejillas y una boca elíptica de labios gruesos y entreabiertos. Las manos son demasiado grandes y en la llamada "forma de guante", es decir, con cinco dedos rollizos y separados. Las puntas de los pies, al estar destruidas, no nos permiten observar si estaban marcados los dedos.

Los atavíos no son muy abundantes. Una banda frontal, al parecer lisa y parcialmente destruida, orna la cabeza. El rostro está flanqueado por dos grandes orejeras rectangulares. La nuca, por su parte, sujeta un posible *amacuexpalli* (orla de papel plisado y goteado con hule) rematado en su parte inferior con un elemento trapezoidal que cubre el dorso del cuello. En las muñecas hay sendas pulseras en forma de bandas rectangulares y provistas de dos colgantes anulares, quizás chalchihuites. Las manos asen un elemento poliédrico con cuatro caras laterales trapezoidales, y con caras inferior y superior rectangulares. En su cara frontal, este elemento tiene tallada una pequeña cavidad de 5 cm de diámetro, además de dos bandas verticales y dos motivos anulares, quizás plumas y chalchihuites. Otro elemento anular se advierte en la cara dorsal, exactamente entre el dedo pulgar y el índice. Entre las piernas hay un plano oblicuo que posiblemente figura el *máxtlatl* típico de estos personajes. Al centro de dicho plano se observa una cavidad de 5 cm de diámetro. Digamos, por último, que los pies están provistos de sandalias con taloneras y listones anudados sobre el empeine.

EL *CHACMOOL* MEXICA Y EL SACRIFICIO HUMANO

Varios autores han advertido de manera correcta el carácter primordialmente utilitario del *chacmool* (Bagby, 1950: 47-48; Acosta, 1956: 167-168; Tozzer, 1957, I: 92; Schmidt, 1974: 15). Con sólidos argumentos, han demostrado que no se trata propiamente de una imagen de culto,

sino de una eficaz mesa pétrea que formaba parte del numeroso mobiliario ritual mesoamericano. En efecto, el *chacmool* es nada menos que una base sólida y de gran estabilidad que solía colocarse en los epicentros de la actividad litúrgica. Todo indica que este altar antropomorfo cumplía las funciones básicas de *tlamanalco* o mesa de ofrendas, *cuauhxicalli* o contenedor de corazones y *téchcatl* o piedra sacrificial (López Austin y López Luján, 2001a: 61-64). Los dos primeros usos se consideran hoy día incontrovertibles, mientras que el tercero es aún sujeto de debate.

Prácticamente todos los especialistas coinciden en que el pesado monolito servía tanto para colocar directamente sobre su cara superior una variada gama de dones, como para apoyar en él recipientes y braseros que contendrían alimentos, copal, tabaco, flores, papel, etcétera. Los estudiosos del Posclásico Tardío también suelen afirmar que el *chacmool* era un útil receptáculo para los corazones y la sangre de los individuos muertos sobre la piedra de los sacrificios. Esta segunda función resulta evidente en los ejemplares que datan de dicho periodo: algunos de ellos tienen tallado el inconfundible símbolo del corazón sangrante (*e.g.* Winning, 1969), mientras que otros cuentan con prominentes aras cilíndricas en forma de *cuauhxicalli*, con sus clásicos motivos de chalchihuites, quincunces, discos, plumas de águila y corazones (Nicholson y Quiñones, 1983: 32-33, 36-37; López Austin y López Luján, 2001a: 67).

En cambio, la hipótesis que identifica al *chacmool* como una versión antropomorfa del *téchcatl* es la que menos adeptos posee. A pesar de ello, estamos convencidos de que existen bases muy firmes para apoyarla. Una de las más contundentes se halla en la célebre *Crónica Mexicana* de Fernando Alvarado Tezozómoc. En este documento se describen con inusual detalle las ceremonias inaugurales de la ampliación del Templo Mayor de Tenochtitlan correspondientes al año de 1487. Como era costumbre en este tipo de festejos, el clímax se alcanzaba con el sacrificio masivo de cautivos de guerra en la cúspide de la pirámide, ejecutado en esta ocasión por el propio Ahuítzotl (Alvarado Tezozómoc, 2001: 306-307):

> Y [en] saliendo [que] salió el sol, comiençan de [en]bixar a los que abían de morir con albayalde *(tiçatl)* y enplumalles las cabeças y, hechos esto, los suben [en] los altos de los templos y primero en el de Huizilopochtli [...] Y los quatro [que] an de acarrear a los miserables condenados estauan [en]bixados de negro, ahumados, prietos, [en]bixados de almagro pies y manos, paresçían a los mesmos demonios, [que] solo la bista de ellos estauan a los que los mirauan. Estaua parado el Ahuitzotl, rrey,ençima del *tuchcatl*, una piedra figurada una figura [que] [e]staua y tenía torcida la cabeça, y [en] sus espaldas estaua

> parado el rrey y a los pies del rrey degollauan. Arrebatan los tiznados como diablos de los coxedores a uno y [en]tre quatro de ellos tiéndenle boquiarriba estirándolo todos quatro. Llegado el Ahuitzotl, come tierra del suelo, como decir umillaçión al diablo, con su dedo de enmedio y luego mira a quatro partes del mundo, de oriente a poniente, de norte a sur, el nabaxón [en] la mano, tirando rreziamente los quatro demonios, le mete el nabaxón por el coraçón y, abierto, le ba rronpiendo hasta [que] be el coraçón del miserable penitente, y le saca el coraçón [en] un ymprouiso, lo [en]seña a las quatro partes del mundo [...] y luego el Ahuitzotl otro tanto con otro coraçón, una mano casi saltando el coraçón [en] las manos, y luego los coraçones les ban dando a los *tlamacazque*, saçerdotes, y como se les ban dando coraçones, ellos a todo correr ban hechando en el aguxero de la piedra [que] llaman *cuauhxicalli*, que está aguxerado una bara en rredondo, que oy día esta piedra del demonio [en]frente de la Iglesia Mayor, y los sacerdotes tanbién, [en] tomando el coraçón [en] las manos, de la sangre [que] ba[n] goteando ban salpicando las quatro partes del mundo.

Unas líneas más adelante, Alvarado Tezozómoc (2001: 308) habla con horror del aspecto que había cobrado el Templo Mayor al concluir este magno holocausto:

> Y estaua ya el templo, açotea y frontera de su altar de Huitzilopochtli que corría la sangre de los ynoçentes que paresçía dos fuentesillas de agua, todo tinto en sangre [...]

Finalmente, este pasaje tan revelador concluye con la narración del destino que tuvieron los despojos mortales de los cautivos inmolados en el *téchcatl*, tras los cuatro largos días con sus noches que duró la ceremonia (Alvarado Tezozómoc, 2001: 309):

> los cuerpos y tripas lleuauan luego a hechar en medio de la laguna mexicana detrás de un peñol [que] llaman Tepetzinco, y hecháuanlos en un ojo de agua que corre por debaxo de las benas y entrañas de la tierra, que llaman Pantitlam [...]

A partir del análisis de este texto único es posible derivar una serie de reflexiones que enseguida apuntamos. La primera de ellas tiene que ver, evidentemente, con la presencia de un *chacmool* en el Templo Mayor a escasas tres décadas de la llegada de los españoles. Hasta donde sabemos, es ésta la única referencia explícita al *chacmool* en las fuentes históricas coloniales, definido de manera incuestionable como "una piedra figurada una figura [que] [e]staua y tenía torcida la cabeça" que se encontraba en la cúspide de la pirámide. Basta

una rápida revisión del *corpus* escultórico mexica para percatarse que ninguna otra imagen concuerda, a la vez, con la descripción de monumento y con el emplazamiento consignados en la *Crónica Mexicana*.

En segundo término, el pasaje de Alvarado Tezozómoc cobra un sentido cabal a la luz de los vestigios exhumados por el Proyecto Templo Mayor del INAH. Gracias a estas exploraciones, sabemos que tanto la configuración arquitectónica como el programa iconográfico de la pirámide principal de Tenochtitlan eran cuidadosamente reproducidos cada vez que se decidía agrandarla. Así sucedió, por ejemplo, con la persistente repetición de las escalinatas y las capillas dobles, y con la reiteración de la imagen de Coyolxauhqui, siempre plasmada a los pies del templo de Huitzilopochtli (*vid*. Matos, 1991). Y así creemos que debió de haber sucedido con el *chacmool*, el cual habría sido empotrado, ampliación tras ampliación, a la entrada del templo de Tláloc (fig. 5). Hasta la fecha, han sido descubiertas dos imágenes de este tipo, una en la Etapa I y otra en la Etapa II (López Austin y López Luján, 2001b: 72-73). Bajo esta lógica, si la cronología de Matos (1981b: 50) es correcta, el *chacmool* mencionado por Alvarado Tezozómoc sería el perteneciente a la Etapa VI.

En tercer lugar, la *Crónica Mexicana* es muy clara al señalar que el *chacmool* se empleó en la inauguración de 1487 como un *téchcatl* sobre el que fueron muertos los prisioneros de guerra de filiación zapoteca, tlapaneca, huexotzinca y atlixca. El *tlatoani* mexica, según acota la fuente, se colocaba sobre o a la espalda del *chacmool*, de manera que el gentío que se agolpaba frente a la pirámide podía presenciar el momento exacto en que el cuchillo de pedernal penetraba el cuerpo de la víctima. Además, aclara que los corazones de los occisos eran depositados en un *cuauhxicalli* cilíndrico que medía una vara de diámetro. Otro punto interesante es la obvia presencia de dos piedras sacrificiales en la parte alta del Templo Mayor, pues Alvarado Tezozómoc comenta que la sangre fluía desde la cumbre como si se tratara de "dos fuentecillas".

Una última reflexión, ésta colateral, tiene que ver con las asociaciones acuáticas del *chacmool* y del rito que sobre él se realizaba. Por un lado, la *Crónica Mexicana* nos permite advertir que los cuatro sacerdotes que asistían a Ahuítzotl personificaban a los mismísimos *tlaloque*. Estaban "enbixados" de igual manera que los dioses de la lluvia y, en forma muy significativa, que el *chacmool* descubierto en la Etapa II del Templo Mayor[2] (*vid*. López Austin y López Luján, 2001b: 70-71): sus cuerpos estaban pintados con negro de humo, en tanto que sus manos

[2] Observamos los mismos colores en el *chacmool* de Cholula, reportado hace tiempo por García Moll (1965) y hoy día expuesto en el nuevo Museo de la Ciudad de Cholula.

y sus pies habían sido recubiertos con una capa de almagre, óxido de hierro de tonalidades rojizas. Por el otro, es bastante sugerente el hecho de que los cuerpos inertes de los sacrificados durante la inauguración fueran trasladados a Pantitlan y arrojados en el remolino donde se tenía la costumbre de halagar a las divinidades del agua con una variada gama de dones.

Dejando a un lado este texto, podemos mencionar otra serie de evidencias del uso del *chacmool* como *téchcatl*, algunas de ellas señaladas por Graulich (1993: 188-189). Entre las más importantes se encuentra la costumbre mexica de inmolar personificadores de divinidades específicas (*teteo imixiptlahuan*) sobre verdaderas bases humanas hechas con los cadáveres de cautivos de guerra llamados *pepechtin* o *teteo inpepechhuan*, es decir, "lechos" o "lechos de los dioses" (López Austin, 1980, 1: 434-435; Patrick Saurin, comunicación verbal, enero de 2002). Los cuerpos inertes de dichos prisioneros servían de base a los personificadores de los *tlaloque* en la veintena de *Etzalcualiztli*, a la de Huixtocíhuatl en *Tecuilhuitontli*, al de Ixcozauhqui en *Izcalli* y, finalmente, a los "bañados" en *Panquetzaliztli* (*vid*. Sahagún, 2000: 207, 211-212, 252, 264). Podría, por tanto, hacerse una vinculación simbólica entre el *chacmool* utilizado como *téchcatl* –soporte pétreo antropomorfo— y estas bases humanas —impactantes mesas rituales de carne y hueso.

También vale la pena mencionar, entre otras pruebas, la existencia de dos piedras sacrificiales, ovoidales y antropomorfas procedentes de Los Ídolos, en Misantla, Veracruz; el hallazgo de algunos ejemplares del *chacmool* en lugares donde normalmente se colocaba el *téchcatl*; así como la forma y la altura de estas esculturas recostadas, perfectas para la consecución de la occisión ritual (Graulich, 1993: 187-188). Sobre este último aspecto, recordemos que el ara cilíndrica del *chacmool* de la Etapa II del Templo Mayor tiene una altura de 56 cm desde su base de piedra y de 50 cm desde el nivel del piso que la rodea, mientras que el *téchcatl* poliédrico que se localiza unos metros al sur mide 54 cm de altura desde el piso original y 49 cm desde la última reparación de dicho piso (figs. 5-6).[3]

Otra pieza relevante a nuestro problema es una rara estatua antropomorfa del Epiclásico que fue encontrada en las ruinas de Xochicalco y que hoy día se exhibe en el Museo Cuauhnáhuac de la capital morelense (López Luján *et al*., 1995: 135, 137). Con dimensiones aproximadas a las de un *chacmool*, posiblemente representa a un

[3] La altura de algunas piedras sacrificiales mexicas oscila entre 37 cm y 92.5 cm (Graulich, 1993: 186).

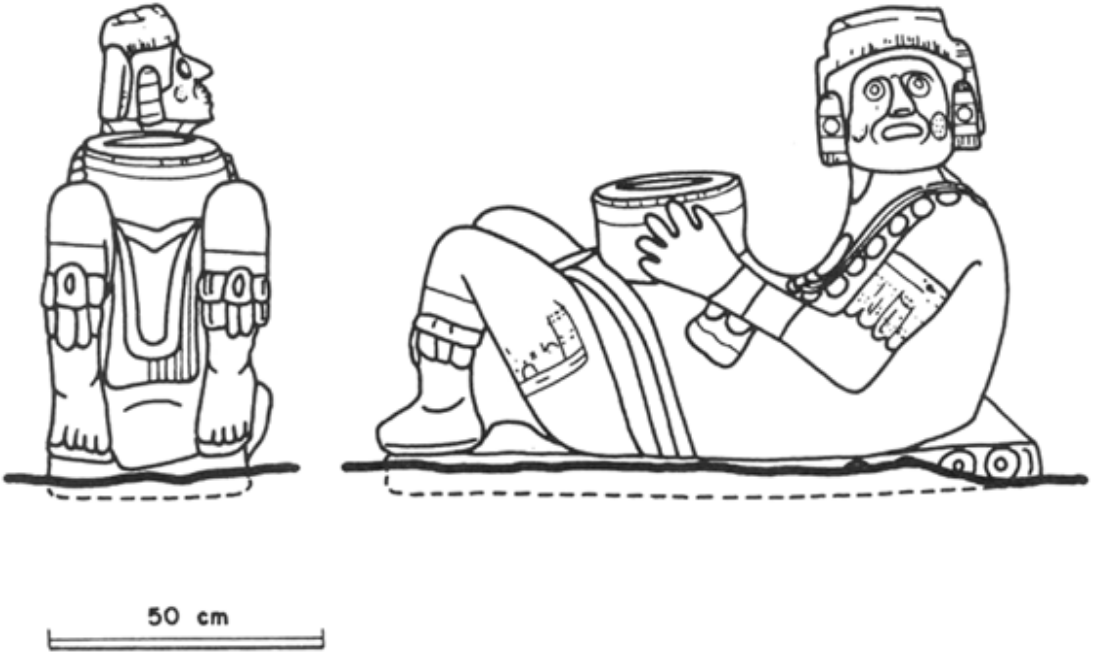
individuo decapitado, cuya espalda yace sobre una base en forma de paralelepípedo (fig. 4). Está casi desnudo, pues sólo viste un *máxtlatl* y lleva bandas lisas como pulseras. Desgraciadamente carece de ambas piernas y de la porción de la base que las sostenía. Pese a este irreparable daño, aún es posible observar a la altura de los glúteos que los muslos se alzaban originalmente en diagonal, de manera parecida a la típica posición de las piernas en el *chacmool*. Además, en uno de sus costados tiene tallada una cuerda. Sin embargo, los rasgos de la imagen que más nos interesan aquí son sus señaladas costillas y la presencia sobre el pecho de un largo corte longitudinal que quizás alude a la occisión por cardioectomía. A juicio de Peñafiel (1890, 3: 199), esta escultura es nada menos que una piedra sacrificial. La pregunta conducente es si se trata, por ende, de un ejemplar xochicalca del *chacmool* que fue empleado para inmolar víctimas humanas.

Antes de finalizar esta sección, agreguemos que las esculturas del *chacmool* elaboradas durante el Posclásico Tardío —a diferencia de las toltecas y mayas más antiguas— poseen en su porción central un elemento sólido y prominente que las convierte en funcionales tajones de sacrificio. En el caso del *chacmool* tarasco, observamos dos manos protuberantes que emergen del vientre para unirse entre sí o para sujetar en alto un elemento tabular. De manera correlativa, las esculturas del Centro de México y las de Veracruz cuentan con cilindros macizos que debieron de haber sostenido firmemente la espalda de cualquier persona. En cierta forma, estos cilindros nos evocan el *teponaztli* convertido temporalmente en *téchcatl* durante las exequias de los últimos *tlatoque* mexicas (Alvarado Tezozómoc, 2001: 360-361) y en el mes de *Panquetzaliztli* (Sahagún, 2000: 251).

El *chacmool* de Míxquic y el sacrificio humano

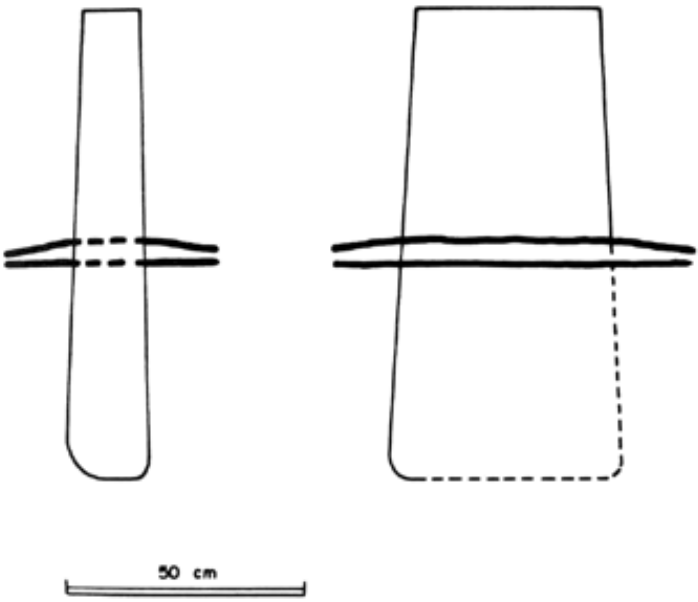
A partir de lo expresado hasta ahora, el lector perspicaz vislumbrará la enorme significación de la escultura de Míxquic. Si bien es cierto que este ejemplar temprano del sur de la Cuenca de México no puede ser considerado una obra maestra, nos aporta valiosísimos datos científicos, particularmente contundentes en lo que toca a las funciones del *chacmool*. Como dijimos, el monolito carece del ara cilíndrica que define a los ejemplares del Posclásito Tardío del Centro de México y de Veracruz. En su lugar, posee un elemento poliédrico con cuatro caras laterales trapezoidales, y con una cara inferior y otra superior rectangulares (figs. 1-3). Dicho elemento es formalmente idéntico al sobrio *téchcatl* exhumado por Matos (1981a: 148-149) en la Etapa II

4. Extraña escultura de Xochicalco, Morelos, que pudo haber sido utilizada como *téchcatl* (Peñafiel, 1890, 3: 199)



5. El *chacmool* de la Etapa II del Templo Mayor de Tenochtitlan,
ubicado a la entrada de la capilla de Tláloc (dibujo de F. Carrizosa Montfort)

del Templo Mayor de Tenochtitlan (fig. 6).[4] Ambos elementos tienen, además, semejanzas considerables en lo que toca a sus dimensiones. El elemento poliédrico del *chacmool* de Míxquic alcanza los 59.9 cm de alto, y su cara superior mide 22.3 por 12.2 cm; por su parte, el *téchcatl* del Templo Mayor tiene una altura de 54 cm, y su cara superior mide 39 por 12 cm.[5]



6. El *téchcatl* de la Etapa II del Templo Mayor de Tenochtitlan, ubicado a la entrada de la capilla de Huitzilopochtli (dibujo de F. Carrizosa Montfort)

[4] También es muy parecido a las piedras sacrificiales representadas en las pictografías (*e.g*. *Códice Boturini*, 1964: 17; *Códice Borgia*, 1993: 42; *Códice Magliabechiano*, 1983: 70r; *Códice Féjérvary-Mayer*, 1994: 31).

[5] El cilindro del *chacmool* de la Etapa II del Templo Mayor mide 56 cm de altura desde la base de la escultura y tiene un diámetro máximo de 27.4 cm (fig. 4b). Este diámetro (aproximado al ancho de la cara superior del poliedro del *chacmool* de Míxquic) es a todas luces suficiente para servir de apoyo a la espalda de un adulto.

En otras palabras, la escultura de Míxquic sostiene entre sus manos un típico tajón sacrificial de estilo mexica temprano.[6] Esto nos permite afirmar rotundamente que el *chacmool* también fue aprovechado como *téchcatl*. Este uso particular estaría por lo menos comprobado para el Posclásico Tardío, cuando se incorpora al vientre del personaje un elemento prominente en forma de ara cilíndrica masiva, de *téchcatl* poliédrico o de dos manos asiendo un apoyo tabular. Por tanto, no resulta descabellado proponer que el *chacmool* transformó su figura y, consecuentemente, amplió sus funciones en una época en la que se exacerbaron los holocaustos.

Bibliografía

Acosta, Jorge R. 1956. "El enigma de los chac mooles de Tula", *Estudios antropológicos publicados en homenaje al doctor Manuel Gamio*, México, UNAM/Sociedad Mexicana de Antropología, p. 159-170.

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de. 1975. *Obras históricas*, 2 v., México, UNAM.

Alvarado Tezozómoc, Hernando. 2001. *Crónica Mexicana*, Madrid, Dastin.

Anales de Tlatelolco. 1948. México, Antigua Librería Robredo (Fuentes para la Historia de México, 2).

Bagby, L.B. 1950. *Mesoamerican Figures of the Type called Chac Mool*, tesis de maestría en arte, México, Mexico City College.

Benavente, Fray Toribio de. 1971. *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México, UNAM.

Besso-Oberto González, Humberto. 1977. *Arqueología histórica (un paradigma de investigación)*, tesis de licenciatura en arqueología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Códice Borgia. 1993. México, SEQC/ADV/FCE.

Códice Boturini. 1964. *Antigüedades de México*, v. 2, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público.

Códice Fejérváry-Mayer. 1994. México, SEQC/ADV/FCE.

[6] A la luz de los hallazgos realizados en la Etapa II del Templo Mayor tenochca, la escultura que nos ocupa aquí pudiera ser una rara fusión del *téchcatl* de Tláloc con el de Huitzilopochtli. Bajo esta lógica, cabría preguntarse si esta supuesta fusión es un indicio de que la pirámide principal de Míxquic estaba coronada por una sola capilla y no por dos, como sucedía en Tenochtitlan, Tlatelolco, Texcoco, Azcapotzalco, Tenayuca y Santa Cecilia.

Códice Magliabechiano. 1983. 2 v., Berkeley, University of California Press.

CORTÉS, Hernán. 1994. *Cartas de relación*, México, Porrúa (Sepan cuantos, 7).

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. 1982. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Madrid, Instituto "Gonzalo Fernández de Oviedo", CSIC.

DURÁN, Fray Diego. 1984. *Historia de la Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 2 v., México, Porrúa.

FUENTE, Beatriz de la, Silvia Trejo y Nelly Gutiérrez Solana. 1988. *Escultura en piedra de Tula. Catálogo*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas.

GARCÍA MOLL, Roberto. 1965. "Un Chac-Mool de Cholula", *Boletín INAH*, n. 22, p. 19.

GIBSON, Charles. 1981. *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, México, Siglo veintiuno.

GRAULICH, Michel. 1984. "Quelques observations sur les sculptures mésoaméricaines dites 'Chac Mool'", *Jaarboek, Vlaams Instituut voor Amerikaanse Kulturen*, Mechelen, p. 51-72.

_____, 1993. "Sacrificial Stones of the Aztecs", *The Symbolism in the Plastic and Pictorial Representations of Ancient Mexico. A Symposium of the 46th International Congress of Americanists, Amsterdam 1988*, J. de Durand-Forest y M. Eisinger (eds.), Bonn, Bonner Amerikanistische Studien, Holos, p. 185-201 (BAS 21).

HERS, Marie-Areti. 1989. *Los toltecas en tierras chichimecas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas.

Historia de los mexicanos por sus pinturas. 1965. *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, edición de A.M. Garibay K., México, Porrúa, p. 21-90.

KUBLER, George. 1984. *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. 1980. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

_____ y Leonardo López Luján. 2001a. "El *chacmool* mexica", *Caravelle. Cahiers du Monde Hispanique et Luso-bresilien, Hommage à Georges Baudot*, Toulouse, IPEALT, Université de Toulouse-Le Mirail, v. 76-77, p. 59-84.

_____, 2001b. "Los mexicas y el *chacmool*", *Arqueología mexicana*, n. 49, p. 68-73.

LÓPEZ LUJÁN, Leonardo y Diego Jiménez Badillo. 1987. "Los petroglifos de Los Olivos, Ixtayopan, Distrito Federal", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. XXXIII, n. 1, p. 149-166.

_____ y Noel Morelos. 1989. "Los petroglifos de Amecameca: un monumento a la elección de Motecuhzoma Xocoyotzin", *Anales de Antropología*, v. XXVI, p. 127-156.

_____, Robert H. Cobean y Alba Guadalupe Mastache F. 1995. *Xochicalco y Tula*, Milano, Editoriale Jaca Book/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

_____, Jaime Torres y Aurora Montúfar. En prensa. "Los materiales constructivos del Templo Mayor de Tenochtitlan", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 34.

MARCUS, Joyce. 1982. "The Aztec Monuments of Acalpixcan", *Prehispanic Settlement Patterns in the Southern Valley of Mexico. The Chalco-Xochimilco Region*, Parsons, Jeffrey R., Elizabeth Brumfiel, Mary H. Parsons y David J. Wilson, Ann Arbor, University of Michigan, p. 475-485 (Memoirs of the Museum of Anthropology, number 14).

MATOS MOCTEZUMA, Eduardo. 1981a. "Los hallazgos de la arqueología", *El Templo Mayor*, México, Bancomer, p. 102-283.

_____, 1981b. *Una visita al Templo Mayor*, México, INAH.

_____, 1991. "Las seis Coyolxauhqui: variaciones sobre un mismo tema". *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, v. 21, p. 15-30.

NICHOLSON, H.B. 1971. "Major Sculpture in Pre-Hispanic Central Mexico", *Handbook of Middle American Indians*, R. Wauchope (ed.), v. 10, Austin, University of Texas Press, p. 92-134.

_____ y Eloise Quiñones Keber. 1983. *Art of the Aztec Mexico. Treasures of Tenochtitlan*, Washington, D.C., National Gallery of Art.

PARSONS, Jeffrey R., Elizabeth Brumfiel, Mary H. Parsons y David J. Wilson. 1982. *Prehispanic Settlement Patterns in the Southern Valley of Mexico. The Chalco-Xochimilco Region*, Ann Arbor, University of Michigan (Memoirs of the Museum of Anthropology, number 14).

PASO Y TRONCOSO, Francisco del. 1912. "Las ruinas de Cempoala y del Templo del Tajín (Estado de Veracruz)", notas arregladas por Jesús Galindo y Villa, *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología de México*, número extraordinario en homenaje al XVIII Congreso Internacional de Americanistas (apéndice al t. III), p. xcv-clxi.

PASZTORY, Esther. 1983. *Aztec Art*, New York, Harry N. Abrams Publisher.

PEÑAFIEL, Antonio. 1890. *Monumentos del arte mexicano antiguo. Ornamentación, mitología, tributos y monumentos*, 3 v., Berlin, A. Ascher & Co.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de. 2000. *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 v., México, CONACULTA.

SCHMIDT, Peter J. 1974. "San Luis Coyotzingo, Puebla: una pirámide del post-clásico y un nuevo chacmool", *Comunicaciones*, n. 11, p. 11-18.

SÉGOTA, Dúrdica. 1995. *Valores plásticos del arte mexica*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas.

SOLÍS OLGUÍN, Felipe R. 1985. "Arte, estado y sociedad: La escultura antropomorfa de México-Tenochtitlan", *Mesoamérica y el Centro de México*, J. Monjarás-Ruiz, R. Brambila y E. Pérez-Rocha (eds.), México, INAH, p. 393-432.

_____, 1991. *Gloria y fama mexica*, México, Smurfit Cartón y Papel de México/Museo Franz Mayer/Galería Arvil.

TOWNSEND, Richard F. 1979. *State and Cosmos in the Art of Tenochtitlan*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks.

TOZZER, Alfred M. 1957. *Chichen Itza and Its Cenote of Sacrifice. A Comparative Study of Contemporaneous Maya and Toltec*, 2 v., Cambridge, Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University (Memoirs, XI y XII).

WINNING, Hasso von. 1960. "A Chac Mool Sculpture from Tlascala, Mexico", *The Masterkey*, v. XXXIV, n. 2, p. 50-55.

ACERCA DEL "PROBLEMA DE AJUSTES DEL AÑO CALENDÁRICO MESOAMERICANO AL AÑO TRÓPICO"

MICHEL GRAULICH
École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses,
Sorbonne, Paris Université Libre de Bruxelles

No encuentro palabras para decir todo lo bueno que pienso del artículo de Ivan Šprajc publicado en *Anales de Antropología* con este mismo título *Problema de ajustes*... En este estudio confirma de manera muy sistemática, precisa, en una palabra científica que nunca hubo ni pudo haber intercalaciones de días para adaptar el año vago mesoamericano de 365 días al año trópico. Refuta de manera irrefragable las opiniones de los pocos autores que opinan en sentido contrario. Menciona las evidencias bien conocidas y aduce otros argumentos nuevos. Es inútil recordar otra vez, y nadie lo niega, que mil años de inscripciones mayas constituyen la prueba más evidente de la ausencia de intercalaciones e Ivan Šprajc insiste con razón sobre la "uniformidad panmesoamericana del sistema calendárico".

Todo eso es excelente y muy bienvenido, tanto más cuanto que viene de un arqueoastrónomo, pero desafortunadamente, a partir de la p. 147, confrontado al problema del significado de los rituales de los meses, Šprajc se niega a aceptar todas las consecuencias y su demostración. Efectivamente, si por la ausencia de intercalaciones el año mesoamericano se deslizaba de un día cada cuatro años o de 25 días en un siglo, entonces los rituales que marcaban los 18 "meses" del año solar también se deslizaban, al mismo ritmo, por falta de ajustes. Sin embargo él se pregunta si hubo "ajustes irregulares del año calendárico al año trópico".

¿Por qué ajustes? Porque, como explica (p. 148), "las ceremonias [de los meses o veintenas] mexicas correspondían a los cambios estacionales y actividades agrícolas en el ciclo anual". (Se debe precisar aquí que lo que Ivan Šprajc quiere decir es que *en el siglo XVI*, fiestas y cambios estacionales, etc. coincidían.) Ahora bien, si los "meses" se desfasaban de más de 25 días cada cien años, esta relación con las estaciones y las actividades agrícolas se perdía.

Para afirmar la correspondencia entre los ritos y las estaciones, Ivan Šprajc se apoya en Víctor Castillo, Pedro Carrasco, Hanns Prem y Aveni, todos excelentes y muy sabios colegas pero, y es muy típico, ninguno de ellos especialista de las religiones mesoamericanas y menos aún de las fiestas de las veintenas. Y debo añadir —que yo sepa— ninguno de ellos procedió a cualquier estudio pormenorizado y sistemático de tal o cual serie de fiestas para apoyar sus afirmaciones.

Ivan Šprajc menciona luego a Johanna Broda quien, escribe, "ha realizado los estudios más detallados al respecto; analizando la información etnohistórica sobre las fiestas aztecas en la época de la Conquista, ha argumentado que los rituales de los meses estaban íntimamente relacionados con los cambios estacionales y tenían la función de conjurar o propiciar un desenlace favorable del ciclo agrícola en sus etapas consecutivas". Más adelante me menciona a mí:

> También Graulich (1981; 1990; 1992) estudió extensamente las fiestas de los meses en el centro de México, incluyendo el análisis de los mitos y de los nombres de los meses, pero llegó a la conclusión contraria: las ceremonias de veintenas que se llevaban a cabo en la época del contacto, aunque llenas del simbolismo agrícola, no tenían relación con la realidad natural de los mexicas, ya que los meses del año con sus respectivos rituales estaban dislocados respecto a su posición original en el año trópico.

Mas adelante confiesa que no tiene "conocimientos suficientes para evaluar las teorías de Broda y Graulich de manera exhaustiva y competente" —es verdad que es ante todo arqueoastrónomo— pero, en lugar de ahondar o de abstenerse, concluye de manera para mí asombrosa:

> el hecho de que dos investigadores cuyas obras son de indiscutible seriedad académica lleguen a conclusiones diametralmente opuestas, usando en buena parte los mismos datos, parece indicar que las evidencias no son inequívocas y que la verdad podría estar en algún punto intermedio entre las dos posiciones extremas.

La escapatoria clásica que puede funcionar en la vida social pero no en la investigación científica, y que el mismo Ivan Šprajc rechazó cuando tuvo que decidir entre presencia y ausencia de intercalaciones, sin embargo ambas posiciones defendidas por científicos de "indiscutible seriedad académica". No dijo que hubo a veces intercalaciones: dijo que no las hubo. Antes de decir "tal vez", hay que examinar los datos, en este caso las fiestas. Y puedo asegurarle a mi colega y amigo

que a pesar de ser arqueoastrónomo podría reconocer sin problema una fiesta de cosecha cuando la hay. Y existe evidentemente en los rituales, pero no en la estación de la cosecha siglo XVI.

Para regresar a lo que dijo Ivan Šprajc sobre mi excelente amiga Johanna Broda, es cierto que los estudios de fiestas que realizó son mucho mas detallados que los de Víctor Castillo, Pedro Carrasco, Hanns Prem o Avení y que son además muy interesantes. Sin embargo padecen de dos limitaciones que su propio autor les impuso: primero, no estudió el ciclo de fiestas en su conjunto, lo que dificultó su comprensión y, en segundo lugar, la ambición de Broda no era *interpretar* las fiestas o los rituales, sino *reconstituirlos*; como lo indican claramente los títulos de sus artículos más importantes al respecto (Broda 1970, 1981; después se dedicó más al estudio de la cosmovisión, al culto de los cerros, de la lluvia y del maíz). Mi propósito en cambio era un estudio global, completo, de los rituales y de los mitos que reactualizaban, un estudio basado en la crítica de fuentes, que tomaba en cuenta todos los trabajos anteriores, y que buscaba entender e interpretar —sin idea preconcebida ningunas—: es por suerte y casualidad que me dí cuenta del desfase.

Es preciso esbozar aquí brevemente la historia del estudio de las fiestas, o por lo menos sus primeros pasos. Fiestas muy bien documentadas, en particular por Sahagún y Durán, pero también por una cantidad de otros autores que nos informan sobre los rituales de regiones muy diversas de México y de Mesoamérica en general. Las informaciones proporcionadas por estas fuentes representan una parte muy importante de lo que sabemos sobre las religiones precolombinas mesoamericanas y sin embargo han sido relativamente poco explotadas. Y por supuesto hay que someterlas como todas las fuentes a la crítica histórica.

Ahora bien, se debe insistir sobre el hecho importantísimo de que varias de estas fuentes son al mismo tiempo interpretaciones. Es casi cierto que no tenemos ninguna explicación autorizada de tal o cual ritual por un especialista, como un sacerdote azteca por ejemplo; en cambio, tenemos varias *interpretaciones de españoles* (en particular las de Durán, menos de Sahagún) quienes, de manera comprensible, *intentaron comprender las fiestas en función de su posición en el siglo XVI*. Un buen ejemplo al respecto es Motolinía cuando describe las fiestas de atlcahualo:

> Una vez en el año, cuando ya estaban salidos de un palmo sus panes en sus labranzas [...] sacrificaban un niño y una niña [...] a honra de Tlaluc

de tozoztli:

> En este día, cuando ya los panes estaban hasta la rodilla de alto, repartian y echaban pecho de que compraban quatro niños esclavos, de edad de cinco hasta siete años, y sacrificábanlos á Tlalu dios del agua, y ponianlos en una cueva [...] (*Memoriales* I c.20),

y hueytozoztli:

> Este día era cuando ya los panes estaban á la cinta, poco más ó menos; entonces cada uno cogia de los suyo algunas pocas cañas, y llevaban sus comidas con ellas y *atulli*, [...] y todo esto lo llevaban á los templos de los demonios que más poderío tenían para criar y guardar los panes [...]. (*Memoriales* I c. 2 1).

Nótese que Motolinía no establece claramente una relación entre el evento estacional y el rito; pero al yuxtaponerlos la sugiere. En otro caso el vínculo es aún menos evidente. Explica que los indios,

> en muchas de sus fiestas tenían costumbre hacer bolos de masa [...] pero teníaque mas propiamente parecía comunión y era que por noviembre cuando ellos habían cogido su maíz y otras semillas, de la simiente de un género de *xinixos* con masa de maíz hacían unos tamales [...] y decían que aquellos bollos se tornaban carne de Tezcatlipoca, que era el dios o demonio que tenían por mayor y a quien más dignidad atribuían [...] (*Historia* I, 2)

Aquí también Motolinía menciona un evento estacional pero en relación con un rito bastante común y con un dios del que generalmente se considera que tiene poco que ver con las estaciones o el maíz. Interpreta pues, e interpreta según la posición del rito en el año. Otros autores españoles irán más lejos en esta dirección, por ejemplo al explicar los nombres de los meses, pero en muchos casos se puede probar que se equivocan completamente. Doy sólo un modelo, sacado de Durán —hay muchos otros en ejemplos en mis análisis de las fiestas (en particular Graulich 1999). En su libro de los ritos copiado en buena parte de una obra desconocida de los años 1530-1540, el dominico agrega siempre comentarios e interpretaciones personales de desigual valor. Hablando de ochpaniztli, en septiembre, describe el sacrificio de una víctima que personificaba a la diosa de la germinación del maíz y de las simientes en general, Chicomecóatl.

> A esta india, dice Durán (*Ritos* c. 14; 1967, 1:137-8) ataban en la coronilla de los cabellos una pluma verde muy enhiesta, que significaba la espiga que echan las cañas del maíz; atábansela con una cinta colorada, para denotar que ya por el tiempo en que se celebraba esta fiesta, estaba ya el maíz casi de sazón; empero, porque aun estaba de leche, buscaban para que representase a esta diosa una muchacha de doce a trece años [.....] Mas tarde, salía una de las principales dignidades del templo y, por las espaldas, de improviso le cortaba la pluma con los cabellos en que estaba atada, muy a cercén por junto a la cabeza, con una navaja, y llevábala en la mano y presentábala a la diosa [...]

Interpretaciones como las que hace Durán aquí casi no se encuentran en los testimonios en náhuatl recogidos por Sahagún y mucho menos influenciados por los españoles. Además nada los confirma. Durán interpreta e inventa. La "pluma verde muy enhiesta" es el *quetzalmiahuatl* ("espiga de quetzal"), un atributo también de otras diosas que no tienen relación con el maíz, como Chalchiuhtlícue y Huixtocíhuatl o los tlaloques Tomiyauhtecuhtli y Opochtli. Por otra parte, el cortar la pluma no es cosechar la espiga, como podría sugerirlo el contexto, sino el rito ordinario de quitarles a las víctimas los cabellos de lo alto de la cabeza antes de su sacrificio.

Ahora bien, casi todos los estudiosos de los rituales han considerado tales interpretaciones españolas no como lo que son —intentos de comprender— pero como datos auténticos y ciertos: Clavigero en el XVIII, Chavero y Orozco y Berra en el siglo siguiente, Seler alrededor del 1900, etc. Fue Seler (1899) el primero que trató de estudiar a fondo el ciclo completo de las fiestas de las veintenas, pero sólo llegó hasta la quinta, tóxcatl. Sin embargo, presentó también estudios parciales de fiestas o rituales en otros trabajos, como en sus comentarios al *Códice Borgia*. Su colega Preuss también escribió artículos que tuvieron mucho éxito y ejercieron una gran influencia. Ambos se esforzaron también por relacionar ciertos rituales con los mitos que reactualizaban.

Casi todos los trabajos ulteriores se inspiraron en las obras pioneras de los españoles del XVI y de los investigadores que acabo de mencionar, pero nunca se hizo un estudio pormenorizado del ciclo completo de las fiestas del año. Además los estudiosos nunca llegaron a ponerse de acuerdo sobre la identificación de rituales tan básicos y por lo general facilmente reconocibles como los de la siembra o de la cosecha (o, mucho menos reconocibles, de los solsticios o de los equinoccios). En otras palabras, nada en los ritos de las fiestas que a la llegada de los españoles caían en las épocas de siembras o de cosecha estaba claramente relacionado con estos eventos estacionales fundamentales. Además, las fiestas parecían una serie de eventos sueltos sin

relación entre sí, sin lógica ni coherencia: basta con ver el resumen de las fiestas en la *Table 4* de Nicholson (1971) para convencerse de ello. Y ¿cómo podría haber sido lo contrario cuando nunca se examinaron las fiestas como un conjunto?

En una nota del la p. 149, Šprajc estima

> ilustrativo que ni siquiera Graulich y Bricker aunque ambos partidarios del desfase del calendario formal —coinciden en la interpretación de los datos que aducen para establecer la correlación, 'original' del año calendárico maya con el año trópico.

Pero pierde de vista que Bricker no pudo apoyarse en descripciones de las fiestas sino sólo en los nombres mayas de los meses, nombres muy difíciles de interpretar y de relacionar con fiestas poco conocidas, mientras que yo parto a la vez de los nombres y sobre todo de los mismos rituales.

Todo eso para decir que si mis interpretaciones difieren de las de los españoles del siglo XVI y de sus seguidores, es porque resultan de una imprescindible crítica histórica y de un estudio del conjunto de las fiestas y de los mitos, y porque pude aprovecharme de los trabajos anteriores que mostraban claramente que interpretadas según su posición en el año en el siglo XVI los rituales de las fiestas no tenían mucho sentido.

Continuemos con Ivan Šprajc (p. 148):

> Graulich calcula que el calendario que usaban los aztecas debe haberse instaurado en el año 682 dC, cuando las ceremonias de los meses concordaban con el año agrícola, pero por falta de intercalaciones se desfasó a partir de entonces hasta la Conquista, por más de medio año. Y p. 149: Aunque es inevitable, por ende, aceptar mayor o menor grado de desfasamiento, parece difícil, por otra parte, coincidir plenamente con la teoría de Graulich (1990), porque implica que en pocos años se hubiera inventado o puesto en orden, con respecto al año trópico, todo el complejo sistema de los ritos anuales, [...].

Pienso que mi colega me entendió mal. Nunca dije ni escribí que el ciclo de las fiestas era una creación del siglo VII. Desde mi primera publicación (1976) sobre el tema expliqué que en 680-683 fue *la última vez* cuando las fiestas y los eventos estacionales correspondieron exactamente. Lo dije también —"fêtes et événements naturels célébrés coïncidèrent pour la dernière fois en 680-683 PC"— en otro artículo (1984: 128) publicado en la *Revista Española de Antropología Americana*, bien conocida y leída por todos los americanistas y en particular por

los interesados en las fiestas aztecas, ya que fue en esta revista donde Johanna Broda publicó sus famosas reconstrucciones. Añadí algunas especulaciones al respecto en un artículo de 1995 también publicado en Madrid. Pero confieso no haber insistido bastante en ello: me pareció evidente.

Continua Šprajc, a propósito de mi calendario de fiestas supuestamente inventado alrededor de 682:

> [ritos anuales] cuya correspondencia con los fenómenos cíclicos en la naturaleza hubiese sido importante en la época de la instauración del calendario, pero en todos los siglos por venir ya no representaría ninguna preocupación para los que efectuaban las ceremonias. De ser así, tendríamos que aceptar que el ritual quedó básicamente inalterado durante más de ocho siglos, aunque no tenía ninguna función práctica y a pesar de todas las turbulencias, migraciones y cambios políticos y culturales que sucedieron en general desde el Clásico tardío hasta la Conquista.

Bueno, pero ya lo dije, no hubo "época de la instauración". La construcción del ciclo festivo anual mesoamericano fue obra de siglos y de milenios, de lento crecimiento, transformación, adaptación, de paulatina ritualización de gestos sencillos, ordinarios, ligados a momentos importantes de la vida del cazador-recolector primero, luego del agricultor. Cosechar, matar las primeras o las últimas cañas de maíz y llevarlas a la troje, distribuir semillas para la primera siembra, hacer dones a los dueños de la lluvia, etc., son gestos inmemoriales que, repetidos por jefes de pueblitos o especialistas del sagrado, se vuelven ritos, ritos que van multiplicándose y acumulándose a lo largo del tiempo. Tal ciclo festivo no se forma en un día o un año; reformarlo sí se puede en poco tiempo. Tal ciclo al principio no está necesariamente ligado a un calendario rígido, pero por ejemplo a observaciones directas de la luna, de las posiciones del sol, etc. Es al ligarlo a un calendario rígido de 365 días cuando empiezan los problemas, y los mesoamericanos complicaron todavía las cosas con sus tres ciclos, solar, adivinatorio y venusiano de 365, 260 y 584 días que coincidían maravillosamente cada 52 años los dos primeros y cada 104 años los tres. ¿Cómo hacer intercalaciones en tales circunstancias? Cuando los indios se dieron cuenta del problema ya no podían hacer mucho para cambiar las cosas. Rechazaron las soluciones provisorias, indecisas, como "ajustes irregulares", rechazaron el "bricolage", admitieron y aprovecharon el desfasamiento y le dieron sentido —cómo hacer nacer un sol y principiar la historia en el altiplano alrededor del 682. El año festivo al deslizarse anticipaba cada vez más los eventos estacionales

y contribuía a provocarlos. El desfasamiento de las fiestas y su vuelta a su propio lugar después de algo como 1500 años —no sabemos a cuanto lo estimaban los aztecas— definía otro gran ciclo más, además de los Soles o edades, de los períodos recurrentes de 104 y 52 años, de 18 meses, de estaciones, de veinte días, de trecenas, de días... Y había otras ventajas. He escrito bastante sobre este tema para no repetirlo aquí, tanto más cuanto que Šprajc hace algunas consideraciones muy justas al respecto en sus "reflexiones finales".

Los ritos de las ciudades se volvieron cada vez más esotéricos pero me parece cierto que cuando los agricultores hacían las primeras siembras en el campo, no lo hicieron sin algunos ritos muy sencillos, no abrieron la tierra sin ofrenda a la diosa Tierra, no tomaron los primeros granos sin hablarles, invocar las deidades relacionadas, vitalizarlas con sangre, etc., y lo mismo vale para otras actividades estacionales.

No me preocupo mucho de las "turbulencias, migraciones y cambios políticos y culturales que sucedieron en general desde el Clásico tardío hasta la Conquista" mencionados por Šprajc. El calendario ritual egipcio existió durante milenios con pocos cambios a pesar de las muchas turbulencias de toda clase también, sin hablar del calendario ritual cristiano y de las extraordinarias turbulencias del Occidente. Tampoco me preocupan las supuestas "funciones prácticas" del calendario. No entiendo muy bien a que se refiere exactamente Ivan Šprajc pero no pienso que las "funciones prácticas" de un calendario ritual eran, por ejemplo, de señalar a los campesinos cuando debían sembrar, y en Mesoamérica menos que en otras regiones del mundo tal vez, puesto que un mismo calendario con los mismos meses y ritos funcionaba en regiones y ambientes radicalmente diferentes, en donde las siembras, cosechas, etc. podían ocurrir en épocas bastante diferentes. Está claro que en estas condiciones el calendario de las fiestas ligadas a los cambios estacionales y actividades agrícolas no podía ser sino fuertemente idealizado.

Ahora bién, a pesar de eso, sí tenía "funciones prácticas", por lo menos sí podemos atribuir tales funciones a creencias y ritos. Quiero esbozar aquí brevemente mi visión de la religión al respecto. Pienso con otros que la religión parte de una antropomorfización del medio ambiente. El hombre antiguo tenía muy poco control sobre su medio ambiente, no controlaba las estaciones, las lluvias, las sequías, las enfermedades, la vida y la muerte, etc., todas cosas que en cambio podía imaginar y temer. Felizmente, pudo también creer que todas estas cosas incontrolables eran controladas por otros (más tarde en la historia por un solo "Otro"), que era posible comunicarse con estos "otros" y de influenzarlos con palabras, ofrendas, halagos, dones, sacrificios, etc.

(Y la historia del mundo, y en particular de los últimos siglos, parece atestiguar que la importancia de los dioses disminuye conforme aumenta el control del medio ambiente por el hombre). Por otra parte, y vuelvo ahora más en particular a Mesoamérica y otras regiones, observaciones como la de la semilla que enterrada germina, o de la mujer que muere en el parto le convencieron que vida y muerte se engendraban mutuamente, y desde luego que matar al "otro", a los dioses que eran los *ixiptla* del maíz (Chicomecóatl), o del agua (Chalchiuhtlícue), o de la tierra (Tlaltéotl-Toci) era hacer renacer estos dioses y sobre todo lo que encarnaban. Ahora bien, los ritos del año influenzaban a los dioses, los apaciguaban, alimentaban, loaban... Además, recreaban la tierra, hacían renacer a Venus, las estrellas y el maíz, creaban sostenes del cielo, revitalizaban los tlaloques, creaban al sol que vencía la noche, la humedad y las tinieblas, para salir después y llevar la estación de secas; los ritos reactualizaban la primera cosecha de guerreros para alimentar al sol al mismo tiempo que se cosechaba el maíz para los hombres, y así sin cesar. Eran los ritos del año los que hacían funcionar el mundo, y, al desfasarse, proyectaban un año ideal que anticipaba y provocaba, creaba, controlaba al año real que seguía. Su función práctica era dar a los hombres la impresión de que sí podían controlar los eventos, les daba confianza.

Algunos colegas mencionados por Šprajc han sugerido "ajustes irregulares" de las fiestas, pero sin elementos ni argumentos serios. Doy un solo ejemplo, pero elocuente. Se ha dicho —no diré quien— que posiblemente, en ciertas épocas, para remediar el desfasamiento se podían mudar los ritos de un mes al otro. Pero eso es olvidar que los meses tenían nombres y que muchos de estos nombres se refieren directamente a los ritos. En ochpaniztli había realmente barrimiento, en tlacaxipehualiztli desollamiento de hombres, tepeilhuitl era realmente una fiesta de cerros, tecuilhuitl de señores... Y estos mismos nombres de los meses se encuentran hasta en el sur de Guatemala.

Lo que más me sorprende en todo eso, en estas (pocas) discusiones y controversias, es la ausencia de las fiestas. Discutimos de rituales desfasados o no pero, ¿quien se preocupa del sentido real de las fiestas? Mi estudio sigue siendo, más de veinte años después de su conclusión, el único estudio de las fiestas del año en su conjunto. Desde los principios de los años 1980 hay ejemplares de mi tésis de doctorado en la biblioteca del *Instituto de Investigaciones Antropológicas* de la UNAM y en otras en México. Desde 1976 publiqué varios artículos sobre el tema en general y análisis particulares de las fiestas. Muestro que ochpaniztli es la fiesta de la siembra, tlacaxipehualiztli y los tres meses siguientes la celebración de la cosecha. Una vez reconocida la

posición inicial de los meses, todo se explica muy bien, sin forzar nada, y este calendario desordenado se revela perfectamente coherente. En la medida en que se puede probar algo en las ciencias humanas, la interpretación que propongo parece sólidamente probada. En estas ciencias la mejor prueba de validez de una teoría es que explica más y a menor costo que las explicaciones anteriores, y queda valida hasta que aparezca otra que explique mejor. ¿Qué otra explicación identifica ritos de siembra y de cosecha evidentes, reconocibles, confirmados por otros elementos como los mitos, y por el conjunto del ciclo de fiestas? Muestro también que el ciclo anual reproduce la historia del mundo, aduzco los mitos reactualizados, menciono el paralelismo entre las nueve fiestas de la estación de lluvias y las nueve de la estación seca, pienso que es el calendario mejor estructurado, fascinante y bello que exista en el mundo. Muestro también que este ciclo de fiestas es antiguo, que evolucionó, que hubo manipulaciones, que hay estratos. En particular en panquetzaliztli, la gran fiesta del sol, que reactualizaba primero el salto de Nanáhuatl o de los gemelos en la hoguera, luego la victoria de Quetzalcóatl en el Mixcoatépec y por fin, a partir de la predominancia mexica en Tenochtitlan la victoria de Huitzilopochtli en el Coatépec - tres fases, pero Sahagún menciona que a pesar de todo seguían sacrificando a Nanáhuatl y Luna: los ritos acumulan mucho y eliminan poco. Muestro paralelismos innegables con los mayas, donde por ejemplo seguían celebrando Kukulcán en yaxkin, el mes que correspondía a panquetzaliztli.

Ahora bien, son muchos los que hablan de ritos y fiestas pero nadie hace nada para conocerlos. Desde mi primera publicación de una fiesta completa, ochpaniztli, en 1981 hasta hoy en día, nadie ha discutido esta interpretación nueva de los rituales, en ningún lugar. Šprajc, demasiado modesto y escrupuloso, dice que no es competente, pero otros mejor preparados afirman lo mismo, o que no quieren o pueden decidirse. Esperan, no sé qué. Es cierto que este artículo y varios otros son escritos en francés pero son muchos los mexicanos y norteamericanos que lo leen sin problema, y como escribió Henry B. Nicholson hace poco, se trata de un idioma "familiar to most educated persons". Sin embargo, incluso los colegas de habla francesa callan en todas las lenguas. Es cierto también que la materia es compleja: sin embargo, la misma base de nuestro trabajo de investigadores, de científicos, de historiadores, es hacer una lectura crítica de las fuentes y de los estudios, es apreciar los argumentos aducidos, su coherencia y su valor explicativo.

¿Será que nadie leyó estos artículos, ni el libro, en español este, publicado en 1999? Es posible pero lo dudo. ¿Por qué entonces esta

ausencia de discusión? Si me equivoco, por qué dejarme en mis errores y hacerme perder todo el tiempo durante 25 años? Sin discusión la ciencia no puede progresar. Pero, me parece cierto que si alguien hubiera encontrado fallas importantes en mi interpretación de las fiestas, se sabría... Tal vez se sabe; en este caso, que lo digan.

BIBLIOGRAFÍA

BRODA, Johanna, 1970, Tlacaxipehualiztli : A reconstruction of an Aztec calendar festival from 16th century sources, *Revista Española de Antropología Americana* 6: 197-274.

_____ 1981, Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI. *Revista Española de Antropología Americana* 7: 245-327.

_____ 1989, Geografía, clima y observación de la naturaleza en la Mesoamérica prehispánica. *Las máscaras de la cueva de Santa Ana Teloxtoc*, E. Vargas ed., México: UNAM, IIA, p. 35-52.

_____ 1991, The sacred landscape of Aztec calendar festivals: myth, nature, and society. *To change place: Aztec ceremonial landscapes*. Ed. D. Carrasco, Niwot: University of Colorado Press 1991, p. 74-120.

_____ 2000, Calendrics and Ritual Landscape at Teotihuacan: Themes of Continuity in Mesoamerican 'Cosmovision'. *Mesoamerica's Classic Heritage: from Teotihuacan to the Aztecs*. D. Carrasco, Lindsay Jones, Scott Sessions eds., Boulder: Univ. Press of Colorado. 2000, p. 397-432.

_____ 2001, La fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. J. Broda y F. Báez-Jorge ed., México: FCE-CONACULTA, p. 165-238.

BRODA, Johanna, David Carrasco y Eduardo Matos Moctezuma, *The Great Temple of Tenochtitlan: Center and Periphery in the Aztec World*. Univ. of Calif. Press, Berkeley, Los Ángeles, Londres 1988.

GRAULICH, Michel, 1976, Les origines classiques du calendrier rituel mexicain. *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 20: 3-16.

_____ 1980, La structure du calendrier agricole des anciens Mexicains. *Lateinamerika Studien 6* : 99-113.

_____ 1981, The Metaphor of the Day in Ancient Mexican Myth and Ritual. *Current Anthropology* 22, 1: 45-60.

_____ 1981, Ochpaniztli ou la fête aztèque des semailles. *Anales de Antropología* 18,2: 59-100.

_____ 1982, Quecholli et Panquetzaliztli, une nouvelle interprétation. *Lateinamerika Studien* 10: 159-173.

_____ 1982, Tlacaxipehualiztli ou la fête aztèque de la moisson et de la guerre. *Revista Española de Antropología Americana* 12: 215-254.

_____ 1984, Tozoztontli, Huey Tozoztli et Toxcatl, fetes aztèques de la moisson et du milieu du jour. *Revista Española de Antropología Americana* 14: 127-164.

_____ 1986, El problema del bisiesto mexicano y las xochipaina de Titítl y de Huey Tecuilhuitl. *Revista Española de Antropología Americana* 16: 19-33.

_____ 1989, Miccailhuitl: The Aztec Festivals of the Deceased. *Numen* 36, 1: 43-71.

_____ 1994, Elementos astronómicos en las fiestas de las veintenas. *Time and Astronomy at the meeting of two worlds, Proceedings of the International Symposium held in April 27 - May 2, 1992, in Frombork, Poland*, Stanislas Iwaniszewski... ed., Univ. de Varsovia: Centro de estudios latinoamericanos, p. 79-82.

_____ 1995, Una posible explicación del punto de partida de la cuenta larga maya. *Religión y sociedad en el área maya. Publ. de la Sociedad española de estudios mayas 3*, C. Varela Torrecilla, J.L. Bonor Villarojo... ed., Madrid, p. 51-56.

_____ 1995, Aztec festivals of the Rain Gods. *Indiana* 13, p. 21-54.

_____ 1997, Elementos de las fiestas de las veintenas en las trecenas del Códice Borbónico. *Códices y Documentos sobre México. Segundo Simposio*. S. Rueda Smithers, C. Vega Soza y R. Martínez Baracs eds., 2 vol., INAH, Consejo Nac. para la Cultura y las Artes, Mexico, v. 2, p. 205-220.

NICHOLSON, Henry B., 1971, Religion in Pre-Hispanic Central Mexico. *Handbook of Middle American Indians*, R. Wauchope gen. ed., Austin: Univ. of Texas Press, 10: 395-446.

ŠPRÁJC, Ivan, 2000, Problema de ajustes del año calendárico mesoamericano al año trópico. *Anales de Antropología* 34: 133-60.

LA REDENCIÓN SACRIFICIAL DEL ENVEJECIMIENTO EN LA FIESTA DE TITITL

PATRICK JOHANSSON K.
Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

INTRODUCCIÓN

En el pensamiento náhuatl prehispánico el proceso biológico que constituye el envejecimiento no atañe únicamente a los seres vivos, concierne también al movimiento espacio-temporal mismo que lo genera. Los hombres, los animales, las plantas, y los minerales, padecen la inexorable entropía[1] que conlleva la duración, mientras que el hecho mismo de durar se ve sometido a imperativos energéticos de degradación fisiológica. El tiempo envejece y muere, cada 52 años, y de sus cenizas renace el tiempo joven, simbolizado por el fuego nuevo.

Además de esta gran muerte regeneradora del movimiento espacio-temporal, la cual impedía que prosiguiera la temible entropía, los nahuas consideraban un envejecimiento anual de los seres, de las cosas, y sobre todo de la tierra que provee el alimento.

Así como lo establece el calendario indígena, el período anual terminaba con la fiesta *Izcalli*, pero todo parece indicar que culminaba en el mes anterior: *Tititl*, con el sacrificio de Ilamatecuhtli, la "señora anciana".

1. VEJEZ Y MUERTE DEL TIEMPO Y DEL HOMBRE

En un mundo donde la vida (*yoliztli)* surge del movimiento *(ollin)*, la entropía o pérdida progresiva de energía, es letal. Por tanto el *ethos* indígena precolombino elaboró, mediante una intrincada red simbólica, una cultura que preveía el "reciclaje" periódico de todo lo *existente*.

Cada noche el sol, al pasar por las entrañas regeneradoras de la madre tierra cobraba una fuerza nueva que le permitía seguir alum-

[1] Término utilizado en termodinámica que expresa una pérdida de energía.

brando al mundo. Asimismo el movimiento vital del astro rey se regeneraba cada 52 años en la ceremonia del Fuego Nuevo también llamada "atadura de años" *(xiuhmolpili)*. Se pensaba que después de haber recorrido el espacio-tiempo correspondiente a cuatro trecenas de años, cardinalmente ubicados, el sol podría padecer una peligrosa entropía y cesar su movimiento giratorio dejando asimismo el mundo en el caos de las tinieblas primordiales. El fuego ctónico que se sacaba con los *tlecuahuitl*, "bastones de fuego" sobre el pecho abierto de una víctima tendía a regenerar, simbólicamente, el numen helíaco.

Ya fuera a nivel diario, anual, o en un período de 52 años el ciclo solar se dividía en fases distintas de actividad y de renovación. Para lo que concierne al sol, su "existencia" comenzaba en el este, culminaba en el sur y terminaba en el oeste, lugar donde penetraba en las fauces telúricas de *Tlaltecuhtli*. Del oeste al este recorría los espacios sombríos y maternos del inframundo, lugar de la muerte *Mictlan*, donde se regeneraba para volver a nacer en el este. A esta dialéctica existencia/muerte, se añadía la integración complementaria de las fases respectivamente evolutivas e involutivas del ciclo solar. Del nadir al cenit o del solsticio de invierno hasta el solsticio de verano, el sol subía. A partir de este apogeo uráneo ya fuese cotidiano o anual iniciaba su descenso involutivo y entrópico hacia las entrañas regeneradoras de la tierra.

La luna tenía un ciclo mensual que se conjugaba con el ciclo solar en los calendarios indígenas. Dicho ciclo se componía de una fase evolutiva: creciente, una fase involutiva: menguante y de un período de regeneración: luna nueva. El trabajo o las actividades agrícolas de una comunidad indígena se llevaban a cabo en función de la luna.[2] Las actividades que implicaban un crecimiento se efectuaban en luna creciente, mientras que la cosecha, la poda y demás tareas que implican una disminución entrópica de algo, se realizaban en luna menguante. La colectividad indígena regía su vida sobre los movimientos del mundo.

El planeta Venus, estrella de la tarde o de la aurora, también tenía un ciclo que implicaba una entropía y una subsecuente regeneración. Cuando Venus, el sol y la luna entraban en conjunción, cada ocho años solares (cinco años venusinos), en los meses de *Quecholli* o *Tepelhuitl*, se realizaba una fiesta llamada *Atamalcualiztli* "comida de tamales de agua", durante la cual se cocía el maíz sin cal ni sal para que descansara. Durante el ritual, un danzante que encarnaba el sueño, inducía coreográficamente el reposo del maíz.[3]

[2] Hoy en día muchas colectividades humanas suelen realizar actividades que implican un crecimiento o una evolución en el cuarto creciente de la luna mientras que la castración de animales o la poda de los árboles se efectúan en el cuarto menguante.

[3] *Códice Matritense del Palacio Real*, fol. 254r.

El sueño reparador daba nuevas fuerzas al grano para otros ocho años. Se enterraban además a los niños pequeños que morían frente al granero *(cuezcomate)* no sólo porque ellos iban al *Cincalco*, "la casa del maíz" donde se amamantaban del árbol de las tetas *(chichihualcuahuitl)*, sino también porque proporcionaban su energía anímica al grano allí guardado.

Las fases del ciclo vegetal seguían el modelo evolución/involución establecido para los astros. Las plantas crecían, daban su flor y su fruto cuando culminaba su evolución, antes de iniciar su proceso involutivo de degradación orgánica y fenecer.

Las estaciones también se integraban de manera dialéctica en un fértil antagonismo. Al período de verdor, *xopan*, período de crecimiento vegetal, sucedía *tonalpan*, el período involutivo de sequía durante el cual se realizaba la cacería. La muerte animal buscaba regenerar simbólicamente lo vegetal evitando asimismo el sentimiento doloroso de una entropía irreversible de la planta.

La entropía de todo cuanto existe conduce inevitablemente a la muerte. Sin embargo en el mundo náhuatl precolombino, la muerte no representa el fin último de las cosas sino una transición hacia otro estado, u otra fase de un ciclo. De hecho la única muerte que temían los antiguos mexicanos era la muerte de esta matriz de vida que constituye el mundo. Temían que se detuviera el sol, que ocurriera un cataclismo universal y que el mundo se hundiera en las tinieblas. La muerte de lo existente, si bien se lamentaba, se "procesaba" ecológicamente reintegrándose el (lo) difunto a la totalidad orgánica del mundo.

Cabe recordar aquí que la vida humana surgió de las entrañas de la muerte cuando Quetzalcóatl penetró en el vientre materno del *Mictlan* engendrando asimismo al primer hombre.

A partir del momento de la fecundación hierogámica, la cual establece un modelo ejemplar para los hombres, el ser se *eleva*, crece primero dentro de la telúrica materia, nace, sigue creciendo en el espacio tiempo existencial, pasa las etapas del destete y de la pubertad para culminar, como un sol en el cenit, en el acto sexual que le asegura de una cierta forma la continuidad ontológica. Esta fase evolutiva del ser es una fase de estructuración, de crecimiento, de anabolismo. Pasado el mediodía, como el sol, el ser *baja*, emprende su descenso involutivo. Ha dado su flor, su fruto, pasó por la etapa crítica de la menopausia o andropausia y se acerca ineludiblemente al poniente de su vida como el astro rey cuando llega el crepúsculo. Un aforismo náhuatl expresaba magistralmente este hecho:

ONVETZTIUH Y TONATIUH. ANOÇO NOCONAQUIUHTIUH Y TONATIUH. q. n. ye niveve ye nilama.[4]

"Va cayendo el sol" o "meto al sol". Quiere decir: ya soy viejo, ya soy vieja".

Así como salió un día de la esencia materna para *existir*, el anciano o la anciana salen del ámbito diurno existencial para reintegrarse orgánicamente al vientre materno. Al pasar de *existencia* a *muerte* emprenden la última etapa de su vida: la degradación orgánica iniciada cuando empezó, después del apogeo de su ciclo vital, su descenso involutivo hacia la muerte.

El envejecimiento progresivo ya constituye una degradación letal y el paso por la fatídica transición de existencia a muerte no representa el fin de todo como lo es para el mundo cultural cristiano. Ya muerto, el ser sigue su ciclo vital en la descomposición orgánica del cadáver que termina, cuatro años después (si no hubo cremación) con la perfecta descarnación del elemento perenne: el hueso. Totalmente despojado de su envoltura carnal, el ser óseo que perdió progresivamente en este recorrido involutivo su nombre propio para volverse "ancestro", está listo para renacer orgánicamente a otra existencia.

oc cepa iuhcan iez, oc ceppa iuh tlamanjz in jqujn, in canjn.
In tlein mochioaia cenca ie vecauh, in aiocmo mochioa: auh oc ceppa mochioaz, oc ceppa iuh tlamanjz, in juh tlamanca ie vecauh: in iehoantin, in axcan nemj, oc ceppa nemjzque, iezque.[5]

Otra vez así será, otra vez así se acostumbrará hacer en algún momento, en algún lugar.
Lo que se hacía ya hace tiempo, no se hace y otra vez se hará, otra vez así se acostumbrará hacer como se hacía hace tiempo. Los que viven hoy otra vez vivirán, serán.

El ser que empezó a morir cuando pasó de existencia a muerte termina de morir cuatro años después con la culminación ósea de la tanatomorfosis. En este momento-lugar situado en el nadir de su ciclo vital, el ser óseo se ve fecundado por la sangre fértil del pene de Quetzalcóatl y emprende un nuevo ascenso desde las profundidades matriciales del *Mictlan* o del vientre materno, hacia un nuevo amanecer.

La entropía que presentó la fase involutiva del ciclo vital fue redimida por la fecundación de un elemento óseo perenne, simbólicamente

[4] *Códice Florentino*, lib. I, *Addendum* II.
[5] *Ibid*., lib. VI, cap. 41.

inmarcesible y directamente relacionado con el acto sexual. Lo "bio-degradable" se vincula aquí estrechamente con lo "bio-agradable", lo tanático con lo erótico.

1.1. *Cada 52 años: la muerte regeneradora del tiempo viejo*

La duración óptima del ciclo indígena náhuatl prehispánico era de 52 años, los cuales se componían de cuatro trecenas de años, cada una colocada bajo la égide calendárica de un signo específico de año. A la trecena "caña", sucedía la trecena "pedernal", luego la trecena "casa", para terminar con la trecena "conejo" de años.

Las cuatro trecenas de años sumaban 52 años, aunque es difícil saber si este trecho temporal de la vida no fue calcado de manera práctica sobre la duración promedio de una vida humana y luego calendáricamente subdividido en cuatro trecenas de años.

Sea como fuere, 52 años, la edad de Quetzalcóatl cuando murió, representaba la duración máxima de un ciclo vital después de lo cual el tiempo ya viejo tenía que morir para evitar una degradación energética que pudiera llevar al mundo al caos.

El tiempo tenía que morir "a tiempo " para no morir del todo. Se quemaban cincuenta y dos cañas que representaban cincuenta y dos años, y, de las cenizas del tiempo pasado, surgía el tiempo futuro, el tiempo joven. Después del enterramiento solemne de las reliquias del tiempo pasado se sacaba el fuego nuevo a la media noche sobre el pecho abierto de una víctima sacrificada.

La muerte regeneradora había interrumpido el proceso de degradación fisiológica que representa la vejez al reciclar en sus entrañas genésicas el tiempo "viejo" y transformarlo en tiempo "joven".

La muerte y la subsecuente incineración del tiempo viejo impedían que continuara la peligrosa erosión del ser en la duración, la temible y degradante entropía que podía conducir, en última instancia al caos anterior a la creación del mundo. En efecto, si la vejez no hubiera sido redimida "a tiempo" por la muerte regeneradora, si el proceso de envejecimiento que conlleva la duración hubiera seguido sin interrupción, la degradación fisiológica y anímica del tiempo y del ser hubiera sido tal que la vida se hubiera extinguido en la tierra, por inanición conduciendo a la "nada".

El tiempo tenía que morir a tiempo para no morir del todo.

1.2. *Caducidad anual del tiempo*

Si bien la gran muerte del tiempo ocurre después de 52 años de duración, cada uno de estos años culmina con pequeñas muertes que expresan su caducidad periódica así como la necesidad de reenergetizar también periódicamente el movimiento vital y las cosas que lo integran.

2. El año: templo de Xiuhtecuhtli

El movimiento espacio-temporal que constituye el año, resultado del salto de Nanahuatzin y Tecuciztecatl en el "fogón divino" teotexcalli, está vinculado con el fuego.

2.1. *La noción de "templo"*

La asociación del templo con el edificio o el monumento que lo define en términos materiales, nos ha hecho olvidar que este espacio, consagrado por los hombres, implica también una dimensión temporal.[6] El templo, no es únicamente la materialidad que da cabida a lo sagrado sino también el tiempo que lo atraviesa y los hechos ocurridos en esta dimensión.

El espacio-tiempo mitológicamente configurado mediante el sacrificio de los dioses fue probablemente el primer "templo" de los pueblos Nahuas. De hecho antes de que aparecieran el sol y la luna, protagonistas del movimiento espacio-temporal, los dioses reunidos en Teotihuacan habían estado *esperando* el amanecer existencial y, mediante su movimiento giratorio *(momalacachotinemi*), habían definido el espacio todavía sin tiempo dentro del cual tenía que surgir la luz. El templo *Teocalli* "casa divina" es ante todo un espacio-tiempo debidamente circunscrito dentro del cual se manifiesta lo divino. En la *espera* del acontecimiento, los dioses interrogan con la mirada este templo, este espacio-tiempo potencial (todavía no manifiesto) para tratar de adivinar por donde va a salir la luz helíaca.

Es interesante constatar que en náhuatl una convergencia léxica reúne en un mismo significante: *tlachia*, las nociones de "observar" y de "esperar".

[6] En Roma, el *templum* era un espacio imaginario delimitado en el cielo por el *augur* en el que se observaba acontecimientos, generalmente el vuelo de las aves que atravesaban dicho espacio y cuyas modalidades de vuelo se interpretaban proféticamente.

La *espera* de los dioses constituye el tiempo potencial sin movimiento, mientras que la *mirada* giratoria que anticipa dicho movimiento barre y consagra sucesivamente el norte, el oeste, el sur, antes de que esta gestación cardinal del tiempo culmine con la salida del sol en el este, y la subsecuente aparición de otro sol que pronto se volverá luna.

Este espacio-tiempo todavía vacuo se consagra como templo cuando surgen en el marco definido por la mirada giratoria y la espera de los dioses, Nanahuatzin y Tecuciztecatl, y cuando la ruptura de la gemelaridad inerme de los soles, propicia el dinamismo antagónico del sol y de la luna, de lo masculino y de lo femenino, de la existencia y de la muerte.

El movimiento espacio-temporal y más concretamente el curso del sol y de la luna, constituyen probablemente uno de los primeros *templos* del México precolombino. Es también muy probable que la primera dimensión, la más inmediatamente aprehensible, de este templo fueran el día y la noche antes de que una observación detenida del movimiento cíclico de los astros concibiera el año, *xihuitl*, período durante el cual se realizan los cambios cosmológicos de la naturaleza y después del cual, el mundo regresa a un mismo *estado*. Otros segmentos de la duración fueron después culturalmente definidos hasta culminar con el magno ciclo de 52 años.

2.2. *Partes constitutivas del año*

Si bien es el regreso a un mismo *estado* lo que define la extensión "monumental" del año, son los fenómenos que ocurren durante este lapso los que determinan sus partes constitutivas.

Ilhuitl, yohualli, *el día y la noche*

Probablemente el primer templo espacio-temporal de las culturas mesoamericanas como de otras culturas del mundo, el día y la noche así como los entes divinos que los rigen, el sol y la luna, se volvieron objetos de culto a la vez que los primeros se volvían las "piedras" espacio-temporales con las que se construía el año. De hecho la palabra *ilhuitl* que refiere el "día" expresa también el concepto de "fiesta", verdadero crisol ritual en el que los indígenas nahuas propiciaban la fragua del tiempo.

Xopan, tonalpan, *tiempo de verdor*, *tiempo de sequía:* los latidos estacionales del espacio-tiempo

La transformación de la naturaleza es, con el desarrollo y la degradación fisiológicos, la manifestación más aprehensible del movimiento espacio-temporal. En el periodo de lluvias *Xopan*, todo reverdece mientras que la temporada de secas *tonalpan*, o *cecuizpan* según la región, el mundo natural fenece y muere temporalmente.

En el contexto cíclico indígena, estas dos estaciones no se encuentran en una simple relación de consecución sino en una alternancia rítmica que representa verdaderos "latidos" del tiempo. El tiempo de verdor será el tiempo consagrado a la agricultura mientras que la temporada de sequía, durante la cual el mundo vegetal está "muerto", buscará revivir "lo vegetal" mediante el sacrificio de "lo animal" en la cacería.

No podemos extendernos sobre este tema muy particular en el marco de este artículo y remitimos a otro trabajo nuestro para mayor información.[7] Nos limitaremos aquí a señalar en términos metafóricos, que el período de cacería era al período verdor lo que es la diástole a la sístole en el ritmo cardíaco.

Al período de sequía, a la diástole involutiva del reino vegetal, corresponde la vejez de los hombres. Este isomorfismo es patente en los ritos cinegéticos nahuas en los que intervienen ancianos en los papeles principales. Es un viejo sacerdote por ejemplo el que encarna al dios Mixcoatl en la fiesta *Quecholli*.

> Ochenta días antes de que llegase el día de la fiesta elegían uno de los sacerdotes de aquel templo, muy antiguo y ya de días, el cual él mesmo se ofrecía a ello, y desde aquel mesmo día comenzaba un ayuno a pan y agua y una sola vez al día. El cual, cumplido los ochenta días, quedaba tan flaco y debilitado y macilento que apenas se podía tener en los pies ni echar el habla.
>
> Acabado el prolijo ayuno, la víspera de la fiesta, pintaban este indio de arriba abajo con aquellas mesmas bandas blancas que tenía el ídolo, y vestíanlo al mesmo modo y manera que (del) ídolo dejamos dicho: con aquella corona de plumas, braceletes, y aquellos pellejos de conejo, puestos por almaizar, dábanle su arco y flechas, y en la otra mano, su su esportilla de comida; poníanle un muy galán braguero y en las pantorrillas unas medio calcetas de oro.[8]

[7] *Cf.* "Cantos de cacería precolombinos en su matriz mítico-ritual", en *Literatura Mexicana*, p. 313-341.

[8] Durán, I, p. 74.

En esta misma fiesta, en otro momento, son viejas sacerdotisas las que se encargan del ritual:

> Y sobre el heno se sentaban las mujeres ancianas que servían en el *cu*, que se llamaban *cihuatlamacazque*.[9]

El zacate omnipresente en la fiesta *Quecholli* es el equivalente vegetal de la vejez y de la muerte humana. Se cubre el patio del templo de Mixcoatl de zacate, las sacerdotisas ofician sobre él. El monte donde se efectúa la cacería ritual se llama Zacatepetl "cerro del zacate", y el camino que lleva a dicho cerro está cubierto con hierba muerta. Las chozas que construyen los cazadores en vísperas de las cacerías se hacen también con zacate.

En términos generales la actividad cinegética de los hombres de Anáhuac se realiza en relación con la muerte vegetal representada por el zacate. El *Zacatepetl* se opone dialécticamente al *Tonacatepetl* el "cerro de nuestro sustento" como la luna al sol, como la muerte a la existencia, como la involución a la evolución, y el hecho de que el cerro se llame *Ixillan tonan*, es decir "el vientre de nuestra madre", muestra claramente el carácter regenerador de la cacería en relación con los elementos del reino vegetal.

Por si esto fuera poco, se echaba sangre no sólo al fuego del hogar convidando asimismo al Dios del fuego al ágape sino que vertían sangre de las presas cazadas sobre el zacate para revitalizarlo.

El año solar y los microciclos lunares

Culminación actancial de una gesta mítica el movimiento vital nace, en última instancia, de la integración agonística del sol y de la luna en una alternancia cíclica. Tanto a nivel diario, como en un período anual, las noches suceden a los días y estos últimos se revitalizan en las noches, como el tiempo se regenera cada 52 años en la muerte.

Esta integración motriz del sol y de la luna en una duración mitológicamente instaurada surgió probablemente de una observación de los astros y de sus ciclos respectivos, antes de que un cómputo más exacto acuñara el tiempo en meses calendáricos de veinte días.

Es probable que la primera subdivisión solar en períodos lunares o meses (*meztli*) haya considerado la duración real de una lunación, es decir aproximadamente 29 días, y que el año constara entonces, tam-

[9] Sahagún, p. 244.

bién aproximadamente de 13 meses, trece siendo un exponente numérico con alto valor simbólico en el mundo náhuatl precolombino.

Poco a poco la abstracción calendárica se iba a imponer a la realidad, generando asimismo un ciclo anual compuesto de diez y ocho meses de veinte días, más cinco días baldíos.

Puntos o regiones cardinales

Los puntos cardinales son partes constitutivas del espacio-tiempo. Fue la salida de los soles en el levante que "orientó", tanto en la percepción de los hechos reales como en su interiorización mitológica, el movimiento espacio-temporal.

El curso solar determinó luego los movimientos específicos que permitieron al indígena estructurar culturalmente el espacio-tiempo. A partir del oriente o "hacia el lugar de la luz" *tlauhcopa*, se definieron el sur, *huitztlampa*, el oeste, *Cihuatlampa* y el norte *Mictlan*, en una tetralogía cósmica dentro de la cual se situó *Tlalticpac*, la morada del hombre. A su vez, la fase evolutiva del sol desde lo más profundo del inframundo culminaba en un cenit uráneo o, en una perspectiva anual, en el solsticio de verano mientras que el descenso involutivo conducía el sol desde el cenit hasta el nadir de su curso, situado en las entrañas del inframundo, es decir, a nivel del año, desde el solsticio de verano, hasta el solsticio de invierno.

Asimismo el equinoccio del 21 de marzo constituía un verdadero "oriente" espacio-temporal del año a la vez que el equinoccio del 21 de septiembre representaba el "poniente" del curso anual estableciendo de cierta manera una "igualdad" simétrica entre el este y el oeste, el comienzo y el fin.

El centro ígneo del espacio-tiempo anual: tlalxicco *"El ombligo de la tierra"*

El lugar de predilección del dios del fuego es, según lo afirman diversas fuentes, *tlalxicco*, "el ombligo de la tierra". Este elemento ígneo constituye a su vez el centro del espacio-tiempo organizado, es decir del cosmos.

Es a partir de este centro, que se expandió el mundo *in illo tempore*, mediante una estructuración dual día/noche, sol/luna, Nanahuatzin/Tecuciztecatl, y una tetralogía cardino-temporal: este-sur-oeste-norte. La subsecuente animación motriz del mundo, resultado del soplo vitalizante de Ehecatl-Quetzalcóatl, y del auto-sacrificio de los dioses, completó esta expansión.

El quincunce y las cruces omnipresentes en la iconografía indígena precolombina así como la llamada piedra del sol, entre otros, manifiestan claramente esta articulación del espacio cardino-temporal en torno al eje ígneo del fuego generador y regenerador.

La primera lámina del *Códice Fejérváry-Mayer*, que consideramos adelante y que representa el cosmos indígena expresa asimismo el carácter céntrico del fuego.

2.3. *El fuego: generador y regenerador del tiempo*

Fue la consumación de los dioses Nanahuatzin y Tecuciztecatl en el fogón divino *teotexcalli* lo que dio comienzo a la gestación mitológica del tiempo.

Elemento infraterrenal situado en un centro: *tlalxicco*, literalmente "en el ombligo de la tierra", el fuego es también *huehueteotl* el anciano por excelencia, es decir, en el contexto eidético indígena precolombino donde todo comienza por el fin, el que antecede cualquier manifestación existencial y *trasciende* la dialéctica temporal viejo/joven al mantenerse en una vejez constante. Productor de luz y de calor, es asimismo el motor del movimiento espacio-temporal a su vez generador de vida.

En otro contexto mitológico, la consagración del templo mayor coincide con el comienzo del tiempo cuando los bastones de fuego caen sobre el monte Coatépec y fecundan la tierra.[10] Huitzilopochtli, el sol en movimiento y por ende el espacio-tiempo mexicas, nacen de este encuentro. La serpiente de fuego *xiuhcoatl* que blandece el dios al nacer vincula simbólicamente, el elemento ígneo masculino helíaco con un exponente telúrico-femenino y selénico: la serpiente, en un mismo sintagma nominal. La integración funcional del sol y de la luna genera el dinamismo antagónico del tiempo indígena.

2.3.1. *El fuego y el año*

El movimiento espacio-temporal generado por la consumación en el fuego de entes mitológicos, o por la consumación ácueo-ígnea de una relación hierogámica, puede parecer indefinido en términos de duración. Sin embargo, la generación del tiempo conllevó una configuración cíclica cuya unidad fue determinada por un retorno a lo *mismo* después de una secuencia cronológica de cambios naturales.

[10] *Cf. Códice Boturini*, lám IV.

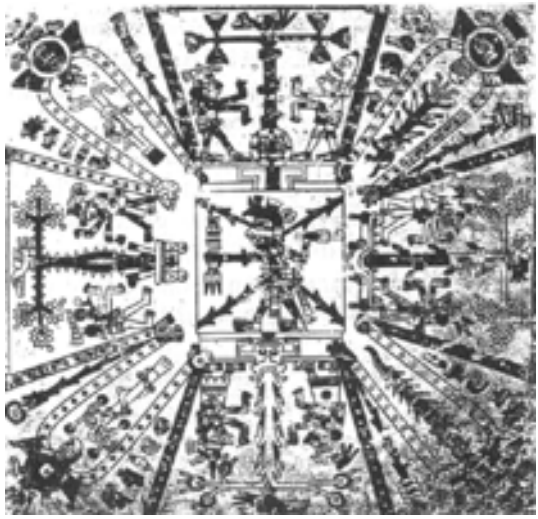
Este regreso al origen espacio-temporal del astro rey, y el retorno del mundo natural a un mismo *estado* después de 365 días, consagró el año *xihuitl* si no como encarnación del tiempo por lo menos como un exponente óptimo de la temporalidad directamente aprehensible.

Más que el tiempo indefinido, abstracto: *cahuitl*, el fuego generó el año, *xihuitl* duración concreta cuyo límite relativo lo constituye precisamente el retorno al origen, generador de un nuevo impulso cíclico.

2.3.2. *Xiuhtecuhtli, dios del fuego, señor del año*

Es en el fuego que se origina el movimiento vital y es en un ciclo anual de índole tetralógica que se inscribe el espacio-tiempo. La primera lámina del *Códice Fejérváry-Mayer* manifiesta pictográficamente este hecho.

En el interior de un cuadro que figura simbológicamente la tetralogía potencial del centro ígneo, esta el dios del fuego Xiuhtecuhtli.[11]



Códice Fejérváry Mayer, lám. 1

[11] Bajo los rasgos de Tezcatlipoca.

A partir de este centro, la imagen produce una sensación inconfundible de expansión centrífuga, determinando en última instancia las regiones cardinales donde rigen númenes asociados con las respectivas orientaciones, en torno a cuatro árboles.

Los cuatro signos de los años: *acatl* "caña" , tecpatl "pedernal", calli "casa", y *tochtli* "conejo", que aparecen dentro de las guacamayas en las cuatro esquinas del cuadro exterior remiten además a puntos cardinales correspondientes: caña=este, pedernal=norte, casa=oeste, y conejo=sur. En la duración como en el espacio se circunscribe tetralógicamente el tiempo culturalmente aprehensible. Se distinguen además los veinte signos correspondientes a los días del mes, repartidos en grupos asociados con cada región cardinal, y numéricamente hablando 360 días del año.

Nauhyohuehue: *el dios del fuego y el espacio-tiempo*

La tetralogía cardinal que hemos señalado como parte constitutiva del movimiento espacio-temporal define el año *xihuitl*. En efecto, el astro rey debe atravesar las cuatro regiones cardinales para completar su ciclo. Asimismo los dos equinoccios y los dos solsticios constituyen momentos fuertes del período anual. Más allá del año, la duración culturalmente configurada no puede más que constituir múltiplos de la unidad temporal tetralógicamente estructurada que representa el año.

Ahora bien, esta tetralogía parece estar directamente vinculada con el fuego según lo sugiere el hecho de que uno de los nombres del dios del fuego es *nauhyohuehue*, literalmente "el anciano de la cuatredad".[12]

A partir del fuego céntrico, se expande mitológicamente el mundo indígena hasta conformar una tetralogía espacio-temporal.

En los mitos cosmogónicos no es hasta que se recorrieron los cuatro horizontes cardinales que se da inicio al movimiento espacio-temporal. Este hecho es particularmente claro en el texto conocido como la *leyenda de los soles*, en el cual cuatro eras parciales correspondientes a los cuatro puntos cardinales, y a los cuatro elementos, constituyen las etapas gestatorias del tiempo encarnado por el sol de movimiento *nahui ollin*. El quinto sol adviene después de estas cuatro eras o "soles" y se instaura el movimiento espacio-temporal.

[12] El vocablo náhuatl *nauhyo* se compone de la abstracción conceptual del numeral *nahui* mediante el sufijo *-yo (nauhyo)* que traducimos como "cuatredad" para evitar el cultismo "tetralogía", más el sustantivo *huehue* "anciano".

2.3.3. *El fuego y el agua*

El desdoblamiento: sol/luna, o día/noche, que se produce cuando Nanahuatzin y Tecuciztecatl se echan en el fuego se complementa de una oposición dual fuego/agua. En efecto el sol y el día están vinculados con el fuego mientras que la luna y la noche se asocian con el agua.

Una variante del mito de la creación del sol y la luna explica, que la luna tiene su color cenizo y su tenor selénico específico por el hecho de haberse lanzado en el fuego cuando este ya se había apagado y no quedaban más que cenizas. Todo parece indicar que, en el mundo náhuatl precolombino, las cenizas estaban simbólicamente asociadas con el agua.[13]

Por otra parte, si bien el sol rige y encabeza el desplazamiento cíclico, su antagonista la luna lo sigue y se impone a él durante la noche. De hecho el antagonismo complementario del sol y de la luna, es el motor del movimiento espacio- temporal, y por tanto del ciclo anual. La subdivisión calendárica del año solar en meses lunares así como la sucesión de los días y de las noches, establece el dinamismo antagónico sol/luna en la producción mitológica del tiempo.

3. *Tititl*: el fin del recorrido anual del espacio-tiempo

Así como lo establece el mito de la creación del sol y de la luna, es decir, del mundo, el movimiento espacio-temporal fue generado mediante el salto de los entes respectivamente helíaco y selénico: Nanahuatzin y Tecuciztecatl en la hoguera situada en el centro de lo que sería ya el cosmos en gestación. A partir de este eje céntrico, el mundo se expandió hasta conformar una tetralogía cardino-temporal animada por un movimiento cíclico articulado sobre dicho eje.

La duración calendáricamente subdividida en días, meses, años, etc., por los indígenas nahuas, recorría periféricamente los cuatro puntos cardinales antes de reenergetizarse en el centro ígneo para un nuevo trecho espacio-temporal.

El fuego céntrico produce el movimiento cardinalmente periférico del tiempo. En lo que concierne a la duración anual, el último mes: *Izcalli* representaba el regreso al centro ígneo generador y constituía por lo tanto la *renovación* anual del movimiento espacio-temporal.

[13] *Cf.* Johansson, "Análisis estructural del glifo de los aztecas en el *Códice Boturini*", en *Estudios Mesoamericanos*, p. 68-73.

De una cierta manera el último mes era el primero, el *omega* era también el *alpha*, el fin era el principio. La fiesta solemne del fuego que se celebraba entonces, así como el significado de la palabra *Izcalli*, situada en el campo semántico de *izcalia* "crecer" y *(mo)zcalia* "resucitar", revelan el carácter regenerador de este mes.

En este contexto, el penúltimo mes *Tititl* era entonces el último del desplazamiento periférico del tiempo antes de su regreso al centro y su subsecuente renacer. Al ser el último lapso espacio temporal del año, constituye por tanto la culminación del envejecimiento correspondiente a esta duración.

La fiesta consistía esencialmente en la inmolación solemne de una víctima que encarnaba a la diosa Ilamatecuhtli, y en la subsecuente "actuación" de un sacerdote que representaba a la diosa, entre otras ceremonias con alto valor mítico-ritual.

3.1. Ilamatecuhtli *"la señora anciana" o la encarnación de la vejez*

La diosa Ilamatecuhtli, como su nombre lo indica, representa la vejez en su aspecto femenino, y remite probablemente al envejecimiento de la tierra. En efecto, en algunas fuentes es la diosa madre Cihuacoatl, ente ctónico por excelencia, la que se sacrifica en el mes *Tititl*.

El año, temporalidad íntimamente ligada al ciclo agrícola, representa de cierta manera la vitalidad periódica de la tierra, por lo que el fin del año coincide con la vejez de esta última.

La simbología cromática presente en los textos indígenas confirma el tenor senil del numen así como la proximidad de su muerte. En efecto la diosa Ilamatecuhtli y, en otras variantes, la diosa Cihuacoatl ostentan el acromatismo arquetípico de la vida poniente y de la muerte sacrificial. Ataviaban a la representante de Ilamatecuhtli...

> Con unas naoas blancas y un huipil blanco, y encima de las naoas poníanla otras naoas de cuero, cortadas y hechas correas por la parte de abaxo, y de cada una de las correas llevaba un caracolito colgado. A estas naoas llamábanla *citlalli icue*, y los caracolitos que llevaba colgado llamábanlos *cuechtli*. Y cuando iba andando esta mujer con estos atavíos los caracolitos tocábanse unos con otros, y hacían gran ruido, que se buían lexos. Las cotaras que llebavan eran blancas, y los calcaños eran texidos de algodón. Llevaba también una rodela blanca, enblanqueada con greda. Llevaba en el medio de la rodela un corro hecho de plumas de águila y cocido a la misma rodela. Los raspacejos de abaxo eran blancos, hechos de plumas de carzotas, y en los remates de los raspacejos iban unas plumas de águila enxeridas. En la una mano

> lleva la rodela; en la otra el *tzotzopaztli* con que texen. Y llevaba la cara teñida de dos colores, y desde la nariz abaxo de negro, y desde la nariz arriba de amarillo. Y llevaba una cabellera que le colgaba por las espaldas. Llevaba por corona unas plumas de águila, apegadas a la cabellera. Llamaban esta cabellera *Tzonpilinalli*.[14]

En otro contexto mitológico, el Quetzalcóatl del occidente, *blanco* y barbado, es el sol poniente, el sol viejo a punto de penetrar en las entrañas genésicas de la tierra, y por ende de la muerte regenerativa.

En este mismo rubro de la blancura original cabe recordar que los informantes de fray Diego Durán situaban en el contexto de esta fiesta el culto a Iztac Mixcóatl, el "Mixcóatl *blanco*" o "la blanca serpiente de nubes", el dios ya viejo.

El ente que se consagra mediante el sacrificio y que encarna, religiosamente, una serie de pulsiones, anhelos, temores, sentimientos, y creencias, se subdivide en una víctima en la que se consuma la transustanciación divina, y en un sacerdote ataviado como la diosa quien "actúa", en todos los sentidos de la palabra, el fenecer anual del tiempo. Éste último se considera en las fuentes en náhuatl, como *ixiptla* es decir como "imagen" o "delegada" de la diosa.

3.1.1. Tlacatl: *"La encarnación"*

Para acceder, en la medida de lo posible, al simbolismo de Ilamatecuhtli conviene ante todo considerar los atributos de su razón de ser.

La blancura

> *Auh in inechichihual in Ilamatecuhtli, iztac in icue, iztac in ihuipil, çan cemistac [...] ihuan icacac iztac in iquetzil, in quequetzil, tepetl inic tlaquittli*[15]
>
> y el atavío de Ilamatecuhtli era: una falda blanca, un huipil blanco, todo era blanco [...] y sus sandalias eran blancas con hilos de algodón.

Color del lugar del origen: Aztlan , es decir del principio y del fin, el blanco se encuentra en los extremos de la gama cromática.[16] Constituye asimismo una verdadera bisagra entre dos ciclos, dos estados, y

[14] Sahagún, p. 257.
[15] *Códice florentino*, lib. II, cap. 36.
[16] *Cf*. Chevalier, Gheerbrant p. 126.

expresa en el mundo náhuatl prehispánico el carácter transitorio y regenerador de la muerte. Simbolización cromática del oeste, es el color que ostenta Quetzalcóatl cuando encarna al sol poniente, y es también el color del alba.

Las plumas de garza

Las plumas de garza (*aztatl)* remiten a la blancura, al origen (*Aztlan*) pero también, en términos más generales, a los regresos cíclicos equivalentes, en el mundo mesoamericano, a la regeneración[17]

Las plumas del águila

Sobre esta blancura destacan las plumas de águila:

> *Yoan ichimal, Çan hizachimalli, quauhpachiuhquj. In jnepantla quauhivvitl in tlachioalli [...] yoan iquauhtzon, tzoncalli in jtech tlavipantli in quauuhhivitl*[18]
>
> y su escudo es un escudo (cubierto) con gis, y empastado con plumas de águila. El centro está hecho con plumas de águila [...] y su tocado era de plumas de águila , una corona hecha de plumas de águila.

Manifestación uránea del fuego, el águila fue la máxima expresión del simbolismo solar entre los antiguos mexicanos.

En esta imagen del *Códice Boturini* se distinguen los palos de fuego en las garras del rapaz, lo que expresa claramente su carácter ígneo-uráneo. En el contexto espacio-temporal aquí considerado, la hierogamia solar que representan las plumas de águila remite probablemente al curso anual del astro rey.

Por otra parte el color gris de las plumas del águila podrían evocar las cenizas, símbolo a la vez ígneo-solar y ácueo-lunar, materia prima de la regeneración. Cabe recordar que el vocablo náhuatl para "gris" *nextic* remite directamente a las cenizas (*nextli).*

[17] La garza es para los japoneses y más especificamente para los taoistas un símbolo de inmortalidad.

[18] *Ibid*.

Códice Boturini, lám. IV

Sintaxis cromática de los pigmentos en el rostro de Ilamatecuhtli

A la blancura indumentaria altamente significante que envuelve el cuerpo se opone, en términos semiológicos , la composición cromática del rostro.

> *Yoan moxoauh mochictlapana, michictlapana*
> *In itanao qujteca tlichi, mitoc mistentlilhuia. Auh*
> *In jiaa ipan, yoaan ixquac tecozanvitl in qujteca*.[19]
>
> Y se afeitaba, el rostro, se pintaba el rostro.
> Abajo de los labios pone pigmento negro, se dice: "se pinta los labios de negro y (arriba de) su nariz y en su frente se pone pigmentos amarillos".

El rostro es en el mundo mesoamericano como en otras culturas, si no la exteriorización del ser profundo por lo menos el sitio por excelencia de la personalidad. Es decir que los signos que aparecen en él son determinantes para la estructuración del sentido.

Color del sol, el amarillo que aparece en la parte superior del rostro, remite también a la muerte natural por envejecimiento. Es el color que toma la naturaleza cuando inicia el período de sequía, es también el color de la flor de difuntos, el *cempoalxochitl*.

[19] *Códice Florentino*, lib. II, cap. 36.

En los rituales mortuorios se solía ungir la frente de los difuntos, o su máscara mortuoria con pigmento amarillo, color propio del fenecer de todo lo que existió.[20]

Conviene señalar además que el amarillo era, como el blanco, el color del poniente entre los nahuas prehispánicos. En cuanto al negro, es el color del inframundo, el Mictlan, y del norte (*mictlampa*). En esta dimensión cromática que Quetzalcóatl tropieza, cae, muere, y resucita antes de dirigirse a Tamoanchan con los huesos de los hombres por nacer.[21]

Lo negro corresponde a la fibrosa dimensión telúrica-materna que "digiere" lo viejo, y lo regenera o, mejor dicho, lo recicla en las entrañas genésicas de la tierra. En este contexto la sintaxis simbológica que vincula lo amarillo y lo negro reproduce semiológicamente la secuencia indígena del fenecer y de la muerte.

Citlalli icue,[22] *la falda de cuero: la vía láctea*

La falda hecha de tiras de cuero que la encarnación de la diosa Ilamatecuhtli reviste encima de sus prendas blancas participa a la estructuración mitológica ritual del sentido mediante el simbolismo de sus elementos constitutivos. La materialidad (piel), la forma (tiras), el color (quizás blanco ya que representa la vía láctea) el referente inmediato (la constelación), la luminosidad, así como los elementos visuales y sonoros que son los caracoles que penden de ella, se conjugan para producir un *sentido* sensible parcialmente infraliminal, semiológicamente aprehensible, pero que no llega sin embargo al umbral del semantismo pleno, más que mediante una comunión intelecto-afectiva con lo ritualmente expresado.

Cabe recordar que una homología isomorfa vincula en el mundo náhuatl prehispánico, la preñante luz de las estrellas y probablemente de la luna, con el sonido del caracol (como aliento o como percusión). Es el sonido producido por el caracol de Quetzalcóatl en el Mictlan el que permite la fecundación de la muerte y la creación del hombre.[23] Por otra parte, durante un eclipse los hombres hacen ruido para conjurar, con una luz sonora, las tinieblas de un posible retorno al caos previo a la expansión del mundo.

[20] *Cf*. Johansson. *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*, p. 106.
[21] *Ibid*., p. 84.
[22] *Citlalli icue*, literalmente "la falda de la estrella" o "la falda de estrellas".
[23] *Cf*. Johansson, *op. cit*., p. 86.

En términos generales tanto la luz nocturna de las estrellas, la piel, como los caracolillos (*cuechtli*) remiten a una potencialidad de germinación, y una subsecuente regeneración, en este caso, del espacio-tiempo anual.

La relación de la vía láctea con la cacería, y por ende con la muerte, confirma el carácter "terminal" de las ceremonias que conforman la fiesta *Tititl*.

3.1.2. *El sacrificio de Ilamatecuhtli*

Una vez encarnada la diosa en la víctima que la representa, una danza ritual "da a ver" los últimos momentos del ser en la tierra. La diosa madre llora y suspira para expresar el dolor que conlleva la muerte y propiciar una catarsis de los allí presentes.

Conviene señalar aquí que no es la víctima quien expresa su angustia real frente a una muerte inminente como lo señalan Sahagún[24] y Torquemada, sino la diosa Ilamatecuhtli quien manifiesta histriónicamente la inexorable finitud de todo cuanto existe, y exacerba dramáticamente la tristeza de los seres pensantes frente a este hecho.

El carácter *teatral* de la danza y de las lamentaciones muestra la preocupación, consciente o inconsciente, de las comunidades indígenas precolombinas en drenar el tánatos[25] fuera del cuerpo colectivo mediante una vivencia teatro-ritual de la muerte en sus distintos aspectos. La tristeza, el llanto, y los gemidos, tanatógenos,[26] constituyen un luto simbólico previo al sacrificio, que propicia una sana catarsis.

> A esta mujer le era permitido llorar y entristecerse mucho (caso negado a otras que morían otros días) y así se entristecía , suspiraba y lloraba, con la memoria de la muerte que de próximo y cerca esperaba.[27]

La tristeza ritualmente exacerbada en este contexto contrasta con otras instancias sacrificiales en las que dicho estado de ánimo era considerado como nefasto. En la fiesta Ochpaniztli, por ejemplo, a la vez que se regocijaba la diosa se animaba a la víctima para evitar que estuviera triste.[28]

Cuando el sol "declinaba hacia la tarde", los sacerdotes vestidos con los atavíos de los distintos dioses, llevaban a Ilamatecuhtli al lugar de su inmolación. Uno de ellos estaba revestido con las insignias de la diosa.

[24] *Códice Florentino*, lib. II, cap. 36.
[25] Tánatos: pulsión de la muerte.
[26] Es decir, que *generan* simbólicamente la muerte, o sentimientos afines.
[27] Torquemada, III, p. 408
[28] *Cf*. *Códice Florentino*, lib. II, cap. 30.

> Habiéndola llegado arriba, matábanla luego y sacábanle el corazón. Luego la cortaban la cabeza y dábanla al que llevaba las ornamentos de aquella diosa, con que iba vestido y el cual iba delante de todos.[29]

3.1.3. Ixiptla, *el representante teatro-ritual*

Al sacrificio de la reencarnación femenina de Ilamatecuhtli se añade la "actuación" teatro-ritual de un sacerdote que ostente las insignias de la diosa. El elemento esencial de su atavío lo constituye una máscara "que ve en dos direcciones":

> *Yoan xaiacaatl conmaquia, occampa tlachia texxaxacalitc, tenxaxacalpul, yoan ixtotolonpol auh in jcpec pantotonti tecpantoc, vipantoc. Iuhqujn icpacsuchiuh muchioa.*[30]
>
> Y le daban una máscara que veía en dos direcciones, con dos rostros, dos bocas, y con sus ojos enormes. Encima, tenía banderitas alineadas, ordenadas. Formaban como una corona de flores.

La máscara

Como en otros contextos rituales, el sacerdote quien encarna a la diosa es un hombre. Aun cuando no lo señalan las fuentes de manera explícita, es probable que la máscara doble que llevaba se compusiera de dos máscaras: una para el rostro y otra que se colocaba en la nuca.

En el contexto sacrificial aquí considerado, las dos máscaras establecen sin duda un esquema de *transición* entre el pasado y el porvenir. Un período de involución espacio-temporal y otro de evolución, lo femenino y lo masculino, y más generalmente entre un estado y otro.[31]

El bastón: otlatl

Durante su actuación dancístico-ritual el representante de Ilamatecuhtli se apoya sobre su bastón:

[29] Sahagún, t. I, p. 258.
[30] *Códice Florentino*, lib. II, cap. 36.
[31] El dios romano Jano, dios del año, ostentaba dos caras: una dirigida hacia el porvenir, otra hacia el pasado.

In jjiacac, in jquac excan in maxaltic iuhqujn mjnacachalli, yiotlauitzil.[32]

Su extremidad, su cabeza se dividía en tres. Era como un tridente. Se llamaba "su arma-insignia propia".

En el mundo náhuatl precolombino el bastón puede representar un cetro (*topil*) y expresar la autoridad y el poder, o bien simbolizar metonímicamente el *desplazamiento*, y más generalmente el movimiento vital.

En términos más prácticos constituye también, sin duda, el tercer apoyo necesario de un anciano o anciana cuyas piernas se ven debilitadas por los estragos del tiempo.

Otro simbolismo manifiesto del bastón, que se desprende de un análisis de distintos textos y contextos precolombinos, es el simbolismo fálico de la fertilidad y la regeneración. El golpe que Oxomoco y Cipactonal dan sobre *Tonacatepetl* "la montaña de nuestro sustento", por ejemplo, permite la apertura del espacio-tiempo agrícola.[33] En la *Historia Tolteca-Chichimeca*, Quetzalteueyac "deflora" y fecunda la cueva mediante un golpe de bastón, permitiendo asimismo la generación de los pueblos nahuas.[34]

En el contexto festivo aquí aducido, al bailar, el sacerdote alias Ilamatecuhtli, se apoya y pega repetidamente el bastón contra el suelo realizando ritualmente la fecundación de la tierra por el elemento fálico ígneo.[35]

En cuanto a las tres puntas que constituyen la cabeza del bastón (*excan in maxaltic*), además de proveer un espacio cómodo para la mano del danzante, podría haber expresado simbólicamente las tres dimensiones existenciales que define la orientación espacio-temporal: el presente, el pasado, y el futuro, los cuales coinciden con este fin de un período cíclico anual.

3.2. *El espectáculo de la regresión espacio-temporal*

Una vez consumada la transustanciación de Ilamatecuhtli en la víctima y sacrificialmente redimido el entrópico envejecimiento espacio-temporal, el sacerdote quien encarna teatro-ritualmente a la diosa,

[32] *Códice Florentino*, lib. II, cap. 36.
[33] *Cf. Leyenda de los soles* en Lehmann, Kutscher, p. 339.
[34] *Cf. Historia Tolteca-Chichimeca*, p. 163.
[35] La madera del bastón está simbólicamente vinculada con el fuego en el mundo náhuatl precolombino.

toma la cabeza cercenada de ésta y da vueltas danzando en lo alto del templo. Lo acompañan otros sacerdotes, que representan a los distintos dioses del *Pantheón* indígena. Dicho personaje levanta y baja continuamente la cabeza de la diosa mientras danza:

> *Auh in jtzontecon, qujoalmaca in teiacantiuh, itlan conana imaiauhcampa in quitzitzqujtiuh mjtotiuh ic ontlai iauhtiuh in tzontecomatl*[36]
>
> "Su cabeza la dan al que va adelante, la ase, la toma en su mano derecha. Van bailando marcando el ritmo (con) la cabeza".

Asimismo el sacerdote "vuelve atrás como haciendo represa"[37] alza los pies (hacia atrás) apoyándose sobre una caña cuyo extremo superior se subdivide, como ya lo vimos, en tres puntas.

En cuanto a la modalidad específica de la danza, combina el avance de la procesión con un retroceso espectacular que "da a ver" la regresión ineludible del tiempo hacia su matriz pretérita, hacia el comienzo de un ciclo:

> *Injc mjtotiaia tzintzintlaca, itzintlampa in conjaoa icxi [...] mitoa motzinneoa in Ilama tecuhtli.*[38]
>
> "Cuando bailaba pisaba hacia atrás, hacia atrás levantaba los pies [...] Se dice "recula" Ilama tecuhtli".

Al final del año, el tiempo "recula" hacia un nuevo comienzo, lo que manifiesta claramente el carácter cíclico del movimiento espacio-temporal. Hoy, todavía en las comunidades indígenas del estado de Puebla, los ancianos suelen evocar su muerte próxima en estos términos: "ya es tiempo para mi de recoger los pasos" expresando asimismo la aparente contradicción cronológica que implica un ciclo: el avance entraña su propia regresión, y el futuro camina hacia su ineludible preterición.

El *movimiento* generado por la procesión de los dioses permite a la cabeza cercenada de Ilamatecuhtli mantener su dinamismo vital aún en el espacio-tiempo de la muerte ritualmente definido. Las vueltas en torno al templo corresponden probablemente a las vueltas realizadas en otro contexto por Quetzalcóatl alrededor del "círculo de jade" de Mictlantecuhtli. Tienen una función genésica tanto en lo que con-

[36] *Códice florentino*, lib. II, cap. 36.
[37] Sahagún, t. I, p. 258.
[38] *Códice Florentino*, lib. II, cap. 36.

cierne a la gestación del hombre[39] como a la regresión del tiempo. A la caída, muerte, y subsecuente diseminación de los huesos en el mito aludido corresponde la muerte el descenso, y la dispersión de los integrantes del ritual.

> *In atemoco tlalchi niman ie ic vivi, momoiaoa, vmpa vivi in inchachan, incacalpulco, in vmpa pipielo*[40]
>
> Cuando llegan al suelo luego van, se dispersan, cada quien va a su casa, a su templo, donde se guardan (las insignias).

3.3. *La quema del cuezcomate*

Tras la dispersión de los distintos dioses que reintegran los templos de sus respectivos barrios (*calpultin*), la fiesta culmina con una representación ritual que define, en última instancia, su sentido profundo:

> En yéndose los dioses para los calpules, descendía luego un sátrapa de lo alto del cu. Venía ataviado como mancebo. Traía una manta cubierta, hecha como red, que llamaban *cuechintli* . Llevaba en la cabeza unos penachos blancos, y atados los pies, como cascabeles, como pescuños de ciervos. Y llevaba una penca de maguey en la mano, en lo alto della una banderilla de papel. Y llegando abaxo íbase derecho para el pilón, que llamaban *cuahxicalco*. Allí estaba una casilla como jaula, hecha de teas, y lo alto tenía enpapelado como *tlapanco*. A este llamababan [sic] la troxe de la diosa Ilamatecuhtli.
>
> Aquel sátrapa ponía la penca de maguey cabe la troxe, y pegaba huego a la troxe. Y otros sátrapas que allí estaban luego arrancaban a huir por el cu arriba, a porfía. A esta ceremonia llamaban *xochipaina*. Y estaba arriba una flor que llamaban *teuxóchitl*. Y el que primero llegaba tomaba aquella flor, y arrojábanla en el *cuauhxicalco*, adonde estaba ardiendo la troxe. Hecho esto, luego se iban todos.[41]

3.3.1. *Los paradigmas de la secuencia ritual*

El joven guerrero que baja de lo alto del templo lleva, como lo indica la fuente, una *penca de maguey* en la cual está enhiesta una bandera de papel. La dispone en el *cuauhxicalco*, en este contexto preciso: la pira donde se van a quemar cada uno de los elementos, junto a una repre-

[39] *Cf.* Johansson *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*, p. 106.
[40] *Códice Florentino*, lib. II, cap. 36
[41] Sahagún, t. I, p. 258.

sentación votiva de la *troje* de Ilamatecuhtli. Sobre la troje están también papeles que forman una especie de tlapanco.

El joven guerrero

La oposición juventud / vejez es manifiesta en esta parte del ritual de *Tititl*. El "mancebo" del *Telpochcalli* se opone en términos semiológicos a la anciana sacrificada. Asimismo los cascabeles de pezuña de venado que dicho mancebo lleva en los pies, y que connotan tanto la agilidad, presteza, como la sexualidad,[42] se oponen al bastón sobre el cual se apoya el sacerdote, imagen de la diosa anciana Ilamatecuhtli.

La penca de maguey

Cabe preguntarse aquí si la *penca* de maguey tiene un simbolismo propio como parte específica del todo que es la planta, o si constituye simplemente una representación metonímicamente emblemática de dicha planta.

En el primer caso, su forma oblonga, su materialidad propia, así como el uso práctico que se hace de ella serían determinantes para establecer su función simbólica. En el segundo, remitiría probablemente al pulque (*octli*) y a los entes selénicos asociados: Mayahuel, los *centzon totochtin*, etcétera, e inclusive a la misma luna.

La troje

La troje es el *contenedor* donde se almacena el maíz cosechado durante el año. Es un vientre divino que dispensa el alimento. Constituye un equivalente de la tierra madre.

Su relación con la vejez se manifiesta a través de los dioses de los mantenimientos: *tonacatecuhtli* y *tonacacihuatl*, númenes que aparecen siempre en la iconografía indígena como viejos. Por otra parte, varios indicios sugieren que la troje está asociada, de alguna manera, con la vejez. Una adivinanza recopilada por Sahagún, por ejemplo revela un vínculo simbólico entre la troje y la vejez:

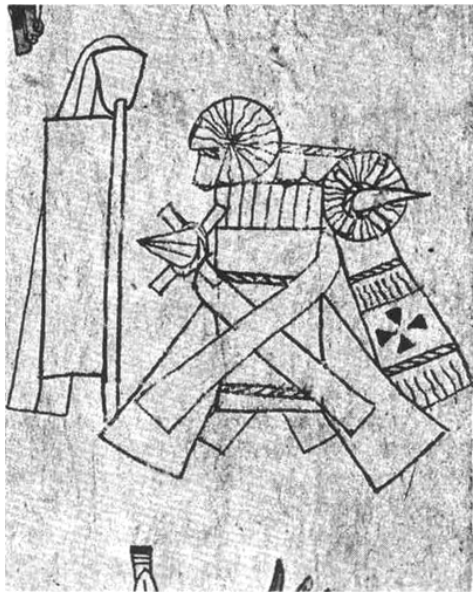
[42] El venado simboliza (entre otras cosas) la sensualidad y el sexo en el mundo náhuatl precolombino.

Zazan tleino, zacatzonteilama tequjiaoac moquequetza. Cuezcomatl.

¿Qué es? Una vieja que tiene el cabello de heno y está en el patio de la casa. Es la troje de maíz[43]

Si bien el aspecto "arrugado" del granero podría por si solo sugerir su relación simbólica con la vejez en el contexto lúdico de la adivinanza, es probable que el lazo troje-vejez existiera ya en el imaginario popular indígena.

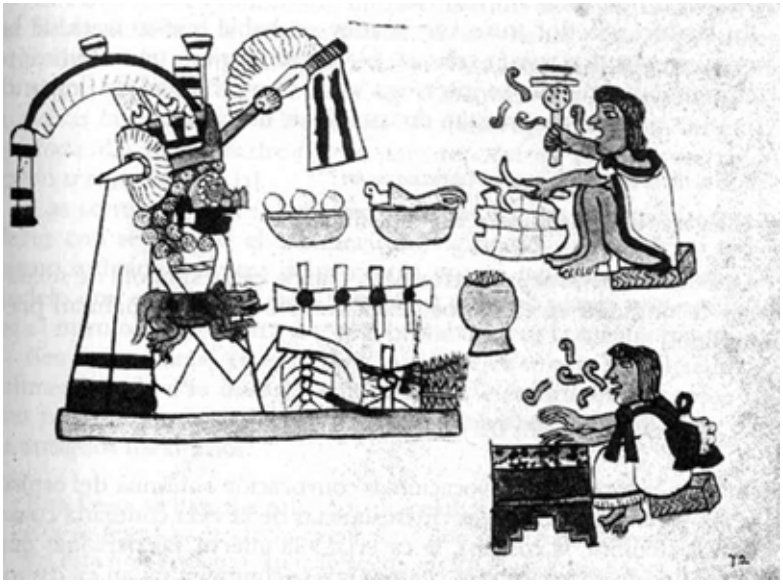
Por otra parte, es muy probable que el papel que figura sobre la penca y sobre la troje tenga un carácter mortuorio y exprese el fin de un ciclo agrícola en lo que atañe respectivamente al maguey y al maíz. Una ilustración del *Códice Borbónico* correspondiente a la fiesta *Tititl* muestra la llamada troje de Ilamatecuhtli.



Códice Borbónico, lám. 36. Detalle

Una breve comparación con la iconografía mortuoria en otros contextos permite emitir la hipótesis que el papel dispuesto sobre la penca y la troje denota la muerte de dichos elementos vegetales.

[43] *Códice Florentino*, lib. IV, cap. 42.



Códice Magliabechiano, lám. 72

3.3.2. *La sintaxis ígnea del maguey, la troje y la flor*

El comportamiento teatro-ritual de los participantes produce un sentido que "alimenta" al cuerpo colectivo en términos simbológicos. Da a ver la muerte cíclica de los exponentes máximos del alimento indígena y su regeneración.

El fuego que consume la penca de maguey y la troje los reduce a cenizas permitiendo asimismo una fecundación "ejemplar" y un subsecuente renacimiento. En efecto, la flor que los sacerdotes *tlenamacazque* "ofrendadores de fuego" suben a buscar de manera lúdicamente competitiva en lo alto del templo y bajan a echar sobre el fuego en el que arden la troje y el maguey, es el *agente* de la fecundación de las cenizas. La flor es en este contexto lo que representa la cuenta de jade en la cremación de un cadáver, o la sangre del pene de Quetzalcóatl en el mito de la creación del hombre: el agente masculino de la fecundación, y subsecuente regeneración de lo que se está incinerando.

En esta secuencia el fuego es el principio genésico, el crisol en el que los distintos elementos (penca de maguey, troje, y flor) se funden para generar otro ciclo alimenticio.

En cuanto a la flor *teuxochitl*, es muy probable que se trate de la mazorca *miyahuatl* o *miyahuaxochitl*. Es lo que sugiere una expresión metafórica indígena que se interroga sobre la posibilidad de llegar al fin de su existencia y así mismo de completar un ciclo:

¿Cuix taciz in izcallocan, in imiyauayocan?[44]

¿Llegarás al renacimiento, al florecimiento?

La flor, elemento reproductor de la planta, es un símbolo de sexualidad y fecundidad en términos generales, en el mundo náhuatl precolombino.

4. La fiesta de difuntos en el mes Tititl

Además de la evocación, invocación, o convocación continua del espíritu de los difuntos en distintas circunstancias de la vida cotidiana como lo eran la siembra, la cosecha, la cacería, y la guerra, las personas que habían fallecido en los últimos cuatro años se conmemoraban en distintos meses festivos de acuerdo con la modalidad específica de su muerte.

Si una persona había muerto ahogada, había muerto de hidropesía o de alguna enfermedad de la piel, es decir si estaba rumbo al Tlalocan, se festejaba en el mes de *Tepeilhuitl*.[45] Si había perecido en la guerra o el sacrificio, o en el caso de las mujeres, si había muerto en el primer parto, el carácter solar de su destino escatológico permite suponer que su fiesta se realizaba durante el mes *Huey Miccailhuitl* "gran fiesta de los muertos".

En cuanto a los niños y quizás a los suicidas,[46] es probable que se encaminaran durante estos cuatro años hacia el Cincalco, "la casa del maíz", donde imperaba Huemac, y que su "memoria" se ubicara en el marco festivo del mes *Miccailhuitontli*, la "fiesta pequeña de los muertos" o "fiesta de los muertecitos". Cabe señalar que los bebés, "jilotitos tiernos" iban a un lugar situado dentro del Cincalco llamado *Chichihualcuauhco* "El lugar del árbol de las tetas", donde se alimentaban de la

[44] Rémi, Siméon, p. 271, da la traducción siguiente: ¿Alcanzarás el lugar donde está la cima del árbol?

[45] Sahagún, t. I, p. 239-240.

[46] *Cf*. Johansson, "*Crónica de una muerte anunciada*", en *Caravelle*, 1998.

savia vegetal del árbol-nodriza antes de renacer pronto (sin haber realizado el recorrido regenerador) a la existencia.

Los que habían muerto de muerte natural, de vejez, es decir cuyo ser había padecido la erosión paulatina, inevitable y fisiológicamente degradante del tiempo, se recordaban año tras año, durante cuatro años, en la fiesta *Tititl*. Como soles ponientes que eran, tenían que atravesar la dimensión telúrica del Mictlan, regenerarse en las entrañas fecundas de la madre-tierra, para renacer en el "oriente" de un nuevo tramo existencial.

Las contradicciones que existen en las fuentes no permiten establecer con seguridad el carácter ontológico del nuevo ser: si era el mismo individuo, u otro dentro de la misma genealogía, o seguía el modelo que establece el ciclo vegetal, si era otra planta que crecía sobre el mismo suelo, u otra flor que brotaba sobre la misma planta.

Sea lo que fuere, en el mes en que la vejez se veía sacrificialmente redimida, cada año durante cuatro años, se recordaba a los que habían padecido la inexorable entropía que entrañaba la duración para los antiguos mexicanos.

> Esta fiesta se llamaba tititl. Las dos sílabas breves el demonio que en ella se festejaba se decia ciua coatl. Que quiere decir mujer culebra. En esta fiesta celebravan la fiesta de los finados. Y sus honrras eran de esta manera. Que tomaban un manojo de ocotl que en españa se llama tea. Y vestianle con una manta o camisa si era mujer el finado. Vestianle con sus naguas. Y ponianle delante escudillas/o puchiros y otras cosas de casa. Y si era señor y valiente hombre, vestianle una manta rica y mastel y beçote. Y un manojo de tea. Y el beçote era de una caña de ambar. O de cristal que ellos llaman teçacatl. Que se solian poner cuando bebian o bailavan en los aretos colgados de un agujero que tenian hecho encima de la barba. En el labio y ponianle sus plumajes. Atados al colodrillo que ellos llaman tlalpiloni y muchos perfumes. y untavanle en un petate. Sobre su iquipal. Y ponian alli mucha comida. Y conbidaban alli a los principales. Y les ponian fuego a la tea. Y quemavase todo cuanto alli tenian puesto. Y esta memoria que cada año les hacian. Sus hijos o parientes llamaba quixebilotia que quiere decir que ponia su figura o memoria.[47]

En otra lámina, el mismo *Códice Magliabechiano* al glosar la imagen, refiere los detalles de la ceremonia:

> Esta es una figura de quando los indios hazian memoria de sus finados en la fiesta que llaman tititl como antes en la misma fiesta. Es una de

[47] *Códice Magliabechiano*, lám. 45.

> la figura de aquel. De quien se hazia memoria. Era como la que aquí esta puesta quies la siguiente. Y ponianle en la nariz . una cosa de papel azul. Que ellos llaman yacaxuitl. Que quiere decir. Nariz de yerva y por detrás de la cara. La cual es de madera. Le hinchian de pluma de gallina. De lo menudo blanco. Y por penacho le ponian una vara colgando de ella unos papeles. Que ellos laman amatl y en la cabeza por tocado. Le ponian unas yerbas que ellos laman mali mali y del colodrillo le salia otro penacho que ellos llaman pantolole que es de papel. Y por las espaldas lleno de papeles y su bezote al cuello le colgava pozjoyel. Un animalillo que ellos llaman jilotl. Y el joyel llaman xalo cuzcatl y era de papel pintado y una vara revestida de papel a manera de cruzes. Y debaxo una carga de pliegos de papel. Y cacao. Y comida. Y delante dos o tres indios que sentados cantavan. Y tañian con un atabal que ellos llaman ueuetl las ves vocales y esto hazian cada año. Hasta quatro años. Despues de la muerte del difunto y nomas.[48]

La fiesta de los difuntos que se dirigen hacia el Mictlan, culmina con la cremación y subsecuente incineración de las imágenes de ocote y de todos los elementos constitutivos de la ofrenda. Si el difunto era un rey, se solía sacrificar además a algunos esclavos cuyos corazones se arrojaban sobre la pira donde ardía la figura. Se alimentaba así el fulgor anímico del *tonalli* del occiso quien debía atravesar el tenebroso mundo de Mictlantecuhtli.

5. *Nechichicuahuilo:* escaramuzas lúdicas con carácter sexual

Pasados los ápices sacrificiales que constituyen la inmolación de Ilamatecuhtli y la quema de maguey y de la troje, la fiesta sigue con un contra-climax lúdico: la ceremonia llamada *nechichicuahuilo* en la que los jóvenes guerreros (*telpochtli*) arremeten jocosamente y atestan golpes a jóvenes muchachas (*ichpochtli*) con unas redes llenas de flores de espadañas y de papeles.

A la vez que permiten un relajamiento sano después de los graves y tensos acontecimientos sacrificiales, las escaramuzas con las que concluye la fiesta *Tititl*, expresan el dinamismo agonístico de la juventud, y constituyen probablemente un equivalente simbólico del acto sexual. En efecto, como en otros contextos mítico-rituales precolombinos, el hecho de golpear (*huitequi*) representa aquí un equivalente actancial del hecho de copular. Tras la redención sacrificial del envejecimiento

[48] *Ibid*., lám. 72.

y del año viejo, se celebran las nupcias lúdicas que preparan el año joven, el año nuevo.

6. El sacrificio de Yacatecuhtli-Quetzalcóatl

Comerciantes-guerreros, los *pochtecas* se habían vuelto una "clase" prominente en el contexto social indígena náhuatl, gracias a expediciones mercantiles que los enriquecían, y enriquecían a las naciones de la triple alianza. Ofrecían sacrificios en los *calpultin*, a sus propios dioses o más precisamente a las encarnaciones "gremiales" de una deidad tribal. *Yacatecuhtli*, avatar de Quetzalcóatl, era el dios principal de los mercaderes. Tenía su templo en el recinto sagrado, y cuando los pochtecas se encontraban fuera de su territorio, se veía representado por los bastones reunidos en un haz.

En este fin de año, el caminante *yacatecuhtli* moría en su templo *yacatecuhtli iteopan*:

> En este lugar sacrificaban la imagen suya, vestida y arreada de sus atavíos y ornamentos; hacíase este sacrificio de día y en el mes de tititl, cada año.[49]

La muerte de una de las manifestaciones de Quetzalcóatl: Yacatecuhtli en el mes *Tititl* trasciende probablemente la dimensión gremial de los mercaderes para expresar el fin de un ciclo anual a nivel de la comunidad. Quetzalcóatl encarna, de cierta manera el tiempo, es decir en el contexto eidético precolombino, 52 años de movimiento espacio-temporal, y su advocación yacatecuhtli representa aquí una unidad anual de desplazamiento del sol. Su muerte consagra el fin de una etapa de este desplazamiento.

7. El sacrificio de Mictlantecuhtli

Sahagún nos proporciona una descripción detallada del sacrificio de Ilamatecuhtli, pero no hace mención de otro sacrificio que se realizaba en el mismo contexto festivo de *Tititl*: el del dios de la muerte Mictlantecuhtli. Dicho sacrificio tenía lugar en el templo llamado Tlalxicco "en el ombligo de la tierra", lugar también mitológicamente asociado a Xiuhtecuhtli, el dios del fuego:

[49] Torquemada III, p. 228.

> Mataban a un cautivo, que decían era la imagen y semejanza de Mictlantecuhtli , aderezado y vestido con los ornamentos y vestiduras del dicho dios o demonio. Y en este mismo lugar administraba un particular sacerdote, que se llamaba Tlillantlenamacac, el cual se teñía todo de negro para asistir al sacrificio, que en su talle y figura bien se parecía, cuyo ministro era; al cual, no bastándole la obscuridad de la noche para parecer negro y obscuro, añadía más negregura con la tinta con que se embijaba. Y todas las ofrendas que en este templo se ofrecían y sacrificios que se sacrificaban, todos se hacían de noche y no de día.[50]

Es interesante observar que el sacrificio de Mictlantecuhtli es efectuado por un sacerdote encargado del culto al fuego, el *tlillantlenamacac*, literalmente el "ofrendador de fuego del lugar de lo negro". Las oposiciones con valor semiológico oscuridad/luz (ígnea), frío / caliente, negro/rojo y, en última instancia, muerte/existencia, expresan por sí solas en este fin de año, un antagonismo fértil, que permite una aprehensión probablemente subliminal, pero no por eso menos efectiva, del movimiento vital por la colectividad indígena.

8. El sacrificio de Camaxtle en Tlaxcala

Los tlaxcaltecas sacrificaban a su dios tutelar Camaxtle, dios de la cacería en el mes de *Tititl*.

> En este mes, empero, vestían un esclavo comprado para el efecto y vestido con las ropas del dios que solemnizaban de la caza. Le hacían que este día le representase vivo, donde, después de haberle representado, le sacrificaban, abriéndole por el medio y ofreciendo el corazón al demonio, arrojándolo delante del ídolo llamado Yemaxtle, que quiere decir "el de los tres bragueros". Con esto se hacía este día muy solemne, celebrando la fiesta y conmemoración del dios fingido. Comíanse la carne de aquel hombre los que lo habían comprado a honra de la solemnidad.[51]

Ya hemos considerado las relaciones que existen entre la cacería y la vejez en la cultura náhuatl precolombina. El sacrificio de la "imagen" de Camaxtle en Tlaxcala correspondía probablemente, al sacrificio de Ilamatecuhtli en México-Tenochtitlan: se sacrificaba a la vejez en aras de la juventud del tiempo.

[50] Torquemada III, p. 222.
[51] Durán I, p. 289-290.

Conclusión

El análisis de los ritos y ceremonias que integran la fiesta *Tititl* revela un estrecho vínculo con el envejecimieno correspondiente a una duración anual, y la muerte natural con la que culmina la degradación fisiológica.

A la vez que expresa la cosmología propia de los antiguos nahuas, y remite a una red compleja de esquemas actanciales con valor mitológico, la "teatralidad" del comportamiento ritual manifiesta aquí una "vivencia" casi somática de los ritmos del tiempo, y de la muerte.

BIBLIOGRAFÍA DE LAS OBRAS CITADAS

Códice Boturini o Tira de la Peregrinación, recopilación de Lord Kingsborough, en *Antigüedades de* México, estudio de José Corona Núñez, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1967, v. 2, p. 7-29.

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

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

Códice Matritense del Real Palacio (textos en náhuatl de los indígenas informantes de Sahagún), Madrid, Facsímile de Francisco del Paso y Troncoso, fototipia de Hauser y Menet, Madrid, 1907.

CHEVALIER, Jean, Gheerbrant, Alain, *Dictionnaire des Symboles*, Paris, Editions Robert Laffont, 1982.

DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 2 v., México, Editorial Porrúa, 1967.

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

JOHANSSON, Patrick, "Análisis estructural del Glifo gentilicio de los aztecas en Códice Boturini", *Estudios Mesoamericanos*, México, UNAM, 2002.

_____, *Ritos Mortuorios nahuas precolombinos*, Secretaría de Cultura del Estado de Puebla, Puebla, 1998.

_____, "Cantos precolombinos de cacería en su matriz mítico-ritual", en *Literatura Mexicana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, v. IX, núm. 2.

———, "Crónica de una muerte anunciada", *Caravelle*, Toulouse, Université de Toulouse le Mirail, 1998.

"Leyenda de los soles", en *Die Geschichte der Konigreiche von Culhuacan und Mexico*, texto establecido, traducido, y comentado por Walter Lehmann y Gerd Kutscher, Verlag W. Kohlhammer, Berlín, 1979.

SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, edición de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, México, CONACULTA/Alianza Editorial Mexicana, 1989.

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

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

CODEX TLAXCALA: NEW INSIGHTS AND NEW QUESTIONS

ELEANOR WAKE
Birkbeck College, University of London

Codex Tlaxcala, also known as the "Glasgow Manuscript",[1] comprises an anonymous copyist's transcription of Diego Muñoz Camargo's alphabetical text, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* (1580-1585), together with a corpus of 156 pen and ink drawings to which the same copyist added a series of explanatory glosses in Spanish alongside others in Nahuatl; the latter correspond to a hand which is neither Camargo's (Brotherston & Gallegos 1990: 120-122) nor the copyist's. Prepared on European paper, the manuscript is understood to have been assembled and bound in Madrid between 1584 and 1585 where Camargo, official interpreter of the 1583-1585 Tlaxcalan embassy to the Spanish Court, signed it (f. 1v) and delivered it personally to Philip II (Acuña 1981: 9-12, 1984: 13-14). Although written as a response to the 1577 *Relaciones geográficas* questionnaire, the prime objective of this and other Tlaxcalan histories destined for Spain in the sixteenth century was to emphasise the role of Tlaxcala's rulers and warriors in the Spanish conquest of Mexico and thereby secure exemptions from tribute, together with other royal favours not usually accorded to native polities in New Spain.[2]

First published by Acuña in facsimile (1981) and in edited version in the *Relaciones geográficas* series (1984), the relationship between the alphabetical *Descripción* and Camargo's later *Historia de Tlaxcala* (*ca.* 1592-1595) is now well-established, some passages being shared almost word for word. The parallels are such that the much-worked (but today fragmented) manuscript of the *Historia* may have been the original "draft" of the *Descripción* (Acuña 1981: 29, 1984: 17).[3] In addition,

[1] *Codex Tlaxcala* is housed at the Hunterian Library, University of Glasgow, Scotland (Ms. Hunter 242 [U.3.15]). I wish to thank the library staff, especially David Weston, Keeper of Special Collections, for allowing me direct access to this manuscript and for their kind attention and assistance during and after my visit in September 2000. I am grateful also to the Hunterian Library for permission to publish the photographs included in this paper.

[2] See Gibson (1967: 158-167).

[3] See also Vázquez Chamorro (1986: 22) on the missing sections of the *Historia*.

80 of the 156 drawings following on from the *Descripción* are very close in content and composition to the panels which make up the earlier pictographic text known as *Lienzo de Tlaxcala* (*ca*.1550-1564);[4] they also appear in the same order. Within this group of Tlaxcalan manuscripts, and although more heavily influenced by European artistic conventions than the *Lienzo*, the *Codex*'s drawings cannot, then, be seen as "illustrations" but rather a greatly extended pictographic history of Tlaxcalan participation in the conquest and the early process of colonisation which followed.[5]

Although the size and complexity of the manuscript must demand considerably more work than afforded to date, some of its salient aspects in respect of the *Lienzo* and related documentation have been the focus of several cogent studies.[6] This paper seeks to add to these studies by addressing other areas of the *Codex* which have received little or no attention: the architectural plan of Tizatlan on f. 244r (Acuña 1984; plate 16),[7] which sheds new light on the pre- and postconquest development of the site; this and two further architectural plans (ff. 244r-245v; 16-18) which together offer insights into the dating of some of the pictographic material; the process of preparation of the *Codex* as a whole and the identity of those who assisted Camargo in its production; and, in respect of both preparation and participation, the changes made to the pictographic history as recorded in the cognate panels in the *Lienzo*. While, in places, the arguments which follow might

[4] Space here does not permit commentary on the complex history surrounding the *Lienzo* and its copies but see, among others, Chavero ([1892] 1979) who reproduced in full the Cahuantzi version (which I use here), and Martínez Marín (1983, 1989). Given the representation of Viceroy Luis de Velasco I (1550-1564) on the title panel of the *Lienzo*, its preparation is usually dated to this period, although most agree that it corresponds to the early years of the vice-regency (Gibson 1967: 247, 252; Glass & Robertston 1975: 214; Martínez Marín 1983: 150; Martínez 1990: 156).

[5] Here I am not asserting that the cognate *Codex* pictographs were copied from one of the copies of the *Lienzo*, but the similarities in content and composition that obtain must indicate the existence of a very closely related source. It is significant, for example, that what must be an original error copied to the Cahuantzi version of the *Lienzo* (Chavero 11) was repeated in the cognate panel of the *Codex* (f. 257r; 38), as if taken from the same source. The glosses in both refer to Cortés in conversation with Moctezuma and his cortege at Tenochtitlan but in fact it is Tlaxcalan rulers and nobility who are depicted, identified by their distinctive twisted headbands; in both cases, Moctezuma is relegated to the roof of his palace. I suspect that the panels actually describe Tlaxcalan briefings on the Mexica capital and its ruler prior to the initial advance. See, for example, Chapters LXXVIII-LXXIX of Díaz's account (Díaz del Castillo 1994: 134-138).

[6] For a full history of the *Codex* and related commentary, see Acuña (1981: 9-40, 1984: 13-22); Martínez Marín (1989); Brotherston & Gallegos (1990); Martínez (1990); Brotherston (1995: 41-44).

[7] Hereafter, plate numbers corresponding to Acuña's 1984 edition are given after the folio number on the manuscript.

appear conjectural, the main aim of this essay is to show that at an internal level *Codex Tlaxcala* does raise a number of questions which demand we look at it in a rather different historical light.

Folio 244r and Tizatlan

As published by Acuña, f. 244r showed only the layout of the palace of Xicotencatl, ruler of Tizatlan at the time of the Spanish conquest, this being where Cortés and his army were received and lodged by the Tlaxcalan confederacy prior to their first advance on Aztec Tenochtitlan. It was also here that the same rulers were supposedly baptised into the Christian faith.[8] Fully extended (Fig. 1), the folio also includes a layout of the atrium of the sixteenth-century open chapel of San Esteban Tizatlan and, together with other architectural elements, a stylised representation of the chapel itself .

The first formal excavations at Tizatlan took place in 1926 and 1927 in an effort to deter local inhabitants from digging for the rumoured buried treasure of Xicotencatl and, in the process, destroying the few prehispanic ruins still remaining. The two celebrated polychrome altars and flanking columns, together with a flight of steps, were uncovered at the northwest side of the large platform on which the prehispanic ceremonial centre of Tizatlan had been constructed (Fig. 2: A, B).[9] These structures belong to the earliest (*ca.*1100 A.D.) of two stages of the development of the centre (García Cook 1991: 106) and would not have been visible or in use at the time of the conquest. In 1934, Benalí Salas extended excavations to the perimeter of the platform where he found steps and balustrades corresponding to the southeast and southwest accesses to the site; the balustrade of the eastern

[8] Gibson, who was unaware of the existence of the *Codex*, observed that the legend which tells of the baptism of Tlaxcala's rulers during the first twenty days of Cortés's stay at Tizatlan appeared in the late sixteenth century (Gibson 1967: 30). This argument is echoed well in the *Lienzo* for (and despite Gibson's insistence to the contrary) it shows only the rulers being blessed with a communion wafer (Chavero 1979, plate 8). Neither Cortés's nor Díaz's accounts mention their baptism; Díaz states that mass was said in the presence of the rulers the morning following the arrival (Díaz del Castillo 1994: 131). Camargo, however, states that the baptism took place where the first cross was raised, shortly after the Spaniards' arrival (*Descripción*, ff. 22v, 196r). The pictographic section of the *Codex* narrates two baptisms, one by Juan Díaz, the cleric who accompanied Cortés's expedition (f. 254v, plate 33), and the other by a Franciscan friar (f. 240r, plate 9), which may well have taken place at Ocotelulco where the mission first established itself after 1524. The former is almost identical in compositon and detail to the "blessing" panel in the *Lienzo*, but the communion wafer has been replaced by a small pitcher of holy water.

[9] See the 1927 reports of Concepción Fuentes, and Noguera.

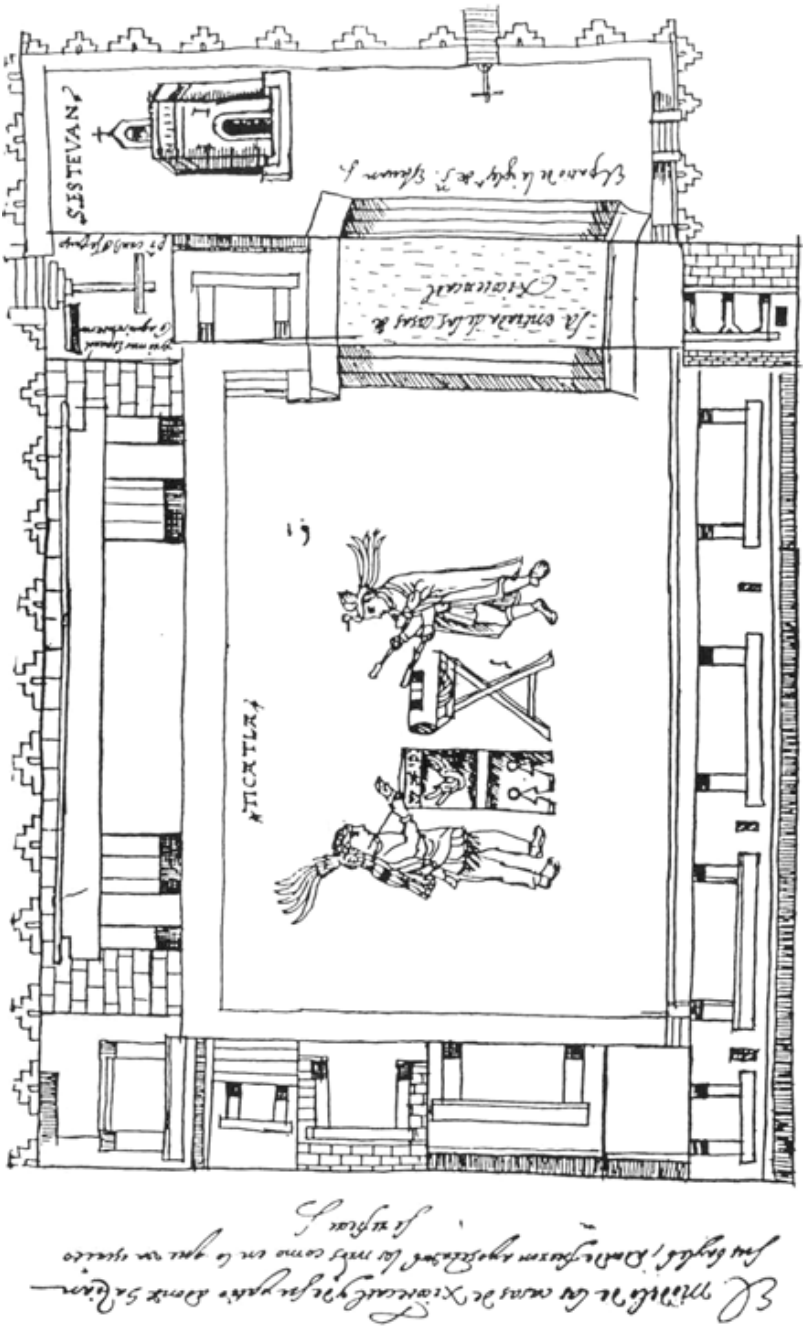


Fig. 1. *Codex Tlaxcala*, f. 244r: The palace of Xicotencatl and atrium of San Esteban Tizatlan (photo courtesy of Glasgow University Library)

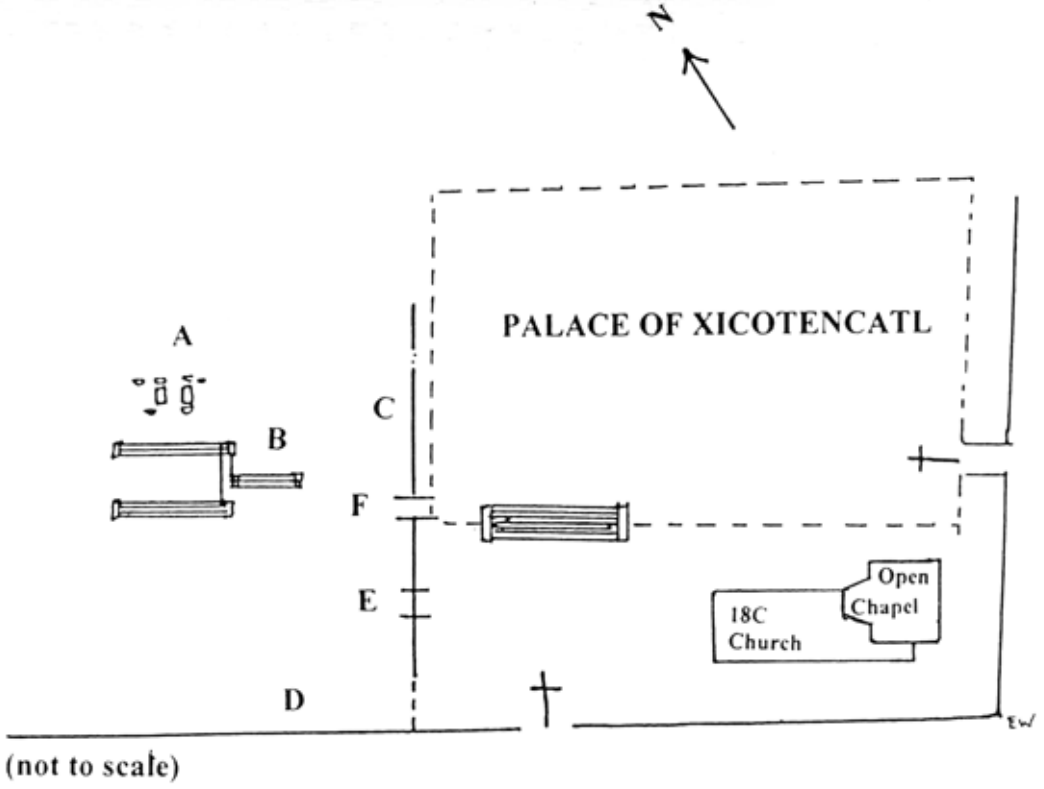


Fig. 2. Plan of the hilltop site of Tizatlan, Tlaxcala showing the site of the palace of Xicotencatl in relation to the Franciscan establishment (adapted from García Cook, 1991, fig. 46)

entrance was hidden beneath a stone cross mounted on a pedestal, both of which were demolished during the works (Salas 1996). Marked with wooden crosses on the *Codex*'s plan of the site, these entrances are confirmed as the original points of access to the platform, the southwestern example once opening to a wide prehispanic road (García Cook 1991: 101).

Further excavations have taken place at Tizatlan since that time (*ibid*: 92-93) but, as far as I am aware, none have focused specifically on locating the site of the palace of Xicotencatl (second period of occupation). This is possibly due to a general understanding that the sixteenth-century open chapel of San Esteban and the eighteenth-century church annexed to its southwest side were built over the prehispanic structure's foundations, an assumption made by twentieth-century historians on the basis of early reports (Toussaint 1996: 121; Moedano Koer 1996: 185).[10] Confirmation of the superimposition may well have come during the later excavations when the remains of sixteenth-century walls (Fig. 2: C, D), believed to be those of the original atrium (García Cook 1991: 92-93, fig. 46) were unearthed, pointing to the Franciscan establishment having occupied the greater part of the eastern side of the prehispanic platform. Camargo's description of Tizatlan and the glosses on the plan clearly refer to the chapel and the palace as being coexistent and contiguous in his day but these were only to be published after 1980. By then, it seems, the fate of the palace had already been sealed.

The plan explains that the north side of the Franciscan atrium was originally annexed to the facade of Xicotencatl's palace which looked out to the southwest, the other three sides being composed of free-standing walls, parts of which were possibly the original structures enclosing the prehispanic royal compound. The great entrance to the palace was aligned directly with the main southerly access to the ceremonial site, and depicted in the plan almost exactly as Camargo described it, '...one ascends eight steps...and descends the same number to the courtyard [of the palace]. In the middle there is a levelled area or terraplein...' (*Descripción*, f. 24v).[11] In addition, '...before entering this courtyard of Xicotencatl there is another levelled courtyard...which serves as the cemetery and atrium of the church...' (*Descripción*, f. 25r).[12]

[10] Torquemada (1977: 116), for example, stated that the chapel was built over the great hall of the palace.

[11] '*...se sube por ocho escalones...y baxan por otros tantos al patio. Hace en medio un descanso o mesa de terrapleno...*'

[12] '*...antes de entrar en este patio de Xicotencatl está otro patio llano...que sirue de cimeterio y patio de la igles[i]a...*'

The layout of the plan is also accurate in terms of orientation for where Camargo notes that the back of the palace lay to the north, the open chapel is shown as opening in a westerly direction. Folio 244r of *Codex Tlaxcala* thus not only confirms Camargo's description of the palace site, but shows that the structure itself occupied the better part of the northeastern sector of the prehispanic platform, an area now given over to a small park whose pathways lead visitors to the open chapel and the polychromed altars. This being the case, when the palace was finally demolished, or fell into ruins, the original atrium was extended northwards, its west-side entrance blocked in, and a new access opened roughly at the southwest corner of the palace's groundplan (Fig. 2: E, F). Noticeably, the later section of walls would also appear to follow the trajectory of the west side of the palace.

That the palace of Xicotencatl remained intact until at least 1580 —the year in which it is assumed Camargo began to write the *Descripción*— is not unusual. The dwellings of native nobility were often respected by the new political power, especially if they were willing to cooperate, or had offered valuable service; these structures would also have been viewed as "secular" in nature and, therefore, of no threat to the colonial religious purpose. The Franciscan decision to establish the mission first at Ocotelulco and, shortly afterwards, at nearby Cuitlixco before moving permanently to the monastic complex in the valley below (Gibson 1967: 44-45) probably also furthered the life of the palace at Tizatlan, as did the fact that the village itself saw very little expansion in the sixteenth century (*Descripción*, f. 25r); the structure was not, therefore, used as a source of building material.[13] Temples, pyramid platforms, or sacred sites dedicated to the deities of old were not accorded the same respect, however, being systematically demolished and replaced initially with a wooden cross. A religious edifice usually followed, a process which we may call "topping", or the Christian occupation of pagan space. One chapter of the *Codex*'s pictographic history narrates the process of conversion at Tlaxcala in some detail, to include a panel describing how the first Franciscans preached

[13] I have no information on the source of the stones used to construct the extended atrium walls, but it would not be entirely speculative to state that, in part or in whole, they were drawn from the prehispanic palace. The remains of the palace may also have been used for private dwellings in and around Tizatlan from the seventeenth century onwards. Alfonso Caso observed that the north corner of the open chapel had been repaired with prehispanic bricks and one of its arches blocked off with them. This probably took place in the eighteenth century when the later church was annexed (Caso 1996: 69). The bricks may have been drawn from the same source for the plan depicts an ashlar design on sections of the palace. Whatever the case, little or nothing of the structure appears to have been left when the twentieth-century park was laid out.

to the nobles of the four houses of the Tlaxcalan confederacy (f. 238v; 6). The gloss in Nahuatl nevertheless clarifies that the graphic "houses" represent 'the stone houses of the idols' (Acuña 1984, glossary), that is, the temples of old. McAndrew refers to a mid-seventeenth-century report from Gil González Dávila which stated that the chapel of San Esteban was constructed in [*sic*, McAndrew], or on the site of, the prehispanic temple (McAndrew 1965: 438). It seems probable, then, that the open chapel at Tizatlan was eventually built where a temple or oratory still stood within the royal compound when the missionary body arrived. This may well have been the same structure which Cortés ordered the Tlaxcalans to empty of their idols and limewash over so that a cross and an image of the Virgin Mary be placed therein. It was here that the daughters of the native rulers were baptised (Díaz del Castillo 1994: 133).

The arrival of Cortés at Tizatlan and the erection of a celebrated first cross is included in several sixteenth- and seventeenth-century accounts, although all differ slightly in detail. Camargo acknowledges that the cross was erected in the open air ('...when they saw this cloud descend over the cross...' (*Descripción*, f. 22v),[14] stood near to the site of the tomb of the first Spaniard to die at Tlaxcala, and that this was where '...the valiant Hernán Cortés was received by the rulers and nobles of Tlaxcala and they made their peaces. Here there is a room of singular size...' (*ibid*).[15] That is, by implication, the cross was also close to the great hall of the palace. Although there are problems with Camargo's description which I will return to shortly, his observations concur with the glosses alongside the black rectangle (the tomb) and the cross at the top edge of the plan, respectively '*primer español q. aqui se enterro*' (first Spaniard buried here) and '*pr*^{a} *cruz q. se puso*' (first cross raised here), to the immediate north of which lies the great hall of the palace.[16] Following a, now lost, history of the conquest written in 1548 by the Tlaxcalan historian, Thadeo de Niza, and considered to be 'the

[14] '*...y quando esta nube vieron baxar sobre la cruz...*'. The erection of this first cross appears to have coincided with some sort of celestial phenomena over Tlaxcala, giving rise to legends surrounding its miraculous appearance, fleeing demons, and panicking (native) priests (Mendieta 1997, I: 474-475). Neither the *Lienzo* nor the pictographic section of the *Codex* make reference to this, although the latter (f. 251v, plate 28) shows a flash of lightning descending from a ball of fire over the message sent by Cortés to the Tlaxcalan rulers. A gloss identifies this as the Holy Spirit.

[15] '*...el valeroso Her[nan]do Cortes fue recibido de los principales y señores de Taxcala [sic] y se dieron de paz. Aquí está una sala de extraña grandeza ...*'

[16] Mazihcatzin's eighteenth-century description of the *Lienzo de Tlaxcala* states that the Spaniard, named Esteban, was killed in a scuffle with a Tlaxcalan warrior (Mazihcatzin 1993: 66). The decision to dedicate the Franciscan establishment to Saint Steven was possibly connected to this event.

most accurate and true of any written', Ixtlilxóchitl also wrote that Cortés was received at the entrance to the palace, and it was 'at this very spot' that a cross was raised (Alva Ixtlilxóchitl 1985: 212, 214). Both the *Lienzo* (Chavero 1979; panel 5) and the *Codex* (f. 254r; 32) show the first meeting as taking place out of doors with a large (wooden-*Codex*) cross at the centre.[17] Together, then, these accounts appear to confirm that the Spaniards ascended the platform by way of its eastern access and from there were led into the great hall of the palace.

Mendieta's end-of-century chronicle also states that the first cross was raised at the spot where Cortés was received by his future allies but, echoing Díaz's account, then adds (in parenthesis) that it was placed in the temple of the native deity Camaxtle (Mendieta 1997, I: 474-475). The confusion here may well arise from the fact that two crosses were raised during the Spaniards' sojourn at Tizatlan. In the same passage, Díaz does in fact refer back to a second cross (which he neglects to mention earlier): '...and this done [the baptism of the rulers' daughters], they were told why two crosses were placed...' (Díaz del Castillo 1994: 133).[18] The referred second cross must be that raised at the meeting point. Ixtlilxóchitl (after de Niza) also commented on the existence of a second cross although, apparently, located it inside the great hall of the palace.[19]

While on the plan the first cross erected at the arrival is shown *in situ*, a second was drawn in at the southerly, and main, entrance to Xicotencatl's palace compound. Given that Cortés entered Tlaxcalan territory from the northeast, it seems unlikely that this marks another arrival point (movement between the two entrances would have meant a detour around the foot of the hill rather than the platform's perimeter wall). As a point of speculation only, then, it is possible that it represents the second cross which was moved to the main entrance of the compound when the palace was vacated, or the pagan temple demolished. Alternatively, both may be replacements of the originals, but it is worth emphasising that they are shown on the plan as being made of wood and, therefore, early. Their inclusion on the plan, however, evidences an interesting strategy of Christian architectural occupation, and an acknowledgement of the same by the native artist who drew up the plan.

[17] In the *Lienzo*, panels denoting indoor scenes are framed with architectural elements; in the *Codex*, the presence of Cortés's horse at the meeting point suggests an outdoor setting.

[18] '*...y después de esto hecho, se les declaró a qué fin se pusieron dos cruces...*'

[19] The wording is ambiguous: '... [Cortés] *hizo la sala principal oratorio de Xicotencatl, poniendo una cruz y una imagen de nuestra señora, en donde de ordinario los días que estuvo allí se decía misa...*' (Alva Ixtlilxóchitl 1985: 214).

The main hall and chambers of the palace of Xicotencatl are represented as splayed out from the central *patio*, a native convention which occurs commonly in both pre- and postconquest graphic expression, and which indicates that the viewing point is from within (Brotherston 1992: 83, 1997: 8). The same convention is followed for the Franciscan atrium although, in profiling the open chapel itself, additional emphasis was given to the Christian structure as viewed from the exterior of the west-side entrance.[20] Noticeably, however, the artist of the Tizatlan plan placed the two crosses in a reverse position. That is, he understood their viewing point to be from outside the atrium. Standing at the centre of the prehispanic entrances, the crosses therefore not only announced that the interior space beyond was now Christian, but they symbolically blocked access to the atrium from the exterior, encouraging those who entered to do so from the west side atrium gate proper which was open and welcoming and, further, aligned directly with the portal of the chapel to the east. This pattern is consistent with the layout of most surviving examples of sixteenth-century Mexican church atria, the purpose being to architecturally enhance the worshipper's approach to the inner sanctum of the church: on ascending a flight of steps, the atrium gate is seen to frame the main portal of the church which, in turn, frames the altar and the holy image thereon. Most completed atria also included a central stone cross aligned with the atrium gate, the church portal, and the altar, thereby guiding the approach along a perfectly focused line.

The reason why crosses were placed at these points at Tizatlan may also extend to the view of the exterior from the interior, although the artist does not acknowledge this. Despite several campaigns against the persistence of prehispanic religious practices, it was only in the early years of the 1530s that the conversion programme in Tlaxcala started to make anything like promising headway (Gibson 1967: 33-34). Anyone familiar with the site at Tizatlan will know that from within the palace compound the location of the two prehispanic entrances would have —probably purposefully— afforded a vista of the sacred rain mountains of Matlalcueye to the southeast, and Popocatepetl-Iztaccihuatl to the southwest. While temples and idols could be demolished, and idolaters severely punished, mountains obviously required a different solution. By erecting the crosses at the centre of the old accesses, any attempt to acknowledge the presence of these, the most revered elements of Indian sacred geography, from within

[20] Again, this is not unusual in native graphic expression; sixteenth-century area maps, for example, often include several viewing angles which can be internal or external, thereby offering more than one reading of their narrative content.

the Christian atrium would have met with an immediate visual reminder —in Mendicant understanding, at least— that the new religion had also neutralised their power.

Finally, f. 244r appears to section off the easterly access to the compound from the palace itself (there is no indication of an entrance to the edifice), a detail which suggests that the rulers of Tlaxcala led Cortés through the courtyard to the main entrance, thereby passing the site (of the temple?) where the open chapel was eventually constructed.

Folios 244r-245v and the Descripción

The three architectural plans (which do not appear in the *Lienzo*) stand apart from their *Codex* companions in several ways. Rather than containing historical narrative proper, they present detailed layouts of —as we have seen— the hilltop site of Tizatlan; the main square of the Spanish-founded city of Tlaxcala; and the monastery complex of San Francisco Tlaxcala. In addition, and while both the *Lienzo* and the *Codex*'s pictographic history were possibly based on a prototype in the form of a series of mural paintings executed in and around sixteenth-century Tlaxcala (Acuña 1981: 32-35; Martínez Marín 1989: 154-156; Brotherston & Gallegos 1990: 129-131; Martínez 1990: 153-155),[21] it seems unlikely that the plans would have formed part of these programmes. The layout of a city's main square on, for example, the walls of one of its own public buildings would have served no functional or decorative purpose. Given that all three sites were described in detail by Camargo in the alphabetical *Descripción* (ff. 21v-25v, 8v-13v, and 13v-20r, in the order I choose to discuss them) but not in the *Historia*, we might also be tempted to deduce that the plans were produced especially for the *Codex*. *Item* 10 of the 1577 *Relaciones geográficas* questionnaire certainly requested a map of the layout of each town, to include streets, squares, and monastic establishments.

[21] Motolinía's account of the 1539 pageant organised to celebrate the Spanish-French Treaty of Cambray (1538) might also suggest that some of the murals were inspired by theatrical representations taking place at Tlaxcala before their host structures were erected. "Participants" in the pageant included Charles V as Holy Roman Emperor; native representations of the ten provinces of New Spain, '*Iba en la vanguardia Tlaxcala México...*'; '*los del Perú e islas de Santo Domingo y Cuba...*'; and Hernán Cortés (Motolinía 1990: 67-68). Folio 246r (19) of the *Codex*, which opens the section of allegorical panels, depicts nine native representatives of the ten provinces listed in the accompanying gloss; these are indeed led by Tlaxcala. Other portraits in this group include Cortés (ff. 246v, 248v; 20, 23), Columbus, carrying '*las yslas de Santo Domingo y Cuba*' (f. 247r; 21), Pizarro (ff. 248r-v; 22-23), and Charles V (f. 249r; 24).

The inclusion of an allegorical portrait of Philip II as king (1556-1598) (f. 249v; 25), together with a representation of the stone *picota* (f. 245r; 17), symbol of colonial judicial rule and understood to have been installed before 1560 (Gibson 1967: 129), is seen as indicative that the drawings in *Codex Tlaxcala* date to *ca.* 1556 at the very earliest (Acuña 1981: 35; Martínez 1990: 157). But where Acuña has posited that the paper carrying the "pilgrim and staff" watermark with surmounted crucifix, on which all were made, was available in New Spain from 1569 onwards (Acuña 1981: 10-11),[22] attempts to date them in this manner can only refer to their content and not the date of actual execution; the pictographic text in this case must be a copy of an earlier original or originals. Based on a study of dated manuscripts held by the Mexican Archivo General de la Nación, Rafael Mena has shown that the same watermark was in fact being used in New Spain from 1548 through to 1605 (Mena 1926: 18). Thus, the pictorial text might have been prepared around 1556, in the form of a 'portable' collective work prepared by one or more *tlacuiloque* (artist-scribes) on the orders of Tlaxcala's Indian *Cabildo* (Martínez 1990: 153), and taken to Spain to be included in the *Codex*. Alternatively, all its panels may be copies of a similar collection of originals, drawn up especially for the *Codex* after 1577 when Camargo embarked on the project.

Here, neither option is entirely satisfactory. As I will argue in more detail later, internal evidence in the long chapter narrating the military conquest indicates that while it was certainly based on an original out of Tlaxcala, the changes made to the historical content were of such a nature that not all the artist-scribes involved could have been Tlaxcalan. It was, therefore, not prepared in Tlaxcala, but most probably in Madrid. Conversely, the contents of the three architectural plans on ff. 244r-245v (f. 244r carries the pilgrim-staff-crucifix watermark) appear to have been drawn up around 1550 —that is, in Tlaxcala— **or** were copied from originals of that date. If the former case applies, it would seem that Tlaxcala's seat of Indian government not only provided Camargo with original pictographic material for inclusion in the *Codex* but also possessed sufficient quantity of the same paper on which to copy other sections; Camargo took this paper with him to Madrid to complete the work. If the latter is the case, then the artist or artists involved copied the earlier, original plans exactly as they found them, making no effort to portray the city as it looked in 1580-1585.

[22] The paper on which the pictographs were produced carries a different watermark to that of the alphabetical text (Acuña 1981: 10-11). Although a complete examination has not been carried out on a folio by folio basis, there exists sufficient evidence to indicate that all pictographs were produced on the same paper (David Weston-personal communication).

It is appropriate to note here that the ink used by the copyist for the glosses added to the pictographic text is (today, at least) dark brown, an aspect of the *Codex* not apparent in the 1981 and 1984 monochrome reproductions. Both colour of ink and mode of writing in upper case show that, for example, it was he who inserted 'PHILIPPVS. HISP.ET.IND.REX' above Philip's portrait, raising the possibility that the original drawing may actually have been executed before the monarch's accession in 1556. He also added 'FRACISCVS' [*sic*] before PIÇARVS written in a second hand (f. 248r; 22), 'CAROLVS.V.' on the portrait of Charles V, and the legend on Columbus's shield (ff. 249r; 24), as well as inserting a series of other glosses in lower case, such as '*ofreçe el Peru*', '*ofreçe la nueua españa*', all of which might suggest that these examples were simply lacking sufficient titling. Of significance, however, is that the original glosses in upper case on the allegorical portraits (PERV, PIÇARVS; MEXICO, PIÇARVS, CORTESIVS) and on the three architectural plans are from the same second hand, and are unique to these two chapters of the pictographic text.[23] Again, this would seem to suggest that both chapters are earlier originals, possibly prepared before 1556 by the same artist and inserted into the *Codex* along with the later copies.

The proposed earlier dating of, at least, the contents of the three plans can be substantiated in part by examining the discrepancies which exist between them and Camargo's alphabetical description of the same written in or after 1580. In effect, what Camargo was describing was not the Tlaxcala recorded by the plans' artists but the sites as they looked in later years. Although at this stage I wish to concentrate on the architecture of the plans, the discrepancies are also instructive of the degree of Camargo's involvement in the production of the pictographic text: while his copyist evidently wrote in the internal glosses on the plans on the basis of information given in the alphabetical text, Camargo neither used them to write the *Descripción* nor, as we will see, supervised the preparation of other chapters of the pictographic text very carefully at all.

Camargo's description of the prehispanic palace of Xicotencatl concurs with the plan on f. 244r (Fig. 1) in almost every way, the small exception being the number of ascending and descending steps of the main entrance. Referring to it in the present tense (thereby acknowledging that it was still standing at the time of writing), he had evidently documented the edifice carefully, offering measurements of length, width and height, materials used and their emplacement, and a description of the

[23] This hand does not correspond to the lower case glosses in Nahuatl either; the occasional use of the 'A' (ff. 263r-v, 277r; 50-51, 78) shows it to be different.

layout of the great hall, other rooms, and the corridor which linked them together around the central courtyard. He also comments on interior elements not shown in the plan, such as the great stone hearth in the centre of the hall, and the concave wooden benches around its walls. Significantly, he makes no mention of any entrance to the palace other than that on the north side of the atrium. His commentary on the Euro-Christian elements at the site, however, is not only inordinately sparse but inaccurate in terms of the details included in the plan.

In reference to the location of the first cross and the tomb of the Spanish soldier, we are told,

> ...and here [Tizatlan and the palace in general] the first cross in all this province was raised, and where the first Spaniard of this company was buried; as the tomb was cut from rough stone it is very notable and [well] known today, and this cross was the first that the Indians saw...I was told about this cross by many of the aged rulers...the native peoples venerated this cross with great reverence and awe. I have been many times in those houses and palaces of Xicotencatl and seen the place where the tree of the holy true [cross] was placed' (*Descripción*, ff. 22r-v).[24]

Despite the glossator's work on the plan, Camargo nevertheless discusses the cross as if it was not known to him. Referring to it in the past tense on the basis of information gleaned from rulers and local inhabitants old enough to have remembered it, he ends by saying that he has only seen 'the place' where the cross stood. This passage also comes before he launches into his description of the site proper, forming an aside to the story of Cortés's arrival at Tizatlan. Basically, while the tomb was still there, no cross of any type stood alongside it at the end of the sixteenth-century.[25]

Camargo makes no mention of the second wooden cross included at the southerly opening to the platform, which probably explains why the glossator ignored it. In fact, Camargo's wording suggests that this was the very access which he used to visit the palace, having arrived by ascending the prehispanic road:

[24] '*...y aquí se puso la primera cruz de toda esta prouincia, y donde esta enterrado el primer español que murió desta compañía que como la sepultura fue [a]cabada en piedra tosca esta muy señalada y conocida oy en dia y esta cruz fue la prim[e]ra que los Indios vieron...Desta cruz fuy informado de muchos prin[cipa]les, viejos y ancianos...veneraua los naturales esta cruz con mucha reverencia y acatam[ient]o. En las quales casas y palacios de Xicotencatl he estado muchas vezes y visto el lugar donde se puso el arbol de la s[an]ta vera [cruz]...*'

[25] In the eighteenth century Mazihcatzin surmised that the first cross was the one which in his day stood near to the tomb of the Spanish soldier, this being made of stone as the legend of its [miraculous] appearance told (Mazihcatzin 1993: 66). This may have been the example mounted on a pedestal over the balustrade of the easterly access, demolished by Salas during the 1934 excavation.

> ...[facilitating] the ascent with eighty steps placed at intervals, [Xicotencatl] ordered the road to be made to his house on the mountain...and before entering this courtyard of Xicotencatl there is another levelled courtyard, large and spacious, which serves as the cemetery and atrium of the church of lord Saint Steven, with strong and firm standing walls and parapets of over one *estado* in height which completely close in the courtyard... (*Descripción*, f. 25r).[26]

Camargo's concept of what constitutes a 'large and spacious' atrium is not easily addressed by the plan, but his description of its walls standing at over seven foot high and topped with a parapet hardly matches the low, merloned versions depicted by the artist. Indeed, Camargo's enthusiasm about identical merlons on the walls surrounding the monastery complex (see below) must also tell us that they no longer existed at the Tizatlan he knew.

Finally, and although brief, Camargo's reference to the chapel of San Esteban to the east side of the atrium, '...the said church, although small, is of marvellous construction' (*ibid*),[27] defines it as the polygonally-fronted sixteenth-century structure which still stands at the site, with the apse of the eighteenth-century church annexed over three of its five original porticos (Fig. 2). Again, the three dimensional, stylised drawing bears no resemblance to it.

Sixteenth-century native mapmakers frequently depicted Christian churches as stylised models copied from European printed sources, most commonly employing them as new cartographical signs for a town or village. However, where maps included other elements such as the atrium, the grid-iron *traza*, and the *picota* —that is, where maps become urban plans— the churches were also represented accurately. This is not a hard and fast rule, but examples relevant to the argument here can be seen in the maps of Huejutla, Cempoala, and Epazoyuca in the modern-day state of Hidalgo, Yuririapúndaro (Mich.), Teotenango (Méx.), Cholula (Pue.), Huaxtepec (Mor.), Tejupa (Oax.), **and** the monastery church of La Asunción at San Francisco Tlaxcala (Fig. 3), all of which belong to the 1579-1581 *Relaciones geográficas* corpus. Thus, if the plan of Tizatlan was prepared as part of Tlaxcala's *Relación geográfica*, why did its artist not follow suit? Why did he go to such lengths to detail the palace, the meeting place, and the layout of the atrium, only to ignore the church?

[26] '*...hizo hacer el camino para subir a su casa de ochenta gradas atrechos, al çerro...y antes de entrar en este patio de Xicotencatl, está otro patio llano grande y espacioso, que sirue de cimeterio y patio de la igles[i]a del s[eñ]or San Esteuan, con unos pretiles y paredones muy fuertes de cal y canto a manera de muralla de mas de un estado de alto que quadran el patio por gran nivel...*'. An *estado de alto* was equivalent to 7ft (Acuña 1984: 298).

[27] '*...la qual iglesia, aun que pequeña, es de marauilloso edificio...*'

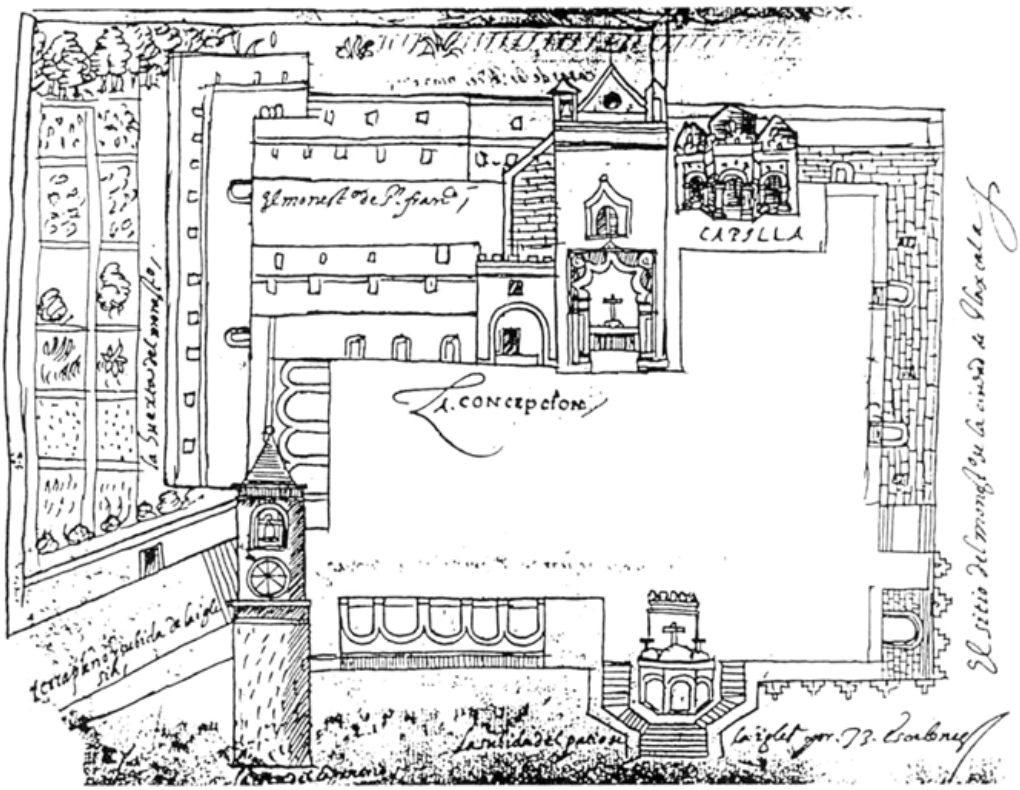


Fig. 3. *Codex Tlaxcala*, f. 245v: The monastery complex of Asunción Tlaxcala (photo courtesy of Glasgow University Library)

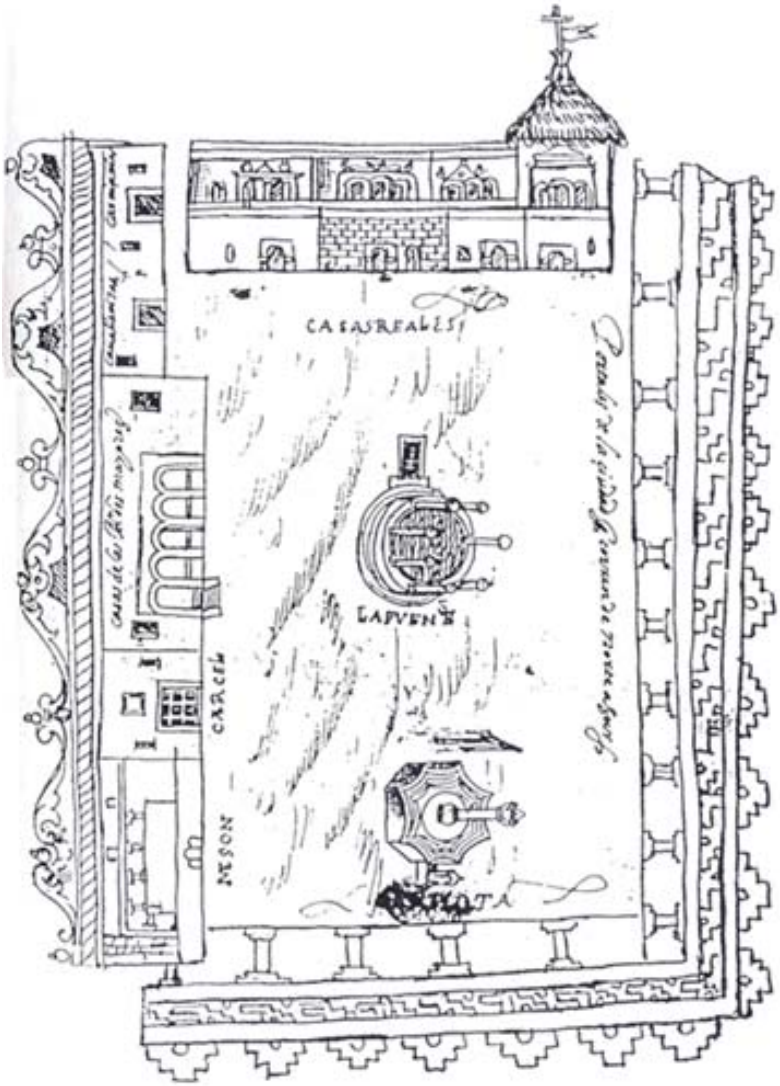


Fig. 4. *Codex Tlaxcala*, f. 245r: The main square of the colonial city of Tlaxcala (photo courtesy of Glasgow University Library)

In April 1550, the Indian *Cabildo* of Tlaxcala ordered the ruler of Tizatlan to supervise the building of the site's church courtyard (*Actas* 1986: 47), the resulting layout, with its traditional west-side entrance, probably being that represented in the plan. Toussaint dated the open chapel to the mid-sixteenth century (Toussaint 1996: 125), an estimation which accords with the records of the *Cabildo* which, in December 1553, agreed that [only] the religious sites at Tizatlan, Ocotelulco, Tlapitzahuacan, and Tepeticpac be 'fully developed', and their churches brought to 'full splendor' (*Actas* 1986: 54, 90) This not being an order to proceed with work, but a permit to carry it out, the primitive "church" at Tizatlan was probably replaced with, or elaborated as, the extant chapel at some time towards the middle of the decade of the 1550s.[28] It is perhaps significant to comment here that the title panel of *Lienzo de Tlaxcala* (*ca.* 1550-1564) presents an image of the portal of the monastery church of Asunción Tlaxcala that is identical to that on the *Codex*'s plan of the same site (Fig. 3). The structure is known to have been completed shortly after 1540, although work on the original building continued through to *ca.* 1564 (Kubler 1992: 588; McAndrew 1965: 419; Gibson 1967: 45). At either side of the *Lienzo* panel, however, the churches of Ocotelulco and Tizatlan are represented as stylisations: that is, they also had not been built in a permanent form when the original *Lienzo* and its copies were produced.[29]

Based on the representations of the wooden (and therefore, early) crosses, merloned walls and stylised church, together with data recorded in the Tlaxcalan *Actas*, I would propose that the plan of Tizatlan as it stands in the *Codex* was drawn up shortly after 1550, when the atrium had been reconfigured in accordance with missionary ideals, but the primitive church was still standing.

The plans of the monastery complex (Fig. 3) and the main square (Fig. 4) also pre-date Camargo's descriptions by some decades. While the history of the various chapels constructed within the monastery atrium over the course of the sixteenth century remains largely unresolved, it is clear that the five small chapels, '**around** this courtyard... which serve as stations and covered altars when processions take place'

[28] The tightly arched, raised apse area of the chapel might suggest that it was the original "open" chapel, the polygonal fronting being added in the upgrading programme. The practice of adding a nave to very early open chapels was certainly not uncommon in Tlaxcala (*cf.* Wilder Weismann 1985: 69).

[29] The detail of a pine tree (*ocotl*) near to one of the churches glyphs it as Ocotelulco ("place of pine trees"); the "white" water (*tizatl*, white earth; *atl*, water) pouring from the second church can be read phonetically as *Tiz-atl(an)*. If my observations are correct here, this would certainly place production of the *Lienzo* much closer to the beginning of Velasco's vice-regency.

and 'to indoctrinate children...' (*Descripción*, f. 15r, my emphasis),[30] are not included on the plan. Here he is referring to the, normally free-standing, *posa* —or, possibly, *cofradía*— chapels of which only two are shown, the one constructed over the open chapel below the atrium (bottom, centre) and the other at the southwest corner of the atrium proper (bottom, right); the remaining three (if, indeed, we can call these "chapels") are depicted as little more than niches in the south-side wall. Neither was the hospital of La Anunciación and its church —in front of the tower, and 'of very good design and workmanship' (*Descripción*, f. 19v-20r)—[31] included because, we must deduce, it was not there when the plan was produced; Tlaxcala's sixteenth-century hospital was, in fact, still at the base of the north ramp in the mid-1560s (Cervantes de Salazar 1985: 245). The chapel off the church transept, 'small and of very good design and proportion, although it is somewhat narrow' (*Descripción*, f. 14v),[32] is also missing. This may correspond to the early *capilla mayor*, which still extends from the south side of the nave (although now dedicated to Saint Anthony) and was ordered to be built by the *Cabildo* in January of 1564 (*Actas* 1986: 64).[33] Instead, the plan shows an eight-sided (but not octagonal), freestanding building, with five arched portals, set back from the church on its south side. Marking it simply as 'CAPILLA' (the ink is brown), the glossator seems to have made a cautious guess that it corresponded to the chapel of San José,

> ...of exceptional construction and wonderful workmanship; eight-sided, with well-carved arches in white stone and their corresponding pedestals, bases and columns; formed of five naves...It has two collateral altars where on solemn and paschal days Mass is said...inside, this Chapel has two choir lofts, one for the musicians and the other for the chapel's singers; to each side extend the schoolrooms where the Indians learn to read and sing... (*Descripción*, f. 14v).[34]

Given the form of the structure depicted on the plan, the five arches would not appear to access five aisles, although it is possible

[30] '*...entorno de este patio...que siruen de estaciones y humilladeros para quando ay proceciones... para doctrinar los niños...*'

[31] '*...de muy buena traça y obra...*'

[32] '*...toda pequeño [sic] y de muy buena traça y proporcion, aun que no es muy ancha...*'

[33] The Capilla de San Antonio is the only chapel annexed to the monastery church to have been built in the sixteenth century (*Catálogo* 1994, III: 8).

[34] '*...de singular edificio, y de obra marauillosa, ochauada y arqueada de piedra blanca muy bien labrada de pedestales basas y columnas de lo proprio, formada de cinco naues...Tiene dos altares colaterales donde los dias solemnes y pascual se dize missa...tiene dentro de si esta Capilla dos choros altos, que el uno sirue para los menestriles y, el otro, para los cantores desta capilla, salen y corresponden, auna mano y aotra las escuelas donde los naturales aprenden a leer y a cantar...*'

that the graphic representation was compressed to fit into the space available. Its two separate schoolrooms (boys and girls would have been segregated), approved by the Tlaxcalan *Cabildo* in 1548 and under construction through to 1550 (McAndrew 1965: 432), are not depicted either, unless they correspond to the wings on the plan. In this case, the central structure would not be eight-sided. Overall, the image of this building with respect to the *Descripción* remains somewhat problematic; in fact, it corresponds much more closely to Motolinía's description of the 1539 chapel of *Belén* which did boast five '*ochavos*' on which the Indians painted their frescoes (Motolinía 1990: 64-65).

The surviving *posa* at the southwest corner of the atrium and the polygonal open chapel (bottom, centre) date to *ca.*1547, while the *posa* over the vaulting of the open chapel was possibly in place around 1550. Remodelling of the ogee arches of the open chapel to square-headed windows may have taken place shortly after that date in order to provide additional support for the superimposed *posa* (McAndrew 1965: 314, 433, 437). That the open chapel's entrances were depicted still in portal form on the plan again points to it having been drawn up before 1550, if only by one or two years.

Admittedly, the dating of these chapels is vague, but Camargo also describes the monastery cloister as having arched walkways and a central fountain (*Descripción*, ff. 16r-v). Neither was included in the plan. The precise date of installation of the fountain is unknown, but the Acts of the *Cabildo* record that in December 1552, rebuilding of the cloister with stone arches was in process; by December of the following year the work was complete (*Actas* 1986: 52, 54, 90). The upper walkway carries the same date (Gibson 1967: 45).

Finally, and with work on the atrium still incomplete in 1550 (*ibid*), the atrium wall as represented on the plan also provides a clue to its early dating. According to Camargo, '...the whole courtyard [is] closed in with a very good mortared wall of half an *estado* in height, the top of which is **all** crowned with very good merlons.' (*Descripción*, f. 15r, my emphasis).[35] Mortar-built or not, the south- and east-side walls on the plan are clearly not finished for they still lack their plastering; the merlons only extend past the southwest corner.[36]

[35] '*...todo el patio cercado de medio estado en alto de muy buena pared de argamassa, encima dela qual pared va todo almenado de muy buenas almenas...*'

[36] In his *Apologética* (1550-1555), Las Casas described the atrium walls as twice the height ('*obra de un estado del suelo poco más o menos*') and topped with merlons (Las Casas 1992, VII: 601). Given that his only (documented) visit to Tlaxcala took place between 1538 and 1539, this might indicate that the plan shows the walls in the process of rebuilding.

It would seem that work at the Franciscan establishment was still very much in progress when this particular drawing was produced and that what it actually shows is the site as it stood shortly before 1550. It is not surprising, then, that the copyist encountered some difficulties in reconciling Camargo's description of the complex with the edifices marked on the plan. The ramp and tower to the north, the steps leading up to the atrium from the west, and the cloister buildings —however primitive— posed few problems, and we might forgive him for being unable to mark in the three non-existent *posa* chapels and the hospital. But, even though Camargo placed some emphasis on the structure (*Descripción*, f. 16r), the copyist also failed to gloss the Capilla del Rosario (the open chapel). In addition, the gloss '*LA CONCEPCION*' is particularly puzzling, the article having been added by the copyist as if to correctly title the edifice above (the church of La Asunción). Camargo makes no reference to this dedication in the alphabetical text, although Vetancurt mentions a [*posa*?] chapel of the same name standing near to the church at the end of the seventeenth-century (Vetancurt 1971: 54). Given that the monastery complex of San Francisco was built over a sacred spring, the focus of diverse ceremonies and sacrifices in prehispanic times (*Descripción*, f. 17v-18r), I can only suggest that a primitive chapel dedicated to Santa María de la Concepción once "topped" the site and the early name was retained by the artist who produced the plan. Despite Camargo's text, and prone to making errors (as we will see), the copyist assumed this to be the dedication of the monastery church; indeed, he makes no reference to La Asunción anywhere on the drawing.[37] In addition to the evident architectural discrepancies, there is also a sense here that the copyist was not at all familiar with Tlaxcala's monastery complex, either past or present: finding himself working with a plan produced some thirty years previously he was unable to glossate it properly, or find anybody to update it for him.

If the copyist encountered problems with Camargo's description of the monastery, he nevertheless showed considerable confidence in bringing the drawing of Tlaxcala's main square up to date (Fig. 4). His hand (his ink) and, in all probability, that of one of the artists working on the pictographic section of the *Codex*, made considerable changes to not only the glosses but also the architectural features.

Both the gaol ('CARCEL') and the fountain ('LA FUENTE') existed before 1548, with the inn ('MESON') dating to before 1551; these were

[37] The dedication of the church to *La Asunción* commemorates the defeat of Tenochtitlan on 13 August 1521, the important Catholic festival of the Assumption of the Virgin falling two days later.

marked in by the original hand. Construction of the covered galleries (*portales*) on the east and south sides was ordered by the Spanish *corregidor* Ramírez in 1549, and in the same year the Indian *Cabildo* urged speed in the building of the *Casas Reales*, or Royal Houses (*Actas* 1986: 39, 41, 44; Meade de Angulo 1986: 45), thereby implying that work had already commenced. Camargo informs us that the *Casas Reales* were completed under *Corregidor* Verdugo (*Descripción*, f. 13[53]r), that is, before 1559.[38] From 1558 the *Cabildo* was also able to meet in the building's upper floor: 'Cabildos are no longer to be held as in the past, in the place where the corregidores and alcalde mayor mount their horses' (*Actas* 1986: 58).

In 1566, Cervantes de Salazar described Tlaxcala's *Casas Reales* in terms of 'two sumptuous houses' (Cervantes de Salazar 1985: 245-246). Camargo was to labour the point,

> ...these houses have two entrances in the form of two dwellings with two portals of beautiful masonry, carved in the Roman manner and of graceful style, so fine and high that three men on horseback could comfortably pass through them abreast of each other. (*Descripción*, f. 9r).[39]

Despite later remodelling of the building after the sixteenth century, the two portals carved in the manner of the classical *grotesque* ('in the Roman manner') still remain today, the largest of which —complete with an elaborate six-pointed arch— is totally covered with these designs. Yet, and making no graphic reference to this particular work, the *Codex* representation depicts a rather untidy building divided into four equally-sized houses, each with a large, but plain, entrance (and one small arched doorway); part of it is also constructed in ashlar-cut stone, or brick. The thatched roof of the tower at the east side is significantly incongruous. Camargo assures us that 'these Royal houses and the other edifices of this Republic...are [built] in the Castilian mode...' (*Descripción*, f. 13[53]r),[40] that is, they followed the accepted conventions of formal Spanish architecture. This being the case, and given colonial Spanish notions on the relative values of different building materials *vis-à-vis* the sophistication of the culture which used them (Fraser 1982: 42-44; 1990: 25-27, 108-111), it is extremely unlikely that either Ramírez or Verdugo would have permitted a rustic thatch to remain on this, the most im-

[38] Folios 13 and 53 are transposed. Ramírez was *corregidor* from 1546 to 1550; Verdugo from 1556 to 1559 (Gibson 1967: 215).

[39] '*...tienen dos entradas estas casas , en forma de dos moradas con dos portadas de hermosa canteria labradas alo romano y de graciosa architectura tan buenas y tan altas que podran entrar por ellas holgadamente tres hombres de acauallo a la par...*'

[40] '*...estas casas Reales y demas edificios de esta Republica...esta[n] en modo castellano...*'

portant building in the city to be constructed under their supervision. If they had, Salazar, connoisseur of all that was fine in Spanish colonial architecture, would surely have made an appropriate observation.

Again, then, this drawing represents the Tlaxcalan seat of government only partly completed: the structure is up but requires a proper roof and finalisation of its exterior decoration. With the *picota* and fountain *in situ*, this might tentatively place the date of execution of the original plan to between 1555 and 1558.

However, when the copyist came to gloss the plan prepared for the *Codex*, he evidently saw that it was the most unsatisfactory of the three in respect of Camargo's description of the architectural reality of late sixteenth-century Tlaxcala: it did, indeed, depict a rather poor and simple main square. There was little he could do about the thatched roof of the *Casas Reales*, or its section of ashlar wall but, again in his distinctively coloured ink, he carefully shaded in the portals (undoubtedly, to show that the building had proper doors as opposed to the reed mats of native usage) and added the decorative motifs over the openings on the upper floor. He then modified the original gloss 'CASA REAL' to read 'CASA**S** REAL**ES**', thereby giving the structure a title appropriate to its size and functions. On the west side of the square, he marked in the houses of the *alcaldes mayores* (royal district governors) and *carniçerias* (butcheries), although for reasons best known to himself he labelled one of these latter commercial outlets as the *cauallerizas*, or stables.[41] Realising that the house of the *alcaldes* was not, in fact, 'quaintly ornamented' (*curiosam[en]te adornado*) as Camargo had stated (*Descripción*, f. 9r), he proceeded to add the diagonally lined cornice and the heavily carved flying facade to the otherwise flat roofs of the whole block. A further point of interest in the plan comes in the arcades for shops on the east and south-sides, represented as a lintelled gallery supported by European columns, but topped with a native decorative frieze and crowned with castellated merlons. Again, Camargo made no mention of these details. If construction of the Spanish-style *portales* did not get underway until 1549, it is possible that the drawing's artist was obliged to improvise the finished gallery on the basis of his own architectural traditions, or his memory of something similar.[42]

[41] The detail is interesting for it is unlikely that horses would have been stabled alongside an outlet working with raw meat.

[42] See again Motolinía's descriptions of the 1539 celebrations of the Treaty of Cambray, where a theatrical Jerusalem was erected on what were still the foundations of the primitive *Cabildo*, with the remaining sides of the plaza designated as the seats of those participating in the pageant: '*...todos estos lugares estaban cercados y por de fuera pintados de canteado, con sus troneras, saeteras y almenas bien al natural*' (Motolinía 1990: 67).

On the square proper, the copyist marked the ground with rough lines to give it some texture, perhaps as an indication that the surface was sanded rather than left as the muddy quagmire which characterised the streets of many early Spanish colonial towns. The fountain and the *picota* are drawn in with a dark grey paint, a second tone which occurs in many of the later pictographs alongside the primary black ink. The suggestion here, then, is that the representations of both structures were added to an originally empty square, although the gloss 'LA FUENTE' in black ink was inserted by the same person who labelled the 'MESON', 'CARCEL', and 'CASA REAL'. The area around the *picota* shows considerable interference from the copyist's hand. An attempt seems to have been made to erase the black ink representation of the gallows (which Camargo did not mention), the resulting smudge being partially hidden by re-inserting the image slightly to one side of the original. This may have been a correction made by the original artist, but very clear from the heavy smudging on the other side of the *picota* is that the copyist did remove some lettering and replaced it with the gloss 'LA PICOTA' (again, in brown ink) over the top. Examination of the amendment under ultra-violet light reveals an original *R* close to the copyist's *P*, followed, possibly, by a slim *C* which he converted into the *I* (David Weston, personal communication). Although the remainder is illegible, the *RC* together suggest that it once read LA [H]ORCA (gallows). It is in this detail that the efforts of the copyist to align the plan with Camargo's descriptions are most apparent. Even if he was not responsible for trying to remove the heavily inked gallows, he ensured that the *picota*, symbol and site of the 'execution of justice', was present and did 'impose rule over the whole square' (*Descripción*, f. 9v).[43] Here, then, I am proposing that the representation of the *picota* was an addition to the original plan. Given its match of paint with the fountain, it seems feasible to argue that the representation of the latter was also drawn in at the same time. Although a fountain existed before 1548, it was not necessarily the elaborate eight-channelled model described by Camargo (*Descripción*, f. 9v) and Cervantes de Salazar (1985: 244).[44] By 1540, the new city had already been laid out around the square, with its streets and dwellings occupied by Tlaxcala's Indian nobility

[43] The grim images of early Tlaxcalan idolaters hanging from gallows on ff. 241r-v and f. 242v (11-12, 14) which precede the architectural plans in the *Codex* would not have overly troubled the pious Philip whose intolerance of prehispanic religious practices was well known. However, Spanish colonial rule was (in theory, at least) based on the principles of Spanish secular justice; Philip would also expect Indian Tlaxcala to acknowledge this and adhere to its precepts.

[44] The fountain on the plan depicts only seven water channels.

(Motolinía 1990: 67, 186); a central water supply, albeit simply accommodated, would not have been lacking.

If my observations with respect to the dating of the architecture represented in the three plans are correct, then their originals cannot have been prepared specifically as a result of the 1577 *Relaciones geográficas* questionnaire but probably formed part of a much earlier graphic record of the city maintained by Indian Tlaxcala and given to Camargo to elaborate the *Relación* in accordance with the information requested. Also evident is that the copyist was working on the three plans on the basis of Camargo's text and, finding that some of the written references did not tally with their content, he either ignored them, made guesses, or asked for graphic details to be added. Finally, it is clear that Camargo did not consult the plans as he wrote the *Descripción* and I suspect that he was not, in fact, responsible for suggesting the amendments made to the square. If he had deemed that drawing to be inadequate, why did he not order modifications to the plan of the monastery complex? Insertion of the hospital or the three missing *posas* would not have been too difficult for a skilled artist. Or, to put it another way, why did he not order the three plans to be redrawn in order to properly reflect the splendid architectural reality of Tlaxcala that he was so keen to emphasise?

Preparation of the Codex

Camargo's decision to personally deliver the *Relación geográfica* to the king, rather than send it by the normal route to the Council of the Indies, would have had the initial purpose of placing Tlaxcala apart from the remainder of the population of New Spain. In this context, the physical make-up of the *Codex* shows that it was also a project carefully designed to attract the king's attention. With the exception of, again, the three architectural plans, the pictographic history was executed in portrait after the European mode, as opposed to the more traditional landscape format of native convention that would have characterised earlier and related pictographic narratives (Brotherston & Gallegos (1990: 129). Many of the *Codex*'s pictorial panels certainly suggest that they were copied from an original prepared in landscape although, in the main, the transformation was achieved by slicing figures at the edges of the frames; in this way, internal spacing was retained without crowding.[45] While

[45] The exclusivity of the three architectural plans in this respect again raises questions as to the date of their execution. Panel 30 of the *Lienzo*, essentially a wide map in landscape format narrating the trip to the coast for supplies, was successfully transformed into portrait mode in the *Codex* (f. 266v; 57).

much native artwork became progressively europeanised in style and presentation as the century proceeded, portrait format may also have been on the initiative of Camargo who, well-versed in European ways and aware of the importance of his commission, intended his manuscript to be more accessible to the European eye. Together with this, the neat pre-delineation of regularly-sized margins within which to write the alphabetical text and, notably, the overall monochrome presentation of the pictographs[46] strongly suggest that the manuscript was intended to emulate a printed book, the use of grey with black serving to reproduce the contrast of light and shade achieved through shallower and deeper scoring of engraved plates or woodcuts. Again, this does not mean that the *Codex*'s drawings were included as illustrations to lighten royal reading, but rather as a traditional native text in "printed" form. Indeed, given that the pictographic history deals with many events which are referred to only in passing in the *Descripción*, or omitted completely, comparatively few of its images could have served as "illustrations" if that had been their intended role. As a parallel, but separate, historical text, the pictographs focus on Tlaxcala's exemplary participation in the conquest in a manner the *Relación* geográfica questionnaire had not allowed for; by presenting it in native mode, emphasis was also placed on the fact that that participation had been Indian. In this sense, and following on from a "Spanish" (alphabetical) section, they also expound the underlying message contained in the manuscript as a whole: Tlaxcala stands beneath Spain as her loyal subject; Tlaxcala is nevertheless an Indian Republic. Polychromed coats of arms at front and back of the manuscript echo the statement. Quite naturally, the emblazon of Philip II takes pride of place, while that which closes the manuscript is probably indigenous, thereby neatly "sealing" the alliance within.[47]

[46] At some stage in the *Codex*'s history, a person or persons unknown added two streams of crimson blood to the human sacrifices on ff. 239r (7) and the self-sacrifice (body piercing) on f. 241v (12), while also filling in the knotted tassels on Xicotencatl's cape with the same colour (f. 251v; 28). Traces of the same ink/paint can be seen on respective opposite pages indicating that this was done after the manuscript had been bound and, therefore, was not the work of the *Codex*'s artists.

[47] As an acknowledgement of services rendered to Spain during the conquest, the Crown granted a number of coats of arms to Indian personages, many of which contain native glyphic inserts (*cf.* Villar Villamil 1933). The second coat of arms has yet to be identified but within its European iconographic whole it carries four, glyph-like "discs" which may well represent the Indian houses of the Tlaxcalan confederacy.

The alphabetical text

Given that the manuscript of Camargo's *Historia* remained in Mexico until the nineteenth century,[48] it might be assumed that Camargo left it in Tlaxcala before travelling to Spain, thereby implying that the *Descripción* was already copied before departure. Yet as Acuña has pointed out, use of the present tense in the section of the *Descripción* which deals with the native calendar of Tlaxcala's then Indian Governor, Don Antonio de Guevara, indicates that this section at least must have been written after the embassy had departed (Acuña 1981: 12, 1984: 14). There is a clean physical break in the text at this point (f. 177r), raising the possibility that f. 178r onwards may already have been copied and the calendrical material inserted later. Clearer from the text itself, however, is that the break was made to accommodate the two calendar wheels which occur at this point, thereby rounding off one section before proceeding immediately to the next: 'Having dealt copiously with the counts and calendars of the Indians we will now turn to the arrival of Cortés...' (*Descripción*, f. 178r).[49]

Further evidence here comes in the fact that the *Descripción* is very much an unfinished text in terms of Camargo's original intentions. The wealth of detail poured out over some four hundred and fifty sides of paper stands in sharp contrast to the final eighteen pages of short, uninformative paragraphs, almost all of which open with the words, 'Well we might discuss and give an account of. ..', 'We still need to refer to...', or similar.[50] It would appear, then, that even the draft of the alphabetical *Descripción* was far from complete when the embassy departed Tlaxcala, was hurriedly terminated in Madrid as the royal deadline approached, and the whole copied at the Spanish Court by the anonymous scribe (Acuña 1984: 10, 14), perhaps on paper supplied this time from Spanish holdings. Camargo possibly retained his original and took it back to Tlaxcala where it was used to elaborate the manuscript we know as the *Historia*.

[48] Removed from Mexico by Joseph Aubin, the manuscript was passed to Eugène Goupil in 1891, whose widow donated it to the National Library of Paris in 1899 (Acuña 1981: 37, 1984: 18).

[49] '*HAVIENDO PUES tratado copiosamente delas quentas y calendarios de los naturales tornaremos agora a referir la llegada de Cortes ...*'

[50] '*Bien pudieramos tratar y hazer relacion de...*'; '*Faltanos por referir la...*' (See *Descripción*, ff. 226r-234v). As Acuña (1984: 281, n.381) points out, there is also evidence in this last section that Camargo attempted to rearrange the order of his material, but he either neglected to delete pieces of text re-elaborated further on, or the copyist ignored his instructions in this respect.

Internal evidence in the *Descripción* offers some clues as to the identity of the copyist. The little we know of him is that his initials were PB or BP, entered as a monogram at the end of the *Instrucción y memoria* (Acuña 1984: 31), that is, his copy of the *Relaciones geográficas* questionnaire which precedes the alphabetical *Descripción*. He evidently experienced considerable difficulties in reading Camargo's handwriting, leaving occasional gaps which, presumably, he intended to fill in later. He also indulged in some less than coherent guesswork, rendering what was obviously '*se bautizaron*' as '*se bañaron*' (*Descripción*, f. 22r), for example, or '*guardaron*' as '*quebrantaron*' (*ibid* f. 98r). Other errors demonstrate that he not only had a poor understanding of written Nahuatl (Acuña 1984: 21) but that, again, he was unfamiliar with Tlaxcala and its surrounding territory. In this context, his spelling of Tlaxcalan placenames is particularly erratic. *Ocotelulco*, one of the four Indian houses, appears once as '*Ocoteulco*' and later as '*Teocutelulco*'; *Matlalcueye*, the great Tlaxcalan volcano, as '*Metlalcueye*' and '*Matlalquehe*'; and [Santa Ana] *Chiyautempan* as '*driauhtempan*', where 'd' is not a Nahuatl sound (*Descripción*, ff. 22v, 132r; 43r, 161v; 34v). *Pán[u]co* is written as '*Panico*' throughout (see Fig. 6). Difficulties with Camargo's handwriting aside, this was, then, not the work of a *nahuatlato*, and much less a Tlaxcalan. A further telling error —and I suspect that it is far from circumstantial— comes in the elaboration of the framework for the alphabetical day count in the calendrical section (f. 165r). Two parallel lines of zig-zags with interspersed dots run up the centre of the frame, separating two 26-day sequences. To the right, the dots number 26; to the left, only 25. The same design runs horizontally across the lower and upper edges of the frame, the dots numbering 18 (again a primary calendrical notation) below, but 19 above. The notations of the native calendars served a multitude of purposes in prehispanic life from the structuring and pagination of texts to the organisation of ornamental architectural detail, conventions which persisted through to the post-conquest era.[51] It would seem that the copyist understood the original frame to be purely decorative and reproduced it as it appeared to him, without realising that it too was

[51] See Mullen (1983), and Wake (1995: 342-345, 629-639) on the use of calendrical notations in colonial architectural decoration. The *Lienzo* certainly appears to have been structured on the basis of the calendrical system for several permutations obtain. For example, title panel + 12 rows of main panels = 13 (the basic count of the day-signs of the *tonalamatl*), or 10 rows x 7 panels + 2 x 5 panels = 80 (4 x 20-day periods, where the ritual year was divided into 18 x 20 = 360 days + 5 "dead" days); 7 subordinate panels attached to the base of the *Lienzo* + 4 at its sides = 11 (the number of signs in the zodiac - Brotherson 1992: 66-67); total: 80 + 11 = 91 x 4 = 364 + 1 = 365. Perhaps not coincidentally, the number of drawings in the *Codex* (156) is divisible by 52 (the number of years in one calendar round).

constructed on the basis of the calendar it encased. The whole points to this person being, possibly, a peninsular Spaniard or *criollo*, but, more probably, a highly acculturated native or mestizo, perhaps living and working at the Spanish Court and delegated to assist Camargo in Madrid in the transcription of the clean copy of the *Descripción* and the addition of the explanatory glosses on the pictographic text. If the copy had been made in Tlaxcala, it seems unlikely that the author would have employed a scribe with little or no knowledge of Nahuatl or, as the glosses on the plan of the monastery complex also suggest, of the city of Tlaxcala itself.

The pictographic text

Where all the original pictographs may have formed part of a Tlaxcalan archive produced together or over time, it is very clear that those which were copied for the *Codex* were the combined effort of a group of artists working together simultaneously. A brief analysis of the ninety-five panels describing the "pacification" of Mexico is instructive in this respect. With the exception of Teocalhueyacan which includes a perimeter enclosure, the panels consist of two compositions of figures after the European mode: a grouping of Tlaxcalan warriors and one or more mounted Spaniards to the left attack a second grouping of other native warriors on the right. In each, the numbers and positions of figures change from panel to panel. Unsuccessfully defended by their inhabitants, the besieged localities are named by use of European landscaped versions of the native *tepetl* (mountain) place-sign, although in most cases a traditionally-executed glyphic toponym is retained. Forty-seven of the ninety-five *Codex* panels also occur in the *Lienzo* and are identically structured (see Figs. 5, 6).

Among the hands working on this chapter, some are overtly sketchy while others adhere to the clear, unbroken outlines common to native artwork; across the latter, however, lighter and heavier hands of varying expertise are also in evidence. The distribution of the different styles across the pacification panels tends to run in sequences, suggesting that they were prepared in batches, or that the artists were working in shifts. For example, and following the outline mode, the exquisitely executed Tlaxcalan warriors in battle regalia over ff. 277r-282v (78-89) all evidence the same hand, with an abrupt change in style occurring from ff. 283r-285r (90-94), after which the first artist takes over again.

Closer examination reveals, however, that many of these panels were also prepared on a production-line system. On ff. 276r-277r and

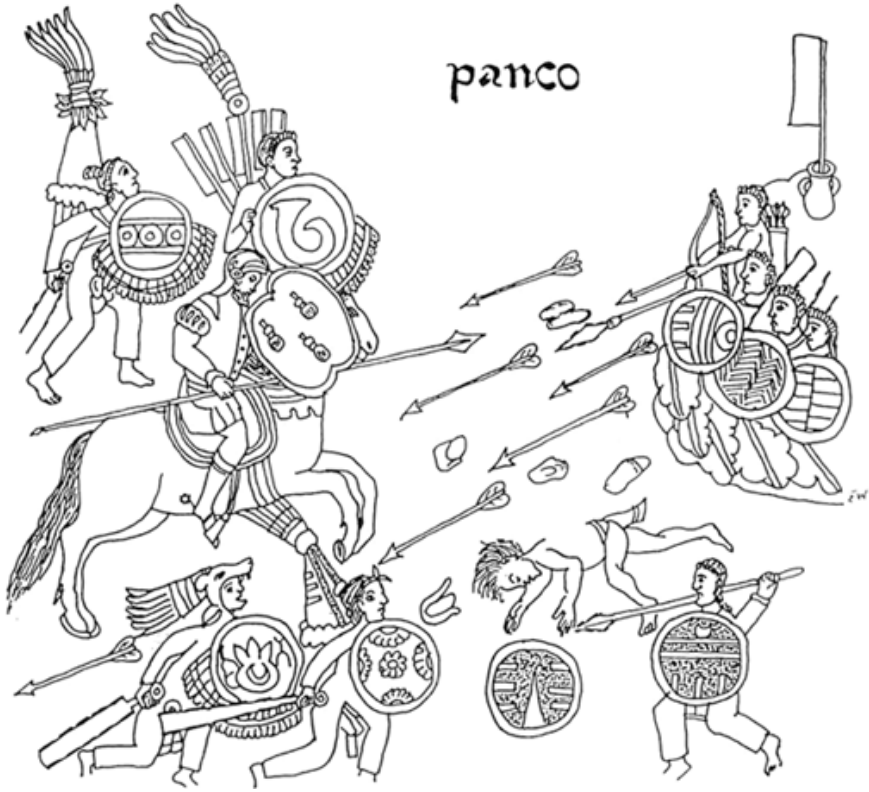


Fig. 5. *Lienzo de Tlaxcala* 50: The battle of Pan[u]co (redrawn after Chayero 1979)

Fig. 6. *Codex Tlaxcala*, f. 276v: The battle of 'Panico'
(reproduced from Acuña 1981, with kind permission of Glasgow University Library)

278v-280r (76-78, 81-84), the horses' undersides are shaded in with scoring and/or hatching in the manner of European engravings; however, the style and/or expertise in drawing the outlines of these animals varies so considerably that all cannot be attributed to the artist who inserted the shading. The *Codex* occasionally employs a single heel-spur for the mounted Spaniards (as is the norm in the *Lienzo*), but wheel-spurs are also included in three different forms: as an "asterisk"; as a circle radiating short, thin lines; and as a well-defined five- or six-spiked star. Again, the distribution of the four types of spurs does not correlate with the stylistic execution of the horses and their riders.[52] Therefore, at least some of the artists were abritrarily employed in drawing horses in one batch of pictographs, in delineating their riders or other human figures in another, adding details such as saddlery and attire in a third, and so on. While a more in-depth analysis of the stylistic differences occurring throughout the whole pictographic history still needs to be made, I would estimate that some five to seven different hands worked together on this chapter alone.

Certain graphic elements in the pictographic narrative overall also indicate that not all of the artists were specialist *tlacuiloque* for some of the panels reveal problems in their understanding of the most basic conventions of native writing systems. Perhaps more heavily influenced by the colonial pressures exerted on native graphic expression than their workshop companions, they appear to have copied the originals as accurately as possible but occasionally failed to recognise some of their glyphic elements. Examples exposed by Brotherston & Gallegos include the panel depicting Cortés's entrance into the Tlaxcalan town of Atlihuetzia (f. 253r; 31), where the style belongs to the sketched mode. The town's toponym ('where water falls') is clearly glyphed on the *Lienzo* version of the same event (Chavero 4), but in the *Codex* is rendered as a hastily scribbled motif (perhaps a plant?) on the rock where Cortés stands. The *Lienzo*'s 'split mountain' which names Tepexic (Chavero 64) was omitted completely on the corresponding *Codex* panel (f. 270r; 64), the landscaped mountain being depicted as a non-specific mass (Brotherston & Gallegos 1990: 123, 127).

Important differences in the panel describing the mustering of armies for the final attack on Tenochtitlan offer a further example of the degree of artistic acculturation to which some of the artist-scribes had apparently succumbed. The most traditionally-executed of all, the

[52] As with the original glosses, the horses in the allegorical portraits referred earlier are also unique within the *Codex*'s pictographic section: the width of their muscular upper legs is overly exaggerated, while their ears are stylised as small, almond-shaped forms.

panel is based on the quincuncial composition of the native cosmic plan, constructed from four stylised, glyphically-named temples (representing four lakeside towns) with Tenochtitlan at its centre (Figs. 7, 8). In the *Lienzo* (Chavero 42), the internal order is also structured around the notation 5 and its multiples: 15 Mexica warriors in canoes circle a lake composed of 10 stylised waves at the centre of which the 10-stepped temple represents the island capital; distributed around each of the four towns at the corners of the panel, 5 Spaniards and 10 Tlaxcalans prepare to converge on the enemy. At one level, the panel functions as a secondary "title-page", again in the native tradition,[53] which sets the scene for the narrative of the defeat of Tenochtitlan that follows - from the Tlaxcalan point of view, probably the most important event in the history of the conquest. It also makes the point that massive Tlaxcalan assistance (10) raised the strength of Cortés's army (5) to equal that of the Mexica (15). And, with understandable enthusiasm to reach their much-loathed enemy, we see the Tlaxcalans striding ahead of the Spaniards, some entangling their legs with the horses' hoofs as if trying to hold them back. Such graphic exaggeration may have been intended to emphasise the willingness of Tlaxcalan warriors to participate in the Spanish project, but here it is perhaps the very "nativeness" of the panel itself that also comes into play: the attack on Tenochtitlan is between "us" and "them", the Tlaxcalteca and the Mexica.

In the *Codex* version (f. 272v, 69), the quincuncial composition and toponyms were retained —were copied— but the internal structuring was ignored completely, the one-time narrative and political statement being reduced to a jumbled array of warriors and Spaniards assembling for battle. In addition, this time the Spaniards were placed to the fore, thereby losing an all-important reference to Tlaxcalan commitment to the Spanish cause, not to mention their eagerness to get at the enemy. Two artists worked on this panel, the one drawing the horse to the bottom right, the other, a sketcher with considerably less expertise in equine representation, apparently taking charge of the remainder and therefore probably responsible for its deconstruction.

Oversights such as these would not be expected of any artist working in the native tradition and, again, if prepared in Tlaxcala it seems unlikely that the Indian *Cabildo* (or even Camargo) would have employed artists who could not accurately copy a pictographic text. However, if the clean copy was destined to be prepared in Spain, it is

[53] The title panel of the *Lienzo* is also constructed in this manner. See Brotherston (1992: 90-96) on native usage of the quincunx as a literary device.

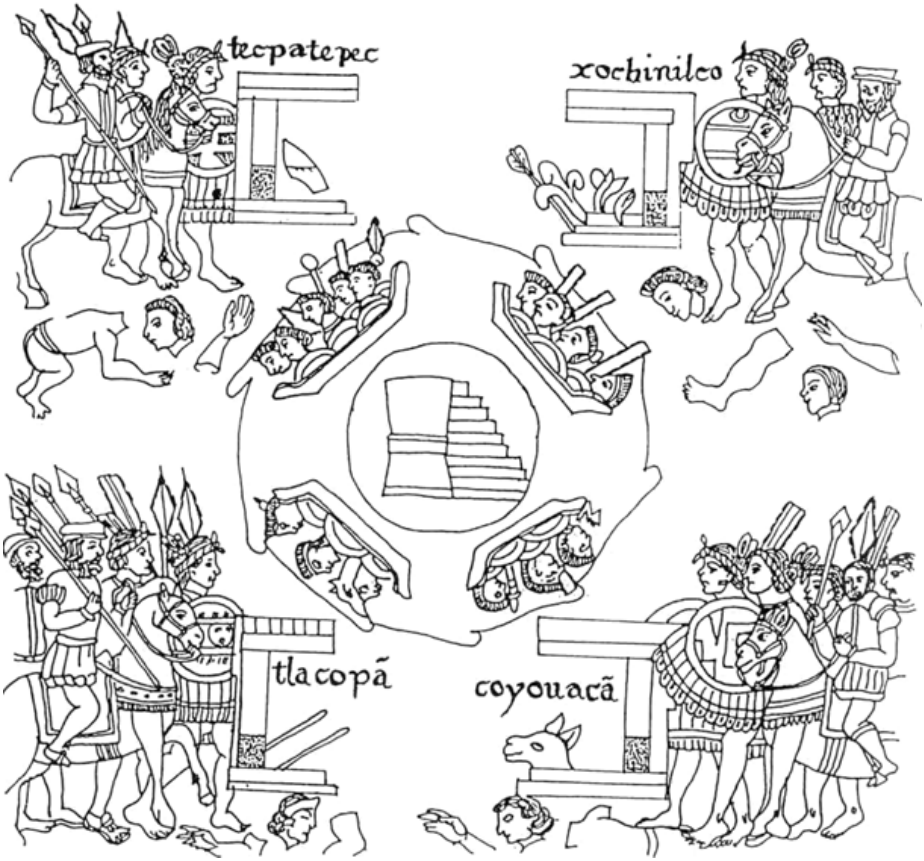


Fig. 7. *Lienzo de Tlaxcala* 42: The Tlaxcalan-Spanish attack on Tenochtitlan (redrawn after Chavero 1979)

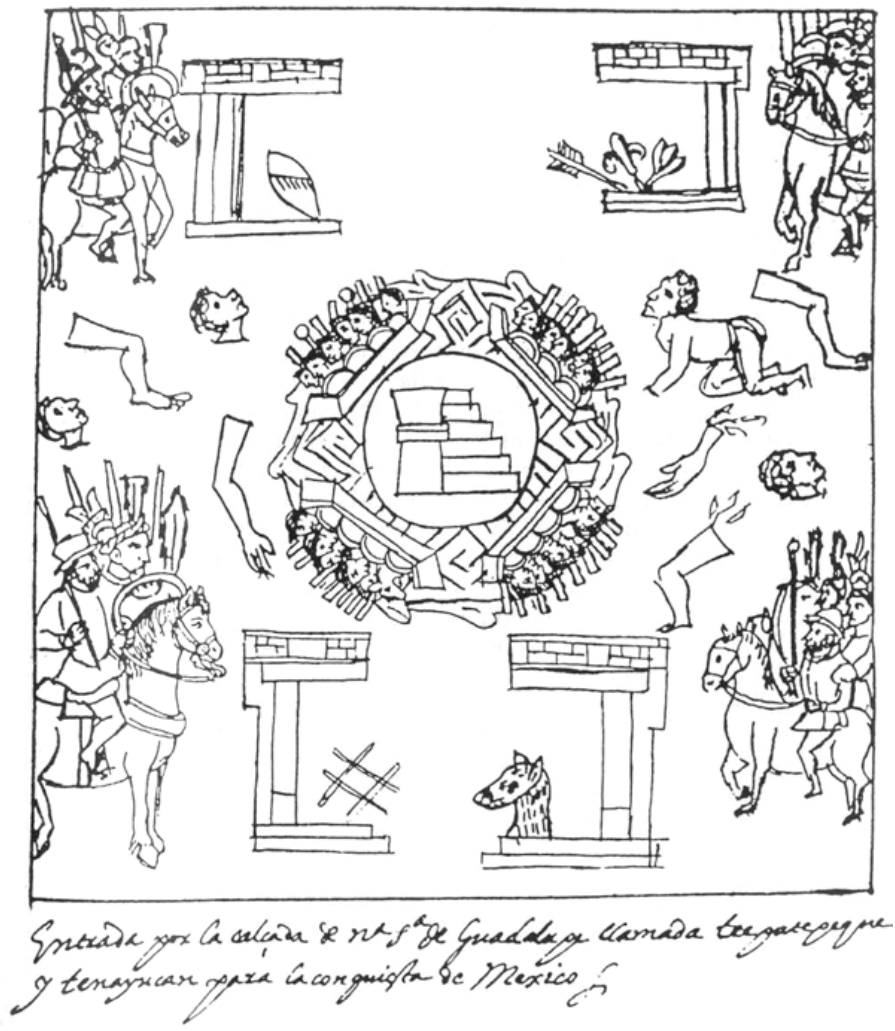


Fig. 8. *Codex Tlaxcala*, f. 272v: The Spanish-Tlaxcalan attack on Tenochtitlan (reproduced from Acuña 1981, with kind permission of Glasgow University Library)

possible that Camargo found himself with no choice in respect of artists available to complete the work. This argument might seem purely conjectural, but *Codex Tlaxcala* evidences a cloud far more threatening to the Tlaxcalan project than a few glyphic omissions: together, some of those who participated in copying the pictographic history succeeded in nullifying its most important internal message.

War Games?

Over the course of the sixteenth century, Tlaxcala's Indian government sent five embassies to the Spanish Court (and, possibly, two despatches in the form of pictographic histories, one of which may have been a copy of the *Lienzo*) with the purpose of securing royal favours for the city (Gibson 1967: 158-181). The strength of these appeals lay almost exclusively on Tlaxcala's unerring role in the conquest of Mexico. In this respect, the *Lienzo* is highly subjective in its presentation of historical fact, omitting all references to the Tlaxcalans' initial and hostile reaction to the Spaniards' presence in their territory and passing over completely the participation of other native allies from Cempoala, Cholula, Huejotzingo, Chalco, and Texcoco in the military conquest itself. Camargo also pursued the Tlaxcalan historical tradition, reducing the early hostilities to a brief skirmish provoked by Otomi frontier guards and acknowledging only the participation of the Tlaxcalan '*amigos*' in the process of conquest and pacification of the land (*Descripción*, ff. 184r; 198r, 200r-v, *ad passim*). In both the *Lienzo*'s and the *Codex*'s pictographs, native warriors fighting alongside Spaniards are also restricted to Tlaxcalans and the occasional Otomi conscript.[54]

Across the long series of battle panels, the *Lienzo* reflects well Tlaxcala's privilege-seeking agenda in a second way, although without entirely stealing the limelight from the Spanish effort: diplomacy would have demanded that the conquest be acknowledged as a Spanish triumph, but the point had to be carefully made that this was mainly so because of crucial Tlaxcalan support. Of the forty-seven panels which employ the fixed composition described earlier, six (13%) show Tlaxcalans and Spaniards standing together on an equal line of attack.[55]

[54] Otomi peoples lived alongside Tlaxcalans within Tlaxcala's territory. Valued for their ferocity in battle, their warriors were conscripted to fight for whichever group controlled the territory they inhabited. In the *Lienzo* and *Codex*, Tlaxcalans are identifiable by their distinctive twisted headbands; the Otomis wear their hair drawn up at the tops of their heads.

[55] My criteria here is based on an even graphic line-up of horses' noses or hoofs; Tlaxcalan legs, feet, or shields.

Sixteen further panels (34%) magnanimously place the Spaniards to the fore. Overall credit is nevertheless given to Tlaxcalan warriors: twenty-five panels (53%) boast that it is they who surged ahead of the conquistadors to do battle in the name of the Spanish king.

Here there may be secondary readings at issue in terms of old Tlaxcalan relationships with the towns besieged, but when we come to look at the same point made in the *Codex* a very different story unfolds.

In much the same way as the *Codex* version of the attack on Tenochtitlan gave pride of place to the Spaniards, the forty-seven cognate battles panels now give the Spaniards the overall glory. At Aztaquemecan, Tonayxpan and, Temalacatitlan (ff. 263v-264r; 51-53), for example, the Tlaxcalans who led the attack in the *Lienzo* (Chavero 24-26) have been pushed to the rear of the Spanish-mounted horses, or their presence eliminated completely. At Zacatepec (f. 267r; 58), where Tlaxcalans and Spaniards were originally on an even footing (Chavero 31), it is the mounted Spaniards who lead the charge. At Pánuco (Chavero 50), the omission of a leading Tlaxcalan and a second's shield again places the Spaniards ahead (Figs. 5-6). (Note the precision of the line-up of shield and nose in the *Lienzo* version.) As if in artistic retaliation for changes made in favour of the Spaniards, the reverse occurs: at Quecholac (Chavero 32), an armour-clad Spaniard originally leading the fray has been omitted (f. 267v; 59); at Tepeyacac and Ayotochcuitlatlan (Chavero 34, 51) it is the Tlaxcalans who have moved ahead of the horses (ff. 268v, 277r; 61, 68). In the cases where omissions occur, none can be attributed to lack of space which may have resulted from the decision to convert the original drawings to portrait format; as noted above, the transformation did not impinge on internal space.

By the time this chapter of the *Codex* was completed, the distribution of graphic advantage stood as Spain 25/47 (53%), Tlaxcala 19/47 (40.5%), equal footing 3/47 (6.5%). The Spaniards had overtaken the Tlaxcalans in fifteen additional panels and moved forward to gain equal footing in two more (17/47=36%). Six of their *Lienzo* advantages were however lost to the Tlaxcalans (6/47=13%) but in the native camp these apparent gains were offset by their fifteen losses and the two Spanish promotions. Twenty-four panels remained unchanged (Spain 10; Tlaxcala 13, equal footing 1).

A percentage breakdown of the remaining forty-eight battle panels exclusive to the *Codex* shows that the ratios are very similar, suggesting that they too had been modified against the original source material. Twenty-three (48%) battles give glory to the Spanish effort, twenty (42%) to the Tlaxcalans, while five (10%) place both on an even

footing. By applying the same shift rates occurring between the cognate panels of the *Lienzo* and the *Codex*, we can therefore hypothesise that eight (36%) of the twenty-three pro-Spanish panels had originally favoured the Tlaxcalans or placed them on an even footing, while approximately three (13%) of the twenty pro-Tlaxcalan panels had favoured the Spaniards. The possible original distributions from which this section of the *Codex* was copied were, then, Tlaxcala 25/48, Spain 18/48, equal footing 5/48.

It is virtually impossible to pinpoint the order in which the figures were produced on any of the *Codex*'s panels. As often occurs on other native pictorial manuscripts of the period, some pages still carry the remains of lightly sketched outlines to the sides of their figures, showing that the compositions were drafted, probably in charcoal, before being inked in. This being the case, and with different artists working on different areas of each pictograph, the opportunity would have arisen to move horses or warriors permanently in one direction or the other, depending on the order in which the figures were finalised. On ff. 297v-298r (119-120), the feet of a Tlaxcalan warrior standing behind a, once-rearing, horse were drawn in at a lower level than the horses' hind hoofs, the artist responsible thereby ignoring an original baseline dictated by these hoofs throughout the remainder of the drawings and, in the process, giving the animals an uncharacteristic "bouncing" movement. Here it would appear that the horses were inked in first. In these two panels the Tlaxcalans lead the advance and are on an equal footing with the Spaniards respectively, but given their exclusivity to the *Codex* no conclusions can be drawn with respect to any intervention on the part of the artists involved.

In panels shared between the *Lienzo* and the *Codex*, what we may call for the moment "pro-Spanish" and "pro-Tlaxcalan" batches can be found. Folios 263v-264v (51-53), for example, are from the same hand and all change the Tlaxcalan advantage to a Spanish one. The artist responsible for the Tlaxcalan warriors on ff. 287r-288v (98-101) appears to have kept them in the lead by depicting their shields thrust forward in front of the horses' noses and hooves. A change of hand then occurs, with the two following panels (ff. 189r-v; 102-103) showing very awkwardly drawn warriors pushing ahead of poorly proportioned horses to, this time, gain new Tlaxcalan victories. The same artist also drew the warriors in the next panel (f. 290r; 104), but a different hand portrayed the horse and the Spaniards took the day.

If we accept that the corpus of drawings in the *Codex* constitutes a native pictographic text annexed to the *Descripción* to complete and enhance the history of Tlaxcala's role in the conquest, these changes

must be seen as highly significant. It is, of course, most unlikely that the king would have noticed the distribution of Spanish and Tlaxcalan action across the drawings (the European eye could not have seen them as other than illustrations of Spaniards and Indians doing battle together), but from a native perspective —that is, in a native reading which would have encompassed the whole text— Tlaxcalan participation in the conquest had been very clearly demoted to a secondary level.[56] The question remains, however, whether the changes can be attributed to the circumstances under which the *Codex* was prepared, where heavily acculturated artists no longer fully recognised the internal readings of the material they were copying, or whether they represent a deliberate attempt on the part of some of the artists present to reduce Tlaxcala's prestige in the eyes of the Spanish king and/or promote the heroism of Cortés and his men.

While many native scribes did gradually assimilate European artforms to the detriment of their own (that is, they became "artists" in the European sense), appropriation and manipulation of those forms to continue expressing ideas and concepts in a traditional manner is also a common feature of indigenous pictographic texts produced across the sixteenth century and beyond. As a process which, rather than illustrating the impact of the cultural imposition, openly acknowledges the cross-cultural experience in play, the internal precision of texts of this type was not lost: size, numbers, and positions of figures, together with careful proportioning of overall composition remained crucial devices for their correct reading. Despite the heavier influence of the invader's art in the *Codex*'s versions of the pacification battles, they all nevertheless follow the structure of the *Lienzo* panels which, in turn, adhere to Central Mexican graphic conventions employed in battle narrative. Opposing sides (usually represented as two single warriors)[57] are identified ethnically by costume and/or hairstyle, and shown in confrontation —rather than in battle enjoined— alongside a glyphic toponym naming the besieged locality. Physical contact is restricted to the vanquished being grasped by the hair, trodden on by the victor, or pierced with arrows, again standard conventions deployed to narrate defeat. Almost always authored from the victors' camp, texts of this genre not surprisingly present their warriors as overpowering,

[56] Accumulative repetition of the same word or phrase in an oral reading (for example, 'at Xochipilla the brave Tlaxcalans surged forward; at Apçolco the brave Tlaxcalans surged forward; at Xonacatlan, the valiant Cortés surged forward; at Tlaltenapa the brave Tlaxcalans surged forward') would provide the listener with an overall understanding of the extent of individual action of one or more parties.

[57] As noted earlier, the group compositions are European in origin.

menacing, and unscathed.[58] Neither the *Lienzo* nor the *Codex* deviate from this pattern: the pacification panels are each divided into two sections occupied by the opposing factions, the losers more often than not given less space and pushed up against the right-hand side of the panel. Ferocious and in control at all times, Spaniards and Tlaxcalans (identified by costume and, also, physiognomy) suffer no casualties, and despite the dismembered bodies of the besieged parties, one-to-one combat is not depicted. Defeat is represented by the bodies of the vanquished trampled on by horses' hoofs, or pierced by a Spanish lance. These latter details would appear to inform the reader that while both Tlaxcalans and Spaniards represent the winning side, the joint victory is made in the name of Spain.

A further important consistency which obtains between the cognate panels of the *Lienzo* and *Codex* (and therefore, we must assume, the source of the remaining *Codex* panels) is that -where not omitted- the same pose and costumes of native figures occur in both, even though the figures themselves may have been shifted forwards or backwards on the battle line. The elaborate insignias strapped to the backs of the Tlaxcalan warriors were retained and redrawn accurately on most of the panels, often reappearing in the additional *Codex* panels.[59] Shield designs do change occasionally, but all still carry the standard motifs depicted on prehispanic weaponry.[60] Even in a process of straight copying, such accurate and painstaking treatment of warrior dress and battle regalia does not suggest the hands of artists who did not understand their sources, or were inventing imagery as they went along. Evidence of a lack of understanding of the glyphic toponym system might be present in some of the *Codex*'s drawings, but it is far from converting Indian pictographs into European pictures. It is possible that those responsible for the changes may have been restricted to drawing horses and Spaniards but, again, with so many of the cognate panels affected and, hypothetically, a similar proportion in the remaining panels, this

[58] See, for example, the prehispanic Stones of Tizoc and Moctezuma which ostensibly record Mexica conquests made under these rulers' reigns, or ff. 26v-28r of the post-conquest *Codex Telleriano-Remensis* which narrate Aztec migratory conquests of Huaxtec territory to the north of the Valley of Mexico.

[59] The exception is the battle of Xayacatlan ("place of the face/mask") (f. 288v; 101), which bears little resemblance to the *Lienzo* version (Chavero 74). The plumed conical insignia elaborated with crescent moons carried by the *Lienzo*'s Tlaxcalan warrior does occur in the early part of the additional *Codex* panels, however, specifically at Nantzintla ("place of revered mother") (f. 293v; 111). The proximity of these two panels, together with the fact that their toponyms are very similar (a human head) might suggest another toponymic oversight on the production line.

[60] Identical shields and insignia are listed in the native-produced *Matrícula de Tributos*, *Codex Mendoza* (ff. 19r-54r), and *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia* (ff. 72r-80r).

would suggest rather too many non-specialist artists in the workshop. The greater part of the artists working on the drawings was, then, native-trained and would not have been prone to making so many mistakes. From this we must deduce that the changes were deliberate.

With the drawings produced in pro-Tlaxcalan and pro-Spanish batches, the fact that some of the *Codex* artists did try to reverse the tactical play also suggests an awareness on their part that such modifications were being made: that the history of the conquest of Mexico, as originally authored by Tlaxcala, was being re-written. As so many colonial native histories attest, old enmities and disagreements over pre- and postconquest events did not disappear under Spanish rule any more than did ethnic loyalties and notions of identity. *Codex Tlaxcala* therefore appears to reveal the presence of both Tlaxcalan and non-Tlaxcalan artists in the workshop, where the actions of the latter should not be seen as specifically pro-Spanish but directed at lessening Tlaxcala's prestige in the eyes of the Spanish king. In this manner they were exacting revenge on the city for its self-oriented opportunism within the colonial system.

History may yet throw more light on the ethnic make-up of Camargo's artists and how they came to be at the Spanish Court, but the *Codex* carries one further small graphic change -with major implications- which offers a final clue to the ethnic identity of at least one of the scribes present.

The murder of Moctezuma II, as he tried to pacify his subjects following Pedro de Alvarado's massacre of the festival of Toxcatl, remains one of the greatest mysteries of the conquest, some chroniclers placing responsibility on the Mexica, and others on the invader.[61] Given Tlaxcalan hatred of the Mexica, and their projected loyalty to Spain, the *Lienzo* (Chavero 15) understandably narrates this event by showing the *tlahtoani* standing on the roof of his palace accompanied by two servants; stones are hurled at him from below while one of his own warriors leaps towards him in defiance (Fig. 9). In the meantime, a brave Tlaxcalan leads Cortés and his company —returned from a journey to the coast— into the seething city. Conveniently passing over the reason for the uprising, Camargo also attributes the ruler's death to the Mexica (*Descripción*, f. 201v) and his copyist dutifully wrote in the gloss beneath the corresponding pictograph: 'Death of Moctezuma by a blow from a stone delivered by his own [people]...' (*Muerte de Moteçumatzin de una pedrada que le dieron los suyos*...') (Fig. 10). But the panel's artist had had other ideas. Perhaps not surprisingly, he removed the Tlaxcalan war-

[61] Anderson & Dibble (1975: 65, n.1) offer a good listing of sources in this respect.

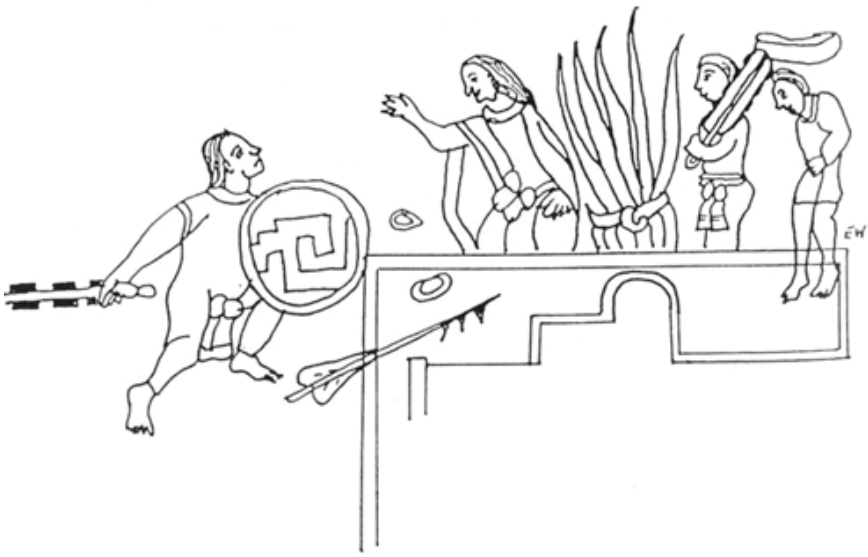


Fig. 9. *Lienzo de Tlaxcala* 15 (det.): The death of Moctezuma
(redrawn after Chavero 1979)

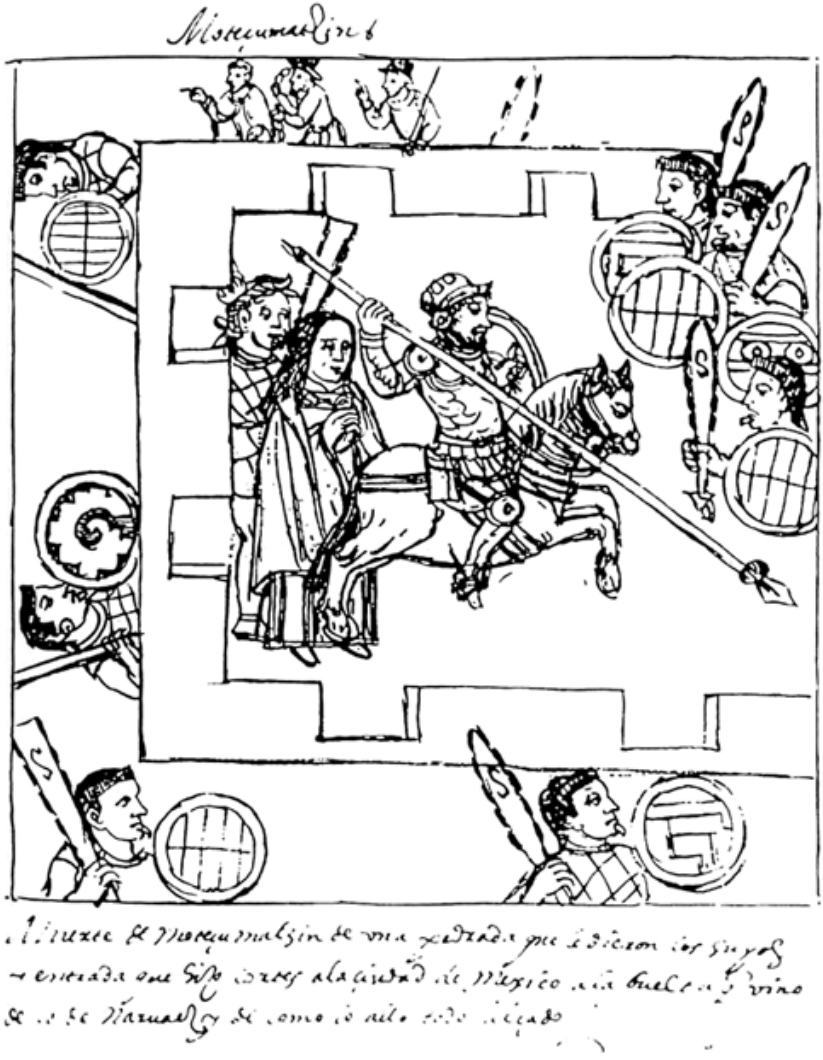


Fig. 10. *Codex Tlaxcala*, f. 259r: The death of Moctezuma
(photo courtesy of Glasgow University Library)

Fig. 11. *Codex Tlaxcala*, f. 259r: The death of Moctezuma (det.)

rior, but he also omitted the flying stones. He showed the Mexica warrior turned away from Moctezuma, thereby offering no threat, and transformed the native servants into bearded, hatted Spaniards, one of whom raises a heavy chain to the back of Moctezuma's head (Fig. 11).[62]

There can only be one explanation for this extraordinary intervention: that this artist identified himself with the Mexica. He may have been one of several who accompanied a larger native embassy from New Spain, to include delegates and scribes from Mexico City and elsewhere, these also being the men who worked alongside Camargo's Tlaxcalan scribes in the preparation of the pacification panels and, probably, other chapters in the *Codex*.[63] In removing the Tlaxcalan warrior from the text, this disaffected artist was openly adhering to the agenda of diminishing Tlaxcala's role in the conquest; in identifying Moctezuma's assassins as Spanish, he also seems to have been attempting to state his own people's case thereby, perhaps, exonerating them from a legacy of regicide.

Had Camargo been supervising the preparation of the *Codex*'s pictographic history at all carefully, he could not have missed —nor, indeed, permitted— such an important change to the accepted version of the conquest, especially as the manuscript was destined for the King of Spain in person. But the anonymous copyist must have seen it as he wrote '*Moteçumatzin*' with a flourish over the doomed *tlahtoani*'s head, thereby ensuring that a European eye would be drawn directly to the small detail at the top corner of the panel. What was his purpose? Is it possible that, as the non-Tlaxcalan he appears to have been, he also identified himself with the Mexica? Whatever the answer to this final question is, Tlaxcala's trusted friend, Diego Muñoz Camargo, and his small group of loyal artists, had now been irrevocably outplayed by a larger contingency of unforgiving enemies.

Epilogue

In 1585 Camargo returned to Tlaxcala, his mission completed and, it would seem, successfully so. He himself was to enjoy certain additional colonial privileges such as land grants (Miller 1997: 44) and received other special honours from the city's *Cabildo* (Mörner & Gibson 1962:

[62] The chain may well have been part of Moctezuma's treasure which the Spaniards divided up amongst themselves. See *Lienzo* panel 11 where Moctezuma appears on the roof of his palace carrying the same chain, and 13 on which two Spaniards are depicted squabbling over a similar object.

[63] The 1528 Tlaxcalan envoys, for example, were accompanied by a group of Mexica nobles related to Moctezuma II (Gibson 1967: 164). The retinues of Indian nobility undoubtedly included scribes.

564). Any further recognition of the role of Tlaxcala in the Spanish Conquest was, however, shortlived. Although in the year of Camargo's return, and as a direct result of the mission, royal *cédulas* granting Tlaxcala a new series of exemptions and immunities were signed (*ibid*), a definition was immediately invoked to nullify exemption from tribute payment (Gibson 1967: 175). The following years also saw the overruling of earlier privileges. In effect, what Tlaxcala had received as a result of its intensive push for royal favours over the previous decades was lost after the 1585 campaign (*ibid*: 176-181). Notwithstanding these events, there is nothing to suggest that the contents of Camargo's manuscript played any part in Tlaxcala's fall from favour. After 1580, and with the initial era of exploration and settlement over, Spain embarked on a rigorous programme of imposing Crown authority over all her vast American domains, thereby securing political control and reaping the richest rewards possible. Tlaxcala became but another source of native tributary income.

It is not known if Philip II ever came to read Camargo's work. In the last decade of the sixteenth century, the New World historian Antonio de Herrera did consult the manuscript, writing in a series of marginal notes on the alphabetical *Descripción* (Acuña 1981: 13). The absence of similar annotations on the pictographs would indicate that they were of no interest to him in his quest for history: like its proud peoples, the native word had been consigned to the oblivion of time.

Bibliography

Actas del Cabildo de Tlaxcala, J. Lockhart, F. Berdan and Arthur J.O. Anderson (eds.), *The Tlaxcalan Actas: A Compendium of the Records of the Cabildo of Tlaxcala (1545-1627)*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1986.

Acuña, René (ed.), *Diego Muñoz Camargo. Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de las Indias del mar océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas* [1580-1585] (facsimile), México, UNAM, 1981.

———, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala I*, México, UNAM, 1984.

Anderson, Arthur J.O. and Charles E. Dibble (eds.), *Fray Bernardino de Sahagún. Florentine Codex. General History of the Things of New Spain* [*ca.* 1570-1580], Book 12 (Part XIII), School of American Research and The University of Utah, 1975.

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, *Historia de la nación chichimeca* [*ca.*1625], Edmundo O'Gorman (ed.), *Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Obras históricas*, v. II, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1985.

BROTHERSTON, Gordon, *Book of the Fourth World*, Cambridge, CUP, 1992.

_____, *Painted books from Mexico. Codices in UK Collections and the World they represent*, London, British Museum Press, 1995.

_____, *Footprints through Time*, Bloomington, Lilly Library, Indiana University, 1997.

BROTHERSTON, Gordon and Ana Gallegos, "El Lienzo de Tlaxcala y el Manuscrito de Glasgow (Hunter 242)", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1990, v. 20, p. 117-140.

CASO, Alfonso, "Las ruinas de Tizatlán, Tlaxcala" (*Revista Mexicana de Estudios Históricos* 1927, v. 1: 4, p. 139-172), in Ángel García Cook *et al.*, 1996, p. 36-70.

Catálogo nacional de monumentos históricos inmuebles. Estado de Tlaxcala, 3 vols., México, GET/SEDESOI/INAH, 1994.

CERVANTES DE SALAZAR, Francisco, *Crónica de la Nueva España* [*ca.* 1566], México, Porrúa, 1985.

CHAVERO, Alfredo (ed.), *Lienzo de Tlaxcala*, México, Editorial Cosmos/ Innovación, 1979.

Códice Matritense de la Real Academia de la Historia [1559-1561], *Primeros Memoriales. By Fray Bernardino de Sahagún*, Norman, University of Oklahoma Press, 1993.

Codex Mendoza [1535-1550], Frances F. Berdan and Patricia Rieff Anawalt (eds.), *The Essential Codex Mendoza*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1997.

Codex Telleriano-Remensis [1562-1563], Eloise Quiñones Keber (ed.), *Codex Telleriano-Remensis: Ritual Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, Austin, University of Texas Press, 1995.

Codex Tlaxcala (see Muñoz Camargo)

CONCEPCIÓN FUENTES, J., *Informe de las excavaciones en la zona arqueológica de Tizatlán* (Archivo de la Dirección de Arqueología, Departamento de Escuelas Rurales, INAH, 1927), in Ángel García Cook *et al.*, 1996, p. 25-27.

CORTÉS, Hernán, *Cartas de relación* [1519-1532], México, Porrúa, 1993.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia de la conquista de Nueva España* [*ca.* 1580], México, Porrúa, 1994.

DIBBLE, Charles E., "The Watermarks in the Florentine Codex", Arthur J.O. Anderson and Charles E. Dibble, *Fray Bernardino de Sahagún.*

Florentine Codex. General History of the Things of New Spain, School of American Research and The University of Utah, Introductory volume, 1982, p. 25-28.

FRASER, Valerie, "Hierarchies and Rôles of Materials in Building and Representation", Valerie Fraser and Gordon Brotherston (eds.), *The Other America. Native Artifacts from the New World*, London, Museum of Mankind, 1982, p. 41-54.

———, *The Architecture of Conquest. Building in the Viceroyalty of Peru, 1535-1635*, Cambridge, CUP, 1990.

GARCIA COOK, Ángel, *Guía Oficial Cacaxtla-Tizatlán*, México, INAH, 1991.

GARCIA COOK, Ángel, Beatriz L. Merino Carrión and Lorena Mirambeli Silva (eds.), *Antología de Tizatlán*, México, INAH, 1996.

GIBSON, Charles, *Tlaxcala in the Sixteenth Century*, Stanford, Stanford University Press, 1967.

GLASS, John B., and Donald Robertson, "A Census of Native Middle American Pictorial Manuscripts", *Handbook of Middle American Indians*, London, University of Texas Press, v. 14: III, p. 214-218, 1975.

KUBLER, George, *Arquitectura mexicana del siglo XVI* (*Mexican Architecture of the Sixteenth Century*, Yale University Press, 1948), México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

LAS CASAS, Bartolomé de, *Apologética Historia Sumaria* [1550-1555], *Bartolomé de Las Casas. Obras Completas*, Madrid, 1992, vols. 6-8.

Lienzo de Tlaxcala, Alfredo Chavero (ed.), México, Editorial Cosmos/ Innovación, 1979.

LOCKHART, James, Frances Berdan and Arthur J.O. Anderson, *Tlaxcalan Actas: A Compendium of the Records of the Cabildo of Tlaxcala (1545-1627)*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1986.

MARTÍNEZ, Andrea, "Las pinturas del Manuscrito de Glasgow y el Lienzo de Tlaxcala", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1990, v. 20, p. 141-162.

MARTÍNEZ MARIN, Carlos, "Historia del Lienzo de Tlaxcala", M. de la Torre (ed), *El Lienzo de Tlaxcala*, México, Cartón y Papel de México, 1983, p. 35-54.

———, "La fuente original del Lienzo de Tlaxcala", *Primer Coloquio de Documentos Pictográficos de Tradición Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989, p. 147-157.

Matrícula de Tributos [*ca.* 1512 or *ca.* 1521-1541], *Matrícula de Tributos: Nuevos estudios* (facsimilar), México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1997.

MAZIHCATZIN, Nicolás Faustino, "Descripción del Mapa historiographo que se guarda en el Arca de Privilegios del mui Ilustre Ayuntamiento de la Novilisima Insigne, y siempre Leal Ciudad de Tlaxcala" [1779], Luis Reyes García (ed.), *La escritura pictográfica en Tlaxcala. Dos mil años de experiencia mesoamericana*, Tlaxcala, UAT, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1993, p. 63-74.

MCANDREW, John, *The Open-Air Churches of Sixteenth Century Mexico*, Cambridge, Harvard University Press, 1965.

MEADE DE ANGULO, Mercedes, "Fundación de la ciudad de Tlaxcala", *Historia y sociedad en Tlaxcala*, Memorias del 1er Simposio Internacional de Investigaciones Socio-Históricas sobre Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1986, p. 42-47.

MENA, Rafael, *Filigranas o marcas transparentes en papeles de Nueva España del siglo XVI*, México, Monografías Bibliográficas Mexicanas 5, 1925.

MENDIETA, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana* [*ca.* 1596], 2 vols., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997.

MILLER, Marilyn, "Covert Mestizaje and the Strategy of 'Passing' in Diego Muñoz Camargo's Historia de Tlaxcala", *Colonial Latin American Review*, 1997, vol. 6: 1, p. 41-58.

MOEDANO KOER, Hugo, "Tizatlán, asiento del señor Xochipilli", *Cuadernos Americanos*, 1943, vol. II: 5, p. 133-142, in Ángel García Cook *et al.*, 1996, p. 174-187.

MÖRNER, Magnus, and Charles Gibson, "Diego Muñoz Camargo and the Segregation Policy of the Spanish Crown", *Hispanic American Historical Review* 1962, vol. 42: 4, p. 558-568.

MOTOLINIA, Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España* [*ca.* 1550], México, Porrúa, 1990.

MULLEN, Robert J., "Santa María Tiltepec: A Masterpiece of Mixtec Vernacular Architecture", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, UNAM, 1983, v. 51, p. 45-58.

MUÑOZ CAMARGO, Diego, *Descripçion dela çiudad y Provinçia de Tlaxcala dela nueua España y Indias del Mar Oçeano para El buen gouierno e Ennobleçimie[nt]o dellas* [1580-1585], Ms Hunter 242 [U.3.15], Special Collections Department, University of Glasgow, Scotland.

———, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de las Indias del mar océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas* [1580-1585] (facsimile), René Acuña (ed.), México, UNAM, 1981.

———, "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de la Nueva España e Indias del mar océano para el buen gobierno y ennoble-

cimie[nt]o dellas" [1580-1585], René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI. Tlaxcala I*, México, UNAM, 1984, p. 23-285.

NOGUERA, Eduardo, *Informe de la localización de la zona arqueológica de Tizatlán* Archivo de la Dirección de Arqueología, INAH, 1927, in Ángel García Cook *et al.*, 1996, p. 28-35.

SALAS, Benalí, *Informe de los trabajos arqueológicos en Tizatlán*, (Archivo de la Dirección de Arqueología, INAH, 1934), in Ángel García Cook *et al.*, 1996, p. 154-173.

TORQUEMADA, Juan de, *Monarquía indiana* [1615], vol. V, México, UNAM, 1977.

TOUSSAINT, Manuel, "Un templo cristiano sobre el Palacio de Xicotencatl", *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, 1927, vol. 4, p. 173-180, in Ángel García Cook *et al.*, 1996, p. 121-129.

VÁZQUEZ CHAMORRO, Germán (ed.), *Diego Muñoz Camargo. Historia de Tlaxcala* [*ca.* 1592-1595], Madrid, Historia 16, 1986.

VETANCURT, Agustín de, *Teatro mexicano* [1697-1698] (facsimile), México, Porrúa, 1971.

VILLAR VILLAMIL, Ignacio de, *Cedulario heráldico de conquistadores de Nueva España*, México, Museo Nacional de Antropología, Historia y Etnografía, 1933.

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

WILDER WEISMANN, Elizabeth, *Art and Time in Mexico*, New York, Harper & Row, 1985.

¿HAY COMPOSICIONES DE ORIGEN PREHISPÁNICO EN EL MANUSCRITO DE CANTARES MEXICANOS?

MIGUEL LEÓN-PORTILLA
Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

Conserva la Biblioteca Nacional de México en su Fondo Reservado un volumen con varios manuscritos de contenido muy diferente entre sí y en su mayoría en náhuatl. El preciado volumen, que ostenta la signatura o número de registro MS 1628 bis, es conocido generalmente, en razón del primer conjunto de composiciones que en él se incluyen, como *Cantares mexicanos*. El examen del libro es bastante revelador. Podría decirse de él que quien o quienes reunieron allí los varios escritos de que consta, dejaron, quizás sin pretenderlo, un muy interesante testimonio de lo que, en el campo de la cultura, trajo consigo el encuentro de dos mundos.

En efecto, en el libro se halla buen número cantares y otros textos en náhuatl, así como dos más en castellano debidos a fray Bernardino de Sahagún sobre el calendario y el arte adivinatorio indígenas. Entre los textos en náhuatl hay una miscelánea también de escritos de temas cristianos, tales como unos ejemplos tocantes a la eucaristía, un sermón, una meditación sobre la muerte, una biografía de San Bartolomé, una historia de la Pasión y, de un autor profano, una traducción y adaptación nahuas de las célebres fábulas de Esopo.

En lo que concierne a los cantares —aunque hay en ellos, según veremos, muy grandes diferencias de origen, tema y estílistica— puede afirmarse que en algunos de ellos cabe percibir elementos de la antigua visión indígena del mundo, creencias religiosas y recuerdos fabulosos e históricos de los nahuas que los compusieron antes de la llegada de los españoles. En esos cantares —a diferencia de otros con clara influencia europeo-cristiana, también en el mismo manuscrito— algo al menos de la antigua oralidad quedó transvasada en lo que Angel María Garibay describió como "la luminosa prisión del alfabeto" (Garibay 1953-1954, I, 15).

En contraparte, en los cantares portadores ya de elementos europeo-cristianos, a veces interpolados o añadidos de varias formas, y ya

plenamente en los otros textos también en náhuatl de índole misional, el proceso de su elaboración exigió un gran esfuerzo lingüístico y epistemológico. Se dirigió éste a expresar en náhuatl conceptos ajenos por completo a la mentalidad indígena. Tales producciones misionales, que a algunos podrán parecer hoy de mucho menor interés, son dignas de atención como tema de análisis en el campo del conocimiento y la comunicación intercultural e interlingüística. A través de ellas pueden estudiarse y valorarse los procedimientos que se desarrollaron para lograr transmitir a gentes de cultura radicalmente distinta ideas, muchas de ellas sutiles y de connotaciones muy complejas. Dicho de otro modo, el estudio de los ejemplos, sermones, biografía de un santo, "memoria" sobre la muerte e historia y reflexión sobre un asunto tan particular como el de la pasión del Dios supremo hecho hombre, puede arrojar luz para explorar los recursos de que dispone la mente empeñada en argumentar para hacerse comprender.

Algunos elementos de la tradición prehispánica

Por su contenido, asuntos guerreros, alusiones a sacrificios humanos, mención de deidades como *Ce-Ollin*, un nombre calendárico de Huitzilopochtli (fol. 6 v.), *Itzpapalotl*, diosa guerrera (fol. 70 r.), *Tonatiuh*, la deidad solar, invocado como *Tlatlauhtonatiuh*, *Chimale*, "Sol rojo, dueño del escudo" (36 r. y 41 v.), *Nanahuatl*, "el Buboso" (58 r.), *Nacxitl*, el legendario señor tolteca (26 v., 27 r.) y, de formas veladas, Huitzilopochtli, mencionado con los nombres de *Huitzitzilin* o *Xiuhquecholhuitzitziltzin*, hay cantos que deben situarse en el contexto de la tradición prehispánica.

Refiriéndose a la muerte al filo de obsidiana, *itzimiquiztequi*, hablando de los príncipes mexicas Huitzilihuitl y Macuilmalinatzin, se dice, por ejemplo, que se han marchado dejando el agua florida del colibrí, *huitzilxochiatl*, "haciendo espuma aquí en México" (fol. 66 r.). Las referencias al mismo dios, invocado como *Ipalnemoani*, Dador de la vida, que a la vez enciende la guerra y da fuerza a águilas y tigres, son incontables. Se relacionan ellas además con la idea del sacrificio de seres humanos. Una muestra la ofrece un poema en que se exalta al célebre guerrero Tlacahuepantzin. Dirigiéndose a él, se le dice:

Como a un escudo te pintas,
como a un dardo
pintas tú a la nobleza, la guerra.
Luego allá tú te atavías
con plumas, con tiza,
te desgranas, Tlacahuepan,

con esto ya vas a Quenonamican,
el lugar del misterio. (fol 23 v.)

La expresión que aquí aparece *timopotonia tizatica*, "te atavías con plumas, con tiza", es clara alusión al sacrificio humano. En otros cantares se encuentran parecidas formas de mención. Así, por ejemplo en el fol. 25 v. se lee:

Se entreveran las banderas
en el interior de la llanura,
las puntas de obsidiana cual flores de mezquite
se entrecruzan,
la tiza y las plumas están esparciéndose.

Hablar del interior de la llanura donde se entrecruzan las puntas de obsidiana es aludir a los guerreros en pleno combate que pueden convertirse en víctimas del sacrificio ataviados ya con tiza y con plumas. Ideas semejantes se encuentran en otros cantares (fols. 8 r., 17 r., 20 v., 32 r., 40 r., 59 r. y 65 r.).

La mención de héroes y guerreros, como Tlacahuepan y de nobles y gobernantes supremos, todos ellos de tiempos prehispánicos, casi siempre para exaltarlos, es otro indicio que apunta al antiguo origen de determinados cantos. Entre esos personajes sobresalen los *huey tlahtoque* mexicas y casi todos los tezcocanos, algunos tecpanecas, culhuacanos, chalcas, tlaxcaltecas, huexotzincas y de otros señoríos. También se mencionan señores cuya existencia puede documentarse en otras fuentes. Entre ellos están el tezcocano Cuacuauhtzin, el chalca Chichicuepontli, los príncipes mexicas Tlacahuepantzin e Ixtlilcuechahuac, el capitán, también mexica, Temilotzin.

El tema de la guerra y los sacrificios humanos, unido al de la muerte "al filo de obsidiana", confiere a estas composiciones un acento inconfundible, totalmente distinto del pensamiento europeo cristiano. Y lo mismo puede decirse de las referencias y terminología que aparecen para hablar de la muerte y del más allá:

Nada como la muerte en la guerra,
nada como la muerte florida,
ha llegado
a hacerla preciosa el Dador de la vida.
Lejos la veo, la anhela el corazón. (fol. 66 v.)

Ximoayan, "Lugar donde se hace el descarnamiento"; *Tocenpopolihuiyan*, "Nuestra región en común de perdernos"; *Tocenchan*, "Nuestra casa en común"; *Huilohuayan*, "Lugar a donde se va"; *Quenonamican*,

"Donde de algún modo se encuentra uno"; *Atlecalocan*, "Lugar sin chimenea"; *Mictlan*, "Lugar de la muerte"... son algunos de los nombres con que se designa al más allá. Aparecen ellos al lado de las evocaciones de la guerra y de las dudas angustiadas de quienes —en numerosos cantos— dan salida a preguntas que bien pueden calificarse de metafísicas. Algunas de ellas me dieron fundamento para hablar de la existencia de una filosofía náhuatl.

Todo esto, muy frecuente en no pocos cantares, deja ver que ellos tienen un origen anterior al encuentro con los hombres de Castilla. Y debemos recordar que en estos cantares, así como se interpolaron muchas veces palabras y expresiones de sentido cristiano, tales como Dios, Santa María, angelosme, Dios único y otras más, debieron suprimirse otras que hacían clara mención de los dioses antiguos y sus formas de culto. A pesar de todo esto, el pensamiento y la sensibilidad prehispánicas no pueden dejar de ser percibidos. Por esto afirmamos que una parte de estos cantares proviene de la tradición nahua anterior a la Conquista.

Otro indicio de la antigüedad y arraigo de estas composiciones lo ofrece el hecho, ya notado entre otros por Garibay y Bierhorst, de la repetición de no pocos dentro del mismo manuscrito de *Cantares mexicanos* y en el de *Romances de los señores de Nueva España* e incluso, como ya señalamos, en *Anales de Cuauhtitlán* y en los de Tlatelolco. Tratándose de compilaciones independientes entre sí, la repetición de los cantos, aun cuando sea con algunas variantes, deja ver que eran muy conocidos y conservados como dignos de recordación. Bierhorst proporciona una tabla en la que muestra que al menos treinta y dos cantares aparecen incluidos más de una vez, en todo o en parte, dentro del mismo manuscrito de la Biblioteca Nacional y en el de *Romances* (Bierhorst 1985, 100).

Las interpolaciones de sentido cristiano en los cantares

Desde el siglo XVI notaron varios frailes y otras personas que los nahuas mantenían vivos, e incluso entonaban con frecuencia, algunos de sus viejos cantos. Entre otros escribieron acerca de esto Toribio de Benavente Motolinía, Diego Durán, Bernardino de Sahagún, así como el cronista Francisco Cervantes de Salazar. Sobre lo mismo versan algunas disposiciones del Tercer Concilio Eclesiástico Mexicano celebrado en 1585.

Comencemos con lo que escribió Motolinía hacia 1540. Describió él en varios lugares de su *Historia* los que llama "bailes y danzas" en las fiestas de los indios. Aunque generalmente se refiere a aquellas de

las que tuvo información o alcanzó a contemplar recién llegado a México, atiende también expresamente a su supervivencia. Da asimismo pormenorizada noticia de cómo procedían en los bailes, así como de qué forma eran el acompañamiento musical y el modo de entonar "cada verso o copla [que] repiten tres o cuatro veces y van procediendo y diciendo su cantar bien entonados". (Motolinía 1971, 383).

Por su parte el doctor Francisco Cervantes de Salazar, que fue rector de la Real y Pontificia Universidad de México y asimismo cronista de la ciudad, notó hacia 1569 tratando "de bailes o areytos de los indios":

> Son los indios tan aficionados a estos bailes que, como otras veces he dicho, aunque estén todo el día en ellos, no se cansan; y aunque después acá se les han quitado algunos bailes y juegos, como el del batey y patol de frisoles, se les ha permitido, por darles contento, este baile, con que, como cantaban alabanzas al demonio, canten alabanzas a Dios que sólo merece ser alabado, pero ellos son tan inclinados a su antigua idolatría que, si no hay quien entienda muy bien la lengua, entre las sacras oraciones que cantan mezclan cantares de su gentilidad. Y, para cubrir mejor su dañada obra, comienzan y acaban con palabras de Dios, interponiendo las demás gentílicas abajando la voz, para no ser entendidos y levantando en los principios y fines cuando dicen Dios (Cervantes, 1914, II, 46).

Relato parecido es el que hizo el dominico Diego Durán cuando en su *Historia de las Indias de Nueva España*, habla de cómo solapaban los indios sus idolatrías en sus fiestas y cantos:

> Digo que no se debe disimular ni permitir que ande aquel indio representando su ídolo y a los demás cantores sus idolatrías, cantos y lamentaciones, los cuales cantan mientras ven que no hay quien lo entienda presente. Empero, en viendo que sale el que los entiende, mudan el canto y cantan el canto que compusieron de San Francisco, con el aleluya al cabo para solapar sus maldades y, en trasponiendo el religioso, tornan al tema de su ídolo (Durán 1967, I, 122).

Aceptando, en cambio, la necesidad de que se siguieran entonando y aun componiendo cantares al modo antiguo en loor de los señores indígenas, añade Durán:

> Los cuales cantores tenían sus salarios [...] pues no discrepa de lo que se dice del Rey nuestro señor tiene en su capilla y el Arzobispo de Toledo otra, y el otro señor, otra. Lo mesmo sabemos de esta tierra y hoy en día los tienen los señores [indígenas] de los pueblos a su modo

> antiguo. Y no lo tengo por inconveniente pues ya no se hace sino a buen fin, para no decaer de la autoridad de sus personas, pues también son hijos de reyes y grandes señores, como cuando lo han sido (Durán 1963, I, 195).

De fecha posterior, 1583, es lo que fray Bernardino de Sahagún consignó sobre la pervivencia de cantares paganos en el "Prólogo al lector" en su *Psalmodia Christiana*, aparecida en México ese mismo año. Señalando que se había insistido en que entonaran sólo preces a Dios y a sus santos, se duele de que

> en otras partes, y en las más, porfían de volver a cantar sus cantares antiguos en sus casas o en sus tecpas [recintos comunales] (lo cual pone harta sospecha en la sinceridad de su fe cristiana) porque en los cantares antiguos por la mayor parte se cantan cosas idolátricas en un estilo tan oscuro que no hay quien bien los pueda entender sino ellos solos, y otros cantares usan para persuadir al pueblo a lo que ellos quieren, o de guerra o de otros negocios que no son buenos, y tienen cantares compuestos para esto y no los quieren dejar. Para que se pueda fácilmente remediar este daño, este año de 1583 se han impreso estos cantares que están en este volumen, que se llama Psalmodia Christiana en lengua mexicana para que del todo cesen los cantares antiguos (Sahagún 1583, páginas preliminares).

Dos años más tarde, al celebrarse el Tercer Concilio Provincial Mexicano, y dando prueba de que seguían entonándose cantares al modo antiguo, en una de las advertencias del doctor Ortiz de Hinojosa, se expresa lo siguiente:

> Porque los indios olviden del todo sus viejos cantares que usaban en su gentilidad, se introduzca un libro de himnos y cantares que compuso en la lengua mexicana agora el padre fray Bernardino de Sahagún, de la Orden de San Francisco. (Llaguno 1963, 215).

Los testimonios citados muestran ampliamente la perduración más o menos oculta de los que reiteradamente se llaman "viejos cantares", notándose además sobre su temática que en ellos alaban a sus dioses y a sus antiguos señores o evocan hazañas guerreras y dan salida a creencias que deben quedar en el olvido. Además de estos testimonios hay otros en los que hablan acerca de esos cantares quienes los conocieron, consultaron e incluso aprovecharon en sus indagaciones históricas y también de índole lingüística. Un ejemplo lo ofrece el padre Horacio Carochi en su *Arte de la lengua mexicana* (México, 1645).

La presencia de interpolaciones de sentido cristiano para solapar la verdadera significación de determinados cantares corrobora el hecho el afán indígena de encubrir así lo antiguo.

Quienes, por la presencia de tales interpolaciones han negado tajantemente el origen prehispánico de un cierto número de las producciones incluidas en *Cantares mexicanos*, en realidad no toman en cuenta lo anteriormente expuesto acerca de los elementos de indudable origen prehispánico de que son portadores no pocos cantos. Corresponderá, por consiguiente, a quien los estudie, los traduzca o simplemente los lea, aplicar su ojo crítico para distinguir lo que es de origen prehispánico y lo que no lo es.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENAVENTE MOTOLINÍA, fray Toribio de, *Memoriales o libros de las cosas de*
1971 *la Nueva España y de los naturales de ella*, edición preparada por E. O'Gorman, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

BIERHORST, John (editor), *Cantares Mexicanos*, *Songs of the Aztecs*. Translated
1985 from the Nahuatl with an Introduction and Commentary, Stanford University Press, Stanford California, 751 p.

Cantares Mexicanos, edición facsimilar del manuscrito por Miguel León-Por-
1993 tilla y José Moreno de Alva, México, UNAM.

CERVANTES DE SALAZAR, Francisco, *Crónica de la Nueva España*, edición de
1914 Francisco del Paso y Troncoso, 3 v., Madrid, Hauser y Menet.

DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*,
1867-1880 2 v., México.

GARIBAY K., Ángel Ma., *Historia de la literatura náhuatl*, 2 v., México, Edi-
1953-1954 torial Porrúa.

LLAGUNO, José, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial*
1963 *Mexicano, 1585*, México, Biblioteca Porrúa, n. 27.

SAHAGÚN Bernardino de, *Psalmodia Christiana y Sermonario de los Sanctos*
1583 *del Año en Lengua Mexicana*, México, en casa de Pedro Ocharte.

THE *INDIO LADINO* AS A CULTURAL MEDIATOR IN THE COLONIAL SOCIETY

MANUEL AGUILAR MORENO
California State University, Los Angeles

In Spanish colonial times individuals of indigenous American roots who were acquainted with Spanish language and customs were commonly described as *ladino*. Those individuals were "Hispanized" Indians who played the role of critical intermediary and mediator between the indigenous societies and the conquerors. Implying the idea of cultural assimilation the phrase *indio ladino*, applied to Amerindian natives, could refer to such diverse social types as the first natives who served the Spaniards as interpreters during the conquests (e.g., La Malinche), the ethnic lords who became the negotiators between their local communities and Spanish colonial officials, and persons of any rank or status who worked under Spanish masters. The example of La Malinche in Mexico as an interpreter is very important, because she was the one that established the protocols and the style of communication between the Indian and Spanish societies. She created a methodological discourse in the use of the language that would be the basic pattern for future interpreters. In addition, persons of mixed Spanish and Amerindian parentage (*mestizos*) as well as African slaves were also referred to by the adjective ladino (*"un mestizo muy ladino"*, *"negro ladino"*) in order to indicate their acquaintance with Spanish language and culture.

Evidently, ladino was not a term of self-identification; it was employed instead from the outside by those who considered themselves Castilian or Spanish and therefore able to discern and judge how successfully non-Castilians handled the Spanish language and adapted themselves to Spanish customs (Adorno 1994:378).

In Medieval Spain the word *ladino* was applied to the common Romance vernacular languages excluding Catalonia. Ladino, then, was derived from Latin and is the ancestor of Castilian-Spanish language. Also the term was used to refer to the language spoken by Sephardic Jews (Adorno 1994:379).

Although the term referred specifically to language use, the descriptions presented by early chroniclers of the Indies suggest as well the meaning of acculturation to Spanish ways. As an illustration, we find Fernández de Oviedo's vivid description of the cacique Enriquillo of Hispaniola: "Among these modern and most recent lords of this island Hispaniola, there is one who is called Don Enrique, who is a baptized Christian and knows how to read and write and is very ladino and speaks the Castilian language very well" (Fernández de Oviedo 1992: v. I).

We have mentioned the positive meanings, but the connotations of the word ladino were multiple and diverse. For example, it connoted the qualities at one extreme of prudence and sagacity and, at the other, slyness and craftiness. At the opposite pole of the positive values of linguistic expertise and practice of Christian customs, it could refer to the "big talker" and the charlatan (Adorno 1994).

In modern Mexican Spanish, the expression "un ladino" may mean a *mestizo* person, but the expression "una persona muy ladina" may signify a tricky, sly or deceitful person. I believe that both the positive and negative connotations are continuities of the original colonial meanings, given the ambivalent role of *indios ladinos* in the eyes of their contemporaries.

Next, we will analyze diverse manifestations of *indios ladinos* in Colonial Mexico, in order to better understand the complex threads of transculturation, that eventually led to the creation of a new identity.

a) *Indios ladinos* as petitioners or *pleitistas*

The *pleito* (plaint or suit) was the only recourse that the native communities had for defending themselves against the abuses of the clergy and other colonial authorities, and this type of suit existed in great numbers. The role of *indio ladino* as petitioner and plaintiff (*pleitista*) against the colonial establishment and its personnel appears consistently in both European and Indian sources. An example of this can be found in the archive of the town of Cuauhtinchan. In 1521, the cacique don Diego Quauhquiyauacatl of Tepeaca invaded some lands that belonged to the town of Cuauhtinchan. There was a long litigation in which the Tepeacans were refusing to give back the Lands. The Cuauhtinchans asked the intervention of the Spanish authorities, and finally the viceroy Antonio de Mendoza solved the case allowing the Cuauhtinchans to recover their lands (*Historia Tolteca-Chichimeca*, Kirchhoff *et al* 1989:233). It is evident that the negotiators in this kind

of suits which required the interaction of Indians and Spaniards were *indios ladinos*. More concrete examples of these cases can be found in Lockhart 1992 (Chap. 4) and Cline 1986 (Chap. 8).

b) *Indios ladinos* as messianic leaders

In the Colonial times, there were Indian movements that preached the triumph of ancient gods over Christianity and advocated rejection of all that was European. This kind of prophetic or messianic movement implied the coming or return of liberating supernaturals, that would destroy the Spaniards and would free the Indians. About 1565 in Peru there was an important religious-political movement of this nature known as the *Taki Unquy* where *indios ladinos* played a key role (Adorno 1994: 239).

In México, there was not an extended movement as in the Andes, but there were cases of self-proclaimed man-gods that brought a subversive unrest in the Indian communities that were under the process of evangelization. We know the cases of two *indios ladinos*, Andrés Mixcoatl and Martín Ocelotl who played the role of man-gods or Indian messiahs. They were judged by the Inquisition as idolaters and sorcerers (AGN, Inquisición, v. 38, exp. 4 and 7; Gruzinski 1989:34-62).

In his confession before the Inquisition, Andrés Mixcoatl said that he had been baptized by a friar at Texcoco in 1532, learned the catechism and was told in the sermons to abandon native idols and rites and believe in the new God. He admitted instead that, for three years, he had been preaching that the friars' sermons were good for nothing, as he was a god and, furthermore, that the Indians should practice sacrifices to him and return to the idols and sacrifices of the past. He attacked the Articles of the Christian Creed, reciting them as "I throw God in the fire", "I drive him away with a stick", and so on. On some occasions, he insinuated the possibility of mobilizing an armed uprising as a means of resistence against the political and religious system of the Spaniards. He also said that in the rainy season he made it rain. For these reasons many people presented him with paper, copal, and other things, including property.

Andrés had indisputably been performing the functions of a *nahual* (shaman): he practiced divination with grains of corn (*tlapoualli*), he was a healer, he acted upon the clouds and the elements, and he used hallucinogens (mushrooms). He could easily be taken for one of those *tlaciuhque* who communicate with the deity and, if the oracles are confirmed, "are adored and held to be gods." In short Andrés was a man-god at liberty, outside the norm, on the fringes of a religious sys-

tem itself in the process of disintegration as a result of the Spanish Conquest. He used to say: "We who are gods, we shall never die."

Andrés was not alone. Divine fire was one, the man-gods many, and Andrés belonged to a network of man-gods linked by a subtle interplay of acknowledgment and reciprocal tribute: "He was the brother of Martín Ocelotl and of Juan Tlaloc..."

We know through the archival data, that Martín Ocelotl was a rich merchant and considered himself a healer and a prophet. He showed an apocalyptic anticlericalism with the strong purpose of discrediting the monks and terrifying his entourage or his public. Ocelotl's view was mixed with a measure of epicureanism and licence that took him far from the mystical asceticism of the man-gods. He used to exhort the people to enjoy freely the pleasures of this life without following the law of the Christian friars (Gruzinski 1989: 31-62).

The Franciscan Antonio de Ciudad Rodrigo (one of the "twelve"), praised Ocelotl's knowledge of Christianity as being worthy of a theologian. Ocelotl showed the cleverness of an *indio ladino* who knew how to take advantage of his position, his contacts with the Christians, his social relations, and his command of the supernatural to stand up more or less overtly against Christianity.

c) *Indios ladinos* as catechists

Since the Franciscan friars were a small number, they would never have developed the teaching of the catechism effectively without the help of Indians of their confidence who were outstanding auxiliaries in religious and civil functions. These *indios ladinos*, called *fiscales* or *mandones*, in Spanish, and *tepixque* or *tequitlatoque*, in náhuatl had to perform several kind of activities: to gather the people of their *barrios* to take them to the teaching of the catechism and the mass; to introduce the unconfirmed children and adults to the bishop during his parochial visits for Confirmations; to check that everybody would be baptized and have Confession during Lent; to monitor the celebration of marriages, the good course of the behavior of the married people and to repress and denounce to the authorities the cases of adultery or concubinage; to denounce the drunken people and the liquor sellers that promoted this vice; to denounce sorcerers, witches and in general all kind of pagan beliefs or practices. In the *visita* towns (towns without permanent priest), they were in charge of the cleaning and preservation of the church, they carried a register of baptisms and in cases of emergency they performed priestly functions (Ricard 1947: 182-183).

The Franciscans themselves gave the training to the *fiscales*. They taught them to read, write, and count; to use the Books of Hours that contained prayers for the Virgin Mary that needed to be prayed during certain hours of the day; to know with some degree of mastery the catechism, in order that they could help in the religious instruction of their hometown people. We can say that there was an organization of *indios ladinos* that were catechist-censors (Ricard 1947: 183-184).

We know that around 1534-1538 under the auspices of bishop Zumárraga, there were eight schools for indigenous girls in Texcoco, México, Coyoacán, Tlaxcala, Cholula, Huejotzingo, Otumba and Tepeapulco. In this labor of feminine formation, the contribution of the Franciscan nuns was considerable, most noticeably that of some Indian nuns, who anonymously served as interpreters and bridges between the cultures. They are forgotten *Malinches* left behind by the official History (Fernández 1992: 212; *Códice Franciscano*).

d) *Indios ladinos* in the indigenous *cabildos* (Municipal governments)

In Tlaxcala, the notaries of the cabildo were indigenous noblemen and persons of importance who ranked not far below the voting members. In fact, in the period 1545-1627, six of the eight notaries that appeared in the *Actas* (records) were definitely electors. Two of those notaries, Fabián Rodríguez and Diego de Soto had beautiful, legible hands, knew the Hispanic-indigenous legal conventions well, and could express the essence of a matter concisely. But Soto was apparently the better of the two in all departments. It must have been realized at the time, because Soto wrote far more than half of the Actas as we know them, and when two notaries were present, if one was Soto he always did the writing, no matter whether the other was Rodríguez or some novice. Even though Diego de Soto was an *indio principal*, he seems to have advanced to his position and flourished in it because of his high gifts as a writer and reporter (Lockhart *et al.*, 1986: 9-10).

Soto, Rodríguez and the other notaries must have learned to read and write in their later teens and then have undergone some sort of intensive apprenticeship with a Spaniard. One readily imagines the Franciscans as the source of the instruction, and some aspects of the calligraphy do put one in mind of the Spanish ecclesiastics, yet Soto and Rodríguez had absorbed so much specifically legal and notarial lore that is hard to imagine the total absence of a Spanish lay notary at some point of their education (Lockhart *et al* 1986: 11).

To have an idea of the quality and bi-cultural skills of these *indios ladinos* of the cabildo of Tlaxcala, we show an *Acta* written in 1550 by the notary Rodríguez [Fig. 1].

e) *Indios ladinos* as cultural "informants" and linguists

The Franciscan Pedro de Gante founded the famous school of San José de los Naturales in 1527. This was a school of arts and crafts, and also the children learned how to read and write, the catechism and Latin. Later a fine arts departrnent was added where a great number of masterpieces, necessary for adorning the temples and convents of the Indian Church, were produced. It is said that San José de los Naturales came to have more than a thousand students, and that it was that blend of liberal arts and mechanics which permitted the formation of the future mayors, aldermen (city counselors) and judges for the recent settlements of New Spain. From its workshops came young and adult men trained as painters, sculptors, goldsmiths, silversmiths, cabinetmakers, carpenters, embroiderers, blacksmiths and all the other forthcoming guilds. More over, the educational program of the school contemplated the formation of people that would help to create the City of God in America: religious singers, stone-carvers, artists and artisans, mural painters, bell smelters, scribes and bookbinders (Fernández 1992: 212-213).

The successful experience of the basic training provided in San José de los Naturales motivated the creation of an institution of higher education, the Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco, whose ambitious purposes covered everything from bringing the cultures closer together, to the formation of indigenous clergy. Inaugurated in 1536, thanks to the support of the Archbishop Juan de Zumárraga, the bishop and president of the second Audiencia Sebastián Ramírez de Fuenleal and of the viceroy Antonio de Mendoza, Santa Cruz de Tlatelolco was a determining factor in the conservation of knowledge of American civilizations (Fernández 1992: 214).

The Colegio counted among its faculty the most distinguished Franciscan scholars of that time, such as Bernardino de Sahagún, Andrés de Olmos, Juan de Gaona, García de Cisneros, Juan Focher, Francisco Bustamante and Arnaldo Bassacio. Precisely in Tlatelolco, the outstanding scholar fray Bernardino de Sahagún with the colaboration of his Indian informants wrote the most substantial portion of his monumental work: *Historia general de las cosas de la Nueva España* (*Florentine Codex*), that is a model of anthropological research

(Ricard 1947: 109-113). Sahagún in the Prologue of his book (1975: 9) gives the names of those brilliant *indios ladinos* that participated actively in the great project as translators and researchers: Antonio Valeriano of Azcapotzalco, Alonso Vegerano and Pedro de San Buenaventura of Cuauhtitlan, and Martín Jacobita from the *barrio* de Santa Ana and Director of the Colegio. The writers (*escribanos*) were: Diego de Grado and Bonifacio Maximiliano of Tlatelolco, and Mateo Severino of Xochimilco.

Regarding the transcultural process occurring in Tlatelolco, León-Portilla and Hernández de León-Portilla (1990; 37) aptly say:

> 'In fact, the Franciscans who taught at Santa Cruz were men formed in the humanistic thought, while the first students of the Colegio shared the cultural legacy that their parents had acquired in the *Calmecac*, the pre-Hispanic centers of study. Actually in a way, the Colegio de Santa Cruz adopted the tradition of those centers where the best of the Nahua society was formed. Both institutions, the Colegio and *Calmecac*, were different in many aspects, but similar in others. For example, they were similar in asceticism and sobriety of life and in the pedagogical significance they had in their respective cultural contexts. This reality made an open and profound dialogue possible between American wisdom and Renaissance humanism in the first century of life in New Spain.'

The brilliant indigenous students and teachers of the Colegio de Tlatelolco were admired by the people of their time for their trilingual skills: they mastered Latin, Spanish and Náhuatl. According to the Franciscan chronicles, we know that among the most prominent Latinists and writers of the Colegio were: Antonio Valeriano, Martín Jacobita, Diego Adriano, Juan Berardo, Francisco Bautista de Contreras, Esteban Bravo, Pedro de Gante (name adopted after the great Franciscan), Agustín de la Fuente, Hernando de Ribas, Pablo Nazareno, Juan Badiano who translated from Náhuatl to Latin the book written by the Aztec physician Martín de la Cruz (*Codex De la Cruz-Badiano*) and the very unique case of Pedro Juan Antonio. Pedro Juan Antonio was a specialist in the Classical writers, who, in 1568 went to the University of Salamanca to study civil and canonic law, and in 1574 published in Barcelona a Latin grammar (Ricard 1947:340-341; Vargas Lugo 1994:18).

In Santa Cruz, there were a library and a *scriptorium*. In the library were kept first editions of books in native tongues as well as European and classical authors like Aristotle, Pliny, Cicero, Flavius Josephus, Saint Augustin, Saint Thomas Aquinas, Erasmus and Vives. This is why it is

considered as the first *academic* library of the New World. For its part, many of the Mexican incunabula were conceived and written in the *scriptorium*. Perpetuating the best medieval tradition, the principal texts of ancient times were copied on its tables. With infinite patience, friars and ladino Indian scribes undertook the task of illuminating manuscripts and translating complete volumes. In addition, from their minds and hands came Doctrines and Vocabularies, the *Florentine Codex*, the *Mendoza Codex*, the *De la Cruz-Badiano Codex* and the *Map of Mexico-Tenochtitlan* of 1550 (today in the University of Uppsala in Sweden) (Fernández 1992: 216-217). In some way, we can say that the Colegio de Tlatelolco was a kind of center for Mexican studies in the sixteenth century.

In San José de los Naturales the "Occidentalization or Hispanization" of the Indians took place, but in Santa Cruz Tlatelolco the "Indianization or Nahuatlization" of the European Friars took place.

f) *Indios ladinos* as artists

As we have seen, the major patron of sixteenth-century art was the Church (the Mendicant Orders) who trained, commissioned, and helped motivate the large group of native artists that produced most monastic art. The friars controlled the resources available to these artists: their tools, materials, and subject matter. But, because of the remarkable skill and versatility of the native artists, the stone carvings and the mural painting made a significant and unique contribution (Ricard 1947:328-329; Peterson 1993:178).

Although the murals' strong overall European character is unquestionable, a clearer picture has emerged of the artists, not as slavish copyists, but as independent participants and creative collaborators. Those native *ladino* painters could rely on their own heritage as *tlacuiloque* (scribes and painters), drawing on a still-viable symbolic vocabulary and reinterpreting Euro-Christian themes in light of persistent cultural constructs. The outstanding paintings of the monastery of Malinalco, as well as the stone carvings of the open chapel of Tlalmanalco confirm the surviving practice of using pre-Hispanic natural metaphors for categories of social hierarchy, supernatural beings, and afterlife destinies. While convergences of meaning between native and European imagery may have promoted the new Catholic faith, dual readings would have as readily, if dissimulated, endorsed the resilient indigenous belief system. In this sense, sixteenth-century mural painting and stone sculpture are a visual text with the same

multiplicity of meanings common to all colonial dialogue (Peterson 1993:178).

The majority of those *ladino* artists remained anonymous, but we have the testimony of their work, like the portrait of fray Domingo de Betanzos made by a native tlacuilo on *maguey* paper in a chapel in Tepefaoztoc (today stolen). We also have the amazing images of a pre-Columbian battle in the walls of the church of Ixmiquilpan and the many murals in the cloisters and porterías of the monasteries. In a few cases, we know the names of some of those artists, like Marcos Aquino (Cipac) who in 1554 made the retablo of the open chapel of San José de los Naturales; Miguel Mauricio, who in about 1610 made the wood-carving of Santiago *Mataindios* in the church of Tlatelolco, and Juan Gerson a *tlacuilo* who in 1562 made the outstanding cycle of paintings of the Apocalypse on amate paper (fig tree bark) in the church of Tecamachalco (Ricard 1947:329).

g) *Indios ladinos* as map-makers

The history of the mapping of America after 1492 shows that geographies were made and remade by a process of transformation in which members of both the colonized as well as the colonizing cultures entered into an interactive dialogue (Harley 1992).

In order to read the maps from Mesoamérica, we also have to learn a new set of cartographic rules. The physical forms of such maps (*lienzos*, *tiras*, *códices* or screenfolds) is very different from the sheet, book, wall, or atlas maps of early modern Europe. Similarly, the pictographic conventions for signifying places is different from the European maps that contained labels in recognizable languages to identify toponyms.

Considering the existence of a pre-Hispanic Nahua cartography, we must acknowledge that pre-Hispanic "maps" were much more than mere geographical instruments, even more than a symbolic appropiation of space. They maintained a mythical, social, political, and economic memory of the past (Gruzinski 1987).

In Mesoamérica, as in other cultures in the Old World, the mapping impulse extended to representations of the cosmos. A good example of this complex subject is the map that appears in the opening page of the pre-Conquest *Codex Fejérváry-Mayer*. This screenfold presents an image that would undoubtedly have been rejected as a map, by both the sixteenth-century Spanish conquerors of Mexico and the modern cartographic historians of the nineteenth and twentieth cen-

turies. Although social concepts rather than Euclidean space are represented, the mapping of cosmic principles and rituals nevertheless embodied rational ordering and careful measurement and often geometrically precise execution. A recent description of the map notes that it is a Mesoamerican model of time and space. It depicts the 260-day calendar oriented to the four directions of the Universe with associated gods, birds and trees [Fig. 2]. The central Mexican god of fire and time, Xiuhtecuhtli, stands in the centre of the scene as a warrior backed by four streams of blood. The source of this blood appears near the four birds at the outer corners of the page: it originates from the severed arm, leg, torso and head of Tezcatlipoca, one of the greatest gods of central Mexico. Although this precise mythic episode is not known from other sources, the scene suggests that the casting of Tezcatlipoca's dismembered body to the four quarters by Xiuhtecuhtli was equivalent to the creation of the calendar and directions, that is, the delineation of time and space (Taube 1995:14).

Early colonial manuscripts such as the *Historia Tolteca-Chichimeca* (1550-1570) and *Codex Xolotl* (before 1542) still show a mapping style of representation similar to the pictographic style of the eighteen pre-Conquest Codices that we know. In the *Historia Tolteca-Chichimeca* (Kirchhoff *et al* 1989), there is a map in f.32v and f.33r that shows the boundaries of the towns of Cuauhtinchan and Tzouacxilotepec, that presents an entire pre-Columbian pictographic style [Fig. 3] (Also see Yoneda 1991). In addition we find in the same document another map in f.26v and f.27r that shows the city of Cholula with all the Tolteca and Chichimeca *tlatoque* (rulers), and their first institutions: the xiuhcalco (ruling palace), calmecac (academy) and the characteristic elements and glyphs that identify Cholula, as a Tollan (place of the reeds), the prototype of a very civilized capital [Fig. 4]. We also have the map of Cholula that appears in the *Relación Geográfica* of Gabriel de Rojas, made in 1581 by an anonymous *ladino* Indian [Fig. 5]. It already shows the typical Spanish grid plan, but we still find indigenous glyphs, like the one that identifies the city as *Tollan Cholula* (place of the reeds) and other inscriptions such as, *Tlachiualtepetl* (man made mountain) that identify the huge pyramid dedicated to Quetzalcoatl. All these pictographic elements and Nahuatl inscriptions in this map are evidence of the strong pre-Columbian tradition.

Manuscripts such as the *Codex Colombino* and the *Codex Xolotl* are examples of how the changing relations of domination and subordination became enshrined in cartography. In the case of *Codex Xolotl*, we can trace the work of an Indian aristocracy seeking to restore its legitimacy in the Valley of Mexico [Fig. 6.]. This seems to have been a

dynastic history that is also a cartography, linking genealogy and territory and serving as proof of ancient nobility (Harley 1992).

During the sixteenth-century, because Spanish cartographers were very few, the Colonial administration relied mainly on the collaboration of Indian painters to produce the maps they needed. Far from being indifferent to their skill and knowledge of the country, it seems that the viceroys and their officers recognized the efficiency and accuracy of the sophisticated system of conventions provided by the Indian glyphs. For these reasons, during 1570-1600, the decades corresponding to the elaboration of the *Relaciones Geográficas*,[1] the forced concentration of Indian populations and the massive grants of land given to the Spaniards, Indian painters were requested to draw hundreds of maps by the new authorities. Most of these *ladino* map-makers and painters were the heirs of the pre-Hispanic nobility and clergy; the oldest among them had been trained before the Spanish Conquest (Gruzinski 1987).

In addition to serving as historical and economic documents, Colonial Indian maps proved quite capable of describing the society and reality that was emerging. While they still retained many of the old symbols and glyphs, like those related to rivers, springs, mountains, paths and habitat, they were inundated by new signs made necessary by the Colonial presence and exploitation. More specifically, Indian painters created new glyphs to design new things: churches with their *atrios* (front courtyards) and bells, grid plans (*dameros*) of Indian pueblos, new Spanish estates such as estancias and haciendas, corrals, water mills, covered carts drawn by teams of oxen, and so on. Although their content was completely new, because they corresponded to animals, buildings, and types of farming and transportation introduced by the Conquerors, these signs retained the customary canons of Indian iconography (Gruzinski 1987).

I will discuss several examples of the hundred of maps made by the *ladino* map-makers for the *Relaciones Geográficas* in the late sixteenth century. We begin with the map of the town of Huejutla (Hidalgo) made in 1580 [Fig. 7]. One can see how the Augustinian monastery was built over the platform of the old pre-Hispanic temple and its *atrio* with two posa chapels was located where today is the market (tianguis). Another example is the map of the town of Ixtapalapa (D.F.) made by the local *indio ladino* Martín Cano in 1580 [Fig. 8]. The town name means "water near the flagstones" in Nahuatl, and we can see its pictographic

[1] *Relaciones Geográficas* is the encyclopaedic work commissioned by king Phillip II in 1577, to investigate and describe all the Spanish possessions in the New World.

writing. Below the church, a hexagonal flagstone is surrounded by a blue ribbon of water, and it also displays the twin community buildings (Mundy 1996). The map of the town of Culhuacan (D.F.) was drawn by the *indio ladino* Pedro de San Agustín, 1580 [Fig.9]. We can see, at the center of the map, the toponymic glyph of Culhuacan (twisted mountain) on the house of the community (town hall). Near the "Hill of the Star" lays the Augustinian monastery and across the street from it, there is a paper mill (Mundy 1996). In the map of the town of Texupan (Oax.) of 1579 [Fig. 10] the Indian artist rendered an illusionistic landscape that contains the individual native hill symbols (*tepetl*) forming part of mountain ranges surrounding the town. There is also the Dominican monastery and the characteristic depiction of the roads with footprints and the river that cross the town (Mundy 1996). The magnificent map of the town of Zempoala (Hidalgo) of 1580 [Fig. 11] illustrates the place-name of Zempoala at the upper center of it. To the left is the local Franciscan monastery. The landscape is heavily sown with indigenous toponyms and images of native leaders (Mundy 1996). The elegant fine-line map of the town of Tetlistaca (Santo Tomás, Hidalgo) of 1581 [Fig. 12] comes from a town reknowned for its fine manuscript painting. Each of the churches, symbolizing settlements, is named both alphabetically and with pictorial toponyms. One of them has a circular image, like a wheel that represents the site of the market (tianguis). The artist included roots in the depictions of plants, following indigenous practice (Mundy 1996). The map of the town of San Mateo Macuilxochitl (Oaxaca) of 1580 [Fig. 13], from a Zapotec-speaking town in Oaxaca, includes a long inscription in rough Nahuatl. At its center, three rulers are sheltered under the branches of a flowering tree. In Nahuatl Macuixochitl means "five flower" (calendric sign: 5 Xochitl), and the five flowers of the tree are this artist's rendering of that name (Mundy 1996). The map of the town of Teotenango (Tenango de Arista, Mexico) of 1582 [Fig. 14] shows that Teotenango was laid out on an even grid (*damero*) in the wake of the Spanish conquest. The original pre-Hispanic settlement lays on the adjacent hilltop. The artist wanted to express logographically the town's name that means "place of divine walls", using the repeating stepped motifs standing for "walls" (*tenamitl*, to show the enclosure of pyramidal ruins that covers the hill above the town (Mundy 1996). The indigenous artist of the map of the town of Amoltepec (Oax.) of 1580 [Fig. 15] defined the town's boundaries with a irregular semi-circle of toponyms, written with logographs. Inside this boundary are both the church of Amoltepec ant the rulers' palace showing the ruling couple. The toponyms within the circle would seem to rep-

resent sites within Amoltepec's territory (Mundy 1996). A last. example is the map of the neighboring Teozacoalco (Oaxaca) made in 1580 [Fig. 16]. It is important to say that this map served as the "Rosetta Stone" to Alfonso Caso in 1949, for the final decipherment of the Mixtec codices. Drawn by a native hand, this map shows how an instrument of colonial power could be reappropiated by a colonized people. The map is composed of two distinct parts (Caso 1998).[2] To the left, columns of figures, based on an earlier genealogical manuscript, record the history of the native ruling dynasty of Tilantongo. To the right, the main map of the town is painted in circular form with east at the top. Since circular maps had pre-Conquest origins, even in this we see a reassertion of native concepts of space. The circle defines the jurisdictional boundary of Teozacoalco. Inside of it and close to the drawing of the church of the town, there is a column of figures that represent the dynasty of rulers of Teozacoalco. They had ancestorship in Tilantongo and the map shows the last rulers (1521-1580), that already wear Spanish attire and have Spanish names. The semicircular appendage at the top represents the town of Elotepec, once under the jurisdiction of Teozacoalco. While the map also shows signs of adjustment and acculturation to Spanish influence (representation of estancias and churches), it nevertheless captures the coexistence and dialectic of native and European cartography (Harley 1992).

As we have seen by the analysis of some of the maps, there is a common indigenous symbol that appears very often, and is the toponymic glyph *tepetl* (hill or mountain). It is used to spell out a place name or to identify places of significance (sacred landscape), some of them settlements, others sacred hills. This *tepetl* convention almost disappears from maps after 1615. There is good reason to believe that missionaries in some parishes exercised direct or indirect censorship in regard to the *tepetl*, probably feeling that the sacredness of salient points in the heathen landscape would so be recalled, impeding the process of full conversion to the new faith. The *tepetl* on the map was akin to the idol buried under the house; then a dark force to be extirpated. That idea appears to be supported by the gradual appearance of chapels and wayside crosses (*calvarios* or *humilladeros*) on the maps, alternative sacred points to be contemplated by the community. Occasionally, however, chapels or crosses are shown along lowland roads even as tepetls are woven into the skyline (Butzer 1998).

[2] This is the translation of Caso 1949 to English by Manuel Aguilar (myself) and Claudia Alarcón for the Texas Meetings Workshops at the University of Texas at Austin in 1998.

In the loyal city of Tlaxcala on the twenty-eighth day of the month of April of the year 1550 the very honorable lords the governor, alcaldes ordinarios, and regidores determined in cabildo that a litter be made, to be a proper litter for the Holy Sacrament; and as to its making, the city will make it.

And it is to be ordered that no one take away the precious feathers (plumes) and other feathers that are attached to all the church properties, the litter, and the case for covering the cross; that no one take them down or dance with them. And they ordered that both he who gives them to someone and he to whom they are given are each to pay 80 pesos of mine-gold for it, which will be divided into two parts: one part will belong to the treasury and exchequer of his majesty, and an equal amount will belong to the judge.

Lucas García. Juan Jiménez. Pablo de Galicia. Don Juan Maxixcatzin. Don Julián Motolinia. Gaspar de Luna. Don Juan Xicotencatl. Don Francisco de Mendoza. Don Diego de Paredes. Don Juan Martín. Don Francisco de Tapia. Antonio Flores. Feliciano Ceynos. Don Martín (Coyolchiuhqui). (And other rubrics.)

Before us, notaries of the cabildo. Fabián Rodríguez.

En la leal çiudad tlascallan xxviii dias mes de ablir de mil e qui°s e cincuenta años yn muy honrrados señores gouernador Alldes hordinarios yvan Regidores ypan yn cabildo mononotzque ypanpa mochivaz centetl tlapechtli santo sacramento ytlapech yectli yezqui av inic mochivaz atl tepetl quichivaz

– yvan tlanavatiloz yn isquich teopan tlatquitl yn tlapectli (sic) yva manca ynn itech catqui quetzalli yn oc cequi yvitl ayac tle oncan quicuiz ayac quixiniz yvan ayacquipan mitotiz ahv yc [qui]tenavatiya yn aquin quitemacaz yvan yn aquin macoz ynn imomestin nanapovalli p°s de minas yc tlastlavazque occan moxeloz yn cequi ytech puviz yn camara e fisco de su mg' av in oc no ysquich itech poviz yn just'

lucas gr' ju° ximenez pablo de galizia don juan de masiscatzin don julia motolinia gaspar de luna don ju° xicotencatl don fran^co de mendoça don di^o de paredes don ju° mīn don fran^co dapia atoni florez fellyçiano ceynos don martin (and other rubrics)

tispan escrivanos de cabildo fabian rr°s

Figure 1. *Acta* of the *Cabildo* of Tlaxcala of April 28, 1550 (f. 58)
(Lockhart *et al.*, 1986: 71)

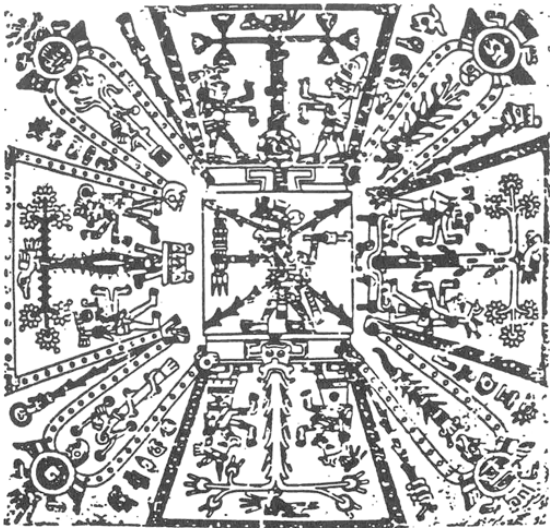


Figure 2. Pahge one of *Codex Fejérváry-Mayer*. A Mesoamerican model of time and space. Gods. day-names, trees and birds are oriented to the four directions, with Xiuhtecuhtli at the center
(photo by the Author from a facsimilar copy of the Codex

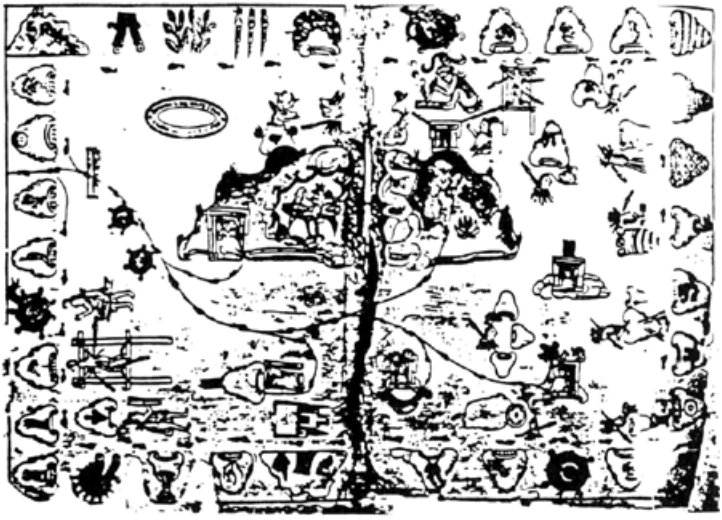


Figure 3. Map of the boundaries of Cuauhtinchan and Tzouacxilotepec (1550-70). *Historia Tolteca-Chichimeca*
(photo by the author from Kirchhoff 1989)

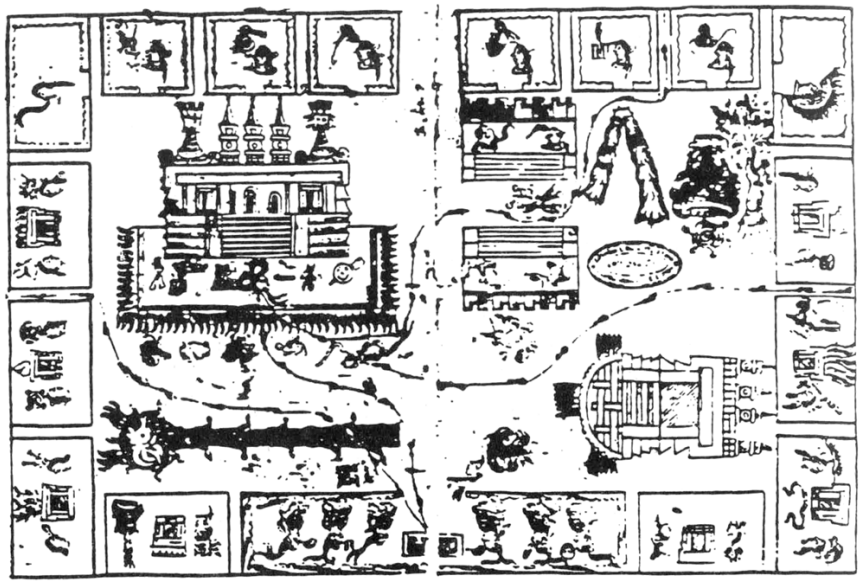


Figure 4. Map of Tollan Cholula. *Historia Tolteca-Chichimeca* (f. 26v and f. 27r) (photo by the Author from Kirchhoff 1959)

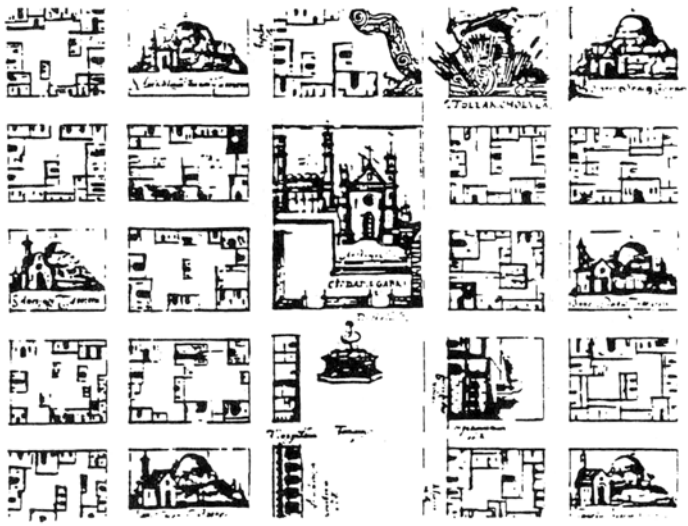


Figure 5. Map of the town of Cholula, published by Gabriel de Rojas in 1581 (From the Joaquín García Icazbalceta Manuscript Collection, [1500]-1887], Benson Latin American Collection, General Libraries, University of Texas at Austin).

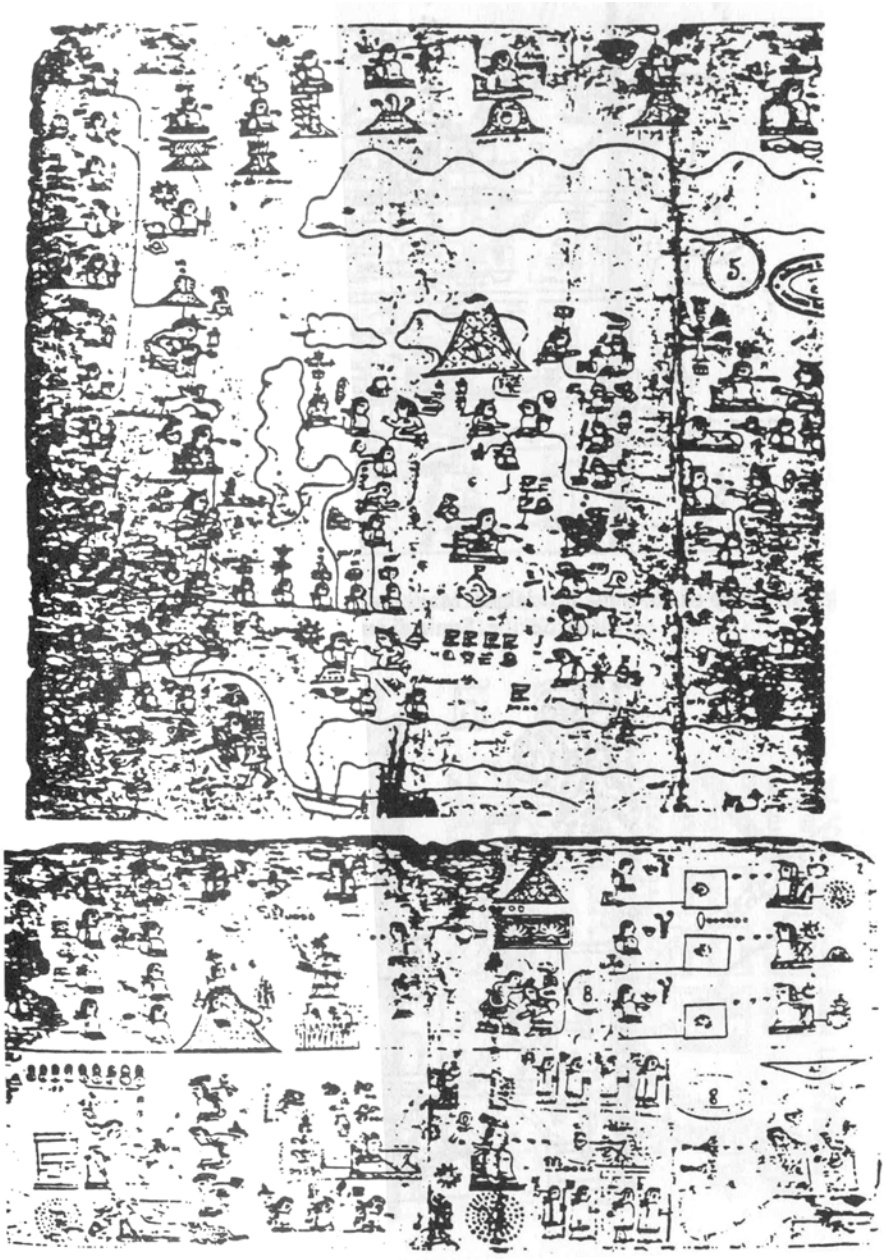


Figure 6. *Codex Xolotl* (before 1542) (Robertson 1959)

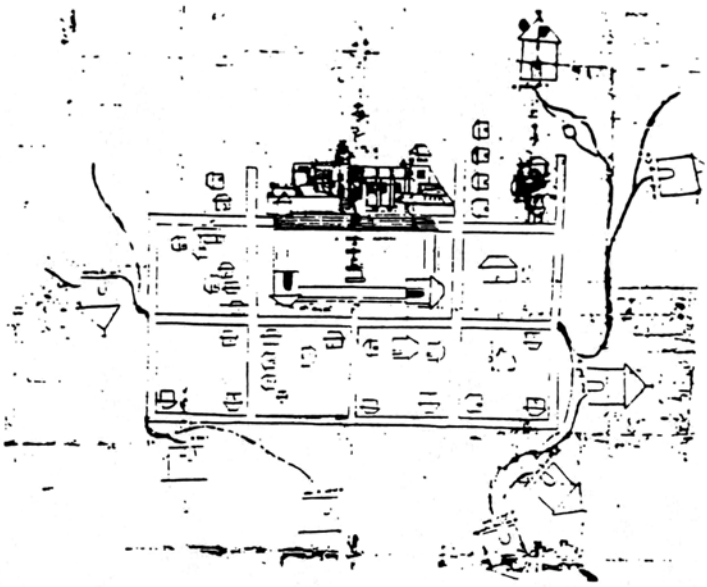


Figure 7. Map of Huejutla (Hidalgo). Made in 1580. Archivo General de Indias (AGI), Seville, Spain (Sartor, 1992)

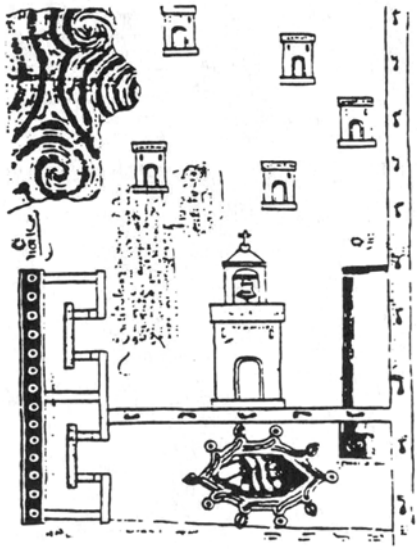


Figure 8. Map of Ixtapalapa (D.F.). Made in 1580 by the *indio ladino* Martín Cano. (Benson Library, University of Texas at Austin)

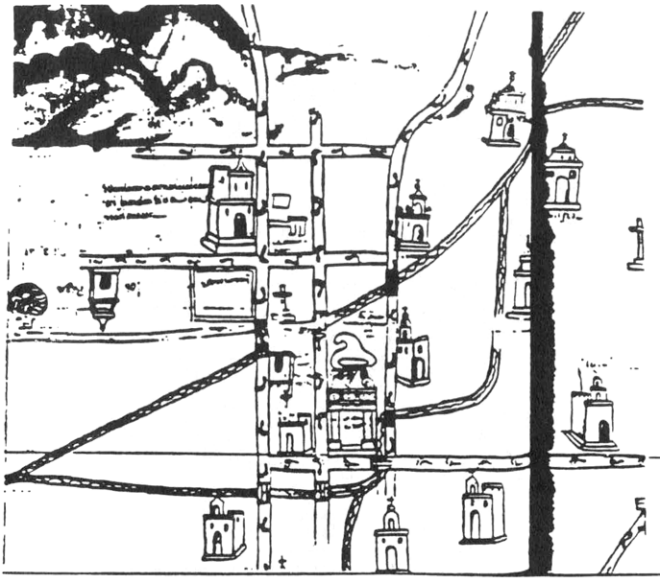


Figure 9. Map of Culhuacan (D.F.). Made in 1580 by the *indio ladino* Pedro de San Agustín. (Benson Library, U. of T. at Austin)

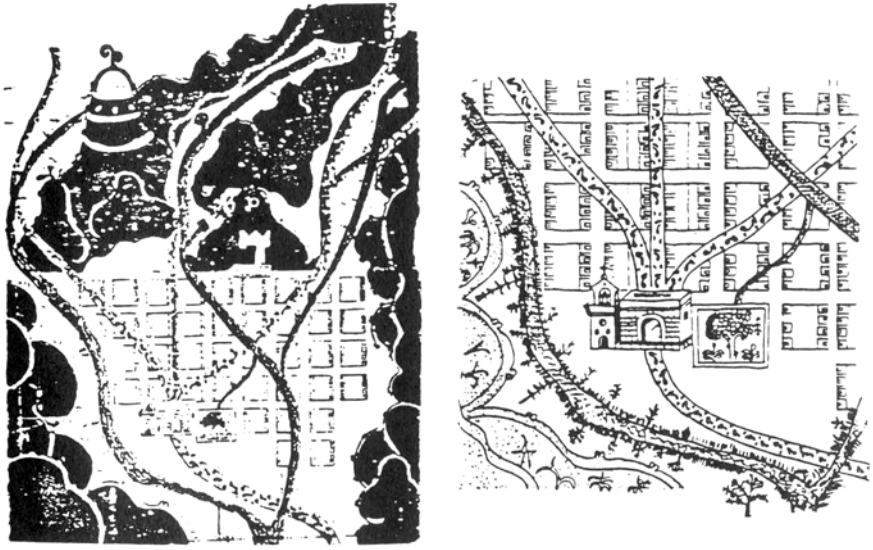


Figure 10. Map of Texupan (Oaxaca). Made in 1579. Real Academia de la Historia, Madrid (Drawing: John Mc Andrew)

Figure 11. Map of Zempoala (Hidalgo). Made in 1580. (Benson Library, U. of T. at Austin)

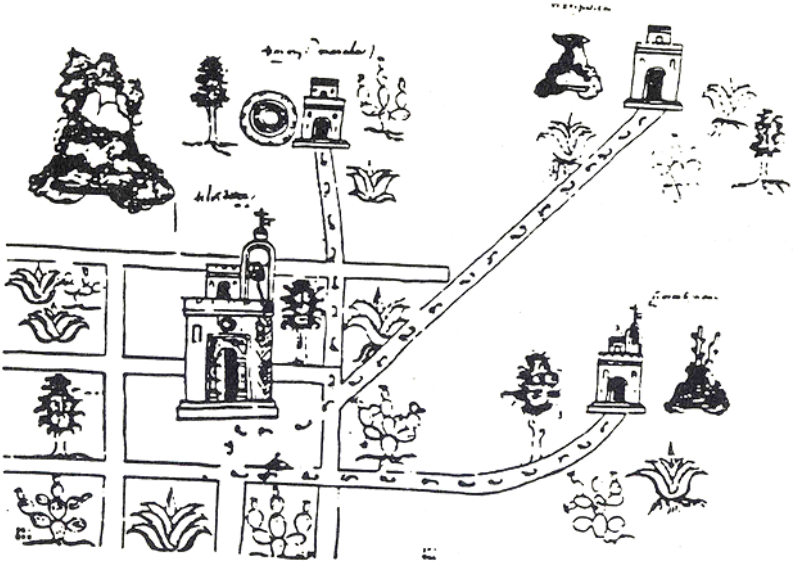


Figure 12. Map of Tetlistaca (Hidalgo). Made in 1581. (Benson Library, U. of T. at Austin)

Figure 13. Map of Macuilxochitl (Oaxaca).
Made in 1580. Real Academia de la Historia, Madrid (Mundy 1996).

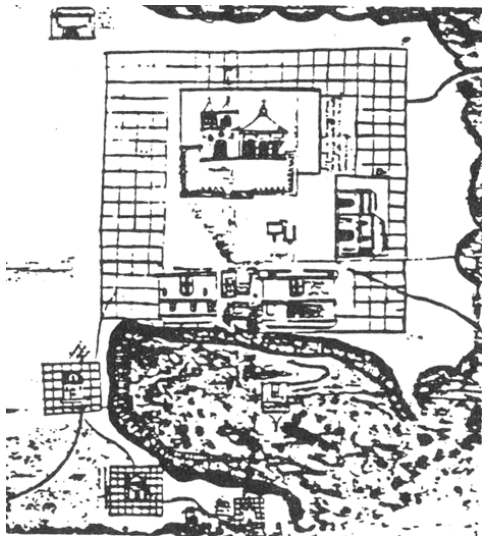


Figure 14. Map of Teotenango (Tenango de Arista, Mex.). Made in 1582. Archivo General de Indias (AGI), Seville (Mundy 1996)

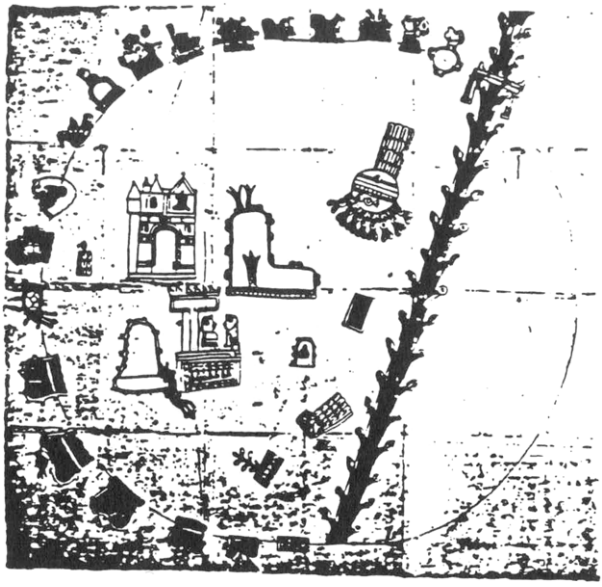


Figure 15. Map of Amoltepec (Oaxaca). Made in 1580.
(Benson Library, U. of T. at Austin)

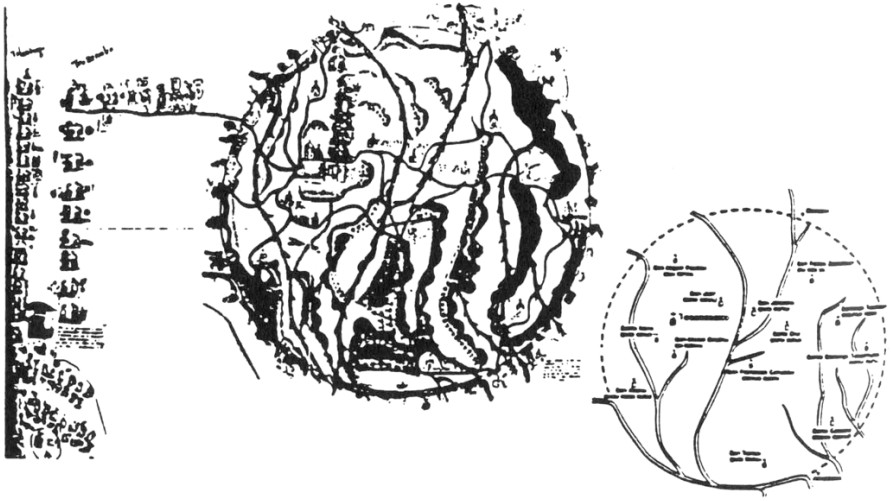


Figure 16. Map of Teozacoalco (Oaxaca). Made in 1580.
(Benson Library, U. of T. at Austin)

It is reasonable to suspect that the phasing out of the *tepetl* as a convention, early in the 1600s, was indeed related to the complex process of indigenous conversion, not as a conscious conversion to the externalities of the new religion, but as more complete accommodation of the map-maker's inner self to the new cosmology. In this way, the new Christian symbol of the cross, along the road or in the *atrio* of a church, added significant meaning to new points in the landscape and became an effective presence in the minds of the people of the community. The footprints on the road were never loaded with meaning, but they were simply explanatory signs. They persisted somewhat longer than the *tepetls*, perhaps until they became redundant or were perceived as "primitive". In effect, it appears that the transformation of cartographic conventions reflected the long, cumulative process of transgenerational conversion (Butzer 1998).

In conclusion, I join Butzer (1998) in the idea that indigenous cartography survived even outside of the limited sphere of indigenous map-makers. The vocabulary had been Europeanized, but the context and content remained indigenous. The Creole and Mestizo craftsmen had learned to understand the context and content, and had accepted them as their own. In other words, the Creoles and Mestizos over the generations had learned to see and read their landscapes through indigenous eyes. They had become *americanos*, indigenous in their own right, and they saw their environments and their human landscapes through the eyes of a new identity. This is the meaning and the message; the map evolved as a dialogue, perhaps largely unspoken, between two peoples and two traditions. The indigenous voice in that dialogue had the monopoly on authenticity, while the Creole-Mestizo had the advantage of a more versatile cartographic methodology, an advantage sustained by socioeconomic dominance and the ideological sanction of the Colonial power establishment. But over time the two voices became mutually comprehensible, as each accepted the humanity and creativity of the other. Ultimately those two voices became one, neither Mesoamerican nor European, but Mexican. That is what we attempt to convey by the expression transculturation.

h) *Indios ladinos* as historians, chroniclers and ethnographers

There were culturally mixed and Hispanicized individuals that wrote historical accounts that show the positions they took in their interactions with the institutions of church and state and their representatives.

These *ladino* individuals represented a variety of Amerindian traditions and a broad range of relationships to Spanish Christian culture.

These post-conquest writers of native tradition studied here include persons of autochthonous background as well as individuals of mixed European and Amerindian parentage. In particular, the texts produced by those who wrote the history of their ethnic groups are revealing both for what they say and for what they suppress. The adjustments to the intermingling of diverse cultures in a colonial society is nowhere more problematic than in the works of history and ethnography that these descendants of native traditions wrote, with the expectation that their writings would reach audiences within and beyond their own communities. These writers had to be dual ethnographers, not only mapping their own systems of cultural practice and belief but also, and implicitly, mapping and responding to those of their culturally Spanish readers. The most sensitive topics were native religion and Christian evangelization (Adorno 1994: 383).

The time period covered by this group of historians runs from the middle of the sixteenth century to the middle of the seventeenth, from the coming age of the first native and mestizo generations born after the conquest to the maturity of those whose great-grandparents had experienced the Spanish invasion. For Mexico, the post-conquest writers of native tradition represent several of the basic ethnic divisions of the Central valley of Mexico (Gibson 1964). Most notable are Hernando Alvarado Tezozómoc (active 1598-early seventeenth century), Fernando de Alva Ixtlixóchitl (1578-1648), Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin (born 1579), Diego Muñoz Camargo (1529-1599), and Juan Bautista de Pomar (active 1582).

Alvarado Tezozómoc was of Mexica (Aztec) descent; he was a grandson of Moctezuma II. Alvarado Tezozómoc left a major narrative account of the Mexica rise to power in the late fourteenth century up to the time of the Spanish conquest in his *Crónica Mexicana* (1598); he wrote his *Crónica Mexicayotl* in Nahuatl in 1609. Alva Ixtlixóchitl was the son of a Castilian and a noble Acolhua woman from Texcoco; he left abundant accounts of Acolhua history in his *Historia Chichimeca* and various *relaciones*, all of which he wrote in Spanish. Diego Muñoz Camargo was the son of the Spanish conquistador Diego Muñoz and a native woman; he married a noblewoman of Tlaxcala. His work presents the perspective of the Tlaxcalans, who inhabited the area northeast of the Central Valley of Mexico and were unconquered enemies of the Aztecs. His *Historia de Tlaxcala* (late sixteenth century) covers the ancient migrations of the group, its dynastic history, and its role as allies of the Spanish in the conquest of Mexico. Juan Bautista de Pomar

was also of mixed European and Mexican parentage and his mother descended from the preconquest Acolhua rulers of Texcoco. Pomar's *Relación de Texcoco*, which Alva Ixtlixóchitl later read, was written in response to the 1577 questionnaire for geographic and census information for the *relaciones geográficas de Indias* and is considered a major source on native deities and other aspects of pre-Columbian and colonial culture (Garibay 1971; Gibson 1964; Adorno 1994). Each of these authors, like their counterparts in Perú, interpreted native history from the origins of the dynasties whose history they reconstructed to the period of Spanish domination. In early seventeenth century in colonial Perú there are three main chroniclers: Juan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, *Relación de antiguedades deste reyno del Pirú* (1613); Felipe Guaman Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno* (1612-1615); and El Inca Garcilaso de la Vega, *Primera y segunda partes de los Comentarios reales de los Incas* (1609-1616) (Adorno 1994).

Despite the great differences among their various heritages, as writing subjects, these Mexican and Peruvian authors assumed similar subject positions. First, each presented himself as a lord or leader of his respective ethnic group, thereby claiming authority to speak on behalf of all. Second, each was involved actively in legal petitioning for the restoration of rights, privileges and properties. Third, their works were aimed at enhancing the prestige of the dynastic traditions they represented. As a result, in articulating their vantage points on native history, they inevitably emphasized certain components of their cultural traditions and suppressed or ignored others. In this regard, their efforts conformed to certain theoretical principles of cross-cultural interactions and exchange recognized today. It is what we call in modern words a process of transculturation.[3] Fourth, they occasionally appropiated to their ethnic heritage traditions not necessarily their own (Adorno 1994).

The results of these various processes may be observed in the way these authors dealt with several transcultural issues. First, for pre-Columbian times, they acknowledged the ancient existence of idolatry but they disassociated it from their own dynastic heritage. Second, they considered pre-Columbian, oral and written historiographic traditions as important sources, although they showed deference to European histories. Third, they claimed the highest achievements of autochthonous American civilization for their own ethnic traditions. Fourth, they identified their own language as the most prestigious

[3] It is pertinent to recall Fernando Ortiz's concept of transculturation: the elaboration of new cultural forms common to neither the donor nor the recipient culture, and the suppression or loss of certain traditional ones (Ortiz 1940).

among native Amerindian languages groups. Fifth, they acknowledged ancient practices of human sacrifice but distanced it from their own heritage. For the post-conquest era, *ladino* historians asserted their ancestors' incorporation as allies at the highest levels in to the Spanish military campaigns of conquest, and they claimed their ancestors' swift conversion to Christianity and subsequent leadership in evangelizing the rest of the native population (Adorno 1994:387).

For these *ladino* historians, the reevaluation of the past has a present-oriented objective. They encoded the practices of the ancient culture into formulas appropiate for advocating their rights and privileges under a new and foreign regime.

In short, upon representing native Amerindian traditions in relation to the Spanish, the ladino historians were ethnographers of their own cultural hybridization. As individuals of mixed background and loyalties, they understood that the boundary between identity and alterity was artificial and arbitrarily set in place. The purpose of their narrative efforts was not only to undertake the preservation of the past, but also to keep the present alive (Adorno 1994:401).

In sum, their accounts gave relief to the deeds of the pre-Columbian past adjusted to the ambiguity of the realities and "benefits" of the colonial present. Their "historias son muy ladinas," because they expressed directly only what was convenient to say, but their subtexts were equally informative.

BIBLIOGRAPHY

ACOSTA, José de
1590 *De temporibus novissimus*. Roma.
1940 *Historia natural y moral de las Indias* (1590). México: Fondo de Cultura Económica.

ADORNO, Rolena
1991 Images of Indios Ladinos in Early Colonial Peru. In *Transatlantic Encounters: Europeans and Andeans in the Sixteenth Century*. Kenneth Andrien and Rolena Adorno, Editors. Berkeley: University of California Press.

1994 The indigenous ethnographer: the "indio ladino" as historian and cultural mediator. In *Implicit Understandings*. Edited by Stuart Schwartz. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo
1957 *El Proceso de Aculturación*. México: UNAM.

ALCINA FRANCH, José *et al.*
1992 *Azteca-Mexica*. Barcelona: INAH-Lunwerg Editores.

AIVA IXTLIXÓCHITL, Fernando de
1938 *Décima Tercia relación de la venida de los españoles y principio de la ley evangélica* (1610). México: Robredo.

1975 *Obras Históricas* (*Relaciones*, *Historia Chichimeca*). Edmundo O'Gorman (ed.). México: UNAM.

AIVARADO TEZOZÓMOC, Fernando de
1980 *Crónica Mexicana* (*Mexicayotl*-1598). México: Ed. Porrúa.

ARIAS ANGLÉ, Enrique (Ed.)
1990 *Relaciones artísticas entre España y América*. Madrid: Centro de Estudios Históricos del Consejo Superior de Investigaciones Cientificas (CSIC).

BALBUENA, Bernardo de
1831 *Grandeza Mexicana* (1604). Madrid: Real Academia Española.

BURKHART, Louise M.
1989 *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.

1996 Holy Wednesday: a Nahua drama from early colonial Mexico. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

BUTZER, Karl
1990 *From Zacatecas to the Alamo: Colonial Towns in the Mirror of their Churches*. Austin: Department of Geography, University of Texas at Austin.

1992 *From Columbus to Acosta: Science, Geography and the New World*. Annals of the Association of American Geographers. v. 82: 543-565. Washington, D.C.

1998 *Cartographies of Colonial Mexico: A Dialogue between Spanish and Indigenous Map-Makers*. Unpublished lecture at UCLA.

CAMELO ARREDONDO, Rosa de Lourdes *et al.*
1964, *Juan Gerson: tlacuilo de Tecamachalco*. México: INAH.

CARRILLO Y GARIEL, Abelardo
1961, *Ixmiquilpan*. México: INAH.

CASO, Alfonso
1953 *El Pueblo del Sol*. México: Fondo de Cultura Económica.

1998 *The Map of Teozacoalco*. Translated by Manuel Aguilar and Claudia Alarcón. Austin: Texas Meetings Editions.

CERVANTES DE SALAZAR, Francisco
1963, *Túmulo Imperial* (1560). Prólogo y Notas de Edmundo O'Gorman. México: Porrúa.

1971 *Crónica de la Nueva España* (1558). Madrid: Ediciones Atlas.

CHAVERO, Alfredo
1887 *México a través de los siglos*. Tomo I. México: TI Ballescá y Cía.

CHIMALPAHIN QUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñon
1889 *Annales, sixième et septième relations* (1258-1612). Traduction par Rèmi Siméon. Paris: Bibliothèque Linguistique Américaine.

1965 *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*. México: Fondo de Cultura Económica.

1983 *Octava Relación: obra histórica de Chimalpahin*. Estudio y Notas de Rubén Romero Galván. México: UNAM.

1991 *Memorial breve acerca de la fundación de Culhuacan*. México: UNAM.

1997 *Codex Chimalpahin: Annals of the history of Central México* (1258-1612). Edited by Arthur J.O. Anderson *et al*. Norman: University of Oklahoma Press.

CIUDAD REAL, Antonio
1993 *Tratado curioso y docto de las grándezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario de aquellas partes* (1585). 2 Vol. México: UNAM.

CLENDINNEN, Inga
1987 *Ambivalent Conquests. Maya and Spaniard in Yucatan*, 1517-1570. Cambridge: Cambridge University Press.

1991 *Aztecs, an interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.

CLINE, S. L.
1986 *Colonial Culhuacan: 1580-1600*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Codex Azcatitlan
1949 Edition by the Societé des Americanistes, Paris.

Codex Boturini: tira de la peregrinación mexica
1944 Librería Anticuaria, México.

Codex Chimalpopoca: anales de Cuauhtitlan y leyenda de los soles
1945 Traducción de Primo Feliciano Velázquez. México: UNAM.

Codex Mendoza
1979 Edición de Francisco del Paso y Troncoso. México: Editorial Cosmos.

Codex Osuna (1565)
1947 Edición de Luis Chávez Orozco. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Codex Telleriano-Remensis
1995 Edited by Eloise Quiñones Keber. Austin: University of Texas Press.

Codex Xolotl
1980 Estudio y Notas de Charles Dibble. México: UNAM.

Códice Franciscano (1533-1569)
1941, Prólogo de Joaquín García Izcabalceta. México: Ed. S. Chávez Hayhoe.

CRUZ, Martín de la
1964 *Libellus de medicinalibus indorum herbis (Códice De la Cruz-Badiano)* (1552). Traducción de Angel María Garibay. México: IMSS.

DURÁN, Fray Diego
1967 *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme* (1579-1581). México: Ed. Porrúa.

EDMONSON, Munro
1960, *Nativism and Syncretism*. New Orleans: Tulane University Press.

FERGUSON, George
1959 *Signs and Symbols in Christian Art*. New York: Oxford University Press.

FERNÁNDEZ, Justino y Edmundo O'Gorman
1937 *Santo Tomás More y la* "Utopía de Tomás More en la Nueva España." México: Ed. Alcancía.

FERNÁNDEZ, Miguel Ángel
1992 *La Jerusalén Indiana*. México: Smurfit Carton.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo
1992 *Historia general y natural de las Indias* (1535-57). Madrid: Ediciones Atlas.

FLORESCANO, Enrique
1994 *Memoria Mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica.

1995 *El Mito de Quetzalcóatl*. México: Fondo de Cultura Económica.

1997 *Etnia, Estado y Nación*. México: Ed. Aguilar.

1998 *La Bandera Nacional: Breve historia de su formación y simbolismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

FREIDEL, David, Linda Schele and Joy Parker
1993 *Maya Cosmos*. New York: Quill.

GARCIA, Genaro
1907 *El clero en México durante la dominación española*. México: Librería de la Vda. de Bouret.

GARCIA, Genaro y Carlos Pereyra
1905-1911 *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*. 36 volúmenes. México: Vda. de Bouret.

GARCIA GRANADOS, Rafael
1930-31 Calpan. *Universidad de México I*. México: UNAM.

1934 *Xochimilco*. México: Talleres Gráficos de la Nación.

1940 Reminiscencias idolátricas en monumentos coloniales mexicanos. En *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*. México: UNAM.

GARCIA ICAZBALCETA, Joaquín
1941 Nueva colección de documentos para la Historia de México (*Códice Franciscano, Catecismo, Doctrina Cristiana y Cartas de Religiosos*) México: Editorial Salvador Chávez Hayhoe.

1952 *Fray Juan de Zumárraga*. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina.

GARIBAY, Ángel María
1971 *Historia de la Literatura Náhuatl*. México: Porrúa.

GIBSON, Charles
1964 *The Aztecs under Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*. Stanford University Press.

1967 *Tlaxcala in the Sixteenth Century*. Stanford University Press.

GONZÁLEZ TORRES, Yolotl
1991, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*. México: Larousse.

GRAJALES, Gloria
1985 *Apuntes para el estudio de la aculturación y transculturación religiosa en México*. México: UNAM.

GRUZINSKI, Serge
1987 *Colonial Indian Maps in Sixteenth Century Mexico*. Magazine Res 14, Spring. Cambridge, MA: Harvard University Press.

1989 *Man-Gods in the Mexican Highlands. Indian Power and Colonial Society, 1520-1800*. Stanford: Stanford University Press.

1992 *Painting the Conquest: The Mexican Indians and the European Renaissance*. Paris: Flammarion and Unesco.

1993 *The Conquest of Mexico: The Incorporation of Indian Societies into the Western World, 16th-18th Centuries*. Cambridge and Oxford: Polity Press.

1994 *L'Aigle et la Sybille: fresques indiennes du Mexique*. Paris: Imprimerie nationale.

HARLEY, Brian
1992 *Rereading the Maps of the Columbian Encounter. Annals of the American Geographers*. Washington, D.C.

HERNÁNDEZ, Francisco
1959 *Historia natural de la Nueva España*. 4 vol. México: UNAM.

Historia Tolteca-Chichimeca
1989 Traducción, análisis y comentarios de Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García. México: Fondo de Cultura Económica.

HOLT, Elizabeth Gilmore (Ed.)
1947 *Literary Sources of Art History*. Princeton: Princeton University Press.

JIMÉNEZ MORENO, Wigberto
1958 *Estudios de Historia Colonial*. México: INAH.

KARTTUNEN, Frances
1983 *Analytical Dictionary of Nahuatl*. Oklahoma City: University of Oklahoma Press.

1994 *Between Worlds. Interpreters, Guides, and Survivors*. New Brunswick: Rutgers University Press.

KLOR DE ALVA, Jorge
1995 *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, vol. 4: tramas de la identidad. Madrid: Siglo XXI.

KLOR DE ALVA, Jorge *et al* (Ed.)
1988 *The work of Bernardino de Sahagún, pioneer ethnographer of Sixteenth-century Aztec Mexico*. Albany, N.Y.: Institute for Mesoamerican Studies, SUNY Albany.

LAFAYE, Jacques
1976 *Quetzalcoatl and Guadalupe: the formation of Mexican national consciousnes, 1531-1813*. Chicago: University of Chicago Press.

LANDA ABREGO, María Elena
1992 *Juan Gerson tlacuilo*. Puebla: Ed. Gob. del Edo. de Puebla.

LEÓN-PORTILLA, Miguel
1959 *La Filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: UNAM.

1970 *Los Antiguos Mexicanos, a través de sus crónicas y cantares*. México: Fondo de Cultura Económica.

1971 *De Teotihuacan a los Aztecas*. México: UNAM.

1974 Testimonios nahuas sobre la conquista espiritual. *Estudios de Cultura Náhuatl* México: UNAM. 11: 11-36.

1985 *Visión de los vencidos*. Madrid: Historia 16.

LEÓN-PORTILLA, Miguel and Ascensión Hernández de León-Portilla
1990 *El Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco*. México: Secretaría de Relaciones Exteriores.

Lienzo de Tlaxcala
1979 Estudio y Notas de Alfredo Chavero. México: Ed. Cosmos.

LISS, Peggy
1995 *Orígenes de la nacionalidad mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica.

LOCKHART, James
1992 *The Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries.* Stanford University Press.

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

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo
1980 *Cuerpo Humano e Ideología*. México: UNAM.

1989 *Hombre-Dios*. México: UNAM

1990 *Los Mitos del Tlacuache*. México: UNAM.

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco
1987 *Historia General de las Indias* (1552). Madrid: Historia 16.

MACAZAGA ORDOÑO, Cesar
1983 *Diccionario de geografía Náhuatl*. México: Ed. Innovación.

MANGINO TAZZER, Alejandro
1990 *Arquitectura Mesoamericana. Relaciones Espaciales*. México: Trillas.

1994 *Influencias artístico-culturales entre América y Europa.* México: Universidad Autónoma Metropolitana.

MAZA, Francisco de la
1953 *El guadalupanismo mexicano*. México: Ed. Porrúa.

1959 *La ciudad de Cholula y sus iglesias*. México: UNAM.

1960 *La capilla de San José de Chiapa*. México: INAH.

1968 *La Mitología Clásica en el Arte Colonial de México*. México: UNAM.

1971 *Catarina de San Juan, Princesa de la India y visionaria de Puebla*. México: UNAM.

MC ANDREW, John
1965 *The Open-Air Churches of Sixteenth-Century Mexico*. Cambridge: Harvard University Press.

MENDIETA, Fray Gerónimo
1971 *Historia Eclesiástica Indiana* (1547-96). Estudio analítico de Joaquín García Icazbalceta. México: Ed. Porrúa.

MILLER, Mary and Karl Taube
1997 *Dictionary of the Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*. New York: Thames and Hudson.

MOLINA, Alonso de
1970 *Vocabulario en lengua mexicana castellana (1571)*. México: Porrúa.

MONTERROSA, Mariano
1979 *Manual de Símbolos Cristianos*. México: INAH.

MONTÚFAR, Alonso de
1939-42 *Epistolario de la Nueva España (1558)*. V. VIII, p. 154-192. México: Antigua Librería Robredo.

MORO, Tomás
1992 *Utopía*. México: Espasa-Calpe.

MORENO VILLA, José
1942 *La Escultura Colonial Mexicana*. México: Colegio de México.
1948 *Lo Mexicano en las artes plásticas*. México: Colegio de México.

MOTOLINIA, Fray Toribio de Benavente
1971 *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los Naturales de ella*. Notas y estudio analítico de Edmundo O'Gorman. México: UNAM.

MUNDY, Barbara
1996 *The Mapping of the New World*. Chicago: University of Chicago Press.

MUÑOZ, Lázaro
1942 *Libro de jeroglíficos y etimologías de nombres aztecas, correspondientes a localidades del Estado de México*. México: Toluca.

MUÑOZ CAMARGO, Diego
1979 *Historia de Tlaxcala (fin del siglo XVI)*. Alfredo Chavero (ed.). México: Editorial Innovación.
1981 *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de las Indias y del Mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas*. Estudio analítico de René Acuña. México: UNAM.

NEUMEYER, Alfred
1948 "The Indian Contribution to Architectural Decoration in Spanish Colonial America." *Art Bulletin* 30: 67-83.

O'GORMAN, Edmundo
1942 *Fundamentos para la historia de América*. México: UNAM

ORTIZ, Fernando
1940 *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. La Habana: J. Montero.

PASZTORY, Esther
1983 *Aztec Art*. New York: Abrams.

PAZ, Octavio
1950 *El Laberinto de la Soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.

PEÑAFIEL, Antonio
1885 *Nombres Geográficos de México en Náhuatl*. México: Secretaría de Fomento.

PETERSON, Jeanette Favrot
1993, *The Paradise Garden Murals of Malinalco*. Austin: University of Texas Press.

PHELAN, John
1970 *The Millenial Kingdom of the Franciscans in the New World*, a Study of the Writing of Gerónimo de Mendieta (1525-1604). Berkeley: U. C. Press.

POMAR, Juan Bautista de
1941 *Relación de Texcoco* (1582). México: Ed. S. Chávez Hayhoe.

Relaciones geográficas del siglo XVI
1981-1988 Vol. 1: Guatemala; vols. 2 and 3: Antequera (Oaxaca); vols. 4 and 5: Tlaxcala; vols. 6-8: México; vol. 9: Michoacán; vol. 10: Nueva Galicia. Ed. René Acuña. México: UNAM.

REYES, Alfonso
1923 *Visión de Anáhuac*. Madrid: Índice.

REYES VALERIO, Constantino
1978 *El Arte Indocristiano*. México: INAH.

1989 *El Pintor de Conventos: Los Murales del Siglo XVI en la Nueva España*. México: INAH.

RICARD, Robert
1947 *La Conquista Espiritual de México*. México: Ed. JUS.

RIVA PALACIO, Vicente (coord.)
1887 *México a través de los siglos*, México: t. I. Ballescá y Cía.

ROBERTSON, Donald
1959 *Mexican Manuscripts Painting of the Early colonial Period, the Metropolitan Schools*. New Haven: Yale University Press.

ROBELO, Cecilio
1974 *Nombres geográficos indígenas del Estado de México*. Toluca: Gobierno del Estado de México.

SAHAGÚN, Fray Bernardino
1975 *Historia General de las cosas de la Nueva España* (1540-1577). México: Ed. Porrúa.

SEBASTIÁN, Santiago
1988 *Iconografía medieval*. San Sebastián: Etor.
1992a *Iconografía e Iconología del Arte Novohispano*. México: Azabache.
1992b *Iconografía del Indio Americano*. Madrid: Ediciones Tuero.

SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos de
1944 *Obras Históricas*. México: Porrúa.
1995 *Parayso Occidental (1684). Fundación del Convento Real de Jesús María*. México: UNAM-Condumex.

SIMPSON, Lesley Byrd
1941 Many Mexicos. New York: Putnam.

TAUBE, Karl
1995 *Aztec and Maya Myths*. Austin: University of Texas Press.

TORQUEMADA, Fray Juan
1964 *Monarquía Indiana* (1615). México: UNAM.

TOVAR DE TERESA, Guillermo *et al.*
1992 *La Utopía Mexicana del Siglo XVI*. México: Azabache.

VALADÉS, Diego de
1579 *Rethorica Christiana*. Peruggia, Italy.

VALERIANO, Antonio
1990 *Nican Mopohua*. México: UIA.

VARGAS LUGO, Elisa
1969 *Las Portadas Religiosas de México*. México: UNAM.
1994 *Claustro Franciscano de Tlatelolco*. México: Secretaría de Relaciones Exteriores.

VICTORIA, José Guadalupe *et al.*
1994 *Tlatelolco en la Historia de México*. México: Secretaría de Relaciones Exteriores.

VIÑUALES, Graciela Maria *et al.*
1992 *Iberoamérica*. Madrid: Ediciones Encuentro.

WARREN, Fintan B.
1963 *Vasco de Quiroga and his Pueblo-Hospitals of Santa Fe*. Washington, D.C: Academy of American Franciscan History.

WECKMANN, Luis
1984 *La Herencia Medieval de México*. México: Colegio de México..

YONEDA, Keiko
1991 *Los mapas de Cuauhtinchan y la historia cartográfica prehispánica*. México: Fondo de Cultura Económica, CIESAS y Estado de Puebla.

ZORITA, Alonso de
1941 *Relación de los Señores de la Nueva España*. Prólogo y anotaciones de Joaquín García Icazbalceta. México: Salvador Chávez Hayhoe.

UN DIÁLOGO DE SORDOS: LOS *COLOQUIOS* DE SAHAGÚN

DANIÈLE DEHOUVE
CNRS, París (UMR 7535)*

Los evangelizadores llegaron poco después de los conquistadores de México. En 1524, los doce primeros franciscanos mandados por el Papa Adrián VI y el emperador Carlos V emprendieron la conversión de los súbditos del imperio mexica. Estos primeros contactos entre dos mundos que se ignoraban hablan a nuestra imaginación, cuanto y más disponemos de un texto estupendo, redactado en el siglo XVI, que, aparentemente, proporciona una respuesta a nuestros interrogantes: ¿Cuál fue el contenido de los primeros diálogos entre los sacerdotes indígenas y españoles? ¿Cuáles fueron las preguntas y las respuestas, los argumentos y las refutaciones planteados por unos y otros?

Dicho texto es un libro intitulado: *Colloquios y doctrina christiana con que los doze frayles de San Francisco enbiados por el Papa Adriano Sesto y por el Emperador Carlos quinto convirtieron a los indios de la Nueva España en lengua Mexicana y Española*. Lo conocemos desde 1922, fecha que fue la de su descubrimiento en el *Archivo Secreto Vaticano* de Roma. Su promotor fue nada menos que fray Bernardino de Sahagún. Son fascinantes sus *Coloquios* porque se presentan como una verdadera plática entre los doce franciscanos, los señores y los sacerdotes indígenas, y nos dan la impresión de asistir a través de los siglos al primer encuentro entre dos continentes.

Sin embargo, es legítimo preguntarse si fue realmente el caso y, en primer lugar, precisar las condiciones de elaboración de este documento. En el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco donde reunió a sus informantes de mayor edad y a algunos jóvenes indígenas educados en tres lenguas, náhuatl, latín y español, Sahagún ideó la redacción de esta obra, cuarenta años después del evento que comemoraba:

> Hará a el propósito de bien entender la presente obra, prudente lector, el saber que esta doctrina con que aquellos doze apostólicos predi-

* Este artículo fue publicado por primera vez en: Aurore Monod Becquelin et Philippe Erikson: *Les rituels du dialogue*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2000: 199-234.

> cadores (...) a esta gente desta Nueva España començaron a conuertir a estado en papeles y memorias hasta este año de mil quinientos y sesenta y quatro, porque antes no vuo oportunidad de ponerse en orden ni conuertirse en lengua mexicana bien congrua y limada: la qual se boluió y limó en este Colegio de Santa Cruz del Tlatilulco este sobredicho año con los colegiales más habiles y entendidos en lengua mexicana y en la lengua latina que hasta agora se an en el dicho colegio criado; de los quales uno se llama Antonio Valeriano, vezino de Azcapuçalco, otro Alonso Vegerano, vezino de Quauhtitlán, otro Martín Iacobita, vezino deste Tlatilulco y Andrés Leonardo, también de Tlatilulco. Limóse asimismo con quatros viejos muy pláticos, entendidos ansí en su lengua como en todas sus antigüedades.[1]

Sahagún describe claramente el método utilizado: 1º la obra se fundamenta en los "papeles y memorias" redactados por los primeros franciscanos. 2º El trabajo de Sahagún, ayudado por los "colegiales" y los "viejos" consistió en "ponerse en orden y convertirse en lengua mexicana" dichos papeles y memorias. Es cierto que estas informaciones quedan lo suficientemente imprecisas para que un debate y hasta una polémica hayan nacido entre los investigadores a propósito de la autencidad de los discursos recopilados en los *Coloquios*.[2] Sin embargo, ésta no es la pregunta que vamos a examinar aquí, sino más bien la que sigue: ¿Es posible dialogar sin cuadros culturales? Y si tal no es el caso, ¿cuáles fueron las concepciones del diálogo puestas en juego por los franciscanos y los indígenas?

La pérdida de una gran parte de los *Coloquios* vuelve la respuesta más difícil aún. El texto que ha llegado hasta nuestros días consta de un solo libro sobre los cuatro previstos, y, para este libro, de sólo catorce de los treinta capítulos anunciados. Este único libro contiene "las pláticas confabulaciones y sermones que vuo entre los doze religiosos y los principales y señores y satrapas de los ydolos hasta que se rindieron a la fe de nuestro Señor Jesu Cristo y pidieron con gran instancia ser baptizados" (*Coloquios*...: 75). Los términos "pláticas confabulacio-

[1] Fray Bernardino de Sahagún: *Coloquios y Doctrina christiana... Los diálogos de 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas*, edición facsimilar del manuscrito original, paleografía, versión del náhuatl, estudio y notas de Miguel León-Portilla, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1986: 75. De ahora en adelante, nos referiremos a este texto como *Coloquios*...

[2] Los autores y el contenido del debate fueron presentados por Jorge Klor de Alva, 1982. Cabe señalar la toma de posición a favor de una autencidad total por Sybille de Pury Toumi, 1992, así como la de Christian Duverger, 1987: 40: "Cortés fue quien ideó este encuentro "de cúpula" entre los antiguos jefes aztecas y los doce franciscanos enviados por el papa". Mi posición personal consiste en considerar los *Coloquios* como un texto redactado en 1564 que responde a reglas retóricas precisas que serán detalladas en este artículo.

nes" corresponden a los capítulos I a VII, y él de "sermones", a los capítulos IX a XIV.

En efecto, el libro empieza con los discursos dirigidos por los doce franciscanos a los nobles indígenas (capítulos I a V), la respuesta de los nobles y la convocación de los sacerdotes indígenas (capítulo VI), la respuesta de los sacerdotes indígenas (capítulo VII) y la respuesta de los doce franciscanos (capítulo VIII). Los capítulos siguientes, que proponemos nombrar "sermones" se dedican a exponer algunos puntos de la doctrina católica. El capítulo XVI, hoy perdido, pero registrado por Sahagún como todos los que siguen, reinicia las "pláticas", al aportar los sacerdotes indígenas una nueva contradicción, a la cual los doce franciscanos contestan con los sermones de los capítulos XVII a XX. De nuevo se reinician las "pláticas" en el capítulo XXI al anunciar los sacerdotes indígenas su deseo de convertirse, y prosiguen en el capítulo XXII con la respuesta de los doce. Los capítulos XXIII a XXV privilegian el sermón con la exposición de algunos puntos de doctrina, y, en el capítulo XXVI, los indígenas manifiestan de nuevo su deseo de conversión. Después de dos últimos capítulos de sermones, el primer libro termina con una reunión de los nobles y los sacerdotes indígenas, quienes entregan sus ídolos a los franciscanos y abjuran de sus dioses en presencia de sus familias.

En consecuencia, los *Coloquios* aparecen como una alternancia entre "pláticas" y "sermones" que empiezan con la primera toma de contacto y terminan con la conversión de los indígenas. Si los "sermones" no presentan mucho interés para el punto de vista que queremos desarrollar a continuación, en cambio, las "pláticas" se prestan a un análisis en término de "diálogos".

Los lingüistas acostumbran considerar que la comunicación verbal obedece a ciertas exigencias. Existe un código de comportamiento que siguen los dos interlocutores y la persona que hace la pregunta espera que la respuesta sea conforme a ciertas reglas. Se supone que dichos principios de organización de la conversación son universales: "Sea informativo, sea verídico, sea pertinente, sea claro".[3] Sin embargo, estos estudios lingüísticos sólo están dirigidos hacia la conversación diaria. Ahora bien, las sociedades distinguen varias clases de situaciones dialógicas, aparte de la conversación cotidiana.

Así pues, la primera pregunta que cabe hacer a propósito de los *Coloquios* de Sahagún sería: ¿A qué tipo de diálogo corresponden, para los españoles por un lado, y para los indígenas por el otro? Nuestra

[3] Entre otras referencias, véase Grice 1975, citado en Moeschler y Reboul 1994: 204 y una discusión de esta tésis en Elinor Ochs Keenan 1976.

respuesta será: corresponden para los españoles a un diálogo didáctico, tipo bien conocido en la literatura occidental. En cambio, para los indígenas, pertenecen al género de los "diálogos ceremoniales". Dicho esto, es legítimo preguntarse cuáles son las reglas propias de cada tipo de diálogo. Y si los tipos de diálogos son distintos, si sus reglas difieren, entonces ¿qué comunicación se estableció entre los indígenas y los españoles?

I. El diálogo didáctico

Los *Coloquios* constituyen un ejemplo representativo de los diálogos didácticos corrientes en el Occidente. A menudo, en efecto, la enseñanza se realizaba mediante un diálogo, tanto en la literatura profana como religiosa. La conversación permitía a la vez plantear un problema y dirigirse hacia su resolución, al proponer en alternancia afirmaciones y objeciones.

1. *Aporias*, quaestiones et reponsiones

Al nacer el diálogo entre los griegos e imponerse como el camino principal que llevaría al conocimiento, ocupó un lugar a la vez lógico y retórico. Platón fue el primer autor de una serie de *Diálogos*, es decir, de textos escritos que aparentaban ser una conversación en la cual Sócrates, su maestro, ocupaba el papel principal. Según el filósofo, el diálogo no representaba sólo un medio de convencimiento, sino, ante todo, una forma de alcanzar la verdad. Por eso fue que Platón dio al acceso a la filosofía el nombre de "dialéctica", concebida a la vez como el arte del diálogo y el movimiento por el cual el alma se alzaba encima de las apariencias sensibles hasta el mundo de las Ideas, para llegar a alcanzar, finalmente, la idea del Bien. Así pues, proporciona una definición del diálogo como "el examen colectivo y completo de la respuesta a una pregunta, sea buscada, sea propuesta como una tesis, por medio de una serie de preguntas y respuestas parciales, que se siguen hasta concluir el examen" (Casadebaig, 1985, 10-11). Además, el término de diálogo tiene otro sentido, define el pensamiento que es "dentro del alma un diálogo en ella misma que se entabla sin voz".[4]

La contradicción se encuentra, pues, a la vez en la base y el corazón del diálogo. La razón por la cual surge un problema que resolver

[4] *Sophiste*, 263 e, citado en Casadebaig 1985: 10.

descansa en la existencia de dos opiniones contrarias, y el problema se resuelve al suprimir las contradicciones, o, al contrario, al ponerlas de manifiesto. Aristóteles dio una expresión sistemática a esta teoría según la cual cualquier debate filosófico nace de una "aporia" (del griego *aporos*: sin salida), es decir, de la imposibilidad de escoger entre dos opiniones igualmente argumentadas. Dicha opinión es de suma importancia para nosotros, ya que el arte del diálogo pasó al Occidente cristiano por la mediación de Aristóteles.

Los comentaristas de este filósofo continuaron, en efecto, a basar sus reflexiones en las aporias. Así, por ejemplo, un tratado de Plotin, filósofo del siglo III d.C., empezaba enunciando la aporia y proseguía con la demostración, y luego la persuasión, antes de terminar con una clase de himno a la felicidad que proporciona el acceso al mundo del entendimiento. Pero, paralelamente a esta presentación escrita, el diálogo permanecía indispensable, como lo comprobó Porfirio en su *Vida de Plotin*:

> Durante tres días, cuenta Porfirio, lo interrogué sobre la forma en qué el alma se une al cuerpo y no dejó de darme demonstraciones. Un tal Thaumasius, entrado en la sala, dijo (...) que no le gustaba este diálogo en el que Porfirio hacía las preguntas y él las respuestas. Pero, dijo Plotin, si Porfirio no me hiciera las preguntas, no tuviera yo objeciones que resolver y no tuviera nada que decir digno de escribirse.[5]

Los exégetas orientales de la sagrada escritura prosiguieron este método, de Philon de Alexandria en sus *Problemas y soluciones sobre la Génesis y el Éxodo*, hasta Origeno cuyas *Homelias* se basan en aporias.[6]

Por lo que se refiere a los exégetas occidentales, se suele hablar del género de las *quaestiones*, pues tal es a menudo el título de sus textos, como por ejemplo las *Quaestiones hebraïcae in Genesium* de san Jerónimo, en el siglo IV. Por su parte, san Agustín plantea numerosas "cuestiones" a la Biblia (173 en el Génesis, 176 el Éxodo, 94 el Levítico, 65 el Libro de los Números, 57 al Deuteronomio, 30 al Libro de Josua y 56 al Libro de los Jueces) y responde a los interrogantes de un tal Dulcitius en *De octo Dulcitii questionibus*.

La *questio*, según estos autores y los que siguieron, presenta grandes semejanzas con la aporia. Como en ésta, "la detención del espíritu causada por la duda o la contradicción daba lugar a la *quaestio*. Ésta consistía, entre varias exégesis, en establecer y buscar la verdad".[7] A

[5] Porphyre 1924, citado en Bardy 1932, XLI: 210-211.
[6] Para todo lo que se refiere a la exégesis de la Biblia, véase Bardy 1932-1933.
[7] Martin 1932: XXV, XXVI, citado por Bardy 1932: 350-352.

veces el exégeta en persona planteaba la "cuestión" para señalar la existencia de un pasaje difícil y aprovechar para proponer un comentario. En otras ocasiones, unas personas hacían preguntas verdaderas, mientras ocurría también que intervenían personas ficticias. Al desarrollarse en el Occidente, el género de las cuestiones terminó por presentar una gran heterogeneidad. A veces simple procedimiento retórico o ficción literaria, podía ser que resolviera problemas de doctrina planteados por los heréticos o que describiera una *disputatio* que tuvo una existencia histórica.

La naturaleza y el tamaño de las preguntas y respuestas se adaptaron a estas necesidades distintas. San Eucher, obispo de Lyon en el siglo V, inventó un tipo de preguntas y respuestas muy cortas, en dos libros de *Instrucciones* dedicadas a su hijo: "¿Por cuál testimonio de las Escrituras se comprueba la Trinidad? ¿Cómo el Espíritu de Dios se desplazaba encima de las aguas?" Frente a tales preguntas, era suficiente una sola frase de respuesta. Salonius y Veranius de Viena, hijos del obispo, prosiguieron la obra de su padre con una conversación simulada en la que Veranius hacía las preguntas y Salonius daba las respuestas, ambas muy cortas; "¿A qué lengua pertenece la palabra parábolas? - A la lengua griega. Significa en latín comparaciones". En tal intercambio de frases breves evoca a la mente los catecismos en diálogos que, tal vez, pudieran reconocer su precursor en san Eucher. En efecto, unos siglos después, durante el imperio de Carlos Magnus, apareció el primer catecismo *per interrogationes et responsiones*.[8] Más tarde, un catecismo en diálogos del siglo XII, el Elucidario,[9] adquirió gran fama y se tradujo en varios idiomas. Finalmente, a partir de los siglos XV y XVI, este tipo de catecismo se volvió frecuente, y una de las primeras doctrinas traducidas en México en lengua náhuatl a mediados del siglo XVI se presenta en forma de preguntas y respuestas (Gante [1553] 1982).

Mientras que, del arte del diálogo, se desprendía una literatura de intercambios verbales breves, también se exploraban otras vías. Los *Diálogos* de Gregorio el Grande, a fines del siglo VI, presentan una aplicación de este estilo retórico a una exposición doctrinal didáctica. El pontífice se dirige directamente a su diácono Pedro. Las intervenciones de éste, 145 en total, son muy cortas[10] y consisten en admirar los relatos del obispo, aprobar los comentarios, pedir aclaraciones, en una palabra ayudar a que progrese la enseñanza. Así, por ejemplo:

[8] *Disputatio puerorum*, citado por Mangenot 1903-1927.

[9] *Elucidarius... Patrologiae Cursus Completus.*

[10] Las citas que siguen provienen de Van Uytfanghe 1986. Véase también Vogüe 1978: 79-80.

> No sé, dice Pedro, si hubo en Italia hombres cuya vida fue marcada por milagros. Ignoro, pues, aquellos cuya comparación lo abrasa. Claro, no dudo que hubo en este país unos hombres de bien, pero no pienso que hayan hecho prodigios o milagros. O bien hasta la fecha, no se ha hablado de ellos, por cuya razón ignoramos si fueron cumplidos (Van Uytfanghe 1986: 320).

Retoma Pedro una vieja controversia sobre la continuación de la taumaturgia después del fin de los tiempos apostólicos. Luego, una serie de relatos de milagros logran convencerlo: "Ahora bien, veo que era muy equivocado al pensar que no hubiera en Italia padres capaces de hacer milagros". Y así prosigue la exposición de la doctrina, a partir de las dudas de Pedro que opone al obispo "la opinión de los hombres" o la prueba de sus cinco sentidos (Parece muy difícil "creer a la realidad de una cosa que ninguno es capaz de ver"). Paulatinamente Pedro se deja convencer y no cabe duda que la conversión de este espíritu crítico refuerza la potencia de persuasión del obispo Gregorio. Algo de este procedimiento de los *Diálogos* está en la obra de los *Coloquios* de Sahagún, como lo veremos a continuación.

Pero antes, y por otras razones, la influencia de Gregorio el Grande se ejerció en varios otros textos. Así por ejemplo, en Cesáreo de Heisterbach que escribió, en el siglo XIII, un *Diálogo de los milagros* para la edificación de los novicios. La plática reúne a un monje y un novicio, quien saca en frases breves la moraleja explícita de los milagros relatados por el monje. Así, para concluir un milagro destinado a la rehabilitación de los borrachos, el novicio dice: "Los que se dedicaron a la borrachera, pienso que en el infierno beben con sufrimiento". Y el monje prosigue: "Sobre eso, te referiré otro ejemplo".[11]

En suma, se puede decir que el antiguo género de las cuestiones no ha dejado de diversificarse. Se encuentra de todo, de la cuestión nacida de la aporia a la ficción literaria. La literatura ofrece en desorden interrogantes verdaderos o falsos, largos o cortos, con finalidades variadas: divertir, educar, convencer. Unos diálogos se dirigen a la memoria, como los catecismos que se aprenden de memoria, mientras otros están hechos para ser leídos. Sin embargo, el diálogo didáctico conserva sus rasgos específicos: reúne siempre un maestro y su discípulo, y las explicaciones proporcionados por el primero se basan en las preguntas del segundo.

[11] Heisterbach 1851, II: 349-350; XII: 40 y 41. Vease Dehouve 2000: 125.

2. *Las "disputas" del siglo XVI*

El siglo XVI en España, donde nació fray Bernardino de Sahagún, conoció todas las formas de diálogos y las apreció mucho. Sin embargo, la tipología se hizo más precisa, y, entre varias clases de diálogos, una se volvió sobresaliente, la podemos llamar "disputa" (*disputatio*). Un maestro afrenta objeciones que refuta una tras otra, hasta llegar a convencer a su auditorio. Su origen debe buscarse en los *Diálogos* de Gregorio el Grande, una de las obras medievales más traducida a las lenguas vulgares y muchas veces reeditadas a partir de la invención de la imprenta.[12]

También se reconoce la influencia de Erasmus en los diálogos de aquella época. Unos de ellos, concebidos para la edificación de las familias, son los *Colloquios matrimoniales* de Pedro de Luxan.[13] El primero de los seis coloquios pertenece al género de la "disputa", ya que enfrenta una mujer casada, Dorothea, a una joven, Eulalia. En visita a la casa de Dorothea, Eulalia le habla de su preferencia por el celibato: no desea casarse, ni tampoco volverse monja. Para contestar las preguntas de Dorothea, Eulalia presenta sus argumentos, y dice que quiere ser libre y no tener que obedecer a una persona que le sea superior. Dorothea, quien desempeña el papel del "maestro" refuta sus objeciones y, con la ayuda de numerosos ejemplos sacados de la historia romana y de la Biblia, logra convencer a Eulalia de casarse. La joven toma efectivamente esposo en el segundo coloquio y, en el cuarto, le nace un hijo.

La disputa estuvo asociada con los grandes debates del siglo XVI, como el de Juan Ginés de Sepúlveda y fray Bartolomé de Las Casas en la controversia de Valladolid que tuvo lugar en 1550. De ella dependía la decisión de saber si las conquistas de las Indias eran lícitas, o, al contrario, si eran tiránicas e injustas. La precedió un libro de Sepúlveda, presentada en forma de diálogo, en latín y español,[14] entre Leopoldo, un alemán "un poco luterano", Alonso de Guevara, viejo soldado español, y Demócrates, un griego que desempeña el papel de maestro. Contra las objeciones de los dos primeros, el tercero logró dar las pruebas que la guerra no era contraria a la religión cristiana, y, al final de la conversación, Leopoldo y Guevara se proclamaron convencidos por Demócrates.

[12] Existen numerosos incunables en latín de esa obra, cuya traducción al italiano fue impresa en Venecia en 1475. Ver también Ocana 1532.

[13] Luxan (1550); el libro fue consultado en su edición de 1589.

[14] *Diálogo llamado Democrates*... 1541. Este diálogo fue seguido por la impresión de la controversia de Valladolid: Sepúlveda, s. f.

Era, pues, lógico que la disputa acompañara las conversiones a la religión católica.[15] Disponemos de un testimonio sobre las disputas que opusieron los jesuitas a los budistas japoneses, en Yamaguchi, en 1551, y unos diálogos entre un fraile capuchino francés y un indio tupiguarani, en Brasil, en 1613.[16] Sin duda, los *Coloquios* de Sahagún, redactados en 1564, se ubican en este cuadro.

3. *Los* Coloquios *de Sahagún*

Los diálogos compuestos bajo la dirección de Sahagún corresponden a la definición general del diálogo didáctico, y más precisamente, a la de la disputa.[17]

a) *Un maestro y un discípulo*

Cualquier diálogo didáctico pone un maestro enfrente de su discípulo. El primero tiene la verdad y posee la respuesta a todas las preguntas y objeciones del segundo. Los *Coloquios* echan mano de la misma convención, pero ahí los interlocutores son sujetos colectivos: doce franciscanos desempeñan el papel del maestro, y un número indeterminado de señores y sacerdotes indígenas, el del discípulo.

b) *Un cuadro espacio-temporal*

En el siglo XVI, un diálogo se presenta como un sainete o un auto teatral en el que se señalan con cuidado el lugar y las circunstancias de la conversación. Así, por ejemplo, los *Coloquios matrimoniales* de Pedro de Luxan empiezan con la visita de Eulalia a casa de su amiga Dorothea, la labor de convencimiento de ésta toma un día. El diálogo de

[15] Cabe proseguir las investigaciones en lo que se refiere a las conversiones de los judíos y musulmanes en España. Una primera pesquisa nos permitió sacar a luz la existencia de *refutationes*, pero no de diálogos. Véase fray Ricoldo de Monte Crucio, *Reprobación del Alcoran* (1501); Bernardo Pérez de Chinchón, *Libro llamado Antialcorano: que quiere dezir contra el Alcoran, de mahoma, repartido en XXVI sermones* (Valencia, 1532); Lope Oregon, *Confutación del Alcoran y secta mahometana, sacado de sus propios libros y de la vida del mesmo Mahoma* (Granada, 1555). No nos fue posible consultar estos libros existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid.

[16] Schurhammer 1929; Evreux 1929. Ambos textos están citados por Miguel León-Portilla en la introducción a su edición de 1986 de los *Coloquios* de Sahagún, p. 16 y 17.

[17] Cabe hacer notar que los *Coloquios* utilizan dos idiomas, la versión en español está al principio del libro y la versión en náhuatl a continuación. Nuestro análisis se basará en ambas.

Sepúlveda tiene lugar en los jardines del Papa y dura dos días, con intervalos de descanso. Los *Coloquios* de Sahagún se desarrollan en la ciudad de México y duran unos días. El primer día, los doce franciscanos se presentan ante los señores, quienes transmiten a los sacerdotes indígenas su deseo de discutir con ellos. Al día siguiente, los sacerdotes indígenas escuchan a su vez a los doce franciscanos y les contestan. Después de una noche, reinician las conversaciones con la exposición de los franciscanos sobre el origen de los diablos. El manuscrito que ha llegado hasta nuestros días se para en el capítulo XIV, eso es, en el tercer día. Posiblemente los capítulos perdidos que seguían tuvieron lugar durante varios días después, sin que lo sepamos exactamente.

Los académicos acostumbran designar los *Coloquios* de Sahagún con el término de "Diálogos de 1524", siguiendo a Miguel León-Portilla. Sin embargo, un investigador ha notado que:

> ...los coloquios en su totalidad no fueron completamente circunscritos en tiempo y espacio por unos cuantos días con unos pocos participantes congregados en México. Como observó Garibay, es más probable que esta serie de conversaciones se iniciaran con las pláticas entre los más importantes principales, pero que continuaran por largo plazo, oídos por diferentes personas en el curso de la predicación rutinaria de los primeros años (Klor de Alva 1982: 157).

Se puede añadir que Sahagún dijo haber sido testigo directo de la predicación de los doce, y su llegada a la Nueva España está fechada en 1529. En realidad, dichas contradicciones se explican con facilidad, si consideramos que los *Coloquios* pertenecen a un género literario basado en una convención bien establecida, según la cual las conversaciones debían desarrollarse en un espacio limitado en un lugar y limitado a unos días.

c) *Preguntas y objeciones*

La disputa se basaba en una serie de preguntas y objeciones formuladas por el discípulo. Estas preguntas, presentadas en forma directa o no, constituyen el mecanismo esencial de los *Coloquios* de Sahagún.

En el capítulo I, los doce franciscanos leen a los señores indígenas de México el contenido de la carta del Papa que les encarga la conversión de los habitantes de este país. Las explicaciones propiamente dichas de los doce empiezan con el capítulo II. A partir de ahí y hasta el capítulo VI donde se encuentra la respuesta de los señores, los doce hacen preguntas indirectas a las cuales contestan de inmediato.

Pregunta sobre el Papa:

"Por ventura diréis agora —con deseos de conocerle— qué persona es este gran Señor que su reyno es todo el mundo. ¿Por ventura es Dios o quizá hombre como nosotros?" (*Coloquios*..., cap. II: 81).

Pregunta sobre las Escrituras:

"Por ventura diréis agora: ¿esta Sagrada Escriptura que nos dezis, que nos auéis de predicar, de dónde la vuiste, quién os la dio, de dónde la vuo el gran Sacerdote que acá os embió ?" (*Ibid*., cap. III: 82, A).

Objeción sobre el hecho que los indígenas ya poseen dioses:

"Por ventura diréis agora: en vano a sido vuestra venida, porque nosotros bien conocemos y tenemos por Dios aquel por quien todos biuimos y le honramos y reuerenciamos y adoramos" (*Ibid*., cap. IV: 83, A).

Pregunta sobre el nombre de Dios:

"Quizá querríades saber ¿este soberano y verdadero Dios cómo se llama?" (*Ibid*., cap. IV: 83, E).

Tales preguntas indirectas están introducidas en la versión en español por la expresión: "Por ventura diréis agora". Se trata, pues, de una voz estereotipada que también se encuentra en otros diálogos de aquella época. Así pues, en el compuesto por Sepúlveda, dice Leopoldo:

Por cierto Democrates, a mi parecer tú as muy bien e ingeniosamente abogado por las riquezas, *mas por ventura dirá alguno*: que ni para la liberalidad o magnificiencia, ni para usar de las otras virtudes ay necessidad de riquezas... (*Diálogo llamado Democrates*, L. III, fº 57 vº).

La versión en náhuatl se presenta como una simple traducción de los términos en español, con la diferencia que, en esta lengua, se formulan al presente y ya no al futuro.[18]

[18] *Auh aço anquitoa in axcan*: Pero quizá dicéis ahora (cap. II: 108). *Auh aço antlatlani in axcan*, *aço anquitoa*: Pero quizá preguntáis ahora, quizá dicéis (cap. III: 114). *Auh aço anquitoa in axcan*: Pero quizá dicéis ahora (cap. IV: 120). *Auh aço anquimitalhuia*: Pero quizá se dignan decir (cap. IV: 128).

Otra pregunta, presentada en forma negativa, se refiere a la necesidad de viajar para presentarse ante el Papa:

> "Y no penséis que para hazer esto es menester que váis a la ciudad donde habita el gran Sacerdote, el Papa" (*Coloquios*..., cap. V, 85, D).

Por fin, los doce presentan preguntas retóricas para contestar a una objeción (directa o indirecta) por parte de los indígenas, la pregunta retórica está abierta por: "Y si..." seguido por el interrogativo o el condicional.

> y si ellos son dioses dadores del ser y de la vida, ¿porqué son engañadores y burladores? ¿Porqué os atormentan y fatigan con diversas afflicciones? (*Ibid*., cap. IV: 83, B).
>
> Si éstos que vosotros adoráis fueran dioses, nosotros también los adoráramos (*Ibid*., cap. VIII; 90, A).

Otra pregunta directa hecha por los sacerdotes indios se encuentra en el capítulo VIII:

> Mucho holgaremos de que nos digáis quiénes son éstos que adoramos, reuerenciamos y seruimos, porque de saberlo recibiremos gran contentamiento (*Ibid*., cap. VIII; 90, C).

La expresión en español ("mucho holgaremos de que nos digáis") se parece a la que utiliza Sepúlveda en su diálogo: "También holgaría que me dixesses" (Alonso de Guevara, *Diálogo llamado Democrates*, L. III, fº 74 vº). Esa frase se traduce al náhuatl de modo algo distinto.[19] Dicha pregunta posee gran importancia en la demostración, pues los doce contestan en los cuatro capítulos siguientes, exponiendo la doctrina del origen de los diablos: hay un solo dios, quien creó a los ángeles; Lucifer es un ángel caido; después de la creación de los hombres, los demonios provocaron el diluvio y la confusión de las lenguas. El capítulo XV, hoy perdido, saca la conclusión: los dioses que los indios adoran son aquellos demonios.

Los capítulos siguientes, igualmente perdidos, pero conocidos por medio del índice, utilizan el mismo mecanismo. A la nueva pregunta hecha en el capítulo XVI (¿Porqué los dioses indios no fueron suficien-

[19] "*Ma toiollo pachiuj, aqujque, quenamijque, campa vallaq in tiqujntoteutia, in tiqujtlatlauhtia*", "Que esté tranquilo nuestro corazón. ¿Quiénes son, cómo son, de dónde vinieron, aquellos que nosotros tenemos por dioses, a los que hacemos súplicas" (cap. VIII, 1155-1160: 160-161).

temente poderosos para oponerse a la Conquista española?), los franciscanos contestan en el curso de los cuatro capítulos siguientes, argumentando que el Dios español ayuda a sus fieles y los libra de sus enemigos. Así, pues, las dos preguntas directas hechas por los indígenas presentan una importancia decisiva en el diálogo. Ellas, debidamente contestadas por los franciscanos, son las que llevan a la conversión final de los indios.

En suma, el uso de preguntas, directas e indirectas, por Sahagún, forma parte de los recursos retóricos corrientes en las disputas del siglo XVI.

d) *La adhesión final*

Según el género literario considerado aquí, el discípulo es conducido paulatinamente a abandonar sus convicciones previas y terminar por declararse en acuerdo con su maestro. Desgraciadamente, la parte de los *Coloquios* que describe la conversión de los señores y sacerdotes indígenas se ha perdido, aunque este anunciada en el índice.

> Cap. veinte y uno, en que se pone la plática que hicieron los señores y sátrapas a los doce, rendiéndose por siervos de Dios y renegando de sus dioses.
>
> Cap. veinte y dos, cómo los doze respondieron a los Señores y sátrapas mostrándolos gran placer do lo que auían dicho.
>
> Cap. veinte y seis, en que se pone la plática que los Señores y sátrapas hizieron delante los doze dándoles a entender que estauan satisfechos de todo lo que auían oydo, y que los agradaua mucho la ley de nuestro Señor Dios (*Ibid*.: 76-77).

La satisfacción que sienten los interlocutores de los *Coloquios* al terminar la controversia recuerda una vez más el diálogo de Sepúlveda, que termina con un intercambio de civilidades.

> Leopoldo: Antes me paresce que tú as coligido con sotil ingenio y exquísita doctrina muy largamente todas las cosas que hazían a este propósito. Y no te podría dezir quanto he holgado de aver oydo tu razonamiento.
>
> Guevara: Pues yo por cierto os digo de verdad que ha mucho tiempo que no he gastado oras más a mi provecho y contentamiento que estos dos días oyendo os a vosotros. Y a tí, Democrates, te doy muchas gracias, que me as quitado de una duda difícil y que mucho tiempo avía tenido.

> Democrates: Si os he satisfecho a vosotros: yo desta nuestra habla he alcançado el fructo que más deseaba: y pues que assi es pongamos fin a la disputa, porque ya se haze tarde y el Papa vuelve al palacio (*Diálogo llamado Democrates*, último folio).

En conclusión, la comparación que hemos esbozado entre los *Coloquios* y algunos diálogos del siglo XVI español muestra que el texto de Sahagún pertenece efectivamente al género de las disputas. De él, posee las principales características y utiliza las mismas expresiones estereotipadas para expresar la duda o la satisfacción. Sin embargo, al contrario de lo que pudiera dejar entender esta demostración, los *Coloquios* representan algo más que un ejemplo del diálogo didáctico occidental.

II. El diálogo ceremonial

En este diálogo con dos voces, la palabra occidental se escucha casi de manera no interrumpida y uno puede interrogarse sobre el lugar dejado a la palabra indígena. La parte de los *Coloquios* que llegó hasta nuestros días, se encuentra en los capítulos VI (la respuesta de los señores) y VII (la respuesta de los sacerdotes).

La parte perdida contenía otros discursos, por ejemplo, en el capítulo XVI que trataba, según el índice, de "la altercación que vuo entre los principales y los sátrapas de los ydolos (...); conviene a saber que sus dioses no fueron poderosos para los librar de las manos de los españoles" (*Ibid.*: 76). En el capítulo XXI, nobles y sacerdotes indígenas abjuran sus dioses y, en el capítulo XXVI, expresan su satisfacción de haberse convertido.

Tales voces indígenas se escuchan en unas partes de la obra franciscana cuya finalidad es demostrar cómo los indios pasaron del rechazo a la adhesión. Sin embargo, en los dos capítulos que llegaron hasta nuestros días, sus palabras pertenecen a un género literario bien conocido en el mundo indígena en el momento de la Conquista: el discurso ceremonial.

1. Los *huehuetlahtolli*

Las respuestas de los señores y sacerdotes indígenas a los franciscanos se asemejan a los discursos ceremoniales llamados *huehuetlahtolli* o antigua palabra (de *huehue*: viejo; *tlahtolli*: palabra). Dichos discursos se

pronunciaban en el lenguaje elegante enseñado en las escuelas sacerdotales. Disponemos de un número importante de ellos porque los franciscanos, admiradores de este estilo retórico, los recopilaron en abundancia. Uno de los recopiladores de *huehuetlahtolli* fue fray Andrés de Olmos, quien recogió, en 1533, con la ayuda de informantes vecinos de varias ciudades (México, Texcoco, Tlaxcala y Tepeyacac), unos veintinueve textos de los cuales fueron publicados por fray Juan Bautista en 1600.[20] Por su parte, fray Bernardino de Sahagún dedicó el capítulo VI de la *Historia general de las cosas de Nueva España* a la retórica, y publicó allí unos cuarenta textos. Dicho capítulo "fue traducido en lengua española ... después de treinta años que se escribió la lengua mexicana, en el año de 1577", lo que permite suponer que los discursos fueron reunidos en 1547 con la ayuda de unos ancianos de México y Tlatelolco.[21]

Los discursos, pronunciados en diversas ocasiones, tomaban varias formas: palabras formuladas durante los ritos de paso que se realizaban en cada uno de los momentos del ciclo de vida (nacimiento, embarazo, enfermedad, muerte...); discursos a propósito del gobierno de la ciudad; arengas dirigidas a los miembros de ciertas profesiones; fórmulas de cortesía; rezos a varios dioses.[22] Pronunciados en cualquiera de estas ocasiones, los discursos presentaban ciertas características que permitían reconocer su pertenencia al género de los *huehuetlahtolli*. Dirigidas a un interlocutor, se espere o no una respuesta, las palabras se pronuncian en un tono particular y contienen numerosos términos metafóricos. Aparece que los discursos de los sacerdotes y los nobles indígenas de los *Coloquios* comparten estas características, como lo comprueba la comparación que se puede establecer con los textos de Olmos y Sahagún.

2. *El intercambio de las palabras*

Los códices o documentos pictográficos mexicanos interpretan a menudo el discurso por unas volutas que salen de las bocas de los interlocutores. Esta voluta representa el *huehuetlahtolli*.

[20] Jacqueline de Durand: *Témoignages de l'ancienne parole*, Paris, La Différence, Les Voies du sud, 1991. De ahora en adelante, nos referiremos a este texto como: Bautista.

[21] Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, ed. Porrúa, en su edición de 1985: 5 y 287. De ahora en adelante, nos referiremos a este texto como: *Historia general*...

[22] Según la clasificación establecida por Josefina García Quintana y Miguel León-Portilla: *Témoignages de l'ancienne parole*: 32-33.

a) *La palabra*

Se utilizaban muchos términos para designar estos discursos y, tras las metáforas, se esboza la imagen que los antiguos mexicanos se hacían de la palabra ceremonial. El discurso, porque sale de la boca, se llama "un labio, una boca", "un aliento, una palabra", "un labio, dos labios", "la saliva, la espuma de la boca", "la aflicción, los lloros, los llantos". De todas aquellas expresiones, los *Coloquios* utilizan sólo dos: "un aliento, una palabra", "un labio, dos labios".[23]

Las palabras son igualmente descritas como joyas: "jadeita, turquesa", "brazalete de turquesa", "los chalchihuites y zafiros", etcétera.[24] Los *Coloquios* utilizan voces muy semejantes:

> Aquí delante de nosotros habéis colocado turquesas, ajorcas, aquí nosotros las admiramos, como si fuera un jade redondo, que hace reflejos, sin sombra, ni falta, como ancho plumaje de quetzal en verdad muy verde (*Coloquios*..., cap. VI, 716-723: 136-139).

Como joyas, las palabras se colocan en un lugar precioso, son "lo que se esconde, lo que se guarda" (Bautista: 80). Su lugar adecuado es "un cofre, una petaca",[25] metáfora del cuerpo humano. Al hacer un discurso, el hombre "abre el cofre, la petaca", y al aceptar su interlocutor sus palabras, las hace entrar en su propio cofre, su propia petaca. Los *Coloquios* recurren a la misma metáfora: "ahora un poco abriremos el cofre, la petaca", aseguran los sacerdotes indios para avisar a los doce franciscanos que van a contestar a su discurso (*Coloquios*..., cap. VII, 930-932: 148-149).

Estas joyas tienen un origen divino, aunque no sabemos con seguridad cuál dios era responsable de las palabras. Los franciscanos que recopilaron los *huehuetlahtolli* cambiaron los nombres de las deidades prehispánicas por "Nuestro Señor" y Tloque Nahuaque. Pero, fuera como fuera, el hombre sólo era depositario de las palabras divinas.

> Aquí ya ha oído vuestro pueblo, y vuestros vasallos, aquí ya han notado las palabras muy preciosas y dignas de ser encomendadas a la me-

[23] Un labio, una boca: *in cententli*, *in cencamatl*, Bautista, en: *Témoignages de l'ancienne parole*: 65, n. 2; 76, n. 2; 101, n. 1. Un aliento, una palabra: *in ihiiotzin in tlatoltzin*. Un labio, dos labios: *cententli*, *ontentli*, Bautista, *ibid*.: 79, n. 1. Se nota que la presencia de dicha expresión en los textos de Olmos tiende a comprobar que, cuando se encuentra en los *Coloquios*, conviene traducirla por "palabras" y no como una alusión a la presencia de un intérprete (*Coloquios*..., cap. VI: 137, n. 1).

[24] Bautista: 80, n. 7; 87, n. 3; 117; Sahagún, *Historia general*... L. VI, cap. XV y XXI.

[25] *In toptli*, *in petlacalli*, Bautista: 89, n. 14 y 89-91.

> moria, que por vuestra boca han salido y nuestro señor dios os ha dado, y vos, señor, las habéis tenido atesoradas en vuestro pecho para esta hora (*Historia general*... L. VI, cap. XVI, § 1: 341).

En los *Coloquios* también, las palabras intercambiadas son de origen divino. Los señores indios avisan a los españoles que van a trasmitir a los sacerdotes "su aliento, su palabra del Señor" (*Coloquios*: cap. VI, 805: 140-141). A su vez, los sacerdotes recogen "su aliento, su palabra, del Señor Nuestro" (*ibid*., cap. VII, 892-893: 146-147), antes de devolver "el aliento, la palabra, del Dueño del cerca y del junto" (*ibid*., cap. VII, 914-915: 148-149), y, para el efecto, "un poquito abrir el cofre, la petaca, del Señor Nuestro" (*Ibid*., cap. VII, 931-932: 148-149). Aunque el texto de Sahagún pudo cultivar cierta ambigüedad en torno al "Señor" referido, asimilándolo a veces con el Papa o con el Dios de los cristianos, parece que, desde un punto de vista indígena y a la luz de los otros *huehuetlahtolli*, estas expresiones significan que los oradores sólo son depositarios de palabras ceremoniales originadas en el más allá.

Estos discursos fueron trasmitidos por los ancianos, hoy desaparecidos:

> Nota bien las palabras que quiero decir, y ponlas en tu corazón, porque las dejaron nuestros antepasados viejos y viejas, sabios y avisados, que vivieron en este mundo; es lo que nos dijeron, y lo que nos avisaron y encomendaron que lo guardásemos como en cofre y como oro en paño, porque son piedras preciosas muy resplandecientes y muy pulidas... (*Historia general*... L. VI, cap. XXI, § 1: 355).

Sin embargo, sólo los ancestros eran capaces de pronunciar correctamente estas palabras, ellos solos poseían el arte de lenguage pulido:

> Si fuera en presencia de vuestros padres, que aquí habemos nombrado, y nos habemos acordado de su antigüedad y saber, ellos por cierto hubieran suficientemente respondido a lo que habéis dicho, y no con pocas lágrimas se maravillaran de los que habéis orado; pero por falta de ellos nosotros, pobres y menguados de saber, diremos algunas pocas palabras, imperfectas y bárbaras, como balbuciendo y sin orden y sin modo para responder a lo que habéis dicho (*Historia general*... L. VI, cap. XXIV, § 16: 368).

Para obedecer a esta retórica tradicional, los señores indios de los *Coloquios* al contestar a los doce franciscanos enumeran todos los reyes ilustres que los precedieron (Motecuhzomatzin, Axayacatzin...).

> Si esto hubiera sucedido en el tiempo de sus vidas, ellos hubieran devuelto, respondido a vuestro aliento, a vuestra palabra. También

> ellos os hubieran hecho un discurso... (*Coloquios*..., cap. VI, 744-745: 138-139).

De manera curiosa, ahí donde se percibe de modo más exacto el sentido prehispánico de la arenga es en la versión en español:

> De lo que agora tenemos pena es que los sabios y prudentes y diestros en el hablar según nuestra manera, que tuvieron cargo del principado, son ya muertos; los quales si vuieran oydo de vuestras bocas lo que nosotros emos oydo, oyérades de su boca salutación y respuesta muy agradable; pero nosotros que somos baxos y de poco saber, qué podemos decir...? (*Coloquios*..., cap. VI: 86, A).

Los sacerdotes, por igual, piden perdón por la torpeza de sus discursos:

> Y ahora, ¿qué, de qué modo, qué será lo que diremos, elevaremos a vuestros oídos? ¿Somos acaso algo? Porque sólo somos macehualuchos, somos terrosos, lodosos, raídos, miserables, enfermos, afligidos (*Coloquios*..., cap. VII, A 902-909: 148-149).

Para los antiguos mexicanos, las palabras no están "en el aire", muy al contrario son verdaderos objetos preciosos de naturaleza casi divina y sagrada. Dichos objetos se intercambian según las reglas locales de las prestaciones y contra-prestaciones. Hemos dicho en otro lugar (Dehouve 1995) que los nahuas distinguen tres momentos claves en el ciclo de las prestaciones recíprocas y de los intercambios: dar, aceptar, merecer. Los dos primeros se encuentran en el corazón de los diálogos ceremoniales.

b) *Dar, aceptar, devolver*

La persona que toma la palabra ofrece un objeto de valor a su interlocutor: "Aquí a tu muñeca, a tu garganta, quizá serán atadas una palabra, dos palabras, la jadeita que te dí para que la guardaras" (Bautista: 91). En otro lugar, un padre de familia da "de comer, de beber, su saliva, la espuma de boca a su hijo" (*ibid*.: 81).

Sin embargo, la cultura nahua insiste poco en el acto de dar. Más aguda es la cuestión de la aceptación: ¿Cómo hacer que un interlocutor reciba el don?: "No tires en algún lugar, no rechazes lo que te dije" (*ibid*.: 64). "Ojalá que cojas, aceptes lo que te voy a decir (...) lo tienes que recibir con gusto" (*ibid*.: 103).

Si el interlocutor acepta el don, lo tiene que decir sin ambigüedad con las palabras "tomar, recibir, escuchar": "Quizá tomaré, quizá me apoderaré de las palabras, de los discursos (*ibid*.: 65). "Recibo, cojo, escucho lo que me dices" (*ibid*.: 105). "La pluma preciosa, ancha (...) la tengo que colocar únicamente sobre su estera; que en ningun lugar, ni en la orina, ni en los excrementos, vaya yo a tirar, a esparcir (...) tus lloros, tus llantos" (*ibid*.: 117). "Los nobles (...) recibieron aquí (...) escucharon las palabras preciosas salidas de su boca (*Historia general*..., L. VI, cap. XVI, § 2: 341).

De la aceptación, se desprende automáticamente la contra-prestación. En náhuatl, se suele decir que se devuelve lo que ha sido dado: "Te devuelvo tu aliento, tu palabra (Bautista: 66). "Es todo lo que devuelven, dicen en respuesta, restituyen un labio, una boca, a tu palabra" (*ibid*.: 105-106). "Con un labio, con una boca, te devuelvo tu aliento, tu palabra" (*ibid*.: 118).

Cuando el don ha sido aceptado, y que ha sido hecho el contradon verbal por medio del cual el interlocutor ha devuelto las palabras, los corazones se sienten en paz. Como lo asegura con elegancia una muchacha a su madre: " Y yo, ¿qué te daré de vuelta? ¿Con qué apaciguaré tu corazón, tu cuerpo?" (*ibid*.: 76).

Los discursos de los *Coloquios* están llenos de pruebas manifiestas de esta preocupación tradicional por el intercambio. Para avisar los franciscanos que los sacerdotes indios aceptan dialogar con ellos, los señores utilizan estas palabras: "porque han tomado, porque han recibido vuestro aliento, vuestra palabra, por eso han venido" (*Coloquios*..., cap. VI, 847-849: 142-143). Los sacerdotes a su vez indican a los franciscanos que aceptan dialogar con ellos: "aquí cogemos, aquí tomamos tal como es, vuestra palabra. Que no se altere vuestro corazón" (*Coloquios*..., cap. VIII, 1154-1157: 160-161).

La respuesta toma formas apropiadas. El señor que contestó al primer discurso de los franciscanos "se puso de pie, saludó a los sacerdotes, y un poquito, un labio, dos labios, con esto devolvió su aliento, su palabra" (*Coloquios*..., cap. VI, 687-690: 136-137). Cuando le tocó el turno a uno de los sacerdotes indígenas "un poco grande fue su discurso, con el qual respondió, con el qual devolvió las palabras" (*Coloquios*..., cap. VI, 867-869: 144-145). Y para asegurar a los franciscanos que tiene la intención de contestarles, el sacerdote indio les dice en términos metáforicos: "Con un labio, dos labios, repondemos, devolvemos el aliento, la palabra, del Dueño del cerca y del junto (...) Tranquilícense vuestros corazones, vuestra carne, señores nuestros, porque romperemos un poquito, ahora un poquito abriremos, el cofre, la petaca, del Señor nuestro" (*Coloquios*..., cap. VII, 913-915 y 930-932: 148-149). "Esto es todo lo

que respondemos, lo que contestamos a vuestro reverenciado aliento, a vuestra reverenciada palabra" (*Coloquios...*, cap. VII, 1056-1059: 154-155).

Pero, antes de responder, los sacerdotes indígenas presentan su temor de ser rechazados: "por esto nos arrojamos al río, al barranco. Con ello buscamos, alcanzamos, su disgusto, su enojo. ¿Tal vez sólo (vamos) a nuestra perdición, a nuestra destrucción?" (*Coloquios*..., cap. VII, 917-920: 148-149). Expresan de esta manera el temor tradicional de que su don de palabras sea rechazado, el temor que, en los *huehuetlahtolli*, hace que el orador pida perdón por la torpeza de su discurso, por los "dolores de cabeza y de estómago" que causa a su interlocutor. El rechazo del discurso que por parte del oyente manifieste su enojo, éste es el gran peligro de cualquier diálogo y, con la ayuda de palabras rituales, el orador trata de evitar esta situación: "no quiero dar pena ni enojo a vuestro corazón; no quiero caer en vuestra ira e indignación" (*Historia general*... L. VI, cap. X, § 49: 326).[26]

Así pues, para los antiguos mexicanos los discursos ceremoniales eran realmente un intercambio de palabras y el problema principal planteado en un diálogo consistía en lograr entablar las prestaciones y contra-prestaciones, y para el orador, que sus palabras fueran aceptadas por el interlocutor, e indicar su aceptación y elaborar una respuesta digna de ser recibida a su vez.

3. *La eficacia de las palabras*

Aunque algunos *huehuetlahtolli* sean simples fórmulas de cortesía o saludos, es decir, intercambios recíprocos de palabras, la mayoría son más complejos. Los consejos de un padre a su hijo, los discursos de entronización de un nuevo gobernante o los rezos a una deidad están compuestos siguiendo una estructura precisa, misma que rige en los discursos de los indios de los *Coloquios*.

a) *Las circunstancias del diálogo*

Al principio, el orador plantea el contexto de su discurso: ¿Quién habla? ¿A quién, dónde, cuándo? Para el efecto, resume el origen de la situación presente. Así, una madre que se prepara a dar unos consejos

[26] Miguel León-Portilla interpreta las palabras de los sacerdotes indios como un temor de los vencidos frente a sus vencedores, conscientes del peligro que les hace correr su rehuso de la conversión. Nos parece que sus palabras se pueden interpretar sencillamente como unas fórmulas de retórica indígena tradicional.

morales a su hija, le recuerda: "Apareciste, naciste, saliste, caiste de mi seno, de mi pecho" (Bautista: 67). El padre dice a su hijo: "Mi sangre, mi color, en verdad te formé, te di forma" (*ibid*.: 77). Más prolijos, los discursos de entronización de un nuevo gobernante empiezan con estas palabras: "Aquí estáis presente; haos puesto nuestro soberano dios por nuestro señor, a la verdad, porque han fallecido, hanse ido a sus recogimientos los señores vuestros antepasados..." (*Historia general*..., L. VI, cap. X, § 1-16: 322). La plegaria a Tláloc, dios de la lluvia, empieza por la descripción de la hambruna: falta el agua, está enfermo el pueblo, mueren los animales (*ibid*., cap. VIII, § 1-10: 316).

En los *Coloquios*, por igual, el discurso de los señores indios empieza con una descripción de la situación. Recuerda en primer lugar el viaje hecho por los franciscanos y se les interroga sobre su lugar de origen: "Señores nuestros, mucho os habéis afanado, así habéis llegado a esta tierra, porque habéis venido a mandar en vuestra ciudad, ¿de dónde? ¿Cómo es el lugar de nuestros señores, de donde vinístis? De entre nubes, de entre nieblas (de un lugar oculto, misterioso) habéis salido" (*Coloquios*, cap. VI, 692-699: 136-137). Hecho esto, se presentan como sus interlocutores: "Aquí delante de vosotros, donde estáis, nosotros contemplamos..." (*Coloquios*, cap. VI, 700-703: 136-137).

Los discursos de los sacerdotes empiezan exactamente del mismo modo, con un tono más prolijo:

> Recuerdo de la llegada de los franciscanos: Habéis padecido trabajos, así os habéis venido a acercar a esta tierra
>
> Presentación de los interlocutores: delante de vosotros, ante vosotros, os contemplamos, nosotros macehuales
>
> Nuevo recuerdo de la llegada de los franciscanos: os ha permitido llegar el Señor Nuestro, en verdad habéis venido a gobernar vuestra ciudad
>
> Interrogante sobre su lugar de origen y afirmación de su carácter divino: ¿De dónde, cómo os habéis dirigido hacia acá del lugar de nuestros señores, de la casa de los dioses? Porque en medio de nubes, en medio de nieblas, del interior del agua inmensa habéis venido a salir... (*Coloquios*..., cap. VII, 872-891: 146-147).

b) *La evocación de la desgracia*

Después de exponer los hechos, los *huehuetlahtolli* suelen evocar las desdichas potenciales. Así, la plegaria a Tláloc, tras describir la hambruna presente, empieza una serie de interrogantes hacia el futuro: "¿Habéis determinado que se pierdan todos vuestros siervos y

vasallos y que quede desolado y despoblado vuestro pueblo, reino y señorío?" (*Historia general...*, L. VI, cap. VIII, § 12: 317). Exactamente del mismo modo, y con la misma forma gramatical, el discurso de un nuevo señor menciona todos los riesgos que corre el reino: la guerra, la derrota, la hambruna, la destrucción (*ibid*., L. VI, cap. X, § 17-21: 323). Y la madre interroga también a su hija: "¿Cómo vivirás con esta gente, a su lado? Porque en estos lugares peligrosos, estos lugares espantosos, se vive con dificultad" (Bautista: 67).

En los *Coloquios*, los sacerdotes indígenas son los que utilizan esas fórmulas estereotipadas, en su respuesta a los franciscanos. El peligro que los amenaza es, en el caso presente, la conversión a la fe católica, por cuya razón exclaman:"Y ahora, nosotros, ¿destruiremos la antigua regla de vida? ¿la regla de vida de los chichimecas? ¿la regla de vida de los toltecas?..." (*Coloquios...*, cap. VII, 1005-1011: 152-153). En náhuatl, la interrogación, al futuro, esta precedida por la partícula *cuix* (¿acaso?), como es frecuentemente el caso en los *huehuetlahtolli*. Michel Launey ha demostrado que la respuesta a la frase empezando por *cuix* suele ser negativa, por lo que *cuix* corresponde al latin *num*, y la frase que encabeza es una interrogación retórica o una negación disfrazada. "La relación universal entre la falsa pregunta y la negación tiene otra manifestación en el náhuatl dialectal, es el uso de *cuix* como negación en los dialectos del estado de Guerrero" (Launey 1987: 1155). Este empleo de *cuix* ya era señalada por fray Manuel Pérez en la Tierra Caliente (entre la ciudad de México y el Océano Pacífico) en el siglo XVIII. Así pues, la pregunta de los sacerdotes indios de los *Coloquios* debería de recibir una respuesta negativa y se debe entender como una tentativa para alejar los peligros.

c) *El alejamiento de la desgracia*

La plegaria a Tláloc termina por la enunciación de varios deseos: Que no se enojen los dioses, que pare la hambruna, que reverdezca la vegetación (*Historia general...*, L. VI, cap. VIII, § 23-33).[27] En cambio, el discurso dirigido a un nuevo señor aleja la desgracia de la manera que conviene en las arengas morales, por una serie de consejos: debes rezar, permanecer humilde, no castigar sin razón, hacer la justicia, evi-

[27] En la traducción propuesta por Michel Launey (1980: 158-177, t. II), podemos distinguir las partes aquí referidas: la primera parte (circunstancias del diálogo) se extiende entre el número 1 y 23; la segunda (evocación el de la desgracia), entre el número 24 y 50, y la tercera (alejamiento de la desgracia) entre el número 51 y 69.

tar el orgullo, el placer... (*ibid*. cap. X, § 22-48: 324-326). Y por igual, las palabras de un padre o una madre a su hijo contienen una lista de todos los comportamientos deseables, los cuales, al mismo tiempo, constituyen un talismán contra los peligros de la vida.

Los discursos de los sacerdotes indígenas a los franciscanos terminan con una serie de deseos expresados de manera negativa, y se parecen a la plegaria a Tláloc, más que a los otros *huehuetlahtolli*.

> Señores nuestros, no hagáis algo a vuestra cola, vuestra ala (vuestro pueblo) que le acarree desgracia, que la haga perecer (...) Que los dioses no se enojen con nosotros, no sea que en su furia, en su enojo incurramos. Y no sea que, por esto, ante nosotros, se levante el pueblo (...) Tranquila, pacíficamente, considerad, señores nuestros, lo que es necesario. (*Coloquios*..., cap. VII, 1019-1038: 153-155).

Así pues, para los antiguos mexicanos, el diálogo no se resume a un intercambio de palabras. Una estructura rígida divide el discurso en una parte que designa el contexto, otra que evoca la desgracia para, al final, alejarla. El empleo de la pregunta es aquí muy diferente del diálogo europeo, dado que sirve para evocar la situación que se trata de impedir. El diálogo es un palabra eficaz que intenta alejar los peligros.

III. El encuentro entre el diálogo didáctico y el diálogo ceremonial

Hemos identificado en los *Coloquios* dos concepciones distintas del diálogo. El diálogo didáctico, propio del Occidente cristiano, se caracteriza por la relación asimétrica entre un maestro y un discípulo, y el empleo de la pregunta como un medio esencial que permite la progresión de la exposición doctrinal y el proceso de convencimiento del interlocutor y de los auditores. El diálogo ceremonial de los antiguos mexicanos representa a la vez un intercambio recíproco, es decir, un don y contra-don de palabras, y un modo eficaz de alejar la desgracia. Ninguno de los dos tipos de diálogos es gratuito, pero sus metas son distintas: convertir, convencer, en doctrinar en el primer caso, intercambiar para restablecer la armonía en el otro.

Cuando fray Bernardino de Sahagún incluyó los discursos indígenas en sus *Coloquios*, no imaginaba que éstos tenían su propia lógica. De modo general, los franciscanos no se dieron cuenta de este hecho, y se dedicaron a recopilar los *huehuetlahtolli* en razón de las semejanzas entre unos de ellos y el diálogo didáctico. Por esa razón, les gustaron de manera especial unos tipos de discursos —del padre al hijo, de

la madre a la hija, del esposo a la esposa— que, como en el diálogo didáctico, proporcionaban una enseñanza moral de un maestro a su discípulo. Los franciscanos no pudieron pasar por alto la semejanza entre algunos de los *huehuetlahtolli*, a menudo rezados en un contexto familiar, y los *Coloquios matrimoniales* de Luxan, por ejemplo. Las conversaciones entre la joven Eulalia y su amiga casada, Dorothea, proporcionan un buen ejemplo de estas similitudes. En el segundo coloquio, Eulalia avisa Dorothea que prefiere "ser casada con un negro de Guinea" y expone sus argumentos a su amiga, quien le da buenos consejos. En el tercer coloquio, Dorothea encuentra al marido de Eulalia, Marcello, y le dice un discurso moral. En el cuarto coloquio, Dorothea explica a los esposos qué hacer durante el embarazo de Eulalia. En el quinto coloquio, Julio, hijo de Dorothea compone un discurso moral a Hipólito, hijo de Eulalia. Finalmente, el sexto coloquio reúne a dos ancianos, uno de los cuales proporciona consejos al otro.

Sin embargo y al contrario de los diálogos occidentales, pienso que la relación asimétrica y la moralización no representaron las características fundamentales de los *huehuetlahtolli*. Muchos de los discursos nahuas carecieron de estos aspectos, por ejemplo las plegarias y un buen número de los discursos de los ritos de pasaje.

Así pues, los franciscanos utilizaron para sus finalidades las palabras indígenas, siempre y cuando creían reconocer en ellas las características del diálogo didáctico. Así pasó con los *huehuetlahtolli*, y también fue el caso de los *Coloquios*. Pero se equivocaron y su error aparece al comparar la versión española de los *Coloquios* con el texto en náhuatl. En efecto, la versión en español que precede al texto en náhuatl, más que una traducción literal, quiere proporcionar una explicación del sentido profundo de los discursos indígenas contenidos en los capítulos VI y VII.[28]

Las dos concepciones opuestas a propósito de la naturaleza del diálogo aparecen en primer lugar en el capítulo VI, cuando los señores indígenas dicen a los franciscanos que sólo los sacerdotes están capacitados para contestar a su discurso. Según el texto en náhuatl:

> Permitidnos que reunamos a los sacerdotes, a los quequetzalcoa. Que podamos darles su aliento, su palabra, del Señor, del Señor Nuestro. *Así ellos*, *tal vez*, *devolverán*, *reponderán*, lo que hemos tomado, lo que hemos adquirido, de vuestro pecho, de vuestra cabeza (*Coloquios...*, cap. VI, 803-811: 140-141, subrayado por nosotros).

[28] Por lo que se refiere a las explicaciones de la doctrina, la relación es inversa, y el texto en náhuatl es una simple traducción del texto español.

Según estas palabras, los señores han recibido (es decir, aceptado) el discurso de los doce franciscanos; quieren trasmitirlo a los sacerdotes para que ellos les contesten, es decir, retrocedan (*quilochtizque*: de *ilochtia*, retroceder) y devuelvan (*quicuepazque*: de *cuepa*, hacer regresar) el verbo. En cambio, en el texto español, el sentido cambia:

> Juntaremos a los ya dichos (sacerdotes) y dezirlos emos lo que emos oydo de las palabras de Dios; ellos es bien que *respondan y contradigan* pues que saben y les compete de oficio (*Coloquios*..., cap. VI, 86, B, subrayado por nosotros).

Es de la competencia de los sacerdotes "responder y contradecir", es decir, como especialistas religiosos que son, aportar las objeciones que los franciscanos combatirán para lograr su conversión. Del mismo modo, en el capítulo VII donde se relata la respuesta de los sacerdotes indios, éstos terminan su discurso en náhuatl con unas palabras que reiteran el hecho que "han devuelto las palabras": "Esto *es lo que respondemos, lo que contestamos* a vuestro reverenciado aliento, a vuestra reverenciada palabra" (*ibid*., cap. VII, 1056-1059: 154-155, subrayado por nosotros). En cambio, en el texto en español, su respuesta es presentada ante todo como una objeción: "Lo dicho basta en *respuesta y contradicción* de lo que nos abéis dicho" (*ibid*.: cap. VII, 89, G, subrayado por nosotros).

De ahí en adelante, se multiplican las ocasiones de quiproquos o ambigüedades basadas en el desconocimiento de las reglas retóricas indígenas por parte de los españoles. Así, al principio del capítulo VII, los sacerdotes indios indican su intención de contestar a los franciscanos: "tranquilícense vuestros corazones, vuestra carne, señores nuestros, porque romperemos un poquito, ahora un poquito abriremos, el cofre, la petaca, del Señor nuestro" (*ibid*., 930-933: 148-149). Con estas palabras, los sacerdotes señalan que van a liberar las palabras divinas ("de nuestro Señor") encerradas en su pecho ("el cofre, la petaca"). Las expresiones metáforicas de este tipo son corrientes en los *huehuetlahtolli* para anunciar una repuesta ceremonial, pues las palabras, llamadas "divinas" poseen un carácter sagrado. Ahora bien, ¿qué dice el texto español?

> No recibáis pena, señores nuestros, porque con delicadeza y curiosidad queremos examinar los diuinos secretos, ansí como con temeridad a hurto quisiéramos entreabrir el cofre de las riquezas para ver lo que está en él. (*Coloquios*..., cap. VI: 88, A).

Según esta exégesis, "el cofre, la petaca de nuestro Señor" representan los secretos divinos aportados por los franciscanos, es decir, la

Sagrada Escritura. La metáfora "abrir el cofre" se entiende, pues, como un hurto por parte de los indios, quizá porque todavía no han recibido el bautismo.

Otros pasajes presentan una complejidad mayor, porque la ambigüedad existe tanto en los textos náhuatl como en el español. Es el caso de un párrafo que empieza en náhuatl de esta manera:

> A vosotros os hace ojos suyos, a vosotros os hace oídos suyos, a vosotros os hace labios suyos el Dueño del cerca y del junto. Aquí nosotros, de algún modo, vemos en forma humana, aquí como a un humano hablamos, al Dador de la vida, al que es noche, viento, porque vosotros sóis su imagen, su representante. (*Coloquios*..., cap. VII, 885-890: 146-147).

Estas palabras no son otra cosa que una fórmula estereotipada para saludar a un señor. Los *huehuetlahtolli* contienen muchos ejemplos de discursos de este tipo, como el siguiente:

> sois imagen de nuestro señor dios y representáis su persona, en quien él está descansando y de quién él usa, como de una flauta, y en quién él habla, y con cuyas orejas, él oye (*Historia general*..., L. VI, cap. X, § 24: 324).

La deidad que representan los doce es, para los indígenas, claramente prehispánica. El "que es noche, viento" es Tezcatlipoca, el término *ixiptlauh*, su imagen, designa su representante. Así se llamaba a un embajador del señor o al hombre sacrificado en el cual se encarnaba un dios. No está presente ninguna noción cristiana en la respuesta de los sacerdotes indios. Sin embargo, la ambigüedad aparece en las líneas que siguen:

> Por eso, recogemos, tomamos, su aliento, su palabra, del Señor nuestro, el Dueño del cerca y del junto, *él que habéis venido a traer*, *del que en el mundo*, *en la tierra*, *es señor*, *el que os envió por razón de nosotros* (*Coloquios*..., 892-897: 146-147, subrayado por nosotros).

La definición de dios se vuelve totalmente católica, y esto en el mismo texto en náhuatl. Los franciscanos lo trajeron para convertir los paganos, es "rey del cielo y de la tierra", fue mandado "por razón de nosotros", y hasta, como lo asegura el texto en español en un lenguaje más cristiano aún "por nuestro amor" (*Coloquios*..., cap. VI: 88).

Prosiguen los sacerdotes indios: "Por eso aquí nosotros estamos admirados, en verdad *habéis venido a traer*, *su libro*, *su pintura*, *la palabra*

celestial, *la palabra divina* (*Coloquios*..., cap. VII, 898-901: 146-147). Aquí de manera más explicita aún, los sacerdotes se refieren a la Sagrada Escritura o al catecismo. Y el texto en español añade muy claramente: "nos abéys traydo el libro de las celestiales y divinas palabras" (*ibid*., cap. VII: 88).

Paulatinamente, hemos pasado de una fórmula retórica tradicional a una referencia directa al dios cristiano, en el mismo texto en náhuatl. No puede haber más que una explicación: la versión en náhuatl, constituida en su mayor parte por un discurso ceremonial prehispánico, fue modificada, por Sahagún en persona, o por "los colegiales más hábiles y entendidos en lengua mexicana y en la lengua latina" que lo ayudaron. También podemos pensar en una ida y vuelta entre el español y el náhuatl. En este caso, no hay que buscar el texto fuente ni en uno ni en otro, y cada uno sería el producto de una ida y vuelta entre ambos.

Otro ejemplo del mismo procedimiento aparece en el capítulo VI. Los señores indios utilizan fórmulas retóricas tradicionales que se refieren a la torpeza de sus palabras. Tras mencionar los nombres de los antiguos reyes de México, exclaman: "Si esto hubiera sucedido en el tiempo de sus vidas, ellos hubieran devuelto, respondido, a vuestro aliento, a vuestra palabra. También ellos hubieran hecho un discurso (...) Pero, nosotros, ¿qué es lo que ahora podremos decir?" (*Coloquios*..., cap. VI, 744-751: 138-139). Y paulatinamente, los señores, a partir de lo que era un simple artífice retórico, llegan a formular una objeción típica de los diálogos didácticos del Occidente; "Aunque obramos como señores, somos madres y padres de la gente, ¿acaso aquí, delante de vosotros, debemos destruir la antigua regla de vida?" (*Coloquios*..., cap. VI, 752-755: 138-139).

En el texto en español, la transición entre la fórmula retórica y la objeción a la manera occidental es más explícita:

> Si (los sabios y prudentes y diestros en el hablar) vuieran oydo de vuestras bocas lo que nosotros hemos oydo, oyérades de su boca salutación y respuesta muy agradable; pero nosotros que somos baxos y de poco saber, qué podemos dezir, que aunque es verdad que tenemos cargo del reyno y república no tenemos su saber ni prudencia y no nos parece cosa justa que las costumbres y ritos que nuestros antepasados nos dejaron (...) nosotros con liviandad las desamparemos y destruyamos (*Coloquios*...: 86, A, subrayado por nosotros).

La objeción aparece finalmente aquí como una consecuencia de la torpeza de los actuales señores. Si los antiguos reyes hubieran contestado, hubieran empleado las palabras adecuadas. Pero, dada su des-

aparición y la ignorancia de sus descendientes, ellos piensan que no es posible abandonar las costumbres del pasado.

Un último ejemplo muestra las relaciones complejas entre los textos náhuatl y español. Se encuentra, ya no en la palabra indígena, sino en el discurso franciscano. Al final del capítulo VIII, los doce dicen a los indios que vayan a descansar a sus casas durante la noche; al otro día, les dan la bienvenida con estas palabras: "Muy amados señores nuestros. Seáis muy bien venidos: ¿cómo os a ydo esta noche?" (*Coloquios*...: 91, A). Esta fórmula de cortesía tiene su razón de existir en el diálogo didáctico. En efecto, responde a la convención según la cual la conversación toma lugar en un espacio y un tiempo bien definidos (ver *supra*). Además la salutación matutinal empleada era de uso corriente en España. Así, por ejemplo, un diálogo utilizado para enseñar el latín y muy conocido a principios del siglo XVI presenta el intercambio verbal que sigue:

> El levantarse por la mañana. Beatriz criada, Emmanuel, Eusebio. Madre: ¿Cómo lo pasas? ¿Cómo has dormido esta noche? Muchacho: Bien me va y he dormido quieto.[29]

Sin embargo, en el texto en náhuatl, la fórmula es muy distinta: "os habéis afanado, amados nuestros, os ha amanecido" (*Coloquios*..., cap. IX, 1189-1190: 162-163). La expresión corresponde a la primera parte de un *huehuetlahtolli*, la que establece el contexto del discurso y precisa de dónde vienen los interlocutores (véase *supra*). Por eso, en lugar de preguntar cómo durmieron durante la noche, el orador constata que la noche ha terminado y que los indios han vuelto. Eso demuestra que la salutación debe entenderse en el cuadro del diálogo al cual pertenece y que, por eso, se expresa de un modo distinto en el diálogo didáctico europeo, es decir, en español, y en el diálogo ceremonial, es decir, en náhuatl.

* * *

Nuestro método de análisis ha consistido en distinguir en los *Coloquios* dos tipos de diálogos, por una parte, el diálogo didáctico europeo, y más precisamente la disputa y, por otra parte, el diálogo ceremonial

[29] "*Surrectio matutina. Beatrix puella, Emmanuel, Eufebius. Madre: ¿Quis vales? ¿Quommodo nocte hac quievisti? Muchacho: Recte valeo et placide dormivi*", Vives [1538] 1723 (2da edición). Este libro proviene de una obra anterior: *Exertitum puerorum*..., 1485.

indígena. Hemos comparado varias partes de los *Coloquios* con diálogos del mismo género y de la misma época, publicados en España o en México en la primera parte del siglo XVI.

Resulta de esta comparación que los *Coloquios* mezclan dos concepciones distintas del diálogo. En cada una, la pregunta ocupa un lugar esencial y diferente. Así, pues, la interrogación y la objeción ofrecen al diálogo didáctico europeo su mecanismo esencial, porque responden a las contestaciones y explicaciones del maestro para convencer al discípulo, así como lo quiere el juego literario. En cambio, en el diálogo ceremonial indígena, la pregunta permite evocar una desgracia que el resto del discurso intentará alejar. En este caso, la traducción del español al náhuatl, y del náhuatl al español, conservará fácilmente su forma interrogativa, pero el significado profundo cambiará al pasar de una lengua a otra.

Las fórmulas de salutación son más difíciles de traducir literalmente. Cuando los españoles preguntan a los nobles indios "¿Cómo os ha ido esta noche?", no lo hacen por simple cortesía, sino para indicar al lector que ha pasado una noche, siguiendo así una regla del diálogo didáctico del siglo XVI que consiste en dar el cuadro temporal de las conversaciones. La traducción en náhuatl, por su parte, constata que han vuelto los señores, siguiendo la regla del diálogo ceremonial que exige que las circunstancias del discurso sean detalladas al principio. Por consiguiente, la pregunta de los españoles ha sido traducida al náhuatl por una afirmación.

Sin embargo, los *Coloquios* no son tan sólo el lugar de encuentro de dos voces, una española y otra indígena, que se darían a escuchar cada una en su turno. En realidad, ya constituyen un texto mestizo, nacido del encuentro y elaborado conjuntamente por hombres representativos de indígenas y españoles. Los primeros, posiblemente los cuatro ancianos referidos por Sahagún, dieron las fórmulas retóricas que recordaban aún cuarenta años después de la Conquista. Los segundos, quizá los hábiles colegiales trilingües asociados con el mismo Sahagún, cambiaron el sentido de varias fórmulas. Así pues, en un discurso ceremonial, el señor o gobernante es representante de un dios, pero en el contexto de los *Coloquios* se vuelve representante del Dios de los cristianos. Las palabras rituales se extraen de "un cofre, una petaca", metáforas del pecho del orador. Pero, en los *Coloquios*, el cofre y la petaca encierran la Sagrada Escritura. En cada caso, unas palabras, que fueron ideadas para pronunciarse el contexto de los *huehuetlahtolli*, se reinterpretan en el contexto de la Conquista y la evangelización.

Sin entrar en la polémica que opone a los investigadores a propósito de la autencidad de los discursos de los *Coloquios*, pienso que cabe

reconocer su carácter compuesto o doble. El libro del franciscano Sahagún proviene claramente de su deseo de dar a conocer los esfuerzos evangélicos de los frailes de su orden en una obra literaria que pertenece al género de los diálogos. Además, es producto de una época ya tardía en la que los discursos prehispánicos, si no están olvidados aún, cuando menos ya son objeto de reinterpretación.

Y, sin embargo, si los franciscanos y los señores indígenas se comunicaron realmente a partir de 1524, no pudieron evitar situarse en los cuadros dialógicos que hemos descrito. Los franciscanos querían convencer, predicar y convertir, mientras los indios decían discursos ceremoniales, sin duda más largos y complejos que los que registró Sahagún, y llenos de metáforas bellas y oscuras. Los primeros diálogos fueron, pues, el lugar de encuentro de dos concepciones culturales opuestas: discursos didácticos contra la "antigua palabra".

Abreviaturas

Bautista: vease *Témoignages de l'ancienne parole*, Durand, Jacqueline de.

Coloquios...: véase Sahagún, fray Bernardino de, *Coloquios y doctrina cristiana...*

Historia general...: véase Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España...*

Bibliografía

BARDY, G.: La littérature patristique des "questiones et responsiones" sur l'écriture sainte, *Revue Biblique*, 1932, t. LXI: 210-236; 341-369; 515-537; 1933, t. LXII: 16-30; 211-229; 328-352.

CASADEBAIG, Philippe: Platon, *in*: *Les philosophes de Platon à Sartre*, sous la direction de Léon-Louis Grateloup, Paris, Hachette, 1985: 9-40.

DEHOUVE, Danièle: Le vocabulaire du don en nahuatl, *Mille ans de civilisation américaine*, *Des Mayas aux Aztèques*, *Hommages à Jacques Soustelle* reunidos por Jacqueline de Durand-Forest y Georges Baudot, vol. II, *La quête du cinquième soleil*, 91-104.

——, *Rudingero el borracho y otros exemplos medievales en el México virreinal*, México, CIESAS-UIA-Porrúa, 2000.

——, *Disputatio puerorum per interrogationes et responsiones*, *Patrologiae Cursus Completus*, ed. por J. P. Migne (Montrouge, Petit), s. f., t. CI, col. 1097-1144.

DURAND, Jacqueline de: *Témoignages de l'ancienne parole*, traducido del náhuatl por Jacqueline de Durand y presentado por Miguel León-Portilla, Paris, La Différence, Les Voies du sud, 1991.

——, *Elucidarius*, de Honorus, écolâtre d'Autun, *Patrologiae Cursus Completus*, ed. por J. P. Migne (Montrouge, Petit), s. f., t. CLXXII, col. 1109-1176.

D' EVREUX, Ives: *Viagem ao norte do Brasil*, traduçao de Dr. César Augusto Márquez, Río de Janeiro, Freitas Pastos e Cia, 1929.

——, *Exertitum puerorum grammaticale*, Antwerpiae, Leen, 1485.

GANTE, fray Pedro de: *Doctrina Cristiana en lengua mexicana* (edición facsimilar de 1553), México, Centro de Estudios Históricos Fray Bernardino de Sahagún, ed. Jus, 1982.

GRICE, Paul: Logic and conversation, *in* P. Cole & J. L. Morgan (ed.), *Syntax and Semantics 3: Speech Acts*, London, Academix Press: 113-127.

HEISTERBACH, Césaire de: *Dialogus Miraculorum* , J. Strange ed., Bonn, Cologne, Bruxelles, 1851.

KLOR DE ALVA, Jorge: La historicidad de los Coloquios de Sahagún, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, *Estudios de Cultura Nahuatl*, 1982, XV, 147-184.

LAUNEY, Michel: *Catégories et opérations dans la grammaire nahuatl*, Thèse de doctorat d'Etat, Université Paris IV, 1987.

——, *Introduction à la langue et à la littérature aztèque*, 2 t., Paris, L'Harmattan, 1980.

LUXAN, Pedro de: (1550) *Colloquios matrimoniales*, Zaragoza, Casa de la Viuda de Ioan Escarrilla, 1589.

MANGENOT, Eugène (ed.): Article "Catéchisme", *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, t. II.

MARTIN, Raymond: *Oeuvres de Robert de Melun*, t. I., Quaestiones de divina pagina, Louvain, 1932.

MOESCHLER, Jacques et Reboul, Anne: *Dictionnaire encyclopédique de pragmatique*, Paris, Seuil, 1994.

OCANA, fray Gonçalo de: *Los diálogos del bienaventurado San Gregorio papa traducido del latín a la lengua castellana, de nuevo corregidos y emendados*, Sevilla, Juan Cromberger, 1532.

OCHS KEENAN, Elinor: "The universality of conversational postulates", *Language in Society*, 5 (1): 67-80.

PORPHYRE: *Vie de Plotin*, trad. Brerier, Paris, 1924 (Plotin, *Ennéades*, t. I, 15).

SAHAGÚN, fray Bernardino de: *Historia General de las Cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa (varias reediciones), 1985.

——, *Coloquios y Doctrina christiana...*, *Los diálogos de 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas*, edición facsimilar del manuscrito original, paleografía, versión del náhuatl, estudio y notas de Miguel León-Portilla, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1986.

SCHURHAMMER, Georg, S. J.: *Die disputationem des P. Cosme de Torres mit den Budisten in Yamaguchi*, Tokyo, 1929.

SEPÚLVEDA, Doctor Juan Ginés : *Aqui se contiene una disputa o controversia entre el Obispo don fray Batholome de Las Casas, o Casaus, Obispo que fue de la Ciudad Real de Chiapa que es en las Indias, parte de la Nueva España, y el Doctor Gines de Sepúlveda, coronista del Emperador nuestro señor, sobre que el doctor contendia, que las conquistas de las Indias contra los Indios eran licitas, y el Obispo por el contrario defendio y affirmo aver sido y ser impossible no serlo : tyranicas, injustas e iniquas. La qual question se ventilo y disputo en presencia de muchos letrados, teologos e juristas en una congregacion que mando su Majestad juntar el año de 1550 en la villa de Valladolid*.

——, *Dialogo llamado Democrates. De como el estado de la Caballera no es ageno de la religión cristiana*. Compuesto por el Doctor Juan de Sepúlveda, coronista de su Magestad y embiado del excelente y muy claro varón, el Señor don Fernando de Toledo, Duque de Alva, Sevilla, 1541.

Témoignages de l'ancienne parole, vease de Durand, Jacqueline.

VAN UYTFANGHE, Marc: "Scepticisme doctrinal au seuil du Moyen Age ú Les objections du diacre Pierre dans les Dialogues de Grégoire le Grand", *Colloques internationaux du CNRS*, *Grégoire le Grand*, Paris, Editions du CNRS, 1986: 315-326.

VIVES, Luis: [1538] *Diálogos* de el docto Valenciano Luis Vives. Traducido en lengua española por el Dr. Christobal Al Coret y Peris. En Valencia, Por Antonio Balle, 1723.

VOGÜE, Aldabert de (ed): Introduction, bibliographie et cartes, Grégoire le Grand : *Dialogues*, Paris, Les Editions du Cerf, Sources Chrétiennes, nº 251, 1978.

BEAD-PRAYERS AND THE SPIRITUAL CONQUEST OF NAHUA MEXICO: GANTE'S "CORONAS" OF 1553

EILEEN M. MULHARE AND BARRY D. SELL
American Anthropological Association
Universidad de Los Ángeles, California

A. THE AUTHOR AND HIS BOOK

Fray Pedro de Gante is well known to readers of *Estudios de Cultura Náhuatl*. He is not only rightly regarded as a founding member of the Mexican church, indefatigable in his ministry to Nahuas, but he also has the distinction (at least anecdotally) of twice refusing the archbishopric of Mexico. Among his numerous other achievements are several Nahuatl publications. The most important is his *Doctrina cristiana en lengua Mexicana*.

There are at least five extant published copies of this work. The oldest is held by the Huntington Library in San Marino, California, USA. It can be dated circa 1547 and at least some of its opening and closing leaves are missing. It lacks much of the material found at the end of its four later counterparts. It is impossible to say at present whether or not it the later editions were expanded or this earlier one is simply missing many pages. The content is seemingly identical in all other respects except for a truncated admonitory dialogue in Nahuatl between a father and son.

The four subsequent copies are all securely dated to 1553. Ernesto de la Torre Villar in the introductory essay to his 1981 photoreproduction of Gante's book places them as follows: in the USA at the Latin American Collection of the Nettie Lee Benson Library of the University of Texas at Austin (UTA) and at the Ayer Collection in the Newberry Library in Chicago, Illinois; and in Mexico with don Salomón Hale and at the Archivo General de la Nación (1981: 73-74). The last institution provided the copy that appears in Gante 1981 because "está completo" (1981: 74). However in at least one instance this "completeness" may only be due to some leaves in Latin that appear at the beginning of the AGN copy. The foliation of the 1553 copies held by the AGN and the UTA is identical, folio for folio. Also 20 randomly-selected pages of the two imprints

were closely compared. There was complete agreement between the two copies with regard to alphabetical characters, abbreviations, foliation/misfoliation, graphic elements, and content. Thus they give every indication of having been part of the exact same print run.

Gante's book is a sorely underutilized scholarly resource. This in spite of the fact that there is tremendous interest in such texts by scholars from many fields. The crucial difficulty is the lack of the requisite language skills, making this critical work and others like it inaccessible to all but a very small group of specialists. In the present case it was only through a series of chance electronic mail communications between Eileen M. Mulhare and Barry D. Sell that the present article was conceived, drawing on the particular skills of each. Sell transcribed and translated excerpts of Gante's text and wrote section A of this article; Mulhare analyzed the excerpts in-depth and contributed section B, below.

Before proceeding to Mulhare's remarks on Nahuatl bead-prayers[1] in mid-sixteenth century Mexico, a brief word is in order on whether such devotions were widespread. While direct references of a numerical or serial kind are not available, there is ample indication from texts written before and after Gante's 1553 *Doctrina* that prayers using beads and associated practices were already a part of the standard repertoire of Christianized Nahuas by the middle of the sixteenth century. An impressive number of authoritative manuscripts and imprints use the Spanish loanword *cuentas* (literally, "beads") when referring to Rosary beads, Rosary prayers, and other Christian beads/prayers. Examples include: the collection of largely traditional Nahuatl song/poetry known as the *Cantares Mexicanos*; the anonymously-authored Dominican *Doctrina cristiana* (1548); fray Bernardino de Sahagún's *Sermonario* (1548); Molina's cofradía regulations of 1552; Gante's own *Doctrina* (1553); and Molina's *Confessionario menor* (1565) and *Confessionario mayor* (1569).

The flavor of all the references is unambiguously of a routine nature. In Gante's own work Nahuas are instructed how to prepare themselves physically and spiritually for hearing Mass, "incuentas yn anoço imoras" (their [prayer] beads or perhaps their [books of] hours) mentioned along with other particulars but not with any special emphasis (98v).[2] In Molina's 1569 confessional manual [3] Nahuas are given a num-

[1] Spanish *rosario*, *corona* and *coronilla* are all generic terms for "bead-prayer" (e.g., see Arzobispado de México 1982; De-Zarco 1992: 50-51). The English equivalents are "rosary," "crown" and "chaplet" (Winston-Allen 1997: 15). To avoid confusion we follow Shaughnessy's (1984: ii) advice, using "Rosary" (capitalized) to mean the Holy Rosary alone, and "crown" or "chaplet" to mean all other Catholic bead-prayers.

[2] I leave aside here the well-founded assumption on the part of the author(s) that some Nahuas were literate, had books, and could read.

[3] See under "Molina 1984."

ber of possible things to do before giving their "Confession general" (19r) including counting their *cuentas* if that was part of a penance imposed upon them by a priest (18v). A later reference in the Nahuatl text to Rosary beads eschews Spanish *cuentas* but the parallel Spanish version makes it clear that Rosary beads are meant.[4] The references in the *Cantares Mexicanos*, where *cuentas* is naturalized as *-cuentax*, are woven as seamlessly and unremarkably into the poems/songs as any other Spanish loanword (254, 290).

Special mention must be made of Sahagún's Nahuatl *Sermonario*, not cited here, where *cuentas* and *rosario* both appear a number of times. This text, copied in 1548 from a 1540 original, attests to an early date indeed when bead-prayers were an accustomed practice among the mass of Nahua Christians. Also not cited here and equally as telling is the fourteenth obligation in Molina's 1552 cofradía regulations.[5] This rule is entirely dedicated to the required rosary devotions to be practiced by diligent members of the sodality. Near the end it notes that whoever knows how to read will peruse his book of hours (see Gante 1553 above for a related statement) but otherwise —and this applied to the overwhelming majority— they are to use their Rosary beads.

At the time that Gante's *Doctrina* of 1553 appeared the overwhelming majority of central Mexico's Christians spoke the Nahuatl language. Four hundred and fifty years later the majority of this region's inhabitants remain Christians but speakers of Nahuatl are now a small minority. What elements of Nahua Christianity have persisted from that earlier period, what has changed, and what has been lost, is still in many respects an open question. The remarks that follow may aid in some small measure to answer that question. We hope that our article will help stimulate further analysis of Gante's work and others like it.

B. The Devotions

This article analyzes four *coronas* or bead-prayers which appear in fray Pedro de Gante's *Doctrina cristiana en lengua mexicana* (1553). Bead-prayers are religious devotions that involve chanting or reciting for-

[4] The reference is under the sixth commandment, against stealing: "¶ Auh yn ticozcanamacac, yn ticozcanecuilo, yuan yn ticnamaca cartillas, horas, yztac amatl, tigeras, cuchillos, yn tziquauaztli, auh yn ye mochi castillācayotl, aço itla yc teca timocacayauh: aço titetlaxiccuili?" / "¶ Y tu que vendes cuentas, y vēdes cartillas, horas, papel, tigeras, cuchillos, peynes, y todas las otras cosas de castilla, en la vēta de todo ya dicho engañaste, o burlaste a alguno[?]" (37v). Material in brackets ours.

[5] A critical edition of this text (there are several copies from 1552) is in the final stages of preparation and will be published by the Academy of American Franciscan History.

mulaic prayers repeatedly, using a string of beads to keep count. Much has been written on the history of bead-prayers in medieval Europe, particularly the evolution of the Holy Rosary (see Winston-Allen 1997). McAndrew (1965: 134-135) and Ricard (1966: 182) note that Nahuas received the Rosary with enthusiasm. There appear to be no focused studies on bead-prayers in sixteenth-century Mexico, however, with the following exception. Burkhart's (forthcoming) study on Marian piety in early colonial Nahuatl literature examines two such devotions: a Nahuatl text of the Rosary dating to 1565; and Gante's "Crown of St. Mary," one of the coronas addressed in this article.

Gante's coronas are *not* texts of the Rosary. Instead they are variants of other bead-prayers practiced earlier in Europe (see below). The "Crown of Our Lord Jesus Christ" concerns key episodes in the life of Jesus of Nazareth. The "Crown of Saint Mary" focuses on the virtues of Mary, the mother of Jesus. The "Crown of the Five Wounds" concentrates on Christ's suffering during the Crucifixion and asks forgiveness for one's sins. The "Floral Crown," another prayer for pardon, asks Mary's intercession on behalf of the penitent. As far as we can determine, only the Five Wounds devotion remains in use among Mexican Catholics today. Nevertheless, Gante's coronas provide a valuable glimpse of how the earliest Catholic clergy went about their work and the kind of Christianity they hoped to establish among the Nahuas. Nahuatl transcriptions and English translations of all four coronas are presented at the end of this article.

A key question is why Gante chose to teach Nahuas these particular bead-prayers instead of the Rosary, a devotion that enjoyed widespread popularity in sixteenth-century Spain (Flynn 1989: 125). The paper discusses some possible reasons: (1) the early date of Gante's arrival in Mexico; (2) rivalry between the Franciscan and Dominican orders; and (3) his apparent goals as a mendicant friar ministering to Nahuas.

Historical Context

Catholic clergy in early colonial Mexico used a variety of strategies to promote Christianity among the Nahuas. A small portion of the population, mostly the sons of native elites, received a thorough education in Spanish and Latin as well as in Nahuatl (Gruzinski 1993: 55; Ricard 1966: 99). The majority of the Nahua population remained illiterate. As a consequence, non-written forms of communication played a crucial role in Christianizing efforts. With the assistance of Nahua scribes the evangelists developed a Christianized Nahuatl vocabulary for use

in sermons, oral instruction and teaching manuals (Burkhart 1989: 23; see also Lockhart 1992: 255-256). With the help of Nahua artists they produced edifying murals, paintings, sculptures, woodcuts, and picture-books (Gruzinski 1993: 186; Ricard 1966: 104). Most importantly, Catholic religious and their Nahua assistants created numerous opportunities for converts to express religious fervor, including hymns, chants, song-and-dance rituals, processions, pageants and plays (Anderson 1993: XVII-XXV; Burkhart 1989: 20; Gruzinski 1993: 251-252; Ricard 1966: 183-184). Bead-prayers, including the Rosary, were yet another opportunity to promote popular piety (Ricard 1966: 104).

A pioneer in all these endeavors was Peeter van der Moere, better known as fray Pedro de Gante (c. 1486-1572), i.e., Brother Peter of/from Ghent. Gante was a Franciscan lay brother of Flemish origin. He arrived in Mexico in 1523, one year ahead of the first official Franciscan mission, the famous "Twelve" (Ricard 1966: 2, 20). Two Flemish religious accompanied Gante, but they died soon thereafter. He devoted the rest of his life to proselytizing among the Nahua. To that end he founded various educational institutions for Nahua pupils, including a technical school specializing in arts and trades, a music school, and two *colegios* that combined religious instruction with language studies in Nahuatl, Latin, and Spanish (1966: 177, 208, 212-213). His name also appears on several extant publications, including the *Doctrina* of 1553.

Genres of Bead-Prayers

To understand how Gante's coronas fit within the prayer traditions of Roman Catholicism, it is necessary to review some characteristics of European bead-prayers. There are three basic genres. The earliest, established before 1000 A.D., consists of repeating a single prayer numerous times, originally either the "Our Father" or the "Hail Mary" (Winston-Allen 1997: 14-15). The second genre, known to scholars as "Jesus psalters" and "Mary psalters," emerged circa 1130 A.D. These involve reciting a list of virtues that Jesus or Mary represent, accompanied by repetitions of either the "Our Father" or the "Hail Mary" (1997: 15-16). The third and most recent type, the life-narrative genre, developed in the 14th and 15th centuries. It combines repetition of standard prayers with meditation on specific episodes in the lives of Jesus and/or Mary (1997: 16-17). The Rosary illustrates this genre, as do the "Franciscan Crown" (Donovan 1999), the Servite "Chaplet [or Crown] of the Seven Dolours" (Mach c1970: 270-282; OSM 1999), and numerous other, internationally popular Catholic bead-prayers (Shaughnessy 1984).

In all three genres the obligatory number of repetitions or the total number of beads often has religious significance. For example, five refers to the wounds of the crucified Jesus; 33 represents the years of Christ's earthly life; 40 recalls the hours between Christ's death and the Resurrection; 72 reflects the tradition that Mary lived for that many years; and so on (Shaughnessy 1984: 10, 12-13, 16, 24, 26, 28). Some bead-prayers, like the Rosary and the *Cien Requiem* (Jacobo M. 1999: 246), use multiples of ten repetitions. This allows the faithful to keep count on their fingers if beads are not available.

Bead-prayers vary significantly in their pedagogical value, a salient point for Catholic clerics. Simple repetition of a single prayer, and devotions praising the virtues of Jesus or Mary, provide little training in religious dogma. In contrast, life-narrative bead-prayers specifically aim at teaching Catholic doctrine. They accomplish this by: (1) highlighting a few key events from the Gospels or from Church tradition; (2) assigning each event a standard title that is short and memorable, e.g., "The Child Jesus Lost and Found in the Temple" (Spanish: "El Niño Jesús perdido y hallado en el Templo"); (3) listing the events in chronological order; and, as an additional memory aid, (4) arranging the events in thematic groups such as the Seven Joys of Mary or the Seven Sorrows of Mary.

The Rosary is the prime example of the life-narrative bead-prayer as a pedagogical tool. It presents the basic tenets of the faith in the form of 15 events called the "Mysteries" (Spanish: *Misterios*), each with a succinct title, arranged to follow the chronology of the Gospels, and grouped into five "Joyous," five "Sorrowful," and five "Glorious" episodes (see Jacobo M. 1999: 137-145). Each Mystery requires the recitation of one "Our Father," ten "Hail Marys," and one "Gloria." The Catholic Church in Mexico today continues to promote the Rosary as an efficient means of learning the catechism (e.g., Amatulli Valente 1984: 17-33).

Pious tradition attributes the Rosary to Saint Dominic (Domingo de Guzmán, 1170-1221), the Spaniard who founded the Order of Preachers, or O.P., better known as the Dominicans. Certainly the Dominicans were the foremost promoters of the Rosary from the fifteenth century forward (Winston-Allen 1997: 2, 4). Recent scholarship demonstrates, however, that other religious orders originated this devotion in Prussia around 1300 (1997: 17). During the next 250 years there were numerous competing variations. Some advocated as few as five Mysteries and others as many as 200 (1997: 25). The Vatican finally settled the matter in favor of the Dominicans in 1569. In an apostolic letter, Pope Pius V, himself a Dominican, established the current 15-

Mystery format as the authorized version (see Pope Paul VI 1980: 59-60). This event occurred 46 years after Gante began his work among the Nahua, and 31 years after fray Tomás de San Juan, a Dominican, established Mexico's first Rosary confraternity in 1538 (McAndrew 1965: 134; Ricard 1966: 182).

Gante's "Crown of Our Lord Jesus Christ"

This corona follows the principal conventions of the life-narrative bead-prayer. In effect it is a proto-Rosary, comprised of more than twice as many Mysteries (although Gante does not use that term), and involving fewer repetitions of the "Hail Mary" (one per Mystery instead of ten).

At first reading it appears Gante selected 32 events in the life of Christ, each accompanied by recitation of one "Our Father" and one "Hail Mary." Closer inspection raises questions on whether the 1553 edition accurately reflects the original. Gante, the Nahua scribe, or perhaps the printer, merged some events that Catholic custom normally lists separately. Some events are listed twice. The choice of 32 events also seems odd, given that 33 would give the list greater religious significance. In any case, asking converts to remember such a large number of events is rather ambitious, although Nahuas were known for their prodigious memories. Gante could have arranged the events into thematic groupings, but he did not.

The devotion begins by making the Sign of the Cross and reciting three prayers: "By the Sign of the [Holy] Cross",[6] the "Creed" and the "Our Father." Presumably the text means the "Apostles Creed," which is simpler and more easily memorized than the "Nicene Creed." Then there is a short offertory prayer. It states the purpose of the corona: to "declare" the circumstances of Christ's life and death. The list of 32 events follows, with the reminder to say one "Our Father" and one "Hail Mary" per event. The events are summarized below, with possible transcription errors identified. Capitalized phrases represent standard titles the Church assigns to these Gospel episodes.

[6] By custom, Catholics begin and end any worship activity with the "Sign of the Cross." The traditional Spanish "Sign of the Cross" is actually two separate but related prayers: (1) *persignarse*, to sign oneself by saying, "By the Sign of the Holy Cross, from our enemies, free us Lord Our God," and (2) *santiguarse*, to bless oneself by saying, "In the name of the Father, the Son and the Holy Spirit. Amen" (see Jacobo M. 1999: 7; translation, Eileen M. Mulhare). The first prayer may be an artifact of the Spanish Reconquista since the internationally recognized "Sign of the Cross" consists of the second prayer alone. Gante's "Crown of Our Lord Jesus Christ" specifies the first prayer. His "Crown of Saint Mary" seems to require only the second prayer.

Events Summary: (1) The Incarnation and the Nativity. This is probably a transcription error. Catholic tradition, including the Rosary, normally lists these events separately. (2) The Flight into Egypt. (3) The Forty Days in the Wilderness. (4) Jesus begins his "sermons" (preaching). This is not a specific event, and possibly may refer to the Sermon on the Mount. (5) Jesus Raises Lazarus from the Dead. (6) The Triumphal Entry Into Jerusalem. (7) The "Holy Sacrament called Communion," which is a sacrament, not an event. The event itself is normally called the Last Supper. (8) Jesus Washes the Feet of His Disciples. (9) Repetition: "Holy Communion." This is most likely a transcription error. (10) The Agony in the Garden. (11) Jesus is Arrested. (12) The Disciples Flee (to avoid arrest). (13) Jesus is "tormented" by his enemies, probably referring to the Scourging at the Pillar. (14) Jesus Before Caiaphas, referring to the trial before the high priest of the Sanhedrin. (15) Pilate Sentences Jesus to Death. (16) Jesus Carries His Cross. (17) Jesus is Stripped of His Garments. (18) Jesus is Nailed to the Cross. (19) Jesus Pardons the Thief, and forgives his persecutors. (20) Jesus Dies on the Cross, Jesus Descends Into "Hell" (Limbo, the temporary abode of the dead), Jesus Releases the Souls in Limbo. This is probably a transcription error. By custom, Christ's death is treated as an event separate from the descent into Limbo and the release of the souls waiting there. (21) The Blessed Mother Receives the Body of Jesus. (22) Jesus is Laid in the Tomb. (23) Repetition: Jesus Releases the Souls in Limbo. This may be where Gante intended this event to be listed, given that the same event is combined with Christ's death in item number 20. (24) Jesus' Body Lays in the Tomb for Three Days. (25) The Resurrection. (26) Jesus Appears to His Mother. This event is apocryphal. As Stafford Poole, C.M., points out, the Gospels make no mention of it (personal communication to Barry D. Sell). (27) Jesus Appears to Mary Magdalen, then to "the three Marys," and later to St. Peter, to two disciples traveling to Emmaus, and to ten of the eleven remaining Apostles. The incident involving three women named Mary is apocryphal. "The Three Marys," known in Mexican-Spanish folklore as *Las Tres Marías*, appear in an earlier episode of the New Testament.[7] (28) Jesus Remains on Earth for Forty Days. (29) Jesus Orders the Disciples to "Teach All Nations." (30) The Ascension. (31) Jesus Sits at the Right Hand of the Father, and two angels admonish the disciples that Jesus will return "when the world comes to an end," referring to the Last Judgment. Gante may have intended to mention the angels in connection with the Ascension, not here. According to the Gospels, the dis-

[7] See Note 10 in the English translation, below.

ciples saw the two angels moments after the Ascension. (32) The Descent of the Holy Spirit, also known as the Pentecost.

The corona does not list a thirty-third event, but Gante could have added "The Last Judgment" to reach the symbolic number 33. In Catholic tradition, as in the New Testament, the Last Judgment is the "final event" in the salvation narrative. Another puzzling aspect of the text is its abrupt ending. One would expect to see a final offertory prayer and/or some statement on the spiritual benefits of performing the corona. These customary features are absent. Either Gante chose to omit them or the 1553 edition forgot to include them.

Gante's "Crown of Saint Mary"

This corona is a shorter, simpler devotion in the tradition of the twelfth-century "Mary psalter." The prayer pertains to a sub-genre called the *Gaudes*, originally Latin praises that ask the Virgin Mary to "rejoice" because she embodies particular virtues (e.g., Winston-Allen 1997: 43).[8] The virtues that Gante attributes to Mary, and thereby commends his readers to emulate, are: prudence, virginity (chastity), humility, love (charity), purity of belief (faith), composure when tempted to anger,[9] obedience, being a witness to truth (fidelity to the truth of the Gospels), compassion, and forbearance in the face of life's afflictions and sorrows.

The devotion begins by making the "Sign of the Cross" and reciting the "Creed" (again, probably the "Apostles Creed"). Then there are ten stanzas, each recounting a virtue or virtues that should cause Mary to rejoice. The structure of these stanzas varies. After each of the first seven stanzas, the text says to recite one "Our Father" and ten "Hail Marys." After the eighth stanza, the requirement is one "Our Father" but only three "Hail Marys." This brings the total repetitions of the "Hail Mary" to 73, one more than the 72 we might otherwise expect in a Mary-oriented prayer. There are no more repetitions of the "Our Father" or "Hail Mary" required in the corona. The ninth stanza substitutes one recitation of the "Hail, Holy Queen" (i.e., "Salve Regina") and the tenth stanza ends with an offertory prayer. The final sentence speaks of the clemency ("indulgences") the faithful will enjoy in the afterlife if they perform this corona and endeavor to avoid sin.

[8] Many thanks to Louise Burkhart for pointing out this connection (personal communication to Barry D. Sell), which she uncovered via personal communication with Anne Winston-Allen in 1998. See also Note 13 in the English translation.

[9] See Note 14 in the English translation, below.

It is interesting that Gante chose to introduce this devotion to his Nahua readers rather than the "Franciscan Crown," the standard Marian bead-prayer practiced by his Order since the early fifteenth century (Donovan 1999). In contrast to the "Crown of Saint Mary," it is a life-narrative corona. It uses the same basic prayers, however, and centers on a related theme, the "Seven Joys of the Blessed Virgin" (Shaughnessy 1984: 28-29). Since the *Doctrina* already included a lengthy life-narrative prayer, the "Crown of Our Lord Jesus Christ," maybe Gante thought the "Franciscan Crown" would be redundant. Indeed, three of the "Seven Joys" are episodes in Gante's "Crown of Our Lord Jesus Christ".[10]

Gante's "Crown of the Five Wounds"

This corona is a form of Jesus psalter that replaces contemplation of specific virtues with meditation on "The Five Wounds" (Spanish: *Las Cinco Llagas*) of the crucified Christ. Unlike the other three coronas, this devotion: (1) centers on an expressly Franciscan theme; (2) helped establish one of the hallmarks of popular piety in colonial Mexico, namely reverence for the Passion of Christ; and (3) continues to be practiced in Mexico today, albeit with minor alterations. These characteristics make Gante's "Crown of the Five Wounds" the most historically significant corona in the *Doctrina*.

Franciscan veneration of the Five Wounds dates to the Order's founding in the early thirteenth century. The Church teaches that Saint Francis of Assisi (1181-1226), the founder, received the marks of Christ's wounds on his own hands, feet and side (Hughes 1964: 166-167). A stylized depiction of the Five Wounds served as the original Franciscan coat-of-arms.[11] In colonial Mexico, the Franciscans often displayed the Five Wounds emblem in their architecture (e.g., Perry 1992: 30, 85, 88, 94, 104). Excellent sixteenth-century examples include the *capillas posas* or open-air shrines of the monasteries at Huejotzingo and Calpan, both in the State of Puebla (Cordero y Torres 1979: 83-84; Weismann 1985: 99).

[10] It is also possible that the Church had not yet approved the "Franciscan Crown" for use by the laity. The Papal indulgences attached to this devotion date to 1905 (Donovan 1999).

[11] Bro. Brian Belanger, OFM, describes the original Franciscan coat-of-arms as follows : "The wounds are depicted as small gashes or holes out of which pour blood. Generally one of the wounds takes center position and is larger in size; the other four surround the center wound. Frequently an additional symbol of the Passion is added such as three nails, a crown of thorns, a spear, or a cross, but this is not always the case" (personal communication to Eileen M. Mulhare).

Pious exercises like the "Crown of the Five Wounds" reflect a broader cultural legacy. The sixteenth century in Spain was a period of "intense devotion … to the crucifix and the Passion," thanks in part to the active influence of the Franciscans (Christian 1981: 16). Clerics like Gante worked to instill this same kind of fervor among Christianized Nahuas. Throughout the colonial period, in Mexico as in Spain, this fervor expressed itself in the form of penitential confraternities, elaborate Holy Week processions and pageants, and graphic depictions of the suffering Christ and the Sorrowful Mother (e.g., Christian 1981: 181-208; García Ayluardo 1994: 79-81; Pierce 1990: 376-378). One can only speculate how pre-Conquest Mesoamerican religion, with its emphasis on human sacrifice, prepared the Nahua to embrace these facets of Catholicism (Pierce 1990: 376).

Gante's text for the Five Wounds devotion is brief and sketchy, so much so that he omits crucial details needed to perform the corona properly. He says to recite the "Creed" (most likely the "Apostles Creed"), then "the Our Father five times, and the Ave Maria five times," all the while meditating on "the five places His precious body was perforated: His hands, His feet, and His side," and asking Jesus to pardon one's sins. Almost certainly Gante did not intend for his readers to perform one prayer five times, then another prayer five times. As he must have known, such a pattern would violate the customary structure of Catholic bead-prayers. The normal pattern involves organizing the repetitive prayers into identical sets, with one set performed for each meditation.[12] Moreover, Gante neglects to specify the precise order for meditating on the Five Wounds (e.g., which hand comes first?), and forgets to say that worship should begin with "By the Sign of the [Holy] Cross." It seems he wrote this text rather hurriedly. Perhaps he assumed that his Nahua audience had already memorized this Franciscan devotion and needed no step-by-step directions. Gante recommends that the faithful pray this corona daily.

It is possible to reconstruct what Gante probably meant to say, and consequently how Nahuas performed the corona, based on modern Mexican prayer books. One manual written by a Jesuit in 1912 includes this same bead-prayer, but the instructions are even more cursory than Gante's (Mach c1970: 412). Another manual, by Father Mariano De-Zarco (1992), a Franciscan, clarifies the details that Gante left out. The worshiper first meditates on the wound in Christ's right hand while praying one "Our Father" and one "Hail Mary." The second and sub-

[12] See the many examples in De-Zarco (1992) and Shaughnessy (1984).

sequent meditations are the left hand, the right foot, the left foot, and the side, while repeating the same prayers as before (1992:40).

Gante's corona helped pave the way for other kinds of Five Wounds piety, if only indirectly. In the nineteenth century the Passionist Order introduced the "Feast of the Five Wounds," observed on the First Friday after Ash Wednesday (Holweck 1999). This may still be a holiday in some Mexican dioceses, but the national liturgical calendar omits it (e.g., Basila Manzur y Moya García 1998: 4-15). The Passionists also promoted their own Five Wounds corona, consisting of entirely different prayers. The oldest version, formulated in Italy, dates to 1821-1822 (Shaughnessy 1984: 12-13). The version practiced currently in Mexico uses yet another set of prayers (De-Zarco 1992: 15), apparently devised by Passionists in Germany (SCTJM 2001).

The best-known Five Wounds devotion, "*En ego, o bone et dulcissime Iesu*," is not a bead-prayer at all, but it may have Franciscan roots. Some authors attribute it to Saint Clare of Assisi (c. 1194-1253), a contemporary and follower of Saint Francis (CPLF 2000: 1f; Holweck 1999). The Spanish version, "*Mirame, oh mi amado y buen Jesus*," appears frequently in Mexican catechism texts and prayer guides (e.g., Basila Manzur and Moya García 1998: 448; Flores Merino, García Sarabia, and Arreola Aguayo 1995: 38; Jacobo M. 1999: 114). Some Mexican publications append it to a non-Franciscan corona, the Servite "Chaplet [or Crown] of the Seven Dolours" (e.g., Donadoni n.d.: 236). Like the Franciscans, the Servites (Order of Servants of Mary) originated in Italy in the early thirteenth century (Griffin 1999).

At present Gante's corona is enjoying renewed popularity in Mexico, mainly due to the international "Mary, Queen of Peace" movement (Spanish: *Maria, Reina de la Paz*). The movement started in the 1980s in Medjugorje, Bosnia-Herzegovina. The Mexican branch is headquartered in Guadalajara (CMRP 1997). Members believe Mary herself dictated an expanded form of the corona to a group of Croatian visionaries in 1981. The new version adds: (1) one recitation of the "Gloria" after each "Hail Mary;" (2) a sixth "Our Father," "Hail Mary" and "Gloria" for the intentions of the Pope; and (3) a seventh "Our Father," "Hail Mary" and "Gloria" to ask for the blessings of the Holy Spirit (MRPA 2001). This brings the total repetitions to seven, a number traditionally associated with Marian bead-prayers (Shaughnessy 1984: 2). Note that De-Zarco's prayer manual, although a Franciscan publication, presents the Medjugorje version rather than the shorter corona Gante advocated (De-Zarco 1992: 40).[13]

[13] De-Zarco (1992: 40) neglects to list the "By the Sign of the [Holy] Cross" and the "(Apostles) Creed" in his description of the corona, but these can be considered preliminary

Gante's "Floral Crown"

This is the simplest corona in the *Doctrina*, a kind of Mary psalter with no "virtues" or meditations involved. It is time-consuming to perform nonetheless, due to the required number of repetitions. Twice Gante refers to this devotion as a *xochicoronatzin*, a hybrid Nahuatl-Spanish term for floral crown or garland of flowers. Another appropriate gloss would be "rosary." Medieval Europeans likened reciting Marian bead-prayers to weaving a garland of spiritual roses (or flowers) as a gift to the Mary (Winston-Allen 1997: 105). There is even a Franciscan legend about Mary preferring a "garland of prayers" to a garland of flowers (Donovan 1999).

As was true for the "Crown of the Five Wounds," Gante's instructions are brief and sketchy. He says to begin the corona with "By the Sign of the [Holy] Cross" and the "(Apostles) Creed." The devotion continues with eight sets of one "Our Father" and nine "Hail Marys." This results in a total of 72 "Hail Marys," as Gante himself points out, but he says nothing on the religious significance of this number. There is also an offertory prayer that begs Mary's intercession so that Jesus will forgive one's sins. The text is vague about whether the offertory comes before or after the eight sets of repetitions. The logical position would be at the end, to conclude the devotion.

Gante presents this corona as a companion prayer to the "Crown of the Five Wounds." Both coronas share a similar tone, that is, remorse for one's sins in light of what Jesus or Mary suffered for humanity, and the hope of celestial pardon. Whereas Gante exhorts his readers to perform the "Five Wounds" corona daily, he only encourages, but does not require, daily recitation of the "Floral Crown." Its sheer length, and lack of pedagogical content, may have convinced him not to insist. This begs the question of why he included it in the *Doctrina*. Gante may have offered it as an option for the very devout. More likely, he wanted a simple but lengthy bead-prayer he could impose when Nahuas came for confession.

Conclusion

In contrast to the "Crown of Our Lord Jesus Christ," the "Crown of Saint Mary" displays a more deliberate structure and no apparent transcription errors. These characteristics, plus the specific promise of

prayers. The official Medjugorje version, like Gante's corona, does include the "Creed" but skips the "Sign of the Cross" (MRPA 2001).

Church indulgences, suggests Gante developed his second corona from a well-established Mary psalter. The first corona is rather haphazard by comparison. In all likelihood Gante modeled it after one of the many proto-Rosaries then current in Europe. Even so, the "Crown of Our Lord Jesus Christ" provided Nahuas with a vehicle for learning Christian doctrine in considerable detail. The "Crown of Saint Mary" merely reminded them of the new rules for virtuous behavior.

The remaining two coronas, the "Crown of the Five Wounds" and the "Floral Crown," appear to have been added to the *Doctrina* as afterthoughts. Gante's description of how to perform them is rather perfunctory. As suggested earlier, perhaps the "Crown of the Five Wounds" had already achieved sufficient popularity among the Nahua that Gante felt no need to describe the procedure in detail. This corona embodies the essence of Franciscan spirituality and takes comparative little time to complete. It could have been the first bead-prayer the friars taught their converts. In contrast, the "Floral Crown" is lengthy to perform and consists almost entirely of rote repetition. Although Gante recommends both these coronas as daily devotions, he may well have intended the "Floral Crown" as a post-confession penance.

Could Gante have dispensed with these four coronas and used the Rosary instead? With its focus on the Virgin Mary and its coverage of the Gospels in 15 Mysteries, the Rosary would have offered a more succinct prayer for accomplishing the same goals. In Europe, the Rosary as we know it was already in use by the last decade of the fifteenth century (Winston-Allen 1997: 57, 60). Then, as now, clerics assigned the Rosary as a penance.

Gante's situation, however, made him unlikely to adopt the Rosary. First, the Vatican did not declare the Rosary as the Church's official, pedagogical bead-prayer until 46 years *after* Gante began his efforts in Mexico. Second, the prime advocates of the Rosary in Mexico, as elsewhere, were the Dominicans. After organizing a successful Rosary confraternity in Mexico City in 1538, they established an archconfraternity in Puebla in 1555 (García and Cortés 1914: 6). Both organizations attracted Indians members (Ricard 1966: 182). Gante's loyalty to the Franciscans may have motivated him to use a different life-narrative bead-prayer.

Finally, given the many bead-prayers current in his day, Gante may have chosen his coronas with the needs of new converts in mind. Despite its length and intricacy, his "Crown of Our Lord Jesus Christ" provides more in-depth coverage of Christian doctrine than the Rosary. The "Crown of Saint Mary," simple in structure and joyous in tone, could easily be adapted into a Nahua song-and-dance ritual. The

"Crown of the Five Wounds," with its focused attention to Christ's sacrifice, may have held a special appeal for Nahuas. The "Floral Crown," although the lengthiest of his coronas, was the easiest to remember since no "Mysteries" or meditations were involved. Even longer to perform than the Rosary, this corona could have served as a penance. In short, Gante's coronas may have been better suited than the Rosary to meet the spiritual needs of the Nahua in the first decades after the Conquest.[14]

Acknowledgments

The version of Gante's *Doctrina* used in this study is owned by the University of Texas at Austin. The authors wish to thank that institution for providing a microfilm of their copy of Gante's work. The authors also wish to thank Louise Burkhart and Stafford Poole, C.M., for their helpful comments on the article and the Nahuatl and English versions of the bead-prayers. The transcription of the Nahuatl and the translation into English are by Barry D. Sell who bears sole responsibility for the versions presented here and reserves all rights to the transcriptions and translations.

[14] For an analysis of Rosary practices in Mexico today, see Mulhare's (1999) case study of a formerly Nahuatl-speaking community.

[78r]

¶ Yn cecen tlacatl ynic huel chicahuacanemiz momoztlaye q̄motlatlauhtiliz in tō. Jesu xp̄o q̄mopohuiliz. i. Credo macuilpa pr̄ nr̄ macuilpa aue maria: ypāpa yn macuilcā cocoyonticac in itlaçonacayotzin: yn imatzin in iycxitzin: yn iyomotlātzinco: inic q̄motlatlauhtiliz inic q̄mopopolhuiliz yn itlatlacol: q̄momaquiliz in igr̄a ynic huel ipā monemitiz yn itlayecoltilocatzin. Yhuā q̄motlatlauhtiliz in tonātzin. s. Maria: aço q̄mopohuililiz yn ixochi pr̄ nr̄. Coronatzin yehuatl yn chicuetetl pa. Auh yepohualli ypā matlactli omey aue maria ytzatzalcalactiuh Ynic quipehualtiz yca machiotl Cruz [78v] yhuan Credo, ixpantzinco q̄mohuemaniliz in tonantzin. s. Maria q̄molhuiliz.

¶ O cihuapille ichpochtle inatzin Diose ynin moxochicoronatzin mixpantzinco nicnohuēmanilia ynic tehuatzin yixpantzinco ticmohuenmaniliz yn motlaçoconetzin yn tō. Jesu xp̄o: ynic nechmopopolhuiliz y notlatlacol: yhuan nechmomaq̄liz in igracia inic aoq̄c nicnoyollitlacalhuiz: çan huel nicnonemiliztiz yn iteotenahuatiltzin: yniq̄pan[1] huel nictzonq̄xtiz in nonemiliz yn itlayecoltilocatzin ynic huel nechmohuiq̄liz yn ichantzinco. [end]

[1] yniq̄pan: read *ynic ipan*.

[123r]

¶ Nican ompehua yn iCoronatzin yn tō. Jesu xp̄o.

¶ Yn aquin q̄pohuaz yn icoronatzin yn tō. Jesu Xp̄o, achtopa momachiyotiz: quitoz. Per sign ū crucis: yhuan Cr̄edo yhuan Pater nr̄. Auh niman quitoz.

TOtē. Jesu Xp̄oe, ma xicmocelili yn moCoronatzin: yn ipā motenehua in mōemiliztzin yhuan yn momiq̄tzin auh ma xinechmomaquili in mogr̄atzin: ynic huel niquitoz. Pater nr̄. Aue maria.

¶ O notē. Jesu xp̄oe: ca topāpa oquichtli timochiuhtzinoco yn iytictzinco scta Maria mochipa huel nelli ychpochtli [123v] yhuan timotlacatilitzino yn Bethleem in xacaltzinco, ma mopaltzinco yc xinechmotlaocolilitzino. Pater nr̄. Aue.

¶ O notē. Jesu xp̄oe, ca nopampa timohuicac yn Egypto, ōpa timochicoxiuhtilito, ma mopaltzinco yc xinechmotlaocolilitzino. Pater noster. Aue.

¶ O notē. Jesu xp̄oe, ca nopampa timoçauhtzinoto in q̄uhtla ompohualilhuitl ynic cenca ticmotolinilitzino in motlaçonacayotzin yn mocēquizcaqualnacayotzin: ma mopaltzinco yc xinechmotlaocolilitzino. Pater noster. Aue.

¶ O notē. Jesu xp̄oe, ca yn iquac oticmotzonq̄xtili yn moneçahualiztzin: niman oticmopehualtilitzino in motemachtiltzin ye yquac omochiuh yn Euangelio, yn moteotlatoltzin in axcā ticpia: ma mopaltzinco yc xinechmotlaocolilitzino. Pater noster. Aue.

¶ O notē. Jesu xp̄oe, ca tlamahuiçoltica ticmotzatzilili yn sant Lazaro, yn ye nahuilhuitica micca yc oticmonezcayotili ca momiquiztica ticmozcalili yn ta[124r]niman: yn tlatlacoltica micticatca / ma mopaltzinco yc xinechmotlaocolilitzino. Pater noster. Aue.

¶ O notē. Jesu xp̄oe, ca cenca mitzmomahuiztililique yn macehualtin yn iq̄c ompa timocalaq̄tzino hierusalē ca mitzmonamiq̄lique mitzmopaccacelilique cenca ic mitzmoyectenehuilique: ma mopaltzinco yc xinechmotlaocolilitzino. Pater noster. Aue.

¶ O notē. Jesu xp̄oe, ca ynic cenca otinechmotlaçotili yn iquac Jueues sancto, oticmochihuilitzino yn sancto sacramento, yn itoca cōmunion, yhuan yc titechmocahuilitia ticpia yn axcā: ma mopaltzinco yc xinechmotlaocolilitzino. Pater noster. Aue.

¶ O notē. Jesu xp̄oe, ca yn iquac oticmochihuili cochcayotl yn iquac Jueues sancto, niman tiquinmocxipaquili yn motlamachtilhuan, yc oticmonextili yn cenca timotetlaçotiliani: ma mopaltzinco yc xinechmotlaocolilitzino. Pater noster. Aue maria. [124v]

¶ O notē. Jesu xp̄oe / ca yn iquac oti q̄nmocxipaq̄li yn motlamachtiltzitzinhuā niman tiquinmomaquili in sancta cōmunion / yhuan moteotlatoltica tiquinmoyollalili tiquinmochicahuilitzino yc tiquinmonextilili ca cenca timotetlaçotiliani: ma mopaltzinco yc xinechmotlaocolilitzino. Pater noster. Aue maria.

¶ O notē. Jesu xp̄oe, Ca yn iquac oticmotzōquixtili in motemachtiltzin nimā timohuicac yn ōpa xochitepanco: yn oncā expa ticmotlatlauhtilitzino in motlaçotatzin: yhuā eztica timitonitzino / ma mopaltzinco yc xinechmotlaocolilitzino. Pater noster. Aue maria.

¶ O notē. Jesu xp̄oe / yn iquac oticmotlatlauhtili in motlaçotatzin: nimā ti q̄nmonamiq̄lito yn judiome. Auh expa in çan motlatoltzin yca tlalpā tiq̄nmotlaxili. Auh çan moyollotzin tlamatic yniquinmac[1] timotlaztzino oncan mitzmolpilique nopāpa: ma mopaltzinco yc xinechmotlaocolilitzino. Pater nr̄. Aue.

[1] yniquinmac: read *ynic inmac*.

¶ O notē. Jesu xp̄oe yn iquac omitzmol[125r]piliq̄ yn judiome: niman mochintin mitzmotlalcahuilique yn motlamachtilhuā ça moceltzin in mitzmohuiquiliq̄ inic otitechmotlamacehuilitzino motlamacehualiztica: ma mopaltzinco ic xinechmotlaocolilitzino. Pater nr̄. Aue maria.

¶ O notē. Jesu xp̄oe, yn omitzmohuiq̄lique judiome ca amo çan ihuian ca cenca mitzmotonehuilitiaque mitzmotopehuilitiaque yn ipāpa in notlatlacol, ma mopaltzinco yc xinechmotlaocolilitzino. Pater nr̄. Aue maria.

¶ O notē. Jesu xp̄oe, ca niman mitzmohuiquiliq̄ yn ichan cayphas, oncan mitzmoqueq̄lhuique mocatzinco mocacayauhq̄ mitzmixtlatziniliq̄, yn iuh mitzmochihuilique y / ca nopāpa, ma mopaltzinco yc xinechmotlaocolilitzino. Pater noster. Aue maria.

¶ O notē. Jesu xp̄oe, yn iquac otlathuic viernes: niman mitzmohuiquilique yn judiome: yn ichā pylato: oncan çan tetlapiquiliztica mitzmoteyxpāhuiliq̄. Auh yn pylato çā nē in mitzmomiquiztlatzō [125v]tequilili. Auh yn tehuatzin cenca ticmopaccacelili yn miquiztli nopāpa: ma mopaltzinco yc xinechmotlaocolilitzino. Pater noster. Aue.

¶ O notē. Jesu xp̄oe, yn iquac omitzmotlatzontequilili yn pylato niman mitzmoquechpanoltilique yn moCruztzin cenca etic. Auh ynic ticmoquechpanilhui cenca timotlayhiyohuiltitzino nopōpa: ma mopaltzinco yc xinechmotlaocolilitzino. Pater noster. Aue.

¶ O notē. Jesu xp̄oe, yn iquac omitzmaxitilito in tepeticpac nimā mitzmopetlahuilique. Auh ynic mitzmopetlahuiliq̄ cenca tlayhiyohui yn motlaçonacayotzin nohuian heezquiz: ma mopaltzinco yc xinechmotlaocolilitzino. Pater noster. Aue maria.

¶ O notē. Jesa[2] xp̄oe: yn iquac omitzmopetlahuilique, niman Cruztitech mitzmomamaçohualtiliq̄ q̄tetepoztocaq̄ in momatzin yn mocxitzin, mitzmehuatiq̄chiliq̄ cēca tonehuac: chichinacac in motlaçonacayotzin nopāpa: ma mopaltzin[126r]co yc xinechmotlaocolilitzino. Pater noster. Aue maria.

¶ O notē. Jesu xp̄oe, yn iquac ye Cruztitech timomamaçohualtiticac/ niman ticmotlatlauhtilitzino in motlaçotatzin impāpa in mitzmotolinique. Auh yn ichtecqui ticmopopolhuili yn itlatlacol, yc neçi ca cenca timotetlaocoliliani, ma mopaltzinco yc xinechmotlaocolilitzino. Pater nr̄. Aue.

[2] Jesa: read *Jesu*.

¶ O notē. Jesu xp̄oe, yn iquac otimomiquili ytech cruz cenca miyec tlamantli mochiuh in tlamahuiçolli cemanahuac. Auh yn motlaçoanimantzin yhuan yn moteoyotzin niman motemohui yn mictlan tiquinmomaquixtilito yn imanimā yn qualtin tetahuā yn ōpa catca, yc neçi ca cenca timotetlaçotiliani, ma mopaltzinco yc xinechmotlaocolilitzino. Pater noster. Aue.

¶ O notē. Jesu xp̄oe, yn iquac oquihualmotemohuilique in motlaçonacayotzin yn itech cruz, yn yehuatzin motlaçonantzin niman mitzmonapalhuitzino cenca [126v] mochoquili cenca motlaocolti, ma ypāpa yn ichoquiztzin in itlaocoyeliztzin:[3] xinechmotlaocolilitzino. Pr̄. nr̄. Aue.

¶ O notē. Jesu xp̄oe: yn iquac paatica oquimaltilique yn motlaçonacayotzin: yhuan yztac canahuac yc mitzmoquimilhuique niman mitzmotequiliq̄ tepetlacalco: ma mopaltzinco yc xinechmotlaocolilitzino. Pater nr̄. Aue.

¶ O notē. Jesu xp̄oe: ca cenca tiquinmopapaq̄ltilitzino in Adan: in Eua: yhuāā yn ixquichtin Prophetame yn Patriarchame yn ōpa catca yn limbo in cēca ye huecauh mitzmochiyeliticatca niman tiquinmohuiq̄li yn ōpa Parayso terrenal yn cenca qualcan: ma mopaltzinco yc xinechmotlaocolilitzino. Pater nr̄. Aue Maria.

¶ O notē. Jesu xp̄oe ca yeylhuitl mohuetzititoca in monacayotzin in tepetlacalco. Auh in moteoyotzin ca ayc oquimotlalcahuili yn motlaçonacayotzin / ma mopaltzinco yc xinechmotlaocolilitzino. Pater noster. Aue. [127r]

¶ O notē. Jesu xp̄oe: ca yn iquac domingo huel yohuatzinco: yn otimonomayzcalitzino timonomayollititzino. Auh yn iquac otimozcalitzino in motlaçonacayotzin ca cenca tlanexti cenca pepetlacac cenquizcachipahuac cenquizcaqualli: ma ypāpa in mocenquizcaqualnezcaliliztzin xinechmotlaocolilitzino. Pater noster. Aue maria.

¶ O notē. Jesu xp̄oe, ca in iquac otimozcalitzino huel achto ticmonextilitzino / yn motlaçonantzin ynic cēca oticmoyollalili / cenca ticmopapaquiltili niman opoliuh yn ichoquitzin yn itlaocoyeliztzin: yn iquac omitzmottilitzino yn cenca timotlanextilitzinohua yn cenca timopapaq̄ltitzinohua, ma mopaltzinco yc xinechmotlaocolilitzino. Pr̄. nr̄. Aue.

[3] itlaocoyeliztzin: here and on 127r, I read this as a variant on standard *tlaocoyaliztli* "sadness."

¶ O notē. Jesu xp̄oe, ca oticmonextili ꝛ Maria magdalena in oncan xochitla. Auh otlica tiq̄nmonextili / ymeyxtin yn Mariame: yhuā oticmonextilitzino in sant Pedro no yehuāti in omētin motlamachtilhuā: yn ōpa mohuicaya yn alte[127v]petl ipā yn itocayocā Emaus, no yehuātin tiq̄nmonextilitzino yn matlactin Apostolome, calitic caltzauhctimanca yn izquipa timotenextilitzino huel iquac yn domingo, ma mopaltzinco yc xinechmotlaocolilitzino. Pr̄ nr̄. Aue.

¶ O notē. Jesu xp̄oe, yn iquac otimozcalitzino oc ōpohualilhuitl in nican timonemiti tp̄c: yhuan miyecpa tiquinmonextilitzino in motlamachtiltzitzinhuā miyec ynic otiquinmononochili: yhuan miyec yn tlamahuiçolli ymixpā oticmochihuilitzino: ma mopaltzinco yc xinechmotlaocolilitzino. Pater nr̄. Aue.

¶ O notē. Jesu xp̄oe, ōpohualtica yn ye no oc ceppa tiquinmonextilitzino in motlamachtiltzitzinhuan: yntla timotlaqualtitzino: yhuan oti q̄nmononochili otiq̄nmonahuatilitzino: ynic nohuiacemanahuac temachtizq̄: yc neci ca cēca timotetlaocolilitzinohuani: ma mopaltzinco ic xinechmotlaocolilitzino. Pr̄ nr̄. Aue.

¶ O notē. Jesu xp̄oe: ca yn iquac otiq̄nmonahuatili in Apostolome: inic nohui[128r]an temachtizque niman tiquinmohuiq̄li yn tepeticpac yn itocayocan Monte oliuete: oncan otiquinmoteochihuili yn ixquichtin yn motlamachtiltzitzihuan ceq̄ntin oq̄chti cequintin çihua: yhuā in motlaçonantzin nimā ymixpan timotlecahuitzino yn mochantzinco yn ilhuicatl itic: ma mopaltzinco yc xinechmotlaocolilitzino. Pater nr̄. Aue.

¶ O notē. Jesu xp̄oe, yn iquac otimotlallitzinoto in imayauhcampa motlaçotatzin yxquich yhueli / niman tiquinhualmihualli omentin Angelome: quinmononochilico yn motlaçohuan quinmolhuilique Galilea tlacaye, tle amay tleyn anquichihua nican, y yehuatzin Jesus omotlecahui: ca oc ceppa hualmohuicaz yn iquac tlamiz cemanahuac: ma mopaltzinco yc xinechmotlaocolilitzino. Pater noster. Aue maria.

¶ O notē. Jesu xp̄oe: ca yn iquac otimotlecahui yn mochantzinco: oc matlactica otiq̄lmihuali in spū sancto: impā hualtemoc in Apostolome yhuan ynnoceq̄n[128v]ti[4] motlamachtilhuan in oquichtin yhuā yn çihua cenca quinmoyollalili cēca q̄nmochicahuili: quinmomachtili yn nohuyan cemanahuac tlatolli, ma mopaltzinco yc xinechmotlaocolilitzino. Pater noster. Aue maria.

¶ Yn icoronatzin sctā maria.

Yn icquac[5] ticmopohuiliz, achtopa cruztica timomachiyotiz niman tiquitoz yn Credo ycuepca yn neltoconi / niman totocompehualtiz[6] tiquitoz.

¶ Ma ximopaq̄ltitia yn ticenq̄zcatlapanahuicatlamatcatzintli yn tisancta Maria. i. Pater nr̄ / matlatlactetl.[7] Aue marias.

¶ Ma ximopaq̄ltitia yn ticenquizcatlapanahuicaichpochtzintli in [129r] tisctā Maria. i. Pr̄ noster. x. Aue.

¶ Ma ximopaquiltitia in ticenquizc[a[8]]tlapanahuicamocnomatcatzintli yn [ti[9]]sancta Maria. i. Pater nr̄. x. Aue.

¶ Ma ximopaquiltitia in ticenquizcatlapanahuicatetlaçotlacatzintli yn tisancta maria. i. Pater noster. x. Aue ma.

¶ Ma ximopaquiltitia in ticenquizcatlapanahuicachipahuacatlaneltocacatzintli yn tisancta Maria. i. Pater noster. x. Aue maria.

¶ Ma ximopaquiltitia in ticenquizcatlapanahuicayollopoçonaliztlalnamiquiliztzintli yn tisancta Maria. i. Pater noster. x. Aue maria.

¶ Ma ximopaquiltitia in ticenquizcatlapanahuicatetlacamatcatzintli yn tisancta Maria. i. Pater noster. x. Aue.

¶ Ma ximopaquiltitia in ticenq̄zcatlapanahuicaneltilicatzintli in tisctMaria. i. Pater noster. iii. Aue.

¶ Ma ximopaquiltitia in ticenq̄zcatlapanahuicayolilizticamotolinicatzintli yn tisancta Maria. Salue regina.

[4] ynnoceq̄nti: read y*n oc cequintin*.
[5] Yn icquac: standard *yn iquac*.
[6] totocompehualtiz: read *toconpehualtiz*.
[7] matlatlactetl: read *matlactetl*.
[8] Page torn here. Missing letter is in the version of Gante 1553 published in 1981 by Ernesto de la Torre Villar.
[9] Page torn here. Missing letters are in the version of Gante 1553 published in 1981 by Ernesto de la Torre Villar.

¶ Ma ximopaquiltitia yn ticenquizca[129v]tlapanahuicateicnoittacatetlaocolicat[z[10]]intli yn tisancta Maria, mixpātzinco nicnohuenmanilia yn moxochicoronatzin ma mopaltzinco xinechmotlatlauhtililitzino in motlaçoconetzin Jesu xp̄o, ynic nechmomaquiliz in igraciatzin ynic huel nicnonemiliztiz in iteotenahuatiltzin ynic huel nechmohuiquiliz in ichantzinco yn ilhuicac. Amen.

¶ Ynin aquin quitoz yn icoronatzin yn sctā Maria ca cenca miyec q̄macehuaz q̄xnextiz indulgēcias: yehuatl τ tetlatlacolpopololiztli yntla mocemixnahuati.

[10] Page torn here. Missing letter is in the version of Gante 1553 published in 1981 by Ernesto de la Torre Villar.

[78r]

¶ So that every person will have a life firm [in the faith] he will pray every day to our Lord Jesus Christ. He will recount to Him one Creed, the Our Father five times, and the Ave Maria five times. It will be because of the five places His precious body was perforated: His hands, His feet, and His side. When he prays to Him it is so He pardon him his sins and give him His grace so that he will live right in service to Him. Along with that he will pray to our mother Saint Mary. Perhaps he will relate to her her crown of flowers which is the six Our Fathers. And 73 Ave Marias will go in amongst them when he begins the By the Sign of the Cross and the Creed. He will offer them before her, he will say to her:

¶ Ah, O noblewoman, O virgin, O mother of God, before you I make an offering of this, your crown of flowers, so that you will make an offering of it before your beloved child, our Lord Jesus Christ, that He pardon me my sins and give me His grace so I will never again offend Him. Rather I will maintain His divine commands so that I will be able to bring my life to a conclusion in service to Him and so that He will be able to take me to His home. [end]

[123r]

¶ Here begins the Crown[1] of our Lord Jesus Christ.

¶ He[2] who will recount the crown of our Lord Jesus Christ will first make the Sign [of the Cross] on himself and say the By the Sign of the [Holy] Cross and the Creed and the Our Father. And then he will say:

O our Lord, O Jesus Christ, receive Your crown in which is declared Your life and Your death, and may You give me Your grace so that I can say the Our Father and the Hail Mary.

¶ O my Lord, O Jesus Christ, for our sake You came to make Yourself man inside Saint Mary, eternally true virgin, and You were born in Bethlehem in a hut. For the sake of who You are,[3] may You have mercy on me for it. One Our Father, one Hail [Mary].[4]

¶ O my Lord, O Jesus Christ, for my sake You went there to Egypt for seven years. For the sake of who You are, may You have mercy on me for it. One Our Father, one Hail [Mary].

¶ O my Lord, O Jesus Christ, for my sake You went to fast in the wilderness for 40 days, with which You tormented Your precious body and Your sanctified flesh.[5] For the sake of who You are, may You have mercy on me for it. One Our Father, one Hail [Mary].

¶ O my Lord, O Jesus Christ, when You finished Your fast You began Your sermons.[6] Right then was created the Gospel, Your divine

[1] Crown: here and below, Spanish *corona* (alternatively, *coronilla*) means any Catholic devotion that uses beads to keep count of prayer repetitions, including (but not limited to) the Holy Rosary. In English the term is "crown" (used here) or "chaplet."

[2] The heavy use of the male vocative makes it clear that "he" is intended where the Nahuatl is otherwise grammatically neutral.

[3] ma mopaltzinco: see Carochi 1645, 17r: "Significa tambien esta preposicion, por amor, por respecto, como *mā mopaltzinco xinechmopalēhuili*, ayudame por tu vida, por tu amor, por quien tu eres."

[4] Although the number of Our Fathers and Hail Marys is not specified, we take lack of a specific number to mean "one" (as below in the Crown for Saint Mary where the only unspecified number is that for the Salve Regina, which we again take to be "one").

[5] moc̄quizcaqualnacayotzin: see Molina 1977, 17v and 84v.

[6] motemachtiltzin: the thrust of *temachtilli* is well explained by Carochi as being a "cosa que se enseña à personas, como platica, sermon, etc." (1645, 46r). Louise Burkhart (personal communication) feels that "teaching(s)" is the primary referrant while I feel that general ecclesiastical usage as expressed in Spanish translations of the term leaned toward "sermon(s)." In any case the difference in interpretation and approach is minor.

words which we now guard. For the sake of who You are, may You have mercy on me for it. One Our Father, one Hail [Mary].

¶ O my Lord, O Jesus Christ, by means of a miracle You cried out summoning Saint Lazarus[7] who had been dead for four days, with which You signified that through Your death You resurrected our souls which had died through sin. For the sake of who You are, may You have mercy on me for it. One Our Father, one Hail [Mary].

¶ O my Lord, O Jesus Christ, the people[8] greatly honored You when You entered Jerusalem for they came out to meet You, they happily received You, they greatly praised You. For the sake of who You are, may You have mercy on me for it. One Our Father, one Hail [Mary].

¶ O my Lord, O Jesus Christ, You so loved me when it was Holy Thursday that You made the Holy Sacrament called Communion, and thus You left us what we guard now. For the sake of who You are, may You have mercy on me for it. One Our Father, one Hail [Mary].

¶ O my Lord, O Jesus Christ, after You made supper on Holy Thursday You washed the feet of Your disciples, with which You manifested that You greatly love people. For the sake of who You are, may You have mercy on me for it. One Our Father, one Hail Mary.

¶ O my Lord, O Jesus Christ, after You washed the feet of Your disciples You gave them Holy Communion, and by means of Your divine words You consoled and strengthened them, with which You manifested to them that You greatly love people. For the sake of who You are, may You have mercy on me for it. One Our Father, one Hail Mary.

¶ O my Lord, O Jesus Christ, after You brought Your sermons to an end You went there to the garden where You prayed three times to Your beloved Father and You sweated blood. For the sake of who You are, may You have mercy on me for it. One Our Father, one Hail Mary.

¶ O my Lord, O Jesus Christ, after You prayed to Your beloved Father You went out to meet the Jews. You cast them to the ground three times with just Your words. And it was just voluntarily that You cast Yourself into their hands. There they took You into custody[9] on

[7] ticmotzatzilili yn sant Lazaro/You cried out summoning Saint Lazarus: this awkward formulation is based in part on Molina 1977, 151v: "Tzatzilia. nite. llamar o dar bozes a otro." An additional consideration is the following I received from Stafford Poole, C.M.: "The passage is based on the gospel of John, chapter 11, verse 43, in which Jesus calls Lazarus forth from the tomb" (personal communication).

[8] yn macehualtin/The people: macehualli is usually translated as "vassal, subject; commoner" but sometimes it has a more general sense. For example, in the Spanish–Nahuatl section of Molina 1977, 90v, "Ombre o muger" is first defined as the expected "tlacatl" but is then followed by "maceualli." See also Lockhart 1992, 96–97.

[9] Literally, and more visually evocative, it says "they tied You up" (thanks to Louise Burkhart, personal communication, who reminded me of this).

my account. For the sake of who You are, may You have mercy on me for it. One Our Father, one Hail [Mary].

¶ O my Lord, O Jesus Christ, after the Jews took You into custody all Your disciples abandoned You. You alone they took away so that it was through Your merit that You made us worthy. For the sake of who You are, may You have mercy on me for it. One Our Father, one Hail Mary.

¶ O my Lord, O Jesus Christ, when the Jews took You away it was not gently for they went along greatly tormenting and shoving You on account of my sins. For the sake of who You are, may You have mercy on me for it. One Our Father, one Hail Mary.

¶ O my Lord, O Jesus Christ, when they took You to the home of Caiaphas they ridiculed You there, they mocked You, they struck You in the face. It was on my account that they did such to You. For the sake of who You are, may You have mercy on me for it. One Our Father, one Hail Mary.

¶ O my Lord, O Jesus Christ, after Friday dawned the Jews took You to the home of Pilate where they made false accusations about You before the officers of the law. And Pilate uselessly judged and sentenced You to death. And You very happily received death on my account. For the sake of who You are, may You have mercy on me for it. One Our Father, one Hail [Mary].

¶ O my Lord, O Jesus Christ, after Pilate judged and sentenced You they placed Your very heavy cross on Your shoulders. And when You placed it on Your shoulders You suffered greatly on my account. For the sake of who You are, may You have mercy on me for it. One Our Father, one Hail [Mary].

¶ O my Lord, O Jesus Christ, after they made You reach the top of the hill they stripped You. And when they stripped You Your precious body greatly suffered, it bled everywhere. For the sake of who You are, may You have mercy on me for it. One Our Father, one Hail Mary.

¶ O my Lord, O Jesus Christ, after they stripped You they stretched Your arms out on the cross and nailed Your hands and feet, on account of me they hoisted up Your very afflicted and painfully wounded precious body. For the sake of who You are, may You have mercy on me for it. One Our Father, one Hail Mary.

¶ O my Lord, O Jesus Christ, after You stretched out Your arms on the cross You prayed to Your beloved Father for the sake of those who tormented You. And You pardoned the thief his sins, with which it is clear that You are very merciful to people. For the sake of who You are, may You have mercy on me for it. One Our Father, one Hail [Mary].

¶ O my Lord, O Jesus Christ, after You died on the cross a great many miracles happened in the world. Your precious soul and Your

divinity then descended into hell. You went to rescue the souls of the good fathers who were there, with which it is clear that You greatly love people. For the sake of who You are, may You have mercy on me for it. One Our Father, one Hail [Mary].

¶ O my Lord, O Jesus Christ, after they took down Your precious body from the cross Your beloved mother took You in her arms. She wept greatly, she was very sad. May You have mercy on me for the sake of her tears and sadness. One Our Father, one Hail [Mary].

¶ O my Lord, O Jesus Christ, after they bathed Your precious body with unguents and they wrapped You in a white cloth they laid You down in a sepulcher. For the sake of who You are, may You have mercy on me for it. One Our Father, one Hail [Mary].

¶ O my Lord, O Jesus Christ, You gave great joy to Adam and Eve and all the prophets and patriarchs who were there in limbo a very long time awaiting You. You then took them there to the terrestrial paradise which is a very good place. For the sake of who You are, may You have mercy on me for it. One Our Father, one Hail Mary.

¶ O my Lord, O Jesus Christ, for three days Your body lay in the sepulcher. And Your divinity never abandoned Your precious body. For the sake of who You are, may You have mercy on me for it. One Our Father, one Hail [Mary].

¶ O my Lord, O Jesus Christ, when it was very early Sunday morning of Your own accord You revived, of Your own accord You came to life. And after You came back to life Your precious body was very radiant, very shimmering, consummately pure and good. For the sake of Your consummately good resurrection, may You have mercy on me. One Our Father, one Hail Mary.

¶ O my Lord, O Jesus Christ, after You came back to life You manifested Yourself first of all to Your beloved mother, with which You greatly consoled her and made her very happy. Her tears and sadness then disappeared. When she saw You, You were very radiant and joyful. For the sake of who You are, may You have mercy on me for it. One Our Father, one Hail [Mary].

¶ O my Lord, O Jesus Christ, You manifested Yourself to Mary Magdalene there in the garden. And on the road You manifested Yourself to the three Marys,[10] and You manifested Yourself to Saint Peter as well as to Your two disciples who were on the way to the altepetl in the place called Emaus, plus You manifested Yourself to the ten apostles who were closed up in a house. These various times You manifested Yourself to people were right on [Easter] Sunday. For the sake of who You are, may You have mercy on me for it. One Our Father, one Hail [Mary].

¶ O my Lord, O Jesus Christ, when You came back to life You lived another 40 days here on earth, and You manifested Yourself to Your disciples many times, many were the counsels You gave them and many were the miracles You performed before them. For the sake of who You are, may You have mercy on me for it. One Our Father, one Hail [Mary].

¶ O my Lord, O Jesus Christ, it was during [those] 40 days that You again manifested Yourself to Your disciples. You ate with them and You counseled them. You ordered them to preach everywhere in the world, with which it is clear that You show great mercy to people. For the sake of who You are, may You have mercy on me for it. One Our Father, one Hail [Mary].

¶ O my Lord, O Jesus Christ, after You ordered the apostles to preach everywhere You then took them to the top of the mountain called the Mount of Olives. There You blessed all Your disciples —some of whom were men, some of whom were women— and Your beloved mother. Then in their presence You ascended to Your home in heaven. For the sake of who You are, may You have mercy on me for it. One Our Father, one Hail [Mary].

¶ O my Lord, O Jesus Christ, after You went to sit at the right hand of Your beloved Father, the All–powerful, You sent two angels. They came to admonish Your beloved ones. They said to them: O people of Galilee, what are you up to? What are you doing here?[11] He,

[10] /Auh otlica tiq̄nmonextili / ymeyxtin yn Mariame/And on the road You manifested Yourself to the three Marys: Stafford Poole, C.M., notes that this is baffling "because it does not correspond to anything in the gospels. There are three Marys only if you include the Virgin Mary and Mary Magdalen. The gospels mention only one beside[s] these two, and the appearances were not 'on the road.' I have no idea what Gante is talking about here. (Incidentally, the gospels do not mention any appearance to the Virgin Mary.)" (personal communication). The Gospels disagree on which women saw Christ immediately following the Resurrection, but the Gospel of John, chapter 19, verse 25, says three women named Mary witnessed the Crucifixion. This is the likely origin of Mexican-Spanish folk tales about *Las Tres Marías* (personal communication to Eileen M. Mulhare).

[11] tle amay tleyn anquichihua nican/what are you up to? What are you doing here?: here and below this doublet, and perhaps either half of it, may sometimes mean "What is the matter with you?" See Carochi 1983 [1645], f.116v: "*Tle ötimāilì? mach huel ochichiliuh in mxtelolo?* que tienes? parece, que tienes los ojos muy colorados" and f.124v, *"tle ötax? aoc ticmati?* … que tienes, as perdido el juyzio?"

Jesus, has ascended! He will return when the world comes to an end. For the sake of who You are, may You have mercy on me for it. One Our Father, one Hail Mary.

¶ O my Lord, O Jesus Christ, ten days after You had ascended to Your home You sent the Holy Spirit. It descended upon the apostles and other disciples of Yours, men along with women. It greatly consoled them, it greatly strengthened them, it taught them the languages everywhere in the world. For the sake of who You are, may You have mercy on me for it. One Our Father, one Hail Mary.

¶ The Crown of Saint Mary.

When you recount it you will first make the Sign of the Cross on yourself, then you will say the Creed which is the translation of the articles of the faith.[12] Then you will start it, saying:

¶ Rejoice,[13] Saint Mary, you who are consummately and surpassingly prudent. One Our Father, ten Hail Marys.

¶ Rejoice, Saint Mary, you who are consummately and surpassingly virginal. One Our Father, ten Hail [Marys].

¶ Rejoice, Saint Mary, you who are consummately and surpassingly humble. One Our Father, ten Hail [Marys].

¶ Rejoice, Saint Mary, you who are consummately and surpassingly loving. One Our Father, ten Hail [Marys].

¶ Rejoice, Saint Mary, you who are a consummately and surpassingly pure believer. One Our Father, ten Hail [Marys].

¶ Rejoice, Saint Mary, you who are the remembrance of one who was consummately and surpassingly provoked to anger.[14] One Our Father, ten Hail [Marys].

¶ Rejoice, Saint Mary, you who are consummately and surpassingly obedient. One Our Father, ten Hail [Marys].

¶ Rejoice, Saint Mary, you who are consummately and surpassingly a witness to the truth.[15] One Our Father, three Hail [Marys].

[12] neltoconi: although it can be translated as "that which is worthy of belief" colonial translators in this text and others often used it to mean "article(s) of the faith." To avoid any confusion, Louise Burkhart comments that she took this to mean that this was "the translation (into Nahuatl) of the Creed — the Creed and the articles being the same" (personal communication).

[13] ximopaquiltitia: here and below, Stafford Poole, C.M., notes that "For the crown of Saint Mary, 'rejoice' seems to be the standard translation of ximopaquiltitie. However, I think it also translates the Ave of Marian prayers, that is, 'hail'" (personal communication).

[14] Tentative translation. One interpretation would be that Mary, though "provoked to anger," avoided becoming angry and remained composed.

[15] Tentative translation.

¶ Rejoice, Saint Mary, you who are consummately and surpassingly afflicted in life. One Hail [Holy] Queen.

¶ Rejoice, Saint Mary, you who are consummately and surpassingly compassionate and sorrowful. I lay your crown of flowers before you as an offering. For the sake of who you are, pray for me to your beloved Son, Jesus Christ, that He give me His grace so that I can live according to His divine commandments[16] and so that He will take me to His home in heaven. Amen.

¶ He who will say this crown of Saint Mary will enjoy and obtain a great many indulgences, these being the pardon of sins, if he is determined to amend his life.[17]

[16] nicnonemiliztiz in iteotenahuatiltzin: see Molina 1977, 67v: "Nemiliztia. ytla nicno. tener algun modo o manera de biuir particular."

[17] mocemixnahuati: see Molina 1977, 44v: "Determinar de enmendar la vida. nino, cemixnauatia. nino, cennauatia." However note else, ibid., 16r: "Cemixnauatia. nino. proponer determinadam̃te alguno cosa."

REFERENCES

AMATULLI VALENTE, Flaviano, *El Santo Rosario*, México, D.F., Apóstoles de la Palabra, 1984.

ANDERSON, Arthur J. O., "Introduction" in *Bernardino de Sahagún's Psalmodía Christiana (Christian Psalmody)*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1993, p. XV-XXXV.

Arzobispado de México, *Rosario del Señor de la Misericordia que se venera en la Catedral Metropolitana*, México, D.F., Impresora La Paz, 1982.

BASILA MANZUR, Elías, and Rafael Moya García, *Misal 1999 para todos los domingos y fiestas del año*, México, D.F., Obra Nacional de la Nueva Prensa, 1998.

BIERHORST, John, *Cantares Mexicanos: Songs of the Aztecs*, Stanford, Stanford University Press, 1985.

BURKHART, Louise M., *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 1989. — *Before Guadalupe: The Virgin Mary in Early Colonial Nahuatl Literature*, Albany, NY, Institute for Mesoamerican Studies, The University at Albany, State University of New York, forthcoming.

CAROCHI, Horacio, S.J., *Arte de la lengua mexicana con la declaración de los adverbios de ella*, facsimile of 1645 edition with an introduction by Miguel León-Portilla, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983.

CHRISTIAN, William A., Jr., *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1981.

CORDERO Y TORRES, Enrique, *Cultura Turística del Estado de Puebla*, 2a. edición, Puebla, México, Junta de Mejoramiento Moral, Cívico y Material del Municipio de Puebla, 1979.

CMRP-Centro María Reina de la Paz, A.C., *María Reina de la Paz*, Guadalajara, México, 1997, available from http://www. angelfire.com/ok/mariareinapaz/, December 1997.

CPLF-Curia Provincial de Los Franciscanos, *Directorio franciscano*, *Fuentes biográficas franciscanas. Leyenda de Santa Clara*, *30-62: Del ferventísimo amor al Crucificado*, Valencia, Spain, 2000, available from http://www.franciscanos.org/fuentes/lcl02.html, 12 July 2000.

DE-ZARCO, Mariano, C.M.F., *Preces de alabanza y liberación*, Mexico City, Congregación de Misioneros Franciscanos, 1992.

DONADONI, Antonio, S.J., *El devoto del purgatorio, o sea Misa y oraciones en favor de las Benditas Ánimas*, Mexico City, Librería Gerardo Mayela, distributor [c2000 reprint of c1970 revised edition; original possibly late 19th century.]

DONOVAN, Stephen M., "Franciscan Crown (a/k/a Seraphic Rosary)" in *The Catholic Encyclopedia*, Volume IV, Original 1908, Robert Appleton Company, Online Edition 1999, Judy Levandoski, transcriber, Arvada, Colorado, New Advent/Kevin Knight, available from http://www.knight.org/advent/cathen/04540a.htm.

FLORES MERINO, Francisco, César García Sarabia, y Alfredo Arreola Aguayo, *Yo creo…Yo rezo*, Guadalajara, Ediciones Populares, 1995.

FLYNN, Maureen, *Sacred Charity: Confraternities and Social Welfare in Spain, 1400-1700*, Ithaca, Cornell University Press, 1989.

GANTE, Fray Pedro de, *Doctrina xp̃iana en lēgua Mexicana*, México, Juan Pablos, 1553.

_____, *Doctrina cristiana en lengua Mexicana*, photoreproduction of the 1553 edition, Ernesto de la Torre Villar, ed., México, Centro de Estudios Históricos Fray Bernardino de Sahagún, 1981.

GARCÍA, Genaro and Antonio Cortés, *La Arquitectura en México*, México, D.F., Museo Nacional de Antropología, Historia y Etnología, 1914.

GARCÍA AYLUARDO, Clara, "A World of Images: Cult, Ritual, and Society in Colonial Mexico City" in *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, William H. Beezley, Cheryl English Martin, and William E. French, eds., Wilmington, Delaware, Scholarly Resources, 1994, p. 77-93.

GRIFFIN, Patrick J.,"Order of Servites (Servants of Mary)" in *The Catholic Encyclopedia*, Volume XIII, Original 1912, Robert Appleton Company, Online Edition, 1999, Herman F. Holbrook, transcriber, Arvada, Colorado, New Advent/Kevin Knight, available from http://newadvent.org/cathen/13736a.htm.

GRUZINSKI, Serge, *The Conquest of Mexico: The Incorporation of Indian Societies into the Western World, 16th-18th Centuries*, Eileen Corrigan, trans., Cambridge: Polity Press, 1993.

HOLWECK, Frederick G., "The Five Sacred Wounds" in *The Catholic Encyclopedia*, Volume XV, Original 1912, Robert Appleton Company, Online Edition 1999, Michael T. Barrett, transcriber, Arvada, Colorado, New Advent/Kevin Knight, available from http://www.newadvent.org/cathen/15714a.htm.

HUGHES, Serge, trans., *The Little Flowers of St. Francis and Other Franciscan Writings*, New York, Mentor-Omega Books, New American Library, 1964.

JACOBO M., Heriberto, *El libro de mis oraciones*, México, D.F., Ediciones Paulinas, S.A., 1999.

Lockhart, James, *The Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1992.

MACH, José, S.J., *Ancora de Salvación*, New edition of 1912 original, México, D.F., Librería Guadalupana, c1970.

MCANDREW, John, *The Open-Air Churches of Sixteenth-Century Mexico*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1965.

MOLINA, Fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, photoreproduction of original 1571 edition, México, Editorial Porrúa, S.A., 1977.

— *Confessionario mayor, en la lengua Mexicana y Castellana*, photoreproduction of the 1569 (second) edition published by Antonio de Espinosa in Mexico City, Introduction by Roberto Moreno, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.

MRPA-Mensajeros de la Reina de la Paz, Argentina, *Las Apariciones*, Buenos Aires, Argentina, 2001, Updated 07 February 2001, available from http://www.mensajerosdelareinadelapaz.org/apariciones.htm.

MULHARE, Eileen M., "Círculo de devoción: alfabetismo y el rosario en el catolicismo popular mexicano," *Primer Coloquio Internacional de Religión y Sociedad: Las religiones en contextos multiculturales*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, D.F., June 3, 1999.

OSM-Order of Servants of Mary, "Rosary of the Seven Sorrows; Servite Rosary," National Sanctuary of Our Sorrowful Mother, Portland, Oregon, available from http://www.thegrotto.org/rosary_ of_the_ seven_ sorrows.htm, accessed 29 October 1999.

PERRY, Richard, *Mexico's Fortress Monasteries*, Santa Barbara, CA, Espadaña Press, 1992.

PIERCE, Donna, "Decorative Arts and Furniture" in *Mexico: Splendors of Thirty Centuries*, John P. O'Neill, editor-in-chief, New York, Metropolitan Museum of Art, 1990, p. 363-456.

POPE PAUL VI, "Marialis Cultus, For the Right Ordering and Development of Devotion to the Blessed Virgin Mary," Apostolic Exhortation, February 2, 1974, in *Papal Documents on the Rosary*, Daughters of St. Paul, eds., Boston, St. Paul Editions, 1980, p. 23-74.

RICARD, Robert, *The Spiritual Conquest of Mexico*, Lesley Byrd Simpson, trans., Berkeley, University of California Press, 1966.

SCTJM-Siervas de Los Corazones Traspasados de Jesús y María, *Rosario de las Sagradas Llagas*, Coral Gables, Florida, 2001, available from http://www.corazones.org/oraciones/oraciones_jesus/sagradas_llagas.htm.

SHAUGHNESSY, Patrick, O.S.B., S.T.D., *Twenty-four Rosaries and Chaplets*, Louisville, KY, Our Lady's Rosary Makers, 1984.

WEISMANN, Elizabeth Wilder, *Art and Time in Mexico: From the Conquest to the Revolution*, New York, Harper & Row, 1985.

WINSTON-ALLEN, Anne, *Stories of the Rose: The Making of the Rosary in the Middle Ages*, University Park, Pennsylvania State University, 1997.

ANTONIO DEL RINCÓN (1556-1601)
PRIMER GRAMÁTICO MEXICANO

IGNACIO GUZMÁN BETANCOURT
Dirección de Lingüística del INAH

El siglo XVI novohispano fue una época de intensa y muy lograda investigación lingüística y filológica en favor de las lenguas autóctonas. De hecho, en este periodo se fincaron las bases de muchas de las disciplinas que hoy cultivamos. En efecto, fue en el efervescente siglo XVI que disciplinas tales como la lingüística antropológica, la lingüística descriptiva y en gran parte la dialectología y la lexicografía se practicaron por primera vez en estas tierras con gran acierto y originalidad. Los análisis lingüísticos efectuados por los frailes misioneros de esta época sobre varias de las principales lenguas mesoamericanas dan sobrado testimonio de la actividad desplegada en estos campos, y todavía hoy nos sorprenden por la manera como resolvieron tantos y tan arduos problemas. Si actualmente, con todos los recursos teóricos y metodológicos de que disponemos los especialistas, resulta en ciertos casos difícil la aproximación a cualquier lengua ágrafa, con mayor razón debemos pensar en las dificultades que enfrentaron aquellos pioneros de la lingüística para poner bajo reglas de gramática y estructurar el léxico de lenguas que nunca antes habían sido sometidas a tales análisis y ajustadas a esos esquemas.

A esta primera generación de precursores de la lingüística perteneció el personaje objeto de esta semblanza, el padre Antonio del Rincón, a quien con todo derecho podemos considerar como el primer gramático-lingüista mexicano, no sólo por haber nacido en este suelo sino también por llevar sangre indígena en las venas. Nació el padre Antonio del Rincón en Tezcoco hacia 1556 y fue el autor de uno de los más celebrados tratados gramaticales de la lengua náhuatl o mexicana redactados en el siglo XVI.

En efecto, el jesuita tezcocano Antonio del Rincón integra, junto con los franciscanos Andrés de Olmos y Alonso de Molina, la gran trilogía de gramáticos nahuatlatos del siglo XVI. Los tres fueron profundos conocedores y dedicadísimos estudiosos de la lengua náhuatl,

por lo que no puede ni siquiera plantearse la cuestión de cuál de ellos fue el mejor, ya que los tres son auténticas luminarias que brillan en el firmamento de la ciencia, cada uno con su propia luz.

El castellano Andrés de Olmos (c. 1485-1571) terminó de redactar su *Arte para aprender la lengua mexicana* el día 1° de enero de 1547 (según él mismo lo asienta en la portada de su obra manuscrita), y es la más antigua de las gramáticas nahuas que conocemos y también la más antigua de una lengua indígena mesoamericana. Cabe mencionar que este tratado permaneció inédito hasta 1875 en que fue impreso en París, gracias al interés del ilustre mexicanista francés Rémi Siméon; sin embargo, es importante apuntar también que la obra circuló ampliamente en su tiempo en forma manuscrita, como lo demuestran los varios ejemplares que de ella aún se conservan.

La primera gramática náhuatl que se imprimió fue la del extremeño por nacimiento pero tezcocano por adopción, fray Alonso de Molina (c. 1514-1585), *Arte de la lengua mexicana y castellana*, editada por Pedro Ocharte en 1571 y, algo insólito para la época, en 1576 fue reimpresa por Pedro Balli con algunos cambios y adiciones hechos por el autor.

Ahora bien, a casi veinte años de distancia de la publicación de esta segunda edición del *Arte* de Molina, aparece el *Arte mexicana* de Antonio del Rincón, salido de la imprenta de Pedro Balli en 1595.

Así pues, no le correspondió al padre Rincón ocupar el primer lugar en autoría ni en publicación de gramáticas nahuas, pero sí lo obtuvo en varios otros e importantes aspectos, como enseguida veremos. Ya hemos dicho que a él le correspondió nada menos el privilegio de haber sido el primer nativo de América que escribe y publica un tratado gramatical de una lengua aborigen;[1] y no sólo esto, sino que es además el primer gramático indigenista que describe científicamente su lengua materna pues, de acuerdo con sus biógrafos, era descendiente de la estirpe real de Tezcoco, dinastía que, para la fecha en que nace el autor, seguramente empleaba todavía el náhuatl como lengua de uso cotidiano. Pero con esto no se agotan los primeros lugares que ocupó en la historia nuestro personaje, pues queda por anotar que fue el primer gramático que tuvo su orden, la Compañía de Jesús, en la Nueva España, y su *Arte mexicana* el primer tratado gramatical de una lengua indígena que da a la imprenta uno de sus miembros. Fue asimismo Rincón el primer gramático-lingüista que reconoció el valor significativo de ciertos elementos y rasgos fonéticos y prosódicos del náhuatl, tales como la cantidad o duración vocálica, el acento y el llamado 'saltillo' o cierre

[1] El segundo gramático nativo de América fue Antonio Ruiz de Montoya, nacido en Lima en 1585 y autor de un *Arte de la lengua guaraní*, publicado en Madrid en 1640.

glotal, que sus predecesores Olmos y Molina no habían acertado a interpretar adecuadamente. Un dato también digno de mencionarse es el referente a que Rincón fue el primer lingüista que propuso una interpretación convincente, no fantasiosa, acerca del significado del nombre 'México', que para él, profundo conocedor de las sutilezas del idioma náhuatl y de la historia de su pueblo, quiere decir "en medio de la luna"; interpretación que, de acuerdo con las más recientes investigaciones sobre el tema, parece ser la más apropiada.[2] El padre Antonio del Rincón fue también el primero en iniciar los estudios de la Compañía de Jesús en Puebla, fundador por consiguiente del Colegio Seminario del Espíritu Santo de esa ciudad y más tarde también del de San Jerónimo, allí mismo.

Pero volvamos atrás para ver con un poco más de detalle la vida y la obra de este singular personaje.

Queda dicho que nació en Tezcoco hacia 1556 e ingresó a la Compañía de Jesús en 1573, cuando tenía alrededor de 17 años de edad; no se sabe con certeza quiénes fueron sus progenitores, pero sí que eran personas nobles, instruidas y seguramente acaudaladas, nativas tal vez de esa ciudad, a juzgar por la prosapia que se le atribuye. Tampoco sabemos a ciencia cierta si era mestizo o indígena puro. Su primer biógrafo, el historiador jesuita Andrés Pérez de Ribas, le dedica el capítulo XII del libro IV de su *Corónica y historia religiosa de la provincia de la Compañía de Jesús de México en Nueva España*;[3] allí, entre otras cosas se dice de él lo siguiente:

> Nació en la ciudad de Tezcoco, cuatro leguas distante de la de México, de muy nobles y cristianos padres [...] Aplicáronle [éstos] al ejercicio de las letras, a que siempre mostró inclinación, y como era de vivo ingenio, en breve tiempo aprovechó mucho, aventajándose a sus condiscípulos no menos en la ciencia que en las costumbres, en que cada día iba creciendo más, y con esto justamente crecían las esperanzas de lo que sus prendas y buenos talentos y nobleza le podían prometer en el mundo. Porque se graduó con mucho nombre en las Artes y acabó su Teología con maravilloso progreso en ella y tanta fama de estudiante, que ninguno de los de su tiempo se le igualaba...

Para el historiador José Mariano Dávila (1798-1870) la ascendencia puramente indígena de Rincón parece estar fuera de duda cuando escribe:

[2] Véase Christian Duverger, "La etimología de México", en Ignacio Guzmán Betancourt, comp., *Los nombres de México*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores/Miguel Ángel Porrúa, 1988, p. 413-433.

[3] Obra escrita a mediados del siglo XVII, publicada por primera vez en México en 1896, 2 vols.

> ...los recién venidos jesuitas, siguiendo el ejemplo de los primeros padres de su orden en Europa, y acostumbrados ya a misionar a los pueblos católicos, principian por aquí sus tareas apostólicas; y recorriendo como hemos dicho toda la ciudad, predicando diariamente en diversos templos, y ejerciendo la caridad en el hospital, asistiendo a los moribundos, consolando a los presos y procurando el sustento de los pobres, en muy pocos días cambió el aspecto de México, conociéndose los frutos de tanto celo y virtud: Su ejemplo fue tan eficaz, que muy pronto tuvieron pretendientes de toda clase de personas, notándose muy singularmente que los primeros novicios fueron de las dos razas que se dividían el país, el célebre padre Antonio del Rincón, descendiente de los antiguos reyes de Tetzcoco, y el padre Bernardino de Albornoz, nieto del conquistador de este apellido. Las otras religiones ya habían dado el ejemplo de no rehusar el hábito a los puros indios ni a los criollos o nacidos de padres españoles en la América; pero los jesuitas llevan más a cabo este grande proyecto de la formación de una provincia casi en su totalidad nacional; y como por otra parte no había entre ellos capítulos con alternativas de europeos o americanos y, por otra, los principales de los que abrazarían su instituto salían de sus seminarios, resultó como una consecuencia necesaria que la provincia mexicana de la Compañía fuese desde el principio hasta su destrucción la que se componía de los mejores sujetos del país, y en la que reinaba una paz y unión, mayor que en ninguna otra corporación regular. (*Dicc. Univ. de Hist. y Geogr.*, apénd., t. III (1856), p. 856.)

Por lo que se refiere en concreto a las dotes lingüísticas de Rincón, Pérez de Ribas anota lo siguiente:

> Y como había alcanzado tanta propiedad, elegancia y comprensión de la lengua mexicana, deseoso del mayor bien de los indios, y de que hubiese copia de obreros y ministros entendidos que lo ayudasen, compuso un arte de la gramática de esta elegante lengua, con preceptos tan breves, claros y ajustados, que ha convidado a muchos a que la estudien, y han salido por este medio muy aventajados en ella.

En similares términos se refiere Pérez de Ribas a las dotes lingüísticas de Rincón en una obra escrita y publicada unos años antes que la *Corónica*: la célebre *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe*, editada en Madrid en 1645:[4]

> ...la Compañía siempre procuró que los padres predicadores y confesores de indios que ha tenido en México fuesen aventajados en la len-

[4] Hay edición facsimilar de esta obra, publicada por Siglo XXI (Serie Los Once Ríos), México, 1992, con estudio introductorio de Ignacio Guzmán Betancourt.

> gua. Uno de ellos lo fue tanto, que compuso el arte de la más elegante y propia [lengua] mexicana de los que se han escrito, y de que se han valido curas y beneficiados de la Nueva España: éste fue el padre Antonio del Rincón, nacido en ella, de noble sangre y más nobleza por sus religiosas virtudes y celo de la salvación de las almas de los indios, en que se empleó con notable fruto (Lib. XII, cap. 10, p. 736).

Concuerda con Pérez de Ribas otro historiador de la Compañía de Jesús, el padre Francisco de Florencia en su *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, publicada en México en 1694:[5]

> Con estos tres padres sacerdotes [Bartolomé Saldaña, Juan de Tovar y Alonso Fernández], y todos tres lenguas eminentes en el idioma mexicano, [el padre Juan Sánchez] llamó a su Compañía otros ocho mozos estudiantes de buenas esperanzas [...] De ellos fue uno el padre Antonio del Rincón, natural de Texcuco, y descendiente de los reyes de él, igual en la pericia de la lengua mexicana al padre Tovar, y el primero [de la Compañía] que compuso arte de ella, que fue por donde la aprendieron los que hasta el año de [1645] la estudiaron en todo el reino.

Poco después de concluir sus estudios de "artes" o Filosofía, previo noviciado, hacia fines de 1579 o principios de 1580, se le trasladó al recién fundado Colegio del Espíritu Santo de Puebla para ejercer labores docentes en el seminario y ministeriales (predicación) entre los indios de ese obispado (llamado entonces "de Tlaxcala"). Acerca de esto último, hay datos que informan que ya desde 1578 había sido nombrado predicador en lengua náhuatl, tarea que desempeñó en varias comunidades de este idioma. Tras dos años de permanencia en Puebla, regresa a México para terminar sus estudios de Teología, ordenándose sacerdote en 1583. Entre los cargos administrativos que desempeñó en su orden están los de vice-rector del Colegio de San Pedro y San Pablo de México y de rector del Colegio de San Jerónimo de Puebla. Por cuanto toca a la docencia, es enteramente posible suponer que desempeñara esta labor en su congregación desde época temprana; a Puebla se fue con el nombramiento de lector de gramática latina y, dados sus antecedentes lingüísticos, seguramente también enseñó el náhuatl tanto a sus correligionarios como a los novicios de los seminarios jesuitas, como lo dejan ver las noticias que nos dan sus biógrafos y que hemos leído.

[5] Reimpresa en México en 1955 por la Editorial Academia Literaria con prólogo de Francisco González de Cossío.

Hacia 1589 sufrió un derrame cerebral que le dejaría paralizado de medio cuerpo por el resto de su vida (que no fue muy larga, pues murió en 1601 a la edad de 45 años), pero aun así tuvo fuerzas suficientes para proseguir con sus labores ministeriales y docentes, e incluso escribir el tratado gramatical del mexicano que habría de servir de guía a los religiosos jesuitas por espacio de medio siglo, hasta la aparición del *Arte* del padre Horacio Carochi publicado en 1645, en gran parte inspirado en su antecesor.

Y ya que tocamos el tema de su gramática del náhuatl o mexicano, comencemos por preguntarnos ¿por qué tomó el autor la iniciativa de escribirla, si para la época en que lo hizo ya existían dos manuales de finalidades pedagógicas en los que se describía con bastante amplitud la estructura de esta lengua? Me refiero a los ya mencionados *Artes* de los frailes Andrés de Olmos (1547) y Alonso de Molina, el de este último incluso con dos ediciones (1571, 1576). ¿Por qué uno más? ¿Acaso éstos no eran suficientes para lograr los propósitos didácticos del náhuatl? La clave puede estar en la necesidad de materiales para prepararse a evangelizar a los nativos en su propia lengua como quedó establecido desde un principio por los encargados directos de propagar la fe cristiana y las costumbres españolas; por consiguiente, es lícito pensar que hubiera gran demanda de estas obras didácticas por parte de los religiosos destinados al adoctrinamiento y aculturación de los indígenas. No sabemos exactamente cuántas copias manuscritas circularon del *Arte* de Olmos, ni de cuántos ejemplares constó cada edición del *Arte* de Molina. No debieron ser muchas en el caso del primero, ni de un número elevado en el segundo. Por otra parte, debemos considerar también que había en Nueva España cuatro órdenes religiosas mayoritarias (sin contar al clero secular) con iguales o muy similares necesidades de adquirir las lenguas indígenas de manera metódica, no improvisada. Los franciscanos, como ya dijimos, habían resuelto ya el problema al encargar a Olmos y a Molina la redacción de sendas gramáticas del náhuatl, cuyos ejemplares seguramente compartían con sus hermanos de las otras órdenes y con el clero secular que tenían necesidad de manejar esta lengua. Es prudente pensar que, con el tiempo y la creciente demanda de estos materiales, los ejemplares de los mismos llegaran a escasear hasta tornarse inasequibles y objetos muy codiciados de los virtuales y urgidos usuarios. Dado que la Compañía de Jesús adoptó desde muy pronto el compromiso de evangelizar y asegurar ministerios apostólicos a muchas comunidades de lengua náhuatl, se comprenderá entonces la necesidad que tenían de disponer de un manual propio, no "prestado", para la enseñanza-aprendizaje de este idioma, y más acorde con los métodos didácticos empleados por los miembros de esta congregación.

Fue así que el padre Antonio del Rincón emprendió la tarea de redactar este nuevo y original tratado gramatical del mexicano, el cual, según parece, no le fue ordenado por alguna alta autoridad de su orden, a diferencia de sus predecesores, sino más bien una idea que llevó a término por iniciativa propia, como se deja entrever en uno de los textos preliminares de la obra.[6] Ahora bien, tal vez no fue simplemente el azar el que determinó que fuera justo un tezcocano el primer lingüista nativo de América y el primer gramático mexicano del náhuatl, pues hay que ver una razón de peso en su lugar de origen. En efecto, el habla de Tezcoco fue célebre desde antiguo por su riqueza, armonía, elegancia, refinamiento y elocuencia, como lo atestigua el historiador dominico fray Diego Durán, personaje íntimamente ligado a la historia de este lugar, cuando escribe lo siguiente en su *Historia de la Indias de Nueva España*:

> El cuarto [grupo que llegó al valle de México] fue el tribu tezcucano... acompañado de muchos grandes ilustres varones de mucha autoridad y valor, el cual lo mostró bien en la orden y concierto con que edificó su ciudad y la policía con que la adornó y mantuvo todo el tiempo que pudo, tomando por principal asiento lo que agora es la ciudad de Tezcuco... con muchas otras villas y pueblos, estancia y cabeceras, cuya gente es en todo esmerada y política, avisada y retórica, de linda lengua y elegante y pulida, cuya policía en el hablar puede tener la prima como Toledo en España, que salidos de ella es tosquísima la demás y bárbara: pensarán algunos que alabo mis agujas en decir bien de Tezcuco, ya que no me salieron allí los dientes vínelos allí a mudar, dado que lo bueno ello se está alabado, siendo a todos notorio y manifiesto lo que digo.

La modalidad tezcocana del náhuatl fue tenida por propios y extraños como la norma del buen decir, carácter que aun los mismos lingüistas de la época le reconocen como, por ejemplo, fray Alonso de Molina, estupendo gramático a la par que gran lexicógrafo. A este respecto dice en el "Prólogo" de su *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*...: "Para la variedad y diferencia que hay en los vocablos, según las diversas provincias, se pondrán los que se usan aquí en Tetzcuco y en México, *que es donde mejor y más curiosamente se habla la lengua*..."

[6] En la dedicatoria al obispo de Tlaxcala (Puebla), Diego Romano, informa: "Y para que este trabajo [el aprendizaje de lenguas] no sea tan pesado a los que lo toman, y sea de más fruto y provecho entre estas bárbaras naciones donde estamos, he deseado servir de mi parte a los que por obligación de su oficio, como son curas, o por celo ferviente y caridad se quieren ocupar en ayudar a la predicación y cultura de esta nueva iglesia, con el arte de aprender la lengua mexicana..."

Así pues, tomando en consideración estas noticias, podemos legítimamente concluir que tenía que ser un tezcocano el primer gramático que despejara y codificara las estructuras lingüísticas de idioma tan renombrado. Nadie mejor para ello que Antonio del Rincón, pues no solamente dominaba esa modalidad del náhuatl, sino también se había distinguido desde temprana edad como persona sumamente letrada y, por añadidura, con muy buen sentido y talento para efectuar análisis lingüísticos y exponer con claridad sus resultados.

Veamos ahora a grandes rasgos en qué consiste su obra y cuáles son algunos de sus principales méritos. Físicamente se trata de un libro pequeño tanto por sus dimensiones (14 x 10 cm aproximadamente) como por su volumen: 114 folios impresos la gran mayoría en ambas caras. Es, junto con el *Arte* de fray Francisco de Ávila (publicado en 1717), una de las gramáticas nahuas más breves o 'compendiosas' de cuantas se escribieron en la época colonial. Esta circunstancia ha dado pie para que muchos estudiosos modernos piensen que se trata de una guía para el maestro, es decir para alguien que ya sabe la lengua, y no un libro de texto para el alumno principiante o el autodidacta;[7] sin embargo, tenemos el testimonio de historiadores cercanos a la época de Rincón que afirman lo contrario. Éstos aseguran que fue el método por el cual los jesuitas aprendieron la lengua mexicana por lo menos hasta la aparición del tratado de Carochi.

En el *Arte Mexicana* el corpus gramatical del náhuatl está distribuido en cinco "libros" o cinco grandes secciones, siguiendo la tradición clásica continuada en España por Antonio de Nebrija, y que este gramático emplea tanto en sus *Introductiones latinae* cuanto en su *Gramática castellana*, aunque con diferente contenido. Cada "libro" a su vez se compone de varios capítulos e incisos, ilustrando con ejemplos cada tema tratado. El libro primero está dedicado a las "declinaciones" nominales, el segundo a las conjugaciones, el tercero a las derivaciones de nombres y verbos, el cuarto a las composiciones, y el quinto a la pronunciación y acento de la sílaba. Al final de la obra incluye un extenso vocabulario (647 artículos) que reúne la gran mayoría de vocablos utilizados como ejemplos, con su traducción al español.

Rincón, como la generalidad de gramáticos-lingüistas de este periodo, toma lo que es general del modelo descriptivo empleado por

[7] La lingüista estadounidense Frances Karttunen opina así de este libro: "Es una gramática de referencia más que una gramática dirigida a la enseñanza, es decir, es una gramática para que un maestro prepare sus clases y no un libro de texto para los estudiantes. El *Arte* es verdadera y literalmente un manual" (*cf.* Frances Karttunen, "La contribución del trabajo de Antonio del Rincón a la lexicografía náhuatl del siglo XX", en *Revista Latina de Pensamiento y Lenguaje*, vol. 2, núm. monográfico 2B, "Estudios de Filología y Lingüística Náhuatl", México, 1995-1996, p. 391-405.

Nebrija para exponer la estructura gramatical del latín a la realidad que está describiendo, es decir la lengua indígena. Esto no implica que vierta así nada más las categorías gramaticales del náhuatl a dicho modelo, forzando y falseando las estructuras lingüísticas de este idioma para que se ajusten a él de cualquier modo, como muchos así lo han pensado y expresado. Lo que hace —y hacen los demás— es servirse de un modelo descriptivo universal conocido y funcional en muchos aspectos; un esquema teórico-metodológico con el cual tanto él como el resto de sus contemporáneos está familiarizado.[8] Dicho de otra manera, es un modelo consagrado por la tradición, fuera del hecho de que difícilmente había otras opciones. Ni Rincón ni otros gramáticos de esta época eran tan ingenuos como para pensar que podía haber identidad absoluta entre las estructuras lingüísticas del latín y las de cualquiera de las lenguas indígenas que trataban de gramatizar. De hecho, así lo manifiesta Rincón en el inicio del "Prólogo" de su *Arte Mexicana*:

> No es posible guardarse en todo un mismo método y arte en enseñar todas las lenguas, siendo ellas, como lo son, tan distantes y diferentes entre sí; antes la uniformidad en esto sería gran disformidad y, por consiguiente, confusión y estorbo para quien las deprendiese. Mas con todo eso no se puede negar sino que el camino más llano y breve para aprovechar en cualquiera de las lenguas es el que han hallado la latina y griega, como se ve por el artificio con que se enseñan y aprenden.

Y prosigue:

> Por lo cual, habiendo yo de escribir Arte para deprender y enseñar la lengua mexicana, no me pareció [prudente] apartarme del ordinario camino por donde procede la lengua latina, que es más sabida entre nosotros, ni tampoco me he querido obligar a seguir del todo sus reglas, porque sería llevar muy fuera de propósito y, como dicen, de los cabellos, muchas cosas que acá piden diferentes preceptos. De manera que en aquello que me he podido aprovechar de la gramática latina siempre me iré arrimando a ella, pero en las demás cosas en que esta lengua se diferencia de la latina, por ser ellas nuevas, ha sido forzoso reducirlas a nuevas reglas, con el nuevo estilo que se requiere.

[8] Para corroborar lo dicho, pongamos este ejemplo extraido del "Parecer" de Matheo de Herrera a la *Noticia de la lengua huasteca* del padre Carlos de Tapia Zenteno (publicada en 1767) fechado el 18 de octubre de 1746: "Concluyo con decir, ser, y estar este Arte muy conforme en todas sus reglas, según y como, en lo que puede alcanzarse, semejante a el idioma del Arte de la Lengua Latina, y con gran perfección, pues con gran felicidad y facilidad la aprenderán los que a ella se aplicaren..."

Un razonamiento parecido había expresado 48 años atrás fray Andrés de Olmos al inicio del capítulo primero de la primera parte de su *Arte para aprender la lengua mexicana*, "De las partes de la oración":

> En el arte de la lengua latina creo que la mejor manera y orden que ha tenido es la que Antonio de Lebrixa sigue en la suya; pero porque en esta lengua no quadrara la orden que él lleva, por faltar muchas cosas de las quales en el arte de gramática se haze gran caudal, como son declinaciones, supinos y las especies de los verbos para denotar la diversidad de ellos, y de lo que en el quinto libro se trata de acentos y otras materias que en esta lengua no se tocan, por tanto no seré reprehensible si en todo no siguiere la orden del arte de Antonio.

A decir del propio Rincón, diez años invirtió en la tarea de reunir los materiales para formular y exponer las reglas gramaticales de la lengua mexicana de acuerdo con sus ideas descriptivas, y le hubiera llevado más tiempo de no ser por la presión ejercida por sus compañeros para que entregara por fin los resultados de su trabajo al enterarse éstos de lo que estaba haciendo. Dicha premura tal vez explique la brevedad del tratado, aunque este aspecto no influye significativamente en lo referente a claridad de la exposición, ya que ésta siempre se desarrolla de manera concisa, sin oscuridades, evasiones, incongruencias o contradicciones. No es de ningún modo un tratado incompleto, sino simplemente resumido.

Ya mencionamos al principio que una de las principales aportaciones de esta obra consiste en el tratamiento que en ella se da a la fonología, en particular en lo que se refiere a la cantidad o duración vocálica, al saltillo o cierre glotal y, de modo muy especial, al —hasta hoy— complejo asunto de la acentuación de las palabras nahuas. A diferencia de sus predecesores, que simplemente evaden el problema por considerarlo incomprensible,[9] Rincón incursiona en este dominio con gran naturalidad y aplomo, formulando reglas precisas sobre las diversas clases de acentos que distingue en náhuatl (agudo, grave, moderado, breve), la cantidad o duración vocálica, la pronunciación y distribución del saltillo, así como ciertos procesos morfofonémicos propios del náhuatl. No conforme con todas estas aportaciones, introduce por primera vez el uso de signos diacríticos para marcar las diferentes clases de acentos y del saltillo. Desafortunadamente, esto último no fue

[9] Fray Andrés de Olmos, por ejemplo, dice al respecto en el "Prólogo" de su *Arte*: "No hablo [del] acento por ser muy vario y no estar ni dexar siempre las dictiones enteras sino compuestas, y porque algunos vocablos parecen tener algunas veces dos acentos; por lo cual dexo a quien Dios fuere servido darle más ánimo para ello, o al uso que lo descrubra".

respetado en la tipografía del libro, pero sí logró trascender, ya que en muchos de los escritos nahuas posteriores —incluidos los de Carochi— se usó esta notación con cierta regularidad. Todas estas cuestiones están tratadas, como ya dijimos, en el libro quinto, que en el "Prólogo" resume así: "El V y último libro trata de la pronunciación y acento, y aun en esto habiéndonos aprovechado del latín en lo que el mexicano le es semejante..." El capítulo cuarto y último de este libro consiste en una relativamente extensa lista de vocablos (87) cuyo significado cambia sólo por la variación de un rasgo fonológico: v / v: mētztli, "luna" / mĕtztli, "pierna, muslo"; xtlhuitl "cometa" / xt̄huitl, "hierba, año"; achtli, "hermano"/ achtli, "semilla"; o v / v / ʔ : chtchi, "mamar" / chichi, "perro" / chichiʔ, "zurcir, escupir", etcétera.

Al establecer contrastes de este tipo, Rincón se adelantó al siglo XX, pues se tiene la creencia que la distinción y listado de pares mínimos y 'tripletes' es un procedimiento analítico propio de la lingüística moderna. La distinguida nahuatlata Frances Karttunen cuenta que un colega suyo quedó sorprendido y muy impresionado al enterarse de la utilización de este recurso metodológico ya en 1595.[10] Sorpresas como ésta abundan en el acervo bibliográfico colonial.

Muy distinguidos estudiosos han elogiado y ponderado las cualidades originales de este tratado gramatical de finales del siglo XVI. Así, por ejemplo, el estadounidense Westbrook Barret consideraba el trabajo de Rincón "ni tan arcaico ni tan tradicional como se podría esperar",[11] lo cual equivale a decir que se trata de una obra innovadora. Pero tal vez el elogio mayor que este trabajo ha recibido sea éste, que, aunque expresado en términos sencillos, puede interpretarse como todo un homenaje a su autor y a su obra. Dice así: "Habiendo salido a luz tres Artes desta lengua, sufficientes y doctos, en particular el del padre Rincón, que con tanto magisterio la enseña, parecería superfluo éste..." Quien emite esta opinión es nada menos que el padre Horacio Carochi, el sucesor de Rincón en quehaceres lingüísticos, autor del *Arte de la lengua mexicana con la declaración de los adverbios della* que ya hemos dicho que se publicó en 1645. Carochi es considerado por unanimidad como el gramático nahuatlato más completo, más acertado y más innovador en la historia de la lingüística y la gramática náhuatl. Se suele afirmar, incluso que su descripción del llamado náhuatl 'clásico' no ha sido hasta la fecha superada. Pues bien, el jesuita florentino Horacio Carochi no solamente aprendió el náhuatl a través del manual del padre Rincón, sino que hay buenas razones para

[10] *Op. cit.*, p. 392.

[11] Westbrook Barrett, "The phonemic interpretation of 'accent' in Father Rincon's *Arte Mexicana*", en *General Linguistics*, 1956, vol. 2, p. 25.

afirmar que éste fue el modelo que le inspiró el suyo. Para el lingüista Thomas Smith Stark, en efecto, "el *Arte mexicana* [de Rincón] puede considerarse como el esqueleto al cual, cincuenta años después, Horacio Carochi agregó la carne para producir la que el consenso considera la mejor gramática del náhuatl escrita durante la Colonia",[12] y para el maestro Federico Nagel, quien se ha especializado en el estudio sobre Rincón y su obra, la gramática de Carochi es sólo "una versión enriquecida" de la de Rincón.[13] Por su parte, la destacada lingüista danesa Una Canger, también experta nahuatlata, considera que "las *artes* de Rincón y Carochi son desde un punto de vista superficial muy diferentes", y sugiere que "cuando Carochi alaba a Rincón y subraya que enseña con 'tanto magisterio', es por la organización del *Arte* y también porque Rincón analiza la lengua no según el modelo latino, sino conforme a la lengua misma. Lo que ha adoptado Carochi de Rincón es precisamente la organización del *Arte*".[14]

En conclusión, debemos congratularnos de que la lingüística mexicana tuviera tan buenos inicios en la persona del tezcocano Antonio del Rincón, como primer nativo de estas tierras que cultivó con esmero y genialidad el arduo campo de la gramática náhuatl. Su obra ha tenido la suerte de ser reimpresa varias veces; la primera, en 1885 gracias a la iniciativa del doctor Antonio Peñafiel; la segunda, en 1888 como parte de un proyecto editorial en favor de esta clase de obras, impulsado por don Francisco del Paso y Troncoso y la revista *Anales del Museo Nacional de México*, reimprimiéndola una vez más en 1904 en un volumen denominado "Colección de Gramáticas de la Lengua Mexicana". En 1967 el señor Edmundo Aviña Levy patrocinó en Guadalajara una edición facsimilar de la preparada por el doctor Peñafiel. En diciembre de 1995, con motivo del cuarto centenario de la publicación del *Arte Mexicana*, se organizó en el Museo Nacional de Antropología de la ciudad de México un coloquio conmemorativo en el que participamos trece investigadores para discutir diversas cuestiones relacionadas con esta obra, así como diversos temas referentes a la historia y la cultura náhuatl. Once de las ponencias presentadas fueron publicadas en 1996 en un volumen especial de la *Revista Latina de*

[12] Thomas C. Smith Stark, "La grafía del náhuatl de Antonio del Rincón", en *Revista Latina de Pensamiento y Lenguaje*, , 1995-1996, vol. 2, núm. monogr. 2B "Estudios de Filología y Lingüística Náhuatl", p. 408.

[13] Federico B. Nagel, "El aprendizaje del idioma náhuatl entre los franciscanos y los jesuitas en la Nueva España, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1994, vol. 24, p. 436.

[14] Una Canger, "El *Arte* de Horacio Carochi", en Klaus Zimmermann, editor, *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*, Francfort/Madrid, Vervuert/Iberoamericana, 1997, p. 67.

Pensamiento y Lenguaje bajo el título de "Estudios de Filología y Lingüística Náhuatl". Por último, menciono que quien esto escribe preparó para la ocasión una edición modernizada y depurada del *Arte mexicana*, de la cual se hicieron cien ejemplares que publicó en 1995 el H. Ayuntamiento de Texcoco como parte de un homenaje a Antonio del Rincón en el cuarto centenario de la aparición de su gramática.[15]

[15] Texto integral de la conferencia impartida por el autor en el Museo Universitario de Arqueología de Manzanillo, Colima, el día 29 de septiembre de 2000.

LAS DOCTRINAS DE MOLINA Y SAHAGÚN: SIMILITUDES Y DIFERENCIAS

PILAR MÁYNEZ
(ENEP-Acatlán)

La conquista espiritual de México, como ha denominado Robert Ricard al proceso de conversión religiosa de los amerindios iniciado por los franciscanos,[1] resultó una tarea muy compleja y no siempre eficaz. Se trataba de convencer a los naturales del error en el que habían vivido en su idolatría hasta la llegada de los españoles; se trataba de erradicar un culto que estaba latente en todos los ámbitos de su existencia y que, según los evangelizadores, había sido propiciado por el demonio para confundirlos. El gran celo con que los indígenas reverenciaban a sus dioses fue reconocido por los frailes, como leemos en la *Historia general de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún

> ...En lo que toca a la religión y cultura de sus dioses, no creo ha habido idólatras tan reverenciadores de sus dioses, ni tan a su costa, como éstos desta Nueva España; ni los judíos ni ninguna otra natión tuvo yugo tan pesado y de tantas cerimonias como le han tenido estos naturales por espacio de muchos años, como parece por toda la obra.[2]

Este fervoroso sentimiento de los indígenas hacia las fuerzas sobrenaturales que superaba, incluso, al de los más devotos pueblos debería reorientarse hacia los propósitos de conversión que acariciaban los religiosos españoles. Ahora bien, los métodos empleados por los frailes en la tarea catequística fueron diversos y variaron en el grado de complejidad. Aquí nos referiremos exclusivamente al más elaborado de ellos: la confección de textos en lenguas indígenas, que estaban inspirados en las obras tradicionales del Cristianismo.

[1] Véase Robert Ricard, *La conquista espiritual de México (Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

[2] En la *Historia general de las cosas de Nueva España*, introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 34.

Después de la conquista armada vino la espiritual. La reducción del "otro" no sólo tenía que darse en términos bélicos y políticos; el vencido también tendría que rendirse ante la imposición ideológica que le exigía el conquistador. Había que modificar su particular conceptualización del orden y las fuerzas que regían el universo; había que concentrar tales poderes, compartidos en el olimpo indiano entre múltiples deidades, en un solo Dios, que debería ser, según las enseñanzas sagradas, el único y verdadero. Para lograr la transmisión de esos propósitos y la comprensión de los nuevos contenidos del culto que deberían de hacer suyos a partir de entonces, fue necesaria la elaboración de doctrinas, confesionarios, sermonarios y vidas de santos; lo anterior implicaba que quien se encargara de ello, o sea los frailes llegados a América con esa misión, aprendieran a profundidad los idiomas vernáculos para que el transvase a éstos fuera lo más preciso y claro.

Sabemos de las dotes lingüísticas de dos de los frailes menores que acometieron con pericia esta tarea durante la primera etapa de la Colonia: fray Alonso de Molina y fray Bernardino de Sahagún. Hermanos de Orden y contemporáneos, interesados en descubrir los secretos del náhuatl, tan distinto estructuralmente al castellano, ambos religiosos realizaron obras de carácter lingüístico y también doctrinal. Fray Alonso de Molina elaboró un monumental vocabulario en lengua mexicana y castellana, y una gramática, publicados por vez primera en 1555 y en 1571, respectivamente. Por su parte, fray Bernardino de Sahagún también confeccionó un vocabulario trilingüe que afortunadamente se conserva, y llevó a cabo la consignación de numerosas voces nahuas con sus respectivas definiciones en español, las cuales quedaron incluidas en su magna *Historia general de las cosas de Nueva España*. Igualmente realizó una gramática que se incorporó al manuscrito de la *Historia general* de 1569, del que hasta hoy se desconoce su paradero.

Pero lo que trataremos a continuación es la parte que atañe específicamente a su labor misional; esto es, a la elaboración de obras dedicadas a la enseñanza que los nuevos catecúmenos deberían asimilar. Fray Alonso de Molina elaboró la *Doctrina cristiana* en náhuatl y castellano que fue muy difundida y usada en el primer siglo de la Colonia, y subsecuentemente en los siglos XVII y XVIII. Aunque sabemos que salió a la luz casi a mediados del siglos XVI gracias a la indicación en un informe de los franciscanos a la Provincia del Santo Evangelio de México, sólo contamos con un fragmento de 25 folios impresos, incluido en el volumen que Joaquín García Icazbalecta publicó en 1889 con el nombre de *Códice franciscano*.

Ahora bien, por lo que toca a la *Doctrina cristiana* de fray Bernardino de Sahagún, a la que aquí se hará referencia, podemos decir que

se trata de un breve texto que antecede a la famosa *Psalmodia christiana*, única obra que el fraile logró ver publicada en vida. Sahagún había planeado llevar a cabo dos grandes complejos enciclopédicos: el de su *Historia general* y el conformado por obras catequéticas destinadas a la tarea misional que lo había traído a América. En el *Libro de los coloquios* que el franciscano realizó fundamentado en unos apuntes hallados en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, se hace referencia a una "doctrina cristiana", la cual se incorporaría en el citado volumen. Sin embargo, lo único que se conserva de esa obra, y en forma incompleta, es el primer libro relativo a los diálogos entablados entre los doce frailes que arribaron en 1524 a México y los *tlamatinimeh* o sabios indígenas.[3]

Como se puede apreciar en los 21 rubros enunciados en el índice de los *Coloquios*, la doctrina que se adjuntaría a éstos, y que como ya se indicó no ha llegado hasta nosotros, abordaría, en términos generales, los contenidos que aparecen en otros opúsculos de la misma naturaleza.[4] Por tanto, la *Doctrina christiana* a la que nos referiremos aquí, es la que antecede a la *Psalmodia christiana*, y no, la que proyectaba Sahagún incluir en los *Coloquios*. Se trata, al igual que la de fray Alonso de Molina, de una pequeña obra que presenta de manera escueta los principales contenidos que deberían aprender los naturales.

Pero antes de proceder a la comparación de las obras de ambos autores, es necesario hacer una somera alusión al contexto en el que se generaron. Motolinía describe espléndidamente la forma en que se llevó a cabo el adoctrinamiento en la Nueva España.

> Ya que los predicadores se comenzaron a soltar algo en la lengua y predicaban sin libros, y como ya los indios no llamaban ni servían a los ídolos sino era lejos y escondidamente, venían muchos de ellos los domingos y fiestas a oír la palabra de Dios; y lo primero que fue

[3] Lino Gómez Canedo comenta que "en el primero de dichos libros se hablaba de la Sagrada Escritura, la unidad de Dios, su naturaleza y propiedades, los ángeles y rebeldía de algunos de ellos, que son los demonios, creación del hombre y su caída, Jesucristo y su reino en la tierra; qué es la Iglesia, justicia y bondad de Dios que ama y castiga, y de su poder que favoreció a los españoles, mientras los dioses de los indios no había sabido proteger a sus fieles". En *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, México, Ed. Porrúa, 1988, p. 170 (Biblioteca Porrúa no. 65).

[4] Dice Miguel León-Portilla en el estudio introductorio al *Libro de los coloquios* que "de modo especial puede también mencionarse la *Doctrina Christiana* de fray Pedro de Córdoba, obra, en cuya edición publicada en México por Juan Cromberger en 1544, participaron fray Juan de Zumárraga y fray Domingo de Betanzos". Véase *Coloquios y doctrina cristiana (Los diálogos* de 1524 *dispuestos por fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores*, edición facsimilar, introducción, paleografía, versión del náhuatl y notas de Miguel León-Portilla, México, UNAM y Fundación de Investigaciones Sociales A.C., p. 21.

> menester decirles fue darles a entender quién es Dios uno, todopoderoso, sin principio ni fin, criador de todas las cosas, cuyo saber no tiene fin, suma bondad, el cual crió todas las cosas visibles e invisibles, y las conserva y da ser, y todo es lo que más pareció que convenía decirles por entonces.[5]

La escasez de religiosos hizo que los indios más aculturados, conocidos como fiscales o mandones, ayudaran en la enseñanza de la doctrina. Los franciscanos, que fueron los primeros frailes que iniciaron en la Nueva España la tarea de conversión, se abocaron preferentemente a catequizar a los niños, pues vieron en ellos eficaces colaboradores de sus propósitos proselitistas. Fueron los hijos de los principales a quienes con especial ahínco enseñaron las oraciones y los principios cristianos en los centros que para ello se destinaron; aunque también los niños más humildes fueron catequizados, ya que frecuentemente los caciques, renuentes a que sus vástagos se acogieran al credo recién impuesto, hacían pasar como suyos a los hijos de sus esclavos. Por otra parte, el *Códice franciscano* asienta que la enseñanza cristiana que los religiosos impartieron a los hijos de la gente modesta propició un ascenso social y político, y que los principales que habían sido dueños absolutos antes de la llegada de los españoles fueron relegados por los nuevos católicos.[6]

Las niñas también fueron instruidas en la religión católica; el joven que hubiera asimilado ya la doctrina se convertía en profesor del conjunto de pequeñas que se reunía periódicamente en los atrios de las iglesias. Cuando alguna de ellas aprendía las oraciones y los preceptos contenidos en la obra catequética, se convertía a su vez en maestra del grupo de niñas. Pero fueron los jóvenes educados en los conventos quienes apoyaron con mayor vigor la evangelización sirviendo de intérpretes, fungiendo como instructores de los adultos, e incluso, repitiendo fervorosamente los sermones de los misioneros, quienes no se daban abasto en su tarea.

Pasemos ahora a analizar comparativamente los pequeños opúsculos que realizaron Molina y Sahagún en el marco de su misión religiosa. La *Doctrina cristiana* de Molina inicia advirtiendo la necesidad de que se difundan los preceptos cristianos principalmente entre la población más joven, a través de sus lenguas vernáculas (alude al purépecha y al otomí, principalmente). También se hace hincapié en la importancia de privilegiar la educación religiosa entre los natura-

[5] En Lino Gómez Canedo, *op. cit.*, p. 169.
[6] Véase Robert Ricard, *op. cit.*, p. 186.

les, "de manera que todos la sepan [la doctrina] antes que entiendan en aprender lo demás".[7]

Por otra parte, en el prólogo de la *Doctrina* de Sahagún, constituido por ocho salmos, se expresa la dicha que deben sentir los naturales de la Nueva España por haber sido acogidos en el seno de la Santa Iglesia Católica. Destaca fray Bernardino en esta introducción, notoriamente más extensa que la de Molina, el empleo del vocativo que funciona a manera de exhortación, a fin de que el nuevo receptor del mensaje cristiano se sienta involucrado; este preámbulo muestra claramente el sentido didáctico que se aprecia a lo largo del texto sahaguniano y que contrasta con el meramente enunciativo de Molina. El interés por acercar al indígena al credo recién impuesto es notorio en el opúsculo de Sahagún. Los recursos de los que se vale para ello resultan muy atractivos pues, a partir de las formas discursivas propias del náhuatl, expone la naturaleza del nuevo culto. Recurre a las estructuras pareadas de los difrasismos, yuxtapone frases análogas, alude a elementos familiares del mundo indígena, y establece correlaciones que acercan a los párvulos a los conceptos cristianos que deberían aprender. Veamos un ejemplo extraído del primer salmo:

> Os han dado y regalado, os han ofrendado vuestro amado Padre, Dios, y vuestra amada madre la santa Iglesia brazaletes de turquesas espirituales, y ajorcas de oro con dibujos, lindas pulseras. Son vuestro mérito, vuestro merecimiento, vuestro don. Dios, Nuestro Señor, os ofrece y os entrega flores de muchas clases de aromas [y] perfumes, *macxochiles chimalxochiles*, bien tiernas, maravillosas, preciosas. El *Per signum Crucis*, y el *Credo*, y el *Pater Noster*, el *Ave María* y el *Salve Regina.*

En esta introducción Sahagún incorpora las oraciones más importantes como el Credo, el Padrenuestro y el Ave María, aunque no con el recitado habitual, sino con una breve explicación, intercalada y acorde con la forma y el contenido indígenas que recuerda los *huehuetlahtolli*, a fin de que el receptor comprenda el significado progresivo de la misma

> Señora Santa María, yo te saludo; alégrate, llena eres de gracia, el Señor Dios está contigo.
> Dichosa eres sobre todas las mujeres que han venido a vivir y vivirán. Grandes son las prendas con que te ha engalanado Dios, Nuestro Señor,

[7] Fray Alonso de Molina, *Doctrina christiana breve traduzida en lengua mexicana*, por el padre fray Alonso de Molina de la Orden de los Menores..., México, ¿Juan Pablos?, 1546, p. 30.

> Y la joya, la pluma preciosa que viene en tu vientre, en tu seno, Jesús, está [engalanada] con los vestidos, con los adornos más nobles.[8]

Por lo que toca a los mandamientos de la Ley de Dios, éstos aparecen en la *Doctrina* de fray Alonso después de la presentación de las principales oraciones que debe aprender un buen cristiano, así como de los catorce Artículos de la Fe;[9] en tanto que en la *Doctrina* de fray Bernardino ocupan el primer lugar después del prólogo, al que ya hemos aludido.

Sahagún presenta una breve introducción que antecede a la enumeración de los diez mandamientos en donde se explica, mediante bellas metáforas y un sinnúmero de adjetivos, el privilegio de conocer y respetar los ordenamientos del ser supremo. A través de la forma vocativa, fray Bernardino exhorta al nuevo cristiano a acogerse a los preceptos que Dios reveló a sus fieles en el monte Sinaí. Éstos son equiparables a un "precioso manto espiritual, incomparable, maravilloso, preciosamente adornado con hermosos soles de oro, con resplandecientes rayos de sol, ricamente compuesto".[10]

Este preámbulo cuya función principal es la de incitar al nuevo creyente a cobijarse en la fe recién impuesta no aparece en la obra de Molina; sólo se incluye la enunciación de los preceptos con la aclaración preliminar de que tres de ellos están dirigidos a honrar a Dios y los otros siete corresponden al amor que debemos a nuestro próximo; esta subdivisión no se observa, por otra parte, en la *Doctrina* de Sahagún.

La enumeración de los Diez Mandamientos es la misma en ambas obras, únicamente difiere en la del primero, que Molina transcribe de la siguiente forma: "amarás al único Dios, de todo tu corazón", haciendo hincapié así en la naturaleza monoteísta de la religión que se pretendía inculcar. Sahagún, por su parte, no precisa que se trate de

[8] Fray Bernardino de Sahagún, *Psalmodia Christiana*, edición, introducción, versión del náhuatl y notas de José Luis Suárez Roca, León, Diputación de León e Instituto Leonés de Cultura, 1999, p. 21.

[9] Los Artículos de Fe tal como los enumera fray Alonso de Molina son: creo en un solo Dios Todopoderoso, creo que es Padre, creo que es Hijo, creo que es Espírtu Santo, creo en un solo Dios el cual crió e hizo el cielo y la tierra y todo lo visble e invisible, creo que es Salvador, que es Glorificador. Creo que Nuestro Señor Jesucristo, por nuestro amor, tomó carne humana en el vientre sacratísimo de Santa María, creo que Nuestro Señor Jesucristo nació de la virgen Santa María, no perdiendo su virginidad, creo que Nuestro Señor Jesucristo padeció y murió en la cruz y fue sepultado, creo que después expiró en la cruz, su preciosa ánima descendió al Limbo a sacar las ánimas de los Santos Padres que allá estaban esperando. Creo que Nuestro Señor Jesucristo resucitó de entre los muertos al tercero día, creo que a los cuarenta días subió al cielo y está sentado a la diestra de Dios Padre Todopoderoso, creo que Nuestro Señor Jesucristo vendrá a juzgar a vivos y muertos y también creo en la Santa Iglesia.

[10] *Ibid*., p. 23.

la única deidad existente, sino del Dios que a partir de la conversión les pertenecerá a los nuevos adeptos; así dice: "amarás a tu Dios, a tu Señor, de todo tu corazón" .

Por otro lado, los sacramentos que han sido definidos por San Agustín como "la forma visible de la gracia invisible"[11] —esto es, que la materia y forma como el pan y el agua son portadoras de gracia invisible como la conversión, transformación y perdón—, sólo aparecen enunciados en la *Doctrina* de Molina con la previa aclaración de que los cinco primeros (Bautismo, Confirmación, Penitencia, Comunión y Extremaunción) son de necesidad, mientras que los dos restantes (Orden Sacerdotal y Matrimonio) son de voluntad. Sahagún, por su parte, advierte que existen enemigos que están continuamente acechando y causando daño; éstos son la carne, el mundo y el demonio. La enunciación que de los misterios proporciona fray Bernardino resulta más ilustrativa que la de Molina, pues cada uno de ellos aparece brevemente explicado.

Sigue a los sacramentos y a la enumeración de los pecados veniales y mortales en el texto de Molina el apartado referente a las "virtudes", el cual también es considerado en el texto sahaguniano. El subtítulo que aparece en éste versa así: "Las cosas que hacen a uno bueno, llamadas virtudes"; en tanto Molina prefiere subcapitular de la siguiente forma: "Las virtudes contrarias a los pecados mortales". Fray Alonso contrapone así lo bueno a lo malo, en lugar de enfatizar lo que puede acercarnos a la santidad, como lo hace fray Bernardino; al igual que en los mandamientos, este último introduce al tema con una exhortación al nuevo creyente: "Tú, cristiano, que no eres uno cualquiera; tú, apreciado hijo espiritual". Las siete virtudes que enumera o "siete modos de vida" son comparados con hermosísimas flores aromáticas. La iglesia ofrece así a sus fieles distintas clases de flores que son las *virtudes teologales* (fe, esperanza y caridad) y las *cardinales* (prudencia, discreción, fortaleza y valor). Sahagún prefirió explicar la naturaleza de éstos a través de elementos muy apreciados en el mundo amerindio; mientras que Molina lo hizo mediante la función referencial; a través de ésta únicamente apuntala las dos clases de virtudes que existen dentro de la teología católica y advierte que con las tres primeras nuestra alma llega a Dios, en tanto que con los *cardinales* nos acercamos a lo bueno y santo.

[11] Véase Pedro Rodríguez Santidrán, *Diccionario de las religiones*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 375. Más adelante explica que los sacramentos son signos visibles, es decir, que constan de algo sensible —materia y forma— como el pan, el agua, la imposición de las manos y las *palabras* como por ejemplo: "Yo te bautizo con el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo".

Por otra parte, encontramos en ambas *Doctrinas* un interesante fenómeno de transculturación lingüística que tiene que ver con la particular manera de concebir el traslado que se haría de los escritos sagrados al náhuatl. Sabemos que uno de los argumentos para hispanizar las Indias occidentales radicaba precisamente en la consideración de que no era posible llevar a cabo cabalmente la evangelización, porque los idiomas aborígenes no contaban con la terminología precisa para referirse a conceptos propios del credo que se deseaba trasplantar. Así, el 17 de julio de 1550, según Georges Baudot, la Corona insistía en que:

> Habiendo hecho particular examen sobre si aún en la más perfecta lengua de los indios se pueden explicar bien, y con propiedad, los Misterios de nuestra Santa Fe Católica, se ha reconocido que no es posible sin cometer grandes disonancias e imperfecciones.[12]

Pero una cosa era lo que mandaba la autoridad y otra muy diferente lo que los religiosos advertían en la práctica; para convertir a los naturales se requería hacerlo en sus lenguas vernáculas, pues no se contaba con los recursos suficientes para acometer con presteza su castellanización; por tanto, la palabra de Cristo tendría que transvasarse a códigos hasta entonces impensados con las consiguientes dificultades lingüísticas que ello implicaba: ¿de qué manera se presentaría, entonces, a los naturales las nuevas enseñanzas? ¿de qué forma se aludiría a conceptos de la fe católica que pudieran tener alguna relación con los del culto original?

Molina y Sahagún fueron dos excepcionales lingüistas que conocieron a profundidad lo que los teóricos llaman la lengua de recepción, o sea la mexicana; sin embargo, ambos frailes optaron, en primera instancia, por utilizar procedimientos distintos en su tarea de traducción. Sobre la base de las doctrinas occidentales, fray Alonso diseñó un opúsculo que contenía los preceptos de la fe católica,[13] ceñido a la lengua de origen; mientras que fray Bernardino prefirió recurrir a las formas propias del náhuatl para llevar a cabo su misión catequética. José Luis Suárez Roca, primer traductor de la *Doctrina cristiana* así como de la *Psalmodia* al castellano sostiene que:

[12] En *Utopía e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexica (1520-1569)*, Madrid, Espasa Calpe, 1983, p. 104.

[13] Robert Ricard comenta que el contenido de la *Doctrina* de fray Alonso es prácticamente el mismo que el de los catecismos usados en la Península como la *Doctrina pueril* de Raymundo Lulio, aunque precisa que el plan adoptado es casi igual al que en los últimos años del siglo XV siguió el fraile Pedro de Alcalá en su obra para los moros del reino de Granada. Véase Robert Ricard, *La conquista espiritual*, p. 190.

> Aunque presenta los contenidos con los formularios habituales casi escuetos, y en algunos casos acompañados de una brevísima explicación, consideró más adecuado para la exposición hacer uso del discurso apelativo-exhortativo, dirigiéndose así a un sujeto receptor, casi siempre singular, de modo que la función conativa del lenguaje se erige en una de las vías retóricas para el adoctrinamiento. A ese sujeto receptor se le trata además de *tecpilli*, *tlatocapilli*, *tlaçotepiltzin* (noble y preciado hijo, señor), modo muy sutil de intentar captar la aquiescencia del indio y elevarlo a la condición social-religiosa que adquiría como hijo de la santa Iglesia. ...con el fin de cautivar la atención establece comparaciones entre determinados conceptos del cristianismo y aquellos objetos preciosos y apreciados por el auditorio azteca.[14]

Pero si en la forma de la concepción general de las *Doctrinas* ambos frailes discreparon, en la relativo a la manera de referirse a conceptos muy específicos del nuevo credo que se deseaba inculcar coincidieron plenamente. La alusión a nociones que podrían tener cierta equiparación con las de la religión indígena, así como de aquéllas que se consideraban torales de la religión católica requería ser sopesada a conciencia: si se traducían como el resto de la obra al náhuatl, tales conceptos podrían confundirse con los del culto idolátrico. Eso podría ocurrir con términos como *Dios*, *comunión*, *pecado*, *confesión*, *penitencia*, por ejemplo, que existían igualmente, por supuesto con sus modalidades, en las prácticas religiosas de los naturales. ¿Qué hacer, entonces, para evitar el peligro del sincretismo? La solución más adecuada fue la de emplear préstamos del español, aún cuando el concepto al que se aludiera quedara como un elemento ajeno al sistema al que se había vertido el texto. John Crawford asegura que "el resultado del uso de ese método es que en aquellos lugares donde la cultura indígena más necesita de una explicación significativa de un concepto abstracto, se encuentra con un palabra extranjera, una que lo más posible es que no tenga ningún significado para dicha cultura".[15] No obstante, esta carencia de referentes propios para los indígenas, los dos franciscanos prefirieron asegurar la ortodoxia requerida para transmitir las nuevas enseñanzas, y por eso recurrieron, por igual, a la inserción de hispanismos tales como, *Dios*, *bautismo*, *confirmación*, *comunión*, *penitencia*, *extremaunción*, *sacramentos*. Estos préstamos, a su entender, garantizaban el deslinde conceptual entre las viejas prácticas y los conceptos recién aprendidos. Molina y Sahagún pudieron echar mano

[14] José Luis Suárez Roca en la introducción a la *Psalmodia Christiana*, p. XXXIII y XXXIV.
[15] John Crawford "Transculturación lingüística y la traducción de la Biblia", en *Actas del XXXV Congreso Internacional de Americanistas (México 1962)*, México, 1964, vol. 11, p. 636.

de las posibilidades derivativas propias del náhuatl para aludir, por ejemplo, a algunos sacramentos,[16] sin embargo, la preocupación de propiciar de este modo una amalgama conceptual en los nuevos creyentes los hizo optar por el empleo de hispanismo.

Las obras de Molina y Sahagún que aquí hemos tratado pertenecen al complejo doctrinal cuyos fines estaban orientados a la conquista espiritual de los indígenas. Su conformación y contenido, que mucho deben a los textos realizados en el Viejo Mundo, respondieron, sin embargo, también a la muy particular realidad en que se generaron; por tanto, no se puede decir que sean meros traslados de las obras sagradas escritas con anterioridad. Los criterios que tuvieron que seguir en su confección estuvieron estrechamente relacionados con ese "otro" a quien iban dirigidas, y que muy poco tenía que ver con el receptor europeo. Ambos opúsculos, sin duda, son piezas singulares de gran valor en nuestra literatura novohispana.

[16] Dice Miguel León-Portilla en el estudio preliminar el *Vócabulario* de Molina que en el *Confessionario breve* del mismo franciscano aparece el término *neyolmelahualoni*, derivado de *neyolmelahualiztli* que usaban los indígenas, y que el fraile adecuó (o lo hizo derivar) para referirse a la "confesión". En Fray Alonso de Molina, *Vócabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, edición facsimilar, estudio preliminar Miguel León-Portilla, México, Porrúa, 1977, p. XXXIII.

LOS DIFRASISMOS COMO RECURSO POÉTICO EN LA OBRA DE OCTAVIO PAZ

MARCEL NÉRÉE
Universidad de las Antillas, Martinica

Varias observaciones permiten afirmar que la dualidad fundamental de la cosmogonía náhuatl (que se origina en el principio creador "Ometéotl" y se desarrolla en todos los aspectos del mundo precolombino según lo que Miguel León-Portilla llama una "omeyotización dinámica del universo")[1] encuentra en los escritos de Octavio Paz una expresión singularmente clara y fuerte: en su percepción de la historia, la vida cultural, social y política de México, a través igualmente de los temas y símbolos que nutren su obra poética. Este estudio se propone analizar la presencia en sus escritos de un número significativo de fórmulas duales que llaman la atención por la relación que invitan a establecer entre su creación poética y las grandes obras de la literatura náhuatl.

I. "LA ESPIGA Y EL CANTO", LA FÓRMULA REVELADORA

Esta investigación no se orientará a destacar todas las fórmulas supuesta u obviamente binarias que pudieron salir de su pluma como la de cualquier escritor, sino a analizar un número determinado de elementos dotados de características muy precisas y claramente definidas, aptas para emparentarlas sin gran riesgo de equívoco con los giros recurrentes de la literatura náhuatl.

Conviene, pues, definir en primer lugar los criterios que podrán permitir considerar como difrasismos o paralelismos las formas estilísticas empleadas por Octavio Paz. La observación de los difrasismos náhuatl contenidos en particular en los tres tomos de la colección elaborada por Ángel María Garibay en su *Poesía náhuatl*[2] nos

[1] Miguel, León-Portilla, *La filosofía náhuatl*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979, p. 176.

[2] Ángel María, Garibay, *Poesía náhuatl*. 3 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1964-65, 1968.

induce a considerar que podrán ser retenidas para nuestro estudio las fórmulas en las que dos elementos están estrechamente asociados, conjugando su sentido para evocar una sola realidad identificable y bien definida, como aparece en "*in xóchitl in cuícatl*", la flor y el canto: la poesía; "*in chalchíhuitl in quetzalli*": el jade y las plumas finas = la belleza o "*in ixtli in yóllotl*": el rostro y el corazón = la personalidad.

La referencia a "*in xóchitl in cuícatl*" (el difrasismo clásico más conocido, símbolo de la importancia que tenía la poesía en el mundo náhuatl) permite subrayar un elemento determinante de este estudio, la fórmula que evidencia, de manera probablemente incontestable, el parentesco de ciertas formas estilísticas empleadas por Octavio Paz con los difrasismos de la literatura náhuatl.

En el texto "La higuera" de *¿Águila o sol?* incluido en la colección *Libertad bajo palabra*, Octavio Paz, para evocar el destino que le prometía la higuera (compañera de su juventud y referencia afectiva presente en numerosos poemas suyos) utiliza una serie de fórmulas binarias que evocan metafóricamente algunos grandes rasgos o aspectos esenciales de su existencia ("*el destierro y el desierto*", "*la sed y el rayo*", "*la llaga y los labios*", etc.). Uno de esos elementos lingüísticos retiene particularmente la atención por su significación en la existencia de Paz y la luz que proyecta sobre la significación de estos giros. Se trata del conjunto "*la espiga y el canto*".[3]

Dos observaciones se imponen al leer esta fórmula: impresiona, por una parte, la semejanza que existe entre tal expresión y el difrasismo clásico "*in xóchitl in cuícatl*", la flor y el canto. Por la otra, aparece obviamente que con estas palabras Paz evoca la poesía, actividad absolutamente esencial de su existencia, a la que no se alude de ninguna otra manera en este texto en que se dibujan las grandes líneas de su vida. Es, pues, absolutamente obvio que estamos en presencia de un difrasismo elaborado sobre el modelo del difrasismo más característico de la lengua náhuatl, para evocar la poesía.

La pregunta suscitada por esta observación consistiría en saber por qué Paz eligió sustituir la palabra "flor" por "espiga". Como elemento de respuesta, se puede suponer que un poeta tan convencido de la importancia capital de la poesía (de su utilidad, de su necesidad para redimir la tristeza, la fealdad, la insignificancia, la banalidad de las sociedades modernas), quiso sin duda emplear una fórmula menos exclusivamente estética que "la flor y el canto"; una fórmula que fuera capaz de expresar un arraigamiento en la realidad vital del hombre y, en particular, del ser mexicano. De ahí el empleo de "espiga" que evoca

[3] Octavio, Paz, "La higuera" en *Obra poética*. Barcelona, Seix Barral, 1990, p. 217.

la belleza pero, más aún, la plenitud, la alimentación. Consideramos, por lo demás, que muchos empleos de esta palabra en la obra poética de Octavio Paz se refieren de hecho al maíz, cereal que desempeñó, como es sabido, un papel esencial en el desarrollo de la sociedad y la cultura de México. Parece, de todas formas, evidente que esta expresión aclara de manera determinante la lectura de muchas de las fórmulas binarias que aparecen en la poesía de Octavio Paz y a propósito de las cuáles es lógico emitir, respetando por supuesto todos los imperativos de la prudencia, la hipótesis de su parentesco con los difrasismos de la lengua náhuatl.

II. Clasificación de los difrasismos de la obra poética de Octavio Paz

El estudio de los difrasismos que aparecen en la obra poética de Octavio Paz nos ha permitido establecer la siguiente clasificación:

Se cuenta en primer lugar unos treinta elementos que evocan la naturaleza y el universo. Otra treintena expresa sensaciones y sentimientos. Se destacan también veintidós fórmulas que se refieren al campo de la reflexión filosófica. Otras diez evocan realidades estéticas y cinco designan aspectos de la sociedad. Junto a los difrasismos hemos podido identificar cuarenta paralelismos los cuales, según la definición de Garibay, "aparean dos frases complementarias, generalmente sinónimas".[4] Es necesario precisar que sólo hemos retenido en esta clasificación los difrasismos y paralelismos que poseen, a nuestro parecer de modo indiscutible, las características que permiten asimilarlas a los elementos estilísticos propios de la lengua náhuatl.

a) *La naturaleza y el universo*

Entre los difrasismos que evocan la naturaleza y el universo, muchos están constituidos por la palabra "agua", la cual tiene un valor simbólico esencial en la poesía de Octavio Paz. Representa en ella alivio al que aspira el hombre mexicano agobiado por la sequía, asimilándose también a la vida, a la transparencia, sinónimo de plenitud y asociada al amor. La mayor parte de los difrasismos constituidos por esta palabra evoca el universo, del que el agua representa simbólicamente una

[4] Ángel María, Garibay, *Llave del náhuatl.* México, Editorial Porrúa, 1961, p. 116.

mitad. Es lo que se observa por ejemplo en la fórmula "agua y tierra" que se encuentra en uno de los poemas de "Bajo tu clara sombra", primera sección de la colección *Libertad bajo palabra*. En este texto el poeta se dirige a una mujer y la identifica a través de esta fórmula con el universo sumido en la oscuridad (Octavio Paz, "Sonetos", *op. cit*., p. 23).

Se encuentra de nuevo esta fórmula en el poema de *Días hábiles* que Paz dedica al poeta José Juan Tablada (1871-1945). Paz expresa así la universalidad de la poesía de Tablada, pero también la dualidad que caracterizaba a aquel poeta y que Paz reafirma algunos versos más adelante: "Tierra te callabas, agua te reías" ("Juan José Tablada", *ibid*. p. 322).

Se percibe una significación análoga, de universalidad fundamental y al mismo tiempo de dualidad, en la fórmula "el sol y el agua" que el poeta emplea en "Entre la piedra y la flor":

> Una región que existe
> antes que el sol y el agua
> alzarán sus banderas enemigas...
> ("Entre la piedra y la flor", *ibid*. p. 93).

El sol y el agua están asociados aquí para evocar el origen y la esencia misma de la vida y de toda creación, indicando asimismo el origen lejano, situado fuera del tiempo, del campo mexicano.

Entre los otros difrasismos realizados con la palabra "agua", parece interesante destacar la fórmula "agua y viento" que constituye el título de un poema del conjunto "Salamandra" y que evoca la tormenta ("Agua y viento", *ibid*. p. 367).

La fórmula "noche y agua" que aparece en el poema "Ejemplo" de *Hacia el comienzo* designa las mismas condiciones atmosféricas en un paisaje sumido además en las tinieblas:

> Dentro de unos instantes
> noche y agua serán un solo cuerpo (*ibid*., p. 457).

En el poema "El mismo tiempo", la fórmula "luz y agua" designa la belleza cristalina, delicada, inasible.

> Tiempo y belleza son lo mismo
> luz y agua (*ibid*., p. 335).

Constituyendo la antítesis de las fórmulas en que aparece el símbolo "agua", algunos difrasismos evocan la amarga realidad de la sequía, tan presente en la imagen poética que Paz ofrece de la tierra

mexicana. En un poema de "Calamidades y milagros" que lleva el título elocuente de "Razones para morir" se percibe esta característica en la expresión "polvo y luz" por la cual el poeta define la tierra mexicana:

> Unos me hablaban de la patria.
> Mas yo pensaba en una tierra pobre,
> Pueblo de polvo y luz (*ibid*. p. 79).

En "Entre la piedra y la flor", la dura realidad que estraga la tierra y lastima a los hombres y la vegetación se evoca a través del difrasismo "la sed y la planta" (*ibid*. p. 95). En el poema "Visitas" de *Semillas para un himno*, esa aridez se expresa por la fórmula "piedra y sequía" (*ibid*. p. 129). Encontramos la misma fórmula invertida ("vienen eras de silencio, eras de sequía y piedra") (*ibid*. p. 169) en el texto número VI de "trabajos del Poeta". En el texto XIV del mismo conjunto, la sequía es evocada por la forma binaria "la sed y el polvo" (*ibid*. p. 176). También se puede citar, como evocación de la patética aridez de la tierra mexicana, el difrasismo "salitre y piedra" que aparece en *Piedra de Sol*: "Frente a la tarde de salitre y piedra" (*ibid*. p. 266).

La palabra "sol", que se puede encontrar asociada con la palabra "agua" para evocar la totalidad del universo, entra igualmente en difrasismos concebidos con otros vocablos para designar varios aspectos de la realidad y, en particular, de la naturaleza. En el poema "Soliloquio de medianoche", incluido en *Calamidades y milagros*, se encuentra un pasaje que parece tener cierto interés para el estudio de estas formas binarias. Paz escribe, así:

> Intenté salir y comulgar ala intemperie con el alba
> pero había muerto el sol y el mundo, los árboles
> los animales y los hombres
> ("Soliloquio de medianoche", *ibid*. p. 115).

Bien parece que se tiene que leer como sujeto del verbo en singular "había muerto" el grupo "el sol y el mundo" que podríamos considerar como una evocación del universo planetario. Las tres expresiones que siguen desarrollan la primera fórmula: la forma "los árboles" tiene una significación genérica que engloba toda la vegetación, mientras que el grupo "los animales y los hombres" constituye un segundo difrasismo que designa a los seres de carne y hueso.

Encontramos en el conjunto "Lección de cosas" de *Piedras sueltas* otro empleo de la palabra "sol" en una fórmula que, aunque en sentido estricto no puede ser asimilada a un difrasismo, es muy significati-

va del valor universal de la dualidad. El poema se titula "Cruz con sol y luna pintados".

No podemos considerar en este contexto la fórmula "sol y luna" como un difrasismo empleado por Paz ya que el tema del poema se refiere a estos dos astros representados concretamente en forma individual. Sin embargo, los tres versos de este breve poema presentan la escena siguiente:

> Entre los brazos de esta cruz
> anidaron dos pájaros:
> Adán, sol y Eva, luna.
> ("Lección de cosas", *ibid*. p. 55).

En el último verso evoca la totalidad del universo representado por los principios fundamentales masculino-femenino designados a través de la simbólica cristiana que acompaña y precisa los símbolos mexicanos asociados a los dos sexos. Octavio Paz tendrá la oportunidad de definir explícitamente el valor de esta dualidad al comentar la obra pictórica de Rufino Tamayo.[5]

Es interesante comprobar que estos difrasismos se emplean frecuentemente para evocar la unidad de toda la creación o una intensa comunión entre los elementos del universo. Es lo que se percibe, por ejemplo, al final del poema "El cántaro roto", cuando Paz expone su sueño de una vuelta a un espacio situado fuera del tiempo mensurable, donde el mundo recobraría el sentido de la fraternidad:

> Recordar lo que dicen la sangre y la marea,
> la tierra y el cuerpo,
> volver al punto de partida.
> ("El cántaro roto", en *Obra poética*, p. 259).

Estos dos difrasismos expresan la unidad que es necesario crear entre el hombre y la tierra, que constituyen de hecho una sola y misma realidad, como lo prueba el líquido vital que en ellos circula, evocado por la fórmula "la sangre y la marea". Observamos a través de estos elementos la percepción que Paz tiene del universo como una dualidad que debe resolverse en comunión, en unidad.

Entre los otros difrasismos que evocan la naturaleza en la poesía de Octavio Paz, conviene citar las fórmulas "rocas y marea", "rocas y

[5] Octavio, Paz, "Tamayo en la pintura mexicana", *Las peras del olmo*, en *Los privilegios de la vista*, p. 320-329.

mar" que designan la totalidad de un paisaje marino en los poemas "Medianoche" (*ibid*. p. 46) y "Virgen" (*ibid*. p. 116). En "Blanco" la tormenta es designada por la fórmula "centella y trueno" (*ibid*. p. 490).

La luminosidad del cielo donde vuela majestuosamente un gavilán se evoca por "luz y aire" en el poema "Acertijo" (*ibid*. p. 676). El conjunto constituido por miseria e insectos se percibe también a través de fórmulas binarias, como "el piojo y el chancro", en el poema "Libertad bajo palabra" (*ibid*. p. 17), "dardos y alas" en "Himno entre ruinas" (*ibid*. p. 234).

b) *Sensaciones y sentimientos*

En lo que concierne a esta categoría de difrasismos, se puede comprobar que los más numerosos son los que se refieren al dolor o a sensaciones desagradables. Encontramos, en particular, en el poema "Libertad bajo palabra" una fórmula, "la quemadura y el aullido" que reúne la causa y el efecto del dolor para conseguir una mayor eficacia expresiva (*ibid*. p. 17). El aniquilamiento total del ser se sugiere en el poema "Medianoche" gracias a dos conjuntos de dos elementos, "ruina y sombra" y "ceniza y vacío" (*ibid*. p. 46). Se encuentra una fórmula similar, "ceniza y nada" en "Crepúsculos de la ciudad" (*ibid*. p. 73). Del mismo modo, la tragedia del campesino mexicano cuyo trabajo sufre la acción maléfica del dinero inspira a Paz el difrasismo "tu sangre y tu sudor" en el poema "Entre la piedra y la flor" (*ibid*. p. 98).

El dolor expresado por Paz está asociado a menudo al vacío, a la insignificancia, al hastío contenido en difrasismos como "silencio y vacío" o "sopor y tedio" en el texto "Soliloquio de medianoche" (*ibid*. p. 113-114). Esos mismos sentimientos se expresan con fuerza en el poema "El prisionero":

> El hombre está habitado por silencio y vacío.
> ¿Cómo saciar su hambre?
> ¿Cómo escapara mi vacío?
> (*Ibid*. p. 121).

Otro difrasismo, "destierro y desierto" observado en el texto "La higuera", muestra hasta qué punto la noción de sufrimiento se confunde en la obra de Paz con la de vacío, de aislamiento, de ausencia de comunión y de fraternidad. En el mismo texto se encuentra, asociada al término "rayo", una forma esencial de la expresión del dolor en la poesía de Paz, la palabra "sed", antinómica de "agua" y evocadora

de sequía, de aridez física y espiritual, de aspiración dolorosa a un alivio constantemente diferido ("La higuera", *ibid*. p. 217).

La dualidad inherente a toda realidad se percibe igualmente en el contenido de los difrasismos que expresan en la obra de Octavio Paz sensaciones y sentimientos. Junto al dolor, varios de ellos evocan en efecto la alegría, la plenitud, el amor, la amistad, el calor humano. El texto de *¿Águila o sol?* titulado "Un poeta" es, en este respecto, muy significativo, en la medida en que empieza por tres fórmulas binarias que expresan (cada una con un contenido preciso y distinto) unos sentimientos de alegría y fraternidad: "Música y pan, leche y vino, amor y sueño: gratis" (*ibid*. p. 221). "Música y pan" asocia el puro alimento espiritual al símbolo mayor de la sustentación del cuerpo. "Leche y vino" evoca a la vez la alimentación natural, fundamental, constructora, benéfica y la embriaguez que libera, expone, desnuda, proyecta hacia los otros. "Amor y sueño" es la fórmula prodigiosa, única capaz de llevar el universo y la humanidad a su unidad y plenitud originales.

Se puede observar en la poesía de Octavio Paz la presencia de otros numerosos difrasismos que evocan instantes de alegría y de cumplimiento del ser. En el poema "Palabra", la forma "espejo y resplandor" indica la fuerte significación que tiene para Paz la palabra, elemento mágico que ilumina, deslumbra y refleja al mismo tiempo la profundidad del alma (*ibid*. p. 37). Otro ejemplo nos es ofrecido por el poema "Mediodía", donde el sentimiento de plenitud se expresa por la asociación de la promesa y de su cumplimiento a través de la fórmula "flor y fruto". Se puede percibir un sentimiento análogo en el difrasismo "infinito y mediodía" que clausura el mismo poema (*ibid*. p. 41-42). Otro texto del conjunto titulado "Asueto" situado en *Bajo tu clara sombra*, que lleva un título antitético del precedente "Medianoche", contiene la forma "silencio y plenitud", la cual se refiere muy precisamente al tipo de sentimientos del que estamos tratando (*ibid*. p. 47).

Entre los difrasismos del texto *La higuera*, la forma "la llaga y los labios" (*ibid*. p. 217) llama particularmente la atención porque expresa, con cierto optimismo, el alivio traído por la ternura femenina a los dolores causados por las heridas que el poeta recibe. Se puede considerar este difrasismo como una expresión sintética de la dualidad del amor, fuente de sufrimiento pero también de regeneración y de plenitud en la poesía de Octavio Paz.

Varios de los difrasismos contenidos en la obra de Paz tienen una construcción análoga a ésta, con la asociación de dos aspectos antinómicos para expresar con frecuencia la complejidad de un elemento o percibir toda la amplitud de su significación. Pensamos en particular en las fórmulas "herida y fuente" y "resplandor y puñal"

que se refieren ambas a la palabra, al vocablo, en el poema "Palabra", cuyo tema es precisamente la naturaleza compleja, inasible, indefinible del objeto de la búsqueda del poeta (*ibid*. p. 37).

En "Entre la piedra y la flor", Paz emplea la fórmula "alegría y pena" para evocar la vida sentimental inaccesible al poder del dinero (*ibid*. p. 48). Encontramos un contenido idéntico en una forma constituida por elementos más concretos con "risas y gemidos" en el poema "Pausa" de *Días hábiles* (*ibid*. p. 322). Se puede relacionar con este tipo de fórmulas el difrasismo "tu lágrima y tu idea" que aparece en "Entre la piedra y la flor' y que, aunque no asocia elementos antitéticos, evoca a través de una palabra que simboliza la pena y otra que designa el fruto de la reflexión todas las dimensiones de la vida mental (*ibid*. p. 98).

Después de la esfera de las sensaciones y los sentimientos abordaremos, la de las ideas estudiando las formas binarias que expresan en la poesía de Octavio Paz una reflexión sobre el ser humano y la vida y cuyas características permiten asimilarlas a los difrasismos de la lengua náhuatl.

c) *La reflexión filosófica*

Entre los elementos más característicos de estas categorías de difrasismos, se puede citar la fórmula "mentira y espejismo" que evoca, en el poema "La caída", dedicado a la memoria de Jorge Cuesta, un tema tratado con gran frecuencia por Octavio Paz: la naturaleza irreal e ilusoria del ser (*ibid*. p. 72). En otro poema de *Calamidades y milagros*, "Crepúsculos de la ciudad", una forma muy singular, "sombra-espejo", evoca también la turbación del ser a través de la palabra "sombra" y del valor simbólico del espejo, que no deja de recordar en varios de sus aspectos la significación de la divinidad precolombina Tezcatlipoca, el Espejo humeante.[6]

En "Entre la piedra y la flor", las ceremonias religiosas en que los campesinos mexicanos participan con gran fervor son nombradas por un difrasismo "copal y ensalmos" que ilustra perfectamente el ambiente característico en que estos hombres establecen el contacto con el mundo divino (O. Paz, *op. cit.* p. 97). El poema "El ausente" evoca por su parte el carácter sagrado y misterioso de la divinidad, el poder que tiene, a través del difrasismo "palabra y silencio del hombre" (*ibid*. p. 110). La desolación de la tierra y la dependencia espiritual de los

[6] *Cf*. J. Requena, "Poética del tiempo en Octavio Paz", *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, marzo-agosto 1966, 7-13, 61-107.

habitantes de Tilantlán, la ciudad fundada por Paz en el texto número XIII de "Trabajos del poeta", aparecen en la patética fórmula "polvo y plegarias" que expresa la miseria y el desconsolado desamparo de esos seres humanos (*ibid*. p. 175).

El poema "Piedra de sol" nos ofrece también una forma que puede retener la atención en el contexto de este estudio: "Nuestra ración de tiempo y paraíso" ("Piedra de Sol", *ibid*. p. 269). La fórmula binaria evoca aquí el efecto redentor del amor, capaz de romper las máscaras, de crear la transparencia y ofrecer al hombre la unificación del tiempo, la eternidad. La unificación del tiempo es perceptible también en la evocación de la vida a través de la fórmula "muerte y nacimiento" que se puede leer en el poema "Viento entero" (*ibid*. p. 456).

También podemos considerar como unas formas destinadas a expresar la totalidad del tiempo los elementos binarios cruzados que aparecen en el poema "Manantial": "Futuro y pasado / horas ya vividas y horas por matar" (*ibid*. p. 137).

Estos ejemplos indican con bastante nitidez que se puede observar en el proceso creativo de Octavio Paz una propensión a expresar con fórmulas binarias que designan un contenido preciso claramente definible las realidades fundamentales de la existencia humana. Entre estas realidades las de la expresión artística son particularmente dignas de interés. Estas también aparecen expresadas en algunos de los difrasismos que se pueden observar en la obra poética de Octavio Paz.

d) *Las realidades estéticas*

Tal vez convenga recordar a la hora de enfocar este elemento de nuestro estudio que la forma "La espiga y el canto" que aparece en el texto "la higuera", es en cierto modo, el punto de partida de esta reflexión porque, inspirándose casi sin lugar a dudas en el difrasismo clásico "*in xóchitl in cuícatl*" (la flor y el canto), designa manifiestamente la actividad poética de Octavio Paz y abre la puerta a la hipótesis de la existencia en sus escritos de otras fórmulas binarias que correspondan más o menos estrictamente a la definición del difrasismo náhuatl. Los ejemplos que acabamos de observar nos han permitido comprobar en qué medida (a nuestro juicio, muy amplia) dicha hipótesis puede verificarse. Otros difrasismos, menos característicos sin duda que " la espiga y el canto", pero no carentes de interés, evocan en la poesía de Paz las realidades estéticas. Nos referimos en particular al elemento "formas y sonidos" que ofrece una visión del universo nocturno en el poema "Medianoche" (*ibid*. p. 47). Del mismo modo, la belleza delicada y lu-

minosa de los pájaros aparece evocada en la fórmula "cristal y reflejos" del poema "Soliloquio de medianoche" (*ibid*. p. 113).

En el texto "Aparición" de *¿Águila o sol?* es la escritura misma, como conjunto de formas tipográficas en el papel y de variaciones en la tonalidad expresiva, la que se designa a través del difrasismo "los blancos y negros del poema" (*ibid*. p. 221). También parece lógico considerar que la evocación de la música en la expresión "flauta y tambor" del poema "Blanco" (*ibid*. p. 490), posee las características retenidas para definir los difrasismos. Se puede igualmente percibir la significación unitaria de fórmulas como "el himno y el discurso" (la expresión musical o verbal que exalta valores o virtudes cívicos), expresión que aparece en el poema "Himno entre ruinas" (*ibid*. p. 233), o "catedrales y pirámides" (el monumento majestuoso, sagrado, edificado en honor a la divinidad o para celebrar su culto) en el texto "Viento entero" (*ibid*. p. 453).

e) *Actividades sociales*

El quinto elemento de clasificación que hemos podido concebir en nuestro estudio se refiere a unos difrasismos que sitúan al hombre en sus actividades sociales, las relaciones que mantiene con su tierra y su comunidad. Comprende formas como "la planta y el hombre", difrasismo que indica la unidad fundamental del campesino mexicano y de su tierra, simbolizada por el agave en el poema "Entre la piedra y la flor" (*ibid*. p. 95), o "el hacha y el arado", que evoca la actividad social hecha de lucha y de labor que la higuera-profeta promete al poeta adolescente en "La higuera" (*ibid*. p. 217). "Calles y plazas" en el poema "1930: Vistas fijas" también podría ser entendido como un difrasismo destinado a suscitar una visión de la configuración de la ciudad (*ibid*. p. 699).

Algunas observaciones se imponen a la hora de abordar el estudio de las fórmulas binarias en las que se conjugan el sentido de proposiciones complementarias con características análogas a los paralelismos de la lengua náhuatl. Se trata de dejar sentado que sólo hemos retenido las fórmulas binarias que dejan aparecer más obviamente un vínculo con los difrasismos de la lengua náhuatl. En varias de estas fórmulas el parentesco con las formas precolombinas no es tan manifiesto como en la "la espiga y el canto", pero todas corresponden al criterio esencial definidos para esta caracterización: la unión fecunda de dos palabras, generadora de un sentido claramente perceptible como la evocación de una sola realidad.

III. Los paralelismos

a) *Los paralelismos locativos*

Varios de los paralelismos empleados por Octavio Paz en su obra poética son expresiones locativas que parecen calcadas de fórmulas de lengua náhuatl análogas a:

chalchiúhcal imanica	allí donde están las casas de jade precioso
in quetzálcal imanica	donde están las casas de plumas de quetzal
huehuetitlan ye nican	aquí en el lugar de los atabales
in ixpan Ipalnemoani	ante el Dador de la vida
yaoetempan	al borde de la guerra
in tlachínol náhuac	cerca de la hoguera
maquizcalítec	en medio de las joyas
zan teocuítlacalico	en medio del oro
xochihuehuetitlan	junto a los tambores floridos
necuicatiloyan	allí en el lugar del canto

Entre las formas más características destacamos las primeras frases de "Libertad bajo palabra": "Allá donde terminan las fronteras, los caminos se borran. / Donde empieza el silencio" ("Libertad bajo palabra", *ibid*. p. 17).

Observamos que las dos proposiciones locativas se completan efectivamente para producir una visión del espacio sin límites, situado entre dos mundos que el poeta quiere evocar.

Las cualidades específicas de aquel mundo aún son precisadas por otra fórmula binaria que abre la última parte del poema con una repetición parcial de la expresión precedente, seguida de la expresión de su antítesis:

> Allá donde los caminos se borran,
> donde acaba el silencio (*ibid*. p. 18).

Una fórmula del mismo tipo abre el texto número uno de "Raíz del hombre":

> Más acá de la música y la danza,
> aquí, en la inmovilidad (*ibid*. p. 31).

Ésta también indica la búsqueda de lugares extremos, capaces de permitir la realización del ser y la expresión de los sentimientos del poeta.

Del mismo modo, encontramos en los últimos versos del poema "El cántaro roto" dos términos complementarios asociados en una fórmula cuyo interés en el universo poético de Octavio Paz es fundamental:

> Hacia allá, al centro vivo del origen,
> más allá de fin y comienzo (*ibid*. p. 259).

Se trata de una de las expresiones más significativas de aquel lugar poético accesible a través del amor y el sueño, en el que Paz sitúa la plenitud en que se funden y comulgan los seres humanos, el universo y el tiempo hecho de nuevo eternidad.

También se puede considerar con cierto interés la fórmula:

> Al borde del gran hoyo,
> al filo de la noche (*ibid*. p. 702).

que evoca muy eficazmente el umbral del mundo de la noche. Estos dos últimos paralelismos tienen una significación por lo menos tan temporal como espacial y bien podrían aparecer como una expresión de la percepción del espacio y del tiempo como una misma realidad, dato característico del pensamiento cosmogónico precolombino y tema privilegiado de la creación poética de Octavio Paz. Nos llevan a evocar el caso de otros dos paralelismos donde se percibe una localización temporal asociada a la evocación de un lugar o de un movimiento concreto:

> Recién salida del baño,
> recién nacida de la noche (*ibid*. p. 122).

fórmula que participa en la descripción de la misteriosa dama huasteca en uno de los textos de *¿Águila o sol?*, y "cae el día, cae el año" (*ibid*. p. 262), que expresa en "Piedra de Sol" (a través del movimiento de caída) la unidad, pero también la angustiosa uniformidad del tiempo. En el mismo poema, otro paralelismo: "Caigo con el instante, caigo a fondo" con el que asocia el poeta universo y tiempo en esta caída hacia la nada.

Terminaremos el estudio de los paralelismos locativos y los que pueden considerarse como tales, observando una forma del poema "Árbol adentro": "allá adentro, en mi frente" (*ibid*. p. 751) en el que evoca la profundidad del ser, del alma del poeta, donde arraigó firmemente un árbol de amor y emociones.

Habría que señalar que podemos contar cuatro paralelismos en los catorce versos de este texto epónimo del libro. El primero,

Creció en mi frente un árbol.
Creció hacia adentro,

presenta el punto de partida de la evocación poética; ese árbol fenomenal que va a transformar al poeta en monstruo invadido por raíces, fronda y luz. El segundo,

Sus raíces son vanas,
nervios sus ramas,

evoca la penetración del árbol en el ser del poeta, la confusión entre las partes de ese árbol y las fibras de su propio cuerpo. El paralelismo siguiente,

Son naranjas de sangre,
son naranjas de lumbre

es una magnífica expresión de la dualidad dolor-felicidad inherente al amor. El cuarto paralelismo es el elemento locativo del que tratamos en primer lugar.

Estas formas que se refieren a la profundidad del ser nos llevan a estudiar en la poesía de Octavio Paz un segundo tipo de paralelismo, los que expresan una reflexión sobre el ser humano y la vida.

b) *Los paralelismos filosóficos*

Se puede clasificar en esta segunda categoría un paralelismo como

Romperé los espejos
haré trizas mi imagen (*ibid*., p. 17).

en que se lee a la vez el tema del espejo temporal que enturbia y rompe el ser y la lucidez liberadora del poeta, la que le permitirá escapar gracias a la palabra de esa trágica cadena. Encontramos de nuevo el tema del ser absorto, aniquilado por el espejo en un paralelismo del poema "Pregunta":

Me voy borrando
me voy haciendo un vago signo sobre el agua,
espejo en un espejo (*ibid*. p. 67).

La percepción uniforme del tiempo es expresada con escepticismo en el poema "La sombra", a través de la fórmula "Nada fue ayer, nada mañana", precisada por los versos siguientes:

> ...todo es presente, toda está presente
> y cae no sabemos en qué pozos
> ni si detrás de ese sinfín
> aguarda Dios, o el Diablo
> o simplemente Nadie (*ibid.* p. 83).

El poema "Entre la piedra y la flor" presenta por su parte la fórmula: "El nacimiento que nos lleva a la muerte / la muerte que nos lleva al nacimiento" (*ibid*. p. 94), que expresa una visión circular del tiempo, la continuidad y aun la identidad entre vida y muerte.

Del mismo modo, en el poema "Elogio" un paralelismo de gran belleza evoca la concepción unitaria, sintética del tiempo:

> Como el día que madura de hora en hora hasta no ser sino
> un instante inmenso,
> gran vasija de tiempo que zumba como una colmena,
> gran mazorca compacta de horas vivas (*ibid*. p. 145).

El elemento de la cerámica y la mazorca de maíz, tan representativos de la realidad mexicana en la obra de Paz, producen (asociados a la imagen de la colmena) una visión concreta y viva del tiempo condensado en un instante inmenso.

La dualidad sagrada, mágica del calendario azteca aparece en un paralelismo del poema "Calendario" de *Lección de cosas*, donde se cruzan la acción del agua y la del fuego para alcanzar el equilibrio que la vida necesita,

> Contra el agua, días de fuego.
> Contra el fuego, días de agua (*ibid*. p. 154).

La unidad entre el hombre, el universo, el tiempo; la tragedia del ser arrastrado inexorablemente hacia la nada se perciben en un paralelismo del poema "Repaso nocturno": "Fluía el tiempo, fluía su ser" (*ibid*. p. 241).

Volvemos a observar la misma identidad entre el ser y tiempo en el paralelismo que, en el poema "Noche en claro", evoca un lugar misterioso que corresponde al centro vital de la ciudad:

...la otra cara del ser
la otra cara del tiempo (*ibid*. p. 353).

c) *Los paralelismos de la magia poética*

Después de los paralelismos locativos y de los paralelismos filosóficos convendría estudiar ahora algunas formas binarias que presentan una visión poética de la naturaleza y que aparecen como un instrumento de creación de imágenes maravillosas que puede considerarse característico del estilo poético de Octavio Paz. Nos referimos en particular a estos versos de "Bajo tu clara sombra":

Suscita fuentes en el día,
puebla de mármoles la noche (*ibid*. p. 27).

que evocan a la vez la belleza femenina y la de la naturaleza irradiada por esta presencia.

El juego de sombras y luces provocado por los árboles al borde de una alameda es evocado por el paralelismo:

Luz labrada por las sombras,
sombra deshecha en la luz
en el poema "Alameda" (*ibid*. p. 22).

Tenemos la misma visión mágica de la naturaleza en "Noche de resurrecciones", con el paralelismo:

...la tierra calla,
El agua en sueños habla (*ibid*. p. 96).

que hace vivir el silencio, los temblores, los delicados rumores de la naturaleza adormecida.

El tema de la naturaleza maravillosa se encuentra también en un paralelismo del poema "Arcos":

Voy entre los verdores enlazados,
voy entre transparencias (*ibid*. p. 142).

donde la trasparencia (sinónimo de plenitud y serenidad) está asociada al resplandor de una densa vegetación. para evocar la caminata alegre del poeta. La misma alegría serena se expresa en un paralelismo del poema "El desconocido":

Suenan las flautas de la noche.
canta dormido el mar (*ibid*. p. 112).

La lectura de la continuación de la estrofa confirma el sentido de esta forma,

...ojo que tiembla absorto,
el cielo es un espejo donde el mundo se contempla,
Lecho de transparencia para su desnudez

donde está de nuevo presente el tema de la transparencia relacionado con la belleza de la naturaleza.

En el poema "En la calzada", el paralelismo "Luz que acaba en sabor, luz que se toca" (*ibid*. p. 118) expresa una prodigiosa sinestesia que permite la plena percepción de la luminosidad del aire. En un contexto similar, la atmósfera maravillosa del poema "Agua nocturna" encuentra tal vez su expresión más acabada a través del paralelismo:

...se abre la noche de puertas de musgo,
se abre el reino secreto del agua (*ibid*. p. 127).

Otro ejemplo digno de interés aparece en el poema "Entrada en materia" donde la invasión de la noche, que progresivamente va a sumergir todo el paisaje, inspira al poeta la fórmula "Crece la noche / crece su marea" (*ibid*. p. 312).

A través de estos ejemplos hemos podido observar algunos de los paralelismos más característicos que aparecen en la obra de Octavio Paz. Como los difrasismos que hemos estudiado corresponden obviamente a una notable propensión a emplear fórmulas binarias análogas a las que caracterizan la lengua y la literatura nahuas para expresar algunos aspectos esenciales de su reflexión o de su creación poética. Estos elementos estilísticos cobran toda su significación cuando se toma en cuenta el vínculo que los une a la dualidad fundamental de la concepción mesoamericana del universo, la cual tiene también una expresión plena y fuerte en los escritos de Paz. Parece evidente que tales rasgos filosóficos y lingüísticos son en su obra elementos constitutivos de lo que José Vila Selma llama "la irrechazable impronta de lo náhuatl".[7]

Todas las observaciones que hemos podido analizar al intentar discernir una filiación entre las manifestaciones tanto conceptuales como

[7] José, Vila Selma, "Interrogantes en torno a la dinámica de la historia en Octavio Paz", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 343-345, p. 66.

estilísticas de la dualidad en la creación literaria de Octavio Paz y esta característica esencial del pensamiento precolombino confirman, en caso de que fuera necesario, el sólido arraigamiento de su pensamiento y de su obra en el patrimonio ancestral de México y el papel determinante que sus escritos desempeñan en la perpetuación y el enriquecimiento de la auténtica cultura mexicana.

Difrasismos y paralelismos constituyen de hecho un vínculo evidente entre los elementos más característicos de la cultura precolombina, materia fundamental de la realidad mexicana, y la carne íntima de la escritura de Octavio Paz. Ocupan un lugar primordial entre los elementos que permiten afirmar que las estructuras profundas de la expresión artística en general y de la literatura en particular son el lugar privilegiado donde se puede observar la vitalidad de los fundamentos culturales de una nación.

BIBLIOGRAFÍA

GARIBAY K., Ángel María, *Llave del náhuatl*. México, Editorial Porrúa, 1961.

————, *Poesía náhuatl*. 3 v. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1964-65, 1968.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La filosofía náhuatl*. México, Universidad Nacional Autónoma dé México, 1979.

PAZ, Octavio, "La higuera" en *Obra poética*. Barcelona, Seix Barral, 1990.

————, "Tamayo en la pintura mexicana", *Las peras del olmo*, en *Los privilegios de la vista*.

REQUENA, J., "Poética del tiempo en Octavio Paz", *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, marzo-agosto 1966, 7-13, 61-107.

VILA SELMA, José, "Interrogantes en torno a la dinámica de la historia en Octavio Paz", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 343-345.

"CENTLALIA" AND "NONOTZA" IN THE WRITINGS OF SAHAGÚN: A NEW INTERPRETATION OF HIS MISSIOLOGICAL VISION

JOHN F. SCHWALLER
University of Minnesota, Morris

> "When all yet was in darkness, when yet no sun had shone and no dawn had broken, the gods gathered themselves together and took counsel among themselves there at Teotihuacan". [1]

These have become arguably some of the most famous lines from the *Florentine Codex*. They are also found at the entrance to the Teotihuacan Room of the Museo Nacional de Antropología e Historia. From the time the Museum first opened, these lines have resonated in my mind. Several years ago, at a conference on Sahagún, Thomas Bremer presented a paper on some of the theological implications of the "Colloquios y doctrina christian [*sic*]".[2] In the presentation he recited some of the opening lines of that text: "the twelve fathers of St. Francis, so they assembled, they convened all the lords, the rulers, that lived there in Mexico".[3] I was immediately struck by the similarity of the construction between these two passages. In consulting the original Nahuatl, I further discovered that Sahagún had used the same verbs, "centlalia" and "nonotza" in these two strikingly different passages. Based upon this revelation, I have sought to better understand the use of these two verbs in juxtaposition with one another in the works of Sahagún.

[1] Charles Dibble and Arthur J. O. Anderson, *The Florentine Codex* (Santa Fe and Salt Lake City: School of American Research and University of Utah Press, 1952-1982) in 13 parts, Book 7, p. 4-5.

[2] The Manuscript title of the work is "*Colloquios y doctrina christian.*" Henceforth, I will refer to it as the "Coloquios y doctrina christiana."

[3] Thomas Bremer, "Reading the Sahagún Dialogues," in John F. Schwaller, ed., *Sahagún at 500: Essays in Commemoration of the Quincentenary of the Birth of Fr. Bernardino de Sahagún* (Berkeley, CA: Academy of American Franciscan History, forthcoming).

The word "centlalia" comes from two Nahuatl stems. "Cem" means "one", while "tlalli" means "it is earth". The verb literally means to cause to be in one place. "Nonotza" is a reduplicated form of a simpler verb "notza", which means "to call or to summon". The reduplicated form indicates that the action of the verb was repeated either in time or in different locations. Consequently "nonotza" carries with it the notion of taking counsel, conversation, or telling a story. The juxtaposition of these two verbs is not common. Just as in the diphrase certain nouns are juxtaposed to create a third metaphorical meaning, so two verbs are frequently used together not necessarily creating a third metaphorical meaning but either to enhance or augment the meaning. Based upon the results of this study, I would posit that this combination of verbs is just such an instance.

Finding specific words within the totality of the Sahagún opus is a daunting matter. Fortunately R. Joe Campbell, of Indiana University, has consigned all of the *Florentine Codex*, *Psalmodia christiana*, and the "Coloquios" to an electronic database which allows for searching for specific stems. Thanks to Campbell, I have been able to identify all the instances in which Sahagún used the verbs "centlalia" and "nonotza" in conjunction with one another. We have discovered sixteen instances. Further analysis of these instances allows one to divide them into certain categories. The most common examples are those in which both verbs are in the reflexive having an identified subject. The second group includes those instances in the nonspecific reflexive, using "ne-". In the third group, the two verbs have the same subject and object but are not in the reflexive. The fourth group consists of those instances when the verbs merely appear in the same phrase, but are not linked by subject.

All of the instances of "centlalia" and "nonotza" appearing in the reflexive with an identified subject and juxtaposed with one another appear in the *Florentine Codex*.[4] They are as follows:

[4] All quotations come from the Dibble and Anderson translation of the *Florentine Codex*.

Book 3, p. 1 ... ca in oncan teutioacan, quitoa in canin in iquin, in oc iouaian oncan *mocentltlique* in ixquichtin teteu, yoan mononotzque in aquin tlatlquiz, in aquin tlamamaz, in aquin tonatiuh iez...	... that there in Teotihuacan, they say, is the place; the time was when there was still darkness. There among all the gods assembled and consulted among themselves who would bear upon his back the burden or rule, who would be the sun...
Book 6, pp. 127 Nican moteneoa, inic cioatlania in nican tlaca. In yehuatl in tenan in teta: in ye quitta intelpoch ye omacic in ye chicahuac: in niman *mocentlalia* in *mononotza*	Here is related how the natives sought wives. When one's mother, one's father already saw that their youth was already matured, already strong, then they assembled, they consulted among one another.
Book 7, p. 5 Mitoa, in oc iooaian, in aiamo tona, in aiamo tlathui: quilmach, *mocentlalique*, *mononotzque*, in teteuh: in umpa toutinacan...	It is told that when yet [all] was in darkness, when yet no sun had shone and no dawn had broken - it is said- the gods gathered themselves together and took counsel among themselves there at Teotihuacan.
Book 8, p.61 *Mocentlaliaya*, *mononotzaya*, in teuctlatoque, inic quixquetzaya, inic quipepenaya, in aquin tlatoani yez.	The lords assembled and deliberated as to whom they would set in office and choose to be ruler.
Book 10, p. 191 auh in ihcuac oyaque i, in tlamatinime: inman mononotzque, mocentlalique, i, in nahuintin huehuetque quitoque. Tonaz tlathuiz.	And when the wise men had gone, then these four old men assembled, they took counsel; they said: "the sun will shine, it will dawn".
Book 12, p. 27 Niman *mocentlalique*, *mononotzque*, motecuiononotzque, motlatocanonotzque, quimoottitique in tlatolli	Then they [the lords of Tlaxcala] gathered themselves together; they took counsel among themselves. The lords took counsel among themselves. The rulers took counsel among themselves. They considered the news among themselves.

Of all these examples, several key things stand out. The individuals who gathered and took counsel are all highly prestigious. In two of the cases they are the gods creating the world at Teotihuacan. In two instances they are lords and nobles of the people making strategic decisions. In Book 10 the four tribal elders of the Mexica carry on deliberation during their peregrination from Aztlan. In book 12 the rulers and leaders of Tlaxcala reacted to news of the Spanish defeat of native forces at Tecoac. The remaining instance deals with parents who are making decisions as to whether their child has attained sufficient maturity to wed. Clearly all of these instances for the Nahua carried immense social and historical weight. In every instance the verbs "centlaltia" and "nonotza" follow one another. Only in the selection from Book 10, the peregrination account, does "nonotza" precede "centlalia." Nevertheless, Dibble and Anderson translate it as "these four old men assembled, they took counsel," rather than "these four old men took counsel, they assembled".

In the second set of examples, the two verbs are both in the nonspecific reflexive. These constructions function as almost like admonitions or as general counsel, speaking in general terms about unspecified individuals. All of those examples come from Book 2 of the *Florentine Codex* that deals with the ceremonies of the Mexica.

Chapter 27, p. 96 zan oncan onoac, neoolololo, *nececentlalilo*, *nenonotzalo*	Just there was lying down; there was coming together on the part of each; there was gathering together on the part of each; there was conversing on the part of each.
Chapter 27, p 102 ica *necentlalilo*, ica *nenonotzalo*, in oncan cuicalli	For all this there was assembling, for this there was consulting there in the song house
Chapter 34, p. 148 auh intla aca quinnexxotlaz, intla machililozque, in ca otlahuanque: in ca *necentlaliloya*, in ca *nenonotzaloya*: quinhuihuitequi, ococuauhtica huel quinnacatepozhua, ihuan quincuatexoloxima, quincuatetequi	And if anyone discovered them, if they made it known that indeed they drank pulque, that indeed there had been gathering together, that indeed there had been arranging among themselves, they beat them repeatedly with pine staves; they bruised their bodies sorely, and they shaved their heads like servants - they cut [the hair from] the heads of each one.

As in the previous examples, in each of these "centlalia" comes before "nonotza". In the first example from Chapter 27, the "centlalia" has reduplication of the first syllable, implying that many came together in one place, or that it was repeated in space or time. There is no additional reduplication of the "nonotza" since it is already the reduplicated form of "notza". The second: instance in Chapter 27 the two verbs appear without addiitonal duplication. The context of these two passages is also important. Chapter 27 of Book 2 of the *Florentine Codex* deals with the celebrations in the month of Huey Tecuilhuitl, known as the great feast of the Lords. Given the clear association in the other passages of these two verbs with high level meetings and consultations, it is not surprising that it would be used in this context either. Yet at the same time the actual participants in this celebration seem not to have been nobles and leaders but commoners: "Everyone came together —the poor of Mexico and those who tilled the fields".[5]

The selection from Chapter 34, tells of the celebrations in the fifteenth month, Panquetzaliztli, the raising of flags. The specific action described tells of the ritual consumption of pulque by "rulers of the youths" ("telpochtlatoque"). Consequently the use of 'centlalia" and "nonotza" again corresponds to the actions of high status individuals.

Third category of occurrences of "centlalia" and "nonotza" corresponds to those instances in which the subject and object are in their third person. Both of the examples of this come from the "Coloquios y doctrina christiana".

p. 100, lines 13-16 yn mactlactin omomen S. Francisco Padreme: inic quincentlalique, quinonotzque in ixquichtin tetecuti tlatoque yn oncan mexico monemitiaia.	The twelve fathers of St. Francis, so they assembled, they convened all the lords, the rulers, that lived there in Mexico
p. 142, lines 818 niman yaque in ixquichtin tlatoque, *quinnotzque*, *quincentlalique*, quincenquixtique in ixquichtin tlamacazque, in tlenamacaque, in quequetzalcoa.	This having been said, at once all the lords left. They called them, they assembled them, they arranged them all together, those who offer things, those who offer incense, the feathered serpents.

[5] "Ixquixh tlacatl cenquizaia, in motolinia in mexica, yoan in millacatzitinti".

As has been seen in the other examples, the citations above deal with meetings of individuals of the highest social rank. In these instances those being assembled are the lords and nobles, in the first instance, and the specialized priests, in the second. In the second instance the first verb is the simple form, "notza" which signifies to call or summon, as opposed to "nonotza" which means to call together or to call on several occasions or to take counsel. As well in the second example the verb order differs from the norm with "notza" preceding "centlalia". Consequently of these two example, only the first can be considered as conforming with the norm.

The final category of instances of the juxtaposition of the words "centlalia" and "nonotza" includes all those cases in which the two verbs have different subjects, objects, or merely occur in the same sentence. The bulk of these come from the *Florentine Codex* although two come from the *Psalmodia christiana*.

Book 4, p. 47 inic oncan in *necentlaliaya* maahua, *mononotza*, moquequeloa,mopahpatla, mopapatzahua.	So there at the place of congregation there was a dispute, discussion, abuse, faultfinding, and belittling.
Book 8, p. 61 ixquichtin *mocentlaliaya* in oncan huei tecpan tlatocan, inic *mononotzaya*, inic quipepenaya in ac yehuatl tlatocatiz	All were gathered there at the great palace, the residence of the ruler, in order to consult and choose him who was to be ruler.
Book 12, p.75 oncan *mononotzque* oncan quicemitoque, oncan *quicentlalique* in intlatol	There they consulted among themselves, there they agreed, there they determined in their discourses
Psalmodia, p. 214 In veueinti tlatoque Emperadoresme, in iquac itla vei muchiuaz, in vei tlatolli, inic *nenonotzaloz*: ceccan *quincentlalia* in nouian tlatoque, in itech pouhque	Great kings [and] emperors, when something grand is to be done, when [in] a great discourse it is to be announced, assemble in a certain place the great grandees from everywhere, those who pertain to them.
Psalmodia, p. 222-23 Auh in iquac oquittac in tlazo in dios in sancto Domingo, in ie miequinti mozcalia, tlachia, in ipampa in temachtil: *omoiolnonotz* in queni *quicentlaliz* in ipilhoa, inic muchipa temachtitinemizque in nouian cemanaoac.	And when God's beloved Saint Dominic saw that many had regained their lives, [and] had seen, because of his instruction, he searched his heart how so to lead his children that they always would live preaching over all the world.

One can fairly easily see that in these examples the stem "notz-" and the stem "centlal-" merely appear in the same sentence. In some instances one or the other appears in a nominalized form. When acting as verbs their structures are not parallel or they do not refer to a single linked action. What is interesting is that the two words appear in contexts which are associated with the very highest levels of society, consultations and gatherings of lords and nobles, as has been seen in the other examples.

In his works, Sahagún clearly used the words "centlalia" and "nonotza" to refer to moments of great importance, meetings and debates of transcendent importance. To further understand the implications of this, it is important to gain a slightly deeper understanding of the works of Sahagún and specifically analyze the least well-know of his works, the "Coloquios y doctrina christiana".

Sahagún wished to more fully equip and arm the missionaries with works outlining the pre-Columbian belief systems to assist the parish priest in identifying vestiges of the old ways, the better to eliminate them. As part of this Sahagún produced several works of immediate use to his fellow missionaries. These include collections of sermons, the *Psalmodia christiana* , the translation of the Epistle and Gospel readings for the Sunday mass into Nahuatl, and the commentary on those readings. Those works, taken as a whole, has been characterized as a "doctrinal encyclopedia".[6] One other piece in this collection was the "Coloquios y doctrina christiana: In fact scholars have gained much insight into Sahagún's overall plan through investigation of the prologue to the 'Coloquios' and the editorial history of the one work which was printed during his lifetime, the *Psalmodia christiana*.[7]

The "Coloquios" and the *Psalmodia* both pertain to a very prolific period in Sahagún's life, sometime around 1564, he saw several other pieces of the doctrinal encyclopedia, and some of the major work on the *Florentine Codex*, while he was working in the Colegio de Santacruz Tlatelolco. The 'Coloquios' were based on old papers and testimonies of the activities of the first twelve Franciscan missionaries to Mexico. These undoubtedly had been saved and collected by the Franciscans for future historical reflection.

Sahagún, however, perceived in these notes the potential for a far different type of work. He was not so much interested, it would seem,

[6] Luis Nicolau d'Olwer, *Fray Bernardino de Sahagún* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1987), translated by Mauricio Mixco, 41.

[7] Arthur J. O. Anderson, "Sahagún's 'Doctrinal Encyclopaedia'", *Estudios de Cultura Nahuatl*, 16 (1983), 109-122.

in writing a narrative history of the early conversion, as creating a more humanistic work. Rather than relying on essentially Spanish devices translated into Nahuatl to convert the Indians (such as catechisms, confessional guides, and other medieval devotional pieces many of which had already been completed), Sahagún began to create a new type of work. These works would be based in the native tradition, composed in Nahuatl, destined to bring about a new type of conversion among the natives. The classic example of this is the *Psalmodia Christiana*.

The *Psalmodia Christiana* was the only work of Sahagún to be published in his lifetime (1583). The work consists of songs written in Nahuatl to celebrate the feasts of the Church calendar, including those of many important saints, such as St. Francis, St. Dominic, the Evangelists, and many others. In his introduction to the modern edition of the *Psalmodia*, Arthur J. O. Anderson, notes that the songs were probably first composed in 1558-1561 during Sahagún's residence in Tepepulco.[8] They were later edited and polished in 1564 when he had returned to Tlatelolco, using his four native assistants. For nearly 20 years the songs circulated in manuscript until they were finally published in 1583. The function of these compositions is of the highest importance. Among the religious orders involved in the evangelization the Franciscans tended to be the most indulgent regarding the use of pre-Columbian traditions and their adaptation to Christian ends, providing that they had been suitably cleansed of pagan influence. Many of the early chronicles tell of the natives' pleasure in singing and dancing in both their own native religious celebrations and later in a Christian context. What Sahagún did was to take this tradition in general, and perhaps some of the songs in particular, and adapt them to Christian worship.

Sahagún explained his motives in his Prologue to the work. He noted that the natives had customarily sung songs of various types in the worship of their ancient gods. With the arrival of the Spanish many attempts had been made to force the natives to abandon these songs and sing only songs of the Christian faith. Yet in most instances the natives returned to singing their old songs and canticles. In order to facilitate the abandonment of the old songs, Sahagún offered up these songs as replacements for the old.[9]

There are indications that the songs written by Sahagún were in fact a hybrid. On the one hand they retained some of the literary devices of the ancient poetry and song. Some of the most notable poetic figures of

[8] Bernardino de Sahagún, *Psalmodia Christiana* (*Christian Psalmody*) (Salt Lake City: University of Utah Press, 1993), XV-XVI.

[9] *Ibid*., 6-9.

pre-Columbian times, the diphrase (difrasismo), the use of 'connector words', and rhythmic notations are either absent or exceedingly rare.

Nevertheless, there are some elements which have a striking similarity to pre-Columbian forms. For example the canticle to St. Thomas Aquinas has a striking similarity to Sahagún's version of the creation of the moon. In the song to St. Thomas, Sahagún writes:

In oc iouia, in aiamo tintli cemanoac, iuh tlatlilli, iuhca dios itlatoltzi...	When all was yet darkness, before the word began, such was the commandment, such was the Word of God...[10]

Compare this to the description of the creation of the current world by the gods assembled at Teotihuacan from the *Florentine Codex* (Book 7, Chapter 2, p. 4-5):

Mitoa, in oc iooaian, in aiamo tona, in aiamo tlathui	It is told that when yet it was darkness, when yet no sun had shone, and no dawn had broken...[11]

Clearly the two passages are strikingly similar, although not exactly parallel. It was, however, this type of elevated discourse in Nahuatl which would resonate with the natives as proper for holy songs of praise. One of the other common figures of pre-Columbian poetry was the use of metaphors of flowers, birds, and precious stones to indicate divinity and preciousness. While the total repertoire of these in the 'Psalmodia' is limited, and certainly less than in the song cycles documents in the *Cantares* or the *Romances*, they are notable. Some clear examples can be found in the use of flowers. The first selection is a part of the Psalms for the celebration of Easter:

In teuiutica in tijollosuchitl, in ticacalosuchitl, in telosuchitl, in titlapaltecomasuchitl, in tipiltzi sancta Iglesia, in ticiuatl xipapaqui, ximotlamachti	You divine talauma, popcorn flower, magnolia, red solandra flower, you daughter of the holy Church, you woman: be happy, be joyous.
In teuiutica tisuchitototl, in telotototl, in ticentsontlatole, in tiuitzitziltzi, in ie amuchinti in amipilhoa in dios, in amangeloti xioalmouicaca, xiciaoalotimaniqui in toteuitoal	You divine orioles, you grosbeaks, you mockingbirds, you humming birds, all you sons of God, you angels; come, circle around the courtyard of our church.[12]

[10] *Ibid*., 78-79.
[11] *Florentine Codex*, Book 7, Chapter 2, p. 4-5.
[12] Sahagún, *Psalmodia christiana*, 112-113. Translation by Anderson.

This compares rather closely to songs from the Pre-Columbian tradition. By way of comparison, the following is a stanza from a song performed before the great prince Nezahualcoyotl of Texcoco:

Ma xicyahuelintzotzona moxochihuehueuh ticuicanitl ma izquixochitli man cacahuaxochitli ma ma onmoyahua ontzetzelihui ye nica huechuetitlano man tahuiyacani	Beat your flower drum beautifully, singer. Let there be popcorn flowers, cacao flowers. Let them scatter let them sprinkle down beside the drummer. Let us have joy.
ya çan ca xiuhquechool tzinitzcan tlauhquechol oncan oncuican tlatohuaya y xochitl ai paqui	There! The turquoise swan, the trogon, the roseate swan is singing, warbling, happy with these flowers.[13]

Taken as a whole, however, Sahagún's purpose is clear: he wished to use traditional song forms with heavily revised and Christianized vocabulary, and thus modify them to further the work of evangelization.

At the same time that Sahagún was working on the *Psalmodia* with his students at the Colegio de Santacruz, he was also composing the 'Coloquios'. The full title of the work, "Colloquios y Doctrina christian conque los doze frayles de San Francisco... convertieron a los indios de la Nueva España," describes the contents. It is a colloquy through which the first twelve Franciscans purportedly converted the Indians of New Spain to Christianity. The work itself was little known before it was first published by Fr. José Pou y Martí in 1924.[14] Since then the work has been described and analyzed by several authors. Miguel León-Portilla included it in his landmark work, *La filosofía náhuatl*, and then later translated and edited a complete version of the work.[15] Even earlier the work was translated into English and has been studied on various occasions by Jorge Klor de Alva, Louise Burkhart, Ana de Zaballa Beascoechea, Thomas Bremer, and Walden Browne.[16]

[13] John Bierhorst, *Cantares Mexicanos: Songs of the Aztecs* (Stanford, CA: Stanford University press, 1985), 190-191. Translation is by Bierhorst.

[14] José Pou y Martí, "El libro perdido de las pláticas o Coloquios de los doce primeros misioneros de México", *Estratto della Miscelanea Fr. Ehrle III* (Rome: Tipografia del Senato del Dottore G. Bardi, 1924).

[15] Miguel León-Portilla, La filosofía náhuatl (México: Instituto Indigenista, 1956), e.g. chapt. 3; Los diálogos de 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

[16] Jorge Klor de Alva, "The Aztec-Spanish Dialogues of 1524," *Alcheringa /Ethnopoetics*, vol. 4, Num. 2 (1980), 52-193; "Sahagún's Misguided Introduction to Ethnography and the Failure of the Coloquios Project," in Klor de Alva, H. B. Nicholson, and Eloise Quiñones Keber, *The Work of Bernardino de Sahagún: Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Mexico* (Albany, NY: Institute for Mesoamerican Studies, the State University of New York, 1988, 92-93. Louise Burkhart, "Doctrinal Aspects of Sahagún's Coloquios," in Klor de Alva, Nicholson,

These authors agree on the general contours of the work. It was inspired, if not directly lifted, from notes and other papers left in the possession of the Mexico City Franciscans. It is a stylized dialogue between the first twelve Franciscans and the lords and nobles of Tenochtitlan. Taken as a whole the work pretends to narrate the events related to the arrival of the first twelve Franciscans, their initial dialogue on theological topics with the lords and rulers of Tenochtitlan and the subsequent elaboration of Christian doctrine.[17]

The version of the 'Coloquios' which has reached the present day is incomplete. In the Spanish version of the work, which accompanied the Nahuatl, he outlined what the final structure was to be. The original work was conceived as having two distinct parts. The first part, as noted, was the colloquy between the first twelve Franciscans and the Nahua nobles, in thirty chapters. The second section was the elaboration of the Christian doctrine, in twenty-one chapters. Unfortunately all that exists at present are the first fourteen chapters of the first part. Consequently we have only about one quarter of the whole work, and slightly less than half of the first part. Yet the material which is extant provides sufficient indication of both Sahagún's artistry with the Nahuatl language and solid indications of how he envisioned the work as functioning. Fortunately much of the background and intent of the work was described by Sahagún in his Spanish prologue.

The prologue to the 'Coloquios' is much longer and more detailed than the Prologue to the 'Psalmodia'. The 'Coloquios' prologue begins with a quick observation on the degree of change which had occurred in the world between 1520 and 1564, the year the account was written. He felt that he would be remiss if he did not set down in writing his testimony of some of the great wonders which God had wrought during his own lifetime. He noted that sages had predicted that the "torrid zones" of the earth were inhabitable, due to their proximity to the sun. Nevertheless, practical experience had proven them wrong. Moreover the changes which had occurred in the previous century were also unimaginable. Columbus had discovered the islands of the Antilles, and Cortés and conquered New Spain. With this latter act the Pope empowered the King of Spain to send missionaries tot hat newly con-

and Quiñones Keber, *The Work of Bernardino de Sahagún*, 65-82; Ana de Zaballa Beascoechea, *Transculturación y misión en Nueva España: Estudio Histórico-doctrinal del libro de los 'Coloquios' de Bernardino de Sahagún* (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra' 1990); Thomas Bremer, "Reading the Sahagún Dialogues,"in Schwaller, ed., Sahagún at 500; Walden Browne, *Sahagún and the Transition to Modernity* (Norman, OK: University of Oklahoma Press, 2000), 81-90.

[17] Jorge Klor de Alva, "La historicidad de los Coloquios de Sahagún", *Estudios de Cultura Nahuatl*, 15 (1982), 147-180.

quered land. Sahagún then gave a rather detailed account of the arrival of the first twelve Franciscans to Mexico. Upon their arrival, and after having rested and regained their strength, Cortés arranged for them to meet the lords and rulers of Mexico to initiate the preaching of the Gospel. This occurred over many days. The record of this encounter is the document which Sahagún offered as the 'Coloquios'. For Sahagún the friars wished to teach four basic fundamental issues:

1. They had been sent to convert the natives to the Christian God.
2. The monarch who had sent them had no temporal desires from them but only their spiritual benefit.
3. That the doctrine that they taught was not human in origin but divine, having been imparted by God the All-Powerful, through his Holy Spirit.
4. That in the world there is another kingdom, called the Kingdom of Heaven, which is ruled by the omnipotent Lord in heaven, and that on earth the monarch is his vicar who lives in the city of Rome and is the Holy Catholic Church.[18]

Sahagún described his work as having been written in a "plain and clear style, well measured and proportioned to the capacity of the listeners..."[19]

In fact the Nahuatl is rather elegant, but in a fairly simple style. As with the Psalmodia, there is a relative absence of many of the conventional Nahuatl poetic devices. There is a near total absence of diphrases. The rhythmic and ejaculatory words are completely missing. There are even relatively few mentions of birds, flowers, and precious stones, as is found in the highly refined Nahuatl poetic tradition. Yet the overall tone is elevated.

There is a proper use of the honorific, denoting the scrutiny which the native listeners would have made of the descriptions of the Spanish ruler, the Spanish God, and even references to themselves. For example in referring to the message that they bring, the friars call it: "yhiiotzin, ytlatoltzin," "his honorable breath, his honorable word."(41 [42])[20] This is an example both of the proper use of the honorific and

[18] León-Portilla, *Los diálogos* de 1524, 73-74.

[19] *Ibid*.

[20] In citing from the 'Coloquios' I will give the León-Portilla line numbers first, followed by the Klor de Alva line numbers in brackets. The two scholars divided the original text into slightly different lines, resulting in a less than perfect correspondence between the two versions. The translations are my own, obviously drawing on both León-Portilla's and Klor de Alva's interpretations.

of the diphrase. The dialogue opens with an invocation to the Nahua nobles: "Tla xiqualmocaquilitican totlaçouane, yn nican ammoneltitique, yn nican oammocenquixtico, yn ammexica, yn anenochca..." "Listen hither our beloved ones, here you have verified for yourselves, here you all come to one place together, you Mexica, you Tenochca..." (17 [18]) The direct form of invocation is cast in the honorific, evidenced by the reflexive particle -mo- and the use of the applicative or causative suffix: xiqualmocaquiltican. Another early use of the diphrase and the honorific occurs a few lines later when the friars state that they have come to the home and the city of the Nahuas: "yn nican amochantzinco, in amauh, in amotepeuh ipan;" "here at your honorable house, your water, your hill [i.e. your city]."(38-39 [39-40]) The word for home is simply "chantli." In this instance Sahagún has placed the honorific noun suffix "tzin" on the word. The one of the classic diphrases is "in atl, in tepetl," "water, hill," or simply "altepetl," which signifies a city. Recently scholarship has demonstrated that in fact that the "altepetl" was not just a simple city, but rather closer to a city-state.[21] In this instance the diphrase occurs as a possessed pair of nouns, "your water, your hill" rather than the possessed form of the single word term, "amaltepeuh." This is a small indication of the more elevated tone of the work, since this type of poetic device was highly prized.

In addition to using traditional forms and literary devices, Sahagún also draws upon what had become an extensive repertoire of neologisms, developed by the friars to allow for the application of certain European-Christian concepts to Nahuatl. Similarly he uses certain Spanish borrow words which taken on a Nahuatl grammatical structure. The opening lines of the 'Coloquios' make ample use of both of these devices. In the first line, Sahagún refers to all that will follow as "temachtiliztlatolli," or "the teaching word." (1 [1]) While the exact term no doubt was used before the arrival of the Spaniards, it is frequently used in expositions of Christian doctrine and closely associated with them. This association is strengthened in the second line: "in itoca Doctrina xpiana [cristiana]," "it is called Christian Doctrine." (2 [2]) This also indicates the borrowing of Spanish terms directly in Nahuatl for certain concepts which were not easily translated. Sometimes when Spanish words were adopted into Nahuatl, they then took on a Nahuatl grammatical structure. This is seen a few lines later in referring to the twelve Franciscan fathers: "S. Francisco Padreme," "Fathers of St. Francis." (13 [14]) Here the Spanish word

[21] James Lockhart, *The Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries* (Stanford: Stanford University Press, 1992), 14-58.

"padre" has been borrowed into Nahuatl. The word used here is the singular form of the Spanish word, "padre," which then was given the Nahuatl plural marker "-me." This alone makes it clear that Sahagún composed the work using contemporary Nahuatl (i.e., Nahuatl of the period in which he was writing) rather than the Nahuatl of the time of the events he was depicting. James Lockhart and Frances Karttunen have studied the transformations of Nahuatl throughout the colonial period. The use of Spanish borrow-words is a clear indicator of the second stage of language change, which Lockhart places between the 1540s and the mid-seventeenth century.[22] Additionally, the work had to have been composed by someone who was basically familiar with Spanish. The Spanish word "padre" is nearly unpronounceable by the Nahuatl speaker, containing as it does two sounds, -d- and -r-, which are not present in Nahuatl. When borrowed into Nahuatl "padre" frequently was written "pale".

One of the most striking borrow words to appear in the 'Coloquios' is the Spanish word "indio".[23] In purely native texts this word is extremely rare. Yet it is used it not as a Spanish term, but as a borrow-word. The exact phrasing is as follows: "quen axcan iancuican oquimitique, oquinnextique, intoca indiosme", "which now for the first time they recently saw, they discovered them, whose name is Indians". (70-71 [71-72]) The text relates how the Spanish monarch had sent out expeditions to discover new lands in the wake of the Columbus expedition, and that these discoverers had found the natives and called them Indians. Given the context the potential Nahua listeners might have no idea that they were included among this group called Indians. Yet the word functions as a borrow word, having the Nahuatl plural marker "-me" added to the already plural Spanish word "indios". The term "indio" hardly ever appeared in works produced by natives, and was extremely infrequent even in texts produced by Spaniards. Much preferred in both instances was "nican tlaca," "here men/people". Indeed just a few lines earlier the text refers to the natives of the region as "yancuic españa tlaca, "New Spain people" (3 [3]) or "Nueva España tlaca", "New Spain people". (49 [50]) By comparison, certain other Spanish words in the Nahuatl text were treated as Spanish words: ''Españoles", "cardenales", and "Indias Occidentales'.' (57, 67, and 87 [58, 69, and 86]).

Other parts of the introductory section read very much as if they came from Pre-Columbian times. There are several very striking pas-

[22] Lockhart, *The Nahua*, 261, 295-96, *et passim*. See also Frances Karttunen and James Lockhart, *Nahuatl in the Middle Years: Language Contact Phenomena in Texts of the Colonial Period* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1976). Volume 85 of the University of California Publications in Linguistics.

[23] Lockhart, *The Nahua*, 115.

sages which resonate from an earlier tradition. One of these is the listing of the peoples. In the 'Coloquios" Pope Adrian VI sends a message to the newly conquered peoples in these words:

Ma quicaquican ma quimatica, ma iiollopachiui in iehoantin nopilhoan, in iancuica tlalli ipan in Nueva España tlaca in mexica, in tenochca, in aculhoaque, in tepaneca, in tlaxcalteca, in michoaque, in cuesteca, auh in ie nouian aoaque tepeuaque, in nepanan tlaca, in iancuic tlalli ipanonoque (in motocaiotia Indias occidentales) ca iamo uecauh, ca quinizcui onicac, onicma in inteio, in imitoloca.	Hear it, know it, that the hearts of my children may be satisfied those in the new land, the New Spain people, the Mexica, the Tenochca, the Acolhuaque, the Tepaneca, the Tlaxcalteca, the Michoaque, the Huaxteca, and all those who have cities[24] various [other] men who are spread out on the new land (which are called the West Indies) indeed not a long time ago just now as such I heard it, I knew it, their renown, their reputation. (47-60 [48-61])

The listing of the peoples or nations is not uncommon in pre-Columbian Nahuatl literature. A brief example comes from the cycles of songs known as the 'Cantares Mexicanos". There are several poems which demonstrate this poetic devices. They come from the general type called the 'yaocuicatl", "song of war. The first is entitled "Tlaxcaltecayotl", "The Tlaxcallan one." The Tlaxcallans were traditional rivals of the Tenochca-Mexica.

Otacio ye nican tenochtitlan y ximochicahuacan antlaxcalteca ye huexotzinca	Already you have arrived here in Tenochtitlan. Make yourselves strong, you Tlaxcalteca, huexotzinca.[25]

The second is very similar and deals with a Matlatzincan lord. The Matlatzinca region was west of modern-day Mexico City in the region of Toluca:

Zan ye netlapalolo in tepilhuan in acolihuaque in an topaneca.	Already are the princes hailed, the Acolhuaque, the Tepaneca.[26]

[24] As noted before, the diphrase "water, hill" refers to the native polity, the "altepetl", or city-state. Here it reads literally: "those who have water, those who have hills".

[25] John Bierhorst, *'Cantares Mexicanos'. Songs of the Aztecs* (Stanford: Stanford University Press, 1985) 318.

[26] *Ibid*., 316.

The another example comes from the Chalco War, when the forces of Mexico-Tenochtitlan made war on their neighbors to the south, destroying them and incorporating them into their sphere of influence:[27]

Moxeloan chalcatl moneloa ye oncan almoloya cequiyan quauhtlia ocelotl cequia mexicatl, acolhua, tepanecatl o mochihua in chalca	Chalco is scattered about, stirred up, already there where the water springs forth, some there [are] eagles, ocelots, some [are] Mexica, Acolhua, Tepaneca, the Chalca are made [them].[28]

Although the poetry is an important source of comparison, the historic literature, chronicles and the like, are also useful in finding Pre-Columbian examples for some of Sahagún's constructions. The listing of the peoples can be found through the *Anales de Cuanhtitlan*:

Auh yc niman nenonotzalloc ynic huallazque yaoquizaquihui yn huexotzinca yn tlaxcalteca yn tliliuhquitepeca, ca yn yehuatl yn Nezahualcoyotzin huel quiximatia yn tliliuhquitepeca yn atlancatepec tlaca yn tlaxcalteca yn huexotzinca	And so an agreement was reached for the Huexotzinca, the Tlaxcalteca, and the Tliliuhquitepeca, to come to battle, for Nezahualcoyotzin was well acquiatined with the people of Atlancatepec, the Tlaxcalteca, and the Huexotzinca.[29]

Of all of the passages of the 'Coloquios' the opening verses are the most telling and the most evocative of an earlier poetic tradition. This stanza gives the over-all explanation of the purpose of the entire work:

[27] Ross Hassig, *Aztec Warfore: Imperial Expansion and Political Control* (Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1988), 139.

[28] Bierhorst, *'Cantares'*, 240.

[29] Nahuatl: John Bierhorst, ed., *Codex Chimalpopoca*: *The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes* (Tucson: University of Arizona Press, 1992), 56; English: John Bierhorst, *History and Mythology of the Aztecs: The Codex Chimalpopoca* (Tucson: University of Arizona Press, 1992), 97.

Nican ompeua in temachtiliztlatolli	Here begins the word that teaches.
in itoca Doctrina xpiana	Its name: the Christian Doctrine,
in omachtiloque nican yacuic españa tlaca	that which the new Spain people were recently taught
in oquinmachtique in matlactin omome	They taught them, the twelve
Sanct francisco Padreme	Fathers of St. Francis.
in uel iancuican quinualminali	Truly, recently he sent them hither
in cemanauac teuyotica tlatoani	the speaker of divine things to the world
in Sancto padre papa Adriano sesto	the Holy Father Pope Hadrian VI.
Inic ce capitulo	The First Chapter
Uncan mitoa	There it is told
yn quenin tlanonotzque	how they recounted something
ynicuac yanuican maxitico	when first they came near,
yn oncan vey altopetl iiolloco	there, in the heart of the great city,
in mexico tenochtitlan,	Mexico-Tenochtitlan,
yn mactlactin omomen.	the twelve
S. Francisco Padreme:	Fathers of St. Francis.
inic quincentlalique.	Thus they gathered them together,
quinnononotzque	they took counsel with them,
in ixquichtin	all
tetcuti tlatoque	the lord and rulers
in oncan Mexico monemitiaia	who were residing there in Mexico:
(Emphasis mine)	(1-16 [1-17])

Several of the important features of this text have already been noted. What is central to this passage is the use of the paired verbs "centlalia" and "nonotza". In this text the Twelve gather the lords and nobles of Mexico-Tenochtitlan together, and then take counsel with them. As noted previously, the juxtaposition of these two verbs is not common. Just as in the diphrase certain nouns are juxtaposed to create a third metaphorical meaning, so two verbs are frequently used together not necessarily creating a third metaphorical meaning but either to enhance or augment the meaning.

The utilization of these two verbs in the creation myth is extremely telling. Sahagún gives two slightly different accounts of the creation. In Nahua thought, the world has been created five times. Each of the previous four creations came to a cataclysmic end. The current epoch began when the gods gathered at Teotihuacan and made sacrifice. Sahagún first dealt with the topic in Book 3 of the *Florentine Codex* where he discusses the origin of the gods. He begins the book by telling of the first origin of the current epoch:

In quenin tzintique in teteuh	How the gods had their beginning,
in canpa tzintique	where they had their beginning,
amo uel macho,	cannot be known.
ca ie iehoiatl in pani ca in oncan teutioacan,	This is plain: that there in Teotihuacan,
quitoa in canin in iquin,	they say, is the place;
in oc iouaian	the time was when there was still darkness.
oncan *mocentlalique*, in ixquichtin teteu, yoan *mononotzque*,	*There all the gods assembled and consulted among themselves*
in aquin tlatlquiz,	who would bear upon his back the burden
in aquin tlamamaz,	or rule,
in aquin, tonatiuh iez...	who would be the sun...[30]

Note that the two verbs do not appear immediately one after the other. Rather the subject of both verbs, "in ixquichtin teteu," "all the gods", comes between them. Both verbs are cast in the reflexive, indicating the all the gods participated in the action upon one another. They gathered themselves together and consulted with one another. The second instance of the use of these two verbs in conjunction with each other is far more famous. It has been widely repeated and as noted above appears in the Mexican National Museum of Anthropology.

Mitoa, in oc iooaian,	It is told that when yet it was darkness,
in aiamo tona,	when yet no sun had shone,
in aiamo tlathui:	and no dawn had broken
quilmach	--it is said—
mocentlalique,	the gods
mononotzque.	*they gathered themselves together*
in teteuh:	*and took counsel among themselves*
in umpa teutihuacan,	there at Teotihuacan.
quitoque,	They spoke,
quimolhuique:	they said among themselves:
Tla xioalhuian, teteuie:	"Come hither O gods!
aquin tlatquiz?	Who will carry the burden?
Aquin tlamaz?	Who will take it upon himself
In tonaz, in tlathuiz?	to be the sun, to bring the dawn?[31]

In this rendering the two verbs are immediately juxtaposed, both in the reflexive. The passage has a very formal organization. First of all it begins with the common Nahua equivalent of "once upon a time:" "mitoa," "It is told". Then the time of the event is described. This particular passage refers to a time before time, when all was in darkness

[30] Sahagún, *Florentine Codex*, Book 3, 1. (Emphasis mine).
[31] Sahagún, *Florentine Codex*, Book 7, p. 4-5. (Emphasis mine).

and there was no day. Then the action is introduced. The players, the gods, gather themselves and take counsel among themselves. Lastly, comes the place: Teotihuacan. The passage then goes on to discuss the particulars of their debate and discussion.

When one looks at the opening of the 'Coloquios" the similarity is striking. The first chapter of the Coloquios' also begins with the ubiquitous "mitoa". It then sets the stage by describing the timing of the event, when these people had recently arrived. This would have been a common temporal point of reference for the natives of central Mexico, since certainly life was dramatically different before and after the arrival of the Spanish. Then the location of the event is described. It takes place in the very heart of the great city of Mexico-Tenochtitlan, as well known a place as Teotihuacan, with only slightly less symbolism. Finally the passage comes to the action. In this instance it is the Twelve Franciscans who are the active agents. The two verbs are not in the reflexive. The Franciscans do not gather themselves together and take counsel among themselves, but rather they gather up the lords and nobles of Mexico and take counsel with them. Again the two verbs are immediately juxtaposed with no added material between them. The impact which this particular narrative might have had on a Nahua listener would have been dramatic. Sahagún had taken the myth of the creation of the world, and subtly changed it. In fact he was clearly demonstrating that the arrival of the Franciscans was nothing less than the re-creation of the world, just as it had been created long ago at Teotihuacan.

These examples demonstrate that the two verbs "centlalia" and "nonotza" are used to describe the convening and deliberation of the very highest personages. In all of the *Florentine Codex* examples those being convened and deliberating are either gods or great lords and nobles. Consequently, when the words are applied to the conversion, Sahagún is clearly indicating that the convening and taking of counsel by the Franciscans is on a par with these other high level groups. These are matters of the very origins of the world, matters of state of the very highest importance.

This analysis of the vocabulary used in the "Coloquios" indicates that Sahagún reasonably attempted to cast his description of the arrival of the Franciscans in the same language as the traditional accounts of the beginning of the world. This closely parallels his efforts in the *Psalmodia* where he sought to recast traditional Nahua songs in a Christian mold. He utilized the very elemental aspects of the old religion as a vehicle in the evangelization. This contrasts clearly with Motolinia who was guided by notions of apostolic poverty, conversion through example, and the urgency of the coming of the millennium.

The strategy that Sahagún used was firmly rooted in Nahua thinking and cosmology. The Nahua perceive the universe as passing through a cyclical development. The legends of the suns clearly manifests this belief. This circularity applied to many other aspects of life. Certainly the celebrations of the solar calendar kept repeating the cycles of religious practice. Kay Almere Read has characterized this aspect of Nahua through as "time-space". She notes:

> *Time-space* worked like a spinning rope. Drawing fibers into its rotation, it constantly doubled back on itself in order to spiral forward. With each rotation, the days and years piled up, creating changing and unique power-filled moments.[32]

In this manner events in Nahua cosmology spiral back on themselves, repeating, yet changing in an ever forward moving pattern. Some of the patterns repeat more fully than others, until a full time of completion occurs. At that point the cosmos fell back on to itself and would begin again. Recognizing these patterns, Sahagún cast the meeting of the Twelve Franciscans and the Mexica lords and nobles using a vocabulary as full and symbolic as possible. He cast this encounter as one of the significant events that transforms the cyclical nature of time and begins a new era. Sahagún recognized that the evangelization conducted by the early missionaries was incomplete. That while the stalks of paganism had been cut down by the first friars, the roots of the old religion remained, ready to sprout anew.[33] He characterized the Christianization of the Nahua as nothing less than a new creation of the world: coming out of darkness into light: "Mitoa, in oc iooaian, in aiamo tona, in aiamo tlathui".

[32] Kay Almere Read, *Time and Sacrifice in the Aztec Cosmos* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1998), 190.

[33] D'Olwer, *Sahagún*, p. 6-7.

DOS UNIVERSOS DE ESTUDIO DURANTE EL SIGLO XIX EN MÉXICO: EL MULTILINGÜISMO AMERINDIO Y LA VARIEDAD DEL CASTELLANO

BÁRBARA CIFUENTES
Escuela Nacional de Antropología e Historia

Introducción

Uno de los principales riesgos al acercarnos al acervo bibliográfico realizado en México durante el siglo XIX relativo a las lenguas consiste en emplear criterios anacrónicos. Es frecuente despreciar un buen número de obras cuando consideramos que los resultados que se ofrecen en ellas han sido superados por investigaciones posteriores, o bien porque éstos fueron obtenidos con ayuda de métodos que estimamos obsoletos o limitados. En todo caso, el rechazo parece provenir de una valoración conforme a su utilidad actual, lo que otorga un peso excesivo a los modelos científicos más recientes y contribuye a fomentar la idea de un progreso lineal y siempre creciente de las ciencias.

También es un hecho común iniciar la investigación histórica separando las obras conforme a ciertos campos que nos parecen naturalmente delimitados. Es así como podemos colocar, por un lado, los estudios destinados a las lenguas indígenas; por otro, los que tratan sobre el español, los que versan sobre el latín, los que se relacionan con la retórica, los que atienden a la etimología, etcétera. Esta separación puede estar justificada por el tema privilegiado en la investigación, por ejemplo, si se indaga sobre los antecedentes en el tratamiento de una lengua en particular, o si se buscan textos de carácter didáctico y textos científicos; pero suponer que los campos de las disciplinas del lenguaje eran completamente autónomos hace dos siglos, tal y como lo son ahora, nos puede conducir a falsas caracterizaciones sobre el trabajo realizado en aquella época. Tenemos tendencia a imaginarnos una progresiva división disciplinaria que conduce a logros inamovibles, con la cual excluimos nuevos ordenamientos y reagrupaciones: considérese, por ejemplo, el devenir de la retórica que, habiendo prácticamente desaparecido a principios del siglo XX del horizonte disciplinario,

después de una fructífera trayectoria secular, retorna en los años cincuenta al escenario de las ciencias del lenguaje.

Asimismo, con frecuencia, suponemos que las investigaciones sobre los idiomas amerindios y aquellas relativas al español tenían, cada una, una metodología particular y que las reflexiones que sus autores hacían no consideraban los problemas que les eran comunes en cuanto a una concepción más amplia sobre el fenómeno mismo del lenguaje. Esta conjetura encuentra terreno fértil si tomamos indiscriminadamente lo que han dicho los especialistas más recientes de cada campo, cuando al hacer un recuento retrospectivo elaboran, para cada caso, tanto una periodización de las obras publicadas como una interpretación de los principales paradigmas científicos que guiaron tales investigaciones, observando aquellos estudios a la luz del horizonte actual. Y, en efecto, al momento de contrastar tales diagnósticos, las caracterizaciones parecieran irreconciliables al no encontrar denominadores comunes. Una de las razones de tal incompatibilidad consiste en que se trataba de paradigmas muy ajenos a las preocupaciones de hoy en día.

Trataremos de explicar algunas de las dificultades que surgen al intentar dar cuenta de dos líneas de investigación privilegiadas en México durante el siglo XIX: el estudio de las lenguas indígenas y el examen del español. Aparentemente se trata de una disyuntiva que nos obliga a elegir uno u otro punto de entrada. Sin embargo, optar irreflexivamente por una de ellas nos vedaría la comprensión de las repercusiones que un tipo de investigaciones tuvo en el otro. Hemos constatado que para la comprensión de los autores más sobresalientes de aquella centuria es necesario tener una mirada más abierta, que atienda al vasto universo de preocupaciones, presuposiciones y resultados que conformaban el clima de opinión vigente entre los estudiosos mexicanos. Parece, pues, indispensable hacer un breve preámbulo, aunque sea muy resumido, sobre lo que hasta ahora se ha dicho sobre el desarrollo de ambos campos.

La cientificidad de los estudios sobre las lenguas amerindias y los estudios sobre el español

Los especialistas en las lenguas amerindias nos han hecho saber que una buena parte de las investigaciones realizadas a partir del siglo XIX, incluidas las de México, tienen como rasgo original el hecho de haber utilizado los principios de la lingüística comparativa, inaugurada por Bopp, Humboldt, Schlegel, Duponceau, y otros autores que renovaron el estudio del multilingüismo, con el propósito de llevar a cabo

una clasificación genética o tipológica de los idiomas del orbe, siendo que las lenguas americanas constituían un objeto particularmente atractivo en el ámbito científico. El hecho de que un grupo de estudiosos mexicanos haya echado mano de esta nueva metodología les permitió marcar una diferencia con respecto al trabajo gramatical que permanecía subordinado al modelo latino, tal y como se privilegió en el trabajo misionero, o a las obras de naturaleza prescriptiva destinadas a la enseñanza de las lenguas vernáculas y las extranjeras.

Esta consideración sobre el arribo temprano de los estudios del universo amerindio a la órbita de la lingüística moderna contrasta con el señalamiento que hacen los especialistas sobre el español. Ellos nos dicen que el tratamiento analítico del español de América sólo adquirió un status científico hasta finales del siglo, cuando éste se ciñó a los cánones de la lingüística histórica europea. Consideran que los últimos trabajos de Rufino José Cuervo, en especial el *Diccionario de construcción y régimen (*1886-1893) y *El castellano en América* (1910) marcaron un hito frente a los dos acercamientos precientíficos del español de Hispanoamérica: en primer lugar, el tratamiento fundamentalmente normativo, guiado por las ideas gramaticales de la Real Academia Española y, en segundo, el examen no especializado que llevó a cabo un conjunto de autodidactas, de innegable erudición y sapiencia, sobre las variedades del español americano. Al respecto, cabe señalar el hecho altamente ilustrativo que ningún trabajo mexicano fue realizado siguiendo los últimos procedimientos de Cuervo, aunque es indudable la influencia que su obra tuvo entre nuestros estudiosos. Por señalar un único ejemplo, Joaquín García Icazbalceta dio una muy favorable acogida a la idea de un español americano expresada por Cuervo, pero en el trabajo sobre mexicanismos siguió sus propios lineamientos.

Si bien el tomar en consideración la influencia de los teóricos de vanguardia nos permite contar con criterios para establecer cuales estudios se subordinaban a una línea de trabajo propiamente "científica", varios son los problemas que se nos plantean cuando intentamos una calificación de los autores mexicanos decimonónicos. No es excepcional encontrar escritores cuya producción abarcó los dos campos, lo cual supone que estuvieron sujetos al influjo de distintos paradigmas teóricos. Tal es el caso de Francisco Pimentel, autor de una *Historia de la literatura en México* y del *Cuadro comparativo de las lenguas indígenas de México*, quien puede ser adscrito tanto al ámbito de los estudios en lingüística hispánica como al de los estudios en lingüística indigenista. Puede decirse, incluso, que este último trabajo tuvo mucho mayor impacto en las corporaciones científicas de la época que el primero, el cual fue duramente criticado en su momento. No obstante lo anterior,

los actuales críticos de la literatura le reconocen el mérito de haber sido uno de los pioneros en el país. ¿Cómo entonces deberíamos caracterizar la obra de Pimentel?, ¿podemos decir que era científico en un campo y no en el otro?[1]

Tampoco resulta extraño que los más destacados gramáticos, con un sólido prestigio en el mundo académico hispánico, promovieran o realizaran investigaciones sobre las lenguas amerindias. Este es el caso de José Justo Gómez de la Cortina, director de las dos Academias de la Lengua de México, fundadas de manera independiente a la RAE, en 1835 y 1854, además de dirigir en la etapa inicial la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística (1833). Desde estos dos escenarios exhortó a sus contemporáneos a la confección de una *Carta Logogeográfica*,[2] de un *Atlas de las lenguas de México*[3] y un *Diccionario geográfico*[4] del país. Conociendo tales iniciativas y los respectivos testimonios, ¿es válido reconstruir las ideas gramaticales del Conde de la Cortina considerando exclusivamente los diccionarios hispánicos que publicara, entre ellos, uno sobre sinónimos (1845)[5] y otro sobre barbarismos y solecismos (1851)[6] ignorando su obra indigenista?

Así también encontramos un conjunto de obras que fueron confeccionadas por personajes que no pueden identificarse exclusivamente como gramáticos o filólogos. El vasto universo de pesquisas relativas a las lenguas fue, en su mayor parte, obra de etnógrafos, historiadores, naturalistas, anticuarios y eruditos. Es así como encontramos autores como Manuel Orozco y Berra, ingeniero, abogado e historiador, quien publicara la *Geografía de las lenguas de México* (1857-1864) y también, en tanto miembro de la Academia Mexicana, correspondiente a la RAE, fue colaborador asiduo en la revisión de la 11a. edición del *Diccionario vulgar* de dicha institución, siendo el encargado de la revisión de los artículos correspondientes a las voces provenientes del náhuatl.

[1] Francisco Pimentel, *Historia crítica de la literatura y las ciencias en México, desde la conquista hasta nuestros días*, *Poetas*, México, Andrade y Escalante, 1885; *Cuadro descriptivo y comparativo de las lenguas indígenas de México*, 3 v. México, Andrade y Escalante, 1862-1874.

[2] José Justo Gómez de la Cortina, "Literatura", en *El Registro Trimestre o Colección de memorias de historia, literatura, ciencias y artes por una Sociedad de Literatos*, México, Oficina del Aguila, dirigida por José Ximeno, 1833, t. II, p. 11-114.

[3] "Circular de la Secretaría de Relaciones. Creación de la Academia de la Lengua", en Manuel Dublán y José María Lozano, *Legislación Méxicana o Colección Completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la Independencia de la República*, México, 1876, t. III, p. 35.

[4] José Justo Gómez de la Cortina, "Introducción", *Boletín* de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1839, t. I.

[5] *Diccionario de sinónimos castellanos*, México, Vicente García Torres, 1845.

[6] *Diccionario de barbarismos y solecismos introducidos en la lengua castellana*, 2ed., Zacatecas, M.R. de Esparza, 1884.

Una tarea similar fue desarrollada por Jesús Sánchez, médico y naturalista, quien sacó a la luz el *Glosario de voces castellanas derivadas del náhuatl*.[7] Por su parte, Joaquín García Icazbalceta, destacado bibliógrafo e historiador, pudo concluir la primera etapa del *Vocabulario de mexicanismos*,[8] texto que fue la culminación de un proyecto largamente cultivado por los gramáticos y literatos de toda la centuria.

Sin duda alguna, la diversidad de formaciones de los autores imprimió un sello de originalidad a la lingüística mexicana del siglo XIX. Aquellos que emprendieron la tarea de estudiar y analizar las lenguas indígenas del país, lo hicieron con el propósito de responder a las interrogantes que estaban a flor de piel en esos momentos: determinaron el origen y la afinidad de los pueblos indígenas de México; analizaron la composición de las voces amerindias al describir la flora y fauna así como de la toponimia del territorio nacional; acopiaron las obras coloniales al emprender la tarea de construir la historia de la literatura en México. Estos y otros temas fueron objeto de investigaciones particulares, pero tomadas en conjunto hallan un especial sentido, puesto que todas ellas fueron realizadas en el seno de las sociedades científicas y literarias de aquella época, cuyos miembros intentaban afanosamente dar un contenido nacional a los productos culturales de su época.

Institucionalización de las ciencias del lenguaje

Corporaciones como la Sociedad de Literatos, el Ateneo Mexicano, la Sociedad de Geografía y Estadística, el Museo Nacional, y otras más que corrieron con distinta fortuna a lo largo del siglo, exhiben en sus publicaciones periódicas un amplio espectro de iniciativas, ensayos, discusiones así como resultados terminales de las pesquisas que se realizaban sobre lenguas amerindias. La consulta de sus órganos de difusión, como es el caso de *El Registro Trimestre*, el *Mosaico Mexicano*, el *Museo Mexicano*, el *Boletín de la S.M.G.E.* y los *Anales del Museo Nacional*, nos proporciona una larga lista de autores que trataron diversos temas al respecto. En las revistas podemos leer los textos de Pablo de la Llave,[9] quien presentaba un amplio catálogo de voces amerindias

[7] Jesús Sánchez, "Glosario de voces castellanas derivadas del náhuatl", en *Anales del Museo Nacional*, Época 1, v., 3, p. 57-67.

[8] Joaquín García Icazbalceta, *Vocabulario de mexicanismos con ejemplos y comparado con los de otros países hispanoamericanos*. Propónese además algunas adiciones y enmiendas a la última edición (12ª) del diccionario de la Academia, México, Tipografía y Litografía La Europea, 1899.

[9] *Vid*. *Registro Trimestre o Colección*... México, Oficina del Águila, dirigida por José Ximeno, 1832.

en sus novedosas clasificaciones botánicas; los de Luis de la Rosa,[10] quien destacó la importancia del estudio de los monumentos y exhortó a sus compatriotas a la investigación sobre las lenguas amerindias para cortar de tajo con las narraciones fabulosas que circulaban sobre los tiempos precolombinos. También podemos conocer a través de estas revistas los textos de José Fernando Ramírez, quien además de ilustrar a los lectores con el examen de las partículas nahuas, los hace partícipes de la utilidad de este antecedente en la interpretación de la escritura jeroglífica. Asimismo reconocemos la firma de Melchor Ocampo (OCM) en varios ensayos sobre la lengua mexicana, siendo un tema recurrente el de la ortografía que debiera seguirse para la transcripción de los textos nahuas antiguos y modernos.[11]

Estos ejemplos parecieran ser suficientes por el momento para asentar que la institucionalización de la disciplina denominada "Lingüística", "Filología comparada", "Glossografía" e "Ideomografía" tuvo lugar durante el siglo XIX en nuestro país. Pero también con estos testimonios se demuestra que tal acontecimiento no estuvo supeditado a una sola influencia, ni tampoco privó en él un paradigma científico exclusivamente. Y, lo mismo puede decirse con respecto a los estudios sobre del español. Estos últimos no se limitaron a continuar las líneas establecidas por la Real Academia Española, ni tampoco hicieron caso omiso de los efectos producidos en el español por el contacto con las lenguas amerindias. Puede señalarse incluso, que los resultados de sendos campos, el indigenista y el hispánico, a pesar de estar guiados por distintos paradigmas, tuvieron un punto de encuentro al momento de determinar cuáles eran los rasgos particulares de la lengua oficial y nacional de México.

A la distancia podemos decir que los gobernantes y los intelectuales mexicanos decimonónicos mantuvieron una preocupación permanente por conservar la lengua española. Desde su punto de vista, ésta era la herencia cultural que daba substancia histórica a las emergentes naciones hispanoamericanas, por lo que asumieron la responsabilidad de difundirla y cuidar su trayectoria en el país. En nuestros días, ha sido un lugar común el destacar las prolongadas querellas sostenidas, por un lado, por los gramáticos que defendían a ultranza la normatividad peninsular y, por el otro lado, los literatos, sobre todo aquellos adhe-

[10] "Idiomas antiguos de México. Consideraciones generales sobre este objeto", en *El Museo Mexicano ó miscelánea pintoresca de amenidades curiosas é instructivas. Miscuit utile duci. Horat.* , México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1844, t. III. p. 169-171

[11] "Remitido, SS.RR. del Museo Mexicano" y "Consulta a los estudiosos sobre la lengua mexicana", en *El Museo Mexicano*..., 1843, t. 1, p. 179; 251-253, respectivamente. Otro artículo del mismo autor es "Bibliografía mexicana", *loc. cit.*, 1844, t. III, 268-271; 433-437; 536-539.

ridos a la corriente romántica, quienes pugnaban por la autonomía lingüística.[12] Sin embargo, imaginar que éste fue el único modo de disputar sobre el idioma en México nos llevaría a concluir que jamás hubo posibilidad de conciliación: no fue éste el único punto de antagonismo; otros hubo que involucraron a historiadores y naturalistas, que conduciría a la postre a aceptar ciertos aspectos de la normatividad de RAE, sobre todo con respecto a la ortografía, al lado de un reconocimiento de la especificidad de México, centrado fundamentalmente en los provincialismos.

Desde nuestro punto de vista, en la larga polémica en torno a la situación del idioma español en nuestro país no sólo intervinieron los dos bandos antes mencionados. Además de ellos, también notamos otra línea de trabajo original: se trata del examen de la especificidad del español mexicano. Estos esfuerzos no estuvieron cimentados en los principios de la lingüística histórica, puesto que fueron anteriores al *Diccionario* de Cuervo, pero tampoco pueden inscribirse totalmente al ámbito de la gramática y la lexicografía promovida por la RAE. Para llevar a cabo el diagnóstico de esta variedad de la lengua se recurrió, sobre todo, a los procedimientos comunes en la historia y en las ciencias naturales; con las herramientas y presupuestos propios de estas disciplinas se analizó, lo que en aquella época se denominaba "el idioma patrio", el "lenguaje hispano-mexicano" y el "lenguaje común en México". Este objeto de estudio fue considerado como una "variedad" dentro de una especie natural, y como un ente histórico singular, producto de las vicisitudes de una sociedad particular y de un clima distinto. En el pensamiento decimonónico, las novedades analíticas de la lingüística comparada y las añejas tradiciones normativas no habían excluido las concepciones naturalistas y filosóficas del lenguaje: naturaleza y devenir histórico constituían la otra vertiente de las disputas en torno a las lenguas en México.

Algunas de las ideas hasta aquí planteadas, las ilustraremos a través de varios autores. Orozco y Berra, por ejemplo, al presentar la *Geografía de las Lenguas y Carta Etnográfica de México* señalaba que, a pesar de ser totalmente ignorante de los principios de la lingüística, glosografía o ideomografía, todos ellos términos de la época para nombrar la incipiente disciplina comparativa, emprendía esta obra con el ánimo de establecer el número y calidad de los pueblos de México. Este autor conocía los atlas etnográficos recientes que circulaban en Europa y, en conformidad con las ideas de Leibniz, consideraba que

[12] Véase: José Luis Martínez, *La expresión nacional*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993.

los pueblos se distinguían, sobre todo, por su lengua. Dos ejes habían guiado su presentación: uno geográfico y el otro cronológico, pero notamos que a lo largo de la descripción del panorama pasado y reciente, Orozco y Berra expresaba que dos factores históricos, "ajenos" al organismo de la lengua, habían determinado el modo de composición del mosaico lingüístico en el momento de contacto con Occidente: el primero correspondía a causas naturales, como las migraciones, el clima o las mezclas de poblaciones y, el segundo, estaba íntimamente ligado al progreso intelectual alcanzado por cada pueblo.

Es así como explica que la amplia extensión geográfica alcanzada por el náhuatl, el cultivo del que había sido objeto y la profusión de su léxico eran fenómenos que estaban en consonancia con las instituciones políticas, las costumbres y los adelantos que en el terreno de las ciencias había llevado a cabo el linaje azteca y en particular el pueblo mexicano. En contraste, la variación dialectal así como la pobreza del léxico en el caso de la lengua otomí reflejaba una vida pobre y casi silvestre; ponía en evidencia a un pueblo dividido e inculto, desterrado y aislado desde los tiempos precoloniales. Tomando de manera aislada una idea glotogónica que privaba en los primeros años del trabajo lingüístico comparativo, Orozco y Berra asentaba que el otomí era más antiguo que el mexicano por tratarse de una lengua monosilábica.

Aunque empleó ciertos resultados de la lingüística para hacer la historia antigua de México, a Orozco y Berra no le interesaba hacer un examen de las lenguas amerindias que estuviese adherido en su totalidad a los cánones y procedimientos analíticos establecidos para esta disciplina. En efecto, si bien es incuestionable su erudito conocimiento del náhuatl, su interés por las lenguas no era exclusivamente lingüístico, puesto que su fin último no estaba circunscrito al conocimiento de esos "organismos" que eran las lenguas, sino que su pasión por las lenguas era ante todo un amor de filólogo, afecto por los textos, testimonios del pasado.

Una situación distinta se observa en el trabajo de Francisco Pimentel, quien en un abierto rechazo a las conclusiones derivadas exclusivamente de la crítica de fuentes, empleó los procedimientos de la filología comparada para dar cuenta de la variedad de lenguas del país. Convencido de la larga duración de las especies de la naturaleza, entre ellas las lenguas, y con la confianza depositada en los medios empleados por los comparativistas europeos y americanos, examinó el acervo construido por los religiosos a lo largo de tres centurias. A diferencia de los misioneros, Pimentel tenía en mente el propósito de analizar las lenguas para alcanzar un horizonte muy lejano en el tiempo que fuese independiente de los registros escritos, al que llamó "pre-

histórico", y afirmaba asimismo que el problema del origen de las lenguas era de índole providencial.

Si bien Pimentel estaba de acuerdo con los razonamientos de Cuvier sobre anatomía comparada y a favor de la generación espontánea de las especies, idea contraria a las tesis evolucionistas de Lamark y de Darwin, los descubrimientos en el campo del sánscrito y las lenguas indoeuropeas lo habían animado a emprender la búsqueda de prototipos comunes en las lenguas amerindias. A juicio de los especialistas de aquella época, tales eran las pruebas de mayor peso para demostrar la existencia de una relación de afinidad entre los pueblos, sin importar la lejanía geográfica ni la variedad en las razas.

En las dos clasificaciones que llevó a cabo Pimentel, una de ellas tipológica y la otra genealógica, dejó asentado que el universo de las lenguas amerindias de México estaba constituido por tres clases, pero que ninguna de ellas era totalmente monosilábica. Tomando en cuenta la manera de composición de las palabras, su grado de síntesis y su tipo morfológico, diferenciaba dos clases, distintas a la yuxtaposición. En el caso de ciertas lenguas detectaba la existencia de un cierto grado de flexión. Además de lo anterior, estableció el parentesco entre las lenguas-grupos, familias, lenguas y dialectos- para lo cual contrastó su respectivo léxico. Pimentel llegó a la conclusión de que la lengua otomí no podía ser considerada más antigua que las lenguas de su entorno, expresando que, por su composición subflexiva, las lenguas tarasca y mexicana daban prueba de una clara tendencia hacia formas más perfectas en el lenguaje. Esta investigación se inscribía en un proyecto conducente a la elaboración de una Gramática General cuyo fundamento se encontraba en la especie humana.

Pudiera resultar extraño que Pimentel, defensor a ultranza de la difusión del español en el país y asiduo defensor de la unidad de la comunidad hispanohablante, haya trabajado por más de veinte años en la clasificación de las lenguas indígenas. Tal vez no resulte desatinado suponer que lo hizo movido por su deseo de contribuir personalmente en la elaboración de la Gramática General, empresa cultivada por largo tiempo entre los estudiosos del lenguaje, con los que Pimentel se sentía comprometido. Este proyecto, netamente comparativista, había renunciado tanto al paradigma latino como al acercamiento del lenguaje basado en la lógica. A diferencia del enfoque de sus predecesores, Pimentel estaba empleando los procedimientos de las ciencias naturales y consideraba que la inducción era la clave para sacar a la luz aquello que era común a todas las lenguas.

Una segunda hipótesis, que no excluye la primera, consiste en que Pimentel, en tanto que estudioso de la historia de México, quería hacer

un registro de los pueblos que habían poblado el país, mismos que, a su juicio, tendían a desaparecer, como resultado de la evolución histórica. Esta interpretación es posible si atendemos a lo dicho por Pimentel sobre la desaparición de la lengua chichimeca: "no es la lengua del pueblo conquistador la que precisamente domina, sino la lengua más regular y más culta". Esta referencia, tomada del etnógrafo Adrien Balbi,[13] se encuentra en dos sitios más: cuando nuestro autor ofrece una explicación sobre las causas de la extensión geográfica del náhuatl en los tiempos precolombinos y la posterior sustitución de éste por el español.

Encontramos la misma distinción entre naturalistas e historiadores en dos trabajos que tratan el tema de los provincialismos en México: uno de ellos realizado por Melchor Ocampo en 1844 y el otro por Joaquín García Icazbalceta, en 1895. Pese a la distancia en el tiempo y a la diferente exahustividad de estos trabajos, un hecho común en ambos consistió en que sus respectivos diagnósticos sobre el español hablado y escrito en México atendieron fundamentalmente al léxico, por lo que se sirvieron, como contraste, de los diccionarios de la Real Academia Española. Esta manera de proceder no sólo se debe a la inexistencia de lingüística histórica en América, sino también a la vigencia de una idea de lengua general, que estaba manifiesta en el *Diccionario de la Real Academia Española* aunada a la idea de provincialismo, en donde esta Corporación incluía todo aquello que el habla de Castilla era diferente. Los estudiosos americanos constataban en los hechos la diferencia entre el español hablado en América y el español peninsular.

Pero, ¿cómo examinaron esta diferencia? Y, más aún, ¿cómo la explicaron? Encontramos, por lo menos, dos interpretaciones distintas.

Melchor Ocampo, naturalista, literato y político, invitó a sus compatriotas a emprender una obra colectiva que recogiera las voces usadas en México como parte del castellano. La convocatoria, hecha en uno de los periódicos de mayor circulación, precisaba que en el proyecto tendrían cabida tres clases de voces: las de uso peculiar en México, las que no estuvieran incluidas en el *DRAE* y aquellas otras que, aunque formaran parte de este diccionario tenían otras acepciones en México. Este proyecto había sido ideado originalmente para servir de Apéndice al *Diccionario de la Lengua Castellana*, publicado por Vicente Salvá. Al presentarse ante el público mexicano, tomó el nombre de *Idioticón Hispano-Mexicano*.[14]

[13] Adrien Balbi, *Atlas etnographique du globe, ou classification des peuples anciens et modernes d'aprés leurs langues*, Paris, 1826.

[14] Melchor Ocampo, "Idioticón Hispano-Mexicano"; en *El Siglo XIX*, México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1843: 3 de septiembre, p. 2-4; 16 de septiembre, p. 3; 25 de septiembre, p. 2-3; 1844: 7 de febrero p. 7.

Ocampo no utilizó el nombre de "diccionario provincial", empleado habitualmente por los autores españoles que daban cuenta de las variedades del castellano en la Península, sino que incorporó y tradujo el nombre dado en la literatura alemana a aquellos vocabularios o diccionarios que se ocupaban de describir las variantes de una lengua: Idioticón. Pero ¿cúal era el significado que Ocampo le daba al término dialecto? A través de su obra podemos distinguir por lo menos dos sentidos: uno de ellos derivado de las ciencias naturales, por lo que lo define como variedad en una especie, la lengua, que comparte con las demás variedades o dialectos un fondo común: material silábico, construcción, prosodia y entonación; el otro sentido, lo deriva de la historia.

Conocedor de los trabajos de los comparativistas alemanes, a quienes cita profusamente en sus artículos sobre las lenguas amerindias, Ocampo no aceptaba la existencia de lenguas puras en el siglo XIX, ya que a su juicio todas ellas habían cambiado en el transcurso del tiempo a consecuencia de las transformaciones en la vida de sus usuarios, las migraciones y por efecto del clima. Además, haciéndose eco de las ideas políticas del revolucionario Siglo de las Luces, Ocampo no se limitó a ofrecer una caracterización biológica de las variedades lingüísticas, sino que puso énfasis en la dimensión política de las lenguas, siendo que cada Estado debía atender y responder de su propia circunstancia: usos, costumbres, instituciones e idioma. La propuesta que hiciera Melchor Ocampo para modificar la ortografía, por ser distinta la pronunciación del español en México a la española, encontraba punto de apoyo en el "derecho legítimo" de los gobiernos e intelectuales de legislar sobre su lengua.

Este derecho a legislar sobre el dialecto hablado en México no estaba exento de una dimensión normativa, que con igual fuerza debía atacar dos blancos: por una parte la especificidad, frente al castellano peninsular y, por la otra, la selección entre las variedades existentes en el país. Para Ocampo no todas las voces empleadas en México eran igualmente aceptables y las acciones tendientes a la corrección debían dirigirse tanto a las voces hispánicas como al acervo léxico proveniente de las lenguas amerindias.[15]

Por su parte, en la presentación del *Vocabulario de mexicanismos*, Joaquín García Icazbalceta, primero secretario y después director de la Academia Mexicana de la Lengua correspondiente a la RAE, hace una precisión que resulta fundamental para su lectura: se trata de un trabajo que contrasta lo asentado por otros diccionarios del español, tanto

[15] Melchor Ocampo, "Idiotismos mexicanos", en *Obras Completas*, Prefacio de Portirio Parra, México, Ediciones del Caballito, 1978, t. III, p. 81-153.

americanos como peninsulares, además de ofrecer un corpus relativo al "lenguaje común en México". La razón del contraste con los otros diccionarios consiste, a nuestro modo de ver, en que con ello, Icazbalceta podía desmentir que el lenguaje de los hispanoamericanos estaba saturado de arcaísmos, indigenismos y neologismos, y confirmar que había una especificidad americana: ideas ambas que circulaban en la literatura lexicográfica del Continente.

El *Vocabulario de mexicanismos* de García Icazbalceta, al igual que el *Idioticón* de Ocampo, tiene como punto de contraste los diccionarios de la RAE. Pero un aspecto que lo hace original es que pone de manifiesto, a través de testimonios literarios de cuatro siglos, la continuidad y los cambios del español en México. Al introducir voces y acepciones que el diccionario vulgar no registraba, este autor recorrió un camino inverso al de la RAE, ya que pretendía reconstruir el lenguaje común en México y no un español general. Además, de este modo logró resaltar lo que era compartido por los demás pueblos americanos y aquello que era exclusivo de México.

Icazbalceta estaba particularmente interesado en mostrar testimonios del habla de los conquistadores y los colonizadores. Tenía en mente lo que otros lexicógrafos de reconocido prestigio habían señalado con respecto a la presencia de voces provenientes de las lenguas de las Antillas, así como del náhuatl y del quechua a lo largo del Continente, pero a su juicio faltaban explicaciones suficientes y una cronología precisa sobre estos hechos. Icazbalceta tomó en cuenta, desde el inicio de su trabajo, el largo periodo de contacto entre el náhuatl y el español, así como la considerable extensión del náhuatl antes y después de la conquista, lo que ponía de relieve su condición de lengua general más allá de los tiempos precolombinos.

Esta constatación le llevó a aceptar que el uso de nahuatlismos no era siempre popular, restringido únicamente a la lengua vulgar o a la denominación de objetos no europeos, sino que existían registros de nahuatlismos en la literatura culta novohispana; de hecho, en el lenguaje común de los criollos siempre había estado presente el náhuatl. En efecto, a partir del trabajo de Icazbalceta fue posible reconocer que el náhuatl estuvo presente en la poesía, en el periodismo, en la historiografía, tanto como en el comercio, la agricultura y la minería, así como en las circunstancias más cotidianas de la vida colonial e independiente.

Icazbalceta no sólo representa la apertura de una nueva época en la lexicografía de México, sino que representa la clausura del viejo debate en el que se buscaba conciliar la conservación de la herencia colonial y la singularidad histórica de México. En efecto, Icazbalceta

reconoció que para mantener el "aire de familia" entre las distintas variedades del español era necesario conservar la "índole de la lengua" ante cualquier intento de innovación, es decir respetar la estructura morfológica y sintáctica del español. Asimismo consideraba que la ortografía, y no así la pronunciación, debía ser homogénea en la comunidad hispanohablante.

Pero la nomenclatura correspondiente a la geografía, la historia natural y la historia de los pueblos antiguos quedaba fuera de la normatividad peninsular. Con el apoyo de la tradición filológica, y tal y como había sido asentado por los estudiosos de la primera mitad de la centuria —Luis de la Rosa, M. Ocampo, J. Fernando Ramírez y otros más— Icazbalceta promovió la conservación de la ortografía creada por el trabajo misionero. También estaba de acuerdo con aquellos que estaban a favor de mantener la toponimia amerindia, ya que se trataba de testimonios o monumentos que daban constancia de los pueblos antiguos. En atención a la etimología el nombre de México, quedaba con las normas establecidas por la RAE.

Reflexiones finales

Al cabo de este breve recorrido hemos querido destacar que los estudios sobre las lenguas del país, realizados en el siglo pasado, estuvieron animados por una amplia gama de intereses. Las diferencias entre ellos surgían indudablemente en atención a los objetivos que guiaban las investigaciones: unas dedicadas al conocimiento de las lenguas indígenas, otras al del español. Pero las diferencias también eran efecto de los paradigmas teóricos imperantes en esos momentos, los cuales imprimieron un sello particular a cada una de las investigaciones. Un tercer punto a considerar consiste en la discusión de aquellos años sobre la naturaleza misma del hecho lingüístico, considerado como obra de la naturaleza o bien como producto histórico. Finalmente, es preciso señalar que tales divergencias no nos permiten adscribir sin más a tal o cual autor dentro de una única posición: inmersos como estaban en los debates de su época, las obras de aquella centuria poseen matices y complejidades que merecen reflexiones más minuciosas por nuestra parte.

ALGUNAS PUBLICACIONES RECIENTES SOBRE LENGUA Y LITERATURA NAHUAS

ASCENSIÓN HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

En las páginas siguientes se reseñan 46 títulos concernientes a la lengua y cultura los pueblos nahuas, clasificados en seis grupos: gramáticas, estudios de índole lingüística, textos en náhuatl clásico, estudios histórico-filológicos, escritura y códices e historia de la lingüística.

Gramáticas

FLORES ARCE, José Concepción, *¡Ma'titla'tocan Nahualla'tolli, ¡Hablemos náhuatl!* Diálogos de apoyo para practicar la lengua náhuatl del maestro Xochime con la asesoría lingüística de la maestra Esperanza Meneses Minor, México, Ce Acatl, 2000, 175 p., ils.

En forma de "Diálogos" distribuye el autor su estudio sobre la lengua náhuatl, centrado en las partes de la oración. Cada diálogo consta de una breve nota denominada "Lingüística" en la que explica el contenido. Siguen los diálogos propiamente dichos, en náhuatl y español, que generalmente se realizan entre el maestro Xochime y un amigo. En algunas lecciones, el final es un "Vocabulario", como se dice en la "Introducción". El objeto del libro es el de estudiar con facilidad y gozo la lengua. Hay que destacar que la parte gramatical se complementa con un "Vocabulario, náhuatl-español" relativo a las palabras que aparecen en el texto.

LOCKHART, James, *Nahuatl as Written. Lesson in Older Written Nahuatl with Copious Examples and Texts*, Stanford University Press, UCLA Latin American Center Publications, 2001, X + 251 p. (*Nahuatl Studies, Series*, 6).

Tratado en el que se ofrece mucha doctrina sobre la lengua náhuatl reflejada en multitud de textos, la mayoría de ellos entresacados de escritos provenientes de archivos. En el "Preface", el autor explica las razones que le movieron a elaborar su obra, entre las cuales destaca la

de ofrecer al estudiante un tratado muy amplio sobre la lengua que le proporcione profundos conocimientos para poder entenderla y traducirla. Se confiesa admirador y seguidor de Horacio Carochi, del cual, afirma, toma muchos ejemplos. El tratado está distribuido en 20 lecciones. Las 17 primeras se centran en los paradigmas gramaticales, sintaxis y ortografía. En cada una de ellas, Lockhart profundiza en los principales rasgos lingüísticos, explicando lo que es propio del náhuatl en cuanto a estados relacionados, es decir en cuanto a la composición y articulación de nombres, pronombres, verbos y partículas. Destaca la gran cantidad de ejemplos e incluso en algunos de ellos incluye un apartado, "Additional examples". Las tres últimas lecciones son suplementarias al tratado: la 18 es una visión diacrónica del cambio lingüístico que sufrió el náhuatl, en la que el autor reconoce 3 etapas: de 1519 a 1540; de 1540 a 1640 y desde este año hasta tiempo indefinido. La 19 es un estudio de índole filológica de dos documentos judiciales, uno de Leonor Magdalena, 1613, de Coyoacán y otro de Gerónimo Márquez, 1610, Cuernavaca, ambos publicados en *Nahuatl in the Middle Years*. La lección 20 es un estudio sobre el testamento de don Nicolás de Silva, 1736. A todo esto hay que añadir un "Epílogo" de índole bibliográfica, en el que el autor comenta un conjunto de publicaciones referentes a textos de archivos y a tratados históricos elaborados por los propios nahuas, además de los *huehuehtlahtolli*, y la *Historia General de las cosas de Nueva España* de Sahagún en su última versión, el *Códice Florentino*. Relevante es también destacar los "Apendix". El primero contiene una detallada descripción de los principales diccionarios del náhuatl clásico; el segundo, un estudio muy detallado sobre el testamento de don Juan de Guzmán, Xochimilco, 1586, ya publicado en *Beyond the Codices*. Y el tercero una selección de textos de diversa índole —censos, testamentos, actas de municipio, *huehuehtlahtolli*, fragmentos del libro X de Sahagún, de Chimalpahin, de Anales, etc. Un vocabulario náhuatl— inglés cierra este tratado lingüístico-filológico sobre el náhuatl, en el que se armoniza la dimensión de la gramática clásica con el análisis lingüístico moderno, en un marco textual rico y variado.

Estudios de índole lingüístico

BARRIGA PUENTE, Francisco, *Los sistemas de numeración indoamericanos. Un enfoque areotipológico*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1998, 294 p., 16 mapas.

Estudio basado en un universo de 344 lenguas pertenecientes a 110 familias lingüísticas de todo el continente americano desde Alaska hasta

la Patagonia. Punto de partida es definir criterios para las clasificaciones de lenguas, con objeto de adentrarse en el estudio de la formación de numerales a partir de términos formativos, analizando los diversos recursos de la mente para construir los numerales y las bases de numeración. El autor subraya el valor sintáctico y semántico de los numerales, siempre dentro de una perspectiva multicultural. En el estudio se analizan los sistemas de numeración de las principales lenguas de México, entre las cuales está el náhuatl. Un extenso "Apéndice de datos" enriquece la obra: en él se presentan los numerales de las 344 lenguas estudiadas según un orden de familias lingüísticas norte-sur del continente.

BARTHOLOMEW, Doris, "Intercambio lingüístico entre otomí y náhuatl", en *Estudios de Cultura Otopame*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2000, v. 2, p. 189-204.

Ensayo acerca de un número de vocablos nahuas y otomíes que comparten estructura gramatical y semántica. Para explicar este hecho, la autora analiza la obra de fray Alonso Urbano, *Arte breve de la lengua otomí y vocabulario trilingüe*, elaborada a fines del siglo XVI y publicada en 1990 por René Acuña. Además de los aciertos fonológicos de Urbano en su *Vocabulario*, muestra ella que el franciscano tradujo muchos términos nahuas al otomí, calcos, y que algunos han permanecido en la lengua hablada. Otro aspecto señalado de interferencia lingüística entre ambos idiomas proviene de los estudios de Lawrence Ecker sobre el *Códice de Huichapan*. Señala este autor, y lo corrobora Doris, "que los nahuas aprendieron la cultura de Mesoamérica de los otomíes, su primer contacto al llegar al altiplano".

BRIGHT, William, "Line Structure in a Classical Nahuatl Text", en *Uto-Aztecan: Structural, Temporal and Geographic Perspectives. Papers in Memory of Wick R. Miller by the Friends of Uto-Aztecan.* Edited by Eugene H. Casad and Thomas L. Willet, Hermosillo, Universidad de Sonora, 2000 p. 205-211.

Tomando en cuenta las propuestas de las teorías de etnopoética, propone Bright que es posible establecer reglas para versificar textos clásicos que aparecen en prosa siguiendo el método que él define como alineación. Este método responde a un análisis basado en factores prosódicos —entonación y pausa— y semánticos —paralelismos. El autor explicita su propuesta analizando un fragmento del capítulo 7 de los *Coloquios y doctrina christiana* de fray Bernardino traducidos y publicados por Miguel León-Portilla en 1986. Diferencia varios tipos de pa-

ralelismos y, en función de ellos y de las comas que aparecen señaladas en el texto, ofrece una alineación, es decir una versificación nueva.

CANGER, Una, "A Book in an un written language", *Acta Lingüística Hafniensia. Linguistic Studies in Honour of Jorgen Rischel*. Edited by Jens Elmegord Rasmussen *et alli*, Copemhagen, 1994, p. 79-89.

Ofrece la autora una serie de reflexiones sobre su trabajo de campo en el pueblo de Coatepec Costales, en el Estado de Guerrero, centradas en la relación humana entre el investigador y los informantes que le son básicos. Describe su trabajo de aprendizaje del náhuatl en aquel pueblo y su empresa de escribir un libro acerca de la manufactura de los morrales con fibras extraídas del maguey. Se plantea ella comentarios y preguntas acerca de la situación escolar, de la tarea de escribir el náhuatl con una grafía apropiada, la reacción de los habitantes cuando el libro estuvo listo, y se cuestiona las ventajas de haber pasado un saber oral a una forma escrita.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, "Nahuatlismos en el castellano de España", *Lingüística española actual*, Madrid, 1982, v. IV, p. 213-223.

Análisis de 26 nahuatlismos de uso común en el castellano de España. El autor hace una descripción detallada de la etimología, el significado, y el uso de cada uno de ellos. Cabe destacar que los presenta en siete apartados en los que tiene en cuenta el momento en el que entraron en el español, así como los cambios experimentados, el área geográfica donde se usan y el tipo de personas que los usan. Como introducción al tema, el autor presenta una visión de conjunto sobre los estudios acerca de nahuatlismos desde el siglo XIX. Los nahuatlismos son: achiote, escaupil, metate, naguatlato o naguatato, malacate, nopal, petaca, petate, tocayo, cacao, chocolate, jícara, molinillo, metate, cacahuete, tomate, hule, tiza, coyote, ocelote, quetzal, jalapa, zapote, aguacate, chicle, chile y tequila.

SAUTRON, Marie, "La nature polysyntetique de la langua nahuatl clasique et son rapport avec la création poétique", *Expressions, Revue de Recherches Disciplinaires et Pedagogiques*, Saint-Denis de la Réunion, 2001, n. 17, p. 81-95.

La naturaleza polisintética de la lengua náhuatl es el punto de partida para este ensayo en el que la autora trata de mostrar las ventajas que

la polisíntesis puede imprimir en el lenguaje poético. Destaca, entre otros aspectos, el de la musicalidad de la lengua, su facilidad para construir metáforas y símbolos y su carácter especialmente propicio a la creación poética y retórica. Como muestra presenta un poema relativo a la guerra tomado de los *Romances de los Señores de la Nueva España* (folios 8v.-9r.), en náhuatl con traducción al francés.

SUÁREZ, Jorge A., "Classical Language" en *Native Languages of the Americas*. Edited by Thomas A. Sebeok, N. York an London, Plenum Press, 1976-1977, v. 2, p. 3-25.

Trata el autor, en primer lugar, de fijar el significado del término *clásico* aplicado a las lenguas indígenas de América tales como el náhuatl, el maya, el quechua y el guaraní entre otras. Para ello toma como criterios algunos trazos como son la existencia de un cuerpo extenso de textos, el uso de la lengua con valor literario y con un estilo literario; una norma culta de la lengua hablada y una identificación espacial. Aplicando estos criterios pasa revista al náhuatl, a diversas lenguas mayenses, al quechua y al tupi, y pondera los textos que en ellas quedan y los estudios filológicos existentes.

SUÁREZ, Jorge A., *Las Lenguas indígenas mesoamericanas*. Traducción de Erén-dira Nansen, México, INI y CIESAS, 1995, 324 p., 7 maps., 26 tablas.

Versión al español del libro de Jorge Suárez publicado por la Universidad de Cambridge en 1983 con el título *The Mesoamerican Indian Languages*. El libro ofrece una visión de conjunto sobre la naturaleza de las lenguas mesoamericanas. Por ello la parte principal la constituyen los seis capítulos dedicados a la fonología, morfología y sintaxis, dos para cada una de estas partes. El autor describe los rasgos de cada lengua a partir de las grandes familias o troncos. Estos seis capítulos están precedidos de unas páginas en las que se traza una breve historia de los estudios lingüísticos hechos desde el siglo XVI al XX. El libro incluye también consideraciones sobre las literaturas en lenguas mesoamericanas, especialmente náhuatl y maya, una síntesis sobre la prehistoria de las lenguas de Mesoamérica, algunas reflexiones sobre contactos entre lenguas y una breve visión sobre las lenguas después de la Conquista, así como también comentarios sobre política del lenguaje. Varios "Indices" enriquecen este tratado, muy completo, sobre las lenguas mesoamericanas.

Textos en náhuatl clásico

ALCÁNTARA ROJAS, Berenice, "Fragmentos de una evangelización negada. Un ejemplo en náhuatl de Fray Juan Bautista y una pintura mural del convento de Atlihuetzia", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, UNAM, n. 73, p. 69-85, ils.

Dentro del marco de la evangelización franciscana en la Nueva España sitúa la autora su estudio en el que examina un *exemplum* representado en las pinturas de la Iglesia de Atlihuetzia cuyo contenido se corresponde con un fragmento del *Confessionario en lengua mexicana y castellana* de fray Juan Bautista de 1599. En el *exemplum* se narra la historia de Valentín de la Roca, natural de Navarra, España pecador que se condenó porque no hacía bien sus confesiones y después comulgaba. Un día el diablo entró en su casa en forma de serpiente y después de un diálogo con los familiares, se lo llevó. La autora describe el hecho tal y como aparece en las pinturas y reproduce el texto en náhuatl del *Confessionario* de fray Juan Bautista, p. 19 r-21 v., acompañado de una traducción al español hecha por ella.

Libro de los guardianes y gobernadores de Cuauhtinchan (1519-1640), paleografía, introducción y notas de Constantino Medina Lima, México, CIESAS, Ediciones de la Casa Chata, 1995, 177 p., ils.

Transcripción paleográfica y traducción al español del manuscrito en náhuatl cuyo nombre aparece en el título. En él se registran acontecimientos que van desde el año 1519 hasta 1636. En la "Presentación" que precede a la traducción del documento, Medina Lima hace un estudio en el que da a conocer multitud de datos. Señala que el *Libro* se encontraba en el archivo Municipal de Cuauhtinchan y que ahora se encuentra en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. Asimismo destaca que contiene información complementaria de otros textos famosos de Cuauhtinchan, como son la *Historia Tolteca- chichimeca* de 1553 y las *Ordenanzas para el gobierno de Cuauhtinchan* de 1559. Se detiene en la descripción detallada de los rasgos físicos del documento, de su contenido, y de las noticias interesantes que aporta para el conocimiento de la historia de la región. El *Libro* está dispuesto en dos columnas, náhuatl y español y en él se relatan los hechos históricos en forma de anales centrados en figuras específicas como son los guardianes y gobernadores de la citada localidad, aunque hay noticias de regiones tan alejadas como España, Perú y Filipinas.

OLMOS, fray Andrés de, *Tratado de hechicerías y sortilegios, 1553*. Paleografía del texto náhuatl, versión española, introducción y notas de Georges Baudot, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1990, LXX + 73 p. (*Facsímiles de Lingüística y Filología Nahuas:* 5).

Reproducción facsimilar, paleografía y traducción al español del manuscrito náhuatl *Tratado de hechicerías y sortilegios* de Olmos, conservado en la Biblioteca Nacional de México con el n. 1488. Fue terminado en Hueytlalpan, en tierra totonaca en 1553. En la "Introducción" destaca Baudot que Olmos tomó en cuenta el tratado que su hermano de Orden, fray Martín de Castañega, había escrito sobre hechicerías, conjuros, abusiones y supersticiones en 1527, dedicado a la identificación de las brujas de Vizcaya. El *Tratado* está distribuido en 13 capítulos, como el de Castañega y, en frase de Baudot, constituye un "manual de demonología", adaptado a los nuevos conversos. Entre otros rasgos, Georges Baudot destaca la importancia del *Tratado* para historiadores y filólogos. En el trabajo, según se dice en el "Prefacio", colaboraron las señoritas Lucette Scholzen, Michele Julien, Iris Giménez, Christine Mazeau y Beatrice Berasategui, todas ellas miembros del Seminario de Cultura Náhuatl establecido por Baudot en la Universidad de Toulouse. Vale recordar que una primera edición de esta obra en náhuatl-francés apareció en 1979 publicada por la Misión Arqueológica y Etnológica Francesa en México.

OLMOS, fray Andrés, *Tratado sobre los siete pecados mortales, 1551-1552. Los siete sermones principales sobre los siete pecados mortales y las circunstancias en fin de cada uno por modo de pláticas*. Paleografía del texto náhuatl, versión española, introducción y notas de Georges Baudot, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1996, CLXXII + 262 p. (*Facsímiles de Lingüística y Filología Nahuas: 8*).

Reproducción facsimilar, paleografía del texto náhuatl y traducción al español del manuscrito del mismo título conservado en la Biblioteca Nacional de México, m. 1488. Fue terminado en Hueytlalpan, en tierra totonaca en 1552. En el "Prefacio", Baudot describe los principales rasgos físicos del manuscrito, tales como el número de capítulos, 31 en total y las adaptaciones lingüísticas y semánticas que Olmos hizo para la mente nahua ya que el texto está basado en un famoso escrito de San Vicente Ferrer, *Sermones de Peccatis capitalibus pro ut septem petitionibus orationis Dominicae opponuntur*. Destaca también la calidad de la lengua náhuatl que Olmos utilizó para transculturar el mensaje cristiano. El trabajo es fruto del Seminario de Estudios Nahuas de la Universidad de

Toulouse y en él colaboraron Placer Marey, Raymonde Roc, Marie Louise Lagandara, Carmen Villanova, Danielle Polmade, Martine Van Meenen, Marie France Tourrel, Madeleine Poujol, Gisele Peralta, Jacqueline Vila Mir, Laurette Bagnaud, Claude Rouet y Michel Aguirre. Vale recordar que el propio Georges Baudot publicó un avance de investigación sobre este *Tratado* en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1976, v. 12, p. 33-59.

PEREZ–ROCHA, Emma y Rafael Tena, *La nobleza indígena del centro de México después de la Conquista*, México, INAH, 2000, 459 p., ils.

Corpus de 40 documentos provenientes del Archivo General de Indias, la mayoría de ellos cartas, más algunos testamentos, probanzas y cédulas reales. De ellos, 7 están escritos en latín y 3 en náhuatl; el resto en español. Datan de entre 1532 y 1621. La casi totalidad está dirigida a Carlos V y Felipe II. El *corpus* está precedido de un "Estudio preliminar" en el que los autores se ocupan de introducir al lector en la naturaleza de los documentos, el contenido, las biografías de los personajes que en ellos aparecen y la historia de este grupo de nobles nahuas que lucharon para no perder sus privilegios y derechos en el nuevo orden novohispano. Respecto de los tres documentos nahuas añadiré que son los siguientes: "Testamento de don Francisco Verdugo Quetzalmamaliztli", Teotihuacán, 11 de abril de 1563"; "Testamento de don Antonio Cortés Totoquihuiztli, Tlacopan, abril-mayo de 1574", y, "Relación del Señorío de Teotihuacán, 1621". Tres "Apéndices", y varios "Indices" completan la obra.

SWANTON, Michael W., "El texto popoloca de la *Historia tolteca-chichimeca*", *Relaciones*, *Estudios de Historia y Sociedad. Iconografía y gobierno indígena*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2001, n. 86, p. 115-140, ils.

Paleografía, traducción y estudio de un breve texto bilingüe popoloca-náhuatl que aparece en el primer folio recto del manuscrito conocido como *Historia tolteca-chichimeca*, conservado en la Biblioteca Nacional de París. Después de una "Introducción" sobre la historia y ediciones de este documento, el autor pasa a ocuparse del texto y sus lenguas, de la forma de la letra y de la intención de los amanuenses. Analiza la grafía del popoloca en relación con los fonemas que en ella se representan y propone que el contenido es ritual, es decir, que se trata de un texto honorífico de bienvenida. El autor lo compara con un pasaje en náhuatl del *Códice Florentino* en el que se evoca una situación pare-

cida y con otro quiché. Concluye con la hipótesis de que el texto pudiera referirse a un rito de entronización.

Tepiton inemachiliztli Xpitianoyotl. Doctrina christiana. Mexicacopa ihuan caxtillancopa. En lengua mexicana y castellana. Impresa en honor de la visita del Sumo Pontífice Juan Pablo II, México, Gobierno de la Ciudad 1999, 4 p. r. y v. sin numerar, ils.

Con motivo de la visita de Juan Pablo II a la Ciudad de México el 22 de enero de 1999, el Gobierno de la ciudad patrocinó la edición de esta doctrina cristiana sacada de los catecismos de Horacio Carochi, Ignacio de Paredes y Bartolomé Castaño por Juan Romualdo Amaro, quien la imprimió en México, en la Imprenta de Luis Abadiano y Valdés en 1840. La selección de las principales oraciones de la fe se debe a Salvador Díaz Cíntora y los dos hermosos grabados son originales de Artemio Rodríguez. La doctrina está hecha en gran formato en un tipo de papel especial, muy bello.

VALIÑAS, Leopoldo, "Los diálogos de Juan Diego y la Virgen de Guadalupe", *Cuicuilco, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, Nueva Epoca, 2000, v. 7. n. 20, p. 33-56.

Texto náhuatl y traducción al español del propio Valiñas, de los diálogos primero y segundo del conjunto de cuatro que integran el *Nican mopohua*, según el texto publicado por Lasso de la Vega en 1649. El autor define varios conceptos acerca de este relato en náhuatl y analiza los dos diálogos dichos a través de las consideraciones derivadas de las teorías sobre el "acto de habla". En el ensayo, Valiñas se fija en las estrategias de la conversación con base en la identidad de ambos personajes y aborda la historicidad del texto a través del análisis lingüístico.

Estudios histórico-filológicos

LEÓN-PORTILLA, Miguel, "Three Forms of Thought in ancient Mexico", en *Studies in Symbolism and Cultural Communication*. Edited by F. Allan Hanson, Lawrence, University of Kansas, 1982, p. 9-24. (*Publications in Anthropology*, n. 14).

Reflexiones acerca del desarrollo cultural de Mesoamérica considerada como una experiencia única en el universo de las culturas por su aislamiento. Centra el autor sus reflexiones en tres ejes de pensamientos

y símbolos: el pensamiento azteca y los símbolos del militarismo místico; las ideas y símbolos referentes a la medida del tiempo, y, por último, las formas de meditación personal y el cuestionamiento de verdades establecidas. El ensayo se sustenta en varias fuentes, especialmente en *Cantares Mexicanos* y los *Códices Matritenses* de Sahagún.

MIGNOLO, Walter y Colleen Ebacher, "Alfabetización y literatura: los Huehuetlahtolli como ejemplo de la semiosis colonial", en *Conquista y contraconquista. La escritura del Nuevo Mundo. Acta del XXVIII Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana*. Julio Ortega y José Amor y Vázquez, editores, El Colegio de México y Brown University, 1994, p. 21-29.

Breve ensayo en el que los autores plantean la conveniencia del estudio de los *huehuetlatolli* en un nuevo contexto, en el que se analizan las relaciones entre alfabetización y literatura, al cual ellos designan como "semiosis colonial". Parten ellos de que los *huehuetlahtolli* fueron sacados de su contexto original e insertados en otro, de tal manera que siendo "piezas discursivas de la cultura del colonizado, pasar a formar parte de la cultura del colonizador". En este tránsito señalan varios problemas, entre otros la formación de "Textos híbridos" y afirman que a Sahagún, al recoger los huehuetlahtolli de su *Historia general* "no se le ocurrió indagar en el significado que podría tener el nombre con que los aztecas designan a esos discursos en su contexto de origen". Resta señalar que el ensayo está concebido desde un marco teórico basado en el pensamiento de Michael Bakhtin y el propio Mignolo, según confiesan los autores.

NICHOLSON, H. B., *Topiltzin Quetzalcóatl. The Once and Future Lord of the Toltecs*, Boulder, University Press of Colorado, 2000, LXI + 360 p., ils., 1 map.

Precedida de dos "Prólogos", uno de Gordon Willey y otro de Alfredo López Austin, se publica ahora el trabajo que Nicholson elaboró y presentó como tesis doctoral en la Universidad de Nordvard en 1957. El libro incluye también una "Introducción 2001" del propio autor, la cual es, en rigor, un capítulo sobre ediciones importantes de fuentes que han aparecido después de 1957. El libro se centra en el estudio de la figura de Quetzalcóatl en el posclásico, como dios y como héroe cultural de Tula, a quien Nicholson considera "la figura más prominente de la tradición prehispánica del centro de México". El estudio descansa sobre un análisis exhaustivo de fuentes distribuidas por subáreas

culturales nahuas y no nahuas, inclusive de regiones lejanas como los Altos de Guatemala, Nicaragua, Yucatán y Campeche, áreas donde la memoria de Quetzalcóatl está presente como héroe cultural o como dios. Hay que señalar además que, como contexto a la figura de Quetzalcóatl, Nicholson reflexiona sobre una serie de cuestiones tocantes a la historia de Mesoamérica en el posclásico.

Escritura y Códices

BARTHEL S. Thomas, "Writing System" en *Native Languages of the Americas*, Edited by Thomas A. Sebeok, N. York and London, Plenum Press, 1976-1977, v. 2, p. 27-53.

Visión de conjunto sobre los diversos sistemas de escrituras americanos. Parte el autor de un marco cultural muy amplio en el que incluye varias escrituras de América, concretamente la del Imperio incaico y la de los cunas, así como la de la Isla de Pascua. Dedica una buena parte del trabajo a la descripción de las diversas escrituras mesoamericanas, como las de Teotihuacan, Xochicalco, Monte Albán, ciudades mayas y, por último, códices. De cada uno de estos sistemas de escritura el autor señala su naturaleza y su contenido, y ofrece datos sobre los principales investigadores que los han estudiado. Señala él que en estas escrituras, especialmente en la maya, se pueden distinguir dos niveles de conocimiento, el de interpretación y el de lectura. Concluye trazando un cuadro sobre el estado de la cuestión y expresa su optimismo en cuanto a un futuro próximo en el desciframiento de la escritura maya.

BARTHEL, Thomas S., "Deciphering Teotihuacan Writting", *Indiana*, Berlin, Ibero-Amerikanisches Institut, 1983, n. 11, p. 9-18.

Análisis de los signos teotihuacanos y de los contextos en que aparecen, en especial de las volutas de palabras y de las bandas de ofrendas. Reconoce el autor un orden en el que hay glifos afijos e infijos y delimita lo que considera un texto con sus grafemas. Además de los testimonios de la ciudad de Teotihuacan, el autor toma como fuente de estudio glifos teotihuacanos presentes en monumentos mayas y de Escuintla, Guatemala. Tomando como base la estela 13 de Tikal sugiere la lectura que del signo para *toh* en maya corresponde al posesivo náhuatl *to*. Concluye que la escritura teotihuacana respondía a una base lingüística protonáhuatl.

BOONE, Elizabeth Hill, *Stories in Red and Black. Pictorial Histories of the Aztecs and Mixtecs*, Austin, University of Texas Press, 2000, XIV + 296 p., ils.

Extensa obra de conjunto sobre los documentos elaborados con imágenes pictóricas de nahuas y mixtecos. Cubre la autora una amplia región geográfica y una secuencia histórica pre y post-hispánica. Puede decirse que el libro es un rescate de la expresión pictográfica mesoamericana y del contenido que en ella se guarda. Organiza la autora su estudio sobre bases teóricas, especificando el significado de varios conceptos, como escritura e historia. Centra su atención en la interpretación de lo que define como "escritura en imágenes" y examina el valor de los pictogramas, ideogramas, y glifos de contenido fonético. Con estas herramientas hace un análisis de los elementos representados referentes a cómputos de tiempo, nombres personales, sucesos históricos, y diversos datos en los que se revelan rasgos culturales. Pasa después a analizar los códices y lienzos mixtecos y de los Valles centrales de México dentro de una clasificación temática. Su estudio abarca no sólo los códices prehispánicos sino también los manuscritos coloniales como parte de una secuencia histórico-cultural que no termina con la Conquista; antes bien perdura en la época colonial y a través de ella se puede reconstruir las aspiraciones y perspectivas de las elites coloniales. El libro se enriquece con 157 ilustraciones de códices pre y posthispánicos.

CASTAÑEDA DE LA PAZ, María, "La pintura de la peregrinación culhuamexica (Mapa de Sigüenza). Nuevas aportaciones a su estudio, *Relaciones. Estudio de Historia y Sociedad. Iconografía y gobierno indígena*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2001, n. 86, p. 83-114, ils.

Estudio del documento conocido como *Pintura de la Peregrinación*, manuscrito elaborado en una hoja de papel de amate de principios del siglo XVI, guardado en la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología de México, donde se encuentra catalogado como *Mapa de Sigüenza*. En el estudio se centra la autora en el contenido, que no es otro que la peregrinación mexica desde Aztlan hasta llegar a la fundación de Tenochtitlan. Señala varios puntos de interés como el camino seguido, en el cual aparece la Huasteca, la representación de Chicomoztoc, la ausencia de Coatepec, Tula, la importancia de Chapultepec y el papel poco relevante de Tlatelolco.

Códice Veitia. Estudio, transcripción y notas de José Alcina. Presentación de Francisco Morales Padrón, Madrid, Editorial Patrimonio Nacional, 1986, 165 p., ils. (Colección *Tabula Americae*, 4).

Reproducción facsimilar y paleografía del *Códice Veitia*, conservado en el Palacio Real de Madrid. Se trata de un manuscrito de 64 fojas, recto y verso, con letra del siglo XVIII intitulado "Modos que tenían los Indios para celebrar sus fiestas en tiempo de la gentilidad y figuras ridículas de que usaban". En la extensa "Introducción" que precede al estudio del *Códice*, Alcina analiza su contenido y señala seis partes: la primera trata del "Modo de contar en mexicano" y la segunda, de los "Modos que tenían los Indios para celebrar sus fiestas". La tercera se refiere a los "Dioses y Templo Mayor de México", y, la cuarta, a "Noticia cronológica de la fundación de la Ciudad de México". La quinta parte es denominada "Calendario Ixtlilxóchitl"; en ella se vuelven a describir las fiestas tomando como modelo el texto del libro 11 de la *Historia general de Sahagún*, copiado de "un antiquísimo manuscrito" según dice Mariano Veitia. Por último, la sexta parte son comentarios sobre el calendario. La "Introducción" de Alcina constituye un estudio muy completo sobre los eruditos mexicanistas de los siglo XVII y XVIII destacando el papel de ellos en la transmisión cultural del legado del México antiguo. Otro de los temas que Alcina toca es el referente a la génesis y evolución de los códices magliabechianos, de los que traza un *stemma* conforme a los estudios de Elizabeth Hill Boone. El libro termina con un capítulo de "Comentarios" a las 20 láminas del *Códice*, elaborados por el propio Alcina.

Codex Telleriano–Remensis. Ritual Divination and History in a Pictorial Aztec Manuscript. By Eloise Quiñones Keber, Austin, University of Texas Press, XIV + 3-104 de facsimilar + 105-365 p., mapas, ils.

Edición facsimilar del *Códice Telleriano-Remensis*, manuscrito de 50 p. r. y v. que se conserva en la Biblioteca Nacional de París en la sección de Manuscritos Mexicanos m. 385. Va acompañado de un extenso estudio de Eloise Quiñones Keber en el que la autora ofrece cuantiosos detalles y comentarios acerca del *Códice* desde que Charles Maurice Le Tellier, arzobispo de Reims, lo tuvo en su colección. En la "Introducción" ofrece una descripción general del códice, que incluye sus rasgos físicos, lugar de origen, fecha (hacia 1563), estudios anteriores, lugar donde posiblemente se generó y naturaleza híbrida del documento, del que pondera la conjunción de imagen y texto. Ofrece también valiosas reflexiones sobre la transformación que sufrieron los

códices prehispánicos al ser trasvasados a la escritura alfabética, que, como en el *Telleriano*, aparece en forma de glosas. La parte central del estudio son los capítulos correspondientes a las tres secciones del *Códice*. Son ellas las dedicadas a las veintenas, el tonalámatl y los anales históricos. Comenta cada una de las páginas analizando hasta los detalles más pequeños que en ellas se guardan y con frecuencia hace comparaciones con el *Códice Vaticano A*, similar al *Telleriano*. De los varios "Apéndices", el sexto es de particular importancia ya que en él se contienen los signos de los días, las imágenes de las divinidades, de los señores de la noche, de anales en correlación con el calendario gregoriano. Hay también un repertorio de signos referentes a topónimos, a dinastías de los tlatoanis de Tenochtitlan y a fenómenos celestes.

GÓMEZ GÓMEZ, Luis Antonio, *El libro de música mexica a través de los Cantares Mexicanos*, México, Colegio Nacional de Bibliotecarios e Información Científica Internacional 2001, 197 p., ils.

Intento de reconstrucción del "cuicamatl" el libro de música, a través de testimonios históricos indirectos, particularmente los *amoxtli*, códices y los textos de la tradición oral pasados a la escritura alfabética en el siglo XVI, en particular los *Cantares Mexicanos*. Se beneficia también el autor de otros testimonios presentes en esculturas y murales del México antiguo y no desdeña las opiniones de musicólogos e historiadores modernos. Con todos estos datos puede reconstruir el libro de cantos y define su naturaleza en la que se representaba la poesía, la música y la danza. A lo largo del texto usa y explica muchos términos nahuas.

GRUZINSKI, Serge, *L'Amérique de la Conquête peinte par les Indiens du Mexique*, Paris, UNESCO, Flammarion, 1991, 238 p., ils.

Palabra e imagen son los instrumentos con los que el autor dibuja la historia de los pueblos nahuas, en especial la de los mexicas, en la víspera de la Conquista. En relación con la lengua náhuatl es de particular interés la "Introducción" en la que el autor analiza la naturaleza de la escritura náhuatl, las clases de glifos, el valor semántico de los colores y los niveles de desciframiento que se encierran en las pinturas de los códices. Pondera también el significado de los códices y la dirección en la que deben ser leídos. A lo largo del libro queda claro el gran alcance de la escritura pictográfica, ejemplizada con múltiples ilustraciones en color.

LANGLEY, James C., *Symbolic Notation of Teotihuacan. Elements of Writting in a Mesoamerican Culture of the Classic period*, Oxford, BAR International Series, 1986, XIV + 355 p., ils.

Objetivo del estudio es aislar los "glifos signos", de otros motivos usados simbólicamente pero sin connotación. El estudio se enfoca a analizar y clasificar los signos con connotación y el contexto en el que aparecen. Distingue Langley signos simples y compuestos, y, dentro de los compuestos diferencia los que forman "clustering", conjuntos o racimos. También se detiene en hacer una clasificación temática según el contenido de los signos. De interés especial es el *corpus* de signos —más de 100— con sus nombres y diversas referencias de cada uno de ellos.

MARCUS, Joyce, *Mesoamerican Writting System. Propaganda, Myth and History in Four Ancient Civilizations*, Princeton University Press, 1992, XXII + 495 p., ils.

Obra de conjunto sobre cuatro sistemas de escritura mesoamericana, azteca, mixteca, zapoteca y maya. Después de unas consideraciones teóricas sobre qué es la escritura y el surgimiento de los jeroglíficos egipcios, la autora entra en materia ofreciendo un panorama etnohistórico de los cuatro sistemas de escritura que se van a tratar. Objetivo del libro es mostrar la naturaleza de cada uno de los sistemas, la composición de los glifos, las similaridades y diferencias. Centra su atención en el análisis de los topónimos y glifos que indican fronteras, así como en nombres de personas nobles y los registros de matrimonios reales, conquistas, entronizaciones y efemérides que exaltan el poder. A lo largo del libro se subraya que la escritura en Mesoamérica es un instrumento de poder y de estatus político y social. Esta idea es el tema del último capítulo del libro titulado "An Anthropological Theory of Mesoamerican Writing". Ilustraciones, tablas y un "Indice" completan esta obra que es, sin duda, un instrumento para penetrar en cuatro importantes culturas mesoamericanas.

MILLER, Mary and Karl Taube, *The gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*, London, Thames and Hudson, 1993, 216 p., 1 map., ils.

Diccionario enciclopédico de dioses, rituales, topónimos, cómputos del tiempo y un cúmulo de conceptos importantes en el pensamiento mesoamericano. En la "Introducción", los autores ofrecen una visión

de conjunto diacrónica de la historia de Mesoamérica desde los primeros asentamientos prehistóricos conocidos hasta la víspera de la Conquista. Dedican unas páginas especiales al marco conceptual religioso. El *Diccionario* está acompañado de 260 ilustraciones.

NICHOLSON, H. B., "Phoneticism in the Late Pre-Hispanic Central Mexican Writting System", en *Mesoamerican Writting System*, Washington, Dumbarton Oaks, 1973, p. 1-46, ils.

Como introducción al tema, el autor traza una serie de planteamientos acerca de qué se entiende por escritura fonética y escritura *rebus*, y centra su estudio en el examen de topónimos y nombres personales. Toma en cuenta un número grande de fuentes, algunas prehispánicas y códices, en especial el *Códice Mendoza*, el *Boturini*, el *Telleriano-Remensis* y los del grupo de *Tepetlaóztoc*. Concluye que, claramente en la tradición pictórica colonial del centro de México existen grafemas para representar unidades de sonido correspondientes a morfemas. El estudio está hecho desde un espíritu abierto a la discusión existente acerca del fonetismo real o posible en testimonios prehispánicos.

RUIZ MEDRANO, Ethelia, "En el cerro y la Iglesia. La figura cosmológica atl-tepetl-oztotl", *Relaciones. Estudios de Historia y sociedad. Iconografía y Gobierno Indígena*, Zamora, Michoacán, 2001, n. 86, p. 141-183, ils.

Análisis comparativo del glifo nahua para representar el agua, una figura de rombo con un círculo en el centro. A través de numerosos ejemplos entresacados de los códices pre y post-hispánicos, muestra la autora la continuidad de este glifo y su asociación a los cerros, y, posteriormente, a la representación de las iglesias. Además de códices pictográficos, la autora sustenta su teoría en documentos escritos tales como el *Códice Florentino* y en papeles de litigios del siglo XVI.

Historia de la lingüística

GUZMÁN BETANCOURT, Ignacio, "La investigación lingüística en México durante el siglo XVII", *Dimensión antropológica*, México, INAH, Dirección de Lingüística, enero-abril, 2001, v. 21, p. 33-70.

Parte el autor de una exposición amplia del contexto histórico de Nueva España en el siglo XVII destacando como hecho importante la consolidación de una conciencia nacional con una mentalidad propia, muy

diferente a la del siglo XVI. Ofrece después unas páginas sobre la enseñanza de las lenguas indígenas en colegios, seminarios, y en la Universidad de México. Los estudios sobre lenguas son dispuestos según familias: yutonahua, mayense, otopame, otomangue, tarasca, zoque y totonaca. Dentro de la familia yutonahua identifica trabajos en náhuatl, tepegua, tarahumara, cahita y eudeve. Dentro de la familia mayense, en maya yucateco, mame y tzinanteco; en el grupo otopame incluye estudios en otomí, mazahua y matlazinga; en el otomangue, la lengua chiapaneca. Completan el artículo los estudios en purépecha, zoque y totonaco. Guzmán Betancourt describe detalladamente el contenido de cada uno de los muchos tratados que se elaboraron en el siglo XVII, ofrece noticias de sus autores, analiza su contenido y expone comentarios de otros autores, cuando los hay. Informa también de las ediciones posteriores y resalta, en cada caso, las principales aportaciones lingüísticas que se guardan en estos tratados.

HERNÁNDEZ SACRISTÁN, Carlos, "Categoría formal, categoría funcional y teoría de la traslación en las primeras gramáticas del náhuatl", en *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*, Klaus Zimmermann, editor, Frankfurt am Main, Fundación Patrimonio Cultural Prusiano, 1997, p. 43-58.

Valoración de las gramáticas elaboradas por los misioneros, especialmente las de Olmos y Carochi, como manifestaciones relevantes del encuentro cultural entre el Viejo y el Nuevo Mundo. Pondera mucho el autor el uso que de las gramáticas latinas hicieron los misioneros extrayendo de sus categorías y de su metalenguaje una función pragmática para describir lenguas nuevas. Para él, los misioneros desarrollaron, a partir del modelo latino, una teoría de la traducción "avant la lettre".

HERNÁNDEZ SACRISTÁN, Carlos "Los relatores discursivos en el Arte de la Lengua Mexicana" de Horacio Carochi", en *Los gramáticos misioneros de tradición hispánica*, Otto Zwartjes, editor, Amsterdam, Rodopi, 2000, p. 17-28.

Se centra el autor en destacar el contenido del libro V del *Arte de la lengua mexicana* de Horacio Carochi, el dedicado a los adverbios y conjunciones. Propone Sacristán considerar a estas partículas como "relatores discursivos" y sobre ellos ofrece una serie de reflexiones acerca de su naturaleza y de sus funciones sintácticas y deícticas.

LAUNEY, Michel, "La elaboración de los conceptos de la diátesis en las primeras gramáticas del náhuatl", en *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*, Klaus Zimmermann, editor, Frankfurt am Main, Fundación Patrimonio Cultural Prusiano, 1997, p. 21-41.

Estudio del tratamiento de la diátesis verbal en cuatro gramáticas del náhuatl, las de Olmos, Molina, Rincón y Carochi. Para el concepto de diátesis parte el autor de la definición dada por Lucien Teinière, (1959) "referida a la relación entre el predicado verbal y sus actantes o argumentos (sujeto y objeto u objetos)". Con estas premisas, el autor se centra en las formas de indexación personal, la reducción de valencia, el aumento de valencia y la incorporación. Concluye que los gramáticos del náhuatl supieron explorar las estructuras de estas lenguas y fundaron una tradición gramatical propia.

MC CLARAN, Marlys, "Mexico", en *Native Language of the Americas*. Edited by Thomas A. Sebeok, N. York and London, Plenum Press, 1976-1977, v. 2, p. 141-161.

Interesa al autor hacer una descripción general de las lenguas habladas en México agrupadas en nueve troncos: hokano, otomangue, yutoazteca, mayense, mixe-zoque, totonaco-tepehua, tarasco y huave. De cada uno de ellos señala las lenguas que lo constituyen, su distribución, importancia en el pasado y en el presente, bibliografía, etc. Respecto del tronco yuto-nahua se señalan muchos datos, en particular los relativos a una de sus lenguas, el náhuatl. Además de los rasgos lingüísticos que le son propios, se destaca la cantidad de sus textos y de trabajos acerca de ella y asimismo se describen con cierto detalle los estudios comparatistas y la reconstrucción del modelo genético yuto-nahua.

MONZÓN, Cristina y Rosa Lucas, "Las gramáticas de Nebrija y las artes del Nuevo Mundo: afinidades y diferencias", en *México en el Mundo Hispánico*, Oscar Mazín Gómez, editor, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000, p. 331-339.

Parten las autoras de una breve descripción de las dos gramáticas de Nebrija, las *Introductiones latinae*, 1481 y la *Gramática de la lengua castellana*, 1492, para establecer una serie de rasgos lingüísticos en cinco gramáticas del Nuevo Mundo: las de fray Andrés de Olmos y fray Alonso de Molina, del náhuatl; las de fray Maturino Gilberti y fray Juan Bautista Bravo de Lagunas, del tarasco; y la de fray Domingo de Santo

Tomás, del quechua. Señalan afinidades y diferencias entre las obras de estos autores y Nebrija y se sirven de tres cuadros sinópticos para mostrar las diferencias en el orden y tratamiento de los paradigmas de los seis gramáticos considerados.

RINGMACHER, Manfred, "Molina leído por Humboldt y Buschmann" en *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*, Klaus Zimmermann, editor, Frankfurt am Main, Fundación Patrimonio Cultural Prusiano, 1997, p. 73-112.

Parte el autor de una detallada descripción de los dos *Vocabularios* de Molina considerados como punto de referencia clave de los diccionarios nahuas. Se extiende después en la descripción del diccionario náhuatl-latín-alemán elaborado por Juan Carlos Buschmann y Guillermo de Humboldt, que permanece inédito en la Biblioteca Prusiana del Estado con el título de *Wörtebuch der mexikanischen Sprache*, 600 páginas. Ringmacher trata de establecer algunos rasgos del proceso de elaboración conjunta del diccionario, como son las aportaciones de cada uno de los autores, así como los comentarios acerca del *Vocabulario* de Molina que ellos expresan. En realidad, el estudio de Ringmacher puede ser considerado como un análisis de dos diccionarios del náhuatl elaborados con casi tres siglos de diferencia en el que abundan reflexiones sobre la lexicografía y la semántica.

SMITH STARK, Thomas, "Las lenguas indomexicanas: el arte colectivo del pensamiento", en *Lenguaje y tradición en México*, Herón Pérez Martínez, editor, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1989, p. 515-536.

Ensayo sobre la variedad y riqueza de las lenguas mesoamericanas. Interesa al autor delimitar los principales rasgos de estas lenguas centrándose en los sistemas fonológico, morfológico, sintáctico y semántico a través de los cuales señala afinidades y diferencias. El estudio abarca también la definición de conceptos importantes como los de lengua y dialecto, el cambio lingüístico y el grado de complejidad de cada lengua. Destaca la importancia que los estudios descriptivos acerca de estas lenguas han tenido en la historia de la lingüística y el interés que supone el volverlas a mirar para explorar nuevos aspectos de las mentes que las crearon.

SMITH STARK, Thomas C., "Rincón y Carochi: la tradición jesuítica de descripción del náhuatl" en *Las gramáticas misioneras de tradición hispánica (siglos XVI-XVII)*. Otto Zwartjes, editor, Amsterdam, Rodopi, 2000, p. 29-72.

Análisis detallado de los rasgos lingüísticos propios de las gramáticas de los jesuitas Antonio del Rincón y Horacio Carochi intitulados *Arte mexicana, 1595 y Arte de la lengua mexicana con la declaración de los adverbios della*, 1645, respectivamente. Se centra el autor en la comparación del contenido de ambas artes, en el ordenamiento de cada una de ellas y en el tratamiento de los paradigmas gramaticales así como de la fonología. Concluye que la de Carochi "es una nueva edición ampliada de la de Rincón" y que ambas constituyen el comienzo de una tradición gramatical de gran peso dentro de la historia de la lingüística amerindia.

SUÁREZ ROCA, José Luis, "Tradición e innovación en la descripción de la lengua náhuatl", en *Las gramáticas misioneras de tradición hispánica (siglos XV-XVII)*, Otto Zwartjes, Editor, Amsterdam Rodopi 2000, p. 73-95.

Visión de conjunto sobre el proceso de gramatización de la lengua náhuatl tomando como base las artes gramaticales y los vocabularios de los siglos XVI y XVII, como se dice en el título. El autor señala y explica por qué los misioneros lingüistas se ciñeron en sus tratados gramaticales al modelo que Nebrija fijó en sus *Introductiones latinae* y, en menor medida, a la gramática de Donato. Señala también los ajustes que tuvieron que hacer para explicitar la estructura de la lengua náhuatl, tan diferente de la latina. Suárez Roca pasa revista al análisis ortográfico-fonológico y morfo-sintáctico que los misioneros elaboran y se detiene en la exposición de algunos rasgos lingüísticos propios del náhuatl como es el de la derivación y composición. Concluye que el proceso de gramatización, apoyado en el metalenguaje de la gramática greco-latina, constituye un esfuerzo invaluable para comprender las nuevas lenguas y el comienzo de una tradición filológico-lingüística sólida.

ZIMMERMANN, Klaus, editor, *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*, Berlín, Instituto Ibero-Americano, 1997, 450 p. (Biblioteca Ibero-Americana).

En cuatro secciones está dividido este conjunto de estudios sobre las lenguas que se anuncian en el título; gramáticas y vocabularios de Mesoamérica; gramáticas y vocabularios de la región andina; gramáti-

cas de Brasil y Paraguay y, en cuarto lugar, gramáticas de Colombia. Respecto del área mesoamericana se incluyen cuatro trabajos que a continuación se enuncian: "La elaboración de los conceptos de la diétesis en las primeras gramáticas del náhuatl", de Michel Launey; "Categoría formal, categoría funcional y teoría de la traslación en las primeras gramáticas del náhuatl", de Carlos Hernández Sacristán; el "Arte de Horacio Carochi" de Una Canger; y, "El vocabulario náhuatl de Molina leído por Humboldt y Buschmann", de Alfred Ringmacher. En la "Introducción", Zimmermann ofrece una serie de comentarios históricos y lingüísticos sobre el estudio y gramatización de las lenguas americanas.

ZWARTJES, Otto, Editor, *Las gramáticas misioneras de tradición hispánicas (siglos XVI-XVII)*, Amsterdam, Rodopi, 2000, 309 p. *(Portada Hispánica*, 7*)*.

Obra colectiva en la que se reúnen varios estudios de especialistas de lenguas mesoamericanas y de la región andina; náhuatl, otomí, tarasco, quechua, mapuche, millcayac y guaraní. Respecto del náhuatl son tres los estudios aquí reunidos: el de Carlos Hernández ¨Sacristán sobre "Los relatores discursivos en el *Arte* de la Lengua Mexicana de Horacio Carochi"; el de Thomas Smith Stark sobre "Rincón y Carochi; la tradición jesuítica de descripción del náhuatl" y el de José Luis Suárez Roca intitulado "Tradición e innovación en la descripción de la lengua náhuatl". En la "Introducción", Otto Zwarjes traza el camino que siguieron los misioneros para gramatizar las lenguas americanas y ofrece un resumen del contenido del libro.

OBITUARIOS

JOSÉ ALCINA FRANCH

La partida dfinitiva de un gran americanista, el doctor José Alcina Franch, ha entristecido tanto a sus muchos amigos y colegas como a sus antiguos discípulos. Pepe, como afectuosamente lo llamábamos, fue trabajador incansable, maestro, investigador, organizador de congresos y exposiciones, en fin hombre que dedicó por entero su vida a la Americanística y, de modo muy especial, a las culturas indígenas de México.

José Alcina Franch nació el 23 de agosto de 1922 en la ciudad de Valencia y murió en Madrid el 16 de octubre del año 2001. Tras realizar sus estudios profesionales en la entonces llamada Universidad de Madrid, ocupó diversos puestos, dedicado siempre a la docencia y a la investigación. Estuvo antes bastante tiempo en la Universidad de Sevilla. De su estancia en ella perduran el testimonio de algunos de sus más distinguidos discípulos, entre ellos Alfredo Jiménez Núñez, y también algunas valiosas publicaciones resultado de sus pesquisas. Como muestra, cabe mencionar la serie de cuadernos, importantes trabajos bibliográficos de otras índoles, así como también su magnífica edición de la obra del capitán Guillermo Dupaix intitulada *Atlas de las antigüedades mexicanas halladas en el curso de tres viajes de la real expedición de la Nueva España emprendidos en 1805 y 1807*.

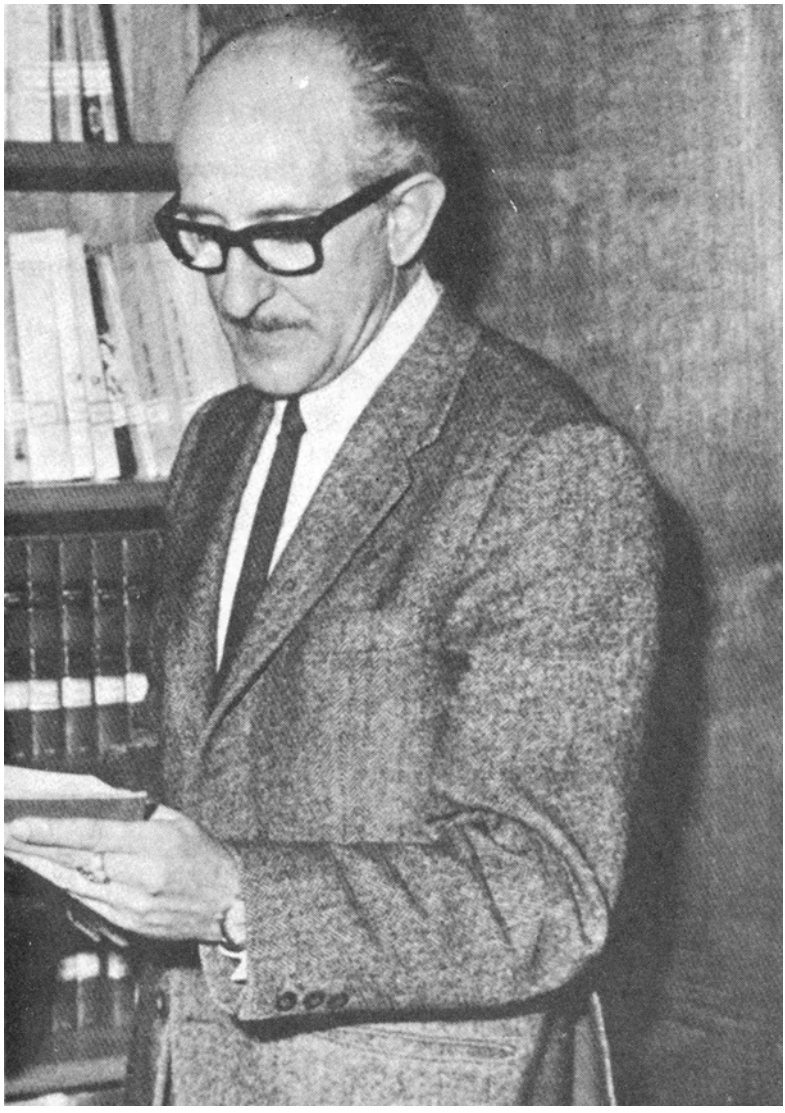
Trasladado a la Universidad Complutense, en ella laboró en el Departamento de Antropología y Etnología de América, siempre con gran empeño y entusiasmo hasta el tiempo de su forzada jubilación. Mucho le afectó ésta, pues mantenía plenamente su capacidad de trabajo. Como arqueólogo realizó también varios trabajos de campo en el Perú, Guatemala y México. Muy estrecha fue su vinculación con nuestro país donde había realizado también algunos estudios en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Alcina se mantuvo siempre en estrecho contacto con investigadores de nuestro país. Entre ellos estuvieron el doctor Juan Comas Camps y también quien escribe estas líneas. El Instituto de Investigaciones Históricas publicó varios artículos

suyos, en *Estudios de Cultura Náhuatl* y, en forma de libro, *Los calendarios zapotecas*. Alcina Franch impartió asimismo conferencias y cursillos en la UNAM.

Añadiré al menos los títulos de otras de sus obras: *Las "pintaderas" mexicanas y sus relaciones*, Instituto "Gonzalo Fernández de Oviedo", CSIC, Madrid, 1958; *Poesía americana precolombina*. Editorial Católica Española, Madrid, 1968; *Manual de Arqueología Americana*, Aguilar S.A. de Ediciones, Madrid, 1965; Edición de: Juan Bautista Muñoz: *Historia del Nuevo Mundo*, Aguilar S.A. de México, México, 1974; *L'Art Precolombien*. Edition d'Art Lucien Mazanod, Paris, 1978; *Arte y Antropología*, Alianza Arte: 27, Alianza Editorial, Madrid, 1982; *Precolombian Art*, Abrams, New York, 1983; *El mito ante la Antropología y la Historia*, Centro de Investigaciones Sociológicas y Siglo XXI, Madrid, 1984. *Los Aztecas*, 1989; *Los códices mexicanos*, 1992.

Su muerte significa pérdida que mucho lamentamos, tanto por su sentido de la amistad y bonhomía como porque nos priva de aportaciones que dejó inconclusas.

MIGUEL LEÓN-PORTILLA



JOSÉ ALCINA FRANCH

GEORGES BAUDOT

El 28 de abril de 2002, en la ciudad de Toulouse, Francia, falleció Georges Baudot, a la edad de 67 años, después de una lucha tenaz contra el cáncer que se había declarado algunos años antes.

Rodeado de sus familiares más cercanos, sus últimos momentos fueron lenificados por las sonoridades suaves de los cantos de Anáhuac que algunos de sus discípulos presentes leían en voz baja, en el original náhuatl, y en la traducción al francés que él mismo había realizado.

Eximio investigador del mundo náhuatl prehispánico y de la colonia, defensor incondicional de los valores culturales mexicanos, Georges se fue a "la región del misterio" *Quenonamican*, pero permanece su obra, y perdura su recuerdo.

Georges Baudot nació en Madrid, España, el 29 de mayo de 1935. Hijo de André Baudot Chailloux, Primer Secretario de Asuntos Comerciales en la embajada de Francia, Madrid, España, y de Suzanne Goix Mariette. Cursó estudios de primaria, secundaria, y bachiller en el Liceo Francés de Madrid, de 1940 a 1952, graduándose de bachiller con mención honorífica. Obtuvo el grado de licenciado en Letras Hispánicas por la Universidad de Toulouse el 7 de Noviembre de 1956, también con mención honorífica.

En 1958 fue nombrado profesor de español y de Letras Hispánicas en Liceos (*Agrégation d'espagnol*), siendo el primer lugar en la lista de aprobados para Francia en ese año.

En 1962 efectuó su servicio militar en el 14º Regimiento de Paracaidistas y trabajó entonces como profesor en la Escuela Militar de La Flèche.

Nombrado "Miembro de la sección científica" de la Casa de Velázquez, realizó investigaciones en los archivos de Madrid, de Sevilla, y de Lisboa de 1963 a 1966. Este mismo año y en 1968, el CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) le encargó labores de investigación en México las cuales efectuó respectivamente en Puebla, Tlaxcala, y Guadalajara.

En 1975 obtuvo el doctorado en Letras y Ciencias Humanas en la Universidad de Toulouse II-Le Mirail con la tesis *Utopía e Historia en México. Los Primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*.

Entre las comisiones científicas y administrativas que recibió en la Universidad de Toulouse-Le Mirail, Georges Baudot tuvo el cargo de secretario de redacción-gerente de la revista *Caravelle* a partir de 1966, y en 1975 fue nombrado director de la misma, desempeñándose como tal hasta 1995, tiempo durante el cual se publicaron 57 números bajo su responsabilidad directa. Fue Director del Instituto Pluridisciplinario de Estudios sobre América Latina de Toulouse (IPEALT) de 1987 a 1995, y a partir de este año, fungió como director honorario de ambas instituciones.

Catedrático titular de la Universidad de Toulouse II (Francia), con cátedra especializada en etnohistoria de México y Mesoamérica (períodos prehispánico y colonial) fue también Jefe del departamento de Estudios Hispanoamericanos (1977-1980); director de las revistas, y director adjunto del servicio de publicaciones (1983-1986). El entusiasmo de Georges, su pasión por México, así como la alta calidad de su enseñanza fueron determinantes en la formación de una verdadera pléyade de discípulos que hoy investigan el pasado precolombino y colonial de América Latina. Cabe recordar también, en este contexto, su obra de traductor, elogiada por el poeta René Char, que permite a los franceses, y más generalmente a los francófonos, apreciar la literatura náhuatl prehispánica.

Luego de haber desempeñado los cargos de catedrático, investigador y director dentro de la Universidad de Toulouse II-Le Mirail, en 1996 fue distinguido como Profesor Emérito de la misma.

En el ámbito internacional, fue miembro del Consejo Nacional de Universidades (1992); miembro del Consejo Científico de la Casa de Velázquez de Madrid, España, y del Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos del Ministerio de Asuntos Extranjeros de Francia; miembro del Consejo Consultivo de la UNESCO para el examen de proyectos para la conmemoración del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos (1989-1992).

Entre sus publicaciones, se cuentan libros como *Les lettres précolombiennes* (Toulouse, 1976), traducido al español en México (1979) y que en 1977 recibió el premio De Jouvenel por la Academia Francesa; *Utopie et Histoire au Mexique*, (Toulouse, 1977), traducido al español en Madrid (1983), al italiano en Milán (1992) y al inglés en Estados Unidos (1995). Esta obra fue reconocida también por la Academia Francesa con el premio Broguette-Gonin en 1978. *La vie quotidienne dans l´Amérique espagnole de Philippe II* (París, 1981), recibió el premio Louis Marin por parte de la Academia Francesa y fue traducida al español en México (1983) y al italiano en Milán (1996).

GEORGES BAUDOT

También destaca *Récits aztèques de la conquête* (Paris, 1983), escrito en colaboración con Tzvetan Todorov, traducido al italiano en Turín (1988), al español en México (1990) y al japonés en Tokio (1994). Puede subrayarse muy especialmente el libro escrito en estrecha colaboración con Miguel León-Portilla: *Poésie Nahuatl d´amour et d´amitié* (Paris, 1991). En 1996 publicó en la UNAM *Fray Andrés de Olmos: Tratado sobre los siete pecados mortales*, con una paleografía del texto náhuatl inédito y su traducción al español. Este mismo año, la Editorial Patria-Nueva Imagen le publicó en México la obra *México y los albores del discurso colonial*.

En cuanto a su último libro "La Pervivencia del México azteca en la época virreinal", está hoy en proceso de edición.

A lo largo de su carrera obtuvo importantes premios. Fue nombrado *Caballero* en la *Orden de las Palmas Académicas*, en Francia, en 1986. En México, Georges Baudot recibió la presea "*Tepuztlahcuilolli*" otorgada en 1990 por la Academia de la Historia Regional de Tezcoco. En 1995 el Colegio de México y su Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, le dieron la entonces recién creada Cátedra Jaime Torres Bodet, como primer dueño. En 1991 fue electo Miembro Corresponsal de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística; en 1993 fue electo por unanimidad Miembro Corresponsal de la Academia Mexicana de la Historia, Correspondiente de la Real de Madrid. El 25 de julio de 1996, la Academia Mexicana [Correspondiente de la Real Academia Española] lo eligió a su vez como Miembro correspondiente.

El 15 de noviembre de este mismo año, el gobierno de México presidido por el Dr. Ernesto Zedillo Ponce de León, le concedió la Orden del Águila Azteca, la más alta distinción que México confiere a un ciudadano extranjero la cual le fue entregada por el Exmo. Sr. Embajador de México en Francia, Dr. Jorge Carpizo, en ceremonia solemne celebrada en la Embajada de México en París, el 14 de febrero de 1997.

Un número especial de la revista *Caravelle* que reune artículos de colegas americanistas de distintos países, le fue dedicado recientemente como parte de un homenaje que culminó en enero de 2002, en Toulouse, con la entrega de un reconocimiento a su intensa labor como investigador y maestro.

Ahora "estela de sí mismo", según la expresión de Octavio Paz, Georges Baudot sigue viviendo en su obra, así como en la memoria y en el corazón de quienes lo conocieron.

Ah tlamiz noxochiuh
ah tlamiz nocuic
in nocon ya ehua

zan nicuicanitl

xexelihui, moyahua,
cozahuia xochitl
ye on calaquilo
zacuan calitic

No acabarán mis flores
no acabará mi canto
yo lo elevo
soy un cantor

se difunden, se esparcen,
amarillecen las flores
ya son llevadas
a la casa del zacuan.

PATRICK JOHANSSON K.

MARIE SAUTRON

Lamentamos la muerte repentina a los 33 años de edad de nuestra amada y apreciada colega e investigadora francesa Marie Sautron el 19 de abril de 2002. Oriunda de la Isla de Réunion, hizo sus estudios de español en la Universidad de Toulouse-le-Mirail donde aprendió la lengua náhuatl con Georges Baudot. Una beca le permitió profundizar sus conocimientos en la UNAM, quedándose dos años en México. En 1997 defendió brillantemente su tesis de doctorado sobre poesía náhuatl intitulada *Le chant lyrique en langue nahuatl des anciens Mexicains: la symbolique de la fleur et de l'oiseau*. Al año siguiente obtuvo el cargo de Maitre de Conférences en la Réunion, gracias al cual pudo realizar plenamente su pasión por la investigación y la docencia.

En pocos años Marie Sautron se convirtió en especialista de la poesía náhuatl antigua. Sus artículos publicados o por publicar muestran su gran interés por la sutileza de los cantos nahuas prehispánicos, interesándose tanto por los aspectos lingüísticos como literarios. hizo brillantes análisis al tema de la amistad (*Estudios de Cultura Náhuatl* 31) o al binomio "In izquixochitl in cacahuaxochitl (*Estudios de Cultura Náhuatl* 34). Su interés por los textos de los *Cantares mexicanos* o de los *Romances*, también radicaba en el reflejo que proporcionaban dichos cantos de la sociedad mexicana, de sus valores y creencias. De sus publicaciones citaré "La meritocracia" (*Cuadernos Americanos*, n. 82); "El patio del poeta" (*Caravelle*, n. 76-77); "El hombre y la divinidad el alma alada del guerrero (Ontario 2002). Llegó a interesarse también por las alteraciones causadas por la instauración de la sociedad colonial.

Pero su mayor interés siempre radicó en el manuscrito de los *Romances de los señores de la Nueva España* cuyo original consultó en Austin y cuya paleografía, transcripción y traducción completa la concluyó hace pocas semanas. Desgraciadamente la muerte le impidió llevar adelante su proyecto, dejando inconcluso el análisis literario de cada canto.

La mitad de sus artículos fueron publicados en francés, pero ojalá pronto se trasuzcan y publiquen en México, así como su tesis. Los mexicanistas acaban de perder a una joven investigadora llena de energía y optimismo. Sus amigos lloran un rayito de sol siempre sonriente que dejara un perpetuo arco iris en sus corazones. Ma xicueponi iuhqui xopanxochitl anozo izquixochitl in ilhuicac.

PATRICK LESBRE

MARIE SAUTRON

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

León-Portilla, Miguel, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican mopohua"*, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio Nacional, 2000, 202 p.

La lectura del libro *Tonantzin Guadalupe* de Miguel León-Portilla, y de la sugerente y novedosa traducción del texto náhuatl conocido como *Nican mopohua* que contiene, me ha dejado, y espero que deje a todos sus lectores, con la convicción de la inmensa trascendencia y valor de este documento del siglo XVI. Claro que los estudiosos del guadalupanismo conocen perfectamente este opúsculo devoto y lo aprecian por su detallada y emotiva descripción del milagro de la aparición de la Virgen en 1531. Pero el mérito de esta nueva versión al español reside en revelarnos una inédita faceta del texto y en abrir toda una nueva avenida para el estudio de su contenido. En suma, Miguel León-Portilla logra que leamos el *Nican mopohua* con renovada sorpresa, hazaña admirable cuando se trata de un documento que ha sido publicado, analizado, discutido, parafraseado y repetido durante cuatro siglos.

La aportación de *Tonantzin Guadalupe* no se inserta en el terreno de la centenaria polémica guadalupana, pues no se refiere al controvertido milagro del Tepeyac. El doctor León-Portilla aborda la lectura y la traducción del *Nican mopohua* con otro objetivo: reconocer y explorar su raigambre indígena. Esta empresa se sustenta en tres premisas.

En primer lugar, nuestro autor demuestra claramente que este documento no sólo fue escrito en lengua náhuatl, sino también utilizó los ricos recursos retóricos de la poética indígena e introdujo elementos de la cosmovisión prehispánica en su católico mensaje. Paralelamente, a partir de las noticias que nos dejó Carlos Sigüenza y Góngora en el siglo XVII, y de las mucho más recientes propuestas de Edmundo O'Gorman en su libro *Destierro de sombras*,[1] León-Portilla identifica convincentemente al indígena Antonio Valeriano, intelectual y gobernante azcapotzalca del siglo XVI, como autor del texto. Finalmente, fecha

[1] Edmundo O'Gorman, *Destierro de sombras : luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1986.

la elaboración de este documento en 1556, lo que significa, como ya lo había señalado O'Gorman, que puede ser considerado la auténtica relación original de la aparición milagrosa de la Virgen conocida como Guadalupe.

Estas tres propuestas configuran una nueva lectura del *Nican mopohua* y también nos permiten echar nuevas luces sobre el origen de la venerable tradición guadalupana. Dedicaré el resto de esta reseña a reflexionar sobre esta novedosa y estimulante perspectiva, siguiendo las líneas marcadas por el propio doctor León-Portilla en *Tonantzin Guadalupe*.

Para empezar me detendré en la figura del autor, Antonio Valeriano. Como señala el libro, este personaje nació pocos años después de la conquista y fue alumno de los franciscanos en el colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco. Ahí conoció a fondo la alta cultura occidental y clásica y adquirió dominio sobre las lenguas española y latina. Paralelamente, colaboró con fray Bernardino de Sahagún en su ambiciosa empresa de investigación sobre las culturas prehispánicas. De esta manera, hizo de su heredado conocimiento de la cultura indígena una preocupación profesional. Además de estas actividades intelectuales, Valeriano fungió como exitoso funcionario virreinal, llegando a ocupar el cargo de gobernador de su nativa Azcapotzalco y posteriormente de México-Tenochtitlan. Hay que destacar que Valeriano no era noble, lo que significa que no hubiera alcanzado tan exaltada posición de no haber sido por la conquista española y que por ende le debía todo, su educación, su prestigio y su poder, al régimen colonial.

De un fiel y exaltado servidor de la corona, y de un cercano y muy apreciado colaborador de los franciscanos, se esperaría la más completa lealtad a los valores cristianos con los que había sido educado y a la orden que lo había acogido. Sin embargo, como señala León-Portilla en el asunto guadalupano hubo un claro diferendo entre el alumno y sus maestros franciscanos. Mientras éstos expresaron repetidas veces su tajante condena al culto a la virgen del Tepeyac, Valeriano escribió un extenso y ambicioso texto en que buscaba precisamente demostrar el origen sobrenatural y milagroso de la imagen de la Virgen para así cimentar su culto entre los indígenas. Si examinamos el *Nican mopohua* más de cerca, el diferendo puede resultarnos más comprensible.

En primer lugar, aunque parezca obvio, hay que tomar en cuenta el idioma en que fue escrito el texto. El doctor León-Portilla cita en *Tonantzin Guadalupe* una carta escrita en latín por Valeriano al rey de España, a nombre de los otros principales de Azcapotzalco. Sabemos también que podía escribir en español. Por ello su decisión de escribir este texto devoto en náhuatl no se puede atribuir a falta de alternati-

vas, sino a que tenía la intención de dirigirse a un público nahuatlato, es decir a los indígenas de su región y su tiempo.

La relación con el público indígena es reforzada, sin duda, por la utilización de la retórica náhuatl más refinada, las metáforas tradicionales que hablaban de flores y plumas, de jade y metales preciosos para referirse a las antiguas deidades. Igualmente significativa es la utilización de los términos que utilizaban los indígenas para referirse al paraíso del Tlalocan, como Xochitlalpan, tierra de las flores, y Tonacatlalpan, tierra de los mantenimientos, para nombrar el cielo donde habita la virgen. Es indudable aportación de este estudio de León-Portilla haber demostrado las continuidades del *Nican mopohua* con la retórica tradicional de la flor y el canto. Hay que recordar, sin embargo, que esta retórica tenía mucho de esotérica, y que su oscuridad fue lamentada por grandes conocedores españoles de la lengua náhuatl como Durán y Sahagún.

En este texto escrito en náhuatl y dirigido a nahuas, la Virgen se comunica directamente en esa misma lengua con un pobre macehual indígena, el famoso Juan Diego. Éstas son sus palabras, según Valeriano, en la versión de León-Portilla:

Mucho quiero yo,
mucho así lo deseo
que aquí me levanten
mi casita divina,
donde mostraré,
haré patente,
entregaré a las gentes
todo mi amor,
mi mirada compasiva,
mi ayuda, mi protección.
Porque, en verdad, yo soy
vuestra madrecita compasiva,
tuya y de todos los hombres
que vivís juntos en esta tierra
y también de todas las demás gentes,
las que me amen,
los que me llamen, me busquen,
confíen en mí.

Allí en verdad oiré
su llanto, su pesar,
así yo enderezaré,

remediaré todas sus varias necesidades,
sus miserias, sus pesares.[2]

En este parlamento la Virgen se declara, en primer lugar, madre y protectora de Juan Diego y de "todos los hombres que vivís juntos en estas tierras", es decir de los indígenas. De esta manera establece una relación privilegiada y directa con los más humildes nativos de la naciente Nueva España (y no debemos olvidar aquí que el propio Valeriano era macehual). Sólo después de esta profesión menciona al clero católico:

Y para que sea realidad lo que pienso,
lo que es mi mirada compasiva,
ve allá al palacio del obispo de México.[3]

Como es bien sabido, Zumárraga se negó a creer en dos ocasiones el mensaje enviado por la Madre de Dios y fue necesario que la Virgen estampara milagrosamente su imagen en la humilde tilma de Juan Diego para que el obispo franciscano aceptara finalmente la realidad de su aparición. La repetición de las apariciones de la Virgen ante Juan Diego para lograr convencer al escéptico religioso, y luego la milagrosa cura de su tío Juan Bernardino, no sólo sirvieron para confirmar la autenticidad de la mariofanía, sino también para estrechar los vínculos entre los nativos y la señora del Cielo. En este sentido no parece casual que el primer milagro de esta Virgen haya sido precisamente curar a un enfermo, pues en la época los indígenas eran víctimas de recurrentes y mortíferas epidemias.

En suma, el *Nican mopohua* propone la existencia de una hierofanía cristiana dirigida privilegiadamente a los indios. Para entender los posibles alcances de esta pretensión hay que recordar el caso de otra aparición de la Virgen ante nativos mesoamericanos, en Cancuc, Chiapas, en el año de 1711. En esa ocasión la Virgen se reveló a diversos indígenas tzeltales, les habló también en su idioma y les pidió igualmente que le construyeran un templo, desde donde les daría particular protección y consuelo. Estas mariofanías fueron la base de un movimiento de revitalización en que los tzeltales crearon una iglesia indígena, con sus clero y funcionarios vernáculos. Tal acto de independencia religiosa se extendió, como era de esperarse en esa época, a lo político y

[2] Miguel León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican mopohua"*, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio Nacional, 2000, p. 103.
[3] *Loc. cit.*

a lo económico y terminó en una abierta rebelión que fue violentamente reprimida por los españoles.[4]

Desde luego no estoy sugeriendo aquí que Valeriano hubiera tratado de promover una rebelión de esta índole en el Valle de México. En primer lugar, no hay que olvidar que nuestro autor no se sentía de ninguna manera enemigo o víctima del régimen colonial, pues era un importante funcionario virreinal. Por otro lado, hay que destacar que Valeriano trata siempre con todo respeto a los frailes, y enfatiza que Juan Diego se dirigía a escuchar misa en Tlatelolco la mañana que habló con la Virgen por primera vez, y que en la última ocasión iba en busca de un padre para que diera la extremaunción a su tío enfermo. Igualmente, la culminación de la mariofanía se da sólo cuando ésta es aceptada por las autoridades eclesiásticas, encarnadas en el mismo obispo. Por último, hay que tener en cuenta que las circunstancias de la dominación colonial en el Altiplano central y en Chiapas eran radicalmente distintas y que en la primera región nunca una hubo rebelión indígena significativa.

Me parece que la intención de Antonio Valeriano al plantear que la Virgen se apareció para los indígenas no era fomentar una separación del mundo indígena y español como sucedió en Cancuc, sino todo lo contrario: quería tender un puente entre su nueva religión y su ancestral cultura, entre la novedosa verdad que tenía por absoluta y la añeja tradición que no deseaba abandonar. En suma, quería indianizar el cristianismo para poder mejor cristianizar a los indígenas.

Sin embargo, el hecho es que cualquier relación directa entre la divinidad católica y los indígenas era por definición subversiva del orden colonial español, que se basaba en el monopolio de la iglesia sobre lo sagrado. Quizá por ello, los franciscanos vieron con tan malos ojos al culto guadalupano preconizado por su alumno indio. En 1556, el mismo año en que verosímilmente fue redactado el *Nican mopohua*, el provincial de la orden de San Francisco, fray Francisco de Bustamante predicó en contra del culto a la Virgen de Guadalupe, por idolátrico, por que desviaba la devoción que se debía a Dios y no a su madre y porque actuaba en detrimento de la correcta evangelización de los indios. Dos décadas después, el propio Bernardino de Sahagún criticó el floreciente culto guadalupano como una continuidad de la idolatría prehispánica a Tonantzin, la madre de los dioses. No creo que esta condena se debiera a una incomprensión del mensaje implí-

[4] Sobre esta rebelión véanse la obra clásica de Victoria Reifler-Bricker , *El Cristo indígena, el Rey nativo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 y la más reciente de Kevin Gosner, *Soldiers of the Virgin. The Moral Economy of a Colonial Maya Rebellion* , Tucson, The University of Arizona Press, 1992.

cito en el texto de Valeriano, sino precisamente a un consciente rechazo a un proyecto indocristiano de identificación entre la Virgen y los indios y entre la antigua religión y la nueva.

Este diferendo entre los misioneros y su alumno dilecto no encontró solución en su época. La gran empresa evangelizadora de los frailes mendicantes del siglo XVI se topó por esos años con infranqueables límites institucionales y humanos: por un lado se enfrentó a la continuidad de las culturas indígenas y de muchos aspectos de su religiosidad bajo el manto del floreciente culto cristiano; por otro el otro fue detenida por la indiferencia del clero secular y de la Corona que estaban dispuestas a ignorar estas continuidades siempre y cuando no se hicieran explícitas ni amenazaran la supremacía oficial del cristianismo. A su vez el sueño de un cristianismo indianizado de Valeriano se topó con la intolerancia oficial contra este tipo de manifestaciones y, de manera aún más trágica, fue inexorablemente destruido por la disolución de la élite de nobles indígenas cristianizados y educados que podían darle liderazgo y realidad.

Por ello, no es casual que el *Nican mopohua*, tras casi un siglo de olvido, cayera en manos de un grupo muy distinto, los criollos, y fuera usado por ellos para afianzar su naciente patriotismo, centrado también en la figura de la Virgen de Guadalupe y en la reivindicación de su privilegiada relación con ellos. Algo similar pasó con las majestuosas obras históricas que escribieron poco después autores indígenas como Vegerano, un colega de Valeriano, y Tezozómoc, Chimalpain e Ixtlilxóchitl, y que no sirvieron para cimentar el poder y privilegios de la nobleza indígena, lo que era su objetivo original, sino que fueron empleados para fundamentar el nacionalismo criollo y su ambigua reivindicación del pasado indígena.

En esta breve reflexión espero haber sugerido una de las nuevas avenidas de reflexión que nos abre la novedosa lectura e interpretación del *Nican mopohua* que ha hecho el doctor Miguel León-Portilla en su libro *Tonantzin Guadalupe*. Sólo resta agradecer, una vez más, la continua fecundidad de su labor y la profundidad de su conocimiento y compromiso con las siempre cambiantes y vitales culturas indígenas de nuestro país.

FEDERICO NAVARRETE
Instituto de Investigaciones Históricas

Jane H. Hill y Keneth Hill, *Hablando mexicano. La dinámica de una lengua sincrética en el centro de México*, México, CIESAS-INI, 1999.

Este libro fue publicado originalmente en 1986, es decir, hace más de una década. Sin embargo, sus contribuciones siguen siendo totalmente vigentes, aún cuando sea para despertar polémica. Basta con decir que se trata de la obra sociolingüística más completa de cualquier lengua mesoamericana con la que todavía contamos hasta la fecha. Por múltiples razones, la traducción nos tomó varios años, lo cual en ocasiones nos llevó a desalentarnos, a pensar que la obra se desactualizaría. Afortunadamente nos equivocamos.

Dado que un título intenta capturar el sentido global y lo esencial de cualquier trabajo, finalmente decidimos apegarnos lo más posible al título original, sin añadir ni cercenar nada. Por ello preferimos el gerundio al infinitivo. Así quedó *Hablando Mexicano. La Dinámica de una Lengua Sincrética en el Centro de México*. Hablando alude al contenido central de la obra, que concibe al habla como un proceso dinámico y cambiante, sensible no sólo a los contextos socioculturales en los que se enmarca su uso, sino al deseo expreso, que se manifiesta hacia el final del trabajo, de buscar estrategias que permitan darle continuidad a las lenguas y culturas mesoamericanas, en este caso a la mexicanera.

Su actualidad radica en los numerosos aportes para la comprensión del dilema entre el mantenimiento o pérdida de una lengua indígena, el mexicano. Este libro ha sido objeto de numerosas reseñas en distintos medios. Por razones de espacio no puedo reseñar todos y cada uno de sus aciertos, con lo que además los privaría del placer fundamental de su lectura. Más bien, a partir de mi relectura de la traducción, discutiré algunos de los puntos que me parecen de las contribuciones más valiosas y sugerentes de la obra. Puede decirse que, en realidad, aunque no se enuncie así, el libro trata de la compleja dinámica que caracteriza a los conflictos sociolingüísticos.

La sociolingüística de los conflictos entre las lenguas indígenas y el español en México es una tentativa relativamente reciente de abordaje de la situación de las lenguas indígenas. Este enfoque ha estado abrumadoramente marcado y dominado por una perspectiva monolingüe del bilingüismo, en la que se sobredimensiona, en ocasiones de manera bastante mecánica y superficial, el papel del español en el desplazamiento lingüístico. Así se supone que lenguas como el otomí del Valle del Mezquital ya casi no debería estarse hablando. En la práctica, al desarrollar casi toda la investigación en castellano, semejantes concepciones contribuyen, en mayor o menor medida, al propio des-

plazamiento. No es el caso de *Hablando*. Los autores enfrentaron estas limitaciones a través de una entrevista sociolingüística en mexicano, que aplicó un hablante nativo, Alberto Zepeda (q.e.p.d). Me parece que una de las ventajas e innovaciones del trabajo es que permite integrar una perspectiva mucho más completa, que hace justicia a la complejidad de los hechos sociolingüísticos, incluyendo acceder a la reflexividad metalingüística a través de la propia lengua indígena —aún cuando esto se dé a través de un instrumento que podría pensarse como relativamente ajeno a los estilos conversacionales de las propias comunidades bajo estudio— la entrevista.

Los detractores de la obra dirían que la entrevista sociolingüística es un instrumento limitado para entender el uso de la lengua en interacción verbal. No dudo que los autores reconozcan algunas de sus limitaciones, como de hecho ocurre cuando nos recuerdan que en sus preguntas se coló (por lo menos) una presuposición que anticipa ya la respuesta, como es el preguntar si a la gente le da vergüenza hablar o si se está triste o contento porque esté desapareciendo el mexicano. Pero me parece que el resultado permite no sólo asomarse a la dinámica del uso y función de la lengua mexicana en contacto con el español y sus efectos, sino reivindicar la entrevista como un instrumento productivo para la construcción del dato sociolingüístico. Por ejemplo, los autores avanzan la idea de que la entrevista también constituye una suerte de género interaccional —que por lo demás no es ya tan ajena a comunidades tan profusamente visitadas por los investigadores— que en la práctica puede ser contestada y negociada activamente por los participantes, tal como ocurre con varias de ellas. La investigación fue adicionalmente completada con observaciones de conversaciones más espontáneas, incluso la propia entrevista está diseñada (con base en preceptos Labovianos) para acceder al habla más espontánea, con lo que el cuadro de uso de la lengua se perfila bastante completo.

De cualquier manera, el enfoque teórico también resulta bastante atractivo, en la medida en que oscila productivamente entre la etnografía de la comunicación a la sociolingüística más de corte interaccional, sin pretender aplicar mecánicamente ninguno de estos enfoques, apelando a la translingüística Baktiniana para entender la compleja polifonía de voces en juego en el discurso bilingüe. Considero este otro de los méritos del trabajo. Al desarrolllar un enfoque más bien ecléctico para abordar la naturaleza dinámica de las prácticas bilingües, los autores logran hacer justicia a su complejidad, sin reducir la variabilidad bilingüe a un modelo todopoderoso que por ejemplo quisiera distinguir tajantemente el préstamo del cambio de

código o definir estáticamente las relaciones diglósicas, donde una lengua siempre ocupa la posición alta y la otra la baja. Por el contrario, los hallazgos con respecto al lugar de las lenguas en la vida social mexicanera de la Malinche nos indican que el mexicano llega a ocupar el polo alto de la relación, mientras el español llega a considerarse la lengua de la desconfianza, del insulto, de los coyotes —en el sentido peyorativo— que los nahuas, no sólo de ésta sino de muchas otras regiones como la Huasteca. Así, entendemos que el mexicano cumple una función muy importante en la comunidad. Las funciones del código del poder, el español, pueden llegar a invertirse y revertirse al de la solidaridad, el mexicano, pasando éste a ocupar el lugar de aquel. Un ejemplo muy interesante de tal situación es la necesidad de algunos jóvenes migrantes de aprender el mexicano para poder reintegrarse a las redes internas de la solidaridad comunal, con lo que los hablantes de español como primera lengua recuperan su lengua materna como segunda lengua.

En este mismo tenor, otro acierto del trabajo es que nos permite enfrentar mitos todavía muy arraigados no solamente en el sentido común, sino incluso en el ámbito de los especialistas de la lengua, como la idea del empobrecimiento de la misma. Hace poco tuve la oportunidad de corroborar esto al escuchar una plática de un famoso lingüista, que consideraba que el náhuatl había sufrido un gran empobrecimiento al perder las formas más puras de la alta retórica clásica. Por el contrario, *Hablando* nos sugiere un enfoque distinto, en el que el amalgamiento de las lenguas puede concebirse como una estrategia de sobrevivencia que incluso llega a ampliar el espectro expresivo de la lengua. Daré un ejemplo derivado de mi propia investigación, en el Alto Balsas, Guerrero, en comunidades que presentan un náhuatl bastante conservador como es San Agustín Oapan. Ahí se utiliza el híbrido nohijo "Mi hijo varón" que se opone a nokoney "Mi hijo", que se utiliza como la forma genérica.

Hablando reporta más de una década de trabajo de campo. Para que apareciera la traducción también hablamos de más de otra década. Esperamos que en la próxima década aparezcan más trabajos de este tipo con muchas otras lenguas mesoamericanas, y que el proyecto sincrético, la amalgama de voces mexicanas, florezca y encuentre nuevos asideros que le permitan dar continuidad a añejas y a la vez nuevas formas de hablar. Para ello será también necesario que nosotros como especialistas sigamos no solo investigando las lenguas indígenas, sino redoblando esfuerzos que, como la investigación, contribuyan de forma decisiva al desarrollo lingüístico y cultural de las lenguas amenazadas de extinción. En este sentido, *Hablando*

demuestra cómo los hablantes han sabido darle continuidad, resistir y adaptarse a los embates de la supuesta civilización moderna, que no es otra cosa que un capitalismo salvaje que amenaza permanentemente la sobrevivencia de lenguas y culturas milenarias, por lo que su lectura está destinada a convertirse en lectura obligada para todo aquel comprometido con el futuro no sólo del náhuatl, sino de cualquier lengua indígena.

JOSÉ ANTONIO FLORES FARFÁN
CIESAS

Miguel León-Portilla, Tonantzin Guadalupe, Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican mopohua", México, El Colegio Nacional y Fondo de Cultura Económica, 2000, 202 p.

Una nueva versión traducida del náhuatl al castellano nos ofrece Miguel León-Portilla del manuscrito conocido como *Nican mopohua*. Lejos está el autor de meterse en asuntos ajenos a la historia. Ya en la *Introducción* nos advierte, en varias ocasiones, que su intención es atender dos aspectos fundamentales que él observa en el manuscrito, aspectos de los que se derivan otros no menos importantes y a los que dedica su atención. En palabras de León-Portilla:

> Reiterando que no concierne a la historia demostrar o rechazar la existencia de milagros, apariciones o teogonías, y apartándome de de la increíblemente prolongada polémica entre creyentes guadalupanos y antiapariconistas, señalaré en qué me parece está el interés del relato del *Nican mopohua*. Hay dos hechos que tengo por evidentes. Uno es que, además de ser este texto una joya de la literatura indígena del periodo colonial, es también presentación de un tema cristiano, expresado en buena parte en términos del pensamiento y formas de decir las cosas de los *tlamatinime* o sabios del antiguo mundo náhuatl.
> El otro hecho, también insoslayable, es que la figura central del relato, Tonantzin Guadalupe —más allá de la demostración o rechazo de sus apariciones—, ha sido para México tal vez el más poderoso polo de atracción y fuente de inspiración e identidad.[1]

De lo antes dicho hay que aclarar que la historia y la antropología ayudan, entre muchas cosas más, a dilucidar aspectos religiosos que se dan en los pueblos del pasado. Los trabajos de diversos investiga-

[1] 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, p. 14.

dores sobre el tema que nos ocupa han aportado y aclarado puntos poco claros del mismo. El libro que hoy presentamos es buen ejemplo de esto.

Definido así el interés del relato, de inmediato nuestro autor plantea otros dos asuntos derivados del primero de ellos, o sea, de las presencias del pensamiento indígena en el *Nican mopohua* y la manera de expresarlo. Para ello se dispone a atender dos aspectos esenciales: primero, el posible autor del manuscrito y la fecha en que este fue elaborado, además del contenido del mismo. En segundo lugar, el análisis de la estilística prehispánica perceptible en el relato y la cosmovisión en ella implícita.

En cuanto al autor del escrito, León-Portilla hace un buen resumen de aquellos investigadores que han intervenido sobre el tema. Todo parece apuntar hacia la persona de Antonio Valeriano. Así lo piensa don Carlos de Sigüenza y Góngora, quien en su *Piedad Heróyca de don Fernando Cortés*, citada por León-Portilla, señala:

> "El original en mexicano está de letra de don Antonio Valeriano".[2]

Por su parte, Boturini Benaduci vuelve acerca del tema e insiste:

> Por unos fragmentos históricos que copié de sus originales, del célebre Carlos de Sigüenza y Góngora... me consta que don Antonio Valeriano, originario de Azcapotzalco, indio cacique y maestro que fue de retórica en el Imperial Colegio de Tlatilulco, escribió la *Historia* de las apariciones de Guadalupe en lengua náhuatl, y el mismo Sigüenza, bajo juramento, confiesa que la tenía en su poder de puño de don Antonio, que quizá es la que imprimió el bachiller Lasso de la Vega...[3]

Autores actuales también se han inclinado a adjudicar a la mano y al intelecto de Valeriano el *Nican mopohua*. Uno de ellos es don Edmundo O'Gorman, quien en su libro *Destierro de sombras* afirma categórico lo que León-Portilla cita en su estudio:

> "...tenemos por conjetura la más plausible y segura que Valeriano compuso el Nican mopohua en 1556".[4]

[2] Carlos de Sigüenza y Góngora, *Piedad Heróyca de don Fernando Cortés*, edición de Jaime Delgado, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1960, p. 24.

[3] Lorenzo Boturini, citado por León-Portilla, p. 25.

[4] Edmundo O'Gorman, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1986, p. 32-33.

Lo contundente de la afirmación en cuanto al año de su elaboración no parece contrariar a los estudiosos. León-Portilla cita a Bierhorst y especialmente a James Lockhart, ya que este último piensa que el relato pudo ser escrito desde 1550 o 1560 en adelante. El mismo León-Portilla hace ver las razones que podrían haber provocado lo anterior. Resulta que el 8 de septiembre de 1556, fray Francisco de Bustamante, provincial de los franciscanos de México, señaló en su sermón la inconformidad en contra del arzobispado por el culto que se rendía en la ermita del Tepeyac a la Virgen María como si fuera Dios. El arzobispo, que a la sazón lo era Alonso de Montúfar, se dio a la tarea de citar declarantes como testigos de lo que ocurría en el lugar. El revuelo que causó lo dicho por Bustamante pudo influir para que Valeriano escribiera acerca de las apariciones allí ocurridas a petición del granadino Montúfar, a quien también se atribuye la solicitud para que se pintara una nueva imagen. León-Portilla plantea una hipótesis a partir de lo asentado por O'Gorman, en los siguientes términos:

> Conociendo la fama de que gozaba Valeriano como hombre sabio y maestro en el dominio de su lengua y antigua cultura, ¿pudo ser que, en el contexto de esa notoria atracción que ejercía la ermita de Guadalupe en el Tepeyac, donde como él bien lo sabía, se había adorado a Tonantzin, la diosa Nuestra madre, se sintiera atraído a escribir un relato que hablara sobre el origen de la pintura y la consiguiente devoción?[5]

Ya que tocamos este punto vale la pena preguntarse ¿quién era Antonio Valeriano? La respuesta nos la da el mismo León-Portilla. Se refiere a él como oriundo de Azcapotzalco, nacido entre 1522 y 1526 y alumno del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco desde 1536 aproximadamente. Fueron sus maestros fray Andrés de Olmos y fray Bernardino de Sahagún. Este último se refirió al alumno como "el principal y más sabio" y el mismo Torquemada admitía haber aprendido el náhuatl de tan distinguido alumno —y maestro—, que hablaba el náhuatl, el castellano y el latín. Casó con la hermana de Alvarado Tezozómoc y fue gobernador de Azcapotzalco. Murió en 1605.

Conocedor tanto del mundo indígena como de los principios cristianos, no vemos nada descabellada la idea de León-Portilla en cuanto a las razones que pudieron impulsar a Valeriano a escribir de las apariciones. Para ello sigue el patrón que, por lo general, acompañan a estos acontecimientos. Los he dividido en cinco puntos que son:

[5] Leon-Portilla, *op. cit.*, p. 44.

1º La aparición escoge a una persona humilde, sencilla, que será el interlocutor con la divinidad.
2º La persona escogida debe de acudir ante el representante eclesiástico para decirle lo que está ocurriendo.
3º Siempre se pone en duda el mensaje al provenir de personas sencillas sin mayor pulimento.
4º Es necesario que ocurra un portento sobrenatural para que el relato sea aceptado.
5º En el lugar de los acontecimientos se construye un oratorio para que los fieles acudan a orar y solicitar favores.

Los ejemplos de lo antes dicho están presentes en buen número de apariciones marianas. El mismo León-Portilla nos recuerda los casos más recientes de Lourdes y Fátima. En el caso de Tonantzin-Guadalupe el patrón se repitió una vez más. El personaje de Juan Diego reunía las características señaladas para ser el portador del mensaje celestial. El relato lo describe como hombre del pueblo, simple macehual, "infeliz jornalero, como cuerda de los cargadores [mecapal], cola y ala, cuyo destino es obedecer y servir, ser llevado y ser tenido como carga" .[6] Estas palabras nos recuerdan aquellas con las que se autonombra el cronista Cristóbal del Castillo, cuando en su *Historia de la Conquista* dice:

> "...yo soy un necesitado, un pobrecito, le provoco asco a la gente, solo causo compasión cerca de mi miseria".[7]

Pero ¿qué podemos decir acerca de Tonantzin Guadalupe? Conforme al relato, la aparición ocurrió en diciembre de 1531, apenas a diez años de la conquista de Tlatelolco y Tenochtitlan.. En ese momento los frailes llevaban adelante la evangelización y recurrían a todos los medios a su alcance para lograrla. Se hacían representaciones masivas con la participación indígenas de las llamadas "danzas de la conquista" o la de "moros y cristianos". Baste recordar "La conquista de Rodas", representada en la ciudad de México en 1538 o la "Conquista de Jerusalem", en Tlaxcala, un año después el día de Corpus Christi. También se acudió a las capillas abiertas y a los grandes atrios conventuales para que los indígenas participaran en la misa, pues en el mundo prehispánico no se acostumbraba que se penetrara al interior

[6] *Ibid*., p. 67.
[7] Federico Navarrete Linares, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la Conquista*, de Cristóbal del Castillo, México, INAH-Proyecto Templo Mayor, 1991, p. 105.

del templo como lo hacían los católicos. Catecismos como el de Testera también ayudaban a la obra pía. Todo esto se acompañaba con la destrucción de los templos indígenas y el aprovechamiento de la piedra para la construcción de las iglesias y conventos cristianos.[8] Sin embargo, faltaba la presencia celestial. No es de extrañar que se acudiera a la aparición de la Virgen de Guadalupe, Virgen extremeña, moruna, de la que eran devotos algunos de los conquistadores pues desde varios siglos atrás, antes de la conquista de México, se le rendía culto en España. Su eficacia había sido probada en la lucha en contra de los moros. Su nombre mismo, al parecer, está compuesto en parte en lengua árabe . Su "aparición" en el cerro de Tepeyac no es cosa fortuita: allí se adoraba a Tonantzin, Nuestra Madre.

Cabe aquí hablar acerca de los problemas que enfrentaba la evangelización. Ya leemos en Motolinía cómo se queja de la idolatría contra la que tenían que luchar. Dice el franciscano:

> Y luego casi a la par en Tlaxcallan comenzaron a derribar y destruir ídolos, y a poner la imagen del crucifijo, y hallaron la imagen de Jesucristo crucificado y de su bendita madre puestas entre sus ídolos"... "Entonces vieron que tenían algunas imágenes con sus altares, junto con sus demonios e ídolos; y en otras partes la imagen patente y el ídolo escondido, o detrás de un paramento, o tras la pared, o dentro del altar, y por esto se las quitaron, cuantas pudieron haber, diciéndoles que si querían tener imágenes de Dios o de Santa María, que les hiciesen iglesia. Y al principio por cumplir con los frailes comenzaron a demandar que les diesen las imágenes, y a hacer algunas ermitas y adoratorios, y después iglesias, y ponían en ellas imágenes"...."para hacer las iglesias comenzaron a echar mano de sus teocallis para sacar de ellos piedra y madera, y de esta manera quedaron desollados y derribados; y los ídolos de piedra, de los cuáles había infinito, no sólo escaparon quebrados y hechos pedazos, pero vinieron a servir de cimientos para las iglesias; y como había algunos muy grandes, venían lo mejor del mundo para cimiento de tan grande y santa obra.[9]

No es de extrañar, por lo tanto, que primero Bustamante y después Sahagún se opusieran al culto del Tepeyac, pues bien sabían que podría haber en ello presencia de idolatría en la conjunción Tonantzin-Guadalupe. A mayor abundamiento acerca de la resistencia indígena en contra de la evangelización, tenemos los pedazos de esculturas antiguas que servían de "cimiento a tan grande y santa obra" que eran,

[8] Eduardo Matos Moctezuma, "Tlaltecuhtli, Señor de la Tierra", en *Obras*, México, El Colegio Nacional, 1999, v. I, t. 2.

[9] Fray Toribio de Benavente, Motolinía, *Memoriales*, México, UNAM, 1971.

entre otras, las figuras de Tlaltecuhtli que estaban colocadas siempre boca abajo por tratarse del Señor de la Tierra. Muchas veces he referido aquel momento en que el fraile observa el tallado de las piedras que, de dioses prehispánicos como Tlaltecuhtli, se van a convertir en bases de columnas coloniales, como lo ha constatado la arqueología. El fraile advierte que hay un "demonio" grabado y le requiere al indígena que no debe quedar a la vista.

- No se preocupe su merced. Va a quedar boca abajo...

Con lo cual la santa obra quedaba sostenida sobre tan endebles cimientos...[10]

De todo esto debió tener noticias Antonio Valeriano. El escrito, como lo hacen ver diversos estudiosos del tema, está redactado en un lenguaje "noble" y en el se aprecian las dos formas de pensamiento. León-Portilla ha separado muy bien las expresiones en que se manifiesta el pensamiento náhuatl y el cristiano. Veamos algunos ejemplos. Uno de ellos lo vemos en la concepción del *Xochitlalpan*, la Tierra florida, y en el *Tonacatlalpan*, la Tierra de nuestro sustento, lugar del dios del agua. Por otra parte, el recurrir al tema de las flores era una constante en los viejos cantos nahuas, nos dice León-Portilla. La presencia del colibrí en el relato nos remite al numen Huitzilopochtli. La manera en que se describe el vestido de la Virgen recuerda las metáforas antiguas: jades, turquesas, plumaje de quetzal... Los diminutivos y los diálogos nos llevan a los *Huehuellatolli*. Agrega un aspecto interesante: la manera en que la Virgen María se nombra acudiendo a términos nahuas que se relacionan con la más alta divinidad. También la manera en que se elude mencionar al Mictlan, que los frailes confundieron con el infierno, en el pasaje en que dice que es madre de Dios, dueño de los cielos y de la superficie terrestre, sin aludir a la región de los muertos. Dice así esta parte del relato:

...en verdad soy yo
la en todo siempre doncella,
Santa María,
Su madrecita de él, Dios verdadero,
Dador de la vida, Ipalnemohuani,
Inventor de la gente, Teyocoyani,
Dueño del cerca y del junto, Tloque Nahuaque,
Dueño de los cielos, Ilhicahua,
Dueño de la superficie terrestre, Tlalticpaque.[11]

[10] Matos Moctezuma, *op. cit*., p. 103.
[11] León-Portilla, *op. cit* , p. 103.

En relación al mensaje cristiano, nuestro autor ve varios aspectos que considera evidentes. Uno es aquel que se refiere a quién es Dios y a la Virgen María y sus cualidades divinas y el papel que desempeñan como protectores de los seres humanos. Otro es buscar "...elucidar cuestiones de difícil comprensión como el sentido cristiano del existir en la tierra, el sufrimiento y la muerte".[12]

Hay un aspecto que León-Portilla considera como insoslayable —y tiene razón— en relación a la guadalupana en su carácter de símbolo y fuente de inspiración e identidad para el mexicano. Siempre me he preguntado por qué razón la imagen, tan venerada en la colonia como en todos los tiempos, que sirvió como estandarte en la lucha independentista, no quedó plasmada en la bandera nacional. El color blanco, que representaba la pureza de la religión católica, hubiera sido lugar apropiado para la imagen, pero no ocurre así. Su lugar lo ocupa el símbolo azteca del águila parada en el nopal devorando a la serpiente. Fueron circunstancias políticas y sociales del momento que se vivía lo que determinó que la efigie de Huitzilopochtli, pues el águila lo representa, quedara plasmado como símbolo nacional. Era la necesidad de un pueblo de reencontrarse con su pasado negado por varios siglos de colonia...

Por último, en la tercera parte de su obra que titula "Una nueva traducción del *Nican mopohua*", justifica la versión que nos brinda y la compara, por ejemplo, con la de Primo Feliciano Velázquez. Además, trata de asuntos gramaticales, ortográficos y léxicos que estoy muy lejos de entender, por lo que los dejo en manos de otros estudiosos, aquí presentes, que tienen mejores argumentos para hacerlo.

Estamos, pues, ante una nueva versión del *Nican mopohua*. No hay lugar a dudas en cuanto a lo valioso que resultan las investigaciones que sobre el tema emprendió Miguel León-Portilla. Su atención se centra en el texto mismo y en el encuentra las formas del pensamiento náhuatl y del mensaje cristiano. El escrito, por lo tanto, conjuga ambas tradiciones, como lo ha hecho notar el autor con bellas palabras dedicadas a la obra de Antonio Valeriano:

> "En él acercó dos visiones del mundo, creencias diferentes, metáforas y atisbos, trama y urdimbre de hilos multicolores...".[13]

EDUARDO MATOS MOCTEZUMA
Instituto Nacional de Antropología e Historia

[12] *Ibid*., p. 68.
[13] *Ibid*., p. 47.

Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana, Yolotl González Torres, coordinadora, México, Conaculta-Instituto Nacional de Antropología e Historia, Plaza y Valdés Editores/Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones, 2001, 322 p.[1]

Los indígenas mesoamericanos por su cercanía con la naturaleza, han incluido al mundo vegetal y al animal como símbolo de principios y fuerzas cósmicas y como receptáculo de potencias divinas, dotaron a plantas y animales de poderes sobrenaturales e integraron en un cosmos viviente, en cuyo centro estaba el hombre. Sin embargo, salvo excepciones como los estudios ya centenarios de Francisco del Paso y Troncoso sobre medicina y botánica[2] y los de Eduard Seler y Alfred Tozzer y G. Allen sobre representaciones de animales en códices,[3] hasta los años 80 del siglo XX escaseaban las investigaciones sobre este tema.

A partir de estas fechas, empezaron a surgir interesantes contribuciones como el libro intitulado *Flora y fauna mexicana* de Carmen Aguilera,[4] la obra de Gabriel Espinosa Pineda sobre la flora y la fauna de los lagos del altiplano central[5] así como trabajos más detallados sobre algunos animales, como el de Mercedes de la Garza sobre la serpiente entre los mayas y el de Alfredo López Austin sobre el tlacuache.[6] No sorprende entonces encontrar entre los participantes de este volumen, precisamente a tres de los autores que acabo de mencionar.[7]

[1] Los artículos de Doris Heyden, Ana María Velasco Lozano, Lourdes Suárez Diez, Carmen Aguilera, Guiliano Tescari y Gabriel Espinosa Pineda, y el artículo "El jaguar" de Yolotl González Torres son reseñados por Guilhem Olivier; en tanto que el de Henryk Karol Kocyba, Alfonso Arellano Hernández, Marie-Odile Marion, los dos de Mercedes de la Garza, el introductorio sobre los animales de Yolotl González por Martha Ilia Nájera C.

[2] "Estudios sobre la historia de la medicina en México", *Anales del Museo Nacional*, 1886, vol. 3, p. 137-235.

[3] Eduard Seler, "The Animal Pictures of the Mexican and Maya Manuscripts" en *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, ed. Charles P. Bowditch, Culver City, California, Labyrinthos, 1996 [1909-1910], vol. 5, p. 167-340; Tozzer, Alfred y G. Allen, "Animal Figures in the Maya Codices" en *Papers Peabody Museum*, Cambridge, Harvard University, 1910.

[4] *Flora y fauna mexicana. Mitología y tradiciones*, México, Editorial Everest Mexicana, 1985.

[5] *El embrujo del lago. El sistema lacustre de la cuenca de México en la cosmovisión mexica*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996.

[6] Mercedes de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Maya, 1984; Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990.

[7] Convendría añadir los estudios de los arqueólogos y de los antropólogos sobre botánica y fauna en sus respectivos campos de investigación. Véase por ejemplo Óscar J. Polaco (coord.), *La fauna en el Templo Mayor*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991, y Alejandro Casas, Juan Luis Viveros y Javier Caballero, *Etnobotánica mixteca. Sociedad, cultura y recursos naturales en la montaña de Guerrero*, México, Conaculta, Instituto Nacional Indigenista, 1994.

Abre este volumen un estudio dedicado al maíz y a sus diversas manifestaciones divinas. Conviene valorar la síntesis que nos ofrece Doris Heyden en vista de la importancia del tema y sobre todo de la abundante documentación disponible. A partir de diversos relatos míticos, donde es patente que las deidades del precioso cereal son tanto masculinas como femeninas, la destacada especialista subraya la doble naturaleza sexual del maíz. Así mismo, Heyden señala que a cada etapa del crecimiento del maíz, correspondía un numen especial: Xilonen para el maíz tierno, Chicomecóatl para el maíz maduro, Ilamatecuhtli tal vez para el maíz viejo y seco. Posteriormente describe varios rituales relativos al ciclo de cultivo del maíz como la siembra y la cosecha. Al referirse a la fiesta de *Huey Tozoztli*, Doris Heyden menciona la ceremonia llamada *centeotl ana*, "quitar el dios de las mazorcas" así como las escaramuzas que hacían los jóvenes frente a la estatua de Chicomecóatl. Se trataría de "… una especie de actividad mágica para asustar y eliminar a "los enemigos de la vegetación, que son los animales nocivos, las heladas, la sequía y demasiada agua" (p. 30). Por su parte Michel Graulich propone que esas actitudes agresivas frente al maíz constituirían en realidad una verdadera batalla donde las mazorcas serían los cautivos y la misma cosecha sería comparada con la guerra.[8] Por otra parte, el maíz se usaba también en otros ritos como la adivinación con granos, los de curación y hasta en ceremonias con motivo de la construcción de un acueducto que traería el agua a la ciudad de México; en estos últimos se ofrecía maíz de color azul. Doris Heyden no deja de subrayar la equivalencia entre el cuerpo humano y la planta que los nahuas llamaban "nuestra carne". Al respecto, menciona algunas costumbres de los nahuas actuales de Tepoztlán, en especial las singulares muñecas de las niñas: "… la pequeña muñeca es un jilote apenas naciendo, encontrada con su 'mama', la mazorca madura. El elotito, todavía envuelto en su cáscara, tiene los pelos del maíz con los que la gente hace trenzas, así la muñeca se parece a una planta bebé en su cobija." (p. 31).

El *huauhtli* o amaranto representa otro grupo de plantas importantes tanto en la dieta como en la cosmovisión mesoamericana. Según Ana María Luisa Velasco Lozano, convendría añadir el *huauhtli*: "… a la tan aludida trilogía 'maíz, frijol, chile' o 'maíz, frijol, calabaza'" (p. 46). La autora nos proporciona interesantes datos sobre el valor nutritivo de este grupo de plantas, rico en proteinas, minerales y vitaminas. Sigue un análisis lingüístico muy detallado: el *huauhtli* se re-

[8] *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999, p. 328-334.

fiere a la planta tomando en cuenta sobre todo la semilla; el *huauhzontli* es el nombre de la planta con su inflorescencia y el *huauhquilitl* designa a la planta tierna. Otros términos tanto del náhuatl como del mayayucateco y del purépecha también son analizados por Ana María Luisa Velasco. El *huauhtli* formaba parte del tributo de 17 provincias conquistadas y la cantidad que se almacenaba en las trojes de México-Tenochtitlan se evalúa en unas 20 000 toneladas.

La segunda parte de este estudio trata de los "cuerpos divinos", es decir de las figuras de los dioses realizadas precisamente con masa de *huauhtli*, a veces mezclada con otras semillas o con otros ingredientes. Se "sacrificaban" estas imágenes divinas y a continuación se consumían de manera ritual. Ana María Luisa Velasco aborda la controvertida cuestión de la sangre de niño que, según autores como Las Casas, se usaría para amasar las semillas. Señala la investigadora que Sahagún y Durán, nuestras fuentes más fidedignas, no mencionan este "uso" de sangre de niño. Como sea, este tema ameritaría una investigación exhaustiva en las fuentes —Muñoz Camargo por ejemplo menciona su utilización para la mezcla destinada a construir las pirámides de Cholula.[9] También convendría indagar los posibles antecedentes europeos, bíblicos o greco-latinos (¿quizás los sacrificios de niños que realizaban los cartagineses?), de esta supuesta costumbre. Podría formar parte de esos "rasgos salvajes", que los españoles solían atribuir a sus enemigos para justificar sus propias conquistas. Ana María Luisa Velasco describe una serie de rituales durante los cuales se elaboraban figuras divinas de *huauhtli* para representar a diversas deidades, como Huitzilopochtli, Tezcatlipoca, Xiuhtecuhtli, Chicomecóatl, los dioses de los Cerros, etc. Plantea también varias hipótesis relativas al significado de la teofagia, es decir el hecho de ingerir el cuerpo de los dioses. Por supuesto, la similitud de estos rituales con el sacramento cristiano de la comunión provocaría de inmediato su prohibición por parte de las autoridades españolas; cita la autora como epígrafe el juicio inapelable de Jacinto de la Serna: "… puede el amor de Cristo que nos sacramentó debajo de las especies de pan y vino por su amor: mas el demonio procura hacerlo por odio que tiene a Dios, usando de la comida de los tzoales y de la bebida del pulque con las ceremonias de sus supersticiones…" (p. 39).

En el artículo "Consideraciones críticas en torno al significado religioso de la ceiba entre los mayas", Henryk Karol Kocyba trata de

[9] Diego Muñoz Camargo, "Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala" en *Relaciones Geograficas del siglo XVI: Tlaxcala*, ed. René Acuña, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, vol. 1, p. 250.

probar que si bien la ceiba representaba un *axis mundi* en el área maya, el concepto surge a partir del periodo colonial (p. 75 y 78); considera, después de realizar una amplia revisión de la imagen del árbol en la plástica, que no existen pruebas suficientes para hablar de la ceiba como *axis mundi* o asociada a los rumbos cardinales en el periodo prehispánico, sino se trata de otros árboles. Uno de sus argumentos es que sólo se menciona a la ceiba en textos coloniales como en el *Chilam Balam de Chumayel*; sin embargo, sabemos que si bien tienen influencia cristiana, habría que tener en cuenta que estos escritos son esenciales para conocer diversos aspectos de la cultura maya prehispánica, pues fueron redactados por indígenas en lengua maya yucateca conocedores de la antigua tradición.

El autor busca la representación naturalista de la ceiba en la iconografía prehispánica; no obstante, sabemos que gran parte de las imágenes no son naturalistas, sino estilizadas y que se caracterizan por mezclar o privilegiar diferentes elementos, lo que en realidad importa es representar la idea, lo que se ejemplifica en las páginas 75 y 76 del *Códice Madrid* (p. 72) . En esta imagen se recrea la forma cuatripartita del cosmos, en la parte central está lo que diversos autores han interpretado como ceiba, con una apertura en el centro por el cual se tiene acceso al mundo inferior y que se encuentra con frecuencia en la frente de las representaciones del monstruo terrestre en el arte maya Clásico, además, sobre el tronco está una barra horizontal que asemeja su forma a un templo, un lugar sagrado.[10]

Otro de sus ejemplos son los árboles que aparecen en las páginas 25c a 28c del *Códice Dresde* (p. 72); que en efecto, como señala el autor no se parecen a una ceiba, pero no observó los textos glíficos donde dice: "se irguió el *ya'axche*'..." en los cuatro rumbos cósmicos, ceremonia que ocurre durante los *uayeb*.[11] Si *ya'axche*', como Kocyba acepta, significa ceiba, entonces las láminas mencionadas no son cualquiera otros árboles.

Hay algunos datos que pueden dar lugar a confusión, como hablar de las estelas de Izapa para referirse a diferentes árboles cósmicos de los mayas, sin aclarar que dichas estelas fueron labradas por hablantes de mixe-zoqueano, si bien su pensamiento influyó en los

[10] Pierre Becquelin, "L'axe vertical dans la cosmologie maya", *TRACE*, México, CEMCA, diciembre 1995, no. 28, p. 55.

[11] Véase David Freidel, Linda Schele y Joy Parker, *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 51, fig. 1.10 y p. 412; Karl Andreas Taube, *The ancient Yucatec new year festival: The liminal period in Maya ritual and cosmology*, A Dissertation Presented to the Faculty of The Graduate School of Yale University in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy, Michigan, 1988, pp. 239-240.

mayas (p. 70). También afirma que la ceiba no posee ningún valor alimenticio (p. 68), de acuerdo a Faustino Miranda las semillas de la *pentandra* son comestibles una vez cocidas.[12] Señala que durante el Clásico Temprano el árbol cósmico, como equivalente del rey, cumplía una función desconocida por la historia de las religiones, justificando y legitimando su poder. Pero en otras religiones, como en la de Mesopotamia, el rey es en la tierra la representación de la divinidad y a los ojos de su pueblo figura como un árbol que llega hasta el cielo, cuyo poder se extiende hasta los rincones más lejanos del mundo, cuyos frutos abundantes proporcionan alimento a todos. El profeta Daniel, explicaba un sueño del soberano babilonio Nabucodonosor: "El árbol... eres tú, o rey".[13] Este es pues un artículo que da lugar a discusión.

En artículo titulado "Uso ritual de plantas psicoactivas entre los nahuas y mayas" Mercedes de la Garza propone una perspectiva muy completa de las características de esas plantas, su uso ritual, forma de empleo, efectos que se perseguían, así como las ceremonias donde se consumían. Como el título lo sugiere, se trata de un análisis comparativo que aborda las conductas rituales en las que se manejó la flora sagrada que causaba cambios profundos en la esfera de la experiencia, en la percepción de la realidad; con su empleo buscaban el logro de un estado alterado de la conciencia y llegar a un trance extático para alcanzar el desprendimiento voluntario del espíritu y poder comunicarse con el ámbito divino.

Hace hincapié en que sólo los naguales, "los que tienen el cerebro abierto" eran los elegidos por los dioses para ejercer el ritual; al comunicarse con el mundo divino estarían capacitados para adivinar o curar. La autora divide a las plantas psicoactivas en: alucinógenos; aquellas con propiedades sedantes y las narcóticas cuya función es analgésica; dependiendo de la dosis podían ser venenosas. Entre las alucinógenas estaba el peyote, importado del norte; el *ololiuhqui* llamado por los mayas *xtabentún*, y el *titiliztin*, al que los mayas llamaban *yaxce' lil*. Algunas se relacionaban con el dios Tláloc, porque nacen en tiempo de lluvia, y curaban enfermedades de origen "frío". Las plantas, señala la autora, tenían sexo, manifestaciones animales y dioses asociados; como por ejemplo estaría Macuilxóchitl o Xochipilli.

Desde luego conocieron el uso de la *datura*, llamadas toloaches, algunas por sus efectos nocivos, relacionadas con el inframundo. El *yauhtli*, del grupo de plantas de Tláloc, con poderes alucinógenos y

[12] Faustino Miranda, *La vegetación de Chiapas*, México, Gobierno del Estado de Chiapas, Conaculta, p. 218

[13] Manfred Lurker, *El Mensaje de los símbolos. Mitos, culturas y religiones*, Barcelona, Editorial Herder, p. 170.

medicinales, el *iztauhyatl* o estafiate, planta psicoactiva que la daban a los tocados de rayo; las semillas del *tzompanquáhuitl* o *tzité* entre quichés, empleadas en la iniciación de los chamanes. Por supuesto se menciona el tabaco o *picietl*, llamado en maya *noholkik´uts* o *may* que altera la percepción; se consideraba una deidad y se empleaba en un sinnúmero de rituales, pues además de dar energía, quitar el dolor y el cansancio, estimula el aliento vital y cura las enfermedades. En suma, termina la autora, con la ingestión de estas plantas, se buscaban visiones inducidas para externar el espíritu y que éste realizara acciones imposibles en el estado corporal: desplazarse a ámbitos sagrados como el cielo y el inframundo, comunicarse con los dioses.

Yolotl González ofrece una visión introductoria del simbolismo de diversos animales en Mesoamérica, pero no se limita a esta área cultural, sino menciona fenómenos similares en religiones distantes que ubican al pensamiento mesoamericano en un ámbito universal, pero con sus propias particularidades. A lo largo de su escrito señala aspectos fundamentales como las relaciones de índole diversa que el hombre estableció con la fauna. Destaca la participación de los animales en los mitos, en especial los antropogónicos que relatan como los "humanos" de otras épocas se transformaron en animales; a su vez nos recuerda que las almas de los que fallecen se convierten en volátiles, o bien los naguales exteriorizan su alma en forma animal; aún el *alter ego zoomorfo* acompaña desde el nacimiento hasta su muerte al hombre. Nos remite al señor de los animales, figura relevante en las sociedades de cazadores y que protege tanto el éxito como el exceso en la cacería y menciona que los alimentos esenciales para la comunidad poseen un alma relacionada con un animal. No deja de mencionar la eficacia simbólica de los animales en los calendarios y la carga que cada uno conlleva, así como su función en las cuentas augurales. Hace hincapié en la relevancia de las principales valencias simbólicas del águila, de la serpiente y del jaguar. Presenta una revisión de algunos dioses mesoamericanos, que se apropian de las características de los animales consideradas sobrenaturales y termina con el uso ritual de algunos animales como las ranas, las codornices, los perros y el venado que desempeñaban el papel de víctimas sacrificiales.

Entre la fauna mesoamericana, el jaguar ocupa sin duda un lugar prominente. Omnipresente en la iconografía olmeca, lo encontramos también tanto en el arte zapoteco, maya, teotihuacano, como en el tolteca y mexica de la época posclásica. Yolotl González Torres nos ofrece una buena síntesis de la amplia documentación relativa al jaguar en Mesoamérica. Animal asociado con la noche y el inframundo —es también el sol nocturno entre los mayas—, el jaguar aparece como

símbolo del poder de transformación de los chamanes así como del poder político de los dirigentes. Yolotl González rastrea cada una de estas asociaciones a través del rico corpus iconográfico mesoamericano. Además, y esto constituye la parte más original de su contribución, utiliza datos valiosos sobre el jaguar proveniente de América del Sur, basándose en las investigaciones del destacado antropólogo colombiano Gerardo Reichel Dolmatoff.[14] Una pintura olmeca de Oxtotitlan (Guerrero) ha llamado la atención de los especialistas. Se trata de la representación de un personaje de cuyos testículos sale un jaguar. De manera muy sugerente, Yolotl González relaciona esta imágen con "… un mito kogi en el que los chamanes se intoxican con una substancia llamada "testículo" o "esperma de jaguar", que es la que les da el poder de transformación" (p. 128). Así mismo vincula la autora el dios GIII que aparece como niño jaguar en vasijas mayas del Clásico con "… los jaguarcitos de la mitología sudamericana, hijos de una mujer y de un jaguar, que se dedican a hacer todo tipo de fechorías y que nos suenan muy parecidos a los chaneques." (p. 134). Sigue una interesante discusión acerca del estudio de George Kubler sobre el simbolismo de los jaguares en Teotihuacán. Yolotl González critica, con justa razón a mi juicio, la posición de Kubler que considera que los jaguares no hubieran estado vinculados con la noche y la guerra sino hasta la época tolteca. La destacada investigadora aborda en la última parte de su estudio el papel del jaguar en la cosmovisión de la época posclásica, sus lazos con la guerra, el sacrificio, su papel como doble de Tezcatlipoca y las connotaciones del signo calendárico que lleva su nombre tanto entre los nahuas como en el mundo maya.

En su segundo artículo Mercedes de la Garza se refiere precisamente a la serpiente pero en el ámbito maya. Considera que la serpiente por sus cualidades extraordinarias, es uno de los principales símbolos religiosos en muchas religiones. Expone las características biológicas que más llamaron la atención de los ofidios, como su agilidad, pero acentúa su gran vitalidad, menciona que psicológicamente se equipara al falo. Otras, las víboras, son portadoras de muerte por el veneno que inoculan.

Después de una cuidadosa búsqueda tanto en la plástica como en las fuentes explica cuáles fueron las consideradas sagradas, se destaca la familia *Crotalidae* y entre éstas la de cascabel tropical llamada Tsab Can y Ahau Can en yucateco; además adquirieron relevancia las nauyacas del género *Bothrops*, así como el cantil de las *Agkistrodoon*. Pero hubo otras, como la *Boa constrictor*, que aunque no es venenosa, se dice

[14] Véase por ejemplo su libro *El chamán y el jaguar*, México, Siglo XXI, 1978.

que por su gran tamaño causa un terror fascinante en su víctima que las inmoviliza y así las devora con facilidad.

Considera que es tal la importancia de la serpiente en la religión maya que su plurivalencia cubre los tres planos del cosmos, pues subraya, es la energía sagrada de la que participan dioses y hombres.

En cuanto su imagen celeste se presenta como dragón, a veces bicéfalo; a la serpiente se le agregan rasgos de ave, lagarto, jaguar y venado; las dos cabezas las interpreta como la representación de la armonía de contrarios: sequía y lluvia, vida y muerte o bien la infinitud de la temporalidad. La serpiente puede aunar atributos de ave lo que alude a la fertilidad terrestre, uniendo la potencia vital del falo y la energía celeste. Se identifica con la anciana deidad creadora antropomorfa Itzamná y por supuesto con Kukulcán. A su vez las Pléyades son llamadas "Cascabel de serpiente" y el ofidio conduce al Sol por el firmamento, lo que la asocia a la Vía Láctea.

En las cosmogonías funciona como la energía creadora y como el principio vital del cielo. Pero expresando la ambivalencia de la propia serpiente en la plástica se vincula con el dios de la muerte en el inframundo y desde ahí infunde vida vegetal encarnando a su vez la fertilidad ctónica. Dado que integra lo masculino y lo femenino, es también el agua, ya sea terrestre o celeste; su cuerpo enroscado contiene los depósitos acuáticos terrestres y es la que también desciende convertida en lluvia y como tal se vincula con Chaac, Chauk o el Kanhel o Anjel de grupos contemporáneos.

En el ámbito ritual la autora encuentra que la serpiente se relaciona con la iniciación, su cuerpo es la vagina, vía de acceso al útero-inframundo; es también la sangre que surge del cuello del decapitado y sus cascabeles forman parte del hisopo de los sacerdotes. Los gobernantes mayas portaban en sus atributos múltiples figuras serpentinas que les otorgaba el poder de la deidad celeste. En síntesis, termina el artículo, es una potencia sagrada que impregna el universo.

Y también refiriéndose a los dragones como seres híbridos, pero en este caso haciendo hincapié en los cocodrilos, Alfonso Arellano, con su habitual tono sarcástico y un tanto humorístico, pero no por ello carente de rigor científico, escribe "Llegó el caimán: los dragones en el mundo maya". Indaga dentro del orden de la *Crocodylia*, cuáles fueron las familias que habitaron Mesoamérica, así como sus características anatómicas y conductuales que permitieron su deificación. Analiza las múltiples valencias de un saurio con características sobrenaturales, entre las que destacan su relación con el inframundo, las aguas del origen y por ende la Tierra y la creación.

Como buen científico, Arellano crea nuevos géneros, el *Draco mesoamericanensis mirabilis*, aquel monstruo fantástico que flotaba en las aguas primordiales llamado *cipactli* entre los nahuas, la tierra, asociado al primer día del calendario y a *Cipactónal*, la forma humana de la pareja creadora; en la cosmogonía figura también como Tlaltecuhtli. Entre los huaxtecos curiosamente la tierra es un cocodrilo hembra.

Entre los mayas, dice el autor se trata de la subfamilia *Draco mayensis stupefaciens*; parte de una propuesta de Thompson que considera al cosmos como una manifestación de Itzam Na "Casa de Iguanas" y a la tierra específicamente como Itzam Na Cab Ain, "Casa de Iguana Tierra Cocodrilo", Arellano analiza el término y señala que más que de iguanas, sería "Casa de Cocodrilos". El *itzam* de la subfamilia *mayensis*, el cocodrilo cósmico se caracterizaría por ser bisexual, creador del mundo, asociado con las lluvias y ciertas enfermedades; en el mito quiché del *Popol Vuh* podría equivaler a Zipacná.

Otra imagen asociada es el *imix*, equivalente calendárico al *cipactli* nahua; el *imix*, señala el autor se relaciona con la vegetación, el Inframundo, el gobierno y los linajes; faltaría aclarar el porque sus vínculos con el gobierno y los linajes. Se representa tanto como un lirio acuático, o bien como con un ser reptilíneo de larga nariz y mandíbula descarnada y se asocia a ámbitos acuáticos, que como Gabriel Espinosa señala más adelante en un excelente artículo, es una prolongación del inframundo. La lectura epigráfica de *imix* aunada al glifo *na*, remite al mar y a un inframundo acuoso así como a madre, el *naab*, simbólicamente equivale al *itzam*, el cocodrilo.

Una relación más que señala es la del cocodrilo con la ceiba o *ya'axche'* imagen muy antigua en Mesoamérica; aclara que la ceiba joven, la *aescucifolia* tiene espinas cónicas en el tronco, idea que aunada a diversas representaciones, corrobora esa interpretación; en las fuentes coloniales como en el *Chilam Balam de Chumayel*, que remite a la tradición prehispánica, se habla de cuatro ceibas en cada uno de los rumbos; los mayas contemporáneos la llaman *imox*, es el árbol de los linajes y conecta los tres niveles cósmicos. Imagen simbólica que se repite con la montaña, cuyas entradas son las cuevas, los ojos y las fauces del monstruo terrestre. La montaña, el *witz* (*cauac*) aparece como un monstruo y puede estar decorada con signos *cauac*, su glifo de acuerdo con el contexto en que se encuentre puede ser *tun*, que significa algo duro, como la piedra o los huesos; su lectura epigráfica es *k'u*, dios o sagrado, por lo que califica al objeto sobre el que se plasmó. Por lo tanto, señala el autor, el monstruo que tiene el signo *cauac* se diviniza, se vuelve *witz*, montaña sagrada. (p. 215). El monstruo *witz* es una variante más del cocodrilo terrestre y sería la *terra mater*, la parte

femenina del cosmos, divinidad ctónica que tendría su correspondencia con Cipactónal.

En "los moluscos en el *Tonalámatl de Aubin*", Lourdes Suárez Diez nos ofrece una nueva parte de su investigación sobre el material de concha en los atavíos de los dioses plasmados en los códices. Después de analizar este tipo de material en manuscritos pictográficos como el *Códice Borbónico*, el *Códice Magliabechiano*, y la *Matrícula de Tributos*, la investigadora se enfrenta al poco estudiado *Tonalámatl de Aubin*. El carácter sistemático de su análisis y el reconocimiento de los diversos tipos de moluscos —*Fasciolaria*, *Strombus* y otros *Busycon*— en las pictografías revela que los antiguos mexicanos usaban una gran variedad de materiales de concha para realizar los muy diversos ornamentos de los dioses. De hecho, pocas son las deidades que no ostentan materiales de concha: de las 18 trecenas que se conservan para el *Tonalámatl de Aubin*, 16 aparecen con objetos de concha. A lo largo de su descripción, Lourdes Suárez procede a un cotejo con las representaciones del *Códice Borbónico*, lo que contribuye a un estudio comparativo de ambos manuscritos. Dentro del mismo *Tonalámatl de Aubin*, la autora señala la recurrencia de atavíos de concha entre varios dioses: así el *anáhuatl* aparece con Tezcatlipoca, Itztlacoliuhqui, Xiuhtecuhtli, Tlahuizcalpantecuhtli y Xiuhtecuhtli; mientras que encontramos el *ehecacózcatl* entre los adornos de Quetzalcóatl, Xólotl y Huehuecóyotl. Estos datos nos pueden ayudar a agrupar a los dioses, tratando de encontrar la lógica de estos símbolos que comparten. Así que el estudio minucioso de Lourdes Suárez constituye un primer paso para desentrañar el complejo significado de los atavíos de concha de los dioses.

Sorprendentemente, los estudiosos no han prestado al quetzal, uno de los animales más significativos de la fauna mesoamericana, toda la atención que merece. Su papel en la historia, la economía y la mitología mesoamericanos está documentado en numerosas representaciones, documentos escritos y aun tradiciones indígenas actuales. Carmen Aguilera se dio a la tarea de recopilar y analizar el destino de esta ave excepcional, tanto en en las fuentes del altiplano central como en las de la zona maya. Llama la atención el hecho de que su nombre maya yucateco *Ah K'uk'um* signifique "el emplumado por excelencia". Sabemos que desde la época olmeca, sus largas plumas verdes eran estimadas al igual que las piedras verdes y hasta más que el oro. Carmen Aguilera, después de mencionar la importancia del comercio de plumas de quetzal en Mesoamérica, describe las diferentes representaciones de esta ave en la iconografía del altiplano central y en la maya. Subraya su asociación con el árbol cósmico y sobre todo con el maíz. Para analizar el simbolismo del quetzal, la autora combina varias fuen-

tes, entre ellas la *Leyenda de los Soles* donde se explicita la asociación de las plumas de quetzal con las hojas de maíz. La última parte del artículo está dedicada a Quetzalcóatl y a Xochiquétzal, dos de las principales deidades del panteón que incluyen la palabra quetzal en su nombre. Dioses creadores, vinculados con el maíz y las riquezas en general, Quetzalcóatl y Xochiquétzal tienen también asociaciones con la fertilidad, la sexualidad y el poder generador. Con mucha razón, insiste la autora sobre los aspectos guerreros de ambas deidades ya que "… la abundancia y la riqueza debían resguardarse con la fuerza de las armas." (p. 236). Añadiría al respecto que las características guerreras de Quetzalcóatl y de Xochiquétzal implican también estrechos vínculos con las ideas de sacrificio y de creación: de hecho la guerra representaba una metáfora del acto sexual[15] y en el caso de Xochiquétzal, su muerte en el campo de batalla, significaba su deceso al dar a luz al dios del maíz. Terminaré mencionando un bello dato de campo que recogió Carmen Aguilera en Tepeticpac (Tlaxcala): "… en una ocasión que amenazaba lluvia, el campo verde de maíz ondeaba por el viento y varios señores dijeron: "Por allí anda Quetzalcóatl". Comenta la investigadora: "En verdad las plantas de maíz, al ser agitadas por el viento, formaban ondas que simulaban una serpiente emplumada en movimiento" (p. 233).

Bien ilustrado por fotografías del autor, el ensayo de Giulano Tescari está dedicado al animal más destacado en la vida de los huicholes: el venado. Si bien desde Carl Lumholtz y Robert Zingg, numerosos autores han subrayado su papel único en los mitos y ritos de este pueblo, persisten numerosos interrogantes respecto al cérvido. Episodio fundamental del ciclo ritual huichol, la cacería del venado revela, a través de complejos preparativos e instrumentos (trampas, flechas, plumas, etc.), una serie de oposiciones complementarias entre el tiempo actual y el tiempo mítico, lo humano y lo animal, lo humano y lo divino, lo individual y lo colectivo, etc. Giulano Tescari plantea de manera sutíl la cuestión del proceso de identificación que confunde el cazador con su víctima; el primero llega "… a compartir en cierta medida la misma naturaleza del venado y volverse así máarakáme, representante e intermediario del márra, el venado; es decir el chamán." (p. 247). Me permito añadir que este mismo proceso de identificación entre los guerreros y sus cautivos destinados al sacrificio está documentado para el México antiguo. Además, así como

[15] Guilhem Olivier, *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque: Tezcatlipoca, le "Seigneur au miroir fumant"*, Paris, Institut d'Ethnologie du Musée de l'Homme, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1997, p. 300.

en el pensamiento huichol, los mexicas y otros pueblos mesoamericanos consideraban al venado como la víctima sacrificial por excelencia y por lo tanto sustituto posible de un hombre inmolado. El antropólogo italiano nos resume a continuación un largo mito relativo a Tamátsi, a la vez hombre y venado, antepasado de los huicholes y prototipo de los chamanes.[16] Giulano Tescari interpreta este relato como un modelo de iniciación chamánica. A partir de algunos episodios, como cuando el héroe persigue sus propias huellas que son de venado y emprende entonces la cacería de sí mismo, el autor propone que "… la ambigüedad esencial del venado es el reflejo especular de la ambigüedad con que el pensamiento huichol caracteriza también la naturaleza humana que no se quiere ver en contraposición a la del animal […] ¿por qué no admitir también para los seres humanos el privilegio de la animalidad y la disponibilidad de poderes aparentemente sobrenaturales?" (p. 252). Estas reflexiones nos invitan a explorar la temática compleja de las definiciones de categorías en el mundo mesoamericano, entre animales, antepasados, hombres y dioses. Se antoja que estos conceptos europeos no siempre coinciden con las clasificaciones indígenas; de ahí la necesidad de estudios más finos, lingüísticos entre otros, que tomen en cuenta la naturaleza más dinámica del pensamiento mesoamericano.

Gabriel Espinosa Pineda empieza su estudio de la "fauna de Ehécatl" con los animales que incluyen la palabra viento, *ehécatl*, en sus nombres: *ehecacóatl*, serpiente de viento; *ehecatócatl*, araña de viento; *ehecatótotl*, ave del viento; *ehecachichinqui*, ave que chupa el viento; etc. Después examina los vínculos entre ciertos animales y la idea del torzal o camino helicoidal, concepto que planteó López Austin al estudiar el tlacuache como doble predilecto de Quetzalcóatl-Ehécatl y creador de los caminos helicoidales del cosmos que permiten la circulación de los flujos del tiempo.[17] A lo largo de su análisis Gabriel Espinosa utiliza datos etológicos precisos que se pueden relacionar con características aparentemente míticas de los animales. Acerca del torzal asociado al tlacuache, el autor precisa que "… el "resorte" en la cola del tlacuache no es sólo un símbolo: se trata de un animal cuya cola es prensil, como la de los monos; esto es, su cola se puede enroscarse efectivamente formando un torzal …" (p. 262). La misma lógica conduce a agrupar el tlacuache con los monos y las serpientes, animales todos vinculados con Quetzalcóatl-Ehécatl. Los caracoles también estaban relacionados con el viento —se

[16] El mito completo fue publicado en Leocadio López Carrillo y Giulano Tescari, *Vásmos a Turíkyé*. Sciamanismo e storia sacra wirrárila, Milano, Franco Angeli, 2000.

[17] Véase nota 6.

utilizaban para realizar instrumentos musicales— y con la figura del espiral; de hecho Quetzalcóatl-Ehécatl ostenta a menudo el atavío llamado *ehecailacacozcatl*, el famoso "joyel del viento". Gabriel Espinosa sigue su demostración examinando el caso de las hormigas, asociadas con Quetzalcóatl-Ehécatl en el conocido mito del origen del maíz. Utiliza los trabajos de Esther Katz sobre los mixtecos quienes relacionan las hormigas con el viento y con el inicio de la temporada de lluvia.[18] Luego, regresa Gabriel Espinosa sobre las aves acuáticas y sus lazos con el viento, el hecho que sean expertos buceadores o que vuelan en forma de remolino. Otra sección de este largo artículo está dedicada al inframundo, el cual según el autor empieza justo abajo de la tierra; menciona también el mar como espacio perteneciente al inframundo, siguiendo una propuesta de Johanna Broda.[19] Si bien el viento es originario del mundo inferior, su asociación con animales que se encuentran o pasan por el inframundo como las hormigas o las aves acuáticas es lógica. Después de Scott O'Mack,[20] Gabriel Espinosa trata de encontrar el origen natural del pico de Quetzalcóatl-Ehécatl: en realidad, "… es un pico que mezcla diversos rasgos de las aves acuáticas, en especial de las aves del viento" (p. 290). En la última parte de su trabajo, el autor propone algunas reflexiones de orden metodológico: plantea un modelo respecto a las asociaciones de animales con el viento, incluyendo, entre otras, las categorías de frio y caliente propuestas por López Austin. Reconoce que otros animales como las abejas, las golondrinas y otros más podrían incluirse entre la fauna de Ehécatl. Excluye Gabriel Espinosa los "animales mitológico" como la "serpiente emplumada" de su estudio y admite que otras deidades y otros animales podrían sumarse a este tipo de análisis para conformar modelos taxonómicos más complejos.

Indudablemente, este trabajo constituye una aportación muy valiosa para el conocimiento del papel de la fauna en la cosmovisión mesoamericana. Es muy notable la erudición de Gabriel Espinosa, y descubre asociaciones sutiles entre dioses, animales y fenónemos naturales.

Sin embargo, me parece que un elemento importante de su demostración ameritaría investigaciones más detalladas. Si bien, de paso,

[18] "Les fourmis, le maïs et la pluie" en *Journal d'Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée*, vol. 37, 1995, p. 119-132.

[19] "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros" *en* Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (ed.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, p. 461-501.

[20] "Yacatecuhtli and Ehecatl-Quetzalcoatl: Earth-Divers in Aztec Central Mexico", *Ethnohistory*, vol. 38-1, 1991, p. 1-33.

menciona que el viento representa, "… un elemento completamente disímbolo, peor muchas clases de viento …" (p. 299), faltaría precisamente analizar cuáles eran estas diferentes clases de viento y cómo eran percibidas por los mesoamericanos. La documentación sobre los vientos es abundante y muchos mitos les confieren un papel fundamental, por ejemplo para otorgar a los hombres los instrumentos … de viento precisamente, e inclusive para suscitar el movimiento del Sol y de la Luna. Además, bien conocidas son las glosas que los indígenas actuales proporcionan a los etnólogos acerca de los famosos aires.[21] No aparece en el estudio de Gabriel Espinosa el concepto de Yohualli Ehécatl, viento nocturno, nombre de la deidad suprema pero también de Tezcatlipoca e inclusive de Quetzalcóatl. Tezcatlipoca aparece en efecto en el *Códice Borgia* con el pico de Ehécatl y con atavíos de concha y caracoles; entre sus dobles, contamos el zopilote pero también el mono y hasta en ocasiones el tlacuache.[22] En cuanto a la antigüedad del pico de Ehécatl, lo ostenta un personaje plasmado en el año 870 en la estela 19 de Seibal.

Marie-Odile Marion, quien trabajó durante muchos años de su vida al lado de los lacandones escribió el artículo titulado "Representación simbólica de la selva maya y de sus huéspedes" en donde desfilan los conceptos mitológicos que esta comunidad tiene de los animales con los que conviven, historias sagradas donde es posible observar muchos elementos del periodo prehispánico. Refiere que la multitud de historias sobre la selva responde a la angustia que les causa el percibir como desaparece día a día junto con sus habitantes. Entre los huéspedes del río ella también alude a un caimán gigante, el *Xok*, quien copulando junto con la tortuga, reproducían los animales para la pesca y ayudaba a los hombres con abundante alimento, a diferencia del cocodrilo de Arellano, éste representaría la parte masculina de la pareja creadora.

Y como huéspedes de los árboles no podían faltar los monos, sobrevivientes de hombres caídos de otras épocas que hoy día sólo sirven de alimento; los monos aulladores a su vez se identificaron con los maya Kimin (cuya raíz es muerte), pues en épocas recientes fueron transmisores de la fiebre amarilla, eran pequeños seres que parecían volar sin tener alas. Dentro de las cavernas se refugian los temidos jaguares, asociados tanto a destrucciones anteriores de la humanidad como a futuras, viven en el inframundo bajo el cuidado de Mensabäk. Analiza varios mitos en los que interactúan el jaguar y los hombres, se

[21] Véase por ejemplo, Alfredo López Austin, "El mal aire en el México prehispánico" en Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero (eds.), *Religion en Mesoamerica*, *XII Mesa redonda*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972, p. 399-408.

[22] Olivier, *op. cit.*, p. 35-40.

establecen contratos matrimoniales, filiaciones, copulan, agreden, raptan a mujeres lacandonas; historias que la autora interpreta como un reflejo de las costumbres lacandonas o de su transgresión, como puede ser la residencia uxorolocal, la alianza poligínica sororal, la integración de seres ajenos a la comunidad, entre otras.

Entre los huéspedes de la tierra menciona a la serpiente, pero ésta aparece como braguero de los dioses Mensabäk y Zukunkyum, el primero asociado a las lluvias y el segundo al inframundo, que de acuerdo al estudio del simbolismo de la serpiente que aparece en este mismo libro, se observa una continuación de las creencias prehispánicas; la autora supone que Zukunkyum sería el equivalente maya y masculino de Coatlicue y de Chicomecóatl, pero queda muy confusa dicha identificación. Marion también refiere el equivalente a los dragones mencionados por De la Garza y Arellano, un monstruo legendario con cuerpo de saurio llamado Subin relacionado con las sequías, un aspecto más del ambivalente dragón prehispánico, ya sea cocodrilo o serpiente. Pero la selva está habitada por otros seres del imaginario social, como el Señor de la Roca o el Señor de la Selva, a quienes los lacandones temen y respetan.

Si bien los especialistas solemos quejarnos de la falta de estudios sobre tal o cual tema que nos interesa, en el caso de las plantas y de los animales, la carencia de investigación es patente. Afortunadamente, y este volúmen lo demuestra, algunos estudiosos se están dedicando a cubrir esas áreas olvidadas del conocimiento. Esas apasionantes temáticas a las cuales nos dedicamos se parecen a los elotitos que las niñas de Tepoztlan usan como muñecas: requieren de dedicación, de cariño pero también de críticas constructivas para crecer y madurar como bellas mazorcas.

MARTHA ILIA NÁJERA C.
Centro de Estudios Maya, IIF-UNAM
GUILHEM OLIVIER
IIH-UNAM

Michel Graulich, *Fiestas de los pueblos indígenas. Las fiestas de las veintenas, Ritos Aztecas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999, 459 p.

Dividido en ciclos lunares, solares o venusinos, en meses, años, días u horas, que forman a su vez trecenas de días o de años los cuales culminan en "siglos" de 52 años, el tiempo fue aprehendido en una red calendárica que determinó ritmicamente, la existencia del indígena mesoamericano. Los *tonalpohualli* y *xiuhpohualli* entretejieron en una trama cultural los "destinos" potenciales del hombre y el flujo tempo-

ral mediante signos o símbolos cuantitativos que conjugaban la *huida entrópica* del tiempo y la *permanencia regeneradora* de la materia.

La participación del indígena en la cronología de su devenir se manifestó a su vez mediante *fiestas* que permitían una aprehensión "fisica" del tiempo. Los conceptos de "fiesta" y de "día" convergen de hecho, en el vocablo náhuatl *ilhuitl* expresando asimismo la necesidad de "celebrar"cada momento de la vida.

El libro de Michel Graulich aquí considerado trata precisamente de las relaciones mítico-religiosas que vinculan las fiestas del calendario náhuatl entre ellas y las manifiestaciones naturales del año trópico.

La piedra angular del estudio lo constituye sin duda alguna, la hipótesis emitida por el autor de un desfase progresivo del año calendárico en relación con el año trópico debido a la ausencia de un ajuste periódico del primero con el segundo.

> Tengo la convicción de que, voluntariamente y con pleno conocimiento de causa, los mesoamericanos se abstuvieron de ajustar su calendario de las veintenas, y como prueba de que nunca intentaron, aunque se haya afirmado, desplazar las fiestas en relación con las veintenas trastocadas, para mantenerlas en concordancia directa con con los fenómenos de la naturaleza a los cuales se referían, nunca trataron de modificar de forma significativa el sentido de las fiestas. (p. 83).

Graulich sitúa en 680-683 el momento en el que el calendario coincidía con las estaciones del ciclo solar y establece los días y los meses en que se iniciaban y terminaban las veintenas en función de su posición en la cronología.

Según el autor, por ejemplo, la veintena Panquetzaliztli se ubicó del 22 de junio al 11 de julio en 682, mientras que en 1519 había derivado del 20 de noviembre al 9 de diciembre. Se opone en esto a la mayoría de los cronistas del siglo XVI y a muchos especialistas contemporáneos quienes afirmaron y sostienen respectivamente que se añadía un día "bisiesto" cada cuatro años a la cuenta de 365 días.

Para justificar el planteamiento, Graulich aduce la falta de pruebas fehacientes, el ejemplo de los mayas, la incongruencia cronológica que representaría la inserción de un día extra en el engranaje de los calendarios, la probable existencia de ritos estrechamente vinculados con las actividades agrícolas y que no fueron consignados en documentos por el hecho de que correspondería a una tradición oral muy específica, e invoca más generalmente una lógica indígena del cómputo calendárico en la que un desfase con el año trópico no sólo pudiera ser irrelevante sino que constituya un elemento funcional en la aprehensión cultural del tiempo.

A los períodos de lluvia y de sequía que constituyen los ritmos estacionales del tiempo, Graulich añade las nociones de "mitad nocturna y femina del año" con su contraparte "diurna y masculina" las cuales establecen una verdadera dialéctica espacio-temporal. Asimismo establece un paralelismo entre las veintenas situadas en sendas partes del año. A la primera veintena del año: Ochpaniztli situada en la temporada de lluvias corresponde *Tlacaxipehualiztli* en la estación seca, a Teotleco corresponde de la misma manera Tozoztontli, etcétera.

El análisis sistemático y detallado de las veintenas, en la perspectiva antes mencionada, representa sin embargo lo esencial del libro. Con base en fuentes históricas de diversas procedencias, complementadas por datos etnográficos que atañen a las culturas indígenas contemporáneas, el autor reconstruye la secuencia ritual correspondiente a cada veintena y determina su función específica en los contextos respectivamente calendáricos y trópicos del ciclo anual. Haciendo gala de una singular erudición, Michel Graulich además de aducir un gran número de fuentes, cita y discute los planetamientos y las opiniones de distintos especialistas del tema antes de proponer una versión propia, juiciosamente elaborada, convincente, y que conlleva mucha información respecto a los rituales nahuas prehispánicos.

Lo único que se le podría reprochar a Michel Graulich sería de utilizar a veces modelos religiosos cristianos para explicar ciertos mecanismos mitológicos, como el hecho de considerar a Tezcatlipoca, por ejemplo, como "el culpable del paraiso original de Tamoanchan" (p. 351) o de fundamentar ciertas interpretaciones sobre versiones tendenciosas de algunos frailes. Tal es el caso de la supuesta "trinidad" que entraña, según el autor, Xipe (p. 319) la cual se apoya sobre una afirmación de fray Diego Durán quien declara que éste era *Tota*, *Topilzin* y *Yollometl* es decir "Nuestro padre", "Nuestro hijo" y un "corazón del maguey" que se asemeja extrañamente, en este contexto, al Espíritu Santo. Si bien el sol, la luna y Venus; el maíz maduro, la semilla y la joven planta pueden haber constituido, como lo afirma Graulich, manifestaciones hipostáticas de Xipe Totec, resulta arriesgado construir el razonamiento a partir de las interpretaciones algo simplistas del dominico.

En términos generales, la obra de Michel Graulich representa probablemente el estudio más completo de los ritos correspondientes a los diez y ocho meses del calendario náhuatl realizado hasta hoy. Este hecho y la polémica demostración de que existía un desfase del año calendárico con el año trópico, hace del libro una lectura imprescindible.

PATRICK JOHANSSON
Instituto de Investigaciones Históricas

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 del autor(es), título del libro, indicación del número de volúmenes si son más de uno, lugar de publicación, editorial, fecha:

García Icazbalceta, Joaquín, *Don Fray Juan de Zumárraga, Primer Obispo y Arzobispo de México*, 4 vols., México, Editorial Porrúa, 1947.

Cuando se trate de textos anónimos, la entrada se hará por título. No se traducirán los nombres de autores, editores, ciudades, editoriales y colecciones.

Cualquier otra información que se desee especificar será entre corchetes y al final de los datos ya consignados.

b) Artículos:

Nombre del autor(es), título del artículo entre comillas, título de la publicación en cursivas, lugar, editorial, número o volumen, año y páginas.

Carlos Navarrete, "Dos deidades de las aguas, modeladas en resina de árbol", *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, INAH, 1968, núm. 33, p. 39-12.

Estudios de Cultura Náhuatl, vol. 33, 2002

editado por el Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, se terminó
de imprimir el 28 de diciembre de 2002 en Hemes Impresores,
cerrada Tonantzin 6, Col. Tlaxpana.
Su composición y formación tipográfica, en tipo Baskerville de 10.5:12, 10:11
y 8:9 puntos, estuvo a cargo de Sigma Servicios Editoriales,
bajo la supervisión de Ramón Luna Soto.
La edición, en papel Cultural de 90 gramos, consta de 1 000 ejemplares
y estuvo al cuidado de Guadalupe Borgonio

Cabeza de águila.
Templo Mayor de Tenochtitlan,
Etapa constructiva VI
(Cortesía doctor Eduardo Matos Moctezuma).

9 770071 167506