

ISSN 0071-1675

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

36



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

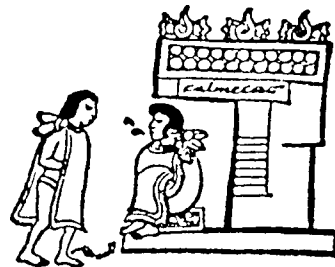
Ciudad Universitaria

04510 México, D. F.

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

Volumen 36

2005



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Primera edición: 2005

DR © 2005, 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)

MERCEDES DE LA GARZA CAMINO (Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM)

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

FRANCES KARTTUNEN (Universidad de Texas, Austin)

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

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

EDUARDO MATOS MOCTEZUMA (Instituto Nacional de Antropología e Historia)

PILAR MÁYNEZ VIDAL (FES-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)

MARÍA JOSÉ GARCÍA QUINTANA (Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM)

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

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

Editor: Miguel León-Portilla

Editor asociado: Salvador Reyes Equiguas

SUMARIO

Volumen 36: Arqueología, creencias, lengua e intercambio cultural	13
Línea y color en Tenochtitlan. Escultura policromada y pintura mural en el recinto sagrado de la capital mexicana <i>Leonardo López Luján, Giacomo Chiari, Alfredo López Austin y Fernando Carrizosa</i>	15
Ubicación e importancia del templo de Xipe Tótec en la parcialidad tenochca de Moyotlan <i>Carlos Javier González González</i>	47
The Pre-Hispanic Poetics of Sahagun's <i>Psalmodia Christiana</i> <i>J. Frederick Schwaller</i>	67
Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero <i>Catharine Good</i>	87
Itzcóatl y los instrumentos de su poder <i>María Castañeda de la Paz</i>	115
<i>Cempoallapohualli</i> . La cronología de las veintenas en el calendario solar náhuatl <i>Patrick Johansson K.</i>	149
Cartografía prehispánica e hispanoindígena de México <i>Miguel León-Portilla</i>	185
La guerra naval en el valle de México <i>Isabel Bueno Bravo</i>	199

El corazón y sus enfermedades en la cultura náhuatl prehispánica <i>Carlos Viesca, Andrés Aranda y Mariblanca Ramos de Viesca . . .</i>	225
Tlantepuzilama: las peligrosas andanzas de una deidad con dientes de cobre en Mesoamérica <i>Guilhem Olivier</i>	245
El origen de algunos dioses prehispánicos, una explicación desde la teoría histórica-genética <i>Laura Ibarra</i>	273
Autosacrifice in Ancient Mexico <i>Michel Graulich</i>	301
La confesión auricular. Dos textos <i>María José García Quintana</i>	331
El oro azteca y sus conexiones con el poder, la fertilidad agrícola, la muerte y la guerra <i>Elizabeth Baquedano</i>	359
El dragón y la mazacóatl. Las criaturas del Infierno en un <i>exemplum</i> en náhuatl de Ioan Baptista <i>Berenice Alcántara</i>	383
<i>Yancuic nenonotzaliztli itechoa in xochitl in cuicatl</i> . Nuevo diálogo de flor y canto <i>J. Concepción Flores Xochime</i>	423
Algunas publicaciones recientes sobre lengua y literatura nahuas <i>Ascención Hernández de León-Portilla</i>	431
RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS	455
Normas editoriales para la publicación de artículos y reseñas bibliográficas en <i>Estudios de Cultura Náhuatl</i>	479

COLABORADORES

LEONARDO LÓPEZ LUJÁN. Mexicano. Doctor en arqueología por la Universidad de París, Nanterre. Profesor-investigador del Museo del Templo Mayor del INAH. Sus libros más recientes son *The Offerings of the Templo Mayor of Tenochtitlan (revised edition)*, *La Casa de las Águilas* y *Aztèques: Sculptures de la collection du Musée du quai Branly*, este último en colaboración con Marie-France Fauvet-Berthelot.

GIACOMO CHIARI. Italiano. Profesor de Mineralogía Aplicada de la Universidad de Turín hasta 2003. Actualmente es Jefe del Departamento de Ciencia en el Getty Conservation Institute de Los Ángeles, California. Entre sus publicaciones recientes se cuentan numerosos artículos sobre cristalografía por rayos-X y sobre nuevas técnicas para fechar pinturas murales por arqueomagnetismo.

ALFREDO LÓPEZ AUSTIN. Mexicano. Doctor en historia por la UNAM. Investigador emérito del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. De sus publicaciones pueden mencionarse *Cuerpo humano e ideología*, *Los mitos del tlacuache*, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana* y *El pasado indígena*, este último en colaboración con Leonardo López Luján.

FERNANDO CARRIZOSA. Mexicano. Arqueólogo por la ENAH y especialista en ilustración científica. Jefe del Departamento de Curaduría del Museo del Templo Mayor. Entre sus publicaciones destacan “Las almenas en la arquitectura religiosa de Tenochtitlan: las evidencias arqueológicas” y *Templo Mayor de Tenochtitlan: imperio mexica, recinto sagrado, museo*.

CARLOS JAVIER GONZÁLEZ GONZÁLEZ. Mexicano, Arqueólogo por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Investigador en el Museo del Templo Mayor; del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Cursó la Maestría en Estudios Mesoamericanos, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y actualmente es can-

didato a doctor en la misma especialidad. Es autor de “Mezcala Style Anthropomorphic Artifacts in the Templo Mayor”, “La arqueología sobre el periodo Posclásico en la cuenca de México” y “Estructura social y cultural en Tenochtitlan”.

PATRICK JOHANSSON K. Mexicano. Doctor en letras por la Universidad de París, Sorbona. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM e investigador del Instituto de Investigaciones Históricas de la misma Universidad. Es autor de: *Ahuellhuayoxochitl, Flor sin raíz, fleur sans racine, rootless flower; La palabra, la imagen y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictórico en el siglo XVI; Ritos mortuorios nahuas precolombinos.*

MIGUEL LEÓN-PORTILLA. Mexicano. Doctor en filosofía por la UNAM. Investigador Emérito de la misma Universidad, miembro de El Colegio Nacional. De sus varios estudios se destacan: *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes; Nezahualcōyotl, poesía; Códices. Los antiguos libros del Nuevo Mundo; Bernardino de Sahagún, quinientos años de presencia* (coordinador); *Antigua y nueva palabra*, en colaboración con Earl Shorris.

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

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

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

GUILHEM OLIVIER. Francés. Doctor en historia por la Universidad de Toulouse. Investigador del Instituto de Investigaciones Históricas

cas de la UNAM. Encargado de las conferencias en la École Pratique des Hautes Études, Paris. Es autor de: *Burlas y metamorfosis de un dios azteca: Tezcatlipoca el “Señor del espejo humeante”*; *El héroe entre el mito y la historia*, en colaboración con Federico Navarrete; “The Sacred Bundles and the enthronement of the King in Tenochtitlan”.

LAURA IBARRA. Doctora en sociología, psicología e historia por la Universidad de Freiburg, Alemania. Profesora Investigadora del Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Guadalajara. Directora del Centro de Estudios Europeos de la misma Universidad. Entre sus obras se encuentran *La visión del mundo de los antiguos mexicanos. Sobre el origen de sus conceptos de espacio, tiempo y causalidad*; *Paseos por el callejón de la historia*, y *Las relaciones entre los sexos en el mundo prehispánico*.

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 la École Pratique des Hautes Études, Paris y la Universidad Libre de Bruselas. De sus múltiples obras citaremos: *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*; *Ritos aztecas: las fiestas de las veintenas*; *Montezuma ou l’apogée et la chute de l’empire azteque*; *Myths of Ancient Mexico* y *Le Sacrifice humain dans l’ancien Mexique*.

MARÍA JOSÉ GARCÍA QUINTANA. Mexicana. Maestra en historia por la UNAM. Profesora en la Facultad de Filosofía y Letras. Investigadora del Instituto de Investigaciones Históricas de la misma Universidad. Es autora de: “Fray Bernardino de Sahagún”, editó la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, paleografía, introducción, notas y glosario, en colaboración con Alfredo López Austin; *Relación de Michoacán*, contribución para la colección Historia de la Historiografía Mexicana; *Séptima Relación de Chimalpain*, paleografía, introducción, traducción y notas.

ASCENSIÓN HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA. Mexicana. Doctora por la Universidad Complutense de Madrid. Investigadora del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Entre sus obras pueden citarse: “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”; *Bibliografía lingüística nahua y estudios de lingüística y filología nahuas*; *Tepuztlahcuilolli: Impresos nahuas, historia y bibliografía*.

BERENICE ALCÁNTARA ROJAS. Mexicana. Historiadora por la UNAM. Profesora de la Facultad de Filosofía y Letras e Investigadora del Instituto de Investigaciones Históricas de la misma Universidad. Actualmente investiga el proceso de nahuatlización del cristianismo en distintas obras en lengua náhuatl del siglo XVI y en especial en la *Psalmodia Christiana* de fray Bernardino de Sahagún. Es autora de: “Fragmentos de una evangelización negada. Un ‘ejemplo’ en náhuatl de fray Ioan Baptista y una pintura mural del convento de Atlihuetzia” y “Comer lo que hiede. Alimentos del otro mundo según algunos relatos mayas”.

VOLUMEN 36

ARQUEOLOGÍA, CREENCIAS, LENGUA E INTERCAMBIO CULTURAL

El pasado y el presente de los pueblos nahuas puede ser estudiado desde muchos puntos de vista. Su legado histórico y artístico es enorme y abarca milenios. A su vez, su presencia actual en numerosos lugares de México y también fuera de él, perdura en condiciones muy variadas que casi siempre tienen en común la adversidad. Pero, entre otras cosas, es de notar en ellos una decidida voluntad de preservar y enriquecer su identidad, fomentando sus propios valores y dando salida a la expresión de su palabra, la *yancuic tlahtolli*.

En este volumen 36 de *Estudios de Cultura Náhuatl* hay aportaciones que versan sobre hallazgos en el recinto del Templo Mayor de Tenochtitlan, y en otro lugar de la ciudad prehispánica. Versan ellas acerca de creaciones escultóricas y pintura mural en ese recinto y también en relación con un templo de Xipe Tótec en Moyotlan. También las hay acerca de literatura y lingüística. La poética de Sahagún en su *Psalmodia Christiana* es objeto de análisis y valoración. Acercándose al presente se estudian también los “ejes conceptuales” entre los nahuas actuales de Guerrero. Un bello poema de J. Concepción Flores, “Xochime”, da testimonio de la moderna creatividad literaria en náhuatl.

En torno a la historia nahua hay trabajos que versan sobre Itzcóatl; la cronología de las veintenas de días en el *xihuilli*; la riqueza de la cartografía prehispánica y la que se produjo después del encuentro. Tema rico en sorpresas es éste, estudiado a la luz de una reciente publicación por antiguos miembros del Seminario de Cultura Náhuatl. Un estudio sobre los padecimientos del corazón y sus concepciones como órgano, enriquece lo dicho sobre el tema. Finalmente, la guerra naval, de la que existen importantes testimonios, es tomada en cuenta para apreciar su significación.

La religión preshispánica, con sus múltiples implicaciones, vuelve a estar aquí presente. La traducción de varios fragmentos del *Códice Florentino* que tratan de la diosa Tlazoltéotl, ofrece datos reveladores

sobre la confesión mexicana. Una deidad poco conocida. *Tlantepuzilama*, “La anciana de dientes de cobre” es objeto de atención. Por otra parte, la teoría histórico-genética funciona como marco teórico para el estudio del origen de algunos dioses del panteón nahua. Como asunto ligado a la religión es valorado el oro, relacionado en particular con la fertilidad del campo, la muerte y la guerra. En otro trabajo de considerable interés se replantean la significación y los alcances de los sacrificios humanos.

Un último artículo versa sobre un *exemplum* en el que se habla de un dragón y la mazacóatl como criatura del infierno. De él puede decirse que constituye otra muestra o ejemplo de curiosa forma de mestizaje espiritual.

La sección sobre publicaciones recientes acerca de la lengua y la cultura nahuas —que se ha incluido en estos *Estudios* a lo largo de sus últimos veinte volúmenes— vuelve a ofrecerse aquí con amplia información que confiamos sea del interés de nuestros lectores.

Importa señalar que, a partir de este volumen, actuará como editor asociado otro miembro de este Instituto, el maestro Salvador Reyes Equiguas. Sustituye él a la recordada Guadalupe Borgonio Gaspar que, tras una vida de entera dedicación, nos dejó el 12 de agosto de 2004.

LÍNEA Y COLOR EN TENOCHTITLAN.
ESCULTURA POLICROMADA Y PINTURA MURAL
EN EL RECINTO SAGRADO DE LA CAPITAL MEXICA

LEONARDO LÓPEZ LUJÁN, GIACOMO CHIARI,
ALFREDO LÓPEZ AUSTIN Y FERNANDO CARRIZOSA

Solemos imaginar al arte mexica como desprovisto de color. Sus esculturas conservadas en los museos de todo el mundo nos muestran por lo regular crudas superficies volcánicas, dominadas por los tonos grises, rosados o violáceos. Sólo en el mejor de los casos logramos adivinar en sus más recónditos intersticios algún destello cromático. De manera semejante, los contados edificios que han sido sacados a la luz de la siempre voraz Ciudad de México exhiben rostros lavados, llenos de grietas, avejentados. No son más que los muy menguados sobrevivientes de una esplendorosa metrópoli insular, vejada primero por la guerra de Conquista, luego por la demolición sistemática y finalmente por siglos de enterramiento en un subsuelo anegado y eternamente víctima de las altas presiones, los hundimientos y los terremotos. Por ello, al igual que Winckelmann lo hiciera en el siglo XVIII con los blancos mármoles de Herculano, nosotros hemos teorizado sobre una plástica donde la policromía pareciera estar ausente. Hemos decolorado, al menos mentalmente, el arte de la civilización mexica, tal y como muchos coleccionistas de la Ilustración osaron hacerlo en la realidad con las estatuas de Venus, Apolo y tantos otros dioses de los romanos.

Nuestra perspectiva comenzó a transformarse en 1978 con el inicio del Proyecto Templo Mayor. En buena medida, esto fue gracias a los restauradores: sus manos delicadas y su profundo conocimiento de la materia han sido cruciales en las excavaciones del recinto sagrado de Tenochtitlan. Su trabajo ha revelado que el color estaba por doquier: dentro y fuera de los templos, calificando las grandes esculturas monolíticas y dando vida a los bajorrelieves. Esto nos ha dado la oportunidad de estudiar en profundidad variados testimonios de línea y color que se remontan a los siglos XIV y XV después de Cristo. En este trabajo, precisamente, queremos dar a conocer algunos de los

resultados alcanzados.¹ En un recuento que aún se antoja preliminar definiremos la paleta pictórica que utilizaron los mexicas. Describiremos las tareas de medición del color y de reconstitución cromática. Revisaremos algunos aspectos de la técnica y el contenido temático. Y, finalmente, analizaremos tres murales para ofrecer nuevos elementos a la discusión sobre el llamado “estilo pictórico azteca”.²

El estudio del color

Nuestros estudios sobre la escultura policroma y la pintura mural de Tenochtitlan han tenido como base empírica largas observaciones en la zona arqueológica del Templo Mayor, tomas sistemáticas de muestras y sucesivos análisis de laboratorio.³ Hemos integrado para ello diversos equipos multidisciplinarios y recurrido a una amplia gama de instrumentos científicos en instituciones de México, París y Turín.⁴ Entre estos últimos destacan el *espectrofotómetro uv-visible* para medir el color; los microscopios *óptico estereoscópico* y *electrónico de barrido* para conocer la morfología general de la superficie y de los estratos transversales de la capa pictórica; el *microscopio electrónico de transmisión de alta resolución* para la determinación estructural; el *espectrómetro de dispersión de energía* para el microanálisis elemental; el *plasma acoplado por inducción de emisión* para análisis elementales cuantitativos; el *difractómetro de rayos-X* para identificar la composición mineral, y el *espectró-*

¹ Agradecemos la ayuda de nuestros amigos Silvia Audagnotti, Leticia Baños, Roberto Giustetto, Dulce María Grimaldi, Roberto Lanza, Diana Magaloni, Eduardo Matos Motezuma, Mayáhuel Ortega, Constantino Reyes-Valerio, Jasinto Robles y Ximena Vázquez del Mercado.

² Aunque no son muy numerosos, existen varios trabajos que de una manera u otra se refieren a la policromía en la escultura y la pintura mural de Tenochtitlan y sus alrededores. Entre ellos destacan los de los hermanos Abadiano (1916), Fernández (1935), Sieck Flandes (1942), García Payón (1946), Anderson (1948, 1963), Beyer (1955), Matos (1965), Gussinyer (1970), Heyden (1970), Villagra (1971), Huerta Carrillo (1979), Hernández (1982), Santaella (1982), Nicholson (1985), Franco (1986, 1987), Guilliem (1991, 1998), Reyes-Valerio (1993), Ségota (1995) y Solís (1995, 2000). Todas estas publicaciones sirvieron como punto de partida para la presente investigación.

³ Nuestras observaciones y tomas de muestras fueron realizadas en las esculturas y las pinturas murales de las capillas de la etapa II del Templo Mayor (c. 1390 d.C.); la plataforma de la etapa IVb del Templo Mayor (c. 1469 d.C.); la etapa 2 de la Casa de las Águilas (contemporánea a la etapas IVb y V del Templo Mayor, c. 1469-1486 d.C.) y el Templo Rojo Norte (contemporáneo a la etapa VI del Templo Mayor, c. 1486-1502).

⁴ Robles, 1995; Baños; 1996; Vázquez del Mercado, 1998; Chiari, 1999, 2000; Grimaldi, 2000; Ortega *et al.*, 2001; Ortega, 2003; López Luján, 2005. Una discusión sobre las potencialidades y limitaciones de las técnicas modernas de análisis de pigmentos se encuentra en Chiari y Scott, 2004.

metro de infrarrojo por transformada de Fourier para caracterizar los minerales más que para identificarlos.

A lo largo de nuestras pesquisas, una de las conclusiones básicas a la que hemos llegado es que los pintores del recinto sagrado se valieron de una paleta más reducida que la que se observa en los códices elaborados durante el siglo XVI en la propia Tenochtitlan y en otras ciudades circunvecinas. En efecto, tras cinco lustros de excavaciones arqueológicas en el centro histórico de la Ciudad de México, solamente hemos podido registrar la presencia del rojo, el ocre, el blanco, el negro y el azul.⁵ En cambio, en los códices suelen encontrarse, además de estos cinco pigmentos básicos, el verde, el amarillo y el gris.⁶ Hasta ahora desconocemos las causas de tales discrepancias cromáticas entre pinturas murales y esculturas, por un lado, y pictografías, por el otro. Entre las numerosas explicaciones que pudiéramos vislumbrar se encuentran: *a)* que los códices de la Cuenca que se conocen datan del periodo colonial y que los prehispánicos habrían sido pintados con una paleta más reducida; *b)* que los mexicas no crearon pinturas verdes, amarillas y grises adecuadas para soportes de piedra, cal y tierra; *c)* que sí lo hicieron, pero eran sumamente costosas como para ser aplicadas en grandes superficies; *d)* que estas pinturas eran vulnerables a la intemperie, o *e)* la presencia de sólo ciertos colores en los monumentos obedece a una estricta razón simbólica. En este último tenor, debemos evocar aquí el trabajo de Danièle Dehouve,⁷ quien recientemente ha afirmado que los símbolos y las metáforas nahuas —y de otros pueblos mesoamericanos como los tlapanecos y los mixtecos— alusivos al color se reducen a cinco grupos fundamentales: el verde-azul, el blanco, el amarillo, el rojo y el azul marino-pardo-negro. Éstos, nos dice la investigadora francesa, son nada menos que el color de las hojas del maíz y los cuatro colores de los granos de la mazorca madura.

Otra conclusión resultante de nuestros análisis de laboratorio es que los artistas de Tenochtitlan utilizaron exactamente los mismos pigmentos en la escultura y en la pintura mural, predominando los de origen mineral.⁸ Mencionemos en primer lugar el *pigmento rojo*,

⁵ Como es sabido, en la escultura y la pintura mural de Tula, Hidalgo, se han registrado vestigios de blanco, negro, rojo, ocre y azul (véase Acosta, 1945: 41; 1956: 80; 1957: 133; 1956-1957: 57, 82-83; Moedano, 1947: 115; Baird, 1985: 115, 117; Jiménez, 1998: 25-26). La misma paleta se encuentra en los murales de la pirámide de Tenayuca (Fernández, 1935: 104-105), del Templo Calendárico de Tlatelolco (Guillien, comunicación personal, mayo de 1993) y del Monumento III de Malinalco (García Payón, 1946: 19-21 y lámina).

⁶ Véase, por ejemplo, Durand-forest, 1974; Ségota, 1995: 77-78.

⁷ Dehouve, 2003: 68-72.

⁸ En el caso de la zona arqueológica del Templo Mayor, las superficies pictóricas son brillantes, saturadas y rara vez tienen cambios de tonalidad. Físicamente hablando, el

constituido por aglomerados de partículas granulares con cantidades significativas de hierro. Los difractogramas nos indican que se trata de *hematita*,⁹ mineral ampliamente difundido en nuestro planeta y que, por lo general, se encuentra en forma de sedimentos, fracciones finas y en rocas volcánicas. En las fuentes documentales del siglo XVI, encontramos descripciones de pigmentos minerales que bien pudieran corresponder a la hematita que ha sido detectada en los laboratorios. Uno de ellos es el *tlalchichilli*, referido concisamente por los informantes indígenas de fray Bernardino de Sahagún en el *Códice Florentino*:

TLALCHICHILLI[“rojo térreo”]: Es una tierra colorada, fofa, oscura, negra. Yo doy color rojo a algo; yo embijo algo.¹⁰

De acuerdo con el propio Sahagún, se trata de una materia roja oscura, similar al almagre, que era utilizada en la producción de escudillas, platos, jarras y salseras.¹¹ Junto al *tlalchichilli*, los informantes sahaquntinos mencionan el *tláhuítl* de la siguiente manera:

TLÁHUÍTL [rojo mineral]:¹² De ninguna parte deriva su nombre. Es una piedra, tepetate,¹³ tierra de tepetate, como tepetate. Es roja. Es rugosa,¹⁴

azul es el color que tiene el nivel más alto de saturación y el mayor poder cubriente. Lo distingue, además, una buena adhesividad. El rojo, el ocre y el negro también poseen un buen poder de cobertura, aunque la capa que forman es muy delgada, adquiere la textura del soporte y resulta vulnerable al contacto físico. En cambio, la capa de pintura blanca es sumamente espesa, suele tener grumos y llega a desprenderse en capas del sustrato (*vid.* Vázquez del Mercado, 1998: 30).

⁹ Fe₂O₃, óxido de hierro.

¹⁰ “Tlalchichilli: tlalli chichiltic, poxavac, ixtlilevac, ixtliltic: njtlachichiloa, njtlaoc̄a” (Sahagún, 1979, lib. XI: 231v; *cf.* Sahagún, 1950-1982, 11: 257). Aparecen aquí dos verbos enunciados en primera persona de singular. No hay que olvidar que Sahagún tuvo como propósito de su obra formar un lexicon.

¹¹ Sahagún, 2000, lib. XI, cap. XII, § 5: 1141. *Vid.* Dehouve, 2003: 55; Dupuy, 2003: 47-48.

¹² Molina (1944, n-e: 145r) traduce “almagre”. La palabra española remite al óxido rojo de hierro, más o menos arcilloso, abundante en la naturaleza. Siméon (1963: 629) vierte “ocre rouge, terre calcinée qui est employée en peinture”. Dibble y Anderson (Sahagún, 1950-1982, 11: 243) dicen “red ocre”. Aunque la palabra “ocre” en español se refiera a cualquier mineral terroso que tenga color amarillo, la primera acepción del término remite al mineral terroso, deleznable, de color amarillo, que es un óxido de hierro hidratado, frecuentemente mezclado con arcilla, que sirve como mena de hierro y se emplea en la pintura. Hernández (1959-1984, 3: 409) señala: “Del *tláhuítl* o almagre fabril. El que los mexicanos llaman *tláhuítl*, nosotros imitando a los árabes *macra*, y los latinos *rubrica fabrilis*”.

¹³ Literalmente *tepetatl* significa “estera de piedra”. Molina (1944, n-e: 102v) traduce “tosca o cuzilla”. Por tosca se entiende en español la piedra caliza y porosa que se forma de la cal de algunas aguas. Siméon (1963: 445) dice, basado en Ignacio de Paredes, “rocher, terre rude”; y, basado en Sahagún, “espèce de craie ou de pierre qui servait à la faire de la chaux”.

¹⁴ Aquí se compara metafóricamente la superficie de la piedra con los accidentes topográficos: literalmente, “es montuosa”.

cavernosa. Es útil; se necesita; es preciada. Es embellecedora de las cosas, enrojeecedora.

Yo doy color rojo a algo, hago rojo algo, con *tláhuittl* embijo algo.¹⁵

En su versión al español de este texto náhuatl, Sahagún compara al *tláhuittl* con el bermellón.¹⁶ Por su parte, Francisco Hernández puntualiza que es una tierra amarilla que debe ser expuesta al fuego para que adquiera tonalidades rojizas, y que los nativos pintaban con ella paredes y pisos.¹⁷

En cuanto a la procedencia exacta de la hematita, resulta difícil determinarla, si bien hay varias minas en las proximidades de Tenochtitlan, entre ellas las de la Sierra Patlachique en el Valle de Teotihuacan.¹⁸ Siempre existe la posibilidad de que los pintores del recinto sagrado se proveyeran del rojo de hematita y de los demás pigmentos en el mercado de Tlatelolco.¹⁹

El *pigmento ocre* analizado en esta investigación se compone de aglomerados de partículas fibrosas diminutas y de aglomerados de partículas casi esféricas, todas ellas con alto contenido de hierro. Fue preparado a base de *goetita*,²⁰ mineral cuyas tonalidades van del amarillo al anaranjado. La goetita es el resultado de la descomposición de sulfatos, carbonatos y silicatos de hierro,²¹ proceso que suele formar depósitos en los límites de zonas marinas. Probablemente se trata del *tecozáhuittl* o del *tecuixtli*, ambos aludidos en las fuentes del siglo XVI. El texto náhuatl del *Códice Florentino* dice del primero:

TECOZÁHUITL ["Amarillo pétreo"]: su nombre deriva de *tell* ["piedra"] y de *cozauhqui* ["amarillo"].²² Quiere decir "piedra amarilla", "amarilla piedra". Se muele. Es tinte, pintura, material para resaltar las cosas.²³

¹⁵ "Tlavitl: acan qujzquj in jtoca, tetl, tepetlatl, tepetla tlalli, tepetlatic, tlatlaujc, tepeio, oztio, moneccaio, monequj, neconj, tlaqualnextilonj, tlatlaujlonj, njtlatlavia, njtlatlauhiotia, tlahuica njtlaocā" (Sahagún, 1979, lib. XI: 221r; cf. Sahagún, 1950-1982, 11: 243).

¹⁶ Sahagún, 2000, lib. XI, cap. XI, § 3: 1132.

¹⁷ Hernández, 1959-1984, 3: 409. *Vid.* Anderson, 1963: 77, 82-83; Dehouve, 2003: 53; Dupey, 2003: 55.

¹⁸ Jaime Torres Trejo, comunicación personal, noviembre de 2001.

¹⁹ *Vid.* Cortés, 1994: 63; Sahagún, 2000, lib. X, cap. XXI: 906-907.

²⁰ Fe+++O(OH), óxido hidratado de hierro.

²¹ El agua, el bióxido de carbono, las sustancias húmicas y el oxígeno son los causantes de dicha transformación.

²² Molina (1944, n-e: 23r) traduce *cozauhqui* como "cosa amarilla o rubia", el verbo *coçauia*, *ni* como "pararse amarillo", y en términos agrícolas, referidos al maíz, *coçauia*, *lla*, "sazonarse y secarse los panes".

²³ Literalmente, "hace aparecer las cosas con fuerza"; pero en el *Códice Matritense de la Real Academia* (Sahagún, 1907: 322v) dice *tlaqualnextiloni*, lo que significa "adorna las

Yo pinto algo de con *tecozáhuittl*, cubro algo con *tecozáhuittl*, doy color a algo con *tecozáhuittl*.²⁴

Este corto fragmento se complementa en la obra de Hernández, donde nos enteramos de los usos básicos del *tecozáhuittl*:

especie de ocre o tierra amarilla... con que los pintores dan dicho color. Favorece el cutis agrietado por el frío, y algunas mujeres se aderezan el rostro con él, en tanto que los hombres acostumbraban pintarse con el mismo todo el cuerpo cuando se disponían a ir a la guerra o antes de atacar al enemigo, pues creían infundirle así terror.²⁵

El *Codex Mendoza* y otras fuentes indican que la provincia guerrerense de Tlacoauhtitlan tributaba *tecozáhuittl* a Tenochtitlan en forma periódica.²⁶ Lo anterior parece confirmarse en el hallazgo arqueológico de tres minas prehispánicas, al parecer de este mismo pigmento, en las inmediaciones de Chichila, poblado ubicado entre Taxco e Ixcateopan, en el Estado de Guerrero.²⁷ Con respecto al *tecuixtli*, tan sólo tenemos la noticia dada por Hernández. El protomédico de Felipe II se limita a registrarlo como una suerte de ocre o tierra amarilla que provenía de la Sierra Madre del Sur, la cual era empleada en el siglo XVI para pintar techos y bóvedas.²⁸

Pasemos ahora al *pigmento blanco*. Nuestros análisis indican que fue fabricado con *calcita*,²⁹ uno de los minerales más comunes en la superficie terrestre y que se encuentra, por lo común, en yacimientos de gran pureza. Sin embargo, no se le halla en los alrededores de Tenochtitlan debido a que la Cuenca de México forma parte de una región volcánica en la que las antiguas rocas sedimentarias fueron totalmente cubiertas por materiales más recientes. En náhuatl clásico,

cosas”, “hace lucir las cosas”. Dibble y Anderson (Sahagún, 1950-1982, 11: 242) prefieren la versión del *Matritense* y traducen “a means of making things especially brilliant”.

²⁴ “Tecoçauitl: in jtoca itech qujztica tetl, ioan çoçauhquj. q.n. tetl coztic, coztic tetl moteçi, tlapalonj, tlacujlolonj, tlaquauhnextilonj: njtlatecoçavia, njtlatecoçauhaltia, njtlatecoçauhiohia” (Sahagún, 1979, lib. XI: 219r; cf. Sahagún, 1950-1982, 11: 242; 2000, lib. XI, cap. XI, § 2: 1132).

²⁵ Hernández, 1959-1984, 3: 410. Vid. Anderson, 1963: 78, 82-83; Dehouve, 2003: 55; Dupuy, 2003: 62-63.

²⁶ *Codex Mendoza*, 1992: 40r; Alva Ixtlilxóchitl, 1975, 2: 108. Teloloapan, pueblo de la también guerrerense provincia de Tepēcuaquilco tributaba pigmentos a Tenochtitlan, pero no sabemos específicamente cuáles (PNE, 6: 146; cf. Berdan et al., 1996: 127, 313).

²⁷ De acuerdo con el análisis de los pigmentos recuperados de estas minas, se trata de yacimientos de hematita y limonita (Besso-Oberto, 1986; cf. Berdan et al., 1996: 130, 311).

²⁸ Hernández, 1959-1984, 3: 409.

²⁹ CaCO₃, carbonato de calcio.

este mineral era conocido con los nombres de *tízatl*, *tetízatl* y *chimaltízatl*. Los informantes de Sahagún consignan lo siguiente:

TÍZATL [greda]:³⁰ con ella hilan las mujeres.³¹ Blanca, cilíndrica, redonda. [De origen] ésta es un lodo, precisamente greda líquida; después se cuece en el horno para purificarla, para hacerla greda. Yo me unto greda; yo cubro algo de greda, pinto algo de blanco.³²

TETÍZATL ["greda pétrea"]:³³ su nombre deriva de *tetl* ["piedra"] y *tízatl* ["greda"], debido a que es una piedra. Se muele, se tuesta, se pulveriza. Con ella son pintadas las cosas. Yo pongo *tetízatl* a algo.³⁴

CHIMALTÍZATL ["greda de rodela"]:³⁵ de allá proviene, de Huaxtepec. Se corta como de peñasco. Para que algo sea pintado, se cuece. Se vuelve muy blanda. Luego se muele; se mezcla con aglutinante. Con él algo es pintado; con él algo es cubierto de gis.³⁶

Sahagún³⁷ añade en su versión castellana que el primero era vendido en el mercado, que el segundo —usado para barnizar jícaras— se obtenía “en los arroyos, hacia Tullan” y que el tercero era similar

³⁰ Greda o creta, carbonato de cal terroso. Sahagún (2000, lib. XI cap. XI § 3: 1132) traduce “greda”. Molina (1944, n-e: 113r) vierte “cierto barniz o tierra blanca”. Dibble y Anderson (Sahagún, 1950-1982, 11: 243) dicen “chalk”. El aztequismo “tiza” es común en España con el significado de gis.

³¹ Curiosamente, en forma paralela, el *Diccionario de la lengua española* (2001) se refiere al uso de la greda al definir la palabra: “arcilla arenosa, por lo común de color blanco azulado, usada principalmente para desengrasar los paños y quitar manchas”.

³² “Tiçatl: injc tzaoa civa, iztac, mjnjltic, ololtic: injn çoqujtl, ca iehoatl in atičatl: njman moxca texcalco ic chipava, tiçati. Ninotiçavia, njtlatiçavia, njtlaztallalia” (Sahagún, 1979, lib. XI: 221r; cf. Sahagún, 1950-1982, 11: 243).

³³ Hernández (1959-1984, 3: 408-409) dice: “El *tetízatl* o piedra *tízatl* es una piedra blanca que usan los pintores, calcinada, para dar el color blanco. Es sin embargo de blancura menos luminosa que el llamado *chimaltízatl*”. Dibble y Anderson (Sahagún, 1950-1982, 11: 244) traducen *limestone*.

³⁴ “Teiçatl: in jtoça, tetl, itech qujça, ioan tiçatl: ipampa ca tetl, moteci, mjcequj, mocuechoa, ic tlacujlolo. Nitlatetiçavia” (Sahagún, 1979, lib. XI: 221r; cf. Sahagún, 1950-1982, 11: 244).

³⁵ El nombre de rodela deriva de la facilidad con que se divide en láminas. Hernández (1959-1984, 3: 405) dice: “Es el *chimaltízatl* una especie de piedra diáfana y de blancura brillante, que fácilmente se divide en láminas delgadísimas y membranas numerosas, de donde el nombre, pues es el mismo mineral blanco y divisible en láminas que los antiguos llamaron especular. Quemado proporciona una especie de yeso, así como un tinte blanco”. *Vid.* Clavijero, 1945, 1: 81 y 2: 315; Anderson, 1963: 81-83; Dupey, 2003: 54-55.

³⁶ “In chimaltiçatl: vmpa qujça in oaxtepec, iuhqujn texcalli motlapana: auh in jquac ie ic tlacujlolo moxca, cenca iamanquj muchioa: njman moteci, tzacutli moneloa, ic tlacujlolo, ic tlatiçavilo” (Sahagún, 1979, lib. XI: 221r; cf. Sahagún, 1950-1982, 11: 244).

³⁷ Sahagún, 2000, lib. IX, cap. IX, § 3: 1132.

al yeso de Castilla y venía de tierras morelenses. De manera complementaria, el *Codex Mendoza* nos informa que este tipo de material era tributado periódicamente por las vecinas provincias de Atotonilco de Pedraza y de Tepeacac.³⁸

Para el *pigmento negro* se aprovechó tanto un *carbón cristalino* que se presenta en forma de grafito, como un *material no cristalino* irreconocible en nuestros difractogramas. Lo más seguro es que este último sea el ampliamente difundido negro de humo o *tilli ócotl*. Los informantes sahumaguntinos lo definen así:

TLILLI [“NEGRO”]: es el humo del pino; es el hollín del pino. Es ennegrecedor de las cosas; es entintador de las cosas; es dibujador de cosas; es oscurecedor de cosas. Molido, muy molido, hecho polvo. Receptor de agua, se diluye en agua; se fija en el agua. Yo entinto algo, ennegrezco algo, oscurezco algo con tinta, dibujo algo con tinta, lleno de tinta algo, mancho algo.³⁹

En la traducción al español de este fragmento, Sahagún nuevamente nos ofrece información adicional sobre la manera en que era preparado y empleado:

Hacen estos naturales tinta del humo de las teas, y es tinta fina. Llamanla *tilli ócotl*. Tienen para hacerlo unos vasos que llaman *tlilcomalli* en que se hacen, que son a manera de alquitaras. Vale para muchas tintas para escribir, y para medicinas que la mezclan con muchas cosas que sirven para medicinas.⁴⁰

Hablemos finalmente del *azul* del recinto sagrado. Los muy numerosos análisis realizados hasta la fecha coinciden en identificarlo con el *azul maya*,⁴¹ pigmento artificial hecho a base de un colorante vege-

³⁸ *Codex Mendoza*, 1992: 28r, 42r. La primera abarcaba el norte del Estado de México y el suroeste del estado de Hidalgo, en tanto que la segunda estaba ubicada en la porción centro-sur del estado de Puebla.

³⁹ “Tilli ocult ipocio, ocotl icalcujchio, tlatlilhujlonj, tlatlilpaloni, tlatlilanjlonj, tlatlilpoiavalonj, cuechtic, cuecuethtic, cuecuechihuj, hatlamatinj, hatlamavanj, hatlacauhuj. Nitlatlilpa, njlatlilhuja, njlatlilpoiava, njlatlilanja, njlatlillotia, njtlacatzava” (Sahagún, 1979, lib. XI: 219r-v; cf. Sahagún, 1950-1982, 11: 242-243).

⁴⁰ Sahagún, 2000, lib. XI, cap. XI, § 2: 1132. Por su parte, Hernández (1959-1984, 3: 408-409) comenta: “otra clase de tinta negra llamada *ocotilli* con humo de astillas de cualquier pino (*ócotl* en la lengua vernácula y de donde la tinta toma el nombre), que dentro de vasijas cerradas se condensa en pelotillas, las cuales arrancadas luego se venden con frecuencia en los mercados”. *Vid.* Clavijero, 1945, 2: 315; Dehouve, 2003: 55; Dupuy, 2003: 54-55, 59.

⁴¹ *Vid.* Merwin, 1931; Gettens y Stout, 1942; Gettens, 1962; Olphen, 1966; Kleber *et al.*, 1967; Littmann, 1980, 1982; Roundhill *et al.*, 1994; Reyes-Valerio, 1993: 23-39; José

tal obtenido de las hojas del añil⁴² y una arcilla hoy conocida bajo el nombre de *palignorskita*.⁴³ El azul maya se produce al calentar la mezcla a alrededor de los 100° C, consiguiéndose así que el agua zeolítica contenida en el interior de los microcanales estructurales de la *palignorskita* sea parcialmente sustituida por las moléculas del añil. Dos son las consecuencias principales de tal interacción entre el colorante y la arcilla: por un lado, el pigmento resultante adquiere una estabilidad excepcional, la cual se refleja en su célebre resistencia al ácido nítrico concentrado y en ebullición, al agua regia, la sosa cáustica y cualquiera de los solventes orgánicos; por el otro, el azul oscuro y profundo distintivo del añil se torna en un bello color turquesa.⁴⁴

El añil es una planta que prolifera en las regiones tropicales de México y Centroamérica.⁴⁵ Los mexicas y sus contemporáneos la llamaban *tlacehuilli*, *xiuhquilitl* o *xiuhquilipitzáhuac*.⁴⁶ Veamos primero lo que dice de ella la columna en náhuatl del *Códice Florentino*:

TLACEHUILLI [COLOR AZUL]:⁴⁷ es una hierba.⁴⁸ Su sitio de producción son los lugares calientes.⁴⁹ Se golpea con piedras; se exprime, se le exprime lo espeso. [El jugo] se coloca en una escudilla. Allí se espesa; allí se obtiene el *tlacehuilli*. Este color es verde oscuro,⁵⁰ resplandeciente.

Yacamán *et al.*, 1996; Magaloni, 1998; Chiari *et al.*, 2003; Giustetto y Chiari, 2004; Giustetto *et al.*, en prensa.

⁴² *Indigofera suffruticosa*, C₁₆H₁₀N₂O₃. Véase Ortega, 2003: 15-16. Esta especie americana no debe confundirse con la *Indigofera tinctoria*, la cual es nativa del Lejano Oriente.

⁴³ (Mg,Al)₄(Si)₈(O,OH,H₂O)₂₆ • NH₂O. Anteriormente esta arcilla también era llamada *atapulguita*, nombre que fue eliminado de la nomenclatura mineral desde 1985 (Giustetto y Chiari, 2004: 521).

⁴⁴ *Vid.* Chiari *et al.*, 2003; *cf.* José Yacamán *et al.*, 1996.

⁴⁵ Reyes-Valerio, 1993: 58-67; Reyes-Valerio, comunicación personal, mayo de 1996.

⁴⁶ Véase Anderson, 1963: 78, 82-83; Reyes-Valerio, 1993: 26-28, 59; Dehouve, 2003: 57, 60.

⁴⁷ Literalmente es “cosa enfriada”, “cosa mitigada”. Molina (1944, n-e: 117r) dice “cosa enfriada, o cosa amatada, o cosa mitigada y desenconada, o cosa aliviada del trabajo”.

⁴⁸ Dibble y Anderson (Sahagún, 1950-1982, 11: 242), basados en el texto de Hernández transcrito más adelante, identifican la planta con la *Indigofera añil*.

⁴⁹ *Tlatotoyan* es, según Molina (1944, n-e: 141r), “lugar templado y abrigado”. Siméon (1969: 617) da como significado de la palabra “lieu calme, chaud, abrité”. Sahagún (2000, lib. XI, cap. XI, § 2: 1131), al traducir el texto, dice “tierras calientes”. Dibble y Anderson (Sahagún, 1950-1982, 11: 242) vierten: “Its growing place is in the hot lands”.

⁵⁰ El color *mohuític* es difícil de ubicar en la paleta correspondiente a la tradición española. Varía en las descripciones entre el morado, el café y el verde o azul oscuro. No aparece la palabra en Molina (1944) ni Siméon (1969). Hernández (1959-1984, 2: 112) dice: “el colorante que los latinos llaman *caeruleum* y los mexicanos *mohuítli*”. Para traducir como “verde oscuro” nos basamos en Sahagún (2000, lib. VIII, cap. XV: 763) cuando

Pintador; dibujador de negro, dibujador de color.
Yo exprimo *tlacehuilli*; yo fabrico *tlacehuilli*.⁵¹

En la versión castellana de esta descripción se usa el otro nombre de la planta y a su extracto se le llama “color añir”:

Hay una yerba en las tierras calientes que se llama *xiuhquilitl*. Majan esta yerba y esprímenla el zumo, y échanlo en unos vasos. Allí se seca o se cuaja. Con este color añir se tiñe lo azul oscuro y resplandeciente. Es color preciada.⁵²

Mucho más prolijo es el relato que nos dejó Hernández, quien tuvo una especial preocupación en el procedimiento para preparar lo que ahora conocemos como azul maya:

Hacen de ellas [las hojas del *xiuhquilitl*] un colorante azul llamado por los indios *tlacehoili* o *mohuilli*, y tiñen también de negro los cabellos. Nace espontáneamente en regiones cálidas, en lugares campestres y montuosos, y aunque es una hierba, dura sin embargo dos años verde y lozana. La manera de preparar el colorante que los latinos llaman *caeruleum* y los mexicanos *mohuilli* o *tlacehuilli*, es la siguiente: se echan las hojas despedazadas en un perol o caldera de agua hervida, pero ya quitado del fuego y tibia, o mejor (según afirman los peritos) fría y sin haber pasado por el fuego; se agitan fuertemente con una pala de madera, y se vacía poco a poco el agua ya teñida en una vasija de barro o tinaja, dejando después que se derrame el líquido por unos agujeros que tiene a cierta altura, y que se asiente lo que salió de las hojas. Este sedimento es el colorante; se seca al sol, se cuele en una bolsa de cáñamo, se le da luego la forma de ruedecillas que se endurecen poniéndolas en platos sobre las brasas, y se guarda por último para usarse durante el año.⁵³

En fechas recientes, Constantino Reyes-Valerio se ha cuestionado con justa razón por qué estos y otros documentos históricos no mencionan explícitamente las arcillas entre los ingredientes necesarios para elaborar el pigmento, arcillas que por cierto son invariablemen-

describe la tinción de cabellos de las mujeres, ya que el franciscano dice: “una yerba verde que se llama *xiuhquilitl* por hacer relucientes los cabellos a manera de color morado”.

⁵¹ “Tlacevilli: xivitl tlatotoian imuchiuhia, motetzotzona, mopatzca, motetzavacapatzca, caxic motlatlalia, vncan tetzava, vncan mocuj in tlacaujlli. Injn tlapalli movitic, xoxotlanj, tlapalonj, tlillacujlolonj, tlapallacujlolonj: nitlacevilpatzca, njtlacevilchiva” (Sahagún, 1979, lib. XI: 219r; cf. Sahagún, 1950-1982, 11: 242).

⁵² Sahagún, 2000, lib. XI, cap. XI, § 2: 1131.

⁵³ Hernández, 1959-1984, 3: 112-113. Cf. Clavijero, 1945, 2: 315-316.

te detectadas cada vez que se analizan en el laboratorio muestras de azul maya arqueológico.⁵⁴ Según su parecer, esta enigmática omisión se debe a que la mezcla se hacía de manera involuntaria, cuando se remojaban las hojas de la planta en aguas turbias, es decir, con un contenido significativo de lodo. En la obra de Sahagún, no obstante, existen dos fragmentos que nos hacen vislumbrar la intencionalidad de la mezcla, al menos cuando se fabricaba un color que servía como cosmético capilar.⁵⁵ Debemos reconocer, empero, que es imposible saber si el *palli* o barro negro que se refiere en estos casos era precisamente paligorskita u otro filisilicato. En el primer fragmento en cuestión, el franciscano comenta:

Usan también la mujeres teñir los cabellos con lodo prieto, o con una yerba verde que se llama *xiuhquiltil* por hacer relucientes los cabellos a manera de color morado.⁵⁶

El segundo fragmento es mucho más claro:

La que embarra las cabezas con unas yerbas llamadas *xiuhquiltil*, que son buenas contra las enfermedades de la cabeza, tiene por oficio buscar el barro negro y traerlo al tiánguiz para ponello en la cabeza o los que lo quieren, y echar encima las dichas yerbas, siendo molidas y mezcladas con las hojas de un árbol que se dice *huixachi*, y con la corteza llamada *cuauh tepuzli*. A las veces vende el barro mezclado solamente con las dichas hojas y con la corteza, sin las dichas yerbas.⁵⁷

⁵⁴ Reyes-Valerio, 1993: 45, 52-67. Después de años de investigación, este investigador ha logrado reconstruir varias fórmulas y un procedimiento básico para producir el azul maya (vid. Reyes-Valerio, 1993: 123-139). Como dijimos, en este procedimiento es indispensable el calentamiento de la mezcla.

⁵⁵ Cf. Reyes-Valerio, 1993: 52-55.

⁵⁶ Sahagún, 2000, lib. VIII, cap. XV: 763. El texto de los informantes sahauntinos (Sahagún, 1979, lib. VIII: 31r) no es tan específico: “[Las mujeres] suelen teñirse, estiman sus cabezas. Se tiñen con *xiuhquiltil* para que brillen sus cabellos...” (“[in çioa] mopatinemj, qujmamaujizmati in jntzontecon: moxiuhqujlpa, injc pepetlaca intzon...”). Dibble y Anderson (1950-1982, 8: 47-48), en lugar de “suelen teñirse”, traducen “dyed with black mud”, basados sin duda en Sahagún, que en la parte correspondiente especifica “con lodo prieto”. Sin embargo, el verbo *pa* significa “teñir”, sin particularizar que se hace con *palli* o “barro negro”.

⁵⁷ Sahagún, 2000, lib. X, cap. XXV: 917-918. Los informantes indígenas (Sahagún, 1979, lib. X: 67v) nos ofrecen un texto con ligeras diferencias: “La vendedora de *xiuhquiltil* tiñe a la gente; es vendedora de *palli* [barro negro para teñir]; tiñe a la gente. Es recolectora de lodo. Carga sobre su espalda el lodo. Tiñe a la gente; pinta las cosas. Pone [hojas de] *huixachim* a algo; pone [corteza de] *cuauh tepuzli*. Vende barro negro; solamente batido con *huixachim*, con *cuauh tepuzli*.” (“Siuhquilnamacac, tepa, palnamacac, tepâ: çoquicuini, coquimama [sic pro çoquimama, vid. Sahagún, 1907: 144v], tepâ, tlapa, tluixachiotia, tlaquauh tepuziotia: quinamaca in palli, çan mulhui çoquitl, uixachio, quauh tepuzio.”). Dibble y Anderson

En lo que toca a las muestras arqueológicas del recinto sagrado, hasta ahora sólo se han logrado identificar indicios de la antigua presencia del añil.⁵⁸ Por el contrario, el análisis de las arcillas ha dado resultados contundentes. A diferencia de lo que sucede en sitios como Bonampak y Cacaxtla,⁵⁹ en el azul maya de Tenochtitlan la paligorskita casi siempre está combinada con *sepiolita*,⁶⁰ otra arcilla que también cuenta con microcanales estructurales aptos para alojar las moléculas del añil.⁶¹ En los distintos edificios y esculturas que hemos analizados, la paligorskita y la sepiolita se hallan siempre en proporciones distintas: en algunas ocasiones, la primera predomina ampliamente sobre la segunda; en otras, ambas están mezcladas en cantidades iguales; en otras más, sólo hay sepiolita, y, en muy raras ocasiones, sólo se detecta paligorskita.⁶²

Por desgracia, muy poco es lo que sabemos con certeza sobre los centros de producción del azul maya, los cuales parecen haber surgido en el siglo VIII. Para el Posclásico Tardío, no es claro si este pigmento era elaborado en un lugar único y distribuido desde allí al resto de Mesoamérica, o si para entonces los secretos de su elaboración ya habían sido divulgados a otras regiones como Oaxaca y el Centro de México. A este respecto, vale la pena mencionar que la paligorskita y la sepiolita se forman en la naturaleza tras la precipitación de soluciones ricas en magnesio y aluminio, minerales éstos asociados en

(Sahagún, 1950-1982, 10: 91-92, notas 4 y 5) identifican el huizache como *Acacia farnesiana* (L.) y suponen que el cuauhtepuztli es *Buddleia* sp., posiblemente *sessiliflora*.

⁵⁸ Vázquez del Mercado (1998: 51-52) realizó estudios de cromatografía de gases acoplada a espectrometría de masas (GC/MS) y de cromatografía en fase líquida con detector UV-VIS (CLHP, UV-VIS). A partir de análisis de espectroscopía de infrarrojo por transformada de Fourier (FTIR) y de espectroscopía dispersiva de infrarrojo (IR dispersivo), se compararon estas muestras con otras de índigo sintético, obteniéndose algunas bandas semejantes, pero no del todo inequívocas (Grimaldi, 2000: 49; Ortega *et al.*, 2001: 755). Vale aclarar que la identificación del añil es sumamente difícil (pero no imposible) debido a que solamente representa el 2% del peso total del azul maya (Chiari *et al.*, 2003).

⁵⁹ *Id.* Magaloni, 1994, 1998.

⁶⁰ $\text{Mg}_8(\text{Si}_{12}\text{O}_{30})(\text{OH})_4 \cdot 12(\text{H}_2\text{O})$. En algunas muestras se registró la presencia de diatomeas (Ortega, 2003: 43-44, 89). Vale decir que la presencia conjunta de la paligorskita y la sepiolita ya había sido advertida por Gettens (1962: 565) en otros lugares de Mesoamérica.

⁶¹ La paligorskita y la sepiolita pertenecen al grupo de los filisilicatos tanto en la clasificación de Dana como en la de Strunz. Los microcanales de la paligorskita miden 7.3 Å, en tanto que los de la sepiolita alcanzan los 13.7 Å.

⁶² Es interesante señalar que una de las cabezas de serpiente que flanquean la escalinata del Templo de Tláloc de la Etapa IVb tenía dos tipos distintos de azul maya. Mientras que ambas arcillas estaban presentes en la muestra tomada de uno de los ojos, el poco azul recuperado del otro ojo solamente contenía paligorskita. Al parecer, esta última muestra fue obtenida de un retoco más tardío.

cuanto a su estructura, composición química y ocurrencia.⁶³ Por ello, los especialistas coinciden en afirmar que ambas arcillas pueden provenir perfectamente de un mismo yacimiento.⁶⁴ De acuerdo con Mayáhuel Ortega existen al menos tres regiones donde el azul maya pudo haber sido manufacturado en época prehispánica: en la Sierra de Ticul, en el norte de la península de Yucatán, donde abunda la paligorskita; en Campeche, al oeste de la península, donde se encuentran yacimientos de sepiolita o mezclas de ésta con paligorskita, y en una tercera región desconocida que dio origen al azul empleado en Oaxaca.⁶⁵ Si esto es correcto, las diversas composiciones del azul maya utilizado por los mexicas estarían indicándonos orígenes distintos. Sin embargo, debemos tomar con cautela esta propuesta en tanto carecemos de mapas precisos de distribución de las arcillas en cuestión en todo el territorio mexicano.⁶⁶

La medición y la reconstitución del color

De manera alarmante, las capas pictóricas que cubren los monolitos y los edificios de la zona arqueológica sufren un proceso acelerado de deterioro. Pese al extremo cuidado con que fueron exhumadas por los arqueólogos, y a los muy largos y costosos tratamientos dados por los restauradores desde 1978, estas pinturas son víctimas tanto de las técnicas que fueron aplicadas en el pasado como del contexto ambiental tan adverso que caracteriza a la ciudad de México en el presente. Esta terrible situación nos impulsó a realizar dos estudios cromáticos paralelos, antes de que la degradación llegara a un punto en el que ya no fuera posible actuar.

Por un lado, recurrimos al apoyo del Instituto Nacional de Investigaciones Nucleares para realizar el registro espectrofotométrico de una serie de muestras tomadas *ex profeso*.⁶⁷ Esta clase de mediciones permite describir científicamente los colores cuando aún se encuentran en

⁶³ Ortega, 2003: 12-15, 89.

⁶⁴ *E.g.* Littmann, 1980: 89-90.

⁶⁵ Ortega, 2003: 11.

⁶⁶ En el futuro, quizás será posible resolver este problema calculando la abundancia relativa de los dos politipos de paligorskita (monoclínico y ortorrómbico) presentes en la arcilla del azul maya. Es sabido que la proporción de estos dos politipos varía de un yacimiento a otro. Por tanto, se favorecería la hipótesis de una producción local si las muestras de azul maya procedentes de diferentes lugares tuvieran proporciones distintas. En cambio, la hipótesis de un centro único de producción parecía más probable si la proporción es constante, independientemente del lugar de obtención de la muestra (Chiari *et al.*, 2003).

⁶⁷ Ortega, 2003: 39-41.

buen estado de conservación y dejar así un registro detallado para la posteridad. Con ese fin se determinaron las coordenadas de cromaticidad, las longitudes de onda dominantes y los porcentajes de pureza.

Tabla 1
CROMATICIDAD DE LAS BANQUETAS DE LA CASA DE LAS ÁGUILAS
(ORTEGA, 2003)

<i>Coordenadas de cromaticidad</i>					
<i>Color</i>	<i>x</i>	<i>y</i>	<i>z</i>	<i>Longitud de onda</i>	<i>% Pureza</i>
<i>Rojo a</i>	0.3880	0.3539	13.58	479.32 λ	22.18
<i>Rojo b</i>	0.4150	0.3672	19.61	479.31 λ	30.69
<i>Ocre</i>	0.3801	0.3779	24.74	479.23 λ	23.17
<i>Azul</i>	0.3214	0.3460	20.43	475.42 λ	04.67

Tabla 2
CROMATICIDAD DE LA PINTURA MURAL DE LA CASA DE LAS ÁGUILAS
(ORTEGA, 2003)

<i>Coordenadas de cromaticidad</i>					
<i>Color</i>	<i>x</i>	<i>y</i>	<i>z</i>	<i>Longitud de onda</i>	<i>% Pureza</i>
<i>Rojo sobre estuco</i>	0.3291	0.3334	44.33	479.35 λ	04.44
<i>Rojo sobre tierra</i>	0.4318	0.3736	16.20	479.31 λ	35.83
<i>Ocre sobre estuco</i>	0.4233	0.4014	22.70	479.24 λ	37.15
<i>Ocre sobre tierra</i>	0.3563	0.3609	28.54	479.23 λ	14.84
<i>Azul sobre estuco</i>	0.3126	0.3396	21.73	481.10 λ	02.60

También se midieron los espectros de distribución de energía estimando el porcentaje de la luz incidente que es reflejada, los intervalos de longitudes de onda y la combinación de tonos.

Tabla 3
ESPECTROS DE REFLECTANCIA DIFUSA (ORTEGA, 2003)

<i>Color</i>	<i>Reflectancia luz incidente</i>	<i>Intervalo longitud de onda</i>	<i>Combinación tonos</i>
<i>Rojo</i>	20-40%	580-700 nm	rojo, anaranjado, amarillo
<i>Ocre</i>	37 %	550/575-700 nm	anaranjado, amarillo, verde
<i>Azul</i>	20 %	424-580 nm	azul, verde, violeta, amarillo

Por otro lado, hicimos dibujos a línea de todos los monumentos escultóricos con policromía, así como calcas de las pinturas murales. En este laborioso proceso, limpiamos con sumo cuidado las superficies pictóricas y, una vez libres de suciedad, definimos la distribución espacial de los pigmentos preservados con ayuda de lupas estereoscópicas y luz ultravioleta. Sobre esta base fáctica, pudimos lograr reconstituciones cromáticas bastante fieles. Algunas de ellas han sido de gran utilidad para confirmar viejas identificaciones iconográficas. Por ejemplo, con el nuevo registro ya no queda lugar a duda de que el personaje representado en el interior de la capilla de Tláloc, correspondiente a la Etapa II del Templo Mayor, es el mismísimo Cinteótl, divinidad del maíz, quien se muestra aquí de una manera muy similar a como aparece en el *Códice Borgia*.⁶⁸ Algo semejante puede decirse de la escultura del *chacmool* hallada en la misma etapa, la cual tiene los atributos y la secuencia cromática del Tláloc representado en el *Códice Borbónico* (fig. 1).⁶⁹

Nuestros dibujos también pusieron en evidencia la reiteración, a través del contraste cromático, del patrón simbólico binario del Templo Mayor, en gran medida vinculado con la oposición agua/fuego y con las dos grandes estaciones del año.⁷⁰ Este aspecto dual es particularmente claro en las esculturas que decoran la plataforma de la Etapa IVb. Por ejemplo, en la fachada principal, las dos cabezas de serpiente que flanquean la escalinata de Tláloc no sólo se distinguían por sus conocidos pares de anillos en bajorrelieve, sino porque tenían un marcado predominio del azul, color de carácter frío que insiste en la conexión de estos reptiles septentrionales con las deidades pluviales y la temporada húmeda del año (fig. 2a).⁷¹ De manera complementaria, las serpientes de la escalinata de Huitzilopochtli sumaban a sus largas plumas, esculpidas en bajorrelieve, la presencia del pigmento ocre. Ésta, si bien moderada, era suficiente para adjetivar a los ofidios

⁶⁸ López Austin y López Luján, en preparación.

⁶⁹ Graulich, 1984: 62-63; Ségota, 1995: 164-166; López Austin y López Luján, 2001.

⁷⁰ Aguilera, 1982; López Luján, 1993: 97, 279-281, 288-289.

⁷¹ Dupey (2003: 83-84, 86) hace notar que las "palabras de las categorías de verdes y azules como *xoxoctic*, *xoxouhqui* y *xoxouia* remitían a la vegetación en su aspecto fresco y tierno. Además, estas voces transmitían también el sentido de crudo... Todos estos significados son característicos de estados vegetales tiernos y aguados, correspondientes a la juventud de las plantas. Igualmente resulta notable que *xoxouhqui* era uno de los nombres atribuidos a Tláloc...". Refiriéndose a las raíces *xouia*, *quilil* y *matlalin*, Dehouve (2003: 64-65) apunta: "A la amplitud cromática del campo semántico correspondía un conjunto simbólico de gran importancia y complejidad. En un primer nivel, encontramos un conjunto que comprende lo no maduro, lo crudo, lo muerto, es decir, todo lo que no ha incorporado la fuerza vital del *tonal-li*, a la vez sol y entidad anímica".

meridionales como calientes, poseedores de los matices del Sol, del fuego y de la vegetación durante la temporada de secas (fig. 2b).⁷²

La dicotomía cromática era más contundente en las cabezas de las fachadas laterales, todas ellas cubiertas de geométricas escamas. Las dos de la mitad norte tenían anillos y eran azuladas (fig. 3a), en tanto que las dos de la mitad sur se diferenciaban por sus superficies desprovistas de anillos y mayoritariamente ocre (fig. 3b). Dicho patrón reaparecía en los grandes braseros de mampostería que enmarcaban a cada una de estas cabezas: los cuatro braseros del septentrión estaban decorados con mascarones del dios de la lluvia y abundante pigmento azul (fig. 4a), mientras que los cuatro australes lucían los listones anudados del patrono de los mexicas y amplias superficies ocre (fig. 4b). Podemos sumar a esta lista los dos altares que se encuentran justo en el acceso a la plataforma de la pirámide: el de Tláloc, ornamentado con bellas ranas cerúleas (fig. 4c), y el de Huitzilopochtli, con bajorrelieves que muestran serpientes emplumadas y de nubes con ligeros toques ambarinos (fig. 4d). Y, por si esto fuera poco, la oposición azul/ocre se repite una vez más en las inmensas serpientes de basalto y mampostería que, dotadas de largos cuerpos ondulantes, limitan la plataforma sobre la cual descansa el cuerpo inerte de Coyolxauhqui (figs. 5a-b). Siguiendo esta lógica en forma estricta, el único reptil que fue colocado sobre el eje central de la plataforma se distingue de los demás por su equilibrio cromático (fig. 5c).

Antes de pasar al siguiente apartado, debemos aclarar que la redundancia del mensaje no insiste únicamente en los dos principios básicos del cosmos, resumidos en la fisonomía del Templo Mayor. También le recuerda al fiel que la pirámide fue levantada sobre el mítico *matlálatl-toxpálatl*, es decir, sobre el manantial primigenio de flujos azules y amarillos que simbolizaba el centro del universo y que servía de residencia a Xiuhtecuhtli, padre y madre de todos los dioses.⁷³

⁷² Correlativamente, tal y como lo indica Dupey (2003: 83, 86), “voces como *coztic* o *coçauhqui*, que ambas significan amarillo, traducían el aspecto seco de la vegetación pues su raíz deriva de *kasá-* que, en tarahumara, es “paja” o “zacate”... Por otra parte, *camilectic*, “cosa morena o fruta que pinta”, asocia claramente el color amarillo o moreno a las épocas de madurez de las plantas y frutas. El campo semántico *coçauhqui*, “cosa amarilla”, se refiere al carácter seco y maduro de los cereales... Así, *coçauia*, “pararse amarillo”, se conoce también como “sazonarse y secarse los panes”, mientras que *coçauiztoc* quiere decir “estar seco, maduro, hablando del trigo”. En este mismo tenor, Dehouve (2003: 67) apunta que el “amarillo, como el rojo, era el color del sol y del viejo dios del fuego, también llamado Ixcozauqui, “El que tiene la cara amarilla”. Su otra connotación era la de la vegetación seca y de la cosecha madura: la piel de la víctima desollada con la que se envolvía al dios Xipe Tótec, era pintada de amarillo”.

⁷³ Sahagún, 1950-1982, 6: 18-19, 41-43 y 88-89; López Luján, 1993: 87-95; López Austin y López Luján, 1999: 51; Dupey, 2003: 118-120.

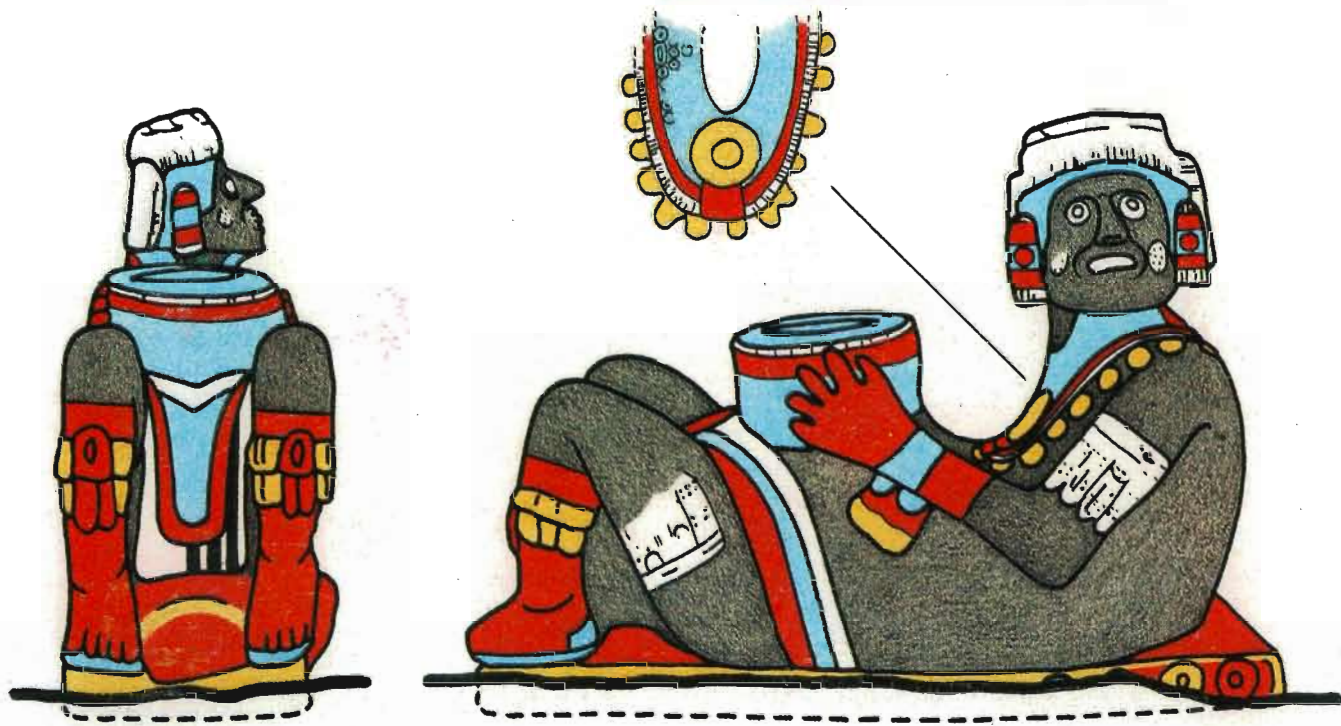
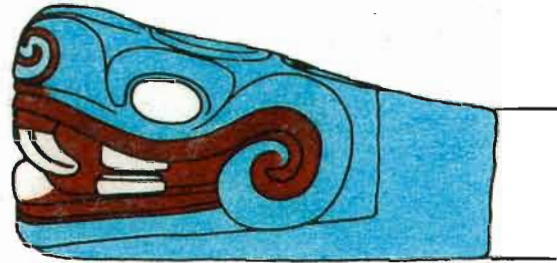
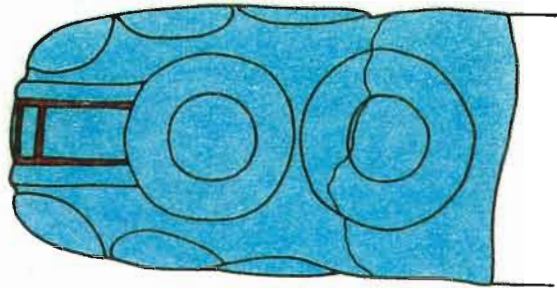


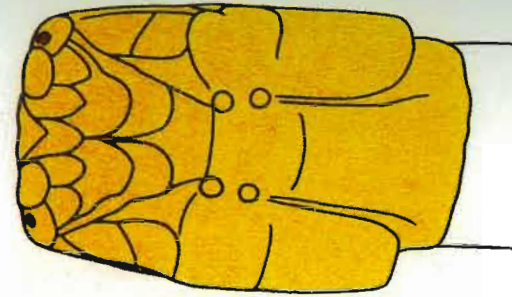
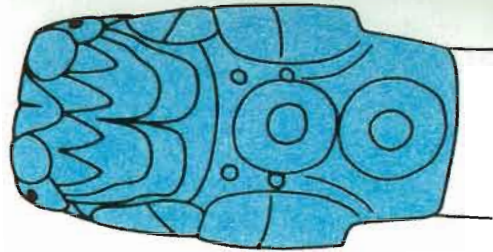
Figura 1. El *chacmool* de la Etapa II del Templo Mayor (dibujo de Fernando Carrizosa)



a

b

Figura 2. Cabezas de serpiente que flanquean las escalinatas de la Etapa IVb del Templo Mayor. *a*) Una de las cabezas de la mitad correspondiente a Tláloc. *b*) Una de las cabezas de la mitad correspondiente a Huitzilopochtli (dibujo de Fernando Carrizosa)



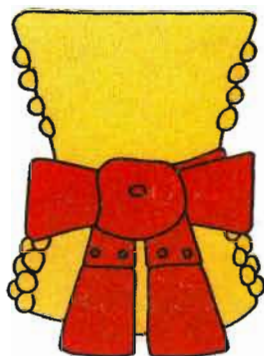
a

b

Figura 3. Cabezas de serpiente de las fachadas laterales de la Etapa IVb del Templo Mayor. *a)* Una de las cabezas de la mitad correspondiente a Tláloc. *b)* Una de las cabezas de la mitad correspondiente a Huitzilopochtli (dibujo de Fernando Carrizosa)



a



b



c



d

Figura 4. Braseros que flanqueaban las cabezas de serpiente de las fachadas laterales de la Etapa IVb del Templo Mayor. *a)* Braseiro Tláloc. *b)* Braseiro con listones anudados de Huitzilopochtli. Altares de la plataforma de la Etapa IVb del Templo Mayor. *c)* Ranas del altar de Tláloc. *d)* Lápida con serpientes emplumadas del altar de Huitzilopochtli (dibujo de Fernando Carrizosa)

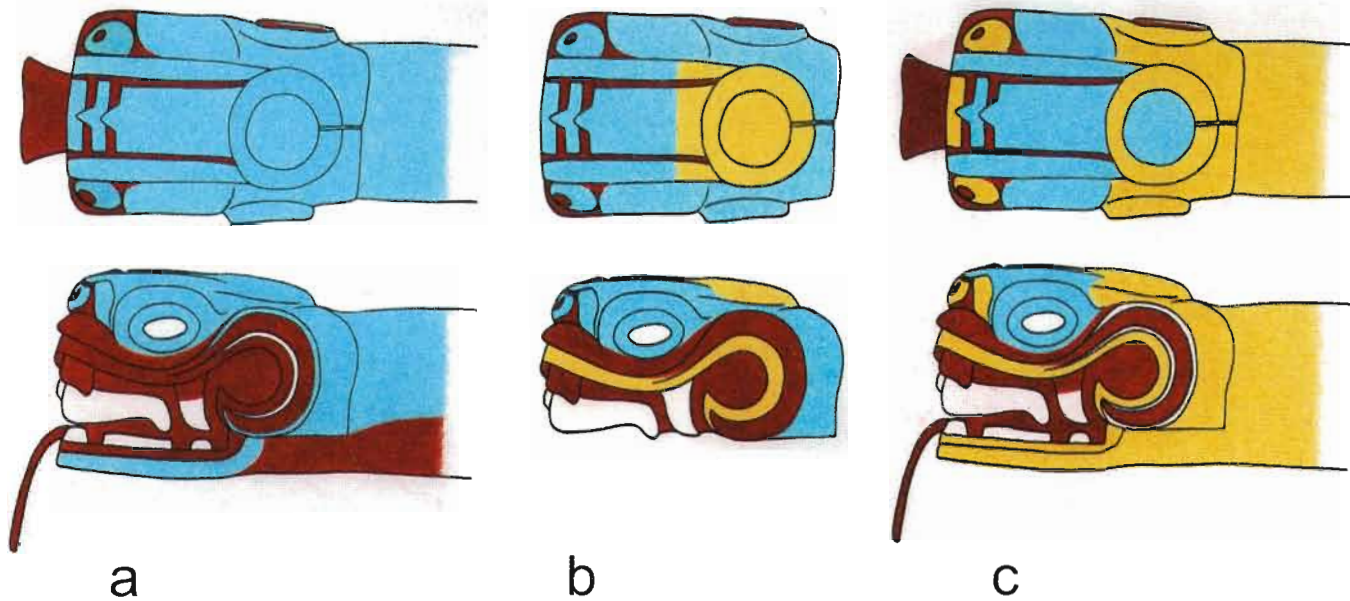


Figura 5. Cabezas de serpiente que enmarcan la plataforma de la Etapa IVb del Templo Mayor. *a*) Cabeza ubicada en la mitad de Tláloc. *b*) Cabeza ubicada en la mitad de Huitzilopochtli. *c*) Cabeza ubicada en el eje central del edificio (dibujo de Fernando Carrizosa)



Figura 6. Pintura mural del ala norte de la Casa de las Águilas, Etapa 2
(dibujo de Fernando Carrizosa)



Figura 7. Pintura mural del ala este de la Casa de las Águilas, Etapa 2
(dibujo de Fernando Carrizosa)



Figura 8. Pintura mural del Templo de Tláloc, Etapa II
(dibujo de Fernando Carrizosa)

El estudio de la técnica

Nuestra información es especialmente rica sobre los distintos procedimientos de elaboración de los murales mexicas. Por razones de espacio, no podemos entrar aquí en demasiado detalle, por lo que nos limitaremos a reseñar uno de los aspectos más fascinantes: el de la correspondencia del estilo del edificio con la técnica pictórica y los motivos plasmados. Quizás los mejores ejemplares de tal correspondencia son los dos adoratorios neo-teotihuacanos que fueron descubiertos al norte del Templo Mayor. Uno de ellos seguramente estaba dedicado al culto de Tláloc,⁷⁴ mientras que el otro fue consagrado al de Xochipilli-Macuixóchitl.⁷⁵ Ambos edificios son famosos por sus fachadas arcaizantes que reproducen taludes y tableros típicamente teotihuacanos. Lo interesante aquí es que la imitación de los viejos modelos trascendió el ámbito puramente arquitectónico. Por un lado, las pinturas que decoran sus fachadas fueron realizadas al fresco, técnica creada y perfeccionada precisamente durante el periodo Clásico. Por el otro, los motivos pictóricos siguen rasgos estilísticos propios del muralismo teotihuacano como son la bi-dimensionalidad, la yuxtaposición visual, la repetición de diseños en patrones y los fondos rojos.⁷⁶ El primero de los adoratorios mencionados luce un mascarón del dios de la lluvia flanqueado de gotas de agua trilobuladas, motivos que tienen un asombroso parecido con los hallados en el conjunto departamental de Tetitla.⁷⁷ En el segundo adoratorio se repiten rítmicamente los ojos alargados que simbolizaban en el Clásico los manantiales y las corrientes de agua, esto de manera casi idéntica a lo que sucede en el templo teotihuacano que exploró Adrien Longpérier en el lejano año de 1865.⁷⁸

Otro caso digno de mención es la Casa de las Águilas, edificio con profundas reminiscencias toltecas. En su segunda etapa constructiva, todo parece estar inspirado en la ciudad de Quetzalcóatl: los pórticos hipóstilos, el patio con impluvio, las banquetas con procesiones de guerreros y los braseros con el rostro de Tláloc. Correlativamente, sus murales recrean una muy particular técnica de factura que tiene su origen en Tula, tal y como lo demuestran los descubrimientos de Jorge Acosta y Hugo Moedano.⁷⁹ Consistía en colocar un aplanado

⁷⁴ Matos, 1965.

⁷⁵ Matos, 1984: 19; López Luján, 1989: 37-42; Olmedo, 2002.

⁷⁶ Miller, 1973: 24-35.

⁷⁷ Matos y López Luján, 1993.

⁷⁸ Gerber y Taladoire, 1990: 6-8; López Luján, 2002: 28.

⁷⁹ Esta técnica ha sido documentada ampliamente en monumentos pertenecientes a la fase Tollan (950-1150 d.C.), por lo que Tula parece ser su origen (véase Acosta: 1945:

de estuco terso y blanquecino en el tercio bajo del muro,⁸⁰ seguido de un aplanado de tierra, rugoso y oscuro, hasta llegar al techo.⁸¹ Cuando el aplanado de tierra aún estaba húmedo, se aplicaban los pigmentos, mezclados éstos con agua de cal,⁸² teniendo como resultado colores opacos y con una gran saturación cromática. Estos murales parecen haber sido suficientemente sólidos para conservar todas sus cualidades durante los escasos decenios en que la segunda etapa constructiva estuvo en funcionamiento. Pero, como es lógico suponer, comenzaron a sufrir serios daños tras haber sido sepultados por los propios mexicas. Lo anterior explica el pésimo estado en que se encuentran muchos de ellos en la actualidad.

Entre los motivos pictóricos aún perceptibles en la Casa de las Águilas, destacan las largas cenefas multicolores que ornamentan los muros internos (fig. 6). Dichas cenefas, de 40 cm de alto, se componen de cuatro bandas paralelas que siguen la misma secuencia cromática: de arriba a abajo se suceden invariablemente el amarillo, el rojo, el azul y el negro. A la luz de lo dicho anteriormente, no resulta extraño que las ruinas de Tula sean también en esta ocasión el modelo de inspiración mexicana. El propio Acosta señala que en el pasillo que corre de norte a sur entre el Edificio B y el Palacio Quemado de Tula exhumó una cenefa multicolor de 38 cm de alto, la cual tenía cuatro bandas: una amarilla, una azul, una roja y una negra.⁸³

38; 1956-1957: 82-83; 1960: 42, lám. VI; 1961a: 32; 1964: 60; Moedano, 1947: 113). La misma técnica también ha sido identificada en contextos muy posteriores temporalmente: la Etapa II del Templo Mayor y el Edificio N de Tenochtitlan (Franco, 1986: 34-35; 1987: 166; Grimaldi, 2000: 6-8), así como en las ciudades contemporáneas de Tlatelolco (Villagra, 1971: 154-155) y Tehuacán (Sisson y Lilly, 1994: 35).

⁸⁰ Los aplanados de estuco se componen de calcita, feldspatos, cuarzo, anfíboles y trazas de mica.

⁸¹ En algunos muros, sin embargo, se usaron franjas de aplanado de estuco para cubrir las jambas, y las aristas laterales y superiores de los muros, enmarcando el aplanado de tierra por su cuatro extremos. Los aplanados de tierra están compuestos principalmente de albita, montmorillonita, sauconita, halloysita y riobequita, minerales de gran plasticidad y notable poder adhesivo. Contienen, además, pequeñas cantidades de arena que seguramente fueron añadidas para estabilizar estructuralmente las arcillas, así como agua de cal como aglutinante (Vázquez del Mercado, 1998: 53-54; Ortega, 2003: 50). Sahagún (2000: lib. XI, cap. XII, § 3-5: 1139-1141) habla del *tezóquill* o "tierra pegaxosa que es buena para hacer barro o adobes" y de una "tierra pegaxosa, buena para hacer barro de paredes y suelos para los tlapanco".

⁸² Vale decir que esta solución concentrada tiene la virtud de aumentar la adherencia, además de que no reduce la intensidad de los colores (Vázquez del Mercado, 1998: 38-39, 53-61; Grimaldi, 2000: 40, 52-53).

⁸³ Acosta, 1956: 44, fig. 3; 1956-1957: 82-83. Estas cenefas toltecas se encontraban a 79 cm por encima del piso. Como sucede en la Casa de las Águilas, abajo de este diseño el muro estaba pintado de blanco y sobre él estaba pintado de rojo. Años más tarde, Acosta (1964: 60-61) descubrió pinturas similares, aunque más simples, en el Edificio I o

Hacia la definición del estilo pictórico azteca

Los escasos y muy deteriorados fragmentos de pintura mural hallados en la zona arqueológica del Templo Mayor poseen un valor científico enorme, sobre todo si consideramos que el *corpus* pictórico azteca es tan reducido como incompleto. Por un lado, es bien sabido que ningún códice mexica producido en época prehispánica logró salvarse del furor iconoclasta de los conquistadores. Por el otro, podemos contar con los dedos de las manos los ejemplos de pintura rupestre y mural pertenecientes a esta civilización. Al primer grupo pertenecen las ya borradas pinturas de la Cueva de los Tecotines, en Ecatepec⁸⁴ y las de la Barranca del Ventorrillo en el Popocatepetl.⁸⁵ En el segundo grupo se encuentran los pocos murales descubiertos en Tenochtitlan⁸⁶ y Tlatelolco,⁸⁷ y los ya desaparecidos de Malinalco.⁸⁸

La pobreza de este *corpus* ha complicado la definición del estilo pictórico azteca. No obstante, se han realizado inestimables esfuerzos en esta dirección, destacando el estudio pionero de Donald Robertson dado a conocer en 1959.⁸⁹ El historiador norteamericano afirmaba que, ante ese difícil panorama, la única manera de reconstruir el estilo de las pictografías nahuas anteriores a la Conquista era inferir sus componentes a partir de los códices nahuas coloniales, de la escultura nahua prehispánica y de los códices prehispánicos de la vecina “escuela mixteca”. Robertson observó que las similitudes entre los relieves mexicas y las pictografías mixtecas eran tan grandes que bastaba con caracterizar el estilo de estas últimas para darse una idea de lo que fue la “escuela pictórica nahua”.⁹⁰

Templo de Quetzalcóatl. En este caso, una banda inferior amarilla de 7 cm de altura y una banda superior azul del mismo tamaño estaban limitadas por una superficie blanca de 46 cm de altura y una superficie amarilla que comenzaba a 60 cm del piso y llegaba hasta el techo.

⁸⁴ Du Solier, 1939.

⁸⁵ Piho y Hernández, 1972.

⁸⁶ Han sido hallados en la cancha de juego de pelota (Matos, *et al.*, 1998: 17; Barrera, 1999: 27-28); en los ya mencionados templos neo-teotihuacanos (Matos, 1965; Gussinyer, 1970; López Luján, 1989; Matos y López Luján, 1993; Olmedo, 2002: 73-96); en la Etapa II del Templo Mayor (Franco, 1986: 34-35; 1987: 166; López Luján, 1993: 71), en la Casa de las Águilas (López Luján, 2005), y en los edificios M y N (López Luján, 1993: 85).

⁸⁷ Nos referimos a los murales del Altar de Cráneos (Villagra, 1971: 154-155, fig. 33); el Templo Calendárico (Guilliem, 1991, 1998), y en el Templo L (Salvador Guilliem, comunicación personal, diciembre de 1988).

⁸⁸ Se trata de los desaparecidos murales del Edificio III (Villagra, 1971: 153-154, fig. 30; Solís, 1995: 34).

⁸⁹ Robertson, 1994.

⁹⁰ Robertson, 1994: 9-14.

Siguiendo esta línea de razonamiento, los elementos nativos comunes a ambas escuelas serían los siguientes:⁹¹ *a)* Las figuras no aparecen sobre una línea de apoyo o de horizonte, sino que están homogéneamente distribuidas, ocupando casi toda la superficie pictórica. *b)* Las líneas nunca cambian en su anchura e intensidad; juegan el papel fundamental de enmarcar las áreas de color y de calificarlas con pequeños trazos. *c)* La paleta cromática es reducida; el color siempre se aplica dentro de las líneas marco en áreas planas y carentes de sombras. *d)* La figura humana tiene varios componentes separables que se agregan al torso; la cabeza casi siempre se representa de perfil; la parte superior del torso es frontal; los brazos y las manos son los elementos más expresivos; se representan dos manos derechas o dos izquierdas, dependiendo del sentido del desplazamiento; las piernas tienen unas cuantas posiciones, generalmente una delante de la otra; los pies aparecen de perfil, casi siempre mostrando los dedos; se representan dos pies izquierdos o dos derechos dependiendo del sentido del desplazamiento; los dedos de los pies muchas veces rebasan las sandalias, proyectándose hacia abajo. *e)* Los edificios son representaciones abstractas que se particularizan con signos calificadores en la plataforma y sobre el techo; sus proporciones con relación al hombre no son reales.

En publicaciones posteriores, H.B. Nicholson⁹² y Elizabeth H. Boone⁹³ afirmaron que la pintura azteca formaba parte de un “estilo”, “horizonte-estilo” o “tradición estilística-iconográfica” mayor, conocido como Mixteca-Puebla, el cual engloba también el arte mixteca, el cholulteca y el huasteca. Explícita o implícitamente, ambos autores aceptaron los elementos de definición de Robertson, aunque reconociendo ciertas características exclusivas del arte azteca que lo diferencian de otros subestilos o subtradiciones de lo Mixteca-Puebla.⁹⁴ Basándose en imágenes de los códices coloniales *Borbónico* y *Magliabechiano*, de los murales de Malinalco, de la Piedra de Tízoc y de la Lápida Conmemorativa del Templo Mayor, propusieron que el arte azteca se distingue por el uso de convenciones iconográficas específicas,⁹⁵ así como por un mayor naturalismo en la manera de representar el cuerpo humano, con líneas más redondeadas, con la distinción entre el pie izquierdo y el derecho, y con proporciones corporales más aproximadas a la realidad. En este punto, Boone subrayó que en el

⁹¹ Robertson, 1994: 14-21.

⁹² Nicholson, 1966: 259-260; 1971: 119, 123; 1973: 73-74.

⁹³ Boone, 1982: 153-154.

⁹⁴ Nicholson, 1971: 119, 123; Boone, 1982: 157-166.

⁹⁵ E.g. en los glifos calendáricos.

arte azteca la proporción corporal va de 4.71 a 7.35, en tanto que los promedios de las proporciones en los códices mixtecos y poblano-tlaxcaltecas son siempre menores a 4.⁹⁶

Tabla 4
PROPORCIONES DEL CUERPO HUMANO

<i>Procedencia de las imágenes</i>	<i>proporción promedio</i>
Murales de Malinalco	6.30
Murales del Templo Mayor	5.15
Códice Borbónico	4.71
Piedra de Tízoc	4.71
Códices mixtecos y Mixteca-Puebla	3.10-3.84
Murales de la Casa de las Águilas	3.01 (2.71-3.33)

Con posterioridad a las publicaciones de Robertson, Nicholson y Boone, el Proyecto Templo Mayor ha descubierto varias pinturas murales que se erigen como testimonios ideales para contrastar sus propuestas de definición estilística. Analizando algunos de ellos, debe comenzarse por los hallados en la Casa de las Águilas en un contexto perteneciente a los reinados de Motecuhzoma I y Axayácatl, es decir, al periodo comprendido entre 1440 y 1481 d.C.⁹⁷ El primero de ellos se localiza en la entrada principal del ala norte y sirve como fondo a las imágenes de seres semidescarnados (fig. 6). Al igual que estas impresionantes esculturas de cerámica, las pinturas en cuestión aluden al tema de la muerte, imprimiendo un inequívoco sentido de inframundo a esta sección del edificio. Los motivos fueron plasmados sobre los angostos aplanados de estuco que recubren cada una de las jambas. Se trata de dos bandas verticales negras de 138 cm de alto y 24 cm de ancho, sobre las que se alternan representaciones bidimensionales de cráneos humanos y huesos largos cruzados diagonalmente (*omicallo*). Durante las exploraciones se descubrieron en total ocho cráneos y cinco pares de huesos. Los cráneos están de perfil, siempre orientados hacia el vano de la entrada. Miden entre 17 y 20 cm de altura y cuentan con todos los elementos iconográficos que caracterizan a las figuras esqueléticas de la gran tradición Mixteca-Puebla.⁹⁸ Tienen grandes ojos anulares blancos con párpados rojos y cejas azules. La zona del vómer es de color amarillo, en tanto que las encías están señala-

⁹⁶ De 3.10 a 3.84 dependiendo del códice.

⁹⁷ La descripción detallada y el análisis iconográfico de los murales de la Casa de las Águilas se encuentra en López Luján, 2005.

⁹⁸ Véase Nicholson, 1966: 260.

das con bandas rojas. Finos trazos negros delinear los dientes y la mandíbula. Sobre el hueso temporal se observan un círculo azul delimitado por un anillo amarillo y pequeños círculos amarillos que simbolizan la materia ósea y la putrefacción. Por su parte, las imágenes de huesos cruzados miden entre 17 y 23 cm de alto. Formalmente, son largos rectángulos blancos con extremos hendidos. De manera esquemática, las epífisis están representadas en cada extremo por medio de un par de círculos. En el interior de los huesos vemos una banda y cuatro círculos rojos que simbolizan la médula, así como dos círculos amarillos que aluden al hueso y la descomposición de los tejidos blandos.

Es interesante hacer notar que las pinturas fueron realizadas por dos pintores distintos. Este hecho es evidente, por ejemplo, en las imágenes de los cráneos humanos. El artista de la jamba este pintó cráneos más pequeños, con cejas proyectadas hacia el exterior; párpados casi horizontales, vómer vertical y dientes rectos. En cambio, el artista de la jamba oeste hizo figuras más grandes, con cejas sobre la frente, párpados y vómer diagonales y dientes redondeados.

Encontramos datos adicionales en otra pintura de la Casa de las Águilas, ubicada en el pórtico del ala este (fig. 7). A no ser porque dicha escena fue plasmada sobre un muro, diríamos que se trata de la página de un códice. La escena ocupa un área rectangular de 50 cm de alto por 70 cm de ancho. Fue pintada sobre un fondo de color rojo que cubre uniformemente el aplanado de tierra del muro. Hacia la izquierda, es clara la representación esquemática del techo de un edificio compuesto por un entablamento rectangular y seis almenas. Hacia la derecha se observan 21 imágenes antropomorfas organizadas en cuatro filas horizontales superpuestas.⁹⁹ Los diminutos personajes, cada uno de 10 cm de altura, están representados de cuerpo completo y vistos de perfil.

En lo que concierne al tratamiento corporal, los personajes no fueron individualizados físicamente, sino a través de la indumentaria y la pintura facial. Todos tienen cabezas proporcionalmente grandes con ojos circulares, nariz prominente y boca entreabierta. Tanto los brazos como las piernas son largos rectángulos abiertos en compás, en una posición de gran rigidez. Hay un marcado énfasis en la representación de los dedos y de las uñas. Esto nos permite observar que las extremidades no están diferenciadas: los 19 personajes que se dirigen hacia la izquierda tienen dos manos derechas y dos pies izquier-

⁹⁹ De arriba a abajo, la primera y la segunda filas tienen cada una cinco personajes, de los cuales cuatro se dirigen hacia la izquierda y uno hacia la derecha. La tercera fila cuenta con cinco personajes, todos caminando hacia la izquierda, en tanto que la cuarta tiene seis personajes que también van a la izquierda.

dos, en tanto que los dos personajes que avanzan hacia la derecha tienen dos manos izquierdas y dos pies derechos. Los dedos de los pies rebasan ligeramente las sandalias, proyectándose hacia abajo en ángulo recto. Por último, señalemos que la proporción entre estas figuras y el edificio almenado no tiene que ver con la realidad.

Los personajes tienen en común un chaleco ritual y un braguero blancos, un par de brazaletes azules con colgantes rectangulares ocre, y un par de sandalias con cintas y taloneras blancas. Sujetan con la mano en alto un par de espinas de autosacrificio de color azul y, con la mano que está hacia abajo, una bolsa blanca de copal. Además de estos atributos, existen otros que dividen a los personajes en dos grandes grupos. Por un lado, las figuras de la primera y la tercera filas tienen pintura corporal negra, la insignia militar de plumas llamada *cuauh-pilolli*, orejeras anulares y un *anáhuatl* sobre la espalda. Por el otro, las figuras de la segunda y la cuarta filas lucen pintura corporal azul, bandas verticales que cubren las orejas y un recipiente amarillo para tabaco sobre la espalda.

Veamos, para finalizar, las dos figuras humanas de gran formato del interior de la capilla de Tláloc (fig. 8). Temporalmente anteriores a las de la Casa de las Águilas, fueron pintadas durante el gobierno de alguno de los tres primeros soberanos tenochcas, es decir, entre 1375 y 1427 d.C. Como puede constatarse fácilmente, estas imágenes del dios del maíz guardan una posición corporal, visten una indumentaria y portan instrumentos rituales similares a los que acabamos de observar en las pinturas de la Casa de las Águilas. Lo mismo puede decirse con respecto a la manera en que fueron figurados manos y pies.

Hasta aquí es evidente que las pinturas del Templo Mayor y de la Casa de las Águilas se ajustan perfectamente a la definición de lo que Robertson bautizó como las escuelas mixteca y nahua. Observan las mismas normas en cuanto a composición y uso del espacio, manejo de la línea y el color; y manera de representar el cuerpo humano y la arquitectura.¹⁰⁰ Por el contrario, nuestras pinturas carecen del mayor naturalismo que, según Nicholson y Boone, particularizaría al subestilo o subtradición azteca. Las figuras humanas examinadas poseen rostros esquemáticos y sus segmentos corporales son rectos y rígidos.

¹⁰⁰ Las imágenes antropomorfas en cuestión no se encuentran sobre líneas de apoyo, sino que se distribuyen regularmente en toda la superficie sin dejar espacios vacíos. Los diferentes motivos están pintados con colores azul, ocre, blanco y negro sobre un gran fondo rojo. Los colores son uniformes y están delimitados por líneas-marco negras, delgadas y, en su mayoría, rectas. Esto da una sensación de bidimensionalidad. En muchas ocasiones, se observan líneas más finas sobre las áreas de color, las cuales tienen la función de detallar el cabello, la vestimenta y los instrumentos ceremoniales.

Tampoco tienen extremidades diferenciadas: los personajes que se dirigen hacia la izquierda cuentan con dos manos derechas y dos pies izquierdos, en tanto que los personajes que avanzan hacia la derecha tienen dos manos izquierdas y dos pies derechos. En lo tocante al canon de nuestras imágenes, las de la capilla de Tláloc, con una proporción de 5.15, caen dentro del rango calculado por Boone. En cambio, los personajes de la Casa de las Águilas, con un valor promedio de 3.01,¹⁰¹ se aproximan mucho más a los de las pictografías mixtecas y poblano-tlaxcaltecas.

A nuestro juicio, esta falta de correspondencia entre la definición y la evidencia arqueológica es fácilmente explicable. Basta considerar, por un lado, que nuestras pinturas fueron realizadas antes de 1481 d.C. y, por el otro, que el naturalismo es un criterio de definición que deriva de observaciones hechas en monumentos escultóricos de la época de Tízoc y Ahuítzotl, en pinturas murales que seguramente datan del reinado de Motecuhzoma II¹⁰² y en códices coloniales. A partir de lo anterior y pese a que carecemos de murales mexicas de las cuatro décadas anteriores a la Conquista, podemos proponer que es precisamente durante los reinados de Tízoc, Ahuítzotl y Motecuhzoma II cuando el estilo pictórico azteca se define. Al menos, así sucede en el caso de la escultura, donde las imágenes humanas, animales y vegetales adquieren su máximo realismo durante las cinco décadas previas a la Conquista.¹⁰³ Creemos que la pintura bien pudo haber tenido una transformación radical semejante a la de la escultura, registrando cambios dramáticos en un tiempo sumamente corto.

BIBLIOGRAFÍA

- ABADIANO, Hermanos. 1916. *Acción Mundial*, v. 1. n. 1 (dibujo de la Piedra del Sol en la portada, *apud.* Nicholson, 1985, p. 156).
- ACOSTA, Jorge R. 1945. "La cuarta y quinta temporadas de exploraciones arqueológicas en Tula, Hgo. 1943-1944", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. VII, n. 1-3, enero-diciembre, p. 23-64.

¹⁰¹ Aunque el estado fragmentario de la escena procesional de la Casa de las Águilas impidió que pudiéramos medir todas las imágenes, al menos calculamos con precisión que la relación cabeza-altura total de seis de ellas varía entre 2.71 y 3.33, con un promedio de 3.01.

¹⁰² Boone, 1982: 157-166.

¹⁰³ Véase Nicholson, 1971; Umberger, 1981; Matos, 1990; López Luján y Fauvet-Berthelot, 2005.

- ACOSTA, Jorge R. 1956. "Resumen de los informes de las exploraciones arqueológicas en Tula, Hgo. durante las VI, VII y VIII temporadas. 1946-1950", *Anales del INAH*, v. 8, n. 37, p. 37-115.
- _____, 1956-1957. "Interpretación de algunos de los datos obtenidos en Tula relativos a la época tolteca", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. XIV, n. 2, p. 75-110.
- _____, 1957. "Resumen de los informes de las exploraciones arqueológicas en Tula, Hgo., durante las IX y X temporadas, 1953-1954", *Anales del INAH*, v. 9, p. 119-169.
- _____, 1960. "Las exploraciones en Tula, Hgo., durante la XI Temporada, 1955", *Anales del INAH*, v. 11, p. 39-72.
- _____, 1964. "La decimotercera temporada de exploraciones en Tula, Hgo.", *Anales del INAH*, t. XVI, p. 45-75.
- AGUILERA, Carmen. 1982. "Xopan y Tonalco. Una hipótesis acerca de la correlación astronómica del calendario mexicana", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 15, p. 185-208.
- AIVA IXTLILXÓCHITL, Fernando de. 1975-1977. *Obras históricas*, 2 v., México, UNAM.
- ANDERSON, Arthur J.O. 1948. "Pre-Hispanic Aztec Colorists", *El Palacio*, n. 55, p. 20-27.
- _____, 1963. "Materiales colorantes prehispánicos", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. IV, p. 73-83.
- BAIRD, Ellen Taylor. 1985. "Naturalistic and Symbolic Color at Tula, Hidalgo", *Painted Architecture and Polychrome Monumental Sculpture in Mesoamerica*, E.H. Boone (ed.), Washington, D.C., Dumbarton Oaks, p. 115-144.
- BAÑOS, Leticia. 1996. "Análisis por difracción de rayos-x de los enlucidos, las arcillas y los pigmentos de la Casa de las Águilas", México, Instituto de Investigaciones en Materiales, UNAM, informe mecanuscrito en el ATMTM, INAH.
- BARRERA RIVERA, José Álvaro. 1999. "El rescate arqueológico en la Catedral y el Sagrario metropolitanos de la Ciudad de México", *Excavaciones en la Catedral y el Sagrario metropolitanos. Programa de Arqueología Urbana*, E. Matos Moctezuma (coord.), México, INAH, p. 21-50.
- BERDAN, Frances F., Richard E. Blanton, Elizabeth Hill Boone, Mary G. Hodge, Michael E. Smith y Emily Umberger. 1996. *Aztec Imperial Strategies*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks.
- BESSO-OBERTO, Humberto. 1986. "Mina prehispánica de Tecozahuil", *Arqueología y etnohistoria del Estado de Guerrero*, México, INAH, p. 345-350.

- BEYER, Hermann. 1955. "La 'Procesión de los señores', Decoración del Primer Teocalli de piedra en Mexico-Tenochtitlán", *El México Antiguo*, t. VIII, p. 8-42.
- BOONE, Elizabeth H. 1982. "Towards a More Precise Definition of the Aztec Painting Style", *Pre-Columbian Art History: Selected Readings*, A. Cordy-Collins (ed.), Palo Alto, Peck Publications, p. 153-168.
- Codex Mendoza*. 1992. Berkeley, University of California Press.
- CORTÉS, Hernán. 1994. *Cartas de relación*, edición de M. Alcalá, México, Porrúa (Sepan cuantos, 7).
- CHIARI, Giacomo. 1999. "Primera relación. Análisis de difracción por rayos-x de los pigmentos de la Casa de las Águilas, Etapa 2 (c. 1440-1481 d.C.)", Torino, Dipartimento di Scienze Mineralogiche e Petrologiche, informe mecanuscrito en el ATMTM.
- , 2000. "X-Ray Diffraction Analyses. Preliminary report on the samples taken in July 1999 from Templo Mayor", Torino, Dipartimento di Scienze Mineralogiche e Petrologiche, informe mecanuscrito en el ATMTM.
- CHIARI, Giacomo, Roberto Giustetto y Gabriele Ricchiardi. 2003. "Crystal Structure Refinements of Palygorskite and Maya Blue from Molecular Modelling and Powder Synchrotron Diffraction", *European Journal of Mineralogy*, v. 15, p. 21-33.
- CHIARI, Giacomo y David Scott. 2004. "Pigment Analysis: Potentialities and Problems", *Periodico di Mineralogia*, v. LXXIII, n. 3, p. 227-237.
- CLAVIJERO, Francisco Javier. 1945. *Historia antigua de México*, 4 v., México, Porrúa.
- DEHOUE, Danièle. 2003. "Nombrar los colores en náhuatl (siglos XVI-XX)", *El color en el arte mexicano*, G. Roque (coord.), México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, p. 51-100.
- Diccionario de la lengua española*. 2001. 21ª ed., 2 v., Madrid, Real Academia Española,
- DUPEY GARCÍA, Elodie. 2003. *Color y cosmovisión en la cultura náhuatl prehispánica*, tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, México, UNAM.
- DU SOLIER, Wilfrido. 1939. "Una representación pictórica de Quetzalcoatl en una cueva", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. III, n. 2, p. 129-141.
- DURAND-FOREST, Jacqueline. 1974. "Codex Borbonicus. Description codicologique", *Codex Borbonicus, Bibliothèque de l'Assemblée Nationale-Paris (Y 120)*, K.A. Nowotny y J. de Durand-Forest (eds.), Graz, ADW, p. 27-32.

- FERNÁNDEZ, Miguel Ángel. 1935. "Estudio de la pintura de la Pirámide de Tenayuca", *Tenayuca*, México, Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, p. 103-105.
- FRANCO BRIZUELA, María Luisa. 1986. *Conservación del Templo Mayor de Tenochtitlan: bienes inmuebles*, tesis de licenciatura en conservación, México, Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía "Manuel del Castillo Negrete", tesis de licenciatura."
- , 1987. "Conservation at the Templo Mayor of Tenochtitlan", *In situ. Archaeological Conservation*, Century City, INAH/The Getty Conservation Institute, p. 166-175.
- GARCÍA PAYÓN, José. 1946. "Los monumentos arqueológicos de Malinalco, Estado de México", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. VIII, p. 5-63.
- GERBER, Frédéric y Eric Taladoire. 1990. "1865: Identification of "newly" discovered Murals from Teotihuacan", *Mexicon*, v. 12, p. 6-9.
- GETTENS, Rutherford J. y George L. Stout. 1942. *Painting Materials. A Short Encyclopaedia*, New York, Van Nostrand.
- GETTENS, Rutherford J. 1962. "Maya Blue: An Unsolved Problem in Ancient Pigments", *American Antiquity*, v. 27, n. 4, p. 557-564.
- GIUSTETTO, Roberto y Giacomo Chiari. 2004. "Crystal Structure Refinement of Palygorskite from Neutron Powder Diffraction", *European Journal of Mineralogy*, v. 16, p. 521-532.
- GIUSTETTO, Roberto, Davide Levy y Giacomo Chiari. En prensa. "Crystal Structure Refinement of Maya Blue Pigment prepared with Deuterated Indigo, using Neutron Powder Diffraction", *European Journal of Mineralogy*.
- GRAULICH, Michel. 1984. "Quelques observations sur les sculptures mésoaméricaines dites 'Chac Mool'", en *Jaarboek, Vlaams Instituut voor Amerikaanse Kulturen*, Mechelen, p. 51-72.
- GRIMALDI, Dulce María. 2000. *Técnicas pictóricas de los murales en el Templo Mayor de Tenochtitlan y su deterioro debido a la contaminación ambiental en la Ciudad de México*, tesis de maestría en conservación de arte, Kingston, Ontario, Queen's University.
- GUILLIEM ARROYO, Salvador. 1991. "Discovery of a Painted Mural at Tlatelolco", *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, D. Carrasco (ed.), Niwot, University Press of Colorado, p. 20-30.
- , 1998. "El Templo Calendárico de México-Tlatelolco", *Arqueología Mexicana*, v. VI, n. 34, p. 46-53.
- GUSSINYER, Jordi. 1970. "Un adoratorio azteca decorado con pinturas", *Boletín INAH*, n. 40, julio, p. 30-35.

- HERNÁNDEZ, Francisco. 1959-1984. *Obras completas*, 7 v., México, UNAM.
- HERNÁNDEZ PONS, Elsa C. 1982. "Sobre un conjunto de esculturas asociadas a las escalinatas del Templo Mayor", *El Templo Mayor: excavaciones y estudios*, E. Matos Moctezuma (coord.), México, INAH, p. 221-232.
- HEYDEN, Doris. 1970. "Deidad del agua encontrada en el Metro", *Boletín INAH*, n. 40, junio, p. 35-40.
- HUERTA CARRILLO, Alejandro. 1979. "Apéndice 3: Análisis de la policromía de los petroglifos de la Estructura A", *El Recinto Sagrado de Mexico-Tenochtitlan. Excavaciones 1968-69 y 1975-76*, C. Vega Sosa (coord.), México, INAH, p. 87-94.
- JIMÉNEZ GARCÍA, Elizabeth. 1998. *Iconografía de Tula. El caso de la escultura*, México, INAH.
- JOSÉ YACAMÁN, Miguel, Luis Rendón, J. Arenas y Mari Carmen Serra Pucho. 1996. "Maya Blue Paint: An Ancient Nanostructured Material", *Science*, v. 273, p. 223-225.
- KLEBER, R., L. Masshelein-Kleiner y J. Thissen. 1967. "Étude et identification du 'Bleu Maya'", *Studies in Conservation*, v. 12, n. 2, p. 41-55.
- LITTMANN, E.R. 1980. "Maya Blue: A New Perspective", *American Antiquity*, v. 45, n. 1, p. 87-100.
- , 1982. "Maya Blue Further Perspectives and the Possible Use of Indigo as the Colorant", *American Antiquity*, v. 47, p. 404-408.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Leonardo López Luján. 1999. *Mito y realidad de Zuyúá: Serpiente Emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México.
- , 2001 "El chacmool mexicana", *Caravelle. Cahiers du Monde Hispanique et Luso-brésilien, Hommage à Georges Baudot*, Toulouse, IPEALT, Université de Toulouse-Le Mirail, v. 76-77, p. 59-84.
- , En preparación. *Monte Sagrado/Templo Mayor*.
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo. 1989. *La recuperación mexicana del pasado teotihuacano*, México, INAH/GV Editores.
- , 1993. *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, INAH.
- , 2002. "The Aztecs' Search for the Past", *Aztecs*, London, Royal Academy of Arts, p. 22-29, 89 y 500-509.
- , 2005. *La Casa de las Águilas: un ejemplo de arquitectura sacra mexicana*, 2 v., México, INAH/Fondo de Cultura Económica/Harvard University.

- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo y Marie-France Fauvet-Berthelot. 2005. *Aztèques. Les sculptures de la collection du Musée du quai Branly*, Paris, Musée du quai Branly.
- MAGALONI, Diana. 1994. *Metodología de análisis de la técnica pictórica mural prehispánica: El Templo Rojo de Cacaxtla*, México, INAH.
- , 1998. “El arte en el hacer: técnica pictórica y color en las pinturas de Bonampak”, *La pintura mural prehispánica en México, II, Área maya, Bonampak, tomo II, Estudios*, B. de la Fuente (dir.), L. Staines Cicero (coord.), México, UNAM, p. 49-80.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo. 1965. “El adoratorio decorado de las calles de Argentina”, *Anales del INAH*, n. 17, p. 127-138.
- , 1984. “Los edificios aledaños al Templo Mayor de Tenochtitlan”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 17, p. 15-21.
- , 1990. “El águila, el jaguar y la serpiente”, *Artes de México*, nueva época, n. 9, p. 54-66.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo y Leonardo López Luján. 1993. “Teotihuacan and its Mexica Legacy”, *Teotihuacan, Art from the City of the Gods*, K. Berrin y E. Pasztory (eds.), San Francisco, Thames and Hudson/The Fine Arts Museums of San Francisco, p. 156-165.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, Francisco Hinojosa y Álvaro Barrera Rivera. 1998. “Excavaciones arqueológicas en la Catedral de México”, *Arqueología Mexicana*, v. VI, n. 31, p. 12-19.
- MERWIN, H.E. 1931. “Chemical Analysis of Pigments”, en Earl H., Morris, Jean Charlot y Ann Axtel Morris, *The Temple of the Warriors at Chichen Itzá, Yucatán*, Washington, D.C., Carnegie Institution of Washington, p. 355-356.
- MILLER, Arthur G. 1973. *The Mural Painting of Teotihuacan*, Washington D.C., Dumbarton Oaks.
- MOEDANO KOER, Hugo. 1947. “El friso de los caciques”, *Anales del INAH*, v. II, p. 113-136.
- MOLINA, Fray Alonso de. 1944. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica.
- NICHOLSON, H.B. 1966. “The Mixteca-Puebla Concept in Mesoamerican Archaeology: a Re-examination”, *Ancient Mesoamerica, Selected Readings*, J.A. Graham (comp.), Palo Alto, Peek Publications, p. 258-263.
- 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.

- NICHOLSON, H.B. 1985. "Polychrome on Aztec Sculpture", *Painted Architecture and Polychrome Monumental Sculpture in Mesoamerica*, E. H. Boone (ed.), Washington, D.C., Dumbarton Oaks, p. 145-171.
- OLMEDO VERA, Bertina. 2002. *Los templos rojos del recinto sagrado de Tenochtitlan*, México, INAH.
- OLPHEN, H. van. 1966. "Maya Blue: A Clay-Organic Pigment", *Science*, v. 154, p. 645-646.
- ORTEGA AVILÉS, Mayáhuel. 2003. *Caracterización de pigmentos prehispánicos por técnicas analíticas modernas*, tesis de doctorado en ciencia de materiales, Toluca, Facultad de Química, Universidad Autónoma del Estado de México.
- ORTEGA, M., J.A. Ascencio, C.M. San Germán, Leonardo López Luján, M.N. Fernández y M. José Yacamán. 2001. "Analysis of Prehispanic Pigments from Templo Mayor of Mexico City", *Journal of Materials Science*, v. 36, n. 3, p. 751-756.
- PIHO, Virve y Carlos Hernández. 1972. "Pinturas rupestres aztecas en el Popocatepetl", *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*, J. Litvak King y N. Castillo Tejero (eds.), México, SMA, p. 85-90.
- PNE. Paso y Troncoso, Francisco (ed.) 1905-1906. *Papeles de la Nueva España. Segunda serie, geografía y estadística*, 7 v., México, Sucesores de Rivadeneyra.
- REYES-VALERIO, Constantino. 1993. *De Bonampak al Templo Mayor. El azul maya en Mesoamérica*, México, Siglo Veintiuno Editores/Agroasemex.
- ROBERTSON, Donald. 1994. *Mexican Manuscripts Painting of the Early Colonial Period. The Metropolitan Schools*, Norman, University of Oklahoma Press.
- ROBLES CAMACHO, Jasinto. 1995. "Estudio de pigmentos y sedimentos de estuco recuperados del Recinto de los Guerreros Águila: Templo Mayor", México, Subdirección de Laboratorios y Apoyo Académico, INAH, informe mecanuscrito en el ATMTM, INAH.
- ROUNDHILL, Linda.S., Dorie Reents-Budet, Patrick E. McGovern y R.H. Michel. 1994. "Maya Blue: a Fresh Look at an Old Controversy", *Seventh Palenque Round Table, 1989*, M.G. Robertson y V.M. Fields, San Francisco, Pre-Columbian Art Research Institute, p. 253-256.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de. 1907. *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia* [Textos en náhuatl de los informantes indígenas de Sahagún], ed. facs. de Francisco del Paso y Troncoso, v. 8, Madrid, Fototipia de Hauser y Menet.
- _____, 1950-1982. *Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*, 13 v., traducción, notas e ilustraciones de Ch. E. Dibble

- y A. J. O. Anderson, Santa Fe, The School of American Research/The University of Utah.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de. 1979. *Códice Florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*, ed. facs., 3 v., México, Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación.
- , 2000. *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 v., México, CONACULTA.
- SANTAELLA, Yolanda. 1982. “Informe de la sección de restauración”, *El Templo Mayor: Excavaciones y estudios*, E. Matos Moctezuma (coord.), México, INAH, p. 295-312.
- SÉGOTA, Dúrdica. 1995. *Valores plásticos del arte mexicana*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM.
- SIECK FLANDES, Robert. 1942. “¿Cómo estuvo pintada la piedra conocida con el nombre de “El Calendario Azteca”?”, Vigésimo séptimo Congreso Internacional de Americanistas, Actas de la primera sesión celebrada en la Ciudad de México en 1939, México, INAH, v. I, p. 550-556.
- SIMÉON, Rémi. 1963. *Dictionnaire de la langue nahuatl ou mexicaine*, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt.
- SISSON, Edward B. y T. Gerald Lilly. 1994. “A Codex-Style Mural from Tehuacan Viejo, Puebla, Mexico”, *Ancient Mesoamerica*, n. 5, p. 33-44.
- SOLÍS OLGUÍN, Felipe. 1995. “Pintura mural en el Altiplano central”, *Arqueología Mexicana*, v. III, n. 16, p. 30-35.
- , 2000. “La Piedra del Sol”, *Arqueología Mexicana*, v. VII, n. 41, p. 32-39.
- UMBERGER, Emily. 1981. *Aztec Sculptures, Hieroglyphs, and History*, Ph.D. Dissertation, New York, Columbia University.
- VÁZQUEZ DEL MERCADO, Ximena. 1998. *Technique de fabrication de la peinture murale sur terre crue: la Maison des Aigles de l'Enceinte Sacrée de Tenochtitlan*, Paris, Mémoire pour l'obtention du DEA, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, Institut d'Art et d'Archéologie, Centre de Recherches en Archeologie Précolombienne.
- VILLAGRA CALETI, Agustín. 1971. “Mural Painting in Central Mexico”, *Handbook of Middle American Indians*, R. Wauchope (ed.), Austin, University of Texas Press, v. 10, p. 135-156.

UBICACIÓN E IMPORTANCIA DEL TEMPLO DE XIPE TÓTEC EN LA PARCIALIDAD TENOCHCA DE MOYOTLAN¹

CARLOS JAVIER GONZÁLEZ GONZÁLEZ

A Luis González Aparicio (1907-1969)

Templos y calpullis en Mexico-Tenochtitlan

La mayor parte de la información documental relativa a los espacios ceremoniales de Mexico-Tenochtitlan se remite a su recinto sagrado principal. No obstante, la presencia de templos o recintos sagrados menores, asociados con sus barrios o calpullis, se manifiesta con suficiente claridad en las fuentes históricas. Seguramente el primer testimonio al respecto es el del mismo Cortés, quien al describirle la ciudad a Carlos V en su *Segunda Carta de Relación*, anotó: “Hay en esta gran ciudad muchas mezquitas o casas de sus ídolos, de muy hermosos edificios, por las colaciones y barrios della...”.²

Desde luego, cada una de las cuatro parcialidades principales de la ciudad (Atzacolco, Cuepopan, Teopan y Moyotlan) tenía su propio centro religioso, según informaron los franciscanos al Visitador Ovando, en 1569:

Tiene la población de los indios dentro de México [...] otras cuatro iglesias o ermitas, las cuales hizo edificar Fr. Pedro de Gante, porque en aquellos cuatro barrios, como en cabeceras que eran de México, solían ellos tener en tiempo de su infidelidad los principales templos de sus ídolos...³

¹ Agradezco a Saúl Pérez Castillo y a Miguel Ángel González Block sus valiosos comentarios en torno a este texto.

² Cortés 1961: 76. De acuerdo con Toussaint, Cortés fue acusado posteriormente por haber expresado su deseo de que algunos templos indígenas, cuya destrucción no era imperativa por razones estratégicas, fueran conservados para memoria de la antigua ciudad (Toussaint 1956: 15).

³ García Icazbalceta 1941: 6. Las cuatro iglesias en cuestión fueron San Sebastián (en Atzacolco), Santa María de la Asunción o la Redonda (en Cuepopan), San Pablo (en Teopan) y San Juan Bautista (en Moyotlan).

Por su parte, Sahagún y otras fuentes dan cuenta de algunos templos de Tenochtitlan como el llamado Tlacatecco, cuyo incendio se sumó a la serie de señales y pronósticos fatales sobre el final de la era mexicana, y que se encontraba en el *calpulli* patrocinado por Huitzilopochtli;⁴ el de Tocitlan y el Cihuateocalli, localizados en el sur de la ciudad.⁵ El Toteco, que guardaba una imagen pétrea de Xipe Tótec y cumplía funciones religiosas, tanto en la fiesta de *tlacaxipehualiztli* como en la de *etzalcualiztli*.⁶ Por último, el templo del dios del fuego, Xiuhtecuhtli, localizado en el *calpulli* de Tzonmolco y que sufrió la caída de un rayo poco antes de la Conquista, presagio también fatal para los mexicas.⁷

Sin embargo, y como consecuencia de la conquista española, los templos y recintos sagrados indígenas fueron destruidos, aprovechándose sus piedras para la construcción de los inmuebles administrativos, religiosos y habitacionales que llegaron a conformar la metrópoli novohispana del siglo XVI, de la cual, a su vez, no queda prácticamente nada hoy en día. La implementación de *la traza*, cuyo objetivo fue reservar el primer cuadro de la ciudad para habitación exclusiva de los españoles, trajo consigo además la obliteración definitiva de los *calpullis* indígenas que se hallaban dentro de sus límites, impidiéndonos conocer su situación original, y por ende la de los templos que albergaban.

Frente a esta situación, el caso del templo dedicado a Xipe Tótec en la periferia de la ciudad constituye una afortunada excepción, por dos razones fundamentales: primero, porque contamos con testimonios de fuentes primarias que informan sobre el *calpulli* en que se hallaba y, segundo, porque dicho *calpulli*, al igual que muchos otros, quedó fuera de la traza española, conservando su nombre y localización aproximada. La situación de las entidades indígenas que sobrevivieron hasta la época colonial fue reconstruida por Alfonso Caso en un trabajo ya clásico, aprovechando su registro en documentos coloniales y en un plano del siglo XVIII elaborado por Antonio de Alzate.⁸

Ubicación del templo periférico de Xipe Tótec según las fuentes documentales

Chimalpain, por un lado, nos dice que en 1425 fue consagrado el templo de Xipe Tótec, el templo Yopico, en el *calpulli* llamado Tlalcomoco:

⁴ Sahagún 1953-82, Libro 4: 77; 2000, I: 172, 390; III: 1161; Muñoz Camargo 1998: 175.

⁵ Durán 1967, I: 143, 148.

⁶ Sahagún 1953-82, Libro 1: 39, Libro 9: 70; 2000, I: 200-201.

⁷ Sahagún 1989: 9-10; Muñoz Camargo 1998: 175; Torquemada 1943, I: 234.

⁸ Caso 1956.

Año 11 Casa. 1425 años. En él estrenaron el *teocalli* de Yopicatl, allí en Tlalcocomoco. Y les hicieron encargo, [una] piedra iban a venir a agarrar; los chalcas no pudieron hacerlo, por eso empezó la guerra, por eso allá hicieron la guerra, porque el *temallácatl* debía ser esculpido.⁹

Torquemada coincide con Chimalpain al relatar que Chimalpopoca, durante el undécimo año de su reinado:

...trajo una piedra muy grande, para los sacrificios, la cual puso en el barrio de Tlalcocomoco, sobre la cual mataban, y sacrificaban los que eran ofrecidos, en sacrificio, a los demonios, y la digladiatoria. Era esta piedra redonda, y grande, labrada toda a la redonda, con grande artificio, y agujereada por medio, por donde corría la sangre de los cuerpos, que sobre ella cortaban.¹⁰

Aunque fray Agustín de Vetancurt —quien escribía hacia el final del siglo XVII— sigue a Torquemada en la noticia, añade un dato de la mayor importancia, según veremos más adelante:

En su tiempo [Chimalpopoca] hermoseó la ciudad [...] hizo traer una piedra muy grande y redonda, labrada con curiosidad, y por el medio agujerada para los sacrificios, porque corriese al medio la sangre de los cuerpos. Púsola en el barrio de Tlalcocomoco, *que es hoy en la Cruz Verdriada de los caños*, junto al hospicio de Belen, que llaman Guazango.¹¹

En algunos documentos nahuas coloniales, relativos a la parcialidad de San Juan Moyotlan, encontramos datos que complementan a los anteriores. Alfonso Caso, basándose en un documento del Archivo General de la Nación, dejó establecida la existencia de un barrio moyoteca llamado Atlixucan (o Atlixocan), mismo que situó tentativamente en el área de la iglesia de San Hipólito.¹² Cabe agregar; sin

⁹ Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 1997b, I: 230: “*xi. calli xihuitl 1425. años ypan in nican yn quichallique y yopicatl teocalli yn oncan tlalcocomoco. yhuan quimtequihuitica tell quihuallanazquia yn chalca amo huel quichihque yc peuh y yaoyotl yc ompa yaotli que ypampa temallácatl moximazquia.*” La versión al castellano es de Berenice Alcántara Rojas. En otra parte, el cronista chalca alude únicamente al *temalácatl*: “Año 11 calli, 1425. Aquí en éste se colocó el *temalácatl* en Tlalcocomoco” (Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 1997a: 131).

¹⁰ Torquemada 1943, I: 126. Torquemada afirma que Chimalpopoca murió a los trece años de haber iniciado su mandato (Torquemada 1943, I: 106); considerando que el tercer *tlatoani* tenochca falleció en 1427, el décimo primer año en que el cronista ubica la instalación del *temalácatl* en Tlalcocomoco correspondería a 1425, coincidiendo en la fecha con Chimalpain.

¹¹ Vetancurt 1870-71, I: 286; cursivas mías. Olaguibel (1898: 45) menciona un barrio llamado Huauzonco como parte de la parcialidad de San Juan Moyotlan, y lo relaciona con Belén como su advocación colonial.

¹² Caso 1956: 16.

embargo, que el documento citado por Caso se encuentra hoy traducido y publicado;¹³ se trata de un pleito por unas tierras ubicadas en el barrio de San Sebastián Zacatla, en el cual se presentó como testigo un habitante de Atlixocan, pero en realidad no proporciona ningún dato con respecto a su ubicación.

No obstante, los *Anales de Juan Bautista* permiten suponer que Atlixocan colindaba, en el año de 1565, con Tlalcocomoco, puesto que en ellos se dice: “Y en ese entonces se había dado tierra en Huehuecalco, empezó en Tlalcocomocco Atlixocan, se midió la tierra”.¹⁴

La misma fuente presenta un ejemplo equiparable en el que se mencionan los barrios de Huehuecalco y Tzapotlan como si se tratara de uno sólo, cuestión que Reyes García interpreta como indicación de la dependencia del segundo (Tzapotlan) con respecto al primero.¹⁵ Es posible, entonces, que Atlixocan se encontrara en la misma situación en relación con Tlalcocomoco.

Lo realmente importante, en este caso, es que un pleito de tierras fechado en 1558 y concerniente a una milpa ubicada en Atlixocan deja ver que allí existía un lugar llamado Temalacatitlan, “El lugar del *temalácatl*”. El pleito fue presentado por la hija de un tal Atlixeliuhqui, a quien tiempo atrás había sido otorgada la milpa, y uno de los testigos presentados por ella declaró lo siguiente:

Lo que yo sé es que a los primeros que se les dio merced fueron el que se llamaba Tetetzin junto con el Atlixeliuhquin. Después Atlixeliuhqui apenas él destapó bien la milpa que está situada allá en Temalacatitlan. Vino a tomarla hace cuarenta años [cuando] ellos, los mexica de las cuatro partes, la dieron...¹⁶

Como lo señala Caso, en el plano de Alzate existe un vacío hacia el poniente de Tlalcocomoco, entre esta entidad y la de Aztacalco o Hueyztacalco. En virtud de que el “Memorial de Londres” menciona un barrio llamado San Cristóbal, inmediatamente después de Atlampa y antes de Hueyztacalco, Caso lo ubicó tentativamente en su plano ocupando dicho vacío (figura 1).¹⁷ Con base en el dato presentado anteriormente, sobre la colindancia entre Tlalcocomoco y Atlixocan, es factible suponer que este último se localizara en esa área, aunque por el momento no pase de ser una conjetura.

¹³ Reyes García *et al.* 1996: 127-136.

¹⁴ Reyes García 2001: 313.

¹⁵ Reyes García 2001: 317.

¹⁶ Reyes García *et al.* 1996: 100.

¹⁷ Caso 1956: 12.

Importancia de Tlalcoomoco y su templo en el desarrollo histórico de Mexico-Tenochtitlan

Si bien resulta particularmente atractivo y alentador encontrar datos sobre la posible ubicación de un templo mexica en las fuentes documentales, más aún lo es descubrir que tanto su emplazamiento, como el papel que tenía dentro del boato ceremonial de la elite que gobernaba al “pueblo de Huitzilopochtli”, le confieren una importancia singular dentro del devenir histórico de la sociedad que lo construyó y de la ciudad en la que se encontraba.

En efecto, Tlalcoomoco no era un *calpulli* más dentro de la configuración urbana de Tenochtitlan. De acuerdo con ciertas tradiciones, se trataba de una entidad estrechamente vinculada con la fundación de la metrópoli, bien como plataforma para el lanzamiento del corazón de Cópil que daría origen al *tenochtli* portentoso,¹⁸ o bien como el lugar mismo donde la víscera cayó, naciendo de él “el tunal donde después se edificó la ciudad de México”.¹⁹

La *Crónica mexicáyotl* se refiere a Tlalcoomoco, además, como un lugar donde descansó Quetzalcóatl durante su marcha hacia Tlapallan, y donde se encontraban sus dos asientos o icpallis, uno rojo y otro negro, sobre los cuales se paró Cuauhtlequetzqui para arrojar el corazón del malogrado sobrino de Huitzilopochtli.²⁰ Ciertos datos contenidos en las fuentes documentales permiten, en mi opinión, vislumbrar a Tlalcoomoco como un asentamiento primigenio en el área occidental del lago de Tetzaco y, quizás, como un establecimiento mexica de avanzada.

Según Chimalpain, la guerra contra los mexicas en Chapultepec comenzó en 10 *calli* (1281).²¹ Cuatro años después (en 1 *calli*, 1285), y tras la muerte de su líder Cuauhtlequetzqui, los devotos de Huitzilopochtli abandonaron el lugar y “de inmediato fueron a llegar a Tlalcoomoco”.²² Según la misma fuente, en ese ínterin de cua-

¹⁸ Alvarado Tezozómoc 1992: 44.

¹⁹ Durán 1967, II: 38.

²⁰ Alvarado Tezozómoc 1992: 43. López Austin se refiere a este pasaje como un ejemplo sobre la presencia de los pares de oposición —en este caso la oscuridad y la luz— en las hierofanías fundacionales, ya que los icpallis de dos colores señalan el lugar donde se erigiría la ciudad (López Austin 1994: 91-92). Graulich también hace notar su carga simbólica, enmarcándolo en el contexto de las tradiciones que presentan a los mexicas como los legítimos herederos del poder de Tollan (Graulich 1988: 242; 2000: 240, n.101).

²¹ 1991: 129.

²² Chimalpain Cuauhtlehuanitzin 1991: 135.

tro años ocurrió la muerte de Cópil y el enterramiento de su corazón entre los tules.

Por su parte, los *Anales de Cuauhtitlán* ubican el sitio de los mexicas en Chapultepec varios años antes, en 8 *técpatl*, 1240.²³ Sin embargo, añaden que en 12 *técpatl* (1244) Chalchiuhtlatónac, *llahtoani* de Culhuacan, les permitió asentarse en Tizapan y que casi treinta años después, en 2 *calli* (1273), fueron trasladados a Tlalcocomoco por orden de Tziuhtecatzin, quien ya para entonces era el gobernante culhua.²⁴ Sin precisar la fecha, la fuente dice que después los culhuas fueron a Tlalcocomoco para intentar conquistar a los mexicas, resultando derrotados y sacrificados por éstos.²⁵

El *Codex Mexicanus 23-24* ilustra el momento de la captura de Cópil y lo presenta portando el característico *yopitzontli* de Xipe Tótec, ubicando los acontecimientos en 1 *calli* (1285) (figura 2).²⁶ De igual manera, Tezozómoc sitúa la muerte de Cópil en 1 *calli*, 1285; según el mismo cronista, el victimario (Huitzilopochtli) entregó su corazón a Cuauhtlequetzqui y le ordenó acudir a Tlalcocomoco para arrojarlo.²⁷

Las coincidencias en las fuentes citadas permiten, por lo menos, sospechar la existencia de una relación entre la muerte o sacrificio de Cópil con la derrota y sacrificio de los guerreros culhuas que intentaron, infructuosamente, conquistar a los mexicas ya avecindados en Tlalcocomoco, no sólo por la coincidencia geográfica y cronológica de los hechos, sino por el papel del sacrificio humano como rito consagratorio de un nuevo espacio sagrado. Son varios los textos que vinculan al primer templo o *momoztli* erigido posteriormente por los mexicas, tras presenciar la hierofanía del *cuauhtli* posado sobre el *tenochtli*, con la captura y sacrificio de un guerrero culhua, cuyo corazón fungió como ofrenda primigenia del inmueble.²⁸

Tlalcocomoco aparece así como un asentamiento de avanzada, por lo menos para una parte del grupo mexica, entre su estadía en Chapultepec y la fundación definitiva de Tenochtitlan. En este contexto, debe mencionarse que Cópil es señalado por el mismo Chimalpain y por Tezozómoc como uno de los *teomamaque* que encabezaban a los

²³ 1945: 18, cf. Bierhorst 1992: 47-48.

²⁴ *Anales de Cuauhtitlán* 1945: 22, 23; cf. Bierhorst 1992: 54, 56.

²⁵ 1945: 23; cf. Bierhorst 1992: 56.

²⁶ *Codex Mexicanus 23-24*, Mengin 1952: XXXVIII.

²⁷ Alvarado Tezozómoc 1992: 41-44.

²⁸ *Historia de los mexicanos por sus pinturas* 1985: 55-57; *Códice Aubin* 1963: 41; Chimalpain Cuauhtlehuantzin 1997a: 77. Resulta particularmente reveladora la versión de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, según la cual el sacrificio del guerrero culhua tuvo lugar *antes* de iniciar la construcción del templo.

mexicas cuando se asentaron en Tenochtitlan.²⁹ Lo anterior, aunado al testimonio del *Codex Mexicanus 23-24*, donde aparece portando el característico *yopitzonlli* de Xipe Tótec, además de ligar a Cópil de una manera más directa con el grupo mexica, refuerza los vínculos de su historia con la vocación religiosa de Tlalcocomoco.

Resulta factible, además, proponer que la avanzada mexica ocupante de ese territorio debe haber sido aquella encabezada por el *calpulli* Yopico, el cual, según algunas fuentes, fue una de las siete entidades que partieron de Aztlan emprendiendo la larga peregrinación que concluiría en el lago de Tetzoco.³⁰ Tanto Yopico, como Tlalcocomoco, formaron parte de la parcialidad tenochca de Moyotlan.

Caso hizo notar, correctamente, que los textos y pictografías sobre la peregrinación mexica sitúan los acontecimientos previos al hallazgo del *cuauhtli* posado sobre el *tenochtli*, así como la ocurrencia misma del portento, en el área de la parcialidad de Teopan.³¹ La mayoría de los documentos coinciden en ubicar al grupo en Temazcaltitlan, uno de los calpullis de dicha parcialidad, la víspera de ocurrir los prodigios que anunciaron el final de su camino.³²

Sin embargo, al considerar las versiones que conceden a Tlalcocomoco un papel destacado en el proceso fundacional de Tenochtitlan, Caso, interpretando con excesiva literalidad aquella que lo señala como el lugar desde el cual fue arrojado el corazón de Cópil, consideró que se encontraba demasiado lejos de Teopan como para tomarla con seriedad, dejando abierta la posibilidad sobre la existencia de un lugar homónimo del *calpulli* moyoteca.³³

Es necesario, desde luego, considerar que las narraciones relativas a la fundación de la ciudad se encuentran impregnadas de una fuerte carga mítica. En mi opinión, las evidencias presentadas en este trabajo sobre Tlalcocomoco como sede del templo periférico de Xipe Tótec, así como su carácter de asentamiento prematuro en el área ocupada finalmente por Mexico-Tenochtitlan, muestran que se trata del mismo lugar mencionado por algunas versiones como escenario vinculado con los inicios de Mexico-Tenochtitlan. En ese contexto, no parece ser una casualidad que los templos de Huitznáhuac, en Teopan,

²⁹ Chimalpain Cuauhlehuanitzin 1997b, II: 61; 2003b: 133; Alvarado Tezozómoc 1992: 71, 77.

³⁰ Durán 1967, II: 29; Alvarado Tezozómoc 1878: 224; 1992: 26; Chimalpain Cuauhlehuanitzin 1991: 25; 1997: 7.

³¹ Caso 1956: 18.

³² *Historia de los mexicanos por sus pinturas* 1985: 55; *Códice Aubin* 1963: 39; Durán 1967, II: 44; Alvarado Tezozómoc 1878: 231; 1992: 61-62; Barlow 1994: 197, Lám. XII; Torquemada 1943, I: 289.

³³ Caso 1956: 18.

y el de Yopico, en Tlalcocomoco, hayan jugado un papel tan importante dentro del ceremonial que caracterizaba a la entronización de los *tlahtoque* tenochcas, como veremos enseguida.

Tanto Durán, como Tezozómoc, describen con prolijidad las ceremonias mediante las cuales Tízoc asumió el poder en 1481.³⁴ Recién elegido, el nuevo *tlahtoani* visitó varios templos y lugares sagrados con el fin de autosacrificarse mediante punción, decapitar codornices y sahumar copal hacia los cuatro rumbos del cosmos.

Durán dice que lo hizo en cinco lugares o “estaciones”, aunque sólo menciona cuatro: la cúspide del templo de Huitzilopochtli, el *cuauhxicalli*, el Tillan y el Yopico, “donde estaba un dios que llamaban Yopi”;³⁵ Tezozómoc, por su parte, se refiere a seis estaciones: las ya mencionadas, más el templo de Huitznáhuac y algún lugar en la orilla de Tenochtitlan.³⁶ Es importante señalar, sin embargo, que este cronista no se refiere al Tillan, sino al “*Tlilancalco*”, y que lo describe como “otro palacio” del *tlahtoani* agregando lo siguiente:

...era casa de recogimiento y tristeza, la que fue la propia casa de la moneda ahora treinta y cuatro años; que la tenía en guarda y como suya *Zihuacoatl Tlacaeltzin*...³⁷

Seler ubicó al Tlilancalco en el costado sur de la Plaza Mayor, confrontando el dato de Tezozómoc con el *Diálogo segundo* de Cervantes de Salazar, donde se dice que en 1554 la Casa de la Fundición se encontraba en el Portal de las Flores, al otro lado de la Acequia Real que corría por la actual calle de Corregidora.³⁸ Caso, a su vez, afirma que la Casa de Moneda estuvo hasta 1562 en lo que posteriormente fue la 1a. Calle del 5 de febrero, en la esquina sudoeste del actual Zócalo capitalino, aunque muestra sus reservas con respecto al dato de Tezozómoc, considerando que Durán describe al Tlilancalco como parte del recinto sagrado.³⁹ Es necesario aclarar, sin embargo, que el cronista dominico se refiere en ese caso al Tillan, y que varios indicios —como hemos visto— parecen diferenciarlo del Tlilancalco.⁴⁰

³⁴ Durán 1967, II: 300-311; Alvarado Tezozómoc 1878: 437-451.

³⁵ Durán 1967, II: 301-302.

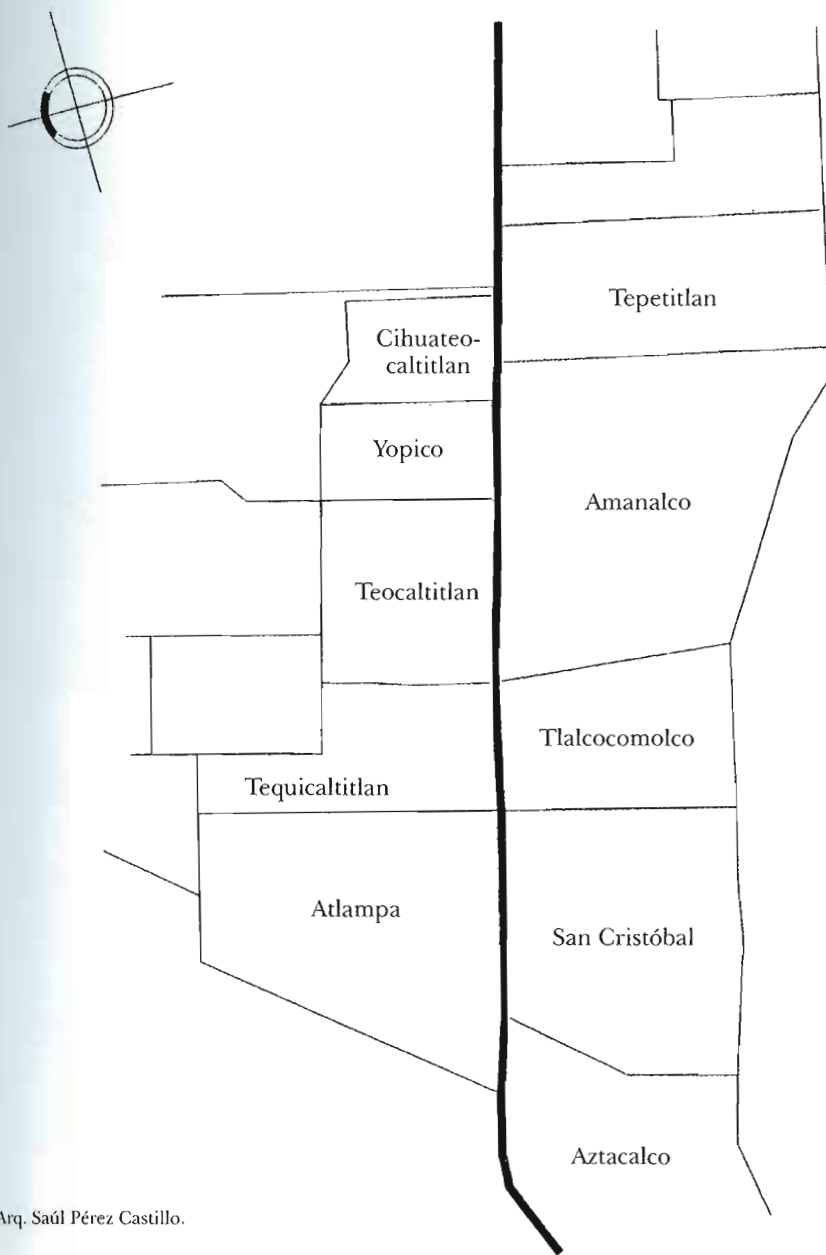
³⁶ Alvarado Tezozómoc 1878: 438-439.

³⁷ Alvarado Tezozómoc 1878: 438-439.

³⁸ Seler 1990-98, III: 127; cf. Cervantes de Salazar 1993: 45-46). Seler considera muy probable que la colosal efígie de la Coatlicue, localizada el 13 de agosto de 1790 en las inmediaciones de lo que fue el Portal de las Flores, se encontrara originalmente en el Tlilancalco.

³⁹ Caso 1956: 45.

⁴⁰ Durán 1967, I: 131. En otros lugares de su obra, Tezozómoc alude a un templo que se hallaba en el barrio de “Tlilancalco” (Alvarado Tezozómoc 1878: 460, 548). Es



Arq. Saúl Pérez Castillo.

Figura 1. Detalle de la parcialidad de Moyotlan, mostrando la ubicación de Tlalcocomoco y sus barrios vecinos. La línea gruesa corresponde a la actual avenida Arcos de Belén. Basado en el plano de Caso (1956)



Figura 2. Captura de Cópil según el *Codex Mexicanus 23-24*

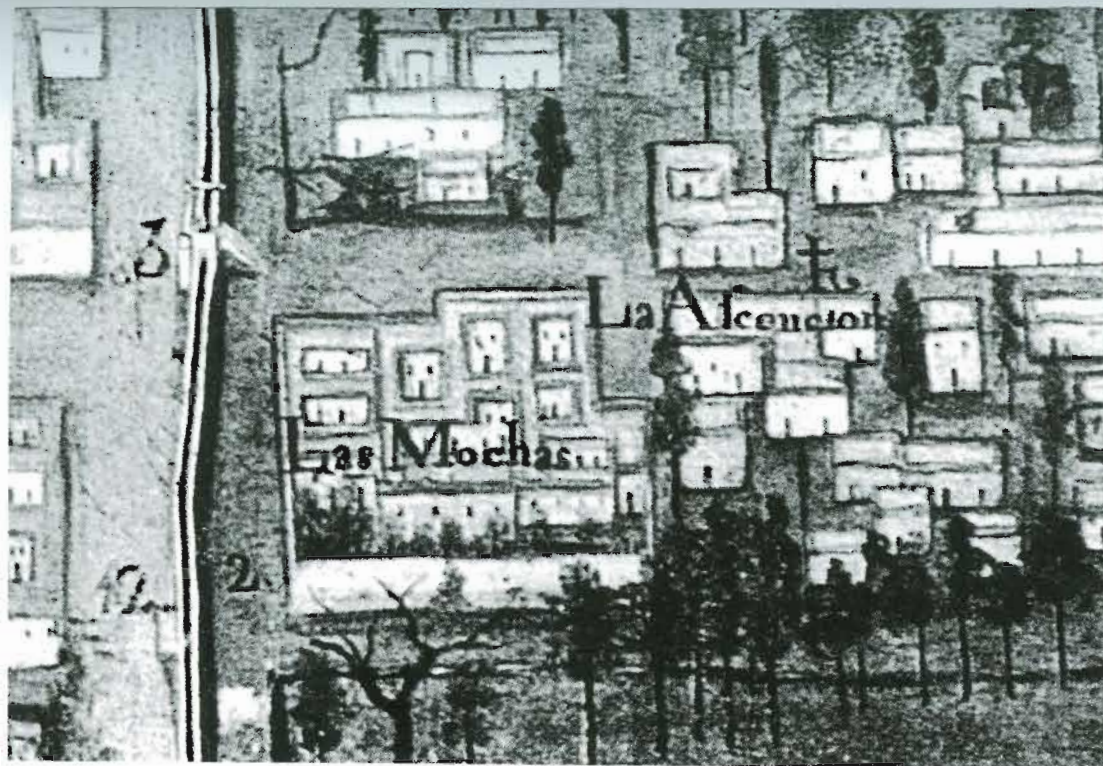


Figura 3. Detalle del óleo *Los maestros del arte de arquitectura*, por Pedro de Arrieta y colegas; el norte es hacia la izquierda

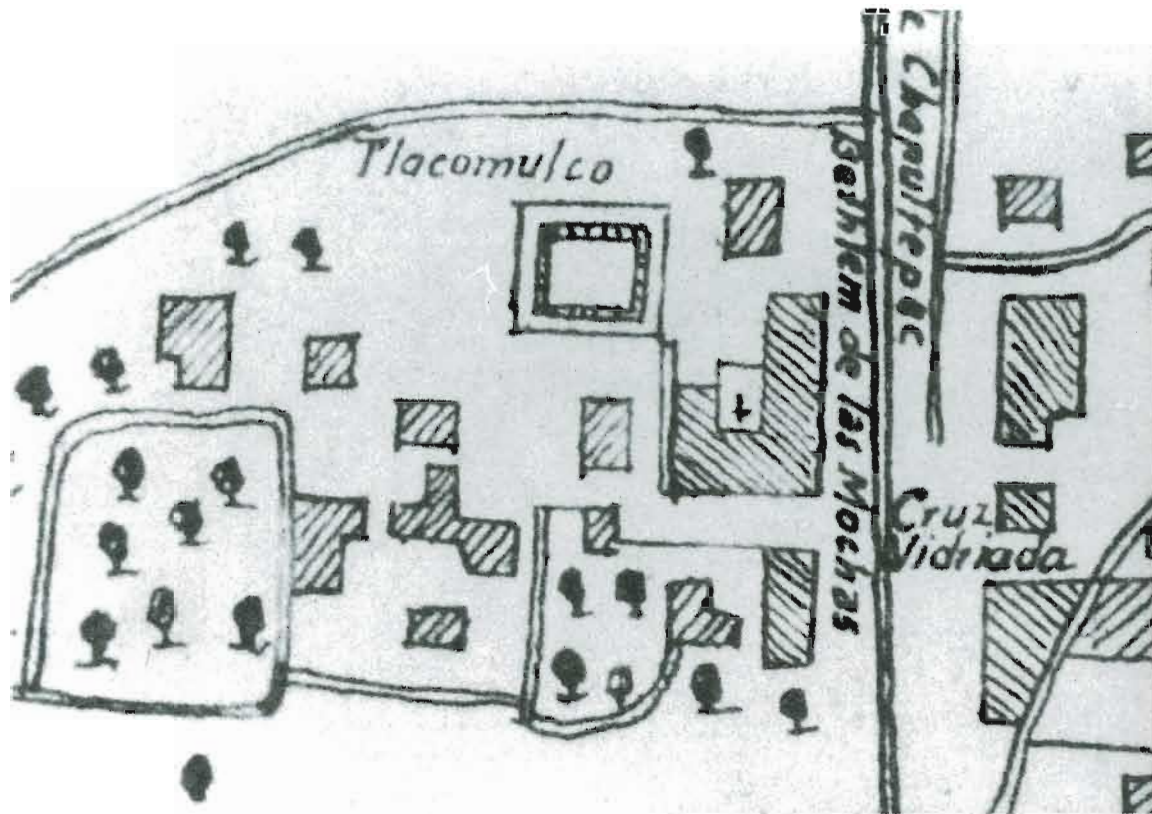


Figura 4. Detalle del plano de Joubert; el norte es hacia la derecha

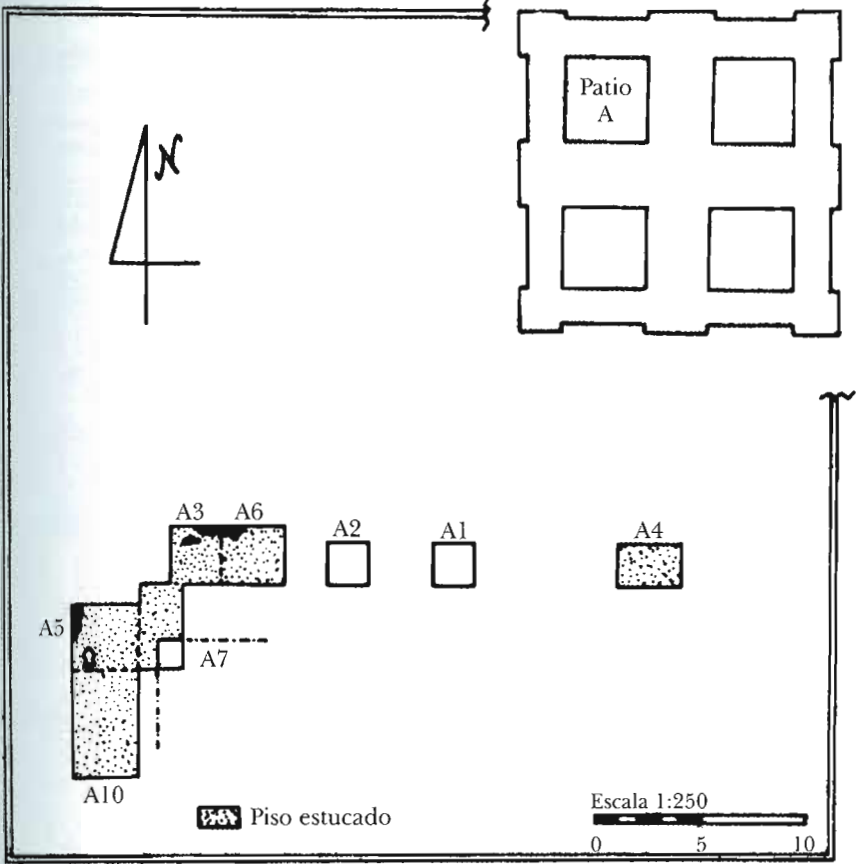


Figura 5. Ubicación de hallazgos arqueológicos en La Ciudadela. Tomado de Martos López y Pulido Méndez (1989)

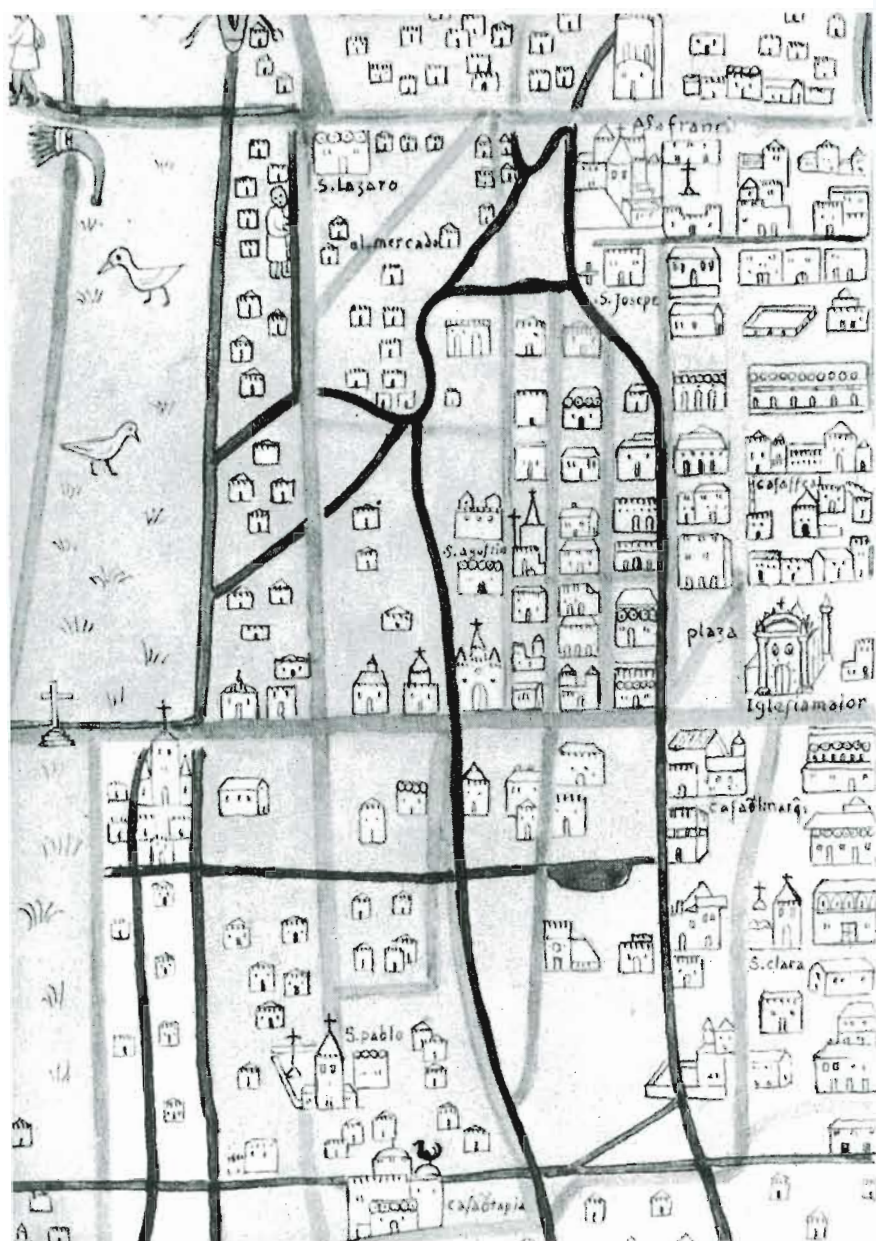


Figura 6. Detalle del Mapa de Uppsala, el norte es hacia la derecha. Tomado de Linné (1948)

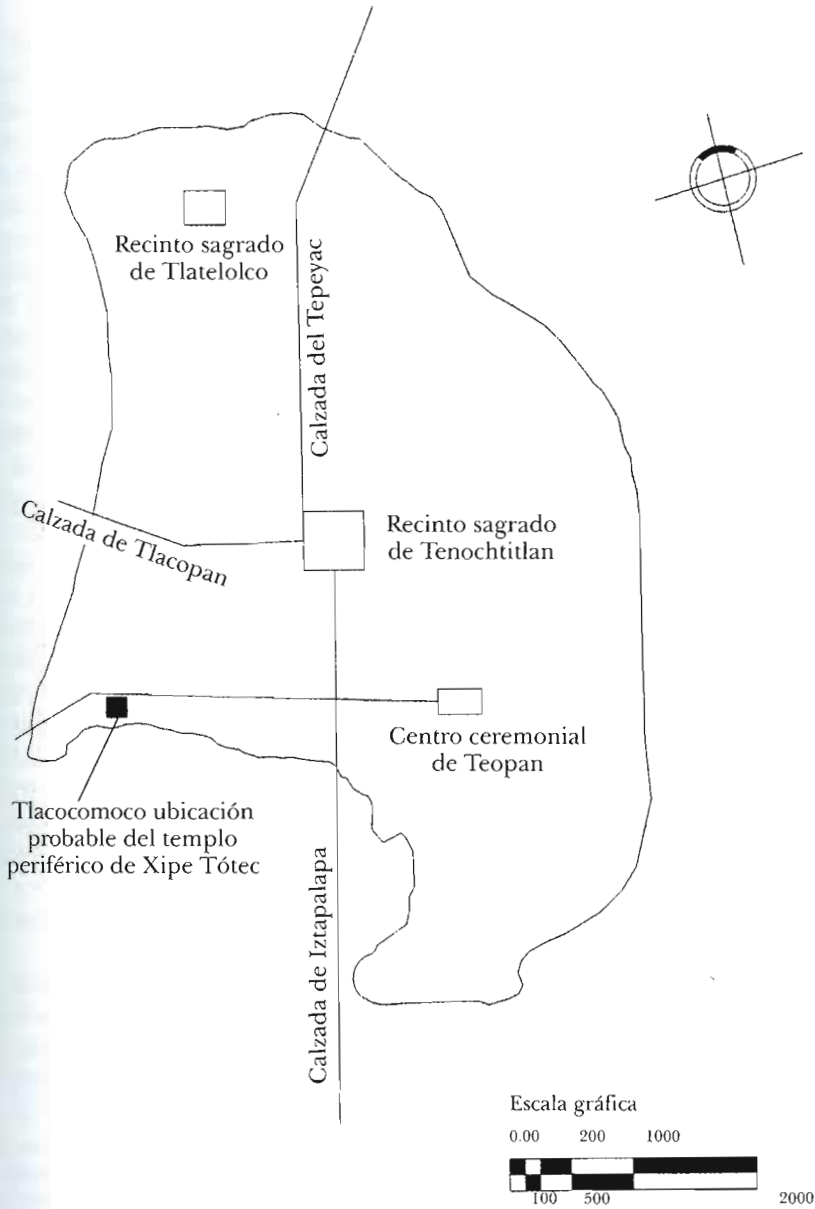


Figura principal (Sin llamada específica en el texto). Dibujo esquematizado con la propuesta sobre la ubicación del templo Yopico de Tlacocomoco, el templo de Huitznáhuac en el área de la iglesia de San Pablo, y la vía de comunicación que según se propone los enlazaba

De esta manera, la secuencia de lugares visitados por el nuevo jerarca parece haberlo llevado desde el recinto sagrado principal de Tenochtitlan —donde indudablemente se hallaban el templo de Huitzilopochtli y el *cuauhxicalli*— hacia la periferia de la ciudad, pasando por un lugar situado en las cercanías del recinto sagrado, el Tlillan-calco. La visita del nuevo *tlahtoani* a la orilla de la ciudad, mencionada por Tezozómoc inmediatamente después de la escala que hacía en el templo de Huitznáhuac, parece confirmar el planteamiento y, por otro lado, daría sentido al nombre de *Huitznahua Ayauhcallitlan* con el que el mismo cronista denomina al barrio donde se hallaba dicho templo, ya que los adoratorios dedicados a los Tlaloque que se hallaban en las orillas lacustres de la metrópoli se llamaban Ayauhcalco o “Lugar de la casa de la niebla”.⁴¹

Es importante recordar, en ese contexto, la bienvenida que Tláloc otorgó a Huitzilopochtli en los momentos de la fundación, expresada por el dios de la lluvia al líder mexica Axolohua cuando éste se sumergió misteriosamente en la laguna.⁴² Por otra parte, López Austin hace notar que el reino de Tláloc, el Tlalocan, es el lugar cósmico del cual derivaba la autoridad.⁴³

Al visitar el templo Yópico, ubicado en Tlalcocomoco, y el de Huitznáhuac, en la parcialidad de Teopan, para culminar su marcha con una rendición de honores en el adoratorio de Tláloc relacionado directamente con este último templo, cada nuevo jerarca tenochca habría realizado un recordatorio simbólico de las tradiciones sobre el origen de la gran ciudad que en breve comenzaría a gobernar, y a un vasto territorio a través de ella.

Ubicación del templo periférico de Xipe Tótec: urbanismo, religión y política

De acuerdo con Caso, Tlalcocomoco —en la moderna Ciudad de México— quedaría limitado al norte por la calle de Arcos de Belén, al oriente por la de Gabriel Hernández, al poniente por la de Balderas, y al sur por una línea transversal que posiblemente llegaría

pertinente señalar, por otra parte, que Sahagún, Durán y Torquemada coinciden en que el Tlillan Calmécac formaba parte de la residencia del *tlahtoani* (Sahagún 2000, II: 735; III: 1162; Durán 1967, II: 316-317; Torquemada 1943, I: 235). Durán anota que era el lugar “donde se criaban los hijos de los reyes y señores” (1967, II: 317).

⁴¹ Alvarado Tezozómoc 1878: 504; Sahagún 2000, I: 248, 256; III: 1037-1038. Sahagún dice también que estos adoratorios estaban orientados hacia los cuatro rumbos del cosmos (Sahagún 2000, I: 202).

⁴² *Códice Aubin* 1963: 40-41; Chimalpain Cuauhtlehuauitzin 1997a: 75; Torquemada 1943, I: 289-290.

⁴³ López Austin 1994: 190.

hasta la actual calle de Doctor Bernard.⁴⁴ De esta manera, el barrio afecta una forma estrecha y alargada de norte a sur, complicando las cosas en apariencia (figura 1).

Sin embargo, existen tres razones que me llevan a proponer al extremo norte de Tlalcocomoco como el área en la cual se hallaba ese importante centro de culto: *a*) La presencia, en dicha área, de la Cruz Vidriada y de la capilla de La Ascensión, citadas por Vetancurt —respectivamente— como indicador cercano del sitio donde fue instalado el *temalácatl* de Chimalpopoca, y como santuario tutelar del barrio de Tlalcocomoco en la época colonial;⁴⁵ *b*) El testimonio arqueológico sobre la presencia, en un lugar próximo a esa misma área, de un juego de pelota y, posiblemente, de construcciones monumentales;⁴⁶ *c*) Por último, la proximidad de la que —en mi opinión— era una importante vía de comunicación prehispánica dentro de la configuración urbana de Tenochtitlan, y que desde hace mucho tiempo ostenta el nombre de Arcos de Belén.

El óleo titulado *Los maestros del arte de arquitectura*, elaborado por Pedro de Arrieta y colegas en 1737, muestra a la Cruz Vidriada marcada con un número 3 sobre el caño que llevaba el agua de Chapultepec hasta la Plaza del Salto del Agua, en el área inmediata al Colegio de San Miguel de Belén y a la Capilla de La Ascensión, ermita tutelar del barrio colonial de Tlalcocomoco (figura 3).⁴⁷

En 1863, el Colegio de San Miguel de Belén fue convertido en cárcel, y actualmente el área donde se encontraba es ocupada por el Centro Escolar Revolución, construido durante el gobierno de Lázaro Cárdenas en la esquina de Arcos de Belén y Niños Héroe. José María Marroqui redactó una amplia biografía de su fundador, el padre Domingo Pérez de Barcia, en la cual dice con respecto al lugar en donde lo estableció:

...resolvió [Pérez de Barcia] retirarse de la casa que habitaba en la ciudad a otra pequeña que tenía a extramuros, en el barrio de Belén, tras de los caños de agua, en el lugar que llamaban la Cruz Vidriada, y junto a la misma cruz, que es precisamente el sitio en donde hoy se encuentra la cárcel nacional.⁴⁸

⁴⁴ Caso 1956: 12.

⁴⁵ Vetancurt 1870-71, I: 286; III: 132.

⁴⁶ Martos López y Pulido Méndez 1989.

⁴⁷ El Colegio de San Miguel de Belén, fundado en 1683, aparece en el óleo con su sobrenombre popular: "Las Mochas". La Cruz Vidriada también se aprecia en la *Planta y descripción de la imperial Ciudad de México en la América*, de Carlos López (1749), y se señala mediante una leyenda en el *Plan de la Ville de Mexico*, de Charles Antoine-Joubert (1769) (figura 4).

⁴⁸ Marroqui 1900, I: 509.

El mismo autor relata que cuando elaboraba su obra, durante el último cuarto del siglo XIX, se abrió una nueva calle en esa zona llamada Calle de la Ascensión, y aclara que su nombre “es antiquísimo, porque pertenece al barrio, del cual le ha heredado la calle”.⁴⁹ La Capilla de La Ascensión debe haber desaparecido durante el siglo XVIII, puesto que ya no aparece en el plano de Diego García Conde, levantado en 1793.⁵⁰ Es factible, no obstante, que haya existido ya hacia el final del siglo XVI: Caso presenta un plano parcial de Moyotlan realizado en 1580, y copiado en 1792, donde aparecen las capillas de la Santa Verónica (barrio de Huehuecalco) y de La Candelaria (barrio de Atlampa), mencionadas también por Vetancurt como oratorios de barrio dependientes de la cabecera de San Juan.⁵¹

Dadas las condiciones en que normalmente se realizan los trabajos arqueológicos en el Centro Histórico de la ciudad de México, es una fortuna que se hayan podido recuperar algunos vestigios significativos en las cercanías del área que nos interesa. En 1988, como parte de ciertas obras de remodelación en La Ciudadela, se llevó al cabo el rescate arqueológico correspondiente. En el patio noroeste del edificio se localizó un piso prehispánico que se extendía de oriente a poniente hasta los dos extremos del patio y con el cual se encontraban asociados un anillo de juego de pelota, clavos arquitectónicos y gruesos bloques de tepetate, todo ello acompañado por cerámica Azteca III (figura 5).⁵²

Los arqueólogos encargados del rescate concluyen que el piso prehispánico en cuestión corresponde a la cancha de un juego de pelota, evidenciado por la presencia del anillo, y suponen —a partir de los clavos y bloques de tepetate— la presencia próxima de una construcción de mayores dimensiones.⁵³ Además, ubican correctamente el hallazgo dentro del barrio moyoteca de (La Candelaria) Atlampa que, según Caso, limitaba al poniente con la laguna de México.⁵⁴ Cabe agregar que el patio noroeste de La Ciudadela se encuentra a unos trescientos metros del área en la cual, según se propone en este trabajo, se encontraba el templo Yopico del *calpulli* Tlalcocomoco.

La presencia de indicadores sobre un espacio ceremonial en un área alejada del corazón de la antigua parcialidad de Moyotlan, el cual

⁴⁹ Marroqui 1900, I: 473. La Calle de La Ascensión aparece en un plano de 1886, como una prolongación hacia el sur de la Plazuela de Belén. Corresponde a la actual calle de Gabriel Hernández, en su tramo comprendido entre Dr. Río de la Loza y Dr. Lavista.

⁵⁰ Trabulse Atala *et al.* 2002.

⁵¹ Caso 1956: 61-62, 63; Vetancurt 1870-71, III: 132.

⁵² Martos López y Pulido Méndez 1989.

⁵³ Martos López y Pulido Méndez 1989: 81, 82.

⁵⁴ 1989: 83; cf. Caso 1956: 12.

se encuentra señalado en la actualidad por la Plaza de San Juan y la iglesia del Buen Tono,⁵⁵ constituyó una de las principales interrogantes para los arqueólogos. Ante ese hecho, plantean que al interior de cada parcialidad —o por lo menos en el caso de Moyotlan— podrían haber existido áreas ceremoniales adicionales a las que se encontraban en sus respectivos recintos sagrados.⁵⁶

Sin embargo, y en virtud de los testimonios documentales sobre el carácter cenagoso del área de La Ciudadela,⁵⁷ los arqueólogos concluyen que el juego de pelota localizado no necesariamente estuvo asociado con un conjunto ceremonial y manifiestan su esperanza en que futuras investigaciones aporten nuevos datos al respecto.⁵⁸ Con este trabajo espero satisfacer, al menos en parte, las expectativas de mis colegas investigadores.

En cuanto a la vía conocida actualmente como Arcos de Belén, debe mencionarse en primer término que aparece, en la reconstrucción hecha por Caso y basada en el plano de Alzate, como linde entre varios barrios pertenecientes a la parcialidad de Moyotlan: Atlampa, Tequicaltitlan, Teocaltitlan, Yopico y Cihuateocaltitlan hacia el norte, y Aztacalco, San Cristóbal (quizás Atlixocan), Tlalcocomoco, Amanalco y Tepetitlan hacia el sur (figura 1).⁵⁹ Creo que ese hecho, por sí solo, habla de su carácter prehispánico. Sin embargo, existen más elementos que pueden mencionarse.

En el extraordinario *Mapa de Uppsala*, o Plano atribuido a Alonso de Santa Cruz, realizado al mediar el siglo XVI,⁶⁰ aparece claramente una calle de tierra que corre de oriente a poniente y une a la iglesia de San Pablo —lugar del antiguo *teocalli* de Teopan, la parcialidad sudeste de Tenochtitlan— con el punto donde se hallaba el *tecpan* de San Juan, es decir, la Plaza del Niño Perdido o del Salto del Agua (figura 6). A partir de dicho punto, la calle se desvía ligeramente hacia

⁵⁵ González Aparicio considera la Plaza del Niño Perdido, llamada también del Tecpan de San Juan, como otra opción para la ubicación del centro prehispánico de (San Juan) Moyotlan (González Aparicio 1973: 76).

⁵⁶ Martos López y Pulido Méndez 1989: 83-84.

⁵⁷ Es de señalarse lo que dice Sahagún con respecto al tipo de tierra llamado *tlalcocomoetli*: “La tierra donde se hace espadañas y juncos, y que es tierra hueca y húmeda, casi a manera de ciénaga, que andando sobre ella parece que se sume la misma tierra, llámanla *tlalcocomoetli*. Es tierra para sembrar, y fértil” (Sahagún 2000, III: 1139).

⁵⁸ Martos López y Pulido Méndez 1989: 83-84, 87.

⁵⁹ Luis González Obregón (1947, I: 213) dice que el nombre antiguo de Arcos de Belén era *Analco*. Es probable que su nombre haya sido más bien Amanalco, obedeciendo a la presencia de ese barrio, mencionado también por Olaguibel (1898: 40). En cualquier caso, el nombre indígena apunta también hacia el origen prehispánico de la calle.

⁶⁰ Para la discusión con respecto a la fecha precisa de este precioso documento, véanse Toussaint *et al.*, 1938: 142, y Linné 1948: 198, 203-204.

el sur y se convierte en un camino que conduce al cerro de Chapultepec, indicando claramente la ruta seguida por el caño que posteriormente conduciría el agua desde los manantiales del “Cerro del chapulín” hasta la parcialidad de San Juan Moyotlan.

Concordando con el *Mapa de Uppsala*, dicho camino también es mencionado por Cervantes de Salazar en su *Diálogo tercero*, escrito en 1553-1554 y en el que los tres interlocutores partícipes emprenden un paseo a Chapultepec saliendo de la ciudad hacia el poniente por la calzada de Tacuba, y luego hacia el sur por el trazo del acueducto de Santa Fe (la posterior Calzada de la Verónica). Terminada la visita, y tras haber contemplado el panorama de la ciudad y su entorno desde la cima del cerro, los anfitriones anuncian a Alfaro (el visitante) que el regreso lo harán por otro camino, cuestión que además le habían anticipado desde el inicio del paseo.⁶¹

La prolongación hasta Chapultepec de esa vía debe haber sido hecha entre 1521 y 1555 (fecha aproximada del *Mapa de Uppsala*), puesto que no se tiene referencia alguna sobre su existencia prehispánica. Es factible que a ella se refiera el Acta de Cabildo del 15 de febrero de 1543, al mencionar una “calzada nueva” que iba de “san francisco a chapultepeque”.⁶² En cualquier caso, puede suponerse que se aprovechó un elemento urbano preexistente, y cuya importancia era tal que se utilizó para demarcar la traza original en su extremo meridional, en el tramo comprendido entre el actual Eje Central y la calle de Jesús María.

La única vía moderna cuyo trazo corresponde cabalmente con la calle que nos muestra el *Mapa de Uppsala* es José María Izazaga, que todavía en el siglo XIX conservaba varios nombres: 2ª Calle del Salto del Agua, Calle de Don Toribio, Calle Verde, Calle de San Miguel y Calle de la Garrapata, nombre con el cual desembocaba en la Plaza de San Pablo y justo frente a la iglesia.⁶³ Carrera Stampa señaló correctamente que ese fue el límite sur de la traza,⁶⁴ tal y como

⁶¹ Cervantes de Salazar 1993: 80, 93. Zuazo, uno de los anfitriones de Alfaro, dice sobre el camino de retorno que “va en derechura a México”, tal y como aparece en el *Mapa de Uppsala* (Cervantes de Salazar 1993: 93). La frase de Zuazo, sin duda, tiene la intención de resaltar su diferencia con respecto al trayecto de ida.

⁶² El Acta del 12 de enero de 1573 se refiere claramente a “la calzada que va desde san juan a chapultepeque”, mientras la del 24 de septiembre de 1582 consigna que ya estaba terminada “la obra de paredes del caño que se ha hecho [...] para traer el agua de chapultepeque que va al barrio de san jhoan”, y que sólo faltaba “la obra que ay que hazer de la caxa questa a la esquina del barrio de san jhoan hasta el tianguis y la fuente que alli se ha de hazer”.

⁶³ Véase el *Plano general de la ciudad de México* (1861), Imprenta litográfica de Decaen Editor, México.

⁶⁴ 1949: 317.

fue delineada por García Bravo, misma conclusión a la que arribó Toussaint.⁶⁵

Por otra parte, la mejor prueba de que el planteamiento es correcto radica en que el *Mapa de Uppsala* no muestra ninguna calle próxima hacia el norte de aquella que nos ocupa; la más cercana es la llamada hoy día República de El Salvador, donde se aprecia el Convento de San Agustín (figura 6).⁶⁶

Toussaint, sin embargo, al conjeturar cómo pudo haber procedido Alonso García Bravo para fijar los límites de la traza, supone que tomó como base la acequia que corría de norte a sur por lo que actualmente es el Eje Central Lázaro Cárdenas. A partir de ella, según el historiador, el alarife habría trazado dos líneas paralelas hacia el oriente: una en el norte, que iba desde el Puente del Zacate hasta el sitio donde se encuentra la iglesia de San Sebastián, y otra en el sur hacia San Pablo, partiendo del punto donde se encuentra la fuente del Salto del Agua.⁶⁷

De entrada, resulta curioso que García Bravo hubiera utilizado dos de los principales recintos ceremoniales de Tenochtitlan —los de las parcialidades de Atzacualco y Teopan— como puntos de referencia para trazar calles que, según lo plantea Toussaint, no existían hasta ese momento. Resulta más creíble, desde mi punto de vista, pensar que aprovechó aquellos elementos urbanos disponibles en ese momento.

En el caso de la calle que nos interesa, hay algunos detalles dignos de consideración en el *Mapa de Uppsala*. Uno de ellos es su carácter parcialmente mixto, es decir, acuático y terrestre: un ramal de la acequia que provenía de Huitzilopochco y se desviaba hacia el poniente para dirigirse hacia Chapultepec, se unía con ella aproximadamente a la altura de la actual Isabel la Católica, para continuar hasta lo que posteriormente fue la plaza del Salto del Agua (figura 6).⁶⁸ Resulta

⁶⁵ Toussaint *et al.* 1938: 136; Toussaint 1956: 19, 143. Caso (1956: 32) también menciona como límite a San Pablo e Izazaga. Durante muchos años prevaleció el error; provocado por Lucas Alamán, de considerar a la calle de San Jerónimo (que no existía aún a mediados del siglo XVI, según lo muestra el *Mapa de Uppsala*) como el límite de la traza hacia el sur. Sin embargo, el argumento de Alamán es confuso de origen, ya que identifica a San Jerónimo con la calle de San Miguel y no con la del Cuadrante de San Miguel, como era lo correcto (Alamán 1844-49, II: 198). El caso es que en el error fue seguido, entre otros, por Orozco y Berra (1960, IV: 565, n. 7), Rivera Cambas (1957, I: v) y Galindo y Villa (1925: 94).

⁶⁶ Cf. Toussaint *et al.* 1938: 152.

⁶⁷ Toussaint 1956: 19. Cabe mencionar que no existen testimonios sobre cómo realizó la traza García Bravo. De hecho, Carrera Stampa (1960) pone en entredicho su autoría individual.

⁶⁸ La calle se mantuvo así por lo menos hasta la segunda mitad del siglo XVIII, pues aparece exactamente igual en el *Plano ignographico de la Nobilísima Ciudad de México hecho en el año de 1776 por D. Ignacio Castera*.

muy difícil de creer que las autoridades españolas, mucho más preocupadas por cegar acequias que por crear otras nuevas, hayan permitido la apertura de nuevas vías acuáticas o mixtas, tan comunes —dicho sea de paso— en la ciudad prehispánica. Otro detalle es la calle diagonal que la une con la calle que limitaba la traza por el poniente, tan alejada del patrón europeo de trazo en damero.

Pero, sobre todo, creo que existen buenos argumentos religiosos y políticos para sustentar su origen prehispánico, conforme a lo que ha sido expuesto en este trabajo. González Aparicio demostró la existencia de uniones reales o virtuales entre los principales templos de Tenochtitlan-Tlatelolco, fenómeno que expresa la gran concepción y eficiencia urbanística indígena, y que sin duda obedeció —en última instancia— al principio de plasmar el cosmos en las obras humanas.

El caso de los templos erigidos en los lugares prístinos de Tenochtitlan, el de Yopico en Tlalcocomoco y el de Huitznáhuac en Teopan, no parece haber sido la excepción. La ceremonia de unción de los *tlahtoque* tenochcas lleva a presumir el enlace físico entre ambos, y guarda plena coherencia con las tradiciones mexicas sobre el origen de la ciudad, según llegaron hasta nosotros. A este respecto, resulta significativa también la indicación de un documento del siglo XVI sobre la presencia de un juego de pelota en el área central de la parcialidad de Teopan, puesto que constituiría otro elemento de relación entre ambos centros religiosos.⁶⁹

La importancia otorgada por las fuentes documentales al templo Yopico de Tlalcocomoco lleva a pensar que su jerarquía sobrepasaba al *teocalli* central de Moyotlan; de ser así, tendríamos otro argumento a favor de la mayor antigüedad del asentamiento en Tlalcocomoco con respecto al resto de la parcialidad. Ante todo, llama la atención que el *calpulli* Yopico, sobre el cual Xipe Tótec ejercía una tutela directa, ocupara un sector del área central de Moyotlan y no albergara al templo del dios en su jurisdicción.

Para finalizar, es conveniente remarcar una cuestión que se desprende inevitablemente de lo expuesto en este trabajo: Xipe Tótec no era, como se creyó durante muchos años, un dios extranjero cuyo culto habría sido adoptado por los mexicas como resultado de sus campañas militares de conquista, emprendidas después de 1430.⁷⁰ Lo encontramos al menos desde los inicios mismos de la ciudad y desempeñando, además, un papel muy relevante, cuestión que indudablemente debe relacionarse con la importancia alcanzada por su fiesta, *tlacaxipehualiztli*, entre el llamado Pueblo del Sol.

⁶⁹ Martos López y Pulido Méndez 1989: 84-85.

⁷⁰ Véase al respecto a Garibay K. (1995: 178-179) y a Heyden (1986).

BIBLIOGRAFÍA

- ALAMÁN, Lucas, *Disertaciones sobre la historia de la República Mexicana, desde la época de la Conquista que los españoles hicieron a fines del siglo XV y principios del XVI de las islas y continente americano hasta la Independencia*, 3 tomos, México, Imp. de José Mariano Lara, 1844-49.
- ALVARADO TEZOZÓMOC, Fernando, *Crónica Mexicana*, México, José M. Vigil Editor, 1878.
- , *Crónica mexicáyotl*. Traducción directa del náhuatl por Adrián León, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.
- , “Anales de Cuauhtitlán”, en *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, traducción del náhuatl por Primo F. Velázquez, México, Instituto de Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 1945.
- BARLOW, Robert H., “El Códice Azcatitlan”, en Monjarás-Ruiz, Jesús, E. Limón y M. de la C. Paillés H. (Eds.), *Obras de Robert H. Barlow*, v. V, México, INAH/ UDLA, 1994, p. 179-220.
- BIERHORST, John, *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*, translated from the Nahuatl by John Bierhorst, Tucson, The University of Arizona Press, 1992.
- CARRERA STAMPA, Manuel, “Planos de la Ciudad de México (desde 1521 hasta nuestros días)”, en *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, 1949, tomo LXVII, n. 2-3, marzo-junio, México, p. 269-427.
- , “El autor o autores de la traza”, *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, 1960, tomo XIX, n. 2, México, p. 167-175.
- CASO, Alfonso, “Los barrios antiguos de Tenochtitlán y Tlatelolco”, *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, 1956, tomo XV, n. 1, enero-marzo, México, p. 7-63.
- CERVANTES DE SALAZAR, Francisco, *México en 1554*, traducción de tres diálogos latinos por Joaquín García Icazbalceta, notas preliminares de Julio Jiménez Rueda, 5ª edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.
- Codex Mexicanus. Bibliothèque Nationale de Paris N^{os} 23-24*, Paris, Société des Américanistes, 1952.
- Códice Aubin, Historia de la nación mexicana. Reproducción a todo color del Códice de 1576 (Códice Aubin)*. Edición, introducción, notas, índices, versión paleográfica y traducción directa del náhuatl por Charles E. Dibble, Madrid, Ediciones José Porrúa Turanzas, 1963.

- CORTÉS, Hernán, *Cartas de relación de la conquista de México*, cuarta edición, México, Espasa-Calpe Mexicana, 1961.
- CHIMALPAIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón, *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*. Estudio, paleografía, traducción, notas e índice analítico por Víctor M. Castillo F., México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1991.
- _____, *Primer amoxtli libro. 3ª relación de las diferentes histoires originales*. Estudio, paleografía, traducción, notas, repertorio y apéndice por Víctor M. Castillo F., México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1997a.
- _____, *Codex Chimalpahin. Society and Politics in Mexico Tenochtitlan, Tlatelolco, Texcoco, Culhuacan, and other Nahua Altepetl in Central Mexico*. 2 tomos, edited and translated by Arthur J. O. Anderson and Susan Schroeder, Norman, University of Oklahoma Press, 1997b.
- DURÁN, Fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*. 2 tomos, México, Editorial Porrúa, 1967.
- GALINDO Y VILLA, Jesús, *Historia sumaria de la ciudad de México*. México, Editorial Cultura, 1925.
- GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín (Ed.), *Nueva colección de documentos para la historia de México. Códice Franciscano. Siglo XVI*, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1941.
- GARIBAY K., Ángel Ma., *Veinte himnos sacros de los nahuas*. Segunda edición, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1995.
- GONZÁLEZ APARICIO, Luis, *Plano reconstructivo de la región de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1973.
- GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis, *Las calles de México*. 2 tomos, séptima edición, México, Ediciones Botas, 1947.
- GRAULICH, Michel, *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*. Antwerpen, Belgium, Instituut voor Amerikanistiek, 1988.
- _____, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*. Réédition, Académie Royale de Belgique, Classe de Lettres, Louvain-la-Neuve, 2000.
- HEYDEN, Doris, "Xipe Tótec: ¿Dios nativo de Guerrero o hijo adoptivo?", *Arqueología y Etnohistoria del estado de Guerrero*, México, INAH-SEP-Gobierno del estado de Guerrero, 1986, p. 373-387.
- "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en *Teogonía e Historia de los Mexicanos*, Ángel Ma. Garibay (Ed.), México, Ed. Porrúa, 1985 (Colección "Sepan Cuantos", 37).
- LINNÉ, Sigvald, *El valle y la ciudad de México en 1550. Relación histórica fundada sobre un mapa geográfico, que se conserva en la biblioteca de la Univer-*

sidad de Uppsala, Suecia, Stockholm, The Ethnographical Museum of Sweden, 1948.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

MARROQUI, José María, *La Ciudad de México*. 3 tomos, México, s/e, 1900.

MARTOS LÓPEZ, Luis A. y S. Pulido Méndez, “Un juego de pelota en la ciudad de México”, en *Arqueología*, 1989, segunda época, n. 1, México, Dirección de Arqueología del INAH, enero-junio, p. 81-88.

MENGIN, Ernest, “Commentaire du *Codex Mexicanus* N^{os} 23-24 de la Bibliothèque Nationale de Paris”, en *Journal de la Société des Américanistes*, 1952, Nouvelle Série, t. XLI, fasc. I, Paris, p.387-498.

MUÑOZ CAMARGO, Diego, *Historia de Tlaxcala (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París)*, paleografía, introducción, notas, apéndices e índices analíticos de Luis Reyes García, con la colaboración de Javier Lira Toledo, Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala/ CIESAS/ UAT, 1998.

OLAGUÍBEL, Manuel de, *La Ciudad de México y el Distrito Federal. Toponimia azteca*, México, Imprenta y encuadernación de Lambert Hermanos, Toluca, 1898.

OROZCO Y BERRA, Manuel, *Historia antigua y de la conquista de México*, 4 tomos, México, Editorial Porrúa, 1960.

REYES GARCÍA, Luis, *¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados? Anales de Juan Bautista*, México, CIESAS/ Biblioteca Lorenzo Boturini Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe, 2001.

REYES GARCÍA, Luis, E. C. Solís, A. Valencia Ríos, C. Medina Lima y G. Guerrero Díaz, *Documentos nauas de la Ciudad de México del siglo XVI*, México, CIESAS/ Archivo General de la Nación, 1996.

RIVERA CAMBAS, Manuel, *México pintoresco, artístico y monumental*, 3 tomos, México, Edición facsimilar de 1880, Editora Nacional, 1957.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. 12 v., translated from the Aztec into English, with notes and illustrations by Charles E. Dibble and Arthur J.O. Anderson, Santa Fe, New Mexico, The University of Utah, 1953-1982.

———, *Relación de la conquista de esta Nueva España como la contaron los soldados indios que se hallaron presentes*, publícala, con una disertación sobre la aparición guadalupana, y con notas sobre la conquista de México, Carlos María de Bustamante, facsímil de la edición mexicana de 1840, México, Biblioteca Mexicana de la Fundación Miguel Alemán, A. C., 1989.

- _____, *Historia general de las cosas de Nueva España*, versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como *Códice florentino*, 3 tomos, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas por Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, CONACULTA, 2000 (Cien de México).
- SELER, Eduard, *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, 6 tomos, California, Labyrinthos, 1990-1998.
- TORQUEMADA, Fray Juan de, *Monarquía Indiana. De los veinte i un libros rituales i Monarchia Indiana, con el origen y guerras, de los indios occidentales, de sus poblaçones, descubrimiento, conquista, conversion y otras cosas maravillosas de la mesma tierra, distribuydos en tres tomos*, 3 tomos, México, Ed. Salvador Chávez Hayhoe, 1943.
- TOUSSAINT, Manuel (ed.), *Información de méritos y servicios de Alonso García Bravo, alarife que trazó la ciudad de México*, introducción de Manuel Toussaint, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1956.
- TOUSSAINT, Manuel, F. Gómez de Orozco y J. Fernández, *Planos de la Ciudad de México. Siglos XVI y XVII. Estudio histórico, urbanístico y bibliográfico. XVI Congreso Internacional de Planificación y de la Habitación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1938.
- TRABULSE ATALA, Elías, G. Jiménez Codinach y A. Moreno Toscano, *Una visión científica y artística de la Ciudad de México. El plano de la capital virreinal (1793-1807) de Diego García Conde*, México, Grupo Carso/ Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 2002.
- VETANCURT, Fray Agustín de, *Teatro Mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos, políticos, militares y religiosos del Nuevo Mundo occidental de las Indias*, 4 tomos, México, Imprenta de I. Escalante, 1870-1871.

THE PRE-HISPANIC POETICS OF SAHAGÚN'S
PSALMODIA CHRISTIANA

JOHN FREDERICK SCHWALLER

Fr. Bernardino de Sahagún is without question one of the leading figures of Nahuatl studies from the sixteenth century. He served as an interpreter, missionary, and teacher. Among his greater accomplishments was the creation of a veritable storehouse of materials in Nahuatl and dealing with the culture of the Nahuas. Among his works one finds collections of sermons, a collection of native hymns recast to celebrate the saints and feasts of the Christian calendar (the *Psalmody Christiana*), the translation of the Epistle and Gospel readings for the Sunday mass into Nahuatl, and a commentary on these readings. These works, taken as a whole, have been characterized as a "doctrinal encyclopedia."¹ Scholars have gained much insight into Sahagún's overall evangelistic plan through investigation of the *Psalmody Christiana* and the editorial history of that work, the only piece to be printed during his lifetime.²

The *Psalmody* pertains to a very prolific period in Sahagún's life. It was composed sometime around 1564, along with several other pieces of the doctrinal encyclopedia, and some of the major work on the *Florentine Codex*.³ Specifically, Sahagún noted that in 1564 he was working in the Colegio de Santacruz Tlatelolco. There, he realized that the catechisms and doctrinal treatises that had been so popular up until that time had simply not been effective at bringing about a lasting conversion. Rather a new type of approach was required to truly convert the natives. Quite simply the *Psalmody* was that new type of approach.

The *Psalmody Christiana* was the only work of Sahagún to be published in his lifetime (1583). The work consists of songs written in Nahuatl

¹ D'Olwer, *Fray Bernardino de Sahagún, 1499-1590*: 41.

² Arthur J. O. Anderson, "Sahagún's 'Doctrinal Encyclopaedia'", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1983, 16, p. 119-122.

³ The *Florentine Codex* is a twelve volume encyclopedia of Nahuatl thought, culture and history compiled by Sahagún in a bi-lingual format, in Nahuatl and Spanish. The work has been translated and edited by Arthur J. O. Anderson and Charles Dibble.

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.⁴ 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 hymns. In order to facilitate the abandonment of the old songs, Sahagún offered up these songs as replacements for the old.⁵

Although the collection of songs is called *Psalmodia Christiana*, in the "Prologue to the reader" Sahagún described these songs not as psalms but as *Cantares*.⁶ Nevertheless, throughout the work itself, each song carries the heading of "psalm." Everyone involved in the project called the collection a *psalmodia* (psalmody). A psalmody is quite simply a collection of psalms. The psalm as an art form is distinguished by being a song in praise or worship of God. Consequently, while Sahagún had mixed feelings on the issue, nonetheless, he did entitle the whole work as a psalmody. By choosing this path, Sahagún sought, on the one hand, to compare his work in some regards with the best known psalmody, the Biblical book of Psalms. In the sixteenth century the book of Psalms was known variously as the Psalter or

⁴ Bernardino de Sahagún, *Psalmodia Christiana (Christian Psalmody)*, XV-XVI.

⁵ *Ibid.*, p. 6-9.

⁶ A *cantar* is a short poetic composition put to music for singing.

Psalmody.⁷ Nevertheless, each individual song could not be compared, per se, with the Biblical psalms. On the other hand the work, taken as a whole, could be considered roughly on a par. As will be seen, some of the poetic structures he employed fit both into the native tradition and into the Biblical Hebrew tradition.

The structure of Sahagún's work served a liturgical end. He organized his psalms around the celebrations of the liturgical calendar; although he chose to follow the calendar year, rather than the liturgical year, by beginning his work with the canonical celebrations of the month of January. Structurally, then, his work differs markedly from the Biblical book of Psalms. Similarly there are far more songs in the collection than in the biblical book. These psalms also differ from their Biblical homologues by praising not only the Lord God but also the saints and various ecclesiastical holidays, such as Septuagesima Sunday. In fact the book opens with "psalms" on the sign of the cross, the Our Father, the Hail Mary, and the *Salve Regina*, followed by songs regarding the Ten Commandments, the five commandments of the Church, the seven sacraments, and the blessings of paradise. In the main part of the work, Sahagún presented several psalms on each topic. For example for the feast of Saints Phillip and James he presents six psalms, each; for Saint Anthony of Padua, five; and for Saint Hippolytus, patron saint of Mexico City, only four. Structurally, and in terms of content, this psalmody differs dramatically from the biblical model.

In his translation and analysis of the *Psalmodia*, Arthur J. O. Anderson considers the poetic style of the psalms in terms of the pre-Columbian poetic tradition. Basing himself on the work of Ángel María Garibay, path breaking scholar of Nahuatl literature, Anderson identifies the following characteristics of Nahuatl poetic style:

- Frequent diphrases (paired similes or metaphors: *in atl in tepetl*, "the water the hill," meaning a town).
- Frequent paired or repeated parallel terms, phrases, clauses, and statements, producing a specific meaning.
- Use of connector words to bind together a series of possibly differing ideas.
- Use of the refrain.
- Use of particles, sounds, or interjections, possibly nonsense syllables (like "hey nonny nonny" or "fa, la, la, la" in English).

⁷ In Spanish these terms were *psalterio* and *psalmodia*. Modern Spanish writes them as *salterio* and *salmodia*. They come directly from the Latin and Greek equivalents, *psalterion* – *psalterium* and *psalmōidia* and *psalmodia*. The earliest printed definition of *psalmodia* in Spanish, from the Royal Academy of the Spanish Language dictionary in 1734 defines the word as "The collection of the one hundred and fifty Psalms of David."

— Common symbolism: flowers, precious metals, precious stones, birds and butterflies, etcetera.⁸

Frances Karttunen and James Lockhart have elaborated on some of these themes, and looked closely at the structure of pre-Columbian Nahuatl poetry. They have concluded that the unique and irreducible feature of the poetry is the verse. Across various collections and in various formats, the verse remains largely intact. Moreover, one of the most common features is the paired verse, where two lines are inextricably linked. The image they present of Nahuatl poetry is not so much a linear development of a thought or idea, but rather a group of verses all of which elaborate on a theme or idea.⁹ This reinforces the notion of parallelism expressed in the second of Garibay's points.

The two largest collections of Nahua poems date from the period following the conquest, although scholars have assumed that the poetry contained in them reflected the pre-conquest poetic tradition. While some poems obviously reflected Christian intrusions, the vast majority seem to remain faithful to the older tradition. These two collections are known as the *Romances de los señores de la Nueva España* (Poetry of the Lords of New Spain) and the *Cantares Mexicanos* (Songs of the Mexicans).¹⁰ The poetry contained in these two large collections generally dates from before the conquest and were part of an oral tradition. The poems were not copied down into European script until the middle of the sixteenth century, and probably prior to about 1580. There are numerous other sources that contain smaller and larger collections of Nahua poetry, most also dating from before the conquest although generally copied down in the sixteenth century. Lastly, there are also other numerous prose documents written in the sixteenth century that reflect the literary style of the period prior to the conquest. It is this whole corpus of materials upon which scholars can draw to compare works written in the post conquest period with the earlier native paradigms.

A cursory examination of the psalms in the *Psalmodia* demonstrates that the songs written by Sahagún were in fact a hybrid. While

⁸ *Ibid.*, XXVI-XXVII, adapted from Ángel María Garibay, *Historia de la literatura Náhuatl*, v. I, p. 65-73. Anderson describes each of these features in brief in his Introduction to the *Psalmodia*. The discussion presented here goes far beyond the limited material in his work.

⁹ Karttunen and Lockhart, "La estructura...", p. 16-22.

¹⁰ The *Romances* are held at the Benson Latin American Collection of the University of Texas, Austin, item G59, in the García Icazbalceta collection. The *Cantares* are held by the Biblioteca Nacional of Mexico. The *Cantares* are available in a facsimile edition published in 1994.

ostensibly Christian in theme, they clearly retained some of the literary devices of the ancient poetry and song. There are some elements which have a striking similarity to pre-Columbian forms. For example part of the psalm 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:

<p><i>In oc iouia, in aiama tzinli cemanoac, iuh tlatlilli, iuhca dios ilatoltzi...</i></p>	<p>When all was yet darkness, before the world began, such was the commandment, such was the Word of God...¹¹</p>
---	--

Compare this to the description of the creation of the sun and moon by the gods assembled at Teotihuacan:

<p><i>Mitloa, in oc iooaian, in aiama tona, in aiama tlathui...</i></p>	<p>It is told that when yet it was darkness, when yet no sun has shone, and no dawn has broken...¹²</p>
---	--

Clearly the two passages are strikingly similar, although not exactly parallel. It was, however, this type of elevated discourse in Nahuatl that would resonate with the natives as proper for holy songs of praise. In general, what appears most common is that Sahagún consciously drew upon the older poetic tradition in composing his psalms.

The most widely recognized poetic device of the Nahuatl was the diphrase (Spanish *difrasismo*). This device was central to Nahuatl discourse. Many very common words were in fact diphrases. The most common example is the word for town or city, *altepetl*, which in fact consists of two independent words, *atl* and *tepetl* (water, hill), which when combined or placed serially created the third meaning of city. The beauty of the device is that the combined word, *altepetl* can be used, as can the two underlying words, with the same meaning. Moreover, when grammatical modifications are made to the word, they can be made either to the composite word or to both of the component words. For example "my town" can be *naltepeuh*¹³ or *nauh notepeuh*.¹⁴

The diphrase is present throughout Nahuatl poetry. Nevertheless, it appears sparingly in the *Psalmody*, although there are dozens of

¹¹ Sahagún, *Psalmody Christiana*, p. 78-79.

¹² Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex*, Book 7, Chapter 2, p. 4-5.

¹³ *no*[my] + *altepe* [town] + *uh* [special possessed ending for this type of word].

¹⁴ Literally "my water, my hill." *no* [my] + *a* [water] + *uh* [special possessed ending for this type of word] *no*[my] + *tepe* [town] + *uh* [special possessed ending for this type of word].

instances of the use of *altepeltl*, such as in the second psalm for the celebration of St. Augustine. The song talks of the saint and his mother: "They were living in a city named Thagaste."¹⁵ Curiously, a few lines later, speaking of the saint's residence in Carthage and Milan, Sahagún uses the Spanish word in the Nahuatl version of the poetry: "*in umpa uei ciudad, itocaioca Carthago... in uei ciudad, itocaoica Millan*", "in a major city, a place named Carthage... a spacious city, a place called Milan."¹⁶

In the first psalm for the feast of Easter, Sahagún wrote: "softness, warmth arrives", in describing the arrival of spring. The internal structure in Nahuatl is that of the diphase: *oacico in iamaniliztli, in totonillutl*.¹⁷ In this construction the two juxtaposed concepts (softness and warmth) lead to the feeling of spring. This can be compared to a rather opposite allusion made in the *Cantares Mexicanos*. Referring to the brevity of life and the certainty of death, the poet says: "Comes the snow, the ice. Brief is the warmth." The impression of cold, solitude, and abandon is expressed with the diphase *in itztec y ye cecec*,¹⁸ "the snow, the ice." The word for "Brief is the warmth" that follows (*onnetotonilotoca*) has within it one of the particles used to indicate warmth in the *Psalmodia, totonia*.

Sahagún also uses the form of the diphase to create new meanings. One of the obstacles faced by the missionaries in their attempt to Christianize the Nahua was the lack of certain terms such as "sin." In the second psalm for the Feast of the Immaculate Conception of the Virgin Mary, Sahagún presents a diphase to use for the notion of sin: "the nitrous water, the dirty water", *in tequisquiatl, in tlaelatl*, which he further defines as "original sin", "pecado original."¹⁹ In general, however, the term most widely used to describe the Christian notion of sin was *tlatlacolli*, a misdeed.²⁰

¹⁵ "*Umpa altepeltl ipan nemia, itocaioca Tangar.*" Anderson, *Psalmodia*, 264-65.

¹⁶ *Ibid.*, p. 266-67.

¹⁷ *Ibid.*, p. 108-109. There are those who might argue that this does not in fact constitute a diphase. In the generally accepted sense a diphase is a combination of two (or more) nouns, juxtaposed to create a new, unrelated meaning. Just as water and hill combine to create town or city. In these examples of the *Psalmodia* we have diphase-like examples, wherein the two nouns are not that unlike another and combine to signify a third but related meaning. Consequently while perhaps not rising to the level of true diphases, they do represent the broader stylistic process at work in Sahagún's composition of the *Psalmodia*.

¹⁸ Bierhorst, *Cantares Mexicanos*, p. 282-283. The text clearly shows "itztec" which Bierhorst translates as snow. The standard spelling, however, is "itztic." "Totônâ" is a verb meaning to heat something. The non-active form is *totônîlô*. The verb phrase can be analyzed into its parts *on-ne-totonia-lo-t[i]-o-ca*, or "thither to something, heat, was applied", or "there had been heating." My thanks to R. Joe Campbell for this analysis.

¹⁹ *Ibid.*, p. 352-353.

²⁰ Louise Burkhart, *The Slippery Earth*, p. 28-34, 214.

In the Nahuatl poetic tradition the use of water metaphors is quite common, as in the diphrase for city, “the water, the hill.” Another common diphrase was the description of a battle field as “the water, the burned” or as “the divine water; the burned.”²¹ This diphrase appears frequently in the poetic literature, especially in the “Songs of War” (*Yāocuicatl*).²² Extolling the virtues of battle the poet sings: “Rouse yourself where flood and blaze are spreading...” (*ximoyollehuayan manian teoatl tlachinolli*). This could also be translated as “Rouse up your heart to where the battlefield spreads out.”²³ Such is the power of the diphrase in that it allows a double interpretation of the phrase in which it appears, either using the metaphorical meaning or the literal meaning of its parts.

The use of parallel or paired words and phrases is also an extremely common device in Nahuatl poetry. The use of these words and phrases allows the author to create an overwhelming sense of what is being described, by multiple metaphors and similes, in essence piled on top of one another. According to Garibay, at least three variants exist in Nahuatl poetry. Drawing upon existing theories of Hebrew poetics, Garibay focuses on the three most commonly identified types of parallelism.²⁴ The synonymous variant presents two parallel phrases or sentences, relying on synonyms. The antithetical variant has the second sentence or phrase in a diametrically opposite form. Lastly the synthetic allows for mere juxtaposition to create the allusion, or through the building up of an image through manifold images.²⁵

The *Psalmody* has examples of all three types of parallelism. With regard to the synonymous variant, a small example can be found in the last psalm to the Apostles Peter and Paul. In this example the blood of the martyrs, specifically the blood of Peter and Paul is compared to the bright red feathers of two tropical birds, the roseate spoonbill and the red spoonbill:

<i>Inllazoezotzin, in quimonoquilique, in ipampa tlanettoquiliztli, ihquinma teuquechol,</i>	Their precious blood, which for the Faith in Rome they shed, Like the roseate spoonbill,
--	--

²¹ *In atl, in tlachinolli or in teoatl, in tlachimolli*. Alonso de Molina, *Vocabulario*, f. 8v.

²² Leander, *In Xochitl, in cuicatl*, p. 73-76. Garibay, *Historia*, v. 1, p. 210-223.

²³ Bierhorst, *Cantares Mexicanos*, p. 142-43. Second translation by Schwaller.

²⁴ There is a large bibliography on the centrality of parallelism to Hebrew poetics. James L. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry* and Robert Alter, *The Art of Biblical Poetry* both deal with the importance of parallelism.

²⁵ Garibay, *Historia*, v. 1, p. 65.

tlauhquechol pouhtoc,
in ompa Roma.

the red spoonbill,
is esteemed.²⁶

The names of the two species of spoonbill in Nahuatl are quite evocative. The roseate spoonbill in Nahuatl is literally the “divine spoonbill”²⁷ while in Nahuatl the red spoonbill is literally the same in English, “red spoonbill.” The translation by Anderson, nevertheless, does not honor the Nahuatl syntax, which is quite complicated. A closer syntactical translation would be:

Their precious blood,
they shed it, for the Faith,
like the roseate spoonbill,
the red spoonbill it was esteemed,
there in Rome.

Thus in the original Nahuatl, the synonymous parallelism is made between “their precious blood” and “like a roseate spoonbill”, and “the red spoonbill was esteemed.” As will be seen later, feathers are one of the common Nahuatl metaphors for something precious yet delicate and perishable.

A fascinating example of synonymous parallelism from the pre-conquest tradition comes from the Song of Temilotzin in the *Romances de los señores de la Nueva España* collection. In this song Temilotzin sings of the benefits of friendship, making comparisons with precious feathers.

Ye nihualla, antocnihuan in,

Already I come, to you all my
friends

noconcozcazoa,

I unfold it [friendship] in the
manner of jewels.

nictzimitzcamana,

I spread it trogon feathers.

nictlauhquecholihuimolohua,

I stir it up in the manner of
roseate swan feathers

nictocuillaicuiya,

I wrap it in the manner of gold

nicquetzallhuixtoilpiz

I bind the friendship in the
manner of quetzal hummingbird

in icniuhyotli.

[feathers]

²⁶ Sahagún, *Psalmody christiana*, p. 190-191.

²⁷ While *teo* literally means it divine could also be an intensifier conveying the meaning of “great” and so the bird could be either a divine spoonbill or great spoonbill. Nahuatl also had several words to describe red. In this instance the *tlauh* conveys the idea of the read of firelight and of dawn.

<i>niccuicailacatzoa cohuayotli</i>	I wrap it in the manner of song.
<i>in tecpan</i>	At the palace
<i>nicquixtiz an ya tonmochin.</i>	I already leave all of ours. ²⁸

The beauty of this selection is quite complex, and highly illustrative of Nahuatl poetics. Obviously the lines all begin with the same syllable *nic-*. This is the first-person subject marker and the third-person object marker. The exceptions are the first two phrases, which are also in the first person. The first phrase involves an intransitive verb (*hualla*, to come), which takes no object. The second, *noconcozcazoya*, involves the assimilation of vowels due to the placement of a directional modifier. In this instance the *nic* became *noc* because of the placement of the *on*. In Nahuatl the placement of *on* implies that the action of the verb occurs in a direction moving away from the speaker; or in this instance that it is highly elevated, as if it were moving beyond us. Simply all the phrases are cast in the first person, which is not all that remarkable. What is remarkable is that the poet has chosen to use a rather elegant construction in which not only is there the object marker, as required by Nahuatl grammar; but he has also inserted an adverbial into verb. Furthermore, the direct object in each instance refers to friendship, that does not explicitly appear until the sixth line. In the third line, there is the verb *nictzimitzcamana*. The *nic-* is the first-person subject marker and the third person object marker; *-tzimitzca-* is the word for a trogon, a type of tropical bird with brilliant lustrous plumage; *mana* is the verb stem which means to spread something out flat, and by extension a metaphorical meaning of making an offering, presumably by spreading it out in front of an altar or image. The word from trogon is used not as an object but as an adverbial describing how the object, in this case friendship found in the sixth line. In each of the following verbs, the poet has included the adverbial within the verb structure. This is an uncommon procedure and heightens the complexity of the discourse and elevates the overall tone. Thus these phrases which on the surface seem to be largely synonymously parallel, in terms of their deeper structure are significantly parallel in that that the verb of each phrase, and in Nahuatl a verb can contain all the elements of a sentence, follows the same rather arcane construction.

This use of synonyms to carry the poetic impact of the poem is also found in the Biblical antecedents upon which Sahagún also based his work. For example in *Genesis* 49:11 one finds:

²⁸ Brigitta Leander; *In xochitl in cuicatl*, p. 106-07. My deep thanks to Frances Karttunen for her assistance in the translation of this song.

He washes his clothes in wine,
his robes in the blood of the grape.

In the second half of the selection, the poet has chosen to use the metaphorical description of wine, “blood of the grape.”²⁹ Thus, Temilotzin in the *Romances* uses a long series of highly complex metaphors for the concept of preciousness, just as the Biblical poet has used a metaphor for wine.

The antithetical parallel is quite common among pre-conquest Nahuatl poetry because it juxtaposes two notions that can be considered antithetical in order to create a new reality. Within the *Psalmodia* it is a bit less common, although the internal structure of the psalms lends itself to the variant, since most lines are divided into two halves, which structurally can be either parallel, antithetical, or merely explanatory.³⁰ In the tenth psalm in celebration of Saint Dominic an example of antithetical parallelism appears. In describing the opening of the saint’s tomb after his death, the miraculous condition of his body caused this response: “The pleasant smell that issued from God’s beloved Saint Dominic’s body was not like earthly pleasant odors; it was heavenly.”³¹ Another example, from the Feast of the Assumption of the Virgin, describes her role in preparing the way to heaven for the faithful: “I do not abandon you; I only go to prepare [a place] for you beloved priests.”³² In the original Nahuatl the parallelism is more striking since the same root verb is used in both clauses, *cahua*, here with its applicative / benefactive suffix: *cauilia*: *namechnotlalcauilia* and *namechnotlacauililitiuh*.

A simple example of the antithetical parallel in the pre-Columbian tradition comes from a poem written by Cacamatzin, one of the few poets known by name. This poem is part of the large collection of the *Romances de los señores de la Nueva España*.

Ac zan ninomati.
Mochi conitohua.
Am in anel in tlatohua tlalticpac.

Possibly, I just know myself.
Everyone goes about saying it.
But on earth no one speaks
truthfully.³³

²⁹ Example from Alter, *The Art*, p. 16. Selection from the *New Jerusalem Bible*.

³⁰ This corresponds closely to Hebrew poetics as described by Kugel, *The Idea*, p. 2-12.

³¹ *In auiaiazlitzli, in itech quizaia in inacaiotzi in Itlazo in Dios in sancto Domingo, amo iuhqui in tlalticpac auiaiazlitzli, ca illhuicacaintl.* Sahagún, *Psalmodia Christiana*, p. 228-229.

³² *Ano namechnotlalcauilia, ca zan namechnotlacauililitiuh, tlazoleupisque.* Sahagún, *Psalmodia Christiana*, p. 250-251.

³³ Brigitta Leander, *In xochitl in cuicatl*, p. 150-151. Translation by Schwaller.

The antithetic parallel of this fragment consists in the juxtaposition of the word for speaking or saying, *itohua*. In the middle phrase everyone is saying it, and in the last phrase the veracity of the statement is called into doubt. But the beauty of the poem is that even the truthfulness of the initial concept, "I only know myself", is called into question, especially since the poet introduces the phrase with two mildly contradictory words, *ac*, meaning possibly or simply implying doubt, and *zan*, meaning "just" and being a word that emphasizes the uniqueness of the statement.

Antithetical parallelism is found most commonly in the book of Proverbs. There the examples abound, in that one line introduces a concept, while the second frequently turns it on to its head while not necessarily in a contradictory manner but destined to illuminate the first statement. The combination of the two lines, then gives a moral or teaching, full of wit, that is characteristic of the book. For example, Proverbs 11:1, from the collection attributed to Solomon:

A false balance is abhorrent to Yahweh,
a just weight is pleasing to him.

In this case the two lines closely parallel each other. One describes the error filled path of deceit and trickery, the second the virtuous path of fairness and justice.³⁴

The synthetic variant of parallelism is much more difficult to document, since it involves a parallel statement that slightly modifies, expands, or changes the initial statement. On the other hand, much of Nahuatl poetic discourse involves the repetition with slight variation of a theme or image, and thus taken broadly, this variant could be considered the most common of all. Take for example this sentence from the fourth psalm for Saint Martin of Tours. According to the psalm by Sahagún, after St. Martin's popular acclamation as bishop, the local clergy deprecated him saying, "He is small. He is very poor. He is unworthy of being honored." While in English it looks like a synonymous parallelism, in the original Nahuatl it is synthetic: *Ca tepiton, ca cenca motolinia, camo mauiztililoni*.³⁵ Rather than being strictly parallel, each phrase is slightly different in its structure. It is not based on synonyms but rather the repetition of simple statements, varied each time. Perhaps a better translation, to demonstrate this effect, would be, "Indeed he is small. Indeed he goes about very much being

³⁴ Example from Alter, *The Art*, p. 168. Selection from the *New Jerusalem Bible*.

³⁵ Sahagún, *Psalmody Christiana*, p. 330-331.

poor. He indeed is not someone to be honored.”³⁶ In the Nahuatl, each phrase has different grammatical structure from the one before, although each is introduced by *ca* or its negative equivalent *camo*, each one builds on the central theme of the unsuitability of the saint. *Ca* is normally translated as “indeed.” Nevertheless, “indeed” in English probably carries more force than *ca* in Nahuatl where it can serve as a marker of the beginning of a phrase.

The first psalm to St. Sebastian exhibits a similar use of the synthetic parallelism. In describing the saint, Sahagún stated: “This saint was a very noted nobleman, an exalted nobleman, a highborn nobleman, and he was very good of heart.” Again in the Nahuatl the internal structure is more visible: *Inin sancto, cenca uei pilli, tecpilli, tlazopilli, auh cenca qualli in iollo*.³⁷ The Nahuatl word *pilli* means a noble person. Here Sebastian is thrice described as noble: “a great nobleman, a lordly nobleman, a beloved nobleman, very good of heart.”³⁸ In this manner, each description builds on the previous to create the overarching impression of high nobility, not just by birth, but to his “very good heart”, *cenca qualli in iollo*.

Examples of synthetic parallelism are not infrequent in the pre-conquest poetic tradition. A very beautiful example, not unlike those seen in the *Psalmodia*, comes from within a historical account of the city-state of Cuauhtitlan, located to the immediate northwest of modern-day Mexico City. In the history of the city a song from the cycle of myths surrounding the great culture hero-god Quetzalcoatl appears. The song was one taught to him by Ihuimecatl, a legendary magician:

<i>Quetzal nocalli</i>	My house is of quetzal feathers
<i>Zacuan nocallin</i>	My house is of yellow birds
<i>Tapach nocallin</i>	My house is of coral
<i>Nicyacahuaz.</i>	I must leave it. ³⁹

Again, while the English translation makes it appear to be strictly synonymously parallel, in Nahuatl the variations of the words and grammatical structure tend to make it synthetic. The images, almost intimate, of the house, create a sense of preciousness. The tag line of the stanza then breaks with this feeling and creates a tone of remorse.

³⁶ Translation by Schwaller.

³⁷ Sahagún, *Psalmodia Christiana*, p. 46-47.

³⁸ Translation by Schwaller.

³⁹ Brigitta Leander, *In xochitl in cuicatl*, 238-39. Translation by Schwaller.

In the following selection from a poem of war, the synthetic parallelism makes reference to the two orders of Nahuatl knights, the order of the jaguars (*ocelot*) and of the eagles:

<i>Cuauhtli oncan tlacati</i>	There the eagle becomes a man
<i>Ocelotl ya tlatoa ye oncan Mexico.</i>	There the ocelot already speaks in Mexico. ⁴⁰

As in so many other cases, the English translation sets up a much closer parallelism than in the original Nahuatl. The poetic device used here allows the animals that represent the two orders of knights to be personified. The implication is that the warriors take on the attributes of the patron animals, while the poem itself speaks to the animals taking on the attributes of men. The end result is a beautiful image of the Nahuatl warrior as identified through the patron animals.

Biblical scholars continue to debate the different types of parallelism used in the Psalms. One type frequently mentioned, but not included in Garibay's study of Nahuatl poetry, is the stair-like parallelism, whereby a theme is repeated, changing slightly each time to build a complex image. An example can be found in the first psalm for the feast of Saint James, the Apostle, each line begins with a command:

<i>Ma onquiza, ma oncaoani...</i>	Let the fame, ...be diffused, be remembered..
<i>Ma iximacho, ma mocaqui...</i>	Let the works, ...be known, be heard...
<i>Ma onmotta, ma teispán tlalilo...</i>	Let it be seen, let it be shown...
<i>Ma iecteneualo in itlazoEspada...</i>	Let his precious sword be praised... ⁴¹

Numerous other examples can be cited, but this one serves well, since in nearly every line it is actually a double exhortation, "Let it be known, be heard..." And each line is exactly parallel in construction with the others. Unfortunately it is very difficult to make the English translation manifest the same parallelism. A comparable example of stair-like parallelism will be considered later with examples of the use of the refrain.

The use of connector words to bind together different ideas or concepts is present in the *Psalmody* as a standard feature of the language. The most common, and nearly ubiquitous, connector word was

⁴⁰ Brigitta Leander, *In xochitl in cuicatl*, p. 186-187. Translation by Schwaller.

⁴¹ Sahagún, *Psalmody Christiana*, p. 200-201.

auh, which can mean “and” or “but”, depending on the context. Its central function in Nahuatl is to introduce a statement, and then subsequent related statements. Consequently its exact translation into English can vary depending on whether the succeeding statement agrees with or contradicts the initial statement. As a result, it is used with great frequency at the beginning of a metrical / poetic line in many series in the *Psalmodia*. One such series comes from the fifth psalm to Saint Mark, the Evangelist:

<i>Auh in iquac oquimonequilti totecuio Dios...</i>	And when God our Lord required...
<i>Auh ca intencopa oilpiloc...</i>	And at their word he was arrested...
<i>Auh in iquac teilpiloia oquicalaquique...</i>	And when they put him into prison
<i>Auh in imuztlaioc, iquechtle oquilpilique...</i>	And the next day they bound him...
<i>Auh in iehoanti tlautocanime...</i>	And the worshippers of idols... ⁴²

The Feast of St. Mary Magdalene provides another example of the use of connector words to link parallel descriptors. This example describes a series of events related to the life of the saint and her place in the communion of saints. What is interesting about this series is that each line begins with “When” (*In iquac*) and ends with the name of the saint:

When our Jesus Christ our Lord was risen, He first showed Himself to His beloved Saint Mary Magdalene.
 When Jesus Christ our Lord ascended into Heaven, it happened in the presence of His beloved Saint Mary Magdalene.
 When the Holy Spirit descended upon the apostles, He descended also upon Saint Mary Magdalene.⁴³

In the *corpus* of pre-conquest poetry, there are many examples of the use of connector words in creating extended meanings. From the collection of the *Romances de los señores de la Nueva España* comes this example:

<i>In zan ticlazotzetzelohua in motechpa ye huitz in monecuiltonol ipalnemohua</i>	Only you lovingly shake it [make it rain] from you already comes our prosperity, he through whom all things live,
--	--

⁴² Sahagún, *Psalmodia Christiana*, p. 126-129.

⁴³ Sahagún, *Psalmodia Christiana*, p. 200-201.

in izquioxochitli cacahuaxochitli the popcorn flowers, the cacao flowers.
zan noconnelehuiya I only went along desiring it
zan ninentlamatia I only despaired of knowing where
to go.⁴⁴

The connector word *in* is extremely common in Nahuatl. On the one hand it can function like a definite article and can be translated as “the” On the other hand, it can also be used to introduce dependent clauses. In some contexts, as the introductory particle to dependent clauses, it can be translated as “that.” But in most other environments it simply does not correspond to a word in English. Nevertheless, through its use as a clause initiator, it provides for a sense of continuity, linking the disparate parts of this poem to create the overall sense of the search for destiny. The last two lines are introduced by *zan*, which Dibble translates as “only.” This word too is frequently difficult to translate, since as a conjunction it creates the sense of uniqueness in the clause that follows it.⁴⁵ As a result, in English, the “only” would tend to define the action of the clause. A good alternative would be the word “just:” “I just went along desiring it.”

Refrains were common poetic devices in Nahuatl poetry in the pre-conquest tradition. Much of the poetry that has persisted to the present day from before the conquest came from a song tradition, in which one might expect refrains, which also assisted as memory devices for the singer. There is, however, a relative lack of refrains in the *Psalmodia*. The closest approximation can be found in the eighth psalm celebrating Saint Dominic. In this example the refrain serves to introduce each line of the psalm, rather than come at the end of each line or stanza. The refrain is “God’s beloved Saint Dominic, in all the time he lived on earth”, *Yn iehoatzi in illaço in Dios in sancto Domingo, in isquich cauill tlalticpac omonemiti*. Then each line has a separate conclusion: “changed the lives of many sinners”, or “stopped the mouths of many heretics and he taught them that they should accept the true Faith.”⁴⁶

In the pre-conquest tradition, there are numerous poems with refrains. The one which follows is one of the most haunting, the “Sad Song” attributed to Nezahualcoyotl. Nezahualcoyotl was perhaps the most famous, and perhaps most prolific, poet of the pre-conquest era,

⁴⁴ Brigitta Leander, *In xochitl in cuicatl*, p. 100-101. Translation by Schwaller.

⁴⁵ Karttunen and Lockhart consider that while *zan* and *ya* are certainly Nahuatl words, “parecen emplearse unas veces casi como los elementos intrusivos propiamente dichos, otras, más frecuentes, como ornamentos o elementos rítmicos en lugar de como palabras con significación semántica”, “La estructura...”, p. 26.

⁴⁶ Sahagún, *Psalmodia Christiana*, p. 226-227.

and king of the city state of Texcoco. His name means “Fasted Coyote” although popularly known as “Hungry Coyote.”

<i>Cuicalli quicaqui</i>	My heart hears a song,
<i>In noyol nichoca:</i>	I cry.
<i>Ye nicnotlamati</i>	Already I know myself.
<i>Tiya xochitica</i>	We go among flowers.
<i>Ticcautehuazque tlalticpac</i>	We will leave the earth here.
<i>ye nican</i>	
<i>Titotlanehuia</i>	We are loaned to one another.
<i>O tiyazque ichan.</i>	We go to His house.
<i>Ma nicnocozcati nepapan</i>	Let it be that I put on a
<i>xochitl</i>	necklace of varied flowers.
<i>Ma nomac on mani</i>	Let it be that it lies in my hands
<i>Ma nocpacxochihui.</i>	Let it be that garlands flower
	on me.
<i>Ticcautehuazque tlalticpac</i>	We will leave the earth here.
<i>ye nican</i>	
<i>Zan titotlanehuia</i>	We are loaned to one another.
<i>O tiyazque ichan.</i>	We go to His house. ⁴⁷

The refrain here, “We are loaned to one another. We go to His house,” is the theme of the poem, that earthly life is transitory and that we are not given to one another but only loaned to one another through friendship. The first three lines of the second stanza also demonstrate the use of the stair-like parallelism in that each sentence is a command beginning with the word *ma*. Taken as a whole they develop a picture of the poet in contact with the delicate and precious items of earthly existence.

Pre-conquest poetry, as noted, was an oral tradition. Most of the poems were set to music or had rhythm accompaniment. One of the features of the pre-conquest poems is the use of nonsense syllables and what seem to be either cries or shouts to accompany the songs or perhaps a type of rhythmic notation. Some of these nonsense syllables are like the “fa, la, la, la” in traditional English song. Nevertheless, this feature is entirely missing from the *Psalmodia*, possibly because Sahagún did not conceive of the songs being accompanied in the old

⁴⁷ Leander, *In xochitl in cuicall*, 138-139. Translation by Schwaller. This is in fact but a very small fragment of a much longer poem. Ángel María Garibay in his initial work with the *Romances* chose to divide up the long songs into smaller, more easily accessible, units.

manner, and possibly because he himself did not understand the notation system. Nearly every poem from the *Romances* collections includes these notations. Some times they are freestanding, sometimes literally imbedded in the line. Here is another verse from a long work attributed to Nezahualcoyotl:

Xochipeltatipan
*Toconya*icuilohua**
in mocuic in matlatol
nopiltzin oo
tiNezahualcoyotzin
 Ahuayya yahui yya yye
Ohuayya ya Ohuaya Ohuaya

On a mat of flowers
 There you paint it
 Your song, your speech
 My honored prince
 You Nezahualcoyotl

A icuiluh moyollo tlapapal xochitica
*Toconya*icuilohua**
in mocuic in mottlatol
nopiltzin oo
tiNezahualcoyotzin
Ahuayya yahui yya yye
Ohuayya ya Ohuaya Ohuaya

Your heart goes painting,
 it goes as multicolored flowers
 You go painting it
 Your song, your speech
 My honored prince
 You are Nezahualcoyotl⁴⁸

In this example the rhythmic words (marked in bold, italic, underline) both stand alone, as in the last two lines of the poem, but are also embedded into the words of the poem. In some instances they are simple intrusions, as in the second line when the *ya* is inserted in the middle of the verb. In other instances while being intrusive, they also change the word, based on the rules of Nahuatl phonetics. In the third line, the second word, “your speech”, would normally be *mottlatol*. Here an intrusive *a* has been inserted. Being a stronger vowel it replaces the “o” completely.⁴⁹

The last of the other common figures of pre-Columbian poetry to be considered was the use of metaphors of flowers, birds, and precious stones to indicate divinity and preciousness. While the total repertoire of these in the *Psalmody* is extensive, especially images of flowers. Generally it is on a par with the song cycles documented in the *Cantares* or the *Romances*. 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:

⁴⁸ Garibay, *Poesía Náhuatl*, v. 1, p. 49.

⁴⁹ On the other hand, it could simply be a transcription error in which an “o” was mistaken for an “a.” For as fuller discussion of the non-lexical rhythmic material inserted in traditional Nahuatl poetry see Karttunen and Lockhart, “La estructura...”, p. 22-29.

In teiuitica in tijollosuchitl, in ticalosuchitl, in telosuchitl, in titlapaltecomasuchitl, in tipiltzi sancta Iglesia, in ticiuatl xipapaqui, ximotlamachti

Divinely you talauma, popcorn flower, magnolia, red solandra flower, you daughter of the holy Church, you woman: be happy, be joyous.

In teiuitica tisuchitototl, in telotototl, in ticensontlatole, in tiuitziltzi, in ie amuchinti in amipilhoa in dios, in amangeloti xioalmouicaca, xiciaalotimaniqui in toteuitoal

You divine orioles, you grosbeaks, you mockingbirds, you hummingbirds, all you sons of God, you angels; come, circle around the courtyard of our church.⁵⁰

This compares rather closely to songs from the Pre-Columbian tradition. By way of direct 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 huehuetitlano man [sic.] 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 tzimitzcan tlahquechol oncan oncuican tlatohuaya y xochitl ai paqui

There! The turquoise swan, the trogon, the roseate swan is singing, warbling, happy with these flowers.⁵¹

The repertoire of flower images in the *Psalmodia* is significant, not unlike the pre-Columbian song cycles. Images of birds and feathers are less common in the *Psalmodia* than in the pre-Columbian repertoire. Taken as a whole, the use of these images and metaphors clearly would have struck a chord in the listeners to Sahagún's psalms, making them recall the older poetic tradition.

Within the *Psalmodia*, Sahagún's purpose is clear: he wished to use traditional song forms with a heavily revised and Christianized vocabulary, and thereby modify them to further the work of evangelization. He chose to accomplish this through a hybrid poetic form. He called the works psalms, but on the surface the works he composed seem to have more in common with traditional Nahua song than with the Biblical tradition. Nevertheless, in the use of parallelism Sahagún clearly

⁵⁰ Sahagún, *Psalmodia Christiana*, p. 112-113.

⁵¹ John Bierhorst, *Cantares Mexicanos*, p. 190-191. Translation is by Bierhorst.

drew upon some Biblical examples. One scholar has posited that the title *Psalmodia* was chosen to gain publication for a project which if it had carried another title might be rejected.⁵² This confusion is clearly seen in the letters that introduce the original work. One of the consultants who read the work prior to its receiving permission to be published, refers to it as a "*psalmodia de cantares*", a psalmody of songs. Sahagún, himself, as noted earlier, refers to them as *cantares*, or songs. It is quite possible, then, that Sahagún might not have received permission to publish a simple collection of songs in Nahuatl, but when characterized as psalms, they took on a legitimacy otherwise lacked.

Song and dance were important features of pre-conquest religious expression. By ignoring or suppressing these forms of expression, the early missionaries could well have hindered the ultimate acceptance of Christianity. Sahagún recognized the incomplete nature of the conversion up until his time. He also understood, better than most, the more intricate nature of Nahua beliefs. Moreover, he enjoyed a fluency in their language. As a result he was able to combine pre-conquest poetic forms with Christian didactic works to create a hybrid, the *Psalmodia*, that would bridge the cultural gap between the Europeans and the Nahua.

Sahagún sought to approach the conversion of the Nahua from what scholars today might characterize as cross cultural perspective. While he recognized the utility of works such as catechisms and confessional guides, he sought to achieve a deeper and more lasting change among the natives by adapting their traditions to Christianity. He inserted Christian doctrine and beliefs into traditional art forms, such as song, in order to more completely convert the native to Christianity. In the *Psalmodia* one can see the vestiges of the pre-Columbian verse forms upon which the new Christian songs were built. Yet one can also appreciate the Christian models upon which Sahagún also drew in creating his work.

BIBLIOGRAPHY

- ALTER, Robert, *The Art of Biblical Poetry*, New York: Basic Books, 1985.
- ANDERSON, Arthur J. O., "Sahagún's 'Doctrinal Encyclopaedia'", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1983,16, p. 109-122.
- BIERHORST, John, *Cantares Mexicanos: Songs of the Aztecs*. Stanford: Stanford University Press, 1985.

⁵² Louise Burkhart, "Sahagún's *Psalmodia*...", p. 105.

- BURKHART, Louise, *The Slippery Earth: Nahuatl-Christian Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson: University of Arizona Press, 1989.
- “Sahagún’s *Psalmody* and the Latin Liturgy”, in John F. Swaller, ed., *Sahagún at 500*, Berkeley: Academy of American Franciscan History, 2003, p. 103-116.
- GARIBAY, Ángel María, *Historia de la literatura Náhuatl*, 2 vols., México, Editorial Porrúa, 1971.
- GONZÁLEZ OBREGÓN, Luis, editor; *Proceso inquisitorial del cacique de Texcoco*, México: Archivo General de la Nación, 1910.
- GREENLEAF, Richard, *Zumárraga and the Mexican Inquisition, 1536-1543*, Washington: Academy of American Franciscan History, 1961.
- KARTTUNEN, Frances and James Lockhart, “La estructura de la poesía Náhuatl vista por sus variantes”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1980, v. 14, p. 15-64.
- KUGLE, James L., *The Idea of Biblical Poetry*, New Haven, Yale University Press, 1981.
- LEANDER, Brigitta, *In xochitl in cuicatl. Flor y canto: la poesía de los azteca*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1972.
- MOLINA, Andrés de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, estudio introductorio de Miguel León-Portilla, México, Editorial Porrúa, 1970.
- OLWER, Luis Nicolau d’, *Fray Bernardino de Sahagún, 1499-1590*, translated by Mauricio Mixto, Salt Lake City: University of Utah Press, 1987.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Florentine Codex*, Anderson, Arthur J. O. and Charles Dibble, editors and translators, Salt Lake City: University of Utah Press, 1950-1982.
- Psalmody Christiana (Christian Psalmody)*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1993.

EJES CONCEPTUALES ENTRE LOS NAHUAS DE GUERRERO: EXPRESIÓN DE UN MODELO FENOMENOLÓGICO MESOAMERICANO

CATHARINE GOOD ESHELMAN

Este artículo presenta un modelo fenomenológico cultural, como propuesta para interpretar la organización social y la vida ritual en sociedades nahuas que forman parte de la tradición mesoamericana. Los aspectos centrales de este modelo, que denomino aquí “ejes conceptuales nahuas”, surgieron de los datos provenientes de mi prolongado trabajo de campo en la cuenca del Río Balsas, Guerrero.¹ Los expongo aquí sistemáticamente con referencia a la etnografía para explorar su alcance e implicaciones. En conjunto los “ejes conceptuales” que lo conforman ordenan cuatro aspectos claves de la vida social, y consisten en: 1) un concepto muy complejo de *trabajo* o *tequilt*; 2) las relaciones de *intercambio* y *reciprocidad* que fundamentan la cosmología y la organización social; 3) un concepto de *fuerza* o *energía vital* que circula; 4) una clara conciencia de la *continuidad histórica* colectiva.

En estas páginas analizo cada uno de estos ejes con ejemplos de la región que estudio. Para ilustrarlos, propongo que los elementos claves de este modelo también conforman la cultura náhuatl en otras regiones de México y que éstos sustentaron la sociedad náhuatl en las épocas prehispánica y colonial. Obviamente existen marcadas variantes regionales e históricas en las expresiones empíricas y formales de este modelo, lo ofrezco como una propuesta que habría que ex-

¹ Véase C. Good, “Arte y Comercio náhuatl: El Amate pintado de Guerrero”, en *América Indígena; Haciendo la lucha: Arte y comercio Nahuas de Guerrero; Work and Exchange in Nahuatl Society: Local Values and the Dynamics of Indigenous Economy*; “Trabajo, intercambio y la construcción de la Historia: Una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua”, *Cuicuilco*; “Ritual y la reproducción de la cultura: Ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero”, en Broda, Johanna, Báez-Jorge, Félix, eds. *Cosmovisión, ritual, e identidad de los pueblos indígenas de México*; “Relaciones de intercambio en el matrimonio mesoamericano. El Caso de los nahuas del Alto Balsas, Guerrero”, en Robichaux, David, compilador, *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy*; “La Vida ceremonial en la construcción de la cultura: Procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero”, y “Trabajando juntos: Los Vivos, los muertos, la tierra y el maíz”, las dos últimas en Broda y Good, coords. *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*.

plorar sistemáticamente en trabajos comparativos. Ya existen evidencias sugerentes de su presencia en otras regiones nahuas del país.² Además, este modelo puede ser útil para entender la vida social-cultural de otros grupos indígenas³ y por lo mismo puede constituir un modelo histórico cultural mesoamericano. Al final de este artículo expongo una crítica de la etnografía tradicional en la región mesoamericana para argumentar la importancia de desarrollar nuevos enfoques para estudiar las culturas indígenas.

Consideraciones iniciales

Cabe hacer algunas precisiones antes de profundizar en el análisis de los ejes y detallar los ejemplos etnográficos. La región donde realicé mi investigación, la cuenca alta del Río Balsas, Guerrero, está caracterizada por una identidad cultural muy fuerte en más de 22 comunidades habitadas por 60,000 nahuas. En los últimos 40 años nueve pueblos de la región han logrado un alto nivel de prosperidad económica por el comercio ambulante del barro y papel de amate pintado, y otros cinco pueblos por la venta de hamacas.⁴ Miembros de la cultura local se han trasladado a los distintos centros urbanos en todo México y han

² Para la Huasteca, véase Sandstrom, *Corn is Our Blood: El trabajo agrícola y ritual en una comunidad nahua de la huasteca veracruzana*; Gómez, *El ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la huasteca veracruzana*, en Broda y Good, coords., *Historia y Vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, y “Culto a los cerros y espacio ritual en Chicontepec, Veracruz” en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. Para Morelos, véase Morayta coord., “Presencias nahuas en Morelos”, en Millán, Saúl y Julieta Valle, coordinadores, *La Comunidad sin Límites II*; y “Chichahualiztli, La Fuerza en el paisaje sagrado en Morelos”, en *Etnografía de las Regiones Indígenas de México al inicio del Milenio*. Para la Sierra Norte de Puebla, véase Báez “Ciclo Estacional y ritualidad entre los Nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, y “El Poder Simbólico de las mujeres (los ritualistas nahuas de la Sierra Norte de Puebla)”, en Broda y Good, coords. *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*.

³ Véase, Monaghan, *The Covenants with Earth and Ram: Exchange, Sacrifice and Revelation in Mixtec Society*, y “Reciprocity, Redistribution and the Transaction of Value in the Mesoamerican Fiesta”, in *American Ethnologist*; Barrientos, *El Cerrito Tepexpan: Sustentador de Vida. Ritual y Reproducción cultural de mazahuas y otomíes en el Altiplano de Ixtlahuaca*, “El Cerrito Tepexpan: Sustentador de vida. Un Santuario indígena en el Valle de Ixtlahuaca”, en Broda y Good, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*; Good y Barrientos, “Cerros, Cuevas y la Circulación de Fuerza. Expresiones rituales de un modelo mesoamericano”, Ponencia en: *Coloquio Arqueología y Antropología de las Religiones*; Hernández, “Idhidh Kwitol: Niño maíz. Los niños en los rituales agrícolas de los Teenek de la Huasteca Potosina”, en Broda y Good, coords., *Historia y Vida ceremonial en las comunidades Mesoamericanas: los ritos agrícolas*.

⁴ Good, “Arte y Comercio náhuatl: El Amate pintado de Guerrero”, en *América Indígena*; *Haciendo la lucha: Arte y comercio Nahuas de Guerrero*; *Work and Exchange in Nahuatl Society: Local Values and the Dynamics of Indigenous Economy*.

mantenido interacciones estrechas con turistas de procedencia nacional e internacional; sin embargo a la vez han demostrado una asombrosa capacidad para la reproducción cultural.⁵ Estos hechos estimularon mi interés en explorar cómo siguen siendo pueblos nahuas 500 años después de la invasión europea y cómo siguen reproduciendo una identidad cultural propia a pesar de los muchos cambios que han enfrentado como grupo indígena. Aquí se resaltan los ejes del modelo propuesto como componentes claves dentro de este proceso histórico. Hay que aclarar que mi percepción de los ejes que conforman el modelo es el resultado de más de veinte años de observación-participación etnológica y de innumerables conversaciones con nahuas de todas edades, ambos sexos y en diferentes pueblos. No fue un objetivo inicial de mi investigación identificar los ejes conceptuales planteados aquí, más bien otras preocupaciones me condujeron a ellos.

Por una parte mi investigación intentaba resolver un problema teórico clave para la antropología: cómo superar la separación artificial entre la vida material —actividades relacionadas a la organización del trabajo, las formas de la producción, la economía— y los aspectos de la vida que abarcan las esferas del ritual, el arte, la cosmología y la identidad cultural. Evidentemente los originarios de la región viven de manera integral todos estos ámbitos de acción pero había que explicar cómo lo hacían. Por otra parte, empecé a explorar cómo este grupo nahua podría relacionarse tan exitosamente con el capitalismo moderno y el mundo de las mercancías mientras a la vez reproducía formas de organización económica-social propias y una cosmología de acuerdo a una lógica cultural distinta.⁶ Observé que estos nahuas combinan las actividades comerciales con la agricultura tradicional y la intensa actividad ritual; operaban hábilmente entre diferentes contextos sociales regidos por reglas culturales y económicas opuestas. Así fue que los mismos datos de mi trabajo etnográfico me enfrentaban como investigadora con las fuertes limitaciones de las categorías analíticas tradicionales de la antropología para explicar las realidades documentadas en el campo.⁷

⁵ *Ibidem*, Good, "Ritual y la reproducción de la cultura: Ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", en Broda, Johanna y Báez-Jorge, Félix, eds. *Cosmovisión, ritual, e identidad de los pueblos indígenas de México*, y "La Vida ceremonial en la construcción de la cultura: Procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero", en Broda y Good, coords. *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*.

⁶ Good, *Haciendo la lucha...*; *Work and Exchange in Nahuatl Society...*; "Trabajo, intercambio y la construcción de la Historia: Una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua".

⁷ Véase Sahlins, "What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century", in *Annual Review of Anthropology*.

Al intentar resolver esta cuestión, partí de dos preguntas: ¿cómo logran los miembros de este grupo nahua organizar estas experiencias tan diversas? y ¿cómo integran ellos las relaciones sociales y económicas y las actividades rituales que realizan? Al revisar los datos etnográficos desde esta perspectiva, detecté que en diversos contextos constantemente se refieren a valores fundamentales y usan un vocabulario especial que nos remite a los conceptos clave. Los formulé como trabajo o *tequitl*, reciprocidad o “amar” y “respetar” (*tlazohlla*, *tlacaiita*), la fuerza o *chicahualiztli*, y el concepto de continuidad histórica “no rompemos los hilos” (*xticotoniskeh*).⁸ Conforme iba explorando estos conceptos y cómo los nahuas actúan sobre ellos en la práctica, descubrí que son de enorme utilidad para explicar diversas situaciones etnográficas; con estos conceptos podría sistematizar y entender muchos datos aparentemente inconexos.

Hay una lógica coherente dentro de este sistema de pensamiento y acción cuya existencia se expresa en las formas rituales y en las relaciones sociales que pueden ser estudiadas por el etnógrafo. Organizar los datos alrededor de esta lógica propia me permitió vislumbrar un *planteamiento fenomenológico*, un modelo de cómo operan los mundos sociales y naturales, y cómo los miembros de la comunidad humana deben de actuar en coordinación con estos dominios.⁹ En este sentido el modelo implica una importante dimensión ética y rige muchos aspectos de la vida colectiva e individual. Esta fenomenología y su expresión en la organización social y en el ritual nahua abarca la cosmovisión y se puede documentar tanto en las fuentes históricas como en el trabajo de campo en la actualidad. Es una compleja reflexión intelectual con raíces históricas que se expresa en la construcción cotidiana del mundo social y también del mundo natural. Al resaltar la dimensión histórica podemos entenderla como parte de una tradición intelectual mesoamericana que se sigue elaborando en condiciones tan adversas como el dominio colonial y la modernización forzada.

Los ejes conceptuales y la fenomenología nahua

Como estrategia expositiva aquí presento los ejes conceptuales —y la fenomenología implícita en ellos— por medio de ejemplos tomados de la experiencia cotidiana de los pueblos. La mejor manera de saber que el modelo no es una construcción artificial, impuesta, o hasta

⁸ Good, *Work and Exchange in Nahuatl Society...*; “Trabajo, intercambio y la construcción de la Historia...”

⁹ Véase Good y Barrientos, “Cerros, Cuevas y la Circulación de Fuerza...”

fantasiosa, es anclarlo en la realidad de la acción colectiva observable y en las explicaciones verbalizadas de los mismos nahuas. Hay que recalcar que el modelo y sus ejes son generativos y flexibles; se expresan con distintos grados de complejidad en diferentes esferas de la vida ya que guían pero no determinan el comportamiento individual y colectivo en circunstancias cambiantes. Por consiguiente los mismos principios pueden conducir a expresiones formales distintas, de acuerdo a las exigencias de cada situación empírica. Al final de este artículo retomo algunas consideraciones teóricas generales y esbozo algunas implicaciones de mis propuestas para otras investigaciones.

Trabajo o tequiltl

El concepto organizador central a la vida nahua en la cuenca del Alto Balsas de Guerrero es *tequiltl* o trabajo. Este concepto incluye todas las actividades necesarias para la producción material pero no las privilegia y *tequiltl* abarca también a acciones tan diversas como las siguientes: hablar a otros, dar consejos, persuadir o convencer; compartir conocimientos, enseñar algo a otro; curar, hacer ofrendas, rezar; cantar; bailar, tocar música. *Tequiltl* se aplica además a las relaciones sexuales, la reproducción biológica, la muerte; al tomar y comer en fiestas, participar en rituales, acompañar a otro como parte de “su gente” en algún acontecimiento público. Para resumir brevemente, *tequiltl*¹⁰ es un concepto amplio que los nahuas usan para referirse a *todo uso de la energía humana, física, espiritual, intelectual, emocional para realizar un propósito específico*; va ligado con un concepto de energía vital, *fuerza o chicahualiztli*, que describo abajo.

Es importante enfatizar aquí que la conceptualización del *tequiltl* revela una alta valorización cultural del trabajo y de la experiencia corporal misma del trabajo, a diferencia de la perspectiva occidental. En la sociedad nahua local, trabajar en la comunidad no es una carga onerosa y desgastante en sí, —no obstante que la vida de los pueblos sí requiere de mucho trabajo físico agotador—. Durante mi investigación en el campo observé que los nahuas desempeñan casi todas las actividades con entusiasmo y gran exuberancia ya que, para ellos tra-

¹⁰ El concepto de *tequiltl* tiene importancia histórica. En el náhuatl del siglo XVI, lenguaje del imperio, *tequiltl* se traducía principalmente como “tributo o obra de trabajo” (Molina 1571). También se traducía como vocación u oficio, el lugar social de uno dentro de una sociedad estratificada, o sacrificio (Broda, comunicación personal). Más tarde Siméon (1885) y Kartunnen (1985) traducen *tequiltl* como: tributo, trabajo, labor, deber, cuota, término de un cargo, empleo, tareas, ocupaciones.

bajar expresa vigor y poder personal. Por otra parte hay que subrayar que la amplitud de su concepto de *tequilt* permite reconocer las contribuciones de todos los individuos en la comunidad. Esto favorece las aportaciones específicas de las mujeres, los niños y los ancianos y tiene implicaciones importantes para la construcción cultural de la persona y para las relaciones de género. Desde la perspectiva nahua el trabajo nunca puede ser un fenómeno individual, uno no trabaja solo ni para uno mismo sino siempre comparte el trabajo con otros. Al trabajar se transmite la *fuerza* o la energía vital de la persona que trabaja hacia los que reciben los beneficios de su trabajo; a la vez como miembro de la comunidad uno siempre recibe los beneficios del trabajo de los demás.

Ahora examino las implicaciones de esta visión cultural del trabajo en la formación de los grupos domésticos, las comunidades y en la creación de las relaciones de parentesco, utilizando datos de mi observación-participación en dos pueblos de la región: Ameyaltepec y San Agustín Oapan, Guerrero.¹¹ Las relaciones sociales se construyen por medio de la circulación del trabajo o *tequilt*, y por medio de la reciprocidad entendida como la acción de amar y respetar (*tlazohtla, tlacaiita*). Los lazos biológicos, jurídicos y rituales que convencionalmente se enfatizan en los estudios de parentesco y de compadrazgo son presentes, pero su importancia es secundaria y los vínculos sociales dependen más bien del flujo del trabajo. En el contexto local las relaciones entre las personas y las formas de organización social no se fundamentan en hechos biológicos o rituales; los nahuas constantemente las generan por medio de sus acciones a través del tiempo.

Cuando los nahuas forman lo que comúnmente llamamos un hogar o un grupo doméstico dicen “están juntos como uno” (*san cecnic*) o “son sólo uno grande” (*san ce hueye cateh*) o “son sólo uno, juntos en un solo lugar” (*san cecan cateh*; un informante tradujo esta frase así: “allí están como uno, aunque son muchos, en un solo lugar”). Lo que constituye y delimita el grupo es el hecho de que todos los miembros “trabajan juntos.” En la práctica “trabajar juntos” quiere decir que los miembros del grupo cultivan la tierra juntos, cooperan en el comercio y comparten el dinero que generan, cumplen juntos sus obligaciones de servicio a su pueblo, comparten los recursos sociales y productivos, y asumen como grupo las obligaciones de intercambio recíproco con otros. Otra frase que los nahuas usan para expresar la idea de la unidad del grupo hace énfasis en el maíz: dicen, “su maíz

¹¹ Véase también Good, *Haciendo la lucha...; Work and Exchange in Nahuatl Society...*; “Relaciones de intercambio en el matrimonio mesoamericano...”

es uno solo” (*san ce im-tlayohl*) o “tienen un solo metate” (*san ce imell*) para indicar que comen juntos y comparten las tortillas.¹²

Estos arreglos y la composición de los grupos domésticos se definen formalmente frente a la comunidad ya que el pueblo concede ciertos derechos a estas unidades colectivas y no a las personas como individuos. Estos son: el derecho a la tierra de cultivo comunal y privada, el derecho a un sitio para construir una casa, el derecho al uso de las tierras de monte y los pastizales, el derecho a enterrarse en el pueblo, el derecho a expresarse en las asambleas, el derecho al uso de otros recursos comunales —la iglesia, el agua, la comisaría, la escuela— y el derecho al apoyo de las autoridades y del pueblo en general en cualquier situación que involucra personas ajenas a la sociedad local. Para asegurar estos derechos los grupos domésticos “trabajan juntos” para cumplir su deber con el pueblo.¹³ Estas obligaciones son: dar servicio al pueblo en alguno de los cargos formales, dar faenas de trabajo cuando se realiza algún proyecto que requiere el trabajo comunal, participar en las asambleas del pueblo, dar cooperaciones monetarias y bienes para obras comunales y para las fiestas que realiza la comunidad.

Hay que destacar que las acciones de “trabajar juntos como uno” operan en otros niveles y sirven para constituir los pueblos en sí, confieren su identidad colectiva, y aseguran su continuidad histórica. En este contexto el trabajo ritual y ceremonial sobresale entre las formas de “trabajar juntos” que crean y definen la comunidad. Cabe precisar aquí que dentro de las concepciones nahuas del grupo doméstico y del pueblo como unidades que “trabajan juntos” participan entidades como los muertos, los santos, el maíz, y diversos elementos del mundo natural como los manantiales, la tierra, el viento.¹⁴

Con respeto al grupo doméstico como unidad donde “trabajan juntos”, no obstante que los vínculos biológicos y matrimoniales parecen fundamentarlo, es la circulación del trabajo que le da una existencia real. Hay casos en que las personas que comparten una residencia

¹² Cf. Monaghan, “Reciprocity, Redistribution and the Transaction of Value in the Mesoamerican Fiesta”, in *American Ethnologist*.

¹³ El cumplimiento de las obligaciones es responsabilidad colectiva del grupo aunque el pueblo designa como cabeza del grupo a un hombre (*tequiltacall*) o una mujer (*cahualli*) para coordinar los esfuerzos de los miembros. Todos los nahuas —independientemente de su edad y sexo— gozan del estatus de ser miembros de la comunidad en cuanto “trabajan juntos” con algún grupo, y en cuanto este grupo “trabaja juntos” para la comunidad.

¹⁴ Véase Good, “El Trabajo de los Muertos en la Sierra de Guerrero”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*; “Ritual y la reproducción de la cultura...”; “Trabajando juntos...”; Good y Barrientos, “Cerros, Cuevas y la Circulación de Fuerza...”

común tienen vínculos biológicos o matrimoniales, pero pertenecen a dos o tres “grupos domésticos” distintos. También se dan casos de una unidad que “trabaja juntos” cuyos miembros habitan dos o tres casas distintas mientras sigue como un solo grupo, ya que la prosperidad económica por el comercio posibilita la construcción de varias casas. A la vez algunos miembros de un grupo pueden residir en las ciudades o centros turísticos mientras forman parte de unidades en los pueblos.

Otro momento crítico en el funcionamiento de este sistema organizativo es lo que se puede llamar la “fragmentación”: esto se da cuando unos miembros del grupo doméstico retiran su trabajo y recursos de los demás. Los nahuas dicen *ye no-xeloqueh*, “ya se apartaron” o pueden referirse al número de metates —para indicar una separación dentro del hogar, diciendo “ya hay dos metates”—. Los miembros de los grupos “se apartan” en el curso normal del ciclo vital aunque la ruptura siempre ocasiona tristeza y a veces genera conflicto abierto. Cuando se separan algunos miembros se dice que “ellos ya no se aman” porque ya no trabajan juntos y esto puede causar dificultades económicas para todos cuando se dividen los recursos productivos como tierras, animales o mercancía para vender.

Intercambio y reciprocidad

De acuerdo a la visión nahua de la cuenca del Río Balsas, cada persona recibe constantemente los beneficios del trabajo de otros, y comparte con otros los beneficios de su propio trabajo. Dar y recibir trabajo o *tequiltl* es el factor esencial que genera toda relación social. Esta circulación de energía está expresada en cualquier actividad humana, tanto en las lujosas fiestas regionales como en las relaciones íntimas de una familia. En los pueblos se emplea un vocabulario elaborado, muy figurativo para hablar de este intercambio primordial del trabajo. Se centra en dos términos estrechamente ligados: *tlazohltla* “amar”, y *tlacaiitla* “respetar”. “Amar” y “respetar”¹⁵ a otro significa compartir el trabajo y los bienes con él o ella. Son las acciones específicas, concretas de reciprocidad que en sí *constituyen* las relaciones

¹⁵ Karttunen (*An Analytical Dictionary of Nahuatl*) sigue a Molina (1571) al traducir *tlazohltla* “amarse asimismo, amar a otro” y sigue a Molina al ofrecer como alternativa, “algo amado, rara o cara”. Siméon (1885) incluye una frase que alude al amor como intercambio, “él no detiene a nada, él es bueno, generoso”. Entre las fuentes consultadas, la definición moderna de *tlacaiitla* —según Karttunen— es la más cercana a la que he observado en Guerrero: “Considerar a alguien un ser humano, reconocer, aceptar o admitir a alguien.”

humanas. El amor y el respeto no pueden existir como sentimientos afectivos en abstracto; se tienen que expresar al nutrir una relación de intercambio mutuo de trabajo y bienes. Decir “amo a mi padre” significa que uno voluntariamente le da su ayuda; decir “respeto a mi comadre” implica brindarle el apoyo que le corresponde. Declarar “mi hermano no me respeta” o “somos hermanos pero no nos queremos” indica que no hay flujo de trabajo, no hay relación, y es común decir de esta situación, “es mi hermano pero no somos nada.”

Los nahuas utilizan otros términos para referirse a la existencia de la reciprocidad entre personas. *Kelnamiki*, “él/ella se recuerda” quiere decir que uno reconoce sus deudas anteriores y actúa apropiadamente. *Kípia itlamachilis*, “él/ella tiene juicio/razón” significa que la persona, siendo de mente sana y con uso de razón, reconoce sus obligaciones; *kinamilia*, “él/ella piensa” tiene el mismo sentido. Todas estas expresiones figurativas para la reciprocidad reafirman el imperativo cultural primordial de entrar en intercambio con los demás.¹⁶ Esta calidad define al ser humano y lo distingue de los animales; por eso se usa la expresión despectiva “ir como un perro” para referirse a alguien que asiste a un acontecimiento ritual o social sin aportar ayuda porque los perros ajenos se amontonan donde hay una fiesta esperando comer lo que dejan los borrachos o los niños, o algún hueso o tortilla que queda tirado en el piso.

De acuerdo a sus construcciones culturales del *trabajo* y del *amor* y *respeto*, los nahuas consideran las relaciones sociales como la fuente original de toda riqueza. La prosperidad tanto individual como colectiva depende de mantener y acelerar el flujo de trabajo. Su circulación en un incesante proceso de intercambio vincula los participantes cada vez más estrechamente con el grupo social (véase Good 1988) y define la comunidad. Por eso las fiestas y otras actividades ceremoniales colectivas en las cuales todos trabajan juntos son tan importantes para constituir la comunidad y la identidad colectiva. Además, el flujo de bienes y trabajo se extiende a generaciones futuras ya que las obligaciones y créditos recíprocos son hereditarios y transferibles.¹⁷ Así, la

¹⁶ Lévi-Strauss (*Les structures élémentaires de la parenté*) hace un planteamiento semejante; sin embargo entre los nahuas el origen de la socialidad es la circulación de *tequilt* y de *fuerza*, no el intercambio de mujeres. Véase Monaghan, *The Covenants with Earth and Ram: Exchange, Sacrifice and Revelation in Mixtec Society*, y “Reciprocity, Redistribution and the Transaction of Value in the Mesoamerican Fiesta”, in *American Ethnologist*, para un análisis comparable al que presento aquí.

¹⁷ Las formas del trabajo socialmente reconocidas son muy diversas y estos arreglos son muy flexibles, se puede negociar el “pago” de cualquier deuda de diversas maneras. Esto ha permitido que los nahuas mantengan estas relaciones recíprocas frente a nuevas condiciones históricas.

reciprocidad adquiere una dimensión temporal y conduce a la reproducción del grupo en la historia.

Un aspecto del planteamiento nahua sobre la naturaleza del intercambio es aparentemente contradictoria: la insistencia en que toda relación recíproca es voluntaria. El “amor” y el respeto” ostensiblemente nacen del ser interior o “corazón” de cada persona. Pero todo el mundo hace cálculos estratégicos y responde a la presión social en la reciprocidad.¹⁸ También es un imperativo recibir algo de otro ya que las personas ofrecen bienes o trabajo libremente, como expresión del “amor”, es casi imposible rehusar alguna ayuda aun cuando uno preferiría no endeudarse. Por esta razón la presión social de recibir en la cultura náhuatl es aún más fuerte que la presión de dar; no recibir es una ofensa grave que provoca una ruptura profunda y permanente entre las partes.

La conceptualización de las relaciones sociales en sí como recursos productivos abre muchas opciones de elaboración cultural y crea esferas nuevas de inversión en épocas de prosperidad. Endeudar a otros y endeudarse con otros permite que cada persona cultive sus redes sociales para poder acceder al trabajo y recursos necesarios en el futuro. A eso se debe el fenómeno generalizado de la excesiva generosidad: dar mucho es una estrategia para lograr influencia sobre otros y para asegurarse frente a un futuro incierto y imprevisible. Invertir los bienes personales y el trabajo en el intercambio es una estrategia para extender y consolidar las relaciones sociales.

Obviamente esta lógica es completamente contraria a la ideología de la sociedad capitalista en la cual el objetivo es la acumulación de riqueza particular; esto se basa en la construcción cultural mítica del individuo autónomo, capaz de la libre elección que realiza a sí mismo por medio de la acumulación y consumo privado de la riqueza. En cambio los nahuas buscan crear y aumentar su “capital social”, no la riqueza personal y su dinámica descrita aquí favorece la reproducción social del grupo.

La fuerza o chichahualiztli

Quiero examinar más a fondo la fenomenología implícita en estas formas de organización social al dirigir la atención analítica a otros prin-

¹⁸ Este punto es problemático solamente para miembros de la cultura occidental donde existe la construcción ideológica de dos ámbitos de acción opuestos y mutuamente exclusivos: uno del “don libre y puro”, y otro donde reina el interés propio (Parry, “The GIFT, the Indian Gift and the ‘Indian Gift’”, in *Man*). Sobre el problema del don

cipios culturales y cómo inciden en la vida de los miembros de la sociedad. Dos conceptos, *fuerza* o *chicahualiztli* y nutrir o *huapahua*, figuran de manera importante en las relaciones del grupo doméstico, en el ciclo vital de las personas, y sobre todo en la vida ceremonial; estos conceptos están estrechamente relacionados con el trabajo o *tequiltl* y con la reciprocidad entendida como *amor* y *respeto*. Los nahuas de la zona se apropiaron de una palabra castellana, *fuerza*, pero la pronuncian con énfasis especial y le dan un significado propio, muy específico.

En el léxico local *fuerza* connota el uso de energía, perseverancia, el poder del carácter, o el espíritu personal para alcanzar un objetivo importante. *Fuerza* se utiliza en referencia a las actividades físicas pero *fuerza* se extiende a elementos rituales, artísticos, e intelectuales igual que *tequiltl* o trabajo. El equivalente más cercano para *fuerza* en la lengua nahua es *chicahualiztli* y se usan como sinónimos. En realidad, *fuerza* y *chicahualiztli* se refieren a la energía vital combinada con la fortaleza física y espiritual que los humanos requieren para enfrentar las exigencias de la vida.¹⁹ De acuerdo a esta fenomenología explicativa, cuando una persona trabaja transmite su *fuerza* a otras, y cuando recibe los beneficios del trabajo de otro, uno recibe también su *fuerza* o energía vital.

Por eso para los nahuas los objetos contienen la *fuerza* de las personas que los producen. Dos vestidos, o dos elotes, o dos piezas de barro aparentemente iguales no lo son, ya que cada uno representa el trabajo y contiene la *fuerza* de diferentes personas; se hacen distinciones entre los objetos de acuerdo a quienes los hicieron con su trabajo. Esta concepción se extiende también a las mercancías, ya que los nahuas toman en cuenta el trabajo necesario para ganar el dinero utilizado para comprar las cosas y así el trabajo se transforma en mercancías. De esta manera una tela o un aparato eléctrico o joyería de oro contiene la *fuerza* de las personas que generaron el dinero utilizado para adquirirlos. *Fuerza* o *chicahualiztli* cobra sentido en el contexto de las relaciones sociales que existen por el flujo recíproco constante del trabajo y los objetos que transitan la energía vital.

devuelto véase también Mauss (*The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*) y Sahlins, *op. cit.*

¹⁹ Kartunnen traduce *chicahualiztli* como “fuerza o poder” y sigue a Molina (1571) al interpretar *chicau-hualia* como “fortalecer o guarnecer algo, esforzar y animar; esforzar a otro”. A esto yo agregaría “dar ánimo.” Con respecto a mi definición de *fuerza* es relevante la de Molina de *chicahualiztli*, “arreciar o tomar fuerzas, o hacer viejo el hombre o la bestia”. Igualmente reveladoras son las siguientes traducciones de Siméon (1885) “*aider, soutenir, encourager, fortifier, exciter quel-qu’n.*”

Íntimamente relacionado con la circulación del trabajo y la *fuerza* es el concepto *huapahua*. El uso normal de esta palabra refiere al proceso de criar a un niño o a una niña: comienza con el parto y la lactancia pero abarca todas las atenciones que requiere durante la infancia: bañarlo, cambiar pañales, lavar ropa, cargarlo, dormirlo, alimentarlo, curarlo en caso de enfermedad. El trabajo físico que recibe el niño o la niña es una transmisión de *fuerza* que lo integra dentro de una red social de reciprocidad inicialmente como deudor. Pero es importante que el concepto de *huapahua* se extiende además a la transmisión de la cultura en acciones como: enseñar a un niño a trabajar en las tareas apropiadas, instruirlo en la vida ritual y en el comportamiento correcto en situaciones sociales. En el sentido amplio *huapahua* significa transformar el niño o la niña en una persona social, una persona completa de acuerdo con los valores culturales locales. Todos los miembros de la cultura empiezan su vida endeudados con los demás, por el trabajo o *fuerza* que recibieron en la infancia y su niñez, pero posteriormente durante su vida beneficiarán a los demás con su trabajo y su *fuerza*.

El énfasis en las acciones concretas y el concepto de *tequill* para generar la identidad social como propósito de la vida está reflejado claramente en la crianza de los hijos. Desde el nacimiento de un niño o una niña, las personas mayores hablan constantemente del trabajo que realizará. He escuchado canciones de cuna que consisten en enumeraciones del trabajo: “*Mi niña, tú crecerás, tú te harás grande. Tú llegarás a ser grande y fuerte. Tú harás tortillas con tus manos. Tú nos darás de comer. Tú molerás el chile. Tú lavarás nuestra ropa. Tú barrerás la casa...*” o, en el caso de un varón, “*Mi niño chico, mi hijo. Tú crecerás. Tú trabajarás. Tú nos darás de comer. Tú cortarás la leña. Tú nos traerás el agua. Tú harás la milpa...*” En la cultura local se incorporan los niños desde una edad muy temprana en las actividades productivas y rituales, y el periodo sin poder realizar trabajo útil es relativamente corto. Ya a los seis o siete años los niños y las niñas empiezan a contribuir con su trabajo productivo y también realizan actividades específicas en el ciclo ritual. Pueden participar en danzas y llevar ofrendas de flores o agua a los santos o a la Virgen; las niñas preparan comidas rituales y ponen ofrendas en los cerros durante las fiestas agrícolas.

También al final de la vida se ve claramente que la identidad social y la vida misma se unen con su expresión concreta en el trabajo. No miden la vejez en términos de años, sino en la capacidad de trabajo y la fuerza disminuida. La gente mayor dice: “*Ya no puedo trabajar.*” “*Yo no tengo fuerza.*” “*Mi cuerpo ya no es fuerte, ya no aguanta el*

trabajo” (*Xuel nitequiti; Xok nikpia fuerza; Xok nicuſtiac, Xok kehuas notlacayo*).

Un ejemplo ilustra muy bien esta idea del trabajo como equivalente a la vida. Una mujer anciana me contó que llora porque está grande y ya no puede trabajar. Explicó que la gente le regala cosas porque recuerdan que antes ella les dio su trabajo. Me dijo que ahora que está viejita, se despierta cada madrugada, recordándose de todas las personas a quienes benefició cuando tenía fuerza; insistió que recuerda cada tarea como si hubiera pasado ayer. Exclamó: “*Y todo esto sucedió hace mucho tiempo. Ahora recuerdo todo muy bien, recuerdo todo. Yo recuerdo exactamente donde he andado, dejando mi fuerza. Yo recuerdo exactamente donde he andado, dando mi trabajo a otros.*”

Hay otra idea estrechamente relacionada: *ver el trabajo* como referencia al fruto tangible o a la realización exitosa del trabajo. Para los nahuas el anhelo de todo ser humano es disfrutar del producto de su esfuerzo, es cuando uno “ve su trabajo” y conlleva una idea de fertilidad y potencia. El peor castigo que puede vivir alguien es trabajar, cansarse, y nunca ver resultados tangibles; esto implica el esfuerzo estéril, sin rendimiento, no ver el trabajo es una terrible desgracia.

Al responder a una pregunta sobre las almas de los muertos una mujer de Ameyaltepec me proporcionó una excelente explicación de esta concepción de causalidad:

Sí, las almas puedan ayudar en la venta, especialmente tu madre. Tú tienes que respetar las almas y recordarlas, y también a tu madre, porque ella te crió (*omitz-huapau*). Ella se cansó para ti. Ella te dio su *fuerza* y acabó su *fuerza* trabajando para ti. Mientras vive, le regalas su ropa y comida. Y es lo mismo cuando ya se murió. Si no te recuerdas de ella, entonces, puede ser que no vendas nada. Ella puede hacer cosas para que no rinda tu milpa, el maíz que siembras no va a dar nada. Ella puede causar que nada salga de todo tu trabajo. Por ella sólo te vas a cansar, te vas a cansar de tanto esfuerzo pero nunca verás tu trabajo (*shcaman tikiitas motequiuh*).

Esta conversación aclaró para mí que el intercambio entre los vivos y los muertos es central para todas las formas de productividad, conceptualizado como “viendo el trabajo”. Además, la explicación describe el flujo de la *fuerza* entre los vivos, como base para las relaciones recíprocas entre los vivos y los muertos. Estas ideas explican cómo la reciprocidad y el intercambio son factores claves en la fertilidad entendida como la realización del potencial generativo del ser humano.

Conceptos nahuas de la historia

El último eje del sistema intelectual nahua es la conceptualización de la historia. En la región del Alto Balsas, los nahuas utilizan ciertas palabras o frases para expresar una percepción propia de los procesos históricos que han vivido como grupo indígena. *Ihcsan* se refiere al pasado, a un pasado muy antiguo pero orgánicamente ligado al presente que habitan los vivos: lo traducen ellos “lo de antes, de mucho más antes”.²⁰ *Ihcsan tlahtohlleh* significa “las palabras del pasado, del pasado muy antiguo”; me lo han traducido “las pláticas de antes, de más antes”. Estas palabras, “pláticas”, o “conversaciones” consisten en los conocimientos, enseñanzas y costumbres compartidos y practicados por el grupo desde antaño,²¹ el conjunto implica una conciencia de historicidad propia.

La expresión *ihcsan ohualah*, “esto ha venido hasta nosotros desde antes, de más antes” refiere a la herencia común, la cultura, transmitida a las personas que viven hoy de las personas que vivieron antes. Aquí el peso de la historia es definitivo. El hecho de provenir de esta esfera, *ihcsan*, confiere autoridad: hay que seguir lo que de *ihcsan ohualah*. De los ancestros de la comunidad se dice *ihcsan nemian*, “los que vivieron/anduvieron antes”, y representan los vínculos que la comunidad contemporánea tiene con su pasado; también hablan más íntimamente de los que vivieron antes y de las almas de los muertos como *tocohcolhuan*, “nuestros abuelitas y abuelitos” o “los abuelitos de los abuelitos”. La importancia del concepto *ihcsan* y de los que *ihcsan nemian* es su relación directa con el grupo cultural hoy en día. Hay que precisar que el concepto nahua *ihcsan* no se basa en una idea del tiempo lineal y cronológicamente ordenado sino se refiere a una especie de origen primordial, algo trascendental, que sigue rigiendo la vida de hoy. En la cultura occidental ubicaríamos este pasado lejos del presente en una historia constituido de distintos eventos en secuencia pero para ellos *ihcsan* no es ni remoto ni separado de las vivencias de hoy y en cuanto forma una guía para la acción incide en el futuro.²²

²⁰ Molina no incluye la palabra, y Kartunnen la traduce “hace una vez; hace mucho.” La glosa de Siméon para *iccen* se acerca a la que yo encontré en Guerrero: “al final, hasta nunca, perseverar, continuar, perseguir a algo”.

²¹ Bricker, *El Cristo Indígena, El Rey Nativo. El sustrato histórico de la mieología del ritual de los mayas*, p. 25, reporta el mismo sentido de conversación o palabras sobre sucesos pasados entre los mayas.

²² Los nahuas mantienen un concepto de tiempo lineal para eventos recientes; esto no es incompatible con el concepto de tiempo descrito aquí.

Otra frase expresa la continuidad activa con “los que vivieron antes”. *Cotona* significa jalar a un mecate, cordón o hilo hasta que se rompa; su uso figurativo indica la ruptura definitiva con una tradición o modo establecido de hacer algo. Casi siempre lo he escuchado en el negativo, *xuel nicotonas*, *xuel tícotoniskeh*, “Yo no puedo romper el cordón/no podemos romper los hilos”. Se me ha sugerido la posibilidad de que ésta es una referencia al cordón umbilical²³ pero, en el uso cotidiano, la palabra *cotona* se refiere más bien a fibras y telas.²⁴ Al afirmar *xticotoniskeh* “no romperemos el cordón” los nahuas de hoy expresan su intención de seguir con las formas “de más antes”. El compromiso de seguir con una tradición se reitera constantemente en todos los niveles: como individuos, como grupos domésticos, como pueblos enteros.

Un ejemplo de esto sucede durante las asambleas anuales para planificar la fiesta del pueblo. En el caso de Ameyaltepec la autoridad más alta pregunta, “Puebloños, ¿Vamos a celebrar la fiesta de Tonantzin (literalmente “nuestra venerada madre”, la Virgen de la Concepción)?” Todas las personas presentes responden en coro, “*xticotoniskeh*”. La autoridad sigue preguntando sobre cada elemento tradicional de la fiesta: si se matarán reses para dar comida a los visitantes que llegarán; si harán regalos de ropa, flores y velas a Tonantzin; si habrán castillos de fuegos artificiales. Cada vez los ciudadanos contestan enfáticamente, “*xticotoniskeh*”, “no romperemos el cordón.”

Del acto de mantener prácticas propias a través del tiempo también se dice *ticuicaskesh* “nosotros lo cargamos/lo llevamos con nosotros.” Después de la reunión descrita arriba, los principales y la autoridad de Ameyaltepec solicitan formalmente a una familia que presente una ofrenda especial para Tonantzin en la fiesta. A esta petición, un oficial, *padrino de la Virgen*, asume este compromiso cada año y al oír la petición de las autoridades responde: “*Yo me lo cargo, yo me lo llevo. Como yo he podido antes, como he venido cargándolo, yo no romperé el cordón, los hilos.*” Con esta declaración expresa la intención de su familia de seguir cumpliendo con el compromiso.

Los mismos conceptos explican la continuidad en las ceremonias alrededor de la agricultura.²⁵ En estas esferas rituales se incorporan otras entidades dentro de la comunidad, como los santos, los cerros,

²³ S. Houston, comunicación personal, 1993.

²⁴ Véase Klein, “Woven Heaven, Tangled Earth. A Weaver’s Paradigm of the Mesoamerican Cosmos”, en Aveni, A. y G. Urton, eds. *Ethnoastronomy and Archeoastronomy in the American Tropics*.

²⁵ Broda y Good, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*.

los manantiales, a través de los intercambios con ellos en las ofrendas. Sobre la importancia de hacer estos ritos agrícolas, un hombre de Ameyaltepec me explicó delante de la ofrenda que había colocado en un altar en el campo al que acude su grupo de parentesco el 13 de septiembre:

Antes de comer nosotros, damos de comer a los dioses. Primero come Dios y Tonantzin (la Virgen de la Concepción) y después podemos comer nosotros. Pero ellos siempre comen primero —chile, elote, calabaza— todo lo que sembramos. Es la costumbre de antes, de las abuelitas y los abuelitos y aún más antes. Ésta es la costumbre de más antes (*ihcsan*) y no podemos romper el cordón (*xhuel ticotoniskeh*).

Esta declaración expresa el sentido histórico construido por medio del rito.²⁶

La realización de acciones rituales está íntimamente vinculada con la identidad colectiva; en este sentido la conciencia de una continuidad histórica constituye una parte importante de la identidad cultural náhuatl. Esta idea quedó claramente expresada por otro hombre de San Agustín Oapan al explicar:

Nosotros tenemos estas costumbres porque son las de antes (*ihcsan*). Yo sé que no se han perdido porque, como ya dije, hoy seguimos los caminos que nos enseñaron nuestros abuelos (*tocolhuan*). Por ejemplo, cómo hacer las ofrendas, los conocimientos de cómo hay que hacer estas cosas. Nosotros los seguimos en esto. Únicamente nuestra gente conoce todas estas costumbres. Porque en otros lados, en la ciudad, la gente hace cosas de otra manera. ¿Quién sabe que camino siguen ellos? Pero nosotros sabemos que hacemos las ofrendas para la lluvia, que vamos a los cerros, esto hacemos cada año, cada año. Nosotros no rompemos el cordón (*xticotoniskeh*), no dejamos las costumbres de antes como las hemos venido siguiendo...

Un ejemplo etnográfico final

Otra área de la vida colectiva donde se expresa muy claramente la presencia de los ejes conceptuales es el ritual para los muertos. Presento brevemente una parte de este material²⁷ para demostrar cómo

²⁶ Otros ritos sirven como forma de agradecer a la tierra, concebida como un ser vivo, y a las plantas, además de los santos, por el alimento que recibe la comunidad.

²⁷ Véase también Good, “El Trabajo de los Muertos en la Sierra de Guerrero”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, y “Trabajando juntos...”

los conceptos de trabajo, amor y respeto, *fuerza* y continuidad histórica intervienen de manera directa en la vida ritual y por consiguiente en la reproducción social y cultural.

Conceptualmente y sociológicamente los muertos no dejan de existir y no desaparecen como seres sociales de la comunidad. Los muertos siguen perteneciendo a los grupos domésticos, definidos como entidades que “trabajan juntos”, y después de la muerte los vivos cumplen con las obligaciones sociales, recíprocas por su parte. Además los nahuas dicen que los muertos “trabajan” igual que las personas vivas, sólo que ellos “trabajan” en dos lugares: en el lugar donde andan (*canin nemian*) y aquí entre los vivos. El trabajo principal de los muertos que beneficia directamente a la comunidad viva se relaciona con la tierra y el cultivo del maíz. En la conceptualización local los muertos pueden traer el viento y las nubes cargadas de agua y además pueden hacer fértil la tierra y productiva la semilla.²⁸

Aquí quiero profundizar sobre las obligaciones y responsabilidades que los vivos tienen con los muertos y cómo éstos operan fenomenológicamente. Los nahuas me han explicado que los muertos carecen de cuerpos y no pueden cultivar ni preparar sus propios alimentos. Para comer dependen de “su gente” y los vivos tienen que recordarse de ellos, tienen que “respetarlos” y tienen que darles “regalos”. La forma más directa en que los vivos dan su trabajo a los muertos es por medio de las ofrendas. Estas consisten principalmente en comidas especiales, pero incluyen todo el *tequiltl* realizado —las oraciones, la música de la banda del pueblo, los regalos de ropa, las danzas rituales, las velas, los flores e incienso, la quema de cohetes—. Los nahuas dan su trabajo y su *fuerza* a los muertos con ofrendas especiales en todas las ocasiones importantes relacionadas con la productividad y con la reproducción, entre ellas: cuando se casa algún miembro del grupo doméstico, cuando se construye una nueva casa, cuando tratan de curar a un enfermo, cuando alguien ha tenido sueños extraños, cuando no ha llovido durante la temporada agrícola.²⁹

En Ameyaltepec se pone la primera gran ofrenda para los muertos el día después de la fiesta de San Miguel. En todas las casas preparan ofrendas grandes para recibir los muertos el 29 de septiembre; las colocan en el lugar de entierro y también sobre los altares familiares. Estas ofrendas deben consistir principalmente en productos de la milpa, sobre todo el elote, la calabaza, el chile, la sandía y el

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem* y Good, “Reflexiones finales”, en Broda y Good, coords. *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*.

cempoaxóchitl que uno mismo sembró; además incluyen el pan, el atole, la fruta, las velas, el incienso de copal, las flores, hojas frescas de albahaca, los cohetes, las oraciones, la música. Con estas ofrendas reciben y dan la bienvenida a las almas. Los informantes explican que los muertos llegan este día para andar entre los vivos todo el mes de octubre. Durante este periodo reciben a diario ofrendas más pequeñas de comidas especiales en los altares familiares. Las ofrendas colectivas más lujosas se colocan el 31 de octubre y el 1 y 2 de noviembre para despedirse de las almas. En estos días los muertos reúnen comida adicional para llevar consigo y reciben encargos y mensajes de los vivos. Las almas comen y llevan los sabores y olores de la comida, su esencia (*tlazohtic*) y no la comida física ya que los muertos no tienen cuerpo.

Cuando ya está colocada toda la ofrenda, la mujer de mayor edad del hogar habla a las almas mientras sahuma el altar con incienso. Saluda a las almas y las invita a comer; señala platos específicos de otras familias, diciendo por ejemplo: “*Mira, Mamá, tu ahijada, María, vino y dejó este plato para ti*” o “*Vén, abuelito, ya estaban aquí tus nietos José y Mario; trajeron esta comida y esta frutita para ti*”. Aun cuando las ofrendas son grandes y costosas, siempre piden disculpas a los muertos; insisten que hicieron el máximo esfuerzo pero que al final siempre es poco. En estos discursos también informan a las almas que este año trabajaron; sembraron, vendieron, gozaron de buena salud. Prometen que si viven el año que entra y si tienen *fuerza* pondrán otra ofrenda; insisten que no van a olvidarse de ellos. Recuerdan a las almas que deben de llevar comida para el resto del año. Suplican que se les conceden “suerte” con el comercio y ayuda para la milpa. A la vez les encargan hablar con Tonantzin, los santos, y Dios para que les apoyen en todo, para que les sigan dando *fuerza*. Al alimentar a los muertos con productos de la milpa y comidas compradas con el dinero del comercio, los nahuas reconocen y agradecen su aportación al éxito en las actividades productivas por ayudar a que “vean el trabajo”.

Descubrí una elaboración cultural interesante sobre este punto. Los nahuas dicen con orgullo que los muertos contentos pueden traer todavía más almas a comer con ellos. Los muertos del pueblo, bien alimentados y generosamente provisionados con regalos de comida van lejos para invitar a otros muertos extraviados y olvidados por su gente. Varias mujeres me han contado con gran entusiasmo cómo llegan muchas almas a comer a sus altares, acompañando a las suyas. Los muertos consumen los olores y sabores de las comidas porque no tienen cuerpos; por eso es importante ofrendar alimentos muy condimentados y servirlos muy calientes para que suban los vapores. Puesto que consumen las esencias y no la comida completa, no hay límite

al número de almas que pueden reponerse allí. Una mujer comparó la llegada de las almas al pueblo y a su hogar con el arribo de una nube de mariposas que aletean silenciosas sobre el altar y se asientan sin peso en los platos para comer. Concluyó diciendo que no los ve pero al saber que los muertos están allí se siente “contenta en su corazón”.

Las almas que no reciben alimentos entristecen y lloran; lamentan y dicen: “ya se olvidaron de mí”, “ya no me quieren mis hijos”, “ya no me respeta mi gente”. Con tiempo se debilitan y, por fin, desesperados, empiezan a buscar alimentación en otro lugar. Salen y andan cada vez más lejos, poco a poco se alejan y se pierden. Las almas descuidadas dan a conocer entre todas las entidades que “su gente” les ha olvidado, que sus hijos no se “recuerdan” de la *fuera* que dieron durante sus vidas, que no reconocen el trabajo que hacen para ellos ahora. Estas quejas pueden tener consecuencias negativas: la milpa ya no rinde, los negocios no prosperan, los hijos son pocos y enfermizos. Olvidar y abandonar las almas crea un mundo inverso a la imagen de prosperidad y éxito que resulta del trabajo conjunto entre vivos y muertos. Por eso las ofrendas a los muertos representan la continuidad histórica y aseguran la reproducción social y cultural del grupo en el tiempo.

Consideraciones teórico-metodológicas

Quiero concluir este artículo con una discusión general sobre el enfoque empleado en estas páginas y cómo se espera que el modelo propuesto facilite el trabajo comparativo en otras regiones de Mesoamérica. Primero, hay que enfatizar que, en mi planteamiento, *los ejes conceptuales son generativos y creativos; no determinan el comportamiento social sino más bien permiten una gran variedad de expresiones formales, empíricamente observables*. Los ejes trazan líneas culturales generales pero las múltiples expresiones basadas en ellos pueden manifestarse de acuerdo a las condiciones específicas de un grupo local. Por eso el modelo de los ejes ofrece la posibilidad de síntesis sin violentar la excepcional diversidad cultural que caracteriza Mesoamérica. El valor explicativo del modelo propuesto reside en su capacidad para integrar distintas formas de organización social y diversas acciones colectivas dentro un esquema interpretativo coherente. El modelo propuesto y los conceptos que lo conforman permiten entender y sintetizar muchos datos aparentemente dispersos y anecdotaes. No se detectan los puntos comunes al cotejar aspectos formales en la organización social o en las prácticas rituales sino más bien al reconocer

la lógica cultural que subyace estas expresiones empíricas. Otra ventaja de los ejes conceptuales y el modelo propuesto es que permite vincular las dimensiones materiales de la vida social con las dimensiones rituales, ideacionales, y estéticas. Parte de lo que observamos en el campo es que las sociedades nahuas han elaborado una visión sofisticada de concebir la manera en que opera el mundo natural y la comunidad humana en coordinación con él; por eso tiene una dimensión fenomenológica.

Una de las preguntas fundamentales que surge a partir del modelo de los ejes conceptuales es la siguiente: ¿Qué tan generalizada es la visión cultural de este grupo nahua dentro de la región mesoamericana? ¿Es posible descubrir sus elementos básicos, indudablemente con variaciones, en otras regiones de Mesoamérica hoy, entre otros grupos indígenas y campesinos nahuas? ¿Es posible encontrar una continuidad histórica en el modelo al trabajar materiales etnohistóricos? Contestar estas preguntas requiere un trabajo comparativo en el futuro, afortunadamente, hay indicaciones prometedoras.³⁰

La cultura

El planteamiento desarrollado aquí se basa en una teoría específica de la cultura y del cambio. La teoría de la cultura utilizada asume que la reproducción de la sociedad se logra a través del cambio y las innovaciones colectivas; por eso hay que conceptualizar los procesos de cambio como históricamente enraizados. Parto del supuesto de que se dan corrientes de creación e innovación colectiva en todas las sociedades; éstas se manifiestan material y socialmente en amplias esferas de la vida cotidiana. Por eso insisto en abordar el proceso cultural con un enfoque histórico y colocar al centro del análisis los mecanismos de la reproducción de la sociedad; también por eso la propuesta de los ejes se deriva de los datos etnográficos. La metodología es histórica-procesual porque nos remite a las expresiones empíricas de la lógica cultural en la vida social y considera las coyunturas claves en las que se modifican las expresiones de los valores propios en nuevas situaciones.

Mi concepto de la cultura y del cambio también se puede llamar histórico-procesual³¹ y se basa en una detallada crítica de las definiciones de la cultura manejadas en la etnografía clásica de la antropología.

³⁰ Cf. Olvera, *op. cit.*; Morayta, "Presencias nahuas en Morelos", en Millán, Saúl y Julieta Valle, coordinadores, *La Comunidad sin Límites 1*; Good y Barrientos, *op. cit.*

³¹ Esta conceptualización de la cultura difiere radicalmente de las teorías semióticas o simbólicas de la cultura que se han puesto de moda en México en la década de 1990.

logía social.³² También nace del haber enfrentado los resultados de mi prolongado trabajo de campo en México con un análisis crítico de la literatura etnográfica sobre Mesoamérica de las décadas de los años 1940, 50 y 60.³³ La etnografía clásica tanto en Mesomérica como en otras regiones del mundo se enfocaba en la descripción de una entidad fija llamada “la cultura”, vista como algo homogéneo, palpable, y sujeto al estudio objetivo. Se suponía que diferentes culturas existían en sociedades claramente circunscritas, y que todos los miembros de un grupo o comunidad compartían una misma versión de “su cultura”.³⁴ Este marco conceptual encarriló a los etnógrafos a la elaboración de listas de rasgos que definían una cultura y la distinguían en contraposición a otras; la investigación antropológica consistía en recopilar datos descriptivos, en la búsqueda de elementos comunes o diferenciadores.³⁵ Este método es fundamentalmente taxonómico y tiene su origen en las ciencias naturales que tanto influyeron en las teorías sociales.

La visión esencialista de la cultura como un tipo de entidad fija, homogénea y sujeto a la descripción por medio de compilar una lista de rasgos también traía implícita una determinada teoría del cambio. En el caso de Mesoamérica la definición clásica del área fue propuesta por Paúl Kirchoff quien trató de delimitar el área cultural a partir de materiales arqueológicos y en función de rasgos culturales compartidos. Esta definición fue retomada por los etnógrafos mexicanos y norteamericanos y aplicado al estudio de las culturas indígenas contemporáneas. Sus resultados quedaron documentados en las obras *Heritage of Conquest*³⁶ y en los primeros tomos etnológicos del *Handbook of Middle American Indians* publicados en la década de los 60. Estos estudios argumentaban que la cultura indígena consistía en ciertos rasgos característicos a ellas como tales. Al enfatizar estos rasgos, se pasaba por alto las diferencias entre grupos indígenas y se generó un modelo “genérico” del indígena mesoamericano. Esta visión de una cultura indígena homogénea, normativa, basada

³² Véase Wolf, *Europa y la gente sin historia*, p. 15-39; Mintz y Price, *The Birth of Afroamerican Culture*; Good, *Work and Exchange in Nahuatl Society*...

³³ Good, *Work and Exchange in Nahuatl Society*..., “Reflexiones sobre las razas y el racismo: el problema de los negros, los indios, el nacionalismo y la modernidad”, en *Dimensión Antropológica*.

³⁴ Véase Wolf, *op. cit.*, p. 20-22.

³⁵ Ejemplos del procedimiento taxonómico en la etnografía se ven reflejados en la guía de Murdock utilizada para la creación de datos etnográficos y en el ambicioso proyecto de catalogar todas las culturas del mundo en los Human Relations Area Files durante las décadas de 1950 y 1960.

³⁶ Tax, *The Heritage of Conquest*.

en listas de rasgos, no daba cabida a la extraordinaria variabilidad observada en nuestra área cultural, no contemplaba diferencias dentro de un mismo grupo lingüístico o una región, no admitía variaciones internas significativas dentro de una comunidad por diferencias de edad, género, o ubicación de las personas en estructuras económicas y sociales.

El cambio

Los antropólogos formados en esta tradición académica en la primera mitad del siglo XX trataron de medir “el grado de cambio” en las sociedades indígenas en términos de los rasgos culturales que “se mantenían” o “se perdían”. Tomaron las complejas sociedades antes de la invasión europea como máxima expresión de una cultura indígena “auténtica” u “original”. El cambio se presentaba en una escala lineal que indicaba si un grupo conservaba rasgos “indígenas” o los había sustituido por rasgos “blancos”, “mestizos”, o “modernos”.³⁷ En cuanto a las formas económicas, sociales o religiosas adaptadas por las culturas nativas después de 1519 las interpretaban como evidencia de la debilidad de las culturas nativas, ya que desde esta perspectiva cualquier cambio representa la “pérdida de la cultura”. La teoría misma produjo un modelo de sociedad estática y una definición del indígena actual como un remanente del pasado.³⁸

Además, la etnografía de esta época consideraba a los grupos indígenas como receptores pasivos de cambios que vienen desde afuera; no los presentó como agentes, capaces de actuar como sujetos dentro de su propia historia. Este enfoque descartaba de antemano cualquier posibilidad de la reproducción de la sociedad nativa en cambiantes contextos históricos. En lugar de generar una verdadera historia social esta visión ofrecía una falsa profundidad temporal; los indígenas actuales se identificaban con el pasado al tratarlos como fósiles vivientes con una cultura imitativa, transmitida mecánicamente de generación en generación y en cuanto cambiaban o se modernizaban “perdían” su cultura.³⁹

³⁷ Por otra parte esta manera de entender la cultura tiene una relación importante con las ideologías nacionalistas y con el racismo europeo en el siglo XIX. Véase Good, “Reflexiones sobre las razas y el racismo...”

³⁸ C.f. Farris, “*Indians in Colonial Yucatan: Three Perspectives*”, en MacLeod, M. & Wasserstrom, R. editores, *Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica*.

³⁹ Sahlins, *op. cit.*, realiza una crítica de la antropología en general con respecto a este punto.

Cabe enfatizar que estas definiciones de cultura y cambio en la antropología coincidieron con la ideología de los proyectos políticos de los estados-naciones. Desde el siglo XIX las ideologías nacionalistas afirmaban que la patria depende de la homogeneidad cultural y lingüística; de acuerdo con ellas se requiere uniformidad para llegar a una sociedad unificada.⁴⁰ Este modelo de nación tiene sus orígenes en el liberalismo europeo y llegó a influir en los movimientos independentistas. Esta ideología explica en parte por qué los grupos en el poder en México y otros países latinoamericanos han intentado imponer la asimilación cultural de los indígenas como una condición necesaria para consolidar la nación.

Visiones alternativas

La realidad histórica y actual en México demuestra que los procesos sociales han conducido a la reproducción de grupos culturalmente mesoamericanos. En el año 2005 siguen existiendo millones de indígenas a pesar de 500 años de dominio europeo y republicano y de un sinnúmero de políticas diseñadas para integrar o transformar culturalmente a estos pueblos en aras de la “unidad nacional”. Es preciso que los investigadores en la antropología y la historia distingan entre la ideología del nacionalismo que dominó en su propia educación formal y la compleja situación empírica en las sociedades que estudian. La realidad actual obliga a buscar nuevos enfoques.

En este sentido se ofrecen aquí los ejes conceptuales y el modelo mesoamericano como una herramienta analítica que pueda guiar investigaciones entre los nahuas y en otras regiones indígenas, ya que permiten descubrir las continuidades dinámicas dentro de los dramáticos cambios vividos por los pueblos nahuas y los otros grupos indígenas en el área mesoamericana. Las culturas nativas han sobrevivido en condiciones históricas cambiantes antes y después de 1519. A partir de la colonización europea, la apropiación creativa de nuevos elementos dentro de sus propias estructuras sociales, económicas y simbólicas ha permitido la reproducción social de una tradición cultural nativa. No por haber cambiado han roto la continuidad con tradiciones propias. La situación actual obliga a los científicos sociales a abandonar los viejos paradigmas y buscar otra manera conceptual para entender la presencia de millones de personas que hoy día pertenecen a la cultura nahua y a las otras culturas mesoamericanas.

⁴⁰ Véase Good, “Reflexiones sobre las razas y el racismo...”

BIBLIOGRAFÍA

- BÁEZ, Lourdes, “Ciclo Estacional y ritualidad entre los Nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, en Broda y Good, coords. *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México, CONACULTA-INAH, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 83-103.
- , “El Poder Simbólico de las mujeres (los ritualistas nahuas de la Sierra Norte de Puebla)”, en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, CONACULTA-INAH, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 233-252.
- BARRIENTOS LÓPEZ, Guadalupe, *El Cerrito Tepexpan: Sustentador de Vida. Ritual y Reproducción cultural de mazahuas y otomíes en el Altiplano de Ixtlahuaca*. Tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2001.
- , “El Cerrito Tepexpan: Sustentador de vida. Un Santuario indígena en el Valle de Ixtlahuaca”, en Broda y Good, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, CONACULTA-INAH, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 345-366.
- BRICKER, Victoria, *El Cristo Indígena, El Rey Nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- BRODA, Johanna y Catharine Good Eshelman, coordinadoras, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, CONACULTA-INAH, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004.
- FARRISS, Nancy, “*Indians in Colonial Yucatan: Three Perspectives*”, en MacLeod, M. & Wasserstrom, R. editores, *Spaniards and Indians in Southeastern Mesoamerica*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1983.
- GÓMEZ, Arturo, *El ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la huasteca veracruzana*, en Broda y Good, coords., *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, CONACULTA-INAH, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 195-212.
- , “Culto a los cerros y espacio ritual en Chicontepec, Veracruz” en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, CONACULTA-INAH, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 253-268.
- GOOD ESHELMAN, Catharine, “La vida ceremonial en la construcción de la cultura: Procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero”, en Broda y Good, coords. *Historia y vida ceremonial en las comunidades*

- mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, CONACULTA-INAH, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 125-148.
- , “Trabajando juntos: Los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”, en Broda y Good, coords. *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, CONACULTA-INAH, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 151-174.
- , “Reflexiones finales”, en Broda y Good, coords. *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, CONACULTA-INAH, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 437-452.
- , “Relaciones de intercambio en el matrimonio mesoamericano. El caso de los nahuas del Alto Balsas, Guerrero”, en Robichaux, David, compilador, *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy*, México, Universidad Iberoamericana, 2003, p. 157-184.
- , “Ritual y la reproducción de la cultura: Ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero”, en Broda, Johanna, Báez-Jorge, Félix, eds. *Cosmovisión, ritual, e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 239-297.
- , “Reflexiones sobre las razas y el racismo: el problema de los negros, los indios, el nacionalismo y la modernidad”, en *Dimensión Antropológica*, 1998, año 5, v. 14 (septiembre-diciembre), p. 109-132.
- , “El Trabajo de los Muertos en la Sierra de Guerrero”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1996, v. XXVI, p. 275-287.
- , “Trabajo, intercambio y la construcción de la Historia: Una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua”, en *Cuicuilco*, 1994, Nueva Época, v.1(2), p. 139-153.
- , *Work and Exchange in Nahuatl Society: Local Values and the Dynamics of Indigenous Economy*, Tesis de Doctorado, The Johns Hopkins University, Baltimore, 1993.
- , *Haciendo la lucha: Arte y comercio Nahuas de Guerrero*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- , “Arte y Comercio náhuatl: El Amate pintado de Guerrero”, en *América Indígena*, 1981, v. XLI, no. 2, abril-junio, p. 245-264.
- GOOD, Catharine y Guadalupe Barrientos, “Cerros, Cuevas y la Circulación de Fuerza. Expresiones rituales de un modelo mesoamericano”, Ponencia en: *Coloquio Arqueología y Antropología de las Religiones*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2002.
- Hernández, Marcela, “Idhidh Kwitol: Niño maíz. Los niños en los rituales agrícolas de los Teenek de la Huasteca Potosina”, en Broda y Good,

coords., *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, CONACULTA-INAH, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 213-232.

KARITUNEN, Frances, *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, Austin, University of Texas Press, 1985.

KLEIN, Cecilia, "Woven Heaven, Tangled Earth. A Weaver's Paradigm of the Mesoamerican Cosmos", en Aveni, A. y G. Urton, eds. *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*, Annals of the New York Academy of Science, 1982, v. 385, p. 1-35.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Presses Universitaires de la France, 1949.

MAUSS, Marcel, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, New York, Norton, 1966.

MINTZ, Sidney y Price, Richard, *The Birth of Afroamerican Culture*, Boston, Beacon Press, 1989.

MOLINA, Fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Mexico, Egditorial Porrúa, 1970.

MONAGHAN, John, *The Covenants with Earth and Ram: Exchange. Sacrifice and Revelation in Mixtec Society*, Norman, University of Oklahoma Press, 1995.

———. "Reciprocity, Redistribution and the Transaction of Value in the Mesoamerican Fiesta", in *American Ethnologist*, 1990, v. 17 (4), p. 778-794.

MORAYTA, Miguel, coordinador; "Presencias nahuas en Morelos", en Millán, Saúl y Julieta Valle, coordinadores, *La comunidad sin límites II* (Etnografía de los pueblos Indígenas de México), México, INAH, 2003. p.19-101.

———. "Chicahualiztli, La Fuerza en el paisaje sagrado en Morelos", en *Etnografía de las Regiones Indígenas de México al inicio del Milenio*, México, INAH, en Prensa.

OLVERA, Priscilia, *El trabajo agrícola y ritual en una comunidad nahua de la huasteca veracruzana*, Tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2002.

PARRY, Jonathan, "The GIFT, the Indian Gift and the 'Indian Gift'", in *Man*, 1986 (N.S.), 21, p. 453-473.

SAHLINS, Marshall, "What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century", in *Annual Review of Anthropology*, 1999, 28, p. 1-XXIII.

———. *Stone Age Economics*. Chicago, Aldine, 1972.

- SANDSTROM, Alan, *Corn is Our Blood*, Norman, University of Oklahoma Press, 1991.
- SIMÉON, Rèmei, *Dictionnaire de la Langue Nahuatl ou Mexicaine*, Paris, Imprimerie Nationale, 1963.
- TAX, Sol, ed., *The Heritage of Conquest*, Chicago, University of Chicago Press, 1953.
- WOLF, Eric, *Europa y la gente sin historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

ITZCÓATL Y LOS INSTRUMENTOS DE SU PODER

MARÍA CASTAÑEDA DE LA PAZ

De las fuentes se deduce que la llegada de Itzcóatl (1427-1440) al poder presenta ciertas anomalías en la usanza de la sucesión del gobierno tenochca. Las fuentes reiteran que era hijo de Acamapichtli, pero fruto de las relaciones de éste con una “esclava” de Azcapotzalco,¹ pueblo al que sometió inmediatamente tras alcanzar el trono. Esta dudosa ascendencia de Itzcóatl no parece, pues, colocarlo entre los favoritos al trono. Por tanto, para justificar su llegada al poder de Tenochtitlan había que insistir en su fuerza guerrera:

Eligiéronle por Rey, aunque no era legítimo, porque en costumbres, valor y esfuerzo, era el mas aventajado de todos.²

Este era hijo bastardo de Acamapichtli [...] pues su madre fue una verdulera de Azcapotzalco Cuauhcallitlan; y aunque era hijo bastardo, Itxcohuatzin fue un guerrero valeroso.³

[Pero] nunca heredaron los hijos, por via de herencia, los ditados ni los señoríos, sino por election; y así, agora fuese hijo, agora fuese hermano, agora primo, como fuese eleto por el rey por los de su consejo para aquel ditado, le era dado, bastaua ser de aquella lingnia y pariente cercano; y así iban siempre los hijos y los hermanos heredándolo, poco á poco; si no esta vez, la otra, ó si no la otra, y así nunca salia de aquella generación...⁴

Son muchos los investigadores que han señalado que durante su tiempo se elaboró la historia oficial de su pueblo.⁵ Sin duda, las fuen-

¹ Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, v. I, cap. VIII: 118, *Códice Ramírez*, f. 36.

² *Códice Ramírez*, f. 45.

³ Chimalpahin, *Séptima Relación*, p. 79.

⁴ Durán, *op. cit.*, v. I, cap. XI, p. 153. Para mayor información acerca de estas cuestiones, consúltese Van Zantwijk, *The Aztec Arrangement. The Social History of Pre-Spanish Mexico*, p. 177-179.

⁵ Véase, López Austin, *Hombre-dios*, p. 173-177; Duverger, *El origen de los aztecas* p. 398-395, entre otros. También León-Portilla, *México-Tenochtitlan. Su espacio y tiempo sagrados*, p. 108-109, “Cosmovisión místico-guerrera de Tlacaélel”, en *La filosofía náhuatl*, p. 249-

tes dejan entrever que a raíz de su gobierno, el *altépetl* de Tenochtitlan comienza a sufrir grandes transformaciones, proporcionando un contexto favorable que Itzcóatl aprovechó para desarrollar sus objetivos. El resultado fue el esqueleto de la historia que hoy hemos heredado. Una historia con obvias modificaciones, motivadas por el sello personal que posteriores *tlahtoque* le supieron imprimir, sin olvidar las alteraciones que sufrió a lo largo del mundo colonial en el que las fuentes fueron escritas o pintadas.

El objetivo de este trabajo será analizar la información que estas fuentes nos proporcionan acerca del reinado de Itzcóatl, con la idea de entender en qué contexto se elaboró la historia del pueblo mexica-tenochca.⁶ Un contexto que nos conducirá al aspecto de la identidad como argumento fundamental para sustentar el poder del *tlahtoani* y su nuevo derecho a conquistar. Sin olvidar la importancia del carácter divino de estos señores, lo cual daba solidez a lo anterior. Para todo esto era fundamental guiarse por los antiguos patrones históricos de los pueblos mesoamericanos y que los mexicas-tenochcas supieron reutilizar en su propio beneficio.

EN BUSCA DE UNA IDENTIDAD PARA SU PUEBLO

López Austin ya planteaba muy acertadamente el panorama histórico del centro de México, cuando el desequilibrio que sobrevino al final de la cultura clásica favoreció la entrada de constantes migraciones.⁷ Un argumento que también defendía Smith con base en la arqueología, la cual demostraba que fueron numerosos los grupos que entraron al valle de México como corroboraban las fuentes primarias.⁸ Sin duda, entre éstos estaba el pueblo mexica-tenochca. Mucho se ha barajado acerca de si éstos eran grupos nortños con un origen común que llegaron en una sola oleada; grupos del lejano norte, con un mismo origen pero que se asentaron en distintos periodos cronológicos; o grupos étnicamente diversos que fueron llegando en diferentes momentos desde el septentrión. López Austin defiende la teoría de que

257, y Van Zantwijk, *op. cit.*, p. 110-112, 127, 187; defensores del relevante papel de su *cihuacóatl* Tlacaélel en estos asuntos.

⁶ Con el nombre de azteca me referiré exclusivamente a los habitantes de Aztlan o a aquellos que proceden de tal lugar. Con el de mexitin al grupo en su etapa de peregrinación como su dios ordenó y, finalmente, me referiré a los mexicas o mexicas-tenochcas cuando hable de aquellos que habitaron en México-Tenochtitlan.

⁷ *Op. cit.*, p. 165-166.

⁸ "The Aztlan Migrations of the Nahuatl Chronicles: Myth or History?", en *Ethnohistory*, p. 172-173.

esta migración no fue un movimiento masivo sino más bien el de varios *calpulli* de diferente origen étnico que viajaban separados la mayor parte del tiempo.⁹ Para ello se basa en la heterogénea composición de México-Tenochtitlan.¹⁰

Efectivamente, son varios los trabajos arqueológicos que aseguran que el área —incluyendo la isla—, estaba poblada antes de la llegada de estos nuevos migrantes,¹¹ a los que se suman las investigaciones etnohistóricas que corroboran lo que la arqueología ya anunciaba:¹² que los *altépetl* —no sólo los del valle de México—, estaban poblados por grupos étnicamente diferentes, sin ser Tenochtitlan una excepción.

En el centro de México, en casi cualquier altepetl se conservaba la tradición de haber sido establecido por inmigrantes en la misma forma que tenían en el siglo XVI (en la mayoría de los casos, por refugiados de la fragmentación de la Tula legendaria o pueblos de cazadores y recolectores del norte a los que se conocía con el nombre genérico de chichimeca).¹³

Sabemos que cuando los mexitin llegaron a la zona, el área ya estaba reorganizada tras los desequilibrios producidos al final del Clásico, y que existía una hegemonía en el lugar; una triple alianza formada por Azcapotzalco, Coatlinchan y Culhuacan, cuya supremacía política parecía ostentar la capital tepaneca.¹⁴ Dicen las fuentes que fueron éstos —también los culhuas— los que permitieron que los mexitin se asentaran en las tierras pantanosas de la isla de México para que allí hicieran su morada a cambio de ciertos tributos. Y así, sometidos, vivieron desde la fundación de su capital Tenochtitlan en 1325 d.C.¹⁵

En 1428 Itzcóatl tomó el poder. Había pasado el tiempo... nada menos que un siglo. Convendría entonces reflexionar acerca de quié-

⁹ *Op. cit.*, p. 113.

¹⁰ Véase asimismo planteamientos similares en Van Zantwijk, *op. cit.*, p. 22-26.

¹¹ Esto han demostrado las excavaciones de Noguera, Espejo, Piña Chan, Gussinyer, García Cook y Arana, y Vega Sosa, o los trabajos de Lehman y Van Zantwijk. En Graulich, *Mitos y rituales del México antiguo*, p. 222; Duverger (*op. cit.*, p. 403-404, nota 22) menciona las investigaciones arqueológicas de Manuel Reyes Cortés y las de Constanza Vega.

¹² Véase, *Historia Tolteca-Chichimeca*, donde se habla de pueblos compuestos, línea que han seguido Yoneda, *Los mapas de Cuauhtinchan y la historia cartográfica prehispánica*; Doesburg, *La herencia del señor Tico. La fundación y desintegración de una casa real cuicateca*; Roskamp, *La historiografía indígena de Michoacán. El Lienzo de Jucutácato y los Títulos de Carapan*; Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México Central, siglos XVI-XVIII*; Oudijk, *Historiography of the Bènzàa. The Postclassic and early colonial periods (1600)*.

¹³ Lockhart, *op. cit.*, p. 29-30.

¹⁴ Chimalpahin, *Memorial breve...* p. 15.

¹⁵ *Códice Ramírez* p. 37; *Crónica Mexicana*, p. 231-232, Chimalpahin, *Texera Relación*, p. 243-245.

nes eran entonces los habitantes de Tenochtitlan. Probablemente, las nuevas generaciones que ahora moraban en el islote habían desarrollado una nueva identidad; por un lado, la que los vinculaba con el *altépetl* en el que vivían —Tenochtitlan—¹⁶ pero sin olvidar su identidad étnica que era la que los mantenía unidos en torno a su pasado. Me refiero a su ascendencia chichimeca, aunque probablemente, algunos grupos reivindicaban un origen específico y algunas particularidades propias de su grupo.¹⁷ Pero en definitiva, una doble identidad que los cohesionaba como grupo.

Para ilustrar mejor este fenómeno al lector pondré un ejemplo más próximo en el tiempo, el del poblamiento de los Estados Unidos. Después de las masivas migraciones europeas a esta parte del continente americano, los descendientes de aquellos primeros pobladores de procedencia irlandesa, italiana, china, polaca, etcétera, lógicamente se consideraron americanos. No obstante, es sorprendente que pasado el tiempo muchos de ellos, hasta hoy día, no hayan olvidado su ascendencia, la cual preservan al seguir celebrando el día de San Patricio, en el caso de los irlandeses, o agruparse en barrios —Little Italy o Chinatown, por ejemplo— donde perviven muchas de sus costumbres europeas o asiáticas.¹⁸

Pues bien, en un contexto que podemos imaginar similar, llega Itzcóatl al gobierno del *altépetl* de Tenochtitlan. Tenemos muy bien documentado que una de las primeras empresas que este *tlahtoani* llevó a cabo fue la de crear una alianza que desbaratara el poder tripartito anterior. No se trató de una tarea fácil como se deduce de fuentes como la *Crónica Mexicana*¹⁹ o Durán.²⁰ En ellas se recoge una larga discusión entre Itzcóatl y Tlacaélel con los principales tenochcas, unos a favor de la guerra contra los tepanecas, otros —representantes de la opinión del común del pueblo— en contra. Finalmente se establece un pacto entre el pueblo y su gobernante de tal manera que si Itzcóatl y sus guerreros vencían, el pueblo quedaba totalmente a sus órdenes. De lo contrario, la carne del *tlahtoani* y los principales de su

¹⁶ Y sin duda, los tlatelolcas hicieron lo propio en torno a Tlatelolco.

¹⁷ Como recuerda López Austin (*op. cit.*, p. 175), los ancianos de cada *calpulli* portaban el registro de su propia historia, con base a la cual podían reclamar su independencia.

¹⁸ Otro gran ejemplo, y de más actualidad, es el que sucede con la migración árabe a Occidente. Ahora bien, si le preguntamos a los hijos de aquellos inmigrantes —ya nacidos en Europa o E.E.UU.— de dónde se sienten originarios, generalmente su respuesta será la del lugar de nacimiento o donde se han criado, si bien se encargarán de aclarar que sus padres, y aún ellos mismos, son árabes, precisando en algunos casos, debido a la lejanía de su lugar de origen, que son de Turquía, Marruecos, Irán, Irak, Líbano, etcétera.

¹⁹ Cap. VI, VII, p. 239-244.

²⁰ V. I, cap. IX, p. 121-126.

linaje sería comida. De este extraño pacto se intuye que en Tenochtitlan había discrepancias entre los principales del consejo —probablemente las voces de algunos de los ancianos de los *calpulli* de mayor relevancia en la ciudad— con Itzcóatl y Tlacaélel, ambos pertenecientes a la misma familia. Esto se deduce de la *Crónica Mexicana*²¹ cuando leemos que un grupo de aquellos principales asevera que en el momento en el que ellos llegaron —suponemos que a la isla de México— no traían deudas ni parientes, sino que eran muy distintos unos de otros. Algo que confirman los “valerosos mexicanos hijos de los principales” al replicar que entre ellos (y con respecto a los otros), efectivamente no había ningún parentesco.²² Pero lo importante aquí es que, según el pacto jurado que allí se hizo, si Itzcóatl y Tlacaélel vencían, todo el pueblo se sometería a los designios de su gobernante.

Y así fue. Con ayuda de Nezahualcóyotl, señor de Texcoco, se acabó con el poderío tepaneca y por ello con su calidad de pueblo tributario.²³ Una hazaña de tanto eco que quedó reflejada en las numerosas pictografías que recuerdan cómo a partir de ese momento cambiaba el rumbo de la historia del valle (figura 1).²⁴ Pero independientemente al pacto, no hay duda de que esta victoria y el nuevo estatus de Tenochtitlan debió enardecer los sentimientos de todos los tenochcas hacia su *altépetl* y su gobernante:

Concluyda la guerra contra los tepanecas de Cuyuacan... el rey Itzcóatl vuelto á su ciudad fué receuido de los sacerdotes y de todo el pueblo con gran triunfo y honra llorando los viejos y viejas de placer, dándole infinitas gracias y bendiciones por la merced que les auia hecho de librallos de las manos de cuyuacan, *ensalzando mucho el poder, la digni-*

²¹ P. 243.

²² Este pacto también ha sido analizado por autores como Graulich, *op. cit.*, p. 223. No obstante difiero con este autor en su identificación del pueblo con aquellos belicosos guerreros y de los nobles con los recién llegados mexicas, quienes adquirieron el estatus de noble por sus proezas guerreras. Los textos dejan claro que todos los allí reunidos son principales —algunos de ellos representantes del común del pueblo—, de ahí que se deduzca que representan a otros *calpulli* étnicos de la ciudad. Asimismo, ambas fuentes resaltan en varias ocasiones la noble ascendencia de Itzcóatl y Tlacaélel, descendientes de Acamapichtli. León-Portilla (“Cosmovisión místico-guerrera de Tlacaélel”, en *La filosofía náhuatl*, p. 250-251) sostiene que Itzcóatl y los señores mexicas fueron quienes decidieron someterse pero en el texto, el *llahtoani* está junto a Tlacaélel. Y si bien Itzcóatl parece en un principio rezagado, no por ello es partidario de someterse a Azcapotzalco. Véanse también las interpretaciones de López Austin, *op. cit.*, p. 175; y Van Zantwijk, *op. cit.*, p. 110.

²³ Sobre las fuerzas aliadas a mexicas y texcocanos véase el interesante estudio que Garduño (*Conflictos y alianzas entre Tlatelolco y Tenochtitlan. Siglos XII al XV*, p. 81-82) hace con base en las fuentes.

²⁴ Véase el f. 5v-6r del *Código Mendoza*, el f. 31r del *Código Telleriano-Remensis* o la lámina XVII del *Código Azcatillan*, entre otros.

*dad y aumento de la potencia mexicana, la qual empresa no era de menospreciar sino de poner en ystoria y hacer memoria de la gloria della por ser cosa tan importante al nombre mexicano....*²⁵

Con el triunfo en sus manos, Tenochtitlan estaba preparada para un gran cambio. Itzcóatl —sin duda aconsejado por Tlacaélel (figura 2)—, supo aprovechar las circunstancias, y con las riendas del poder político y militar dio el primer paso: aunar a su población tan diversa que, ahora más que nunca, comenzaba a unificarse entorno a la doble identidad de la que hemos hablado. No sin olvidar que las nuevas circunstancias políticas añadían un nuevo componente al tema de la identidad, el de la ascendencia culhua y por ello tolteca, al menos de los señores tenochcas. Un aspecto vital para la legitimidad de los nuevos *tlahtoque* y su derecho a gobernar.

Entra en este contexto la importante información que proporciona Sahagún acerca de la quema de libros que llevó a cabo Itzcóatl en su tiempo.²⁶ Aunque el pasaje es muy escueto, es claro. El objetivo fue indudablemente el de elaborar una historia oficial para su pueblo.²⁷ Una tarea no del todo fácil si recordamos que el *altépetl* estaba habitado por grupos de diversa procedencia norteña, llegados en diferentes oleadas migratorias y ajenos a la nueva vida militar que se iniciaba. Por esto, y a pesar del pacto establecido entre los nobles y principales de Tenochtitlan, sabemos que Itzcóatl encontró problemas para llevar a cabo sus proyectos. López Austin señala el poder de los ancianos de los *calpulli*, quienes con sus escritos eran los conservadores de la tradición y su identidad.²⁸ Un hecho que más tarde ha corroborado Navarrete a través de un documento colonial, valioso por su contenido, la “Merced y mejora a los caciques de Axapusco y Tepeyahualco”.²⁹ En él se recoge cómo a la llegada de Hernán Cortés, dos *pipiltin* emparentados con los *tlahtoque* tenochcas eran enemigos de Moctezuma II porque nunca llegaron a quemar sus antiguas pinturas tal como había sido ordenado por Itzcóatl.

Pero, con mayor o menor éxito, parece que Itzcóatl logró unificar a su sociedad. Elaboró una historia que sin género de dudas seguía o

²⁵ Durán, *op. cit.*, v. 1, cap. XI p. 146. El subrayado es mío.

²⁶ *Historia General de las Cosas de Nueva España*, lib. X, cap. XXIX, párr. 113, p. 611.

²⁷ León-Portilla, *México-Tenochtitlan. Su espacio y tiempo sagrados*, p. 108-109; Duverger, *op. cit.*, p. 393-394. López Austin (*op. cit.*, p. 173-177) ya lo afirmaba, si bien Duverger sugería también la posibilidad de que la historia se hubiese escrito en tiempos de Moctezuma I, aspecto que trataremos más adelante.

²⁸ *Op. cit.*, p. 175.

²⁹ “Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, p. 246-247.

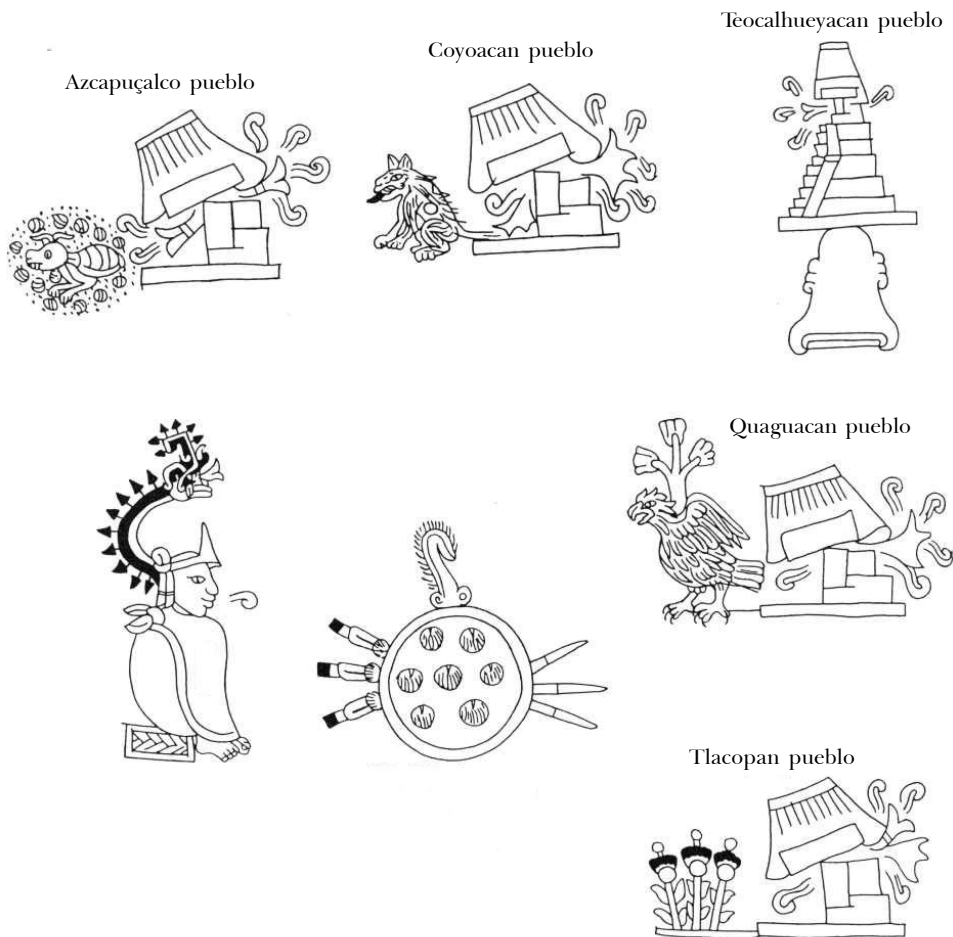


Figura 1. Detalle de las conquistas de Itzcóatl según el folio 5v del *Códice Mendoza*.
La primera ciudad conquistada es Azcapotzalco, capital del señorío tepaneca

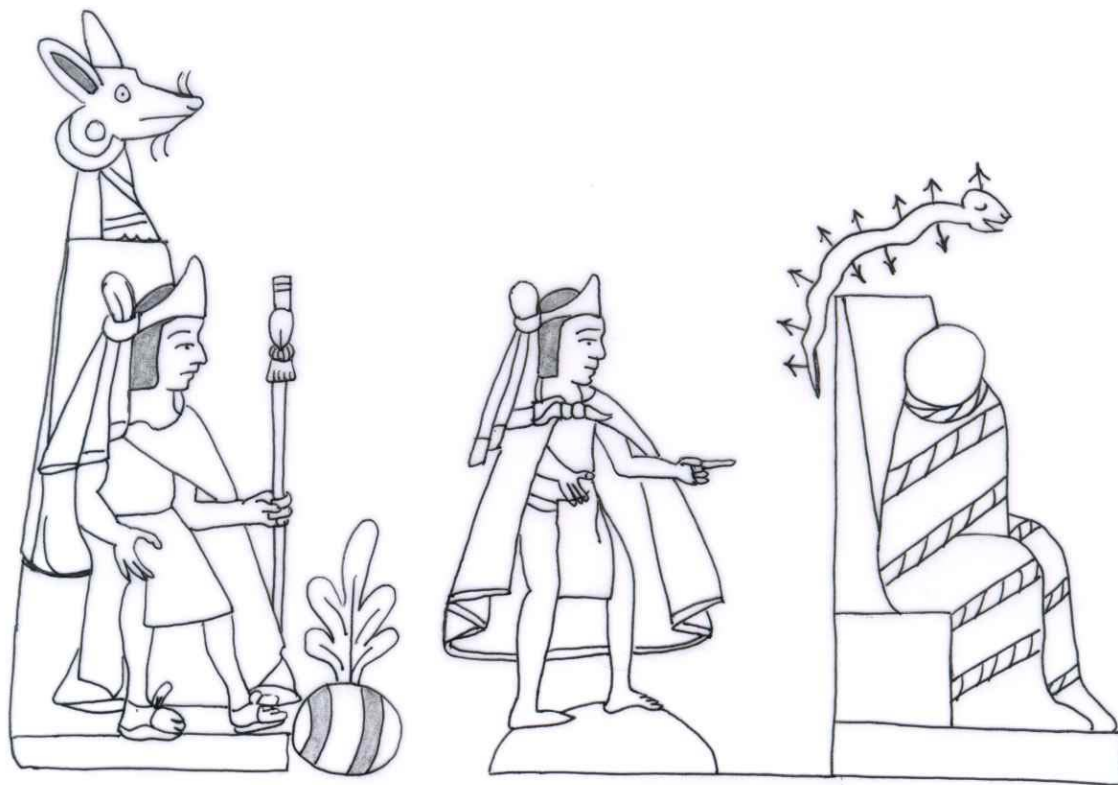


Figura 2. Detalle de la lámina XVII del *Códice Azcatitlan*. En ella vemos a Itzcóatl muerto y tras él a Tlacácel. Acompaña la escena Nezahualcóyotl de Texcoco

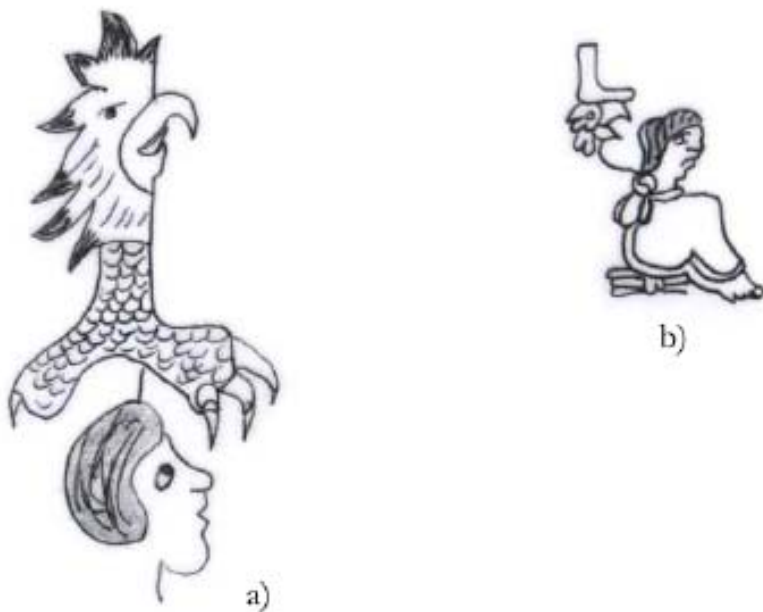


Figura 3. Glifo de Cuauhtliquesqui: a) *Pintura de la Peregrinación de los collhuas-mexitin*; b) *Lámina 2 de la Tira de Tèpechpan*

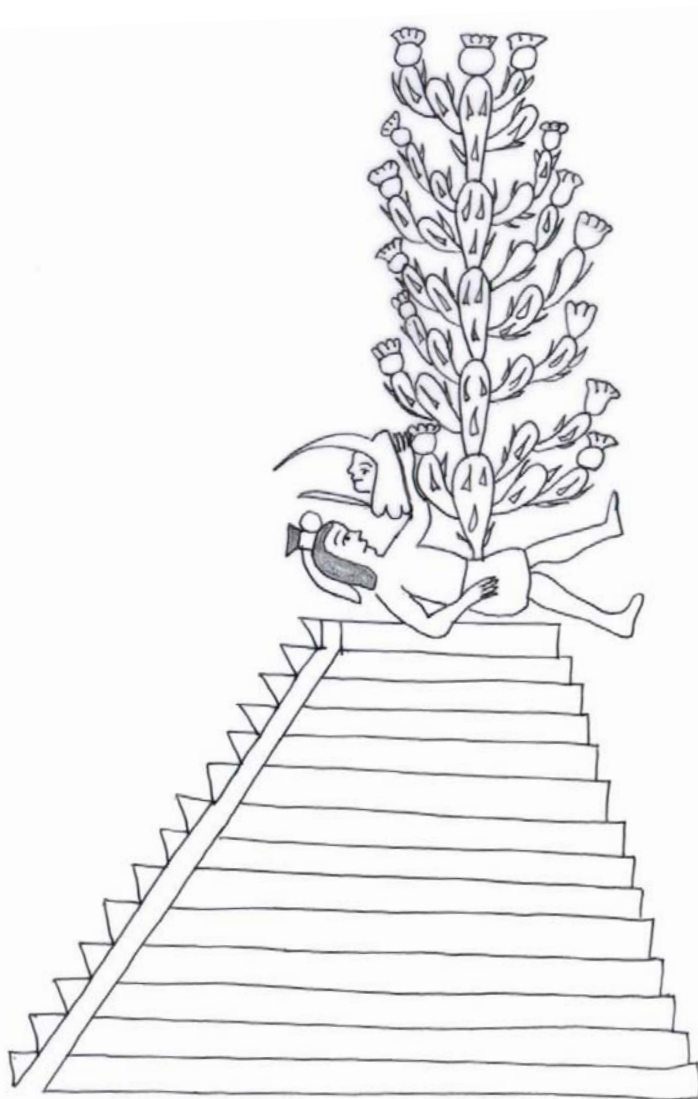


Figura 4. Detalle de la escena de fundación de México-Tenochtitlan en la lámina XII del *Códice Azcatitlan*. Representa al Templo Mayor y en su cúspide a Copil de cuyo estómago crece un gran nopal. De éste asoma la cabeza de Huitzilopochtli con casco de colibrí

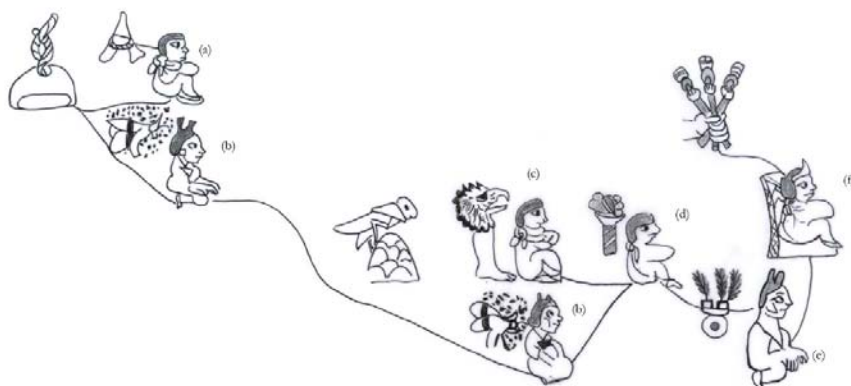


Figura 5. Detalle de la plancha LXI y LXII del *Códice Mexicanus*. En ella vemos a Copil (a), padre de Xicomoyahual (b), y a Cuauhtliquezqui (c). De la unión de ambos nacen “Piedra-Bezote” (d) y una hija (e) que se casa con Acamapichtli (f)

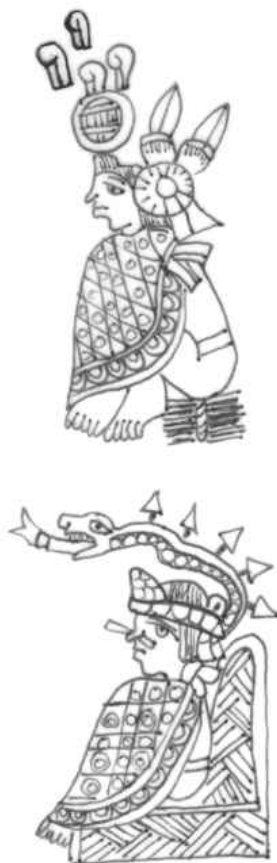


Figura 6. Detalle del folio 51r de los *Primeros Memoriales* de Sahagún (*Códice Matritense*). En él vemos a Chimalpopoca y a su sucesor Itzcóatl

imitaba los modelos históricos vigentes en Mesoamérica como más adelante tendremos oportunidad de corroborar. Por esta razón, dudo mucho que cuando Sahagún habla de una quema de documentos, se tratara de hacer tabla rasa del pasado como alguna vez se ha afirmado.³⁰ No se trató de una mera destrucción sino de la creación de una historia oficial, basada en acontecimientos pasados, comunes a su pueblo y a todos los del área:

[La historia] no podía estar basada en una mentira y para los portadores de la tradición tenía un valor de verdad suprema... también debía ser capaz de convencer a los demás grupos, dentro de la sociedad mexicana y fuera de ella: su poder persuasivo dependía de su verosimilitud.³¹

El resultado fue, por un lado, el de una historia que daba identidad a una heterogénea población, cuya identidad política y étnica se veía ahora engrandecida por los logros militares y políticos del nuevo dirigente. Esto me lleva a considerar que fue Itzcóatl quien ideó un lugar común de origen al que llamó Aztlan, que no es más que la proyección hacia el pasado de Tenochtitlan.³² Elevó a Huitzilopochtli, el dios de los *calpulli* de mayor importancia al templo principal de la ciudad,³³ y elaboró un relato según el modelo mesoamericano donde el elemento sagrado —por ello el de la divinidad— era decisivo para legitimarlo. Por el otro, una historia en la que la dinastía de señores gobernantes quedara absolutamente legitimada, para lo cual, no sólo reivindicó la ascendencia culhua de éstos sino que les otorgó un carácter divino. Pero de todo esto se hablará en el siguiente apartado.

LA BASE HISTORIOGRÁFICA LEGADA POR ITZCÓATL

La historia de la peregrinación de los aztecas-mexitin se ha caracterizado por la variedad del contenido de su relato, siendo también in-

³⁰ Graulich, *op. cit.*, p. 224.

³¹ Navarrete, *op. cit.*, p. 312.

³² Krickeberg, "Del Mito a la verdadera historia", en *De Teotihuacan a los aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*, p. 216, Duverger, *op. cit.*, p. 123-141. Un aspecto que ya sugería Selser ("¿Dónde se encontraba Aztlan, la patria [original] de los aztecas?", en *Mesoamérica y el Centro de México*, p. 326) cuando comentaba que aquellos pueblos sin un pasado grandioso no podían representar la vida de sus antepasados de un modo distinto al que ellos, sus descendientes, la vivieron.

³³ López Austin, *op. cit.*, p. 50-51; Van Zantwijk, *op. cit.*, p. 127 y León-Portilla, "Cosmovisión místico-guerrera de Tlacaéte", en *La filosofía náhuatl*, p. 252, insisten en que es Tlacaéte quien inculcó asignar a Huitzilopochtli como numen tutelar de todo el pueblo.

numerables los trabajos que de ella se han realizado.³⁴ Aunque no es el propósito de analizar aquí la migración paso por paso, sí considero importante explorar las bases de la historia tenochca legada por Itzcóatl.

La peregrinación presenta dos tramos claramente diferenciados, cuyo punto de inflexión es Coatepec, el “Cerro de las Serpientes”.³⁵ De Aztlan a Coatepec, la narración tiene tintes de historia sagrada y está ligada al mundo primordial;³⁶ del “Cerro de las Serpientes” a Tenochtitlan, los protagonistas del relato entran en contacto con los pueblos del valle y la narración se puede contextualizar históricamente. No obstante, después de tantas investigaciones puede decirse con rotundidad que, si bien Coatepec tiene un papel importante en la delimitación de dos historias, el elemento sagrado no deja de ser una constante en ambas a lo largo de todo el relato. Así lo atestiguan muchas narraciones donde junto a los acontecimientos históricos corren paralelas historias de naturaleza sagrada. Una buena muestra de ello la proporciona la *Crónica Mexicáyotl*³⁷ o Durán,³⁸ cuando junto a la batalla de Chapultepec en la que los mexitin son derrotados, se relata con el mismo detalle la lucha que se produce entre Copil y los *teomamaque* de Huitzilopochtli. Yo diría que los únicos hechos que escapaban a esta sacralidad en este segundo tramo de la historia eran la representación de ciertos glifos que reconocemos en la geografía mexicana, alguna famosa batalla como la de Chapultepec y los inten-

³⁴ Véase Seler, “¿Dónde se encontraba Aztlan, la patria [original] de los aztecas?”, en *Mesoamérica y el Centro de México*, Jiménez Moreno, “La migración mexicana”, en *40 Actas del Congreso Internacional de Americanistas*; Davies, *Los aztecas*; Van Zantwijk, *op. cit.*; Boone, “Migration Histories as Ritual Performance”, en *To Change Place. Aztec Ceremonial Landscape*, Navarrete, *op. cit.*; Castañeda de la Paz, “De Aztlan a Tenochtitlan: relato de una migración”, en *Latin American Indian Literatures Journal*, entre otros.

³⁵ Duverger, *op. cit.*, p. 247-249; Graulich, *op. cit.*, p. 240-241; López Austin, *op. cit.*, p. 93; López Austin y López Luján, *Mito y realidad de Zuyúá*, p. 68, y Castañeda de la Paz, y Sebastian van Doesburg, “Coatepec en las fuentes del centro de México y su presencia en el valle de Coixtlahuaca”, en *Acervos*.

³⁶ Una historia sagrada que en palabras de López Austin (*op. cit.*, p. 92), repetía sobre la tierra un esquema del mito cosmogónico, o como sostiene Graulich (*op. cit.*, p. 218-219), imitaba modelos antiguos ya vigentes que los mexicas modelaron a su conveniencia. El primero de estos autores se remite al momento en el que los aztecas cruzan el agua, repitiendo con ello los pasos que en su momento dieron hacia el inframundo pero ahora en sentido contrario. Y es que el destino del grupo es hacia el mundo de los acontecimientos históricos que se vivía en el valle de México y no hacia el Mictlampa. Véase Krickeberg, *op. cit.*, p. 217; Graulich, *op. cit.*, p. 239 y Castañeda de la Paz y Sebastian van Doesburg, “Coatepec en las fuentes del centro de México y su presencia en el valle de Coixtlahuaca”, en *Acervos*.

³⁷ P. 41-44, 62-68.

³⁸ *Op. cit.*, v. I, cap. IV, P. 80-82.

tos de una política matrimonial por parte de los mexitin con algunos de los pueblos del área.³⁹

Pero, ¿Por qué tanta importancia al aspecto religioso? Sin duda, porque para pueblos sumamente religiosos, cualquier designio divino estaba más allá de cualquier razonamiento humano. Eran verdades absolutas incuestionables. El deseo divino daba derecho y justificaba las acciones del grupo en la tierra. Analicemos entonces algunos aspectos de esta sacralidad en la historia:

Aztlan y Tenochtitlan: dos lugares de significación sagrada

Si aceptamos, como ya se ha dicho, que Tenochtitlan es el *altépetl* con el que las generaciones de los antiguos peregrinantes nortehños ahora se sentían identificados, me parece lógico que Itzcóatl lo tomase como modelo para proyectar el origen de todos los tenochcas. Un dato importante es el que arroja Krickeberg cuando al hablar del sitio decía:

...consideraban [los mexicas] que tenían su propio lugar de origen, *Aztlán*. Este concepto ya no se deriva de su cosmología como el de las Siete Cuevas y el del País más allá del Mar, sino es simplemente una proyección del lugar de residencia histórico de los aztecas a una región lejana y a un pasado nebuloso.⁴⁰

Si la historia de la migración era una repetición del esquema cosmogónico,⁴¹ es claro que Aztlan, no estaba dentro de él. Ahora bien, mucho se ha cuestionado por qué un lugar con tal nombre. Durán lo traduce como "Lugar de las Garzas" o "Lugar de la Blancura",⁴² no obstante, el primero de estos nombres es el que mayores problemas suscita ya que lingüísticamente resulta imposible asociarlo con una garza. No sucede lo mismo con la blancura como otros autores también han concluido.⁴³ Hasta el momento, y que yo sepa, no se ha

³⁹ Boone, *op. cit.*, recalca esta sacralidad diciendo que la migración debe ser analizada como un rito. Para ella el camino es puramente un camino ritual, dentro de una historia cuyo mensaje es únicamente el de hacernos ver la transformación que sufre el grupo hasta llegar al poder. Efectivamente, y como anteriormente he dicho, el elemento sagrado impregna la mayor parte de esta historia pero creo también que ésta narra un modelo de migración física y real.

⁴⁰ Krickeberg, *op. cit.*, p. 216.

⁴¹ Véase nota 36.

⁴² *Op. cit.*, v. I, cap. III, p. 71.

⁴³ Duverger (*op. cit.*, p. 101-103) también hace un análisis etimológico del término. Otros son el de Krickeberg (*op. cit.*, p. 217), quien lo interpretaba como "el país del

hallado el glifo de garza alguna para identificar la patria de los aztecas en los manuscritos pictóricos. Cobra así importancia el segundo de estos nombre, el de Aztlan como “Lugar de la Blancura”, especialmente si tenemos presente que el sitio de origen de los aztecas era un lugar proyectado. Entonces, no tenemos más que recordar el entorno que vieron los sacerdotes al indicarles Huitzilopochtli el lugar señalado para la fundación.

... allaron un ojo de agua hermosísimo, en la qual fuente vieron cosas maravillosas y de gran admiracion; lo cual los ayos y sacerdotes lo auian antes pronosticado al pueblo por mandado de Vitzilopochtli, su dios. Lo primero que allaron fué una sabina, blanca toda, muy hermosa, al pié de la qual salia aquella fuente. Lo segundo que vieron fueron que todos los sauces que aquella fuente al rededor tenia, eran blancos, sin tener una sola hoja verde: todas las cañas de aquel sitio eran blancas y todas las espadañas de al rededor. Empeçaron á salir del agua ranas todas blancas y pescado todo blanco, y entre ellos algunas culebras del agua, blancas y vistosas. Salia esta agua de entre dos peñas grandes, la qual salia tan clara y linda que daua sumo contento.⁴⁴

Un lugar Blanco.⁴⁵ Un lugar sobrenatural y maravilloso, donde es lo sobrenatural lo que envuelve por completo al evento histórico, el cual queda relegado a un segundo plano. El mensaje es claro: anunciar la sacralidad del sitio de México-Tenochtitlan pero también de Aztlan. Con respecto al primero, hay que recordar que la fundación tiene lugar gracias al sacrificio ordenado por el dios; él será el que dicte los trazados de la ciudad en cuatro parcialidades y él será también el que le de su nombre: México, “En el Sitio de Mexi”, otro de los nombres de Huitzilopochtli.⁴⁶ El nombre de Tenochtitlan es el del hombre-dios que será analizado más adelante. En cuanto a Aztlan, se torna así en el lugar de origen con el que todos los grupos pudieron identificarse, no sólo por su ubicación en un vago y lejano norte sino, sobre todo, por sus connotaciones sacras.

Pero antes de proseguir, considero necesario traer a colación la fecha *ce técpatl* o uno pedernal, que permitió a Duverger sugerir que la historia oficial fuese escrita por Itzcóatl.⁴⁷ Decía que era uno de

amanecer o de los tiempos primeros”, y Graulich (*op. cit.*, p.: 225, 260) o López Austin (*op. cit.*, p. 104) quienes lo traducen como “lugar del plumón blanco”.

⁴⁴ *Op. cit.*, v. I, lib. I, cap. IV, p. 88.

⁴⁵ Un lugar blanco, con tules y el ahuexotl de ese color es también Cholula (Puebla), como se aprecia en distintas láminas de la *Historia Tolteca-Chichimeca*. Véase especialmente el folio 7 v y las glosas del 14r en alusión a estos elementos vegetales.

⁴⁶ “Leyenda de los Soles”, cap. IV, p. 122-123.

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 392-393.

los elementos estructurales en los que estaba basada la historia migratoria, pues ésta se iniciaba en *ce técpatl*, año también asociado a la llegada a Tula y Chapultepec, y que preludiaba la fundación de Tenochtitlan. Pero, sobre todo, porque era la fecha que presidía dos importantes entronizaciones, la de Acamapichtli e Itzcóatl.⁴⁸ Lo interesante es que a partir de ahí, los sucesos dejaban de transcurrir en ese año. Por ello Duverger deducía que desde la salida de Aztlan hasta la entronización de Itzcóatl el relato se caracterizaba por cierta unidad, la cual se rompía con dicho *tlahtoani*. Esto lo llevó a sugerir que fue él quien hizo reescribir la historia “para que su advenimiento al trono correspondiera a la salida de Aztlan y a la entronización de Acamapichtli, supuesto fundador de la dinastía.”⁴⁹ Un aspecto realmente sugerente que será tratado en el apartado dedicado a la ascendencia culhua de Itzcóatl.

La ascendencia divina de los señores tenochcas

En íntima relación con la sacralidad de Tenochtitlan está el papel de los hombres-dioses. Es decir, los representantes de la divinidad, capacitados para interpretar su voluntad, escuchando su mensaje y después comunicarlo al pueblo que guiaban.⁵⁰

Aunque son pocas las informaciones que tenemos de algunos de ellos, son numerosas y sugerentes las de otros. Así, de Cuauhtlizezqui sabemos que comienza a ejercer su cargo de hombre-dios en Coatepec, en una fecha de carácter sagrado en absoluto aleatoria: *ce técpatl*, precisamente el día del nacimiento del dios en aquel cerro.⁵¹ Comienza así una relación tan íntima con la deidad que la figura de uno se confunde con la del otro:

Es más que un simple hombre; que se confunde demasiado con el dios... El deseo de hacer la historia del guarda del dios y de la de éste una sola, provoca también narraciones que alejan al historiador de la posibilidad de una simple reconstrucción... el narrador indígena no hace

⁴⁸ No obstante, algunos documentos como la *Crónica Mexicáyotll* (p. 108) o la *Tercera Relación* de Chimalpahin (p. 243) lo sitúan en 13 *ácatl*, siendo 1 *técpatl* cuando estalla la guerra contra Azcapotzalco, evento de gran importancia en la historia tenochca. En 1 *técpatl* lo hacen fuentes como el f. 5v del *Códice Mendoza*, “La Lista de los Reyes de Tenochtitlan” en los *Anales de Tlatelolco* (párr. 57, p. 16), la plancha LXI del *Códice Mexicanus* y “La leyenda de los Soles” (párr. X, p. 128).

⁴⁹ Duverger, *op. cit.*, p. 393.

⁵⁰ Véase López Austin, *op. cit.*, *passim*.

⁵¹ *Crónica Mexicáyotll* p. 36 y Chimalpahin, *Memorial breve...*, p. 129.

sino ser fiel intérprete de las creencias de su pueblo. Para él quien se entrega al dios protector liga su vida a los que antes lo han hecho. Los nombres de ambos pueden ir y venir, separarse y confundirse.⁵²

Lo anterior explica lo que sucede en la guerra sagrada que tiene lugar en Chapultepec, donde Cuauhtliquetzqui y Tenoch adquieren especial relevancia. El conjunto de las fuentes, tanto escritas como pictográficas, recogen con mayor o menor detalle la lucha que estos dos personajes entablan contra Copil, sobrino de la deidad. Y mientras Chimalpahin⁵³ describe cómo es Cuauhtliquetzqui quien mata a Copil y le arranca el corazón, siendo Tenoch el que lo entierra en los tulares y carrizales, la *Crónica Mexicáyotl* nos informa que es Huitzilopochtli quien lo hace,⁵⁴ siendo su *teomama* Cuauhtliquetzqui el que lo arroja a las aguas pantanosas.⁵⁵ Según el designio divino, del corazón de Copil convertido en piedra nacería el tunal, pronóstico de que allí debería fundarse Tenochtitlan:

[Dijo Cuauhtliquetzqui a Tenoch] —Oh Ténuch ... Partirás enseguida e irás a observar, entre los tules, entre las cañas, en donde fuiste a enterrar el corazón del *tlacihqui* Cópil, en qué condiciones se encuentra. Según me dice nuestro dios Huitzilopochtli, allí germinará el corazón de Cópil.

Y tú partirás, tú que eres Ténuch irás a ver, allí donde brotó el *tenuchli*, al corazón de Cópil allí, sobre él, se yergue un águila que está asiendo con sus patas, que está picoteando, a la serpiente que devora. Y aquel *Tenuchli* será, ciertamente tú, tú Ténuch; y el águila que veas, ciertamente yo.⁵⁶

Si tenemos presente que Cuauhtliquetzqui significa “Águila Parada” o “Águila de Pie” (figuras 3 y 4),⁵⁷ tenemos en el nombre del

⁵² López Austin, *op. cit.*, p. 114.

⁵³ *Memorial breve...*, p. 131, 133.

⁵⁴ Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl*, p. 42-43.

⁵⁵ La *Crónica Mexicáyotl* omite a Tenoch del relato. Véase también la versión de Torquemada, *Monarquía Indiana*, lib. II, cap. XI, p. 92. López Austin (*op. cit.*, p. 115) ya advertía de este desdoblamiento del dios y el hombre-dios cuando mencionaba que en varias ocasiones se ignora de quién se está hablando y si las palabras proceden de la divinidad o de la interpretación de quien lo guarda.

⁵⁶ Chimalpahin, *Memorial breve...*, p. 133.

⁵⁷ “Águila (*cuauhlli*) de pie (*quetztica*) o levantada (*quetza*)”. El nombre de este personaje varía ligeramente en las fuentes, siendo frecuente verlo como Cuauhtloquetzqui (Durán, *op. cit.*, v. 2, cap. IV, p. 81 o *Crónica Mexicana*, cap. III, p. 231, Cuauhtliquetzqui (*Crónica Mexicáyotl*, p. 36) o Cuauhtliquetzqui (*Tercera Relación* de Chimalpahin, p. 213). Me parece que esta última acepción es la correcta y se corresponde con su glifo, un pie o garra de águila con la cabeza de este ave sobre dicho pie o garra. Véase *La Pintura de la*

teomama la imagen misma de Huitzilopochtli en el momento de aparecerse a los peregrinantes para anunciarles el lugar donde fundar Tenochtitlan: un águila erguida o parada sobre el nopal. De esto se deduce que el Águila Parada —Cuauhtliquezqui— es el mismo Huitzilopochtli.

Con Tenoch y Copil sucede algo muy similar. Copil, no sólo participa de la naturaleza del hombre-dios sino que es el sobrino de la deidad. Su función en la historia adquiere importancia en el momento en el que su sacrificio hace posible la fundación como estaba predestinada por el dios.

Nos dice López Austin que en el corazón estaba la fuerza divina la cual, a la muerte del hombre-dios, debía retornar a su lugar de origen.⁵⁸ Y era el muerto quien la colocaba junto al numen al que había representado en vida. Con base en esta idea puede decirse que el sacrificado Copil “se dirigía” con su corazón allí donde residía el dios, reforzándose así la idea de México como el lugar de Huitzilopochtli. Por eso mismo, era ahí donde debía levantarse su templo tal como lo vemos registrado en la lámina XII del *Códice Azcatitlan* (figura 5) o en el monumento escultórico conocido como *teocalli de la guerra sagrada*.

Ahora bien, el hombre-dios Tenoch sigue siendo un misterio. Sin duda su papel fue fundamental en el último tramo de la migración y en la fundación misma como estaba predestinado por la deidad. Lo que decimos puede observarse muy bien en la lámina I del *Códice Mendoza*. Allí Tenoch, a diferencia del resto de fundadores, está representado como sacerdote según se adivina por su cuerpo pintado de negro y el cabello largo atado atrás como éstos solían llevarlo. Pero asimismo, su elevado rango está además determinado por su asiento de petate y no de tule. Por lo mismo, la voluta que sale de su boca nos dice que él es el que tiene la palabra, “el que habla”, si bien sabemos que su estatus no fue el de *llahtoani*. Sin duda, es su importante papel en la fundación lo que explica que su glifo sea el del *altépetl* mismo. Muy claramente lo dice Chimalpahin en el texto arriba citado: él es el nopal que germinará en el corazón de Copil. Por tanto, así como Copil y el dios se reintegran, Tenoch parece ser ahora la reencarnación de Copil.⁵⁹

Pero aparte de todo esto, vemos cómo la imagen del *tenochtlí* adquiere las mismas funciones que el árbol primordial en el mundo mesoamericano. Está en el centro del mundo y su verticalidad lo con-

Peregrinación de los culhuas-mexitin en Castañeda (*op. cit.*), lámina 2 de la segunda parte de la *Tira de Tepechpan* o la plancha LXI del *Códice Mexicanus*.

⁵⁸ López Austin, *op. cit.*, p. 126.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 52, 79, 172.

vierte en el eje cósmico o *axis mundi*.⁶⁰ Como aquél, es el sostenedor de la nueva Era, lo que aquí en definitiva se traduce como el inicio de un nuevo tiempo histórico inaugurado con el asentamiento de los mexitin-tenochcas en Tenochtitlan. Por tanto, el nopal será también la base sustentante de los nuevos linajes, adquiriendo asimismo la función de árbol genealógico. Un árbol que en numerosas pictografías nace del ancestro fundador. Por esta razón considero que Copil se torna en el ancestro de “los de la tuna de piedra”, elementos que los emparenta directamente con la divinidad. Paralelos del árbol como iniciador de genealogías pueden verse en el *Lienzo de Jucutácato* y la *Relación de Michoacán*,⁶¹ el *Códice Vindobonensis* (p. 37) o el *Códice Techialoyan García-Granados*.

Pero este asunto no termina aquí. Las fuentes confirman que el origen sagrado de los tenochcas se consolida aún más cuando la hija de Copil —Xicomoyahual— se une al hombre-dios Cuauhtliquezqui. En las planchas LXI y LXII del *Códice Mexicanus* (figura 5) vemos cómo éstos engendran un hijo “Bezote de piedra” —otro de los *teomamaque*, según las fuentes— y una hija cuyo glifo no alcanzamos a descifrar. La importancia de ella radica en que será la mujer de Acamapichtli, de cuya unión nace Huitzilíhuítl, segundo *tlahtoani* de Tenochtitlan.

... y al cuarto [le llamaron] Vitziliuítl, y éste nació de la hija del ayo de Vitzilopochtli, que se llamaua Cuauhtloquetzqui (como otras veces lo hemos nombrado), por ser el mas principal de los quatro ...⁶²

Queda así el linaje de los *tlahtoque* tenochcas impregnado de ese carácter divino, o en palabras de López Austin, partícipes del fuego de Huitzilopochtli.⁶³ Mas para asegurar esta legitimidad, era fundamental introducir a lo largo del relato elementos con importantes connotaciones históricas. Éstos explicarían la importancia de la asociación culhua-tolteca, la cual, de ningún modo excluía la ascendencia chichimeca de los señores o de su pueblo. Es lo que a continuación pasará a tratarse.

⁶⁰ Véase Jansen *et al.*, *op. cit.*, p. 149-184 sobre los árboles cósmicos.

⁶¹ Véase en Roskamp, *op. cit.*, p. 131, ilustr. II. La Genealogía de los Uacúsechas en la *Relación de Michoacán* es asimismo un árbol que nace del estómago de un personaje, que al igual que Copil, era un ancestro fundador. Otro dato interesante lo vemos en los *Anales de Juan Bautista* (p. 145, 147) donde se nos habla de una pintura en la cual, y sobre un nopal, se pinta a todos los que gobernaron en México, remitiéndose a Tençacatl y Acaçitli, quienes como Copil, también eran ancestros fundadores.

⁶² Durán, *op. cit.*, v. I, cap. VI, p. 99-100.

⁶³ López Austin (*op. cit.*, p. 127, 130, 173) nos muestra una situación semejante, pero en la Colonia. En ese entonces, el hombre-dios Andrés Mixcóatl recibió numerosas hijas de los principales de entonces porque creían que así tendrían casta de dioses.

Entronización de Itzcóatl como culhuatecuhtli

La mayoría de las fuentes nos hablan de la herencia culhua-tolteca de los mexicas-tenochcas.⁶⁴ Ixtlilxóchitl⁶⁵ y los *Anales de Cuauhtlán*⁶⁶ son una muestra de cómo en éstas se expresa que Culhuacan fue la heredera directa de los toltecas, lo cual llevó a Duverger a decir:

Colhuacan encarna, así pues, la legitimidad tolteca: la dinastía reinante siempre aparece como la descendiente del antiguo linaje de los príncipes de Tula, y las fuentes insisten en afirmar, de manera general, la ascendencia noble de la ciudad.⁶⁷

Asimismo, este autor afirmó categóricamente que en las fuentes históricas, Teoculhuacan era inseparable de Aztlan debido al deseo de los tenochcas de expresar su ascendencia tolteca desde los orígenes de su historia. Un anhelo que queda absolutamente corroborado en un documento de fuerte influencia culhua-tolteca, *La Pintura de la peregrinación de los culhuas-mexitin*, donde vemos cómo en las aguas de Aztlan flotan las cabezas de los ancestros aztecas: un hombre con glifo idéntico al del soberano culhua en los tiempos de la migración —Coxcoxtli—, y una mujer con un glifo que nos habla de su filiación étnica tolteca.⁶⁸ Obviamente, el glifo del cerro torcido no falta en la otra orilla de la isla.

Pues bien, con la representación de Tula y Culhuacan sucede lo mismo. El paso del grupo peregrinante por Tula en Hidalgo —punto de referencia cultural o de centro de poder para los pueblos del valle—, suponía la aculturación del grupo chichimeca. Una aculturación que se veía materializada tras las importantes alianzas matrimoniales que entre mexitin y culhuaque se produjeron durante la estancia en Culhuacan. Todas las fuentes —al menos las tenochcas— insisten en el paso por las tierras de los culhuaque, de la que en el caso de la *Pintura de la peregrinación culhua-mexitin* los tlatelolcas quedan obviamente excluidos por su ascendencia tepaneca.⁶⁹

⁶⁴ Insistían en ello Krickeberg, *op. cit.*, p. 217; León-Portilla, *De Teotihuacan a los aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*, p. 141-144; “Toltecáyotl, conciencia de una herencia de cultura”, en *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, p. 15-35; o Duverger, *op. cit.*, p. 232-253; entre otros.

⁶⁵ *Op. cit.*, v. I, p. 284-285.

⁶⁶ Párr. 82, p. 17.

⁶⁷ *Op. cit.*, p. 235.

⁶⁸ Véase Castañeda de la Paz, “La Pintura de la Peregrinación de los Culhuas-mexicas. (El Mapa de Sigüenza)”. En *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, p. 93-94.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 102-104.

La vida del grupo en Culhuacan fue sin género de dudas uno de los puntos claves en los que se sustentaría la historia tenochca. Allí se forjó su linaje culhua-tolteca, insistiéndose en que las uniones matrimoniales no fueron únicamente con el común del pueblo sino también con la nobleza. Se obtenía así al personaje idóneo para el trono de Tenochtitlan: Acamapichtli, fruto de la unión de un mexitin con una hija de Coxcoxtli.⁷⁰ Con dicha base argumental, el primer *tlahtoani* tenochca legitimaba y consolidaba el nuevo gobierno que se asentaba en el valle, respondiendo con ello a los objetivos trazados por Itzcóatl:

... a éste [Acamapichtli] tienen mucha veneración los mexicanos y hacen mucha memoria de él como su primero padre, de do descenden los primeros linajes, como quien dice los de sangre real o los godos; que al Topilci [Quetzalcoat] como es tan lejos aunque se acuerdan de él no tanto como de aqueste.⁷¹

La importancia de todo este argumento queda de manifiesto cuando se hace referencia a los manuscritos genealógicos que los peregrinantes cargaban en el último tramo del periodo migratorio, una vez expulsados de Culhuacan:

Después de esto se examinaron los mexicas, cuyas mujeres eran colhuaque; las mujeres trajeron sus escritos de papel de *amate*. Y las mujeres que allá habían tomado marido, trajeron los escritos sobre *amate* de sus maridos... 'Juntad, reunid los escritos (sobre *amate*) de los colhuaque que trajimos'.⁷²

El importante papel de la mujer culhua en la política matrimonial lo corroboran los *Anales de Cuauhtitlán* cuando nos dicen que Ilancueitl, una de las esposas de Acampichtli, pidió que todas las mujeres y madres de los señores mexicanos fueran de Culhuacan.⁷³

Ahora bien, ¿por qué pensar que fue Itzcóatl el creador de esta gran historia? Como vimos al principio de este trabajo, su madre era una “esclava” de Azcapotzalco, razón por la que no era el candidato más idóneo para el trono. Debía entonces argumentar más que nadie su ascendencia culhua por vía paterna.⁷⁴ En relación con esto caben

⁷⁰ Véase la *Crónica Mexicáyotll*, p. 52, Durán, *op. cit.*, v. I, cap. VI, p. 98, y la *Quinta Relación de Chimalpahin*, p. 357.

⁷¹ *Relación de la genealogía*, p. 117.

⁷² *Anales de Tlatelolco*, párr. 191-192, p. 42.

⁷³ Párr. 138, p. 35. Sobre la importancia de esta mujer para restaurar la toltequidad, véase Van Zantwijk *op. cit.*, p. 100-102, 105.

⁷⁴ Según Van Zantwijk, *op. cit.*, p. 145-146, el término fue perdiendo su valor étnico y adquirió un valor cultural debido a que la gente ponía énfasis en su afiliación materna si eso era lo que les convenía a sus intereses económicos, políticos o sociales.

aquí dos explicaciones. La primera, la fecha *ce técpatl* y el acertado análisis de Duverger que ya tratamos, donde se veía cómo Acamapichtli era entronizado en esa fecha, justamente 52 años después de la fundación de Tenochtitlan, y 52 años antes que la entronización de Itzcóatl, deteniéndose el ciclo con éste último:

[Itzcóatl] hizo reescribir, a posteriori, la historia azteca para que su advenimiento al trono correspondiera a la salida de Aztlan y a la entronización de Acamapichtli, supuesto fundador de la dinastía... no se puede excluir tampoco que itzcóatl haya querido inscribir su toma del poder dentro de la continuidad de la historia tribal, y que se haya encargado personalmente de que se hiciera una refundición completa de la tradición.⁷⁵

Es decir, que la historia de los tenochcas, desde los orígenes hasta 1427 fue escrita por él, de ahí que los acontecimientos más importantes —la salida de Aztlan, el nacimiento de Huitzilopochtli en Coatepec, la entronización de Acamapichtli y su llegada al poder—, todos coincidieran en la misma fecha. Con ella se iniciaba y concluía la historia de su tiempo. Después, y como veremos, otros *tlahtoque* se encargaron de darle su sello personal.

La segunda explicación se basa en la cita de Ixtlilxóchitl, fundamental para sustentar el argumento que aquí se defiende:

... y así juntos todos los señores mexicanos y los de la parte de Nezahualcoyotzin, fueron jurados todos tres por sucesores al imperio, y cada uno de por sí por rey y cabeza principal de su reino. Al de Tezcuco llamándole Acolhua Tecuhtli, y dándole juntamente el título y dignidad de sus antepasados, que es llamarse chichimécatl Tecuhtli que era el título y soberano señorío que los emperadores chichimecas tenían. *A su tío Itzcoatzin se le dio el título de Colhua Tecuhtli, por la nación de los culhuas tultecas.* A Totoquihuatzin se le dio el título de Tepanécatl Tecuhtli ...⁷⁶

[Itzcóatl] comenzó a señorear México e a ser principal ciudad destas partes, y fue restituido el señorío en el linaje de los Culhuá, porque como hemos dicho y declarado, a aqueste Izcoaci y sus hermanos y padre y agüelo le pertenecía, y no al que en este tiempo señoreaba en Culhuacán, que era segundo señor después de la reformación del dicho pueblo.⁷⁷

El cuarto *tlahtoani* tenochca se adjudicaba el título de *Culhua Tecuhtli*, tornándose así en el heredero directo de los culhuaque y por

⁷⁵ *Op. cit.*, p. 392-393.

⁷⁶ *Op. cit.*, v. I, cap. XXXII, 82. El subrayado es mío.

⁷⁷ *Relación de la genealogía...*, p. 120-121. El subrayado es mío.

ello de los toltecas. Y como dice Garduño,⁷⁸ para ocupar el lugar que Culhuacan había ostentado en la alianza tripartita anterior. Él, que precisamente no lo era por parte de madre como lo había establecido Ilancueitl. No obstante, un objetivo que le sobrevivió en el tiempo como demuestra un texto escrito en 1519:

... preguntó Cortés qué gente era aquélla que no se atrevía a llegar donde él y ellos estaban... pues le pareció que tenían gana de acercarse a los españoles y que no se atrevían... y así era... mas no se atrevían, por miedo a *los de Culúa, que son los de Moctezuma*.⁷⁹

Y así lo vemos en un documento pictográfico acompañado de textos en náhuatl. Concretamente en el folio 51r de los *Primeros Memoriales* de Sahagún (figura 6). En él se expresa de manera determinante cómo Itzcóatl cambia el estatus de la casa real tenochca. Mientras sus primeros tres señores —Acamapichtli, Huitzilíhuítl y Chimalpopoca— aparecen sendentes en simples asientos de tules, cubiertos con la llamada *coatilma* y un adorno de plumas en la cabeza, Itzcóatl y sus sucesores aparecen representados como los más grandes señores. Este nuevo rango es patente cuando los vemos ciñendo la *xiuhtzontli* en la cabeza, el septum perforado por una nariguera de turquesas como los grandes y legítimos señores toltecas solían llevar, su *xiuhtilma* o tilma preciosa de color turquesa y, por último, por su asiento con respaldo, el *tepotzoicpalli*.⁸⁰

Sin embargo, para López Austin, aunque ya no se trataba de un gobierno de hombres-dioses, Itzcóatl seguía recibiendo la fuerza divina y aún conservaba muchas de las funciones de aquellos hombres-dioses, como era la facultad de ser oráculo de Huitzilopochtli.⁸¹

En cuanto a la toltequidad, ésta no parece restar importancia a la fuerte ascendencia chichimeca de los soberanos tenochcas como ellos mismos también se encargaron de resaltar en sus fuentes.

La importancia de ser chichimecatecuhli

Al igual que las fuentes han resaltado constantemente la vinculación con lo culhua-tolteca, también lo han hecho con la vinculación chi-

⁷⁸ *Op. cit.*, p. 85.

⁷⁹ López de Gómara, *Historia de la Conquista de México*, p. 88. El subrayado es mío.

⁸⁰ Este alto estatus termina con Cuauhtemotzín. Los folios 51v y 52r muestran cómo los demás señores coloniales, aunque siguen con su asiento de respaldo, ya no llevan nariguera ni diadema real, sólo tilmas blancas de algodón.

⁸¹ *Op. cit.*, p. 173, 182.

chimeca, aunque en apariencia este término parece relegarse a un segundo plano. Y digo en apariencia porque de los textos se deduce que no fue así. Lo que sucede es que las historias y las pictografías que hoy poseemos fueron elaboradas en la Colonia, en una nueva sociedad en la que las connotaciones chichimecas entraban en desuso y el término adquiriría un valor peyorativo.⁸² Los tenochcas dejaban de ser los conquistadores y pasaban a ser los conquistados. No obstante, según el momento histórico y el uso del documento, para la sociedad indígena lo chichimeca seguía teniendo un importante valor. Esto se observa cuando a pesar de insistir ante los españoles sobre la ascendencia culhua para determinado fin, paralelamente hay manuscritos que no dejan de omitir topónimos como los de Chicomoztoc, representando los orígenes del grupo migrante como cazadores, cargando el arco, las flechas y las bolsas de redes para cazar,⁸³ así como a los señores entronizados con pieles animales.⁸⁴

Por esto, Chicomoztoc, como Teoculhuacan, será otro de los sitios asociados a Aztlan, y por ello al inicio de la migración.⁸⁵ Habría entonces que reconsiderar las connotaciones chichimecas que poseía tal lugar o las del término en sí.

Todos estamos de acuerdo en que Chicomoztoc es el lugar de procedencia de numerosos pueblos de origen norteño que vinieron a poblar el valle de México. Sus habitantes: fuertes nómadas guerreros, por ello temidos y respetados como recoge muy claramente un documento del valle de Puebla. Me refiero a la *Historia tolteca-chichimeca*, en la cual se narra cómo los toltecas de Cholula necesitan urgentemente la ayuda de grandes guerreros para expulsar a los olmecas-xicalancas de sus dominios.⁸⁶ Recurren entonces a los norteños chichimecas de Chicomoztoc, quienes aportan su colaboración a cambio de tierras en áreas más meridionales donde después se aculturarían.

Se argumenta que *chichimecáyotl* y *toltecáyotl* no son términos opuestos, si bien no eran términos en el mismo grado de importan-

⁸² Los chichimecas se tipificaban como bárbaros del norte que se iban adaptando a la civilización agrícola a la que llegaban, como lo hicieron los germanos en Europa o los mongoles en China. Un fenómeno que rápidamente reconocieron los europeos en su modelo histórico; León-Portilla, "El proceso de aculturación de los chichimecas de Xólotl", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, p. 61.

⁸³ Véase a los migrantes así representados en la lámina I de la *Tira de Tepechpan* o en la lámina III de Durán.

⁸⁴ Véanse las láminas XIII y XIV del *Códice Azcatitlan* o la representación de Acamapichli en el *Códice Téchialoyan García Granados* (1992).

⁸⁵ *Crónica Mexicáyotl*, p. 14, 16, *Memorial* de Chimalpahin p. 19-21, o folio 16r de la *Historia tolteca-chichimeca*.

⁸⁶ F. 16r, p. 160-168.

cia según se observa en la migración de los mexitin. Un relato que, según algunos, reflejaba la transición de un pueblo de orígenes pobres a un pueblo de renombre.⁸⁷ Efectivamente, en la historia de esta migración vemos una transformación —mejor dicho, una aculturación— del pueblo que llega a asentarse a Tenochtitlan. Sin embargo, no creo que por ello el pueblo restase importancia a su ascendencia y valores chichimecas. Lo que para nosotros puede parecer una contradicción, no parece serlo para el pueblo prehispánico quien, sin duda, según las circunstancias e intereses, empleó un concepto, otro, o ambos. Hemos visto que con la llegada de Itzcóatl al poder comenzaba un nuevo tiempo en Tenochtitlan, y el mismo López Austin considera que la quema de libros que éste realizó se debía, entre otras razones, a que él y otros principales tenochcas deseaban una guerra.⁸⁸ Sin embargo, los ancianos de varios *calpulli*, representantes de los grupos de agricultores y pescadores ajenos a cualquier actividad militar, defendían lo contrario. Estos ancianos —conservadores de la tradición— eran todavía representantes del antiguo orden en el que gobernaban como hombres-dioses. Por tanto, en un nuevo contexto que se presentaba poco pacífico, había que acabar con ellos.⁸⁹

Para acabar con los hombres-dioses era necesario destroncar la memoria de los *calpulli*. Después había que reunir a estos hombres e institucionalizarlos. Después había que anular la fuerza de los jóvenes excepcionales que, nacidos entre los sujetos, representasen un peligro de liderazgo. La manera más sencilla de anularlos era absorbiéndolos para que respondieran a los intereses de los *pipiltin*...⁹⁰

Es obvio que Tenochtitlan se iniciaba en la vida militar y que esto exigía que los elementos chichimecas resaltaran de una u otra manera la imagen de los nuevos tiempos. Las fuentes nos hablan del carácter guerrero de los mexitin, especialmente durante su estancia en Culhuacan, cuando en una guerra contra los xochimilcas consterna-

⁸⁷ Davies, *Los aztecas*; Smith, "The Aztlan Migrations of the Nahuatl Chronicles: Myth or History?", en *Ethnohistor* y; Boone, "Migration Histories as Ritual Performance", en *To Change Place. Aztec Ceremonial Landscape*; López Austin y López Luján, *Mito y realidad de Zuyuá*, p. 68, 71. De acuerdo con Smith (p. 156), ambos conceptos eran importantes componentes de la identidad étnica en el siglo XVI.

⁸⁸ *Op. cit.*, p. 175-176.

⁸⁹ Van Zantwijk (*op. cit.*, p. 198-199), como López Austin, también nos habla de la necesidad de la pérdida de poder de los nobles de los *calpulli* en pos de las nuevas instituciones imperiales.

⁹⁰ López Austin, *op. cit.*, p. 175.

ron a los culhuaque por sus atroces prácticas. Unos valores que también resaltan en la ascendencia del primer *tlahtoani* tenochca:

... sabemos que Opochtli Iztahuatzin murió, y habremos de ir a ver a quien proviniera del valeroso guerrero Opochtli, que es hijo de nosotros los mexicanos chichimecas; y es él quien queremos que cuide lo mexicano, lo tenochca, ya que nació del linaje y abolengo de los culhuacanos, y es nieto de los señores, y de los reyes y de nosotros los mexicanos, los chichimecas ...⁹¹

Aunque el texto pone énfasis en aquél chichimeca que engendró a Acamapichtli, los nuevos tiempos exigían también recalcar el linaje de su madre. Ahora bien, no sabemos si esta imagen guerrera respondía a la realidad o se proyectó hacia el pasado. Lo que las fuentes sí dicen es que durante los primeros años de vida en la isla, las connotaciones chichimecas se fueron apagando debido a la calidad del grupo como tributarios de los tepanecas:

... porque los mexicanos hasta entonces estauan muy acobardados y muy poco exercitados en cosas de guerra, fué necesario el ánimo de su rey y valor, para con su persuacion poner algun aliento á la gente comun y á los demas principales.⁹²

Lo que se saca en claro de todo esto es que con Itzcóatl los viejos valores comenzaron a ser recuperados y a ser altamente considerados, algo lógico para una sociedad que comenzaba a prepararse militarmente.⁹³ Ahora bien, una vez que se vence a los tepanecas y los tenochcas dejan de ser tributarios, se institucionaliza al hombre-dios,⁹⁴ se crea la Triple Alianza, y ciertos grupos en el poder se dedican a emprender continuas campañas militares. Por eso, así como vimos que Itzcóatl se posesiona del título de *culhuatecuhtli*, también se hace con los símbolos chichimecas:

Puesto y asentado en su trono y magestad, conforme a su usanza y manera, y habiéndose puesto al lado derecho en el suelo su justicia, *un arco y flechas*, comenzaron luego los mexicanos á hacerle reverencia y plática...⁹⁵

⁹¹ *Crónica Mexicáyotll*, p. 81-82.

⁹² Durán, *op. cit.*, v. I, cap. VIII, p. 119.

⁹³ Véase León-Portilla, "Cosmovisión místico-guerrera de Tlacaélel", en *La filosofía náhuatl*, donde resalta el poder del *cihuacóatl* Tlacaélel para llevar a cabo todos estos cambios.

⁹⁴ Sobre este interesante asunto véase López Austin (*op. cit.*, p. 183-184).

⁹⁵ *Crónica Mexicana*, p. 239.

Su supremacía militar queda consolidada cuando los otros dos partícipes de la Triple Alianza le dan obediencia en las cuestiones de guerra: “Al señor de México habían dado la obediencia los señores de Tezcoco y Tacuba en las cosas de guerra”.⁹⁶

Sin embargo, no niego, y así parecen reflejarlo las pictografías, que Itzcóatl puso mayor énfasis en el aspecto tolteca. De todos es conocido que las hazañas militares emprendidas por Itzcóatl fueron continuadas por su sucesor Moctezuma I. Esto me hace sugerir que fuese Moctezuma I quien impulsase el aspecto guerrero. Por su lado, Duverger, lanza también la hipótesis de que Moctezuma I pudo ser el autor de la gran historia mexicana.⁹⁷ Para esto se basa en la *Crónica Mexicáyotll*, documento que nos habla de la existencia de un gobierno compartido entre aztecas y huastecos allí en Aztlan.⁹⁸ Este autor plantea que no deja de ser curioso que el gobernante de la isla primordial se llame Moctezuma y que su hijo, el iniciador de la migración, sea un tal Chalchiuhatlónac, considerándose que otro de los nombres de Moctezuma Ilhuicamina era el de Chalchiuhatlónac.⁹⁹ Ahora bien, para esta posibilidad, Duverger se sustenta en la importancia del *cihuacóatl* Tlacaélel, hermano del anterior, diciendo que accede al cargo al mismo tiempo que su hermano. Y si bien Moctezuma llevó a cabo numerosas reformas, éstas se iniciaron durante el gobierno de Itzcóatl, fecha en la que Tlacaélel ya estaba ejerciendo esas funciones en el gobierno de la ciudad.¹⁰⁰

Lo que creo es que Moctezuma I dio un sello personal a la historia, como también lo hizo Axayácatl en su tiempo. Con base en mis estudios de la *Pintura de la Peregrinación de los culhuas-mexitin* he concluido que ese documento colonial se remite al periodo de dicho *tlahtoani*, entre otras cosas porque cuando en 1473 se somete a la parcialidad tlatelolca, Axayácatl puede permitirse excluirlos de la estancia de Culhuacan como así lo recoge esa pintura.¹⁰¹

⁹⁶ Alonso de Zorita, citado en Garduño, *op. cit.*, p. 96.

⁹⁷ *Op. cit.*, p. 393-394.

⁹⁸ P. 15-16.

⁹⁹ Un asunto también comentado por Graulich, *op. cit.*, p. 230-231.

¹⁰⁰ Véase la *Crónica Mexicana* (p. 268) como ejemplo para este dato.

¹⁰¹ En un principio se pensó en la posibilidad de que se tratara de un documento propiamente tlatelolca pero algunos detalles no permitían tal argumento. Entre ellos, la escasa, por no decir nula, atención que se prestó a la escena fundacional de esa otra parcialidad de México. Véase Castañeda de la Paz, “La Pintura de la Peregrinación de los Culhuas-mexicas. (El Mapa de Sigüenza)”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, p. 108-109.

Conclusiones

En este artículo he pretendido demostrar la importancia que supuso la llegada de Itzcóatl al poder de Tenochtitlan. Una importancia no sólo histórica sino también historiográfica.

Las fuentes nos aportan una visión muy clara de las circunstancias acaecidas a lo largo de su reinado, pero especialmente tras la derrota de Azcapotzalco y otras ciudades tepanecas. A partir de ese momento histórico, los agricultores y pescadores de la isla de México se prepararon para el despegue militar que significó esa victoria. Una victoria que, como hemos visto, enardeció los sentimientos de sus habitantes, quienes a partir de ahora seguirán a su *tlahtoani* sin tanto cuestionamiento.

¿Pero quiénes eran los tenochcas en ese tiempo? Sin duda, los herederos de aquellos migrantes nortños que vinieron en varias oleadas a asentarse en el islote de México, concretamente en el *altépetl* de Tenochtitlan en 1325. Desde entonces, y hasta la llegada de Itzcóatl al poder había pasado el tiempo —poco más de un siglo—, en el transcurso del cual, lo más probable es que las antañas migraciones hubieran quedado en la memoria de los hijos de aquellos migrantes. Estos hijos, nacidos o criados en Tenochtitlan, seguramente se sentían ya identificados con la tierra que los vio crecer, no sin olvidar su ascendencia nortña como sucede hoy en día con los hijos de cualquier inmigrante. Con esto podemos afirmar que en los tiempos de Itzcóatl, la población tenochca había desarrollado una identidad política y étnica que contribuyó a elaborar la historia oficial del pueblo tenochca. Una historia en la que no niego de ninguna manera la influencia y participación del *cihuacóatl* Tlacaélel.

Pero como se ha dicho en este trabajo, la tarea no debió ser fácil ante el poder de los ancianos de los *calpulli*, conservadores de la tradición. No obstante, de una u otra forma parece que Itzcóatl logró sus objetivos. Creó una historia basada en modelos tradicionales, la cual moldeó a sus intereses con claros objetivos. Justificar la llegada al poder de un nuevo grupo en el valle de México y la de su dios Huitzilopochtli. El papel de la divinidad y la sacralidad del relato eran fundamentales para consolidar sus metas. Para pueblos sumamente religiosos, historias con estas características eran verdades absolutas, quedando los designios del dios fuera de cualquier cuestionamiento humano. Pero las nuevas circunstancias exigían mayor solidez argumental. Por un lado, la de legitimar a los señores tenochcas y su gobierno, por el otro, justificar sus empresas militares. En mi opinión,

la importancia del título de *Culhuatecutli* explica lo primero, mientras que el de *Chichimecatecutli* hace lo propio con el segundo.

En definitiva, una historia pensada y cuidada. Una historia con sólida base argumental para los nuevos tiempos que se iniciaban, a la que sin duda los *tlahtoque* posteriores supieron imprimir también su sello personal.

BIBLIOGRAFÍA

“Anales de Cuauhtitlán”, véase Códice Chimalpopoca.

¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados? Anales de Juan Bautista, transcripción, traducción y comentarios de Luis Reyes García, CIESAS y Biblioteca Lorenzo Boturini, México, 2001.

Anales de Tlatelolco (Unos anales históricos de la nación mexicana) y Códice de Tlatelolco, edición, traducción y comentarios de Heinrich Berlín y Robert Barlow, Ed. Rafael Porrúa, México, 1980.

BOONE, Elizabeth H., “Migration Histories as Ritual Performance”, en *To Change Place. Aztec Ceremonial Landscape*, editado por David Carrasco, University of Colorado, 1991, p. 121-151.

CASTAÑEDA DE LA PAZ, María, “La Pintura de la Peregrinación de los Culhuas-mexicas. (El Mapa de Sigüenza)”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 86, primavera, v. XXII, El Colegio de Michoacán, Zamora, México, 2001, p. 83-114.

———, “De Aztlan a Tenochtitlan: relato de una migración”, en *Latin American Indian Literatures Journal*, v. 18, núm. 2, otoño, University of Texas, 2002, p. 163-212.

CASTAÑEDA DE LA PAZ, María, y Sebastian van Doesburg, “Coatepec en las fuentes del centro de México y su presencia en el valle de Coixtlahuaca”, en *Acervos*, 3, Biblioteca Francisco de Burgoa y Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Oaxaca, 2005.

Codex Azcatitlan. Comentarios de Michel Graulich, reproducción en facsímil por la Biblioteca Nacional de Francia y la Sociedad de Americanistas, París, 1995.

Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y la Leyenda de los Soles, traducción directa del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM, 1992.

Códice Fejerváry-Mayer. El libro de Tezcatlipoca, señor del tiempo. Libro explicativo del llamado Códice Fejerváry-Mayer, introducción y explicación de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez,

Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druck-und Verlagsanstalt y FCE, 1994.

Codex Mendoza. 4 v., by Frances F. Berdan and Patricia Rieff Anawatl, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford, 1992.

“Código Mexicanus”, en *Journal de la Société des Américanistes*, 41, comentado por Ernest Mengin, con facsímil. París, 1952.

Códice Ramírez: véase Tezozómoc, *Crónica Mexicana*.

Códice Téchialoyan García Granados. introducción y descripción por Xavier Noguez, estudio de los pueblos y las genealogías por Rosaura Hernández, Toluca, Gobierno del Estado de México y El Colegio Mexiquense, 1992.

Códice Telleriano Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript, edited by Eloise Quiñones Keber, University of Texas Press, Austin, 1995.

Códice Vindobonensis. Origen e historia de los reyes mixtecos. Libro explicativo del llamado Código Vindobonensis, introducción y explicación de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druck-und Verlagsanstalt y FCE, 1992.

Crónica mexicana: véase Tezozómoc.

Crónica mexicáyotl: véase Tezozómoc.

CHIMALPAHIN CUAUHTEHUANITZIN, Francisco de San Antón Muñón, *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, estudio, paleografía, traducción, notas e índice analítico por Víctor M. Castillo F., UNAM, México, 1991.

Las Ocho Relaciones y el Memorial de Colhuacan. Paleografía y traducción de Rafael Tena, México, CONACULTA, 1998.

DAVIES, Nigel, *Los aztecas*, Barcelona, Ediciones Destino, 1973.

DOESBURG, Sebastian van, *La herencia del señor Tico. La fundación y desintegración de una casa real cuicateca*, tesis doctoral, University of Leiden, 1996.

DURÁN, Fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*. 2 v., México, ed. Porrúa, 1995.

DUVERGER, Christian, *El origen de los aztecas*, México, ed. Grijalbo S.A., 1987.

GARDUÑO, Ana, *Conflictos y alianzas entre Tlatelolco y Tenochtitlan. Siglos XII al XV*, México, INAH, 1997.

- GRAULICH, Michel, *Mitos y rituales del México antiguo*, Madrid, ediciones Istmo, 1990.
- Historia tolteca-chichimeca*, edición facsimilar, traducción y comentarios de Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, México, CIESAS/Estado de Puebla/FCE, 1989.
- IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva, *Obras históricas*. 2 v. México, UNAM, 1975.
- JANSEN, Maarten, “La serpiente emplumada y el amanecer de la historia”, en *Códices, caciques y comunidades*, Cuadernos de historia latinoamericana, 5, AHILA, 1997, p. 11-63.
- JIMENEZ MORENO, Wigberto: “La migración mexicana”, en *40 Actas del Congreso Internacional de Americanistas*, Roma, Génova, 1972, p. 167-172.
- KIRCHHOFF, Paul, “¿Se puede localizar Aztlan?”, en *Mesoamérica y el Centro de México*, México, INAH, 1985, p. 331-340.
- KRICKEBERG, Walter, “Del mito a la verdadera historia”, en *De Teotihuacan a los aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*, México, UNAM, 1983, págs. 215-229.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel: “El proceso de aculturación de los chichimecas de Xólotl”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 7, México, 1967, p. 59-85.
- , *De Teotihuacan a los aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*, México, UNAM, 1983.
- , *México-Tenochtitlan. Su espacio y tiempo sagrados*, México, Plaza y Valdés S.A. de C.V., 1992.
- , “Cosmovisión místico-guerrera de Tlacaélel”, en *La filosofía náhuatl*, México, UNAM, 1993, p. 249-257.
- , “Toltecáyotl, conciencia de una herencia de cultura”, en *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, México, FCE, 1995, p. 15-35.
- “Leyenda de los Soles”: véase *Códice Chimalpopoca*.
- LOCKHART, James: *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México Central, siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1999.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Hombre-dios*, México, UNAM, 1998.
- LÓPEZ AUSTIN, A. y López Lujan, Leonardo, *Mito y realidad de Zuyuá*, México, Fideicomiso Historia de las Américas, Serie Ensayos, 1999.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, *Historia de la Conquista de México*, edición de José Luis de Rojas, Madrid, Historia 16 (Crónicas de América 36), 1987.

- NAVARRETE, Federico, "Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1999, v. 30, México, UNAM, p. 231-256.
- , "La migración mexicana: ¿invención o historia?", en *Códices y documentos sobre México, tercer simposio internacional*, coordinadora Constanza Vega, México, INAH, 2000, p. 303-322.
- OUDIJK, Michel R., *Historiography of the Bènzàa. The Postclassic and early colonial periods (1600)*, University of Leiden, CNWS publications, 2000.
- "Relación de la Genealogía", en *Relaciones de la Nueva España*, edición de Germán Vázquez, Madrid, Historia 16 (Crónicas de América 65), 1991.
- ROSKAMP, Hans, *La historiografía indígena de Michoacán. El Lienzo de Jucutácato y los Títulos de Carapan*, University of Leiden, CNWS Publications, 1998.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, numeración, anotación y apéndices de Ángel María Garibay, México, editorial Porrúa, S.A., 1992.
- , *Primeros Memoriales. (Códice Matritense de la Real Academia de la Historia)*. Facsimil edition photographed by Ferdinand Anders, Madrid, Oklahoma Press in Cooperation with the Patrimonio Nacional and the Real Academia de la Historia, 1993.
- SELER, Eduard, "¿Dónde se encontraba Aztlan, la patria [original] de los aztecas?", en *Mesoamérica y el Centro de México*, México, INAH, 1985, p. 309-330.
- SMITH, Michael, "The Aztlan Migrations of the Nahuatl Chronicles: Myth or History?", en *Ethnohistory*, 1984, 31(3), p. 153-186.
- TEZOZÓMOC, Hernando Alvarado, *Crónica Mexicana y Códice Ramírez*, introducción y notas de Manuel Orozco y Berra, México, editorial Porrúa, 1975.
- , *Crónica Mexicáyotl*. Traducción directa del náhuatl por Adrián León, México, UNAM, 1992.
- Tira de Tepechpan*, 2 partes, edición y comentarios por Xavier Noguez, México, Instituto Mexiquense de Cultura, 1996.
- TORQUEMADA, Fray Juan de, *Monarquía Indiana*, edición facsimilar, México, editorial Porrúa, 1969.
- YONEDA, Keiko, *Los mapas de Cuauhtinchan y la historia cartográfica prehispánica*, México, CIESAS, 1991.
- ZANTWIJK, Rudolf A. M. van, *The Aztec Arrangement. The Social History of Pre-Spanish Mexico*, University of Oklahoma Press, 1985.
- , "Tlen Quihtozneque 'chichimecatl'?", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1995, t. 25, México, p. 131-147.

CEMPOALLAPOHUALLI. LA “CRONO-LOGÍA” DE LAS VEINTENAS EN EL CALENDARIO SOLAR NÁHUATL*

PATRICK JOHANSSON K.

Como otras culturas mesoamericanas, la cultura náhuatl había cautivado el tiempo en una red calendárica que constaba esencialmente de tres “cuentas”: el *xiuhpohualli* “cuenta de los años”, el *tonalpohualli* “cuenta de los destinos” y el *cempoallapohualli* “cuenta de las veintenas”.¹ El *xiuhpohualli* consignaba series de cuatro años: *ácatl*, “caña”, *técpatl* “pedernal”, *calli*: “casa”, y *tochtli* “conejo”, correspondientes a los puntos cardinales, que se repartían 13 veces hasta llegar a 52 años. Se consideraba también este cómputo como cuatro trecenas de años encabezadas cada una por un año específico que sumaban 52 años. Se efectuaba entonces la “atadura de años”: *xiuhmolpilli*, y se sacaba el fuego nuevo sobre el pecho abierto de la víctima sacrificada.

Aun cuando culminaba a los 52 años y que todo, entonces, comenzaba de nuevo, el *xiuhpohualli* representaba de cierta manera una “cuenta larga” ya que trascendía los límites del ciclo de 52 años y registraba los años de manera generalmente lineal o en bustrófedon.

El *tonalpohualli*, constaba de 20 trecenas que sumaban 260 días. En cuanto al *cempoallapohualli* se componía de 18 meses de 20 días a los cuales se añadían los cinco días baldíos *nemontemi*. Las cuentas se compenetraban ya que los días y sus destinos correspondientes integraban micrototalidades de veinte o trece las cuales determinaban a su vez el sentido religioso del tiempo así contenido.

Ahora bien, si la cuenta de los años *xiuhpohualli* y la cuenta de los destinos *tonalpohualli* son ampliamente conocidas y han sido objeto de muchas investigaciones, la cuenta de las veintenas *cempoallapohualli* ha sido poco estudiada en su aspecto cronológico. En efecto, los trabajos efectuados hasta ahora sobre esta cuenta atañen esencialmente a

* Este artículo se inscribe dentro del programa de actividades y publicaciones correspondiente a la Cátedra Miguel León-Portilla.

¹ Es posible que existiera también un calendario venusino ya que se había establecido la duración del ciclo de Venus (584 días) pero una cuenta sistemática, numérica, de unidades de tiempo venusino si existió no ha sido conservada.

las fiestas que se realizaban durante las veintenas² o a la correspondencia de los meses indígenas con el calendario cristiano, y no a los mecanismos cronológicos en sí.

Cada uno de los 18 meses del *cempoallapohualli* iniciaba en un día determinado y terminaba, veinte días después en otro día también determinado. Como para las trecenas del *tonalpohualli* estos días caracterizaban la secuencia temporal que definían. Existía un mes “arquetípico”, el primero, correspondiente al primer año, después de lo cual la sucesión de los días fijaba otras fechas para el inicio y el fin de las veintenas.

El cómputo de los días baldíos *nemontemi* fue decisivo para la configuración del calendario de las veintenas, más allá del año, en la micrototalidad cíclica que representaban cuatro años solares y subsecuentemente en un macrociclo que intentaremos definir.

En términos metodológicos, el análisis que realizaremos aquí representa una “inferencia conjetural” o “inducción” a partir de datos específicos e indicios diseminados en diversas fuentes, siguiendo una lógica inherente al pensamiento indígena prehispánico el cual confiere un dinamismo propio a las unidades calendáricas definidas. Dicha metodología nos parece adecuarse a la tipología de la información de la que disponemos, resultado a su vez de una recopilación efectuada por los españoles en el siglo XVI, en circunstancias que ya conocemos. El afán de co-relacionar el calendario indígena con la cronología cristiana y la reducción inevitable, de la otredad indígena al marco de valores vigentes en el siglo XVI, que conllevó esta manera de proceder, hicieron que la información recabada no fuera completa ni del todo exacta. El tenor de esta información no permite siempre un razonamiento hipotético-deductivo por lo que utilizaremos en este caso preciso una metodología inductiva.

Consideraremos, en esta óptica metodológica, algunos aspectos relacionados con la distribución de los días dentro de los meses indígenas, los mecanismos específicos de su cronología así como la relación consecuente que se estableció entre el calendario de las veintenas y el año trópico.

FECHAS INDÍGENAS Y VEINTENAS

La ubicación de hechos y acontecimientos indígenas pertenecientes al discurso oral transcrito, o plasmados en los documentos pictóricos se realizaba generalmente mediante el año y el día sin que hubiera una

² Cf. Graulich, 1999.

referencia al mes. Para dar tan sólo un ejemplo, el nacimiento de Nezahualcóyotl ocurrió, según las fuentes, el día 1-*máztatl* (1-venado) del año 1-*tochtli* (1-conejo). El *Códice en Cruz* refiere el acontecimiento de la siguiente manera (columna de la derecha, figuras 1 y 2).

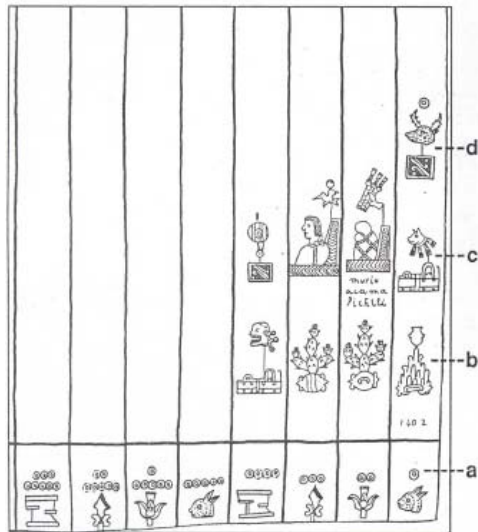


Figura 1. *Códice en Cruz*, sección 1

Se observa en esta lámina: el año (a), el glifo toponímico de Tezcoco (b), el glifo antroponímico de Nezahualcóyotl y una cuna (c) que expresan que nació, así como el día (d). En lo que concierne al día, el ideograma muestra que la fecha aquí referida corresponde al día de la veintena *ílhuitl* y no al día de la trecena: *tonalli*. Además de la distinción léxica que establece la lengua náhuatl entre estas dos nociones, la pictografía también sugeriría una diferencia:



Figura 2. *Ílhuitl*: día constitutivo de la veintena. *Códice en Cruz*, sección 1 (detalle)

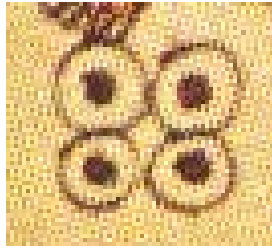


Figura 3. *Tonalli*: día constitutivo de la trecena. *Códice Mendocino*, lámina 7 (detalle)

Si bien aludían a la misma unidad temporal, los términos referían conceptos distintos: *ilhuill* evocaba la “fiesta” mientras que *tonalli* concernía al “destino” ligado a este segmento de la duración (figura 3).

Cuando había que expresar una duración, que el período referido era relativamente corto y los hechos y acontecimientos múltiples, se consignaban a veces, las veintenetas para expresar el paso del tiempo (figuras 4 y 5).

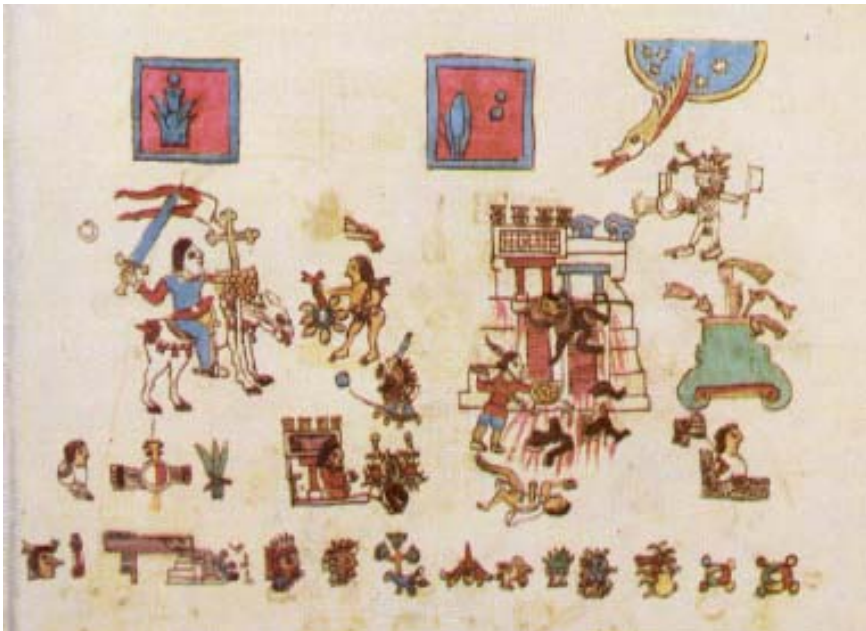


Figura 4. *Códice Vaticano A*, lámina 103

En esta lámina del *Códice Vaticano A* (figura 4) la llegada de Cortés y sus españoles así como la masacre del Templo Mayor cubren parte del año 1-caña y otra del año 2-pedernal. El *tlahcuilo* indígena sintió la necesidad de pintar las veintenas durante las cuales se produjeron los hechos. Las veintenas aquí pintadas son, de izquierda a derecha: *tepeilhuitl*, *quecholli*, *panquetzaliztli*, *atemoztli*, *títitl*, *izcalli*, *cuáhuil ehua* (*atl cahualo*), *tlacaxipehualiztli*, *tozoztontli*, *huey tozoztli*, *tóxcatl*, *etzalcualiztli*, *tecuilhuitontli*, *huey tecuilhuitl*. Es decir que los acontecimientos referidos en la lámina cubren un periodo de 280 días (14 x 20). (Figura 5).



Figura 5. *Código Vaticano A*, detalle de las veintenas

Además de la cantidad de días, los meses mencionados aluden a las fiestas específicas que se realizaban durante los veinte días que duraba cada uno. No es un tiempo cuantitativo sino una duración cualitativa, relativa a mitos, ritos y dioses específicos que le confieren su singularidad.

Si la percepción calendárica de las trecenas es relativamente fácil tanto por los exponentes numéricos del 1 al 13 que acompañan generalmente los signos, como por una configuración gráfica que permite su aprehensión visual espontánea en el *tonalpohualli*, los límites de las veintenas son más difusos en términos gráficos, si bien su cómputo es tan riguroso como el de las trecenas.

De hecho, si tenemos varios *xiuhámatl* “libro de años” como el *Códice Mexicanus*, la *Tira de Tepechpan*, el *Códice Boturini*, por ejemplo, y numerosos *tonalámatl* como los que están contenidos en el *Códice Borgia*, el que constituye la primera parte del *Códice Borbónico*, el *Tonalámatl de Aubin*, etcétera, no tenemos un *cempoallámatl* genuinamente indígena. En efecto, la cuenta de las veintenas contenida en la segunda sección del *Códice Borbónico* refiere el contenido parcial de cada mes festivo y no alude a las fechas.

Por otra parte, la disposición de los veinte días del mes sobre imágenes que representan personajes y animales, relaciona simbólicamente partes del cuerpo con fechas sin, aparentemente, establecer un orden cronológico propio de cada veintena (*Códice Borgia*, láminas 17 y 53, *Códice Tudela*, lámina 125, etcétera).

En cuanto a los calendarios pintados sobre distintos soportes y que representan los meses del *cempoallapohualli*, además de tardíos, parecen tener un tenor ilustrativo más que funcional (figuras 6 y 7):



Figura 6. Calendario 4 de Veytia



Figura 7. Rueda de Boban

La llamada Rueda de Boban parece más funcional sin entrañar sin embargo una cuenta de días dentro de las veintenas.

Las veintenas reproducidas en los documentos españoles (Sahagún, Durán, *Cantares Mexicanos*), si bien consignan los veinte días de los meses, son el resultado gráfico de una interpretación por parte de los frailes y de sus auxiliares nativos que podría haber desvirtuado la dinámica del calendario indígena (figura 8).



Figura 8. Durán, lámina 47

VEINTENAS Y *NEMONTEMI*

Parte integrante de la duración, la temporalidad específica de los *nemontemi* se relaciona con la secuencia anual de las veintenas sin figurar, aparentemente, en la cronología de los destinos. En efecto, ningún elemento gráfico particular señala el comienzo, el fin, o la duración de los días baldíos en las trecenas del *tonalpohualli*. Por otra parte no se observa ruptura alguna en la continuidad calendárica de dicho calendario.

Al ubicarse dentro o fuera del ciclo, después del último mes de un año y antes del primero del año siguiente, los *nemontemi* se vinculan naturalmente con las veintenas. Como lo mencionamos anteriormente, no existe un libro pictográfico indígena, en el que las veintenas estén gráficamente configuradas. El *Códice Borbónico*, que contiene, en su segunda parte las 18 veintenas no registra la sucesión de los días dentro de estas veintenas.

Los documentos que permiten visualizar claramente las veintenas son los manuscritos ilustrados mestizos, realizados por indígenas, sin duda, pero bajo la férula de los mecenas españoles de la recopilación que intentaban comprender el calendario nativo. El calendario que propone el dominico fray Diego Durán es una muestra de ello (figuras 8 y 9).

Desde *cuáhuil ehua* hasta *izcalli* se suceden en el calendario indígena que presenta Durán, 18 veintenas claramente definidas. Los *nemontemi* aparecen en el contexto gráfico del último mes *izcalli*, por razones que no atañen, quizás, a la temporalidad indígena en sí sino a determinismos prácticos de la configuración del documento³ (figura 9).

Si un documento pictográfico indígena semejante a los calendarios de Sahagún o Durán, y dedicado únicamente a las veintenas, existió, ningún ejemplar parece haber sido conservado.

Los nemontemi: días baldíos

A diferencia de los 360 días que los preceden, los cinco *nemontemi* no están bajo la égida de una divinidad específica.

³ El hecho es importante ya que la disposición gráfica de los *nemontemi* dentro de *izcalli* podría sugerir que éstos le pertenecían de alguna manera. Cabe recordar aquí que en el *Códice Magliabechiano*, el texto correspondiente a la fiesta *izcalli* señala que dicho mes tenía 25 días. Cf. *Códice Magliabechiano*, f. 46.

Acabado este mes (*Izcalli*) los cinco días que se siguen son sobrados de los trescientos y sesenta ya dichos, los cuales todos de veinte en veinte están dedicados a algún dios. Estos cinco días a ningún dios están dedicados, y por eso los llaman *nemontemi*, que quiere decir que están por demás, y teníanlos por aciagos.⁴



Figura 9. Durán, lámina 52

Si bien cuentan en términos numéricos, no están cosmológicamente determinados:

*Macuilhuilit in aocle itoca tonalli,
In aocmo umpohui, in aocmo umpouhqui.*⁵

⁴ Sahagún, 1997, p. 152.

⁵ *Códice Florentino*, libro II, cap. 38.

Cinco días que ya no tienen un nombre de destino,
que ya no pertenecen (a nadie), ya no pertenecientes.

Se colige de la información proporcionada por un informante de Sahagún que los días *nemontemi* se cuentan, aunque estén vacíos y desprovistos de todo amparo divino. La proximidad tanto fonética como semántica de los vocablos *pohua* “contar” y *pohui* “pertenecer”, generó confusiones en cuanto al significado profundo del término utilizado en las fuentes en náhuatl. Los días ya no pertenecían (*pohui*) a una entidad divina, no podían ser leídos (*pohua*) pero sí se contaban (*pohua*).⁶ Eran días en otro contexto normales que se encontraban *vacíos* de sus contenidos y despojados de sus atributos divinos. Las expresiones *aocle* y *aocmo* “ya nada”, “ya no” significan que ya no hay algo que hubiera, y sugieren lo anterior:

El hecho de no tener un signo ya fuera fasto o nefasto, ni un destino bueno o malo que le correspondiera, hacía de los días *nemontemi* un vacío particularmente temido entre los indígenas.

*cenca imacaxoia, cenca mauhcaittoia:iehica ca çan nenqujzquj, vncan nenenqujxtilo, atle vnqujxo, nenencolo, nenenencolo: iehica ca atle vncan ca ilhujlli, mâceoalli, can vncan icnoiotl, netolinjliztli, nenqujcaiotl, nenqujaliztli, âoneoatimenjiztli.*⁷

Eran temidos, los veían con temor, salía en vano habían salido en vano, nada se hacía entonces. Eran inútiles, totalmente inútiles. No entrañaban una recompensa, un merecimiento. Sólo miserias, sufrimiento, inutilidad, vanidad, indignancia.

Nada importante se hacía entonces, ninguna ceremonia, ningún acto oficial, ningún juicio. La gente permanecía en su casa, cuidaba de no reñir, no dormir en el día, y no tropezar ya que si lo hacían en estos días, lo iban a hacer por el resto de su vida.

Jacinto de la Serna menciona sin embargo la compra de niños para los sacrificios durante los días baldíos.

Los sacerdotes del templo tenían cuidado en los cinco días intercalares que llamaban *nemontemi*, comprar la cantidad de niños que bastasen, para en los primeros cuatro meses de su año, en los primeros días de cada mes se fuesen sacrificando.⁸

⁶ Dibble y Anderson traducen *aocmo umpoui* como *were no longer counted* “ya no eran contados”, incurriendo asimismo, según nos parece, en un error. Cf. *Florentine Codex*, Book 2, p. 171.

⁷ *Códice Florentino*, libro II, cap. 38.

⁸ De la Serna, p. 355.

A su vez fray Diego Durán señala una serie de ayunos y penitencias durante este lapso de cinco días:

Estos cinco días ayunaban y hacían grandes penitencias de austeridades de pan y agua no comían mas de una vez al día y esa comida era de tortillas secas azotábanse sangrábanse apartábanse de sus mugeres.⁹

Los que nacían durante los *nemontemi* veían su ser permeado por la vanidad de aquellos días. Los llamaban *nemon* “vano”, *nentlácatl* “persona vana”, *nenquizqui* “el que salió en vano” si era hombre, y *nencihuatl* “mujer vana” si era mujer: *acan ompouhqui*, *acan ompohui*.¹⁰ (A ningún tiempo ni lugar pertenece, no es de ningún tiempo ni lugar).

El ser nacido durante los días aciagos era un desarraigado que flotaba fuera del espacio-tiempo existencial. Es probable, que no contara siquiera con un *tonalli* o que su *tonalli*, si lo tuviera, fuera vacío. En efecto, son los determinismos astrológicos que prevalecen en el nacimiento los que confieren un *tonalli*, un destino, al ser humano. El destino específico se veía despojado de los atributos ontológicos que confiere la cuenta de los destinos para los días de las trecenas. En caso de que enfermara ya no dudaban de que fuera a morir:

Al no tener el paciente un signo calendárico, un destino (*tonalli*), los médicos no podían ejercer la parte esencial de su arte que atañe a los elementos anímicos del individuo.

Si no moría, si lo había amparado de alguna manera el *Ipalnemoani* “gracias a quien se existe”,¹¹ era un muerto en vida ya que se encontraba excluido de cualquier trato social.

*aocmo iuh catca teiollo, ca oica netlapaloloc, neellaquaoaloc, oqujxcauhque, injoaiolque, ca oiqujtecaque: aocmo iuhcan qujxooaian inon oquenteltzin, meoatiquetz, inon oihuo qujcujc, ca temauhti in jpan opeuh ilhujtl Nemontemij: ca atle itonal, ca atle itoca: ipampa aiac vel vnca ticitoca, tepatia, tellapovia: ca nel amo vmpouhquj, atle ipooallo in jzqujlhujtl navilhujtl.*¹²

Ya no tenía corazón, por eso ya no tenía ánimo, no se esforzaba. Lo olvidaban sus parientes, lo dejaban tirado, no salía a ninguna parte, ni de alguna manera se levantaba para tomar aliento. Era terrible cuando comenzaba *nemontemi*.

No tenía signo, no tenía nombre, por lo que nadie lo podía atender, curar, o leerle (su destino). En verdad no pertenecía (a nada), los cuatro días no podían ser leídos.

⁹ Durán II, 1967, p. 292.

¹⁰ *Códice Florentino*, libro II, cap. 38.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

Sin identidad social ni entidad cosmológica, ni del todo existente, ni del todo muerto, el *nenóquich* o la *nencíhuatl*, se sitúan fuera del mundo, en el caos indígena de una vida sin destino.

Consideraciones semánticas

El sentido de la expresión náhuatl que refiere los días aciagos: *nemontemi*, sugiere la idea de vacío. En efecto *nen – on –temi* significa literalmente “que se llena de (algo) vano” o aun cuando puede parecer paradójico y constituir un verdadero oxímoron: “que se llena de vacío”.

El elemento léxico *nen* núcleo semántico de la expresión, connota la vanidad, el desierto, el vacío. Su origen léxico es difícil de determinar ya que se encuentra únicamente en composición con sustantivos verbos o entidades morfológicas del idioma náhuatl. Además de *nemontemi* lo encontramos en sintagmas nominales como *nenlácatl* “persona vana”, *nenóquich* “hombre vano”, *nencíhuatl* “mujer vana”, en locuciones verbales como *nencoá* o *nenchihua* “obrar inútilmente”, *nencahua yn cemíluhuitl* “perder el día”, *nenca* “estar desocupado”, *nencui* “tomar una cosa indebidamente”, etcétera.

La expresión más reveladora del sentido de *nen-* lo constituye probablemente el sintagma nominal *nemiuhyan* que refiere un “lugar vacío” y yermo. Se compone de *nen-* “vano” y de *yuhyan* “lugar vacío”. *Yuhyan* también referido como *yuhcan* se encuentra en distintos contextos expresivos con un significado de lugar desierto pero también espantoso. Las expresiones como *yuhcan tlamati* “espantarse” literalmente “conoce el *yuhcan*” o *yuhcan tlamatqui* “espantado” es decir “conocedor del *yuhcan*”, son una prueba de ello. Por otra parte la verbalización de esta expresión: *nemiuhyanti* significa “aniquilar”. El *nemiuhyan*, lugar espantoso, vacío y yermo fue probablemente un lugar asociado con la muerte y más aún con la noche cósmica que precedió el origen. El radical *nen-* podría haberse desprendido de esta expresión o de otra similar para tener una cierta autonomía adjetival.

Sea lo que fuere, *nen-* remite indudablemente a algo oscuro, *vano*, vacío, y yermo.

El uso ya colonial de *nen-* en la locución *nemmanyán*, literalmente “tiempo que se extiende en vano”, que caracteriza los días de la semana en oposición al domingo (*íluhuitl*) confirma, por otra parte, el tenor no festivo, y en el contexto eidético indígena, el vacío de los días que preceden el día del Señor. Todo parece indicar que, de cierta manera, los días no festivos eran considerados como días baldíos ya que el tiempo pasaba en vano de un domingo a otro, o de una fiesta a otra.

En resumen, el campo semántico en torno al lexema *nen-* incluye las nociones de inútil, desierto, vacío, yermo y espantoso.

Utilizado como adjetivo o adverbio, el radical *nen* nunca constituyó un ente sustantivo. En efecto no existía en la lengua náhuatl un término como *nentli* que sustantivara conceptualmente la idea de vacío, de inutilidad, de vanidad. Sin embargo, provisto del morfema compulsivo *-ti*, significa “fracasar”, “resultar vano o inútil”. Su antónimo *nel* en cambio, con el sufijo *-li*, conforma nominalmente el concepto “verdad”.

Fonéticamente muy cercanos, *nen-* “lo vano” y *nel* “lo real”, o *nenti* y *nelti*, respectivamente “fracasar” y “realizarse algo” manifiestan la oposición entre la vanidad de lo que *no es* y la verdad de *lo que es*, entre la nada y el ser. En otras palabras la verdad indígena corresponde simplemente a lo que *es*, lo que *hay* mientras que el error, lo inútil, es lo que *no es*, lo que *no hay*, más allá de antagonismos lógicos entre verdad y no-verdad.

En este mismo orden de ideas figura la oposición entre *yuhcáyotl* (*yuhquíyotl*) que expresa el estado natural de las cosas, literalmente “lo que es así” y *ahyuhcáyotl* (*ahyuhquíyotl*): el error, lo que “no es así”.

El mes arquetípico de la cuenta de las veintenas Cempoallapohualli

Si bien una aprehensión visual de las veintenas es difícil por la ausencia de documentos indígenas que las podrían manifestar, la realidad cronológica y su importancia ritual son indiscutibles.

El mes reúne a veinte signos que capturan en su red cronológica la huidiza temporalidad. La cantidad de días que integran la unidad mensual del calendario anual: *cempohualli* “veinte”, pero también “una cuenta”, denota una micrototalidad con valor propio. Los meses (*meztli*) constitutivos del año (*xíhuil*) perdieron, en el curso de la historia, su índole selénica y adquirieron un carácter solar al pasar de 29 días y fracción (lunación) a 20 días. En efecto, el exponente numérico *cempohualli* (veinte) tiene un semantismo solar en la cultura náhuatl prehispánica.

La noción de “arquetipología” se revela importante en los contextos calendáricos indígenas en los que la combinación de signos y números determina una “crono-logía” específica. La trecena, el mes, el año o cualquier segmento de la duración culturalmente definido, *arquetípicos*, son una primera *unidad* espacio-temporal de una secuencia cronológica. Esta primera unidad calendárica tiene relaciones estrechas con la duración correspondiente y los fenómenos naturales que

ocurren en este lapso. Es una relación *motivada*: el principio, el fin y la sucesión de los días dentro de la secuencia, cualquiera que sea su tenor cuantitativo tiene un semantismo propio. Una vez concluido el ciclo, la secuencia se reinicia de manera arquetípica, restableciendo asimismo la relación primordial entre lo cultural y lo natural.

El primer mes, del primer año, por lo tanto arquetípico, comienza en el signo *cipactli* y termina en el signo *xóchitl*.

Esta disposición podría no ser arbitraria y expresar simbólicamente las nociones respectivas de principio y fin de los ciclos agrícolas. En efecto el saurio (*cipactli*) representa generalmente en la iconografía náhuatl prehispánica, la raíz de la planta en su entorno telúrico-nocturno mientras que la flor simboliza la culminación de un ciclo el cual precede, eventualmente, la cosecha del fruto o su caída (figura 10).



Figura 10. *Códice Borgia*, lámina 51 (detalle)

El año de 360 días, arquetípico (el primero), comenzará lógicamente por un signo *cipactli* y terminará por un signo *xóchitl*, diez y ocho meses después. La perfección del ciclo así configurado confiere a los cinco días *nemontemi* un carácter de “exclusión”.

Por otra parte, la homología entre el mes y el año da al primero un tenor solar, agrícola, que no tenía cuando su duración correspondía todavía a un ciclo lunar. La instauración de las veintenenas, además de representar una adaptación tecnológica a los determinismos agrícolas del sedentarismo, manifestó también, sin duda, un nuevo equilibrio religioso entre la luna y el sol.

El movimiento espacio-temporal correspondiente a veinte días determinará asimismo una organización cardinal de la duración por grupos de cinco. A partir del signo *cipactli*, situado en el este, se inicia un desplazamiento del espacio-tiempo el cual define a su vez la orientación de los cuatro grupos de cinco días que componen el mes.

	Este (<i>ácatl</i>)	
	1- <i>cipactli</i>	
	5- <i>cóatl</i>	
	9- <i>atl</i>	
	13- <i>ácatl</i>	
	17- <i>ollin</i>	
Norte (<i>Técpatl</i>)		Sur (<i>Tochtli</i>)
2- <i>ehécatl</i>		4- <i>cuetzpalin</i>
6- <i>miquiztli</i>		8- <i>tochtli</i>
10- <i>itzcuimtl</i>	Xiuhtecuhtli	12- <i>malinalli</i>
14- <i>océlotl</i>		16- <i>cozcacuauhtli</i>
18- <i>técpatl</i>		20- <i>xóchitl</i>
	Oeste (<i>calli</i>)	
	3- <i>calli</i>	
	7- <i>mázatl</i>	
	11- <i>ozomatli</i>	
	15- <i>cuauhtli</i>	
	19- <i>quíáhuatl</i>	

Esta organización cardino-temporal de los días del mes aparece en distintos contextos iconográficos que atañen generalmente a los calendarios (figuras 11 y 12).



Fig. 11. *Códice Fejérvary-Mayer*, lám.1 (detalle). El este

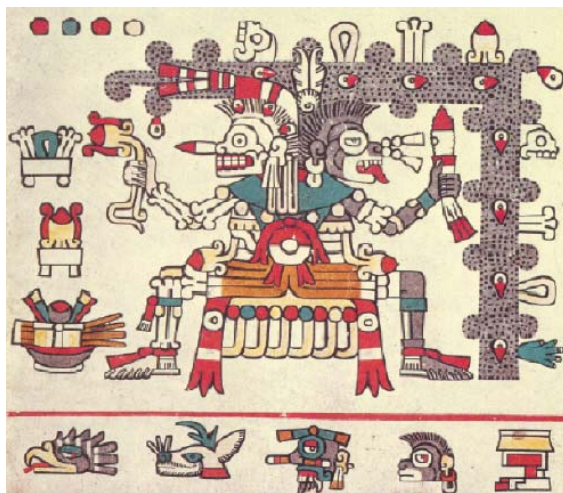


Fig. 12. *Códice Laud*, lámina 14. El oeste

La cantidad de veinte días permite una subdivisión tetralógica en grupos de cinco días los cuales se ven determinados por su paso por los distintos puntos cardinales.

EL CÓMPUTO DE LOS *NEMONTEMI*

Que representen un simple mecanismo calendárico o que atañan a convicciones religiosas profundas, la presencia de los *nemontemi* dentro o fuera de la rueda calendárica plantea el problema de las modalidades de su cómputo. Dos posibilidades se presentan aquí:

1) Los cinco días aciagos duran pero *no se cuentan*, y por lo tanto el año siguiente comienza de nuevo con un signo *cipactli*.

2) Son días que pertenecen al calendario y que se ven *vaciados* de su contenido religioso. En este caso, si bien no se toman en cuenta los signos que deberían de tener si no fueran *nemontemi*, sí se cuentan, y el principio del año siguiente comienza cinco días más tarde, con el signo correspondiente al sexto día.

En el primer caso, un exponente calendárico determinado corresponde siempre a una misma unidad de tiempo. En el segundo la relación calendario/curso solar se desliza cada año de cinco días sin que implique un retraso en relación con el tiempo "real", ya que la modificación del referente calendárico no afecta la unidad de tiempo referida.

No se cuentan

Si atendemos la descripción que las fuentes dan de los *nemontemi*, éstos podrían haberse situado fuera de la rueda calendárica, constituyendo asimismo una duración llana, vacía, desprovista de cualquier significado astrológico, desamparada por los dioses.

Es lo que sugiere la representación de los *nemontemi* contenida en el manuscrito conocido como *Cantares Mexicanos* (figura 13).



Fig. 13. *Cantares Mexicanos*, f. 100r

Colocados en este contexto después de la veintena *cuáhuítl ehua*, los días baldíos constituyen una unidad cronológica propia.

En un año que comienza por el signo *cipactli*, los cinco *nemontemi* son respectivamente *cipactli*, *ehécatl*, *calli*, *cuetzpallin*, *cóatl*.

Si la representación del año indígena plasmada en el *Kalendarario mexicano latino y castellano*¹³ es exacta, los *nemontemi* se encuentran fuera del ciclo ya que el hecho de aducir un modelo cíclico único implica que los años y los meses comenzaban siempre por un mismo día, en este caso *cipactli*.

Ahora bien, es probable que la reducción eidética de la “otredad” calendárica indígena al marco cognitivo español haya alterado sus mecanismos propios desvirtuándola totalmente. Basándose en el calendario europeo, los recopiladores dieron un modelo único, absoluto, de cronología, ignorando la movilidad de los mecanismos indígenas de registro del tiempo.

¹³ Cf. *Cantares Mexicanos*, f. 100r.

Sea lo que fuere una lectura del calendario tal y como se presenta en *Cantares Mexicanos*, en la obra de Durán, de Tovar, y de otros cronistas españoles sugiere que las cuentas calendáricas excluían los *nemontemi* del ciclo anual, dejando fluir el tiempo “en vano” durante 5 días antes de iniciar con el signo *cipactli* el siguiente ciclo.

Se cuentan

Si, como lo hemos sugerido en un capítulo anterior, los días *nemontemi* no están astrológicamente amparados, se encuentran vaciados del contenido de sus signos, pero se integran a la sucesión calendárica de los días, entonces no hay un solo modelo calendárico de las veintenas del año sino cuatro.

Primer año: *ácatl* “caña”

	<i>Meses</i>	<i>Principio y fin de los meses</i>
Cuáhuítl ehua	1 cipactli	7 xóchitl
Tlacaxipehualiztli	8 cipactli	1 xóchitl
Tozoztontli	2 cipactli	8 xóchitl
Huey Tozoztli	9 cipactli	2 xóchitl
Tóxcatl	3 cipactli	9 xóchitl
Etzalcualiztli	10 cipactli	3 xóchitl
Tecuilhuitontli	4 cipactli	10 xóchitl
Huey tecuilhuitl	11 cipactli	4 xóchitl
Tlaxochimaco	5 cipactli	11 xóchitl
Xócotl huetzi	12 cipactli	5 xóchitl
Ochpaniztli	6 cipactli	12 xóchitl
Teoteco	13 cipactli	6 xóchitl
Tepeílhuítl	7 cipactli	13 xóchitl
Quecholli	1 cipactli	7 xóchitl
Panquetzaliztli	8 cipactli	1 xóchitl
Atemoztli	2 cipactli	8 xóchitl
Títitl	9 cipactli	2 xóchitl
Izcalli	3 cipactli	9 xóchitl

Los días *nemontemi* de este primer año de un ciclo serían entonces los siguientes:

10 cipactli
11 ehécatl

12 calli
13 cuetzpallin
1 cóatl

Una manifestación iconográfica de estos días *nemontemi* se puede apreciar en la imagen antes considerada del folio 100r de *Cantares Mexicanos* (figura 13).

Pasando el último día *nemontemi*, el primer mes del año siguiente así como todos los demás, comienza con un día *miquiztli* “muerte” y termina veinte días después con un día 8 *cóatl* “serpiente”.

Segundo año: *técpatl* “pedernal”

	<i>Meses</i>	<i>Principio y fin de los meses</i>
Cuáhuil ehua	2 miquiztli	8 cóatl
Tlacaxipehualiztli	9 miquiztli	2 cóatl
Tozoztontli	3 miquiztli	9 cóatl
Huey Tozoztli	10 miquiztli	3 cóatl
Tóxcatl	4 miquiztli	10 cóatl
Etzalcualiztli	11 miquiztli	4 cóatl
Tecuilhuitontli	5 miquiztli	11 cóatl
Huey tecuilhuitl	12 miquiztli	5 cóatl
Tlaxochimaco	6 miquiztli	12 cóatl
Xócotl huetzi	13 miquiztli	6 cóatl
Ochpaniztli	7 miquiztli	13 cóatl
Teotleco	1 miquiztli	7 cóatl
Tepéilhuitl	8 miquiztli	1 cóatl
Quecholli	2 miquiztli	8 cóatl
Panquetzaliztli	9 miquiztli	2 cóatl
Atemoztli	3 miquiztli	9 cóatl
Títitl	10 miquiztli	3 cóatl
Izcalli	4 miquiztli	10 cóatl

Los días *nemontemi* de este segundo año serán:

11 miquiztli
12 mázatl
13 tochtli
1 atl
2 itzcuintli

El último día *nemontemi* del segundo año siendo *itzcuintli*, el primer día del primer mes del tercer año *calli*, así como de los diez y siete meses restantes es *ozomatl* “mono”, mientras que el último es *itzcuintli* “perro”.

Tercer año: *calli* “casa”

	<i>Meses</i>	<i>Principio y fin de los meses</i>
Cuáhuít ehua	3 ozomatli	9 itzcuintli
Tlacaxipehualiztli	10 ozomatli	3 itzcuintli
Tozozontli	4 ozomatli	10 itzcuintli
Huey tozoztli	11 ozomatli	4 itzcuintli
Tóxcatl	5 ozomatli	11 itzcuintli
Etzalcualiztli	12 ozomatli	5 itzcuintli
Tecuilhuitontli	6 ozomatli	12 itzcuintli
Huey tecuilhuitl	13 ozomatli	6 itzcuintli
Tlaxochimaco	7 ozomatli	13 itzcuintli
Xócotl huetzi	1 ozomatli	7 itzcuintli
Ochpaniztli	8 ozomatli	1 itzcuintli
Teoteco	2 ozomatli	8 itzcuintli
Tepeñhuitl	9 ozomatli	2 itzcuintli
Quecholli	3 ozomatli	9 itzcuintli
Panquetzaliztli	10 ozomatli	3 itzcuintli
Atemoztli	4 ozomatli	10 itzcuintli
Títitl	11 ozomatli	4 itzcuintli
Izcalli	5 ozomatli	11 itzcuintli

Los días *nemontemi* de este tercer año serán:

12 ozomatli
 13 malinalli
 1 ácatl
 2 océlotl
 3 cuauhtli

En cuanto al cuarto año, *tochtli*, sus meses comienzan por un día *cozcacuauhtli* “buitre” y terminaban en *cuauhtli* “aguila”.

Cuarto año: *tochtli* “conejo”

	<i>Meses</i>	<i>Principio y fin de los meses</i>
Cuáhuít ehua	4 cozcacuauhtli	10 cuauhtli
Tlacaxipehualiztli	11 cozcacuauhtli	4 cuauhtli
Tozozontli	5 cozcacuauhtli	11 cuauhtli
Huey tozoztli	12 cozcacuauhtli	5 cuauhtli
Tóxcatl	6 cozcacuauhtli	12 cuauhtli
Etzalcualiztli	13 cozcacuauhtli	6 cuauhtli
Tecuilhuitontli	7 cozcacuauhtli	13 cuauhtli
Huey tecuilhuitl	1 cozcacuauhtli	7 cuauhtli

Tlaxochimaco	8 cozcacauhtli	1 cuauhtli
Xócotl huetzi	2 cozcacauhtli	8 cuauhtli
Ochpaniztli	9 cozcacauhtli	2 cuauhtli
Teotleco	3 cozcacauhtli	9 cuauhtli
Tepeñlhuitl	10 cozcacauhtli	3 cuauhtli
Quecholli	4 cozcacauhtli	10 cuauhtli
Panquetzaliztli	11 cozcacauhtli	4 cuauhtli
Atemoztli	5 cozcacauhtli	11 cuauhtli
Títitl	12 cozcacauhtli	5 cuauhtli
Izcalli	6 cozcacauhtli	12 cuauhtli

Los días *nemontemi* de este cuarto año serán:

13 cozcacauhtli
 1 ollin
 2 técpatl
 3 quiáhuitl
 4 xóchitl

En este último año de un microciclo de cuatro años, se agotan las variantes de principio y fin de los meses en cuanto a los signos (mas no a los números). El quinto año, primero de otra serie de cuatro años se inicia de nuevo con *cipactli* y termina con *xóchitl*. Asimismo, los *nemontemi* vuelven a ser sucesivamente los mismos que los de los primeros cuatro años aunque con exponentes numéricos distintos, es decir que después de cuatro años, el esquema de las veintenas comienza de nuevo sobre las mismas bases, razón por la cual en el mes *izcalli* del cuarto año, se realizaba una fiesta solemne al dios del fuego Ixcozauhqui la cual representaba un regreso al centro ígneo, y tenía, entre otras cosas, a "energetizar" el siguiente microciclo de cuatro años.

Después de cuatro años, la relación del año calendárico con el año trópico se ha desfasado una veintena, es decir que el primer mes *cuáhuitl ehua* ocupa el tiempo-lugar que ocupaba el segundo mes *tlacaxipehualiztli*, cuatro años antes.

Cada cuatro años, se acentuaba el desfase por veintenas de tal manera que era necesario que pasaran 72 años (18×4) para que el ciclo calendárico y el ciclo trópico del tiempo indígena coincidieran de nuevo como el primer día.

Cabe recordar que el deslizamiento de los signos dentro del calendario no implica, como en el caso del día bisiesto, una deriva con el tiempo real sino un cambio de posición de las veintenas en relación al espacio-tiempo trópico.

Esta concepción del calendario puede parecer extraña ya que se pierde, aparentemente, la correlación con las estaciones y los fenómenos naturales. Hay, sin embargo, indicios que confirman esta constante movilidad del tiempo calendárico en relación con el tiempo real.

LOS *NEMONTEMI* DEL SEGUNDO AÑO

Si los *nemontemi* fueran siempre *cipactli*, *ehécatl*, *calli*, *cuetzpalin*, y *cóatl*, significaría, como lo hemos señalado, que dichos días baldíos no se integraban a la cuenta y que los años comenzaban siempre con el mismo signo (aunque con un exponente numérico distinto), y el mismo mes.

Por el contrario, la presencia de otra serie de *nemontemi* bastaría para comprobar la hipótesis antes aducida de un desplazamiento de los días que componen los meses y, por ende, un desplazamiento de los meses en relación con el año real.

Ahora bien, creemos haber identificado una representación iconográfica de los *nemontemi* correspondiente al segundo año de una secuencia de cuatro años.

Análisis iconográfico de una probable representación de días nemontemi

Parte final de una microsecuencia pictórica, la imagen aquí analizada representa un venado en posición sedente de frente con las patas abiertas. En distintas partes de su cuerpo se encuentran repartidos los veinte signos del calendario indígena. (Figura 14).



Figura 14. *Códice Borgia*, lámina 53

La microsecuencia a la que se integra, en posición final, la lámina del *Códice Borgia* aquí considerada representa un ciclo de veinte días con un texto pictórico cronológicamente estructurado. Comienza en la parte superior derecha de la lámina 49 con el signo *malinalli* “hierba torcida” y termina con el signo *ozomatti* “mono” situado en la lámina 53 justo antes de la imagen final del venado portador de los días (figura 15).

Otra imagen del mono se sitúa al centro del cuerpo del venado donde parece relacionarse con la serie de cinco días que figura en un espacio blanco, rectangular y curvo. Por el tamaño, esta representación parece destacar de los demás signos que figuran sobre la piel del venado.

Organizados en trecenas o en veintenas, que conforman la cuenta de los destinos *tonalpohualli* o “la cuenta de los meses” *cempoalaphualli*, estos signos simbolizan en términos generales la temporalidad náhuatl culturalmente definida.

El venado o la piel de venado en la que se inscriben los signos remite simbólicamente al año. En ciertos contextos pictográficos el venado parece ser el portador del año,¹⁴ (figura 14).

El signo del año que cuelga de sus orejas (figura 16) parece confirmar que el venado o su piel, representan gráficamente un ciclo anual de la duración.

Por otra parte la posición semiextendida de las patas y su orientación podría también determinar las cuatro regiones cardinales que recorre el sol en un año.

En cuanto a la posición “en cuclillas” del animal, posición que en otros contextos alude al parto, a la fecundidad, o al sexo,¹⁵ podría simbolizar aquí el renacimiento cíclico de los elementos naturales y por tanto el año.



Figura 15. *Códice Borgia*, lámina 53 (detalle)



Figura 16. *Códice Borgia*, lámina 33 (detalle)

¹⁴ *Códice Borgia*, lám. 33.

¹⁵ *Ibid.*, lám. 74.

El cartucho de cinco días

Entre los signos repartidos en distintas partes del cuerpo (o de la piel) del venado destacan, sin duda alguna, los signos *miquiztli* “muerte”, *máztatl* “venado”, *tochtli* “conejo”, *atl* “agua” e *itzcuimtl* “perro”, dentro de un espacio rectangular curvo sobre un fondo blanco que parece ser el fondo mismo sobre el cual está pintado el venado.

¿A qué corresponde esta serie de cinco días gráficamente definida? Probablemente a los *nemontemi* del segundo año. Trataremos fundamentar esta aseveración mediante el análisis del discurso pictográfico que se manifiesta en la imagen así como a través de la lógica calendárica que se perfila en ella.

El acromatismo significativo del rectángulo

Mediante el rasgo acromático “blanco” se establece una relación sintáctica entre el rectángulo, la mariposa que rodea la boca y el fondo sobre el cual se pinto la imagen. La forma de la mariposa es típica de los seres infernales *tzitzimime* que habitan los espacios de la muerte y más específicamente el vacío del caos.

Más que el color blanco, la pigmentación del rectángulo y la mariposa parecen ser el fondo y por tanto remitir al no-color, a la nada.

La forma

En términos formales, el marco cuadrangular que encierra los cinco días mencionados, expresa la estabilización o inmovilización del tiempo. Sin embargo, el hecho de que el rectángulo sea curvo, implica la circularidad y por tanto el flujo del tiempo.

Esta antinomia gráfica entre una configuración antidinámica como lo es el cuadrángulo y un formema que sugiere el movimiento: la curva, podría caracterizar pictóricamente la aporía cronológica que constituyen los *nemontemi*: tiempo que pasa “en vano”, temporalidad estéril y nefasta que no entraña nada.

Es interesante observar, por otro lado, que en la parte superior del cuadrángulo figura una franja amarilla cuyo trazo irregular parece calificar como *excrementicia*, si lo comparamos con el tenor semiológico de este trazo en otros contextos de este mismo códice. Este hecho tiende a corroborar el carácter “vano” de los días enmarcados.

La colocación del cartucho

El cartucho que contiene, sobre un fondo blanco, los cinco días probablemente *nemontemi* se encuentra colocado en el entrepiernas (*maxactli*) del venado, de rodilla a rodilla pasando por los muslos.

Considerando que los *nemontemi* representan, de alguna manera, una encrucijada espacio-temporal, su posición en la imagen podría ser altamente significativa.

La colocación del signo ozomatli “mono”

Si el último día de los cinco *nemontemi* es *itzcuintli* “perro”, el primer día del año siguiente es *ozomatli* “mono”. Ahora bien, el mono se encuentra en la intersección del eje *ácatl-ehécatl* “caña-viento” y *malinalli-cipactli* “hierba torcida-lagarto”. La ubicación céntrica del signo mono parece determinar su importancia a la vez que su posición en la parte cóncava del cuadrángulo de los *nemontemi* parece establecer una relación sintáctica visual de convergencia con éstos últimos.

Los días del cartucho

De acuerdo con la hipótesis antes emitida, la serie de días *miquiztli*, *máztatl*, *tochtli*, *atl*, *itzcuintli*, es decir “muerte”, “venado”, “conejo”, “agua”, “perro”, correspondería a los *nemontemi* del segundo año de un grupo de cuatro años. En este contexto, el tercer año del cuatrienio iniciaría con un día *ozomatli*.

La imagen de una caída asociada a la representación calendárica del venado podría representar la “atadura” del siguiente. En efecto, el personaje que desciende hacia las fauces del monstruo nocturno, lleva un *máxtlatl* que podría simbolizar metafóricamente dicha atadura. Sobre el eje vertical se encuentra el signo *ozomatli* primer día del siguiente año.

LAS CUATRO SERIES DE VEINTENAS EN LA IMAGEN DEL MUNDO

Según nuestro análisis, como consecuencia del desplazamiento del inicio del primer mes del año que implica el cómputo de los cinco días baldíos, habría cuatro configuraciones mensuales de los años:

Ácatl, el año y los meses comienzan en un día *cipactli* y terminan en un día *xóchitl*.

Técpat, el año y los meses comienzan en un día *miquiztli* y terminan en un día *cóatl*.

Calli, el año y los meses comienzan en un día *ozomatli* y terminan en un día *itzcuintli*.

Tochtli, el año y los meses comienzan en *cozcacuauhtli* y terminan en un día *cuauhtli*.

Ahora bien, esta configuración mensual de los años se encuentra plasmada en la imagen del espacio-tiempo indígena que provee la lámina 1 del *Códice Fejérváry Mayer* (figuras 17 y 18).

En la parte más estrecha de los trapecios que configuran las regiones cardinales del mundo, en torno al centro, aparecen respectivamente, de derecha a izquierda:

Al este: los días *cipactli* y *xóchitl*

Al norte: los días *miquiztli* y *cóatl*

Al oeste: los días *ozomatli* e *itzcuintli*

Al sur: los días *cozcacuauhtli* y *cuauhtli*

Estos signos, que designan, según lo hemos sugerido, el principio y el fin de las veintenas de cada año, enmarcan a su vez el cuadrado dentro del cual figura el dios del fuego y del año Xiuhtecuhtli. Definen también un lado del trapecio correspondiente a cada región cardinal.

En la tetralogía cardino-temporal que ostenta la lámina I del *Códice Fejérváry Mayer*, en torno al cuadrado central, se observan los cuatro tipos de veintenas que caracterizan los cuatro años de la cronología indígena. Me parece esto una prueba fehaciente de que cada año tenía su esquema propio de veintenas, con la carga simbólico-religiosa que correspondía a su orientación, y que la hipótesis que emitimos en este artículo, por extraña que parezca, es válida ya que se infiere de distintos textos pictóricos indígenas.

Por si esto fuera poco, otra imagen del espacio-tiempo, es decir, del mundo, corrobora lo antes mencionado. Se trata de la lámina 24 del *Códice Laud* (figura 19).

En esta lámina se perciben claramente los veinticinco pequeños círculos con el signo arquetípico del comienzo de cada mes y de cada serie de *nemontemi*. En cuanto a los signos son respectivamente *cipactli* “lagarto”, *miquiztli* “muerte”, *ozomatli* “mono” y *cozcacuauhtli* “buitre”, es decir el primer día de los meses correspondientes a los años *ácatl* “caña”, *técpatl* “pedernal”, *calli* “casa”, *tochtli* “conejo”, y de sus respectivas series de *nemontemi*.

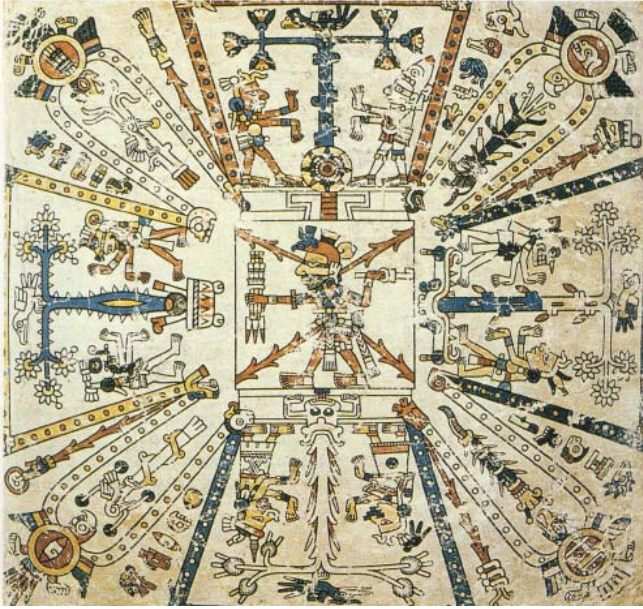


Fig.17. Códice Fejérvary- Mayer, lám. 1

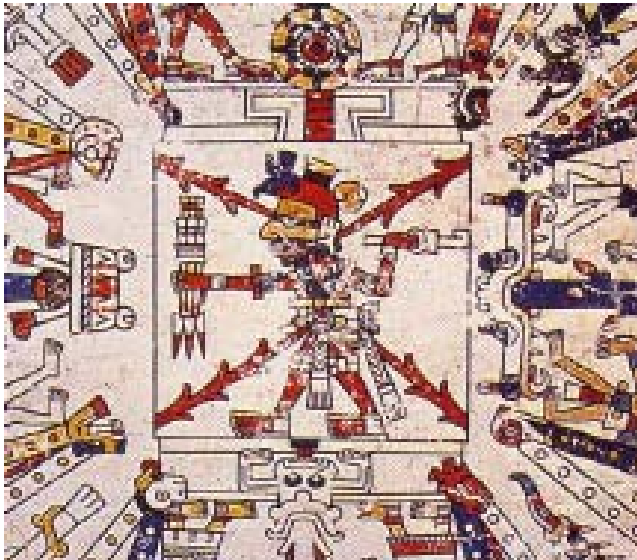


Figura 18. Códice Fejérvary-Mayer, lám. 1 (detalle)



Figura 19. *Códice Laud*, lámina 24

La presencia de los signos correspondientes a las veintenas propias de cada año en las imágenes del mundo parece confirmar el cambio en la posición de las veintenas, cada cuatro años, en relación con el espacio-tiempo real y, consecuentemente un desfase entre las fiestas correspondientes y los fenómenos naturales del ciclo.

LA TETRALOGÍA ESPACIO-TEMPORAL

La división del mundo habitado por el indígena náhuatl en cuatro regiones espacio-temporales determinó, en muchos aspectos, los ritmos de su existencia. En la cronología, cuatro días, cuatro meses y cuatro años representaban ciclos funcionales durante los cuales alguna actividad lograba su maduración temporal. Para dar tan sólo un ejemplo, las exequias duraban cuatro días antes de que el cuerpo fuera enterrado o cremado. La primera fase del duelo duraba también cuatro días, la segunda cuatro meses y la tercera cuatro años.¹⁶

El hecho de que haya habido únicamente cuatro tipos de año en la cronología indígena confirma asimismo que el exponente numérico 4 y la tetralogía que determina, en los más variados contextos, es un nexa simbólico de suma importancia en la temporalidad náhuatl prehispánica.

¹⁶ Cf. Johansson, "Días de muertos en el mundo náhuatl prehispánico", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 34, p. 167-203.

Cada año está vinculado con un punto cardinal específico: *ácatl* “caña”: este; *técpatl* “pedernal”: norte; *calli* “casa”: oeste; *tochtli* “conejo”: sur. Es decir que después de 4 años, el tiempo regresa a un estado de comienzo ya que el quinto año será de nuevo un año *ácatl*. Una fiesta al dios del fuego se realizaba cada cuatro años para celebrar un fin de un microciclo y un nuevo comienzo.

Este cuarto año mataban muchos esclavos, como imágenes del dios del fuego, que llamaban *Ixcozauhqui* o *Xiuhteculli*, y cada uno de ellos iba con su mujer, que también había de morir.

Este cuarto año, el último día de este mes, en amaneciendo llevaban a los que habían de morir al *cu* donde los habían de matar; las mujeres que habían de morir llevaban todas sus hatillos y todas sus alhajas a cuestras, y los hombres lo mismo; los papeles con que habían de morir no los llevaban vestidos, mas llevábenselos uno delante, puestos en una trípoda, que era un globo que tenía tres pies sobre que estaba (y) sería medio estado de alto esta trípoda; sobre el globo iban com-puestos estos papeles y colgados, y uno llevaba esta trípoda delante del mismo esclavo a quien se los habían de vestir y, llegando al *cu* donde habían de morir, componíanlos con sus papeles en la forma del dios *Ixcozauhqui*, así a los hombres como a las mujeres, y por su orden subíanlos al *cu*.¹⁷

Para lo que concierne a las veintenas, como lo vimos, existían cuatro tipos de meses según el año. A los años *ácatl*, correspondían los meses *cipactli-xóchitl*; a los años *técpatl* correspondían los meses *miquiztlicóatl*; a los años *calli* los meses *ozomatli-itzcuintli*; y a los años *tochtli* correspondían los meses que comenzaban por un día *cozcacuauhtli* y terminaban por un día *cuauhtli*. Después de 4 años, el esquema original *cipactli-xóchitl* iniciaba de nuevo.

4 años: templo de Xiuhtecuhltli

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.¹⁸ El templo, no es únicamente la materialidad que da cabida a lo sa-

¹⁷ Sahagún, 1997, p. 152-153.

¹⁸ En Roma, *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.

grado 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 interrogaban con la mirada este templo, este espacio-tiempo potencial (todavía no manifiesto) para tratar de adivinar por donde iba a salir la luz heliaca. Es interesante constatar que en náhuatl una convergencia léxica reúne en un mismo significativo: *tlachía*, las nociones de “observar” y de “esperar”.

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 vacío se consagró como templo cuando surgieron en el marco definido por la mirada giratoria y la espera de los dioses, Nanahuatzin y Tēcuciztēcatl, y cuando la ruptura de la gemelaridad inerte de los soles, propició el dinamismo antagónico-integrativo 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*. Sin embargo, al estar vinculado cada año con una región cardinal específica, tendrían que pasar 4 años para que se conformara el Templo espacio-temporal de Xiuh tecuhtli, el dios del fuego y del año.

Después de este lapso, cada año ha sido *expuesto* a la influencia cosmológica de cada región cardinal y las unidades espacio-temporales que integran los años como lo son los meses y los días, incluyendo los días baldíos *nemontemi*, recorrieron parte de un ciclo.

Nauhyohuehue: el dios del fuego y del espacio-tiempo

La tetralogía cardinal que hemos señalado como parte constitutiva del movimiento espacio-temporal define el año *xíhuatl* y el templo de 4 años que configura. En efecto, el astro rey debe atravesar las cuatro regiones cardinales para completar su ciclo.

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 los cuatro rumbos”.¹⁹

A partir del fuego céntrico, se expande mitológicamente el mundo indígena hasta conformar una tetralogía espacio-temporal (figura 17).

LA “CRONO-LOGÍA” DE LAS VEINTENAS EN EL PENSAMIENTO NÁHUATL

Al efectuarse dentro del ciclo, el desliz constante de las veintenas en relación con el año trópico y los fenómenos naturales que determinan las estaciones no implica una pérdida de días sino un cambio de posición en el espacio-tiempo, a la vez que sugiere un dinamismo del tiempo. En función del esquema de cómputo antes considerado, cada veintena recorre sucesivamente todos los espacios-tiempos del ciclo estando asimismo “expuesta” a la influencia cardino-temporal de cada región del universo. El calendario 5 de Veytia permite visualizar el espacio-tiempo recorrido por cada una de las veintenas (figura 20).

Si consideramos que *cuáhuatl ehua* es el primer mes del primer año náhuatl, cada cuatro años este mes irá cambiando de posición hasta haber recorrido la totalidad del ciclo, después de 72 años (18×4). Lo mismo ocurre con cada uno de los 18 meses.

Como en el caso del bisiesto, pero por razones distintas, este desliz constante implica que las veintenas correspondan (con excepción del año arquetípico) a secuencias espacio-temporales siempre distintas del año trópico. Esto plantea el problema de la correspondencia de las actividades rituales de cada mes con las estaciones y las actividades agrícolas del momento. Ahora bien, lo que puede parecer extraño para una mentalidad acostumbrada a una relación fija entre el tiempo trópico y el calendario que lo refiere, podría constituir un ras-

¹⁹ El vocablo náhuatl *Nauhyohuehue* se compone de la abstracción conceptual del numeral *nahui* mediante el sufijo *-yo* (*nauhyo*) que traducimos como “cuatro rumbos” para evitar el cultismo “tetralogía”, más el sustantivo *huehue* “anciano”.

go singular del pensamiento indígena prehispánico. La no-coincidencia de los meses con el año trópico, debido, en este caso, a una omisión voluntaria de un bisiesto es patente en varias culturas.

Los egipcios partieron de consideraciones y de objetivos al inverso de los griegos. En vez de ordenar los años en función del sol y los meses, los días según la luna, tomaron una actitud propia. Quieren en efecto, que los sacrificios a los dioses se hagan, no en momentos fijos del año sino en todas las estaciones y que los regocijos de verano se hagan también en invierno, en otoño o en primavera.²⁰

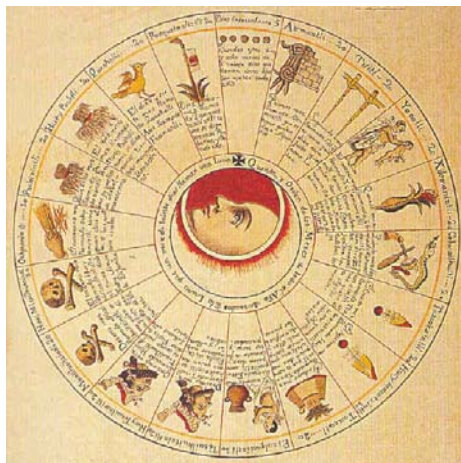


Figura 20. Calendario 5 de Veytia

En el contexto náhuatl prehispánico, la secuencia de las veintenas correspondientes al año “arquetípico”, el primero, corresponde a las estaciones. Con el desliz de cinco días por año, es decir de veinte días cada cuatro años, las festividades específicas de cada mes pierden la relación directa que podrían haber tenido con las manifestaciones naturales y los ritos de la veintena. Como en el caso de los egipcios, es probable que las ceremonias correspondientes a ciertos períodos del

²⁰ Les Égyptiens sont partis de considérations et d'objectifs inverses des Grecs. Au lieu de faire aller les années d'après le soleil et les mois, les jours d'après la lune, ils ont pris un parti qui leur est propre. Ils veulent en effet que les sacrifices aux dieux se fassent non pas à des moments fixes de l'année mais en toutes saisons, et que les réjouissances d'été se fassent aussi en hiver, en automne ou au printemps. En *Géminos. Introduction aux phénomènes*, texte établi et traduit par Germaine Aujac, Paris, Société d'édition “Les belles lettres”, 1975. Agradezco a Michel Graulich el haberme proporcionado esta fuente.

año se efectuaran también en otros y que, en el caso de los antiguos nahuas, ritos dirigidos al dios de la primavera Xipe Tótec, por ejemplo, se realizaran también en invierno, según el esquema establecido para la primavera.

Si esta rotación de los meses del calendario en relación con el año trópico se confirma, la correspondencia con el calendario cristiano resulta aleatoria. En efecto, al desplazarse de veinte días cada cuatro años durante 72 años, el mes del *cempoallapohualli*, corresponderá a distintas fechas del calendario cristiano. Esto explicaría, que las fuentes divergen en cuanto al primer mes del año indígena.

Michel Graulich señala, que algunos documentos, que él califica de “escasos y a menudo inciertos”,²¹ proponen *izcalli*, *títitl*, *atemoztli*, *panquetzaliztli*, *tlaxochimaco*, *etzalcualiztli*, o *huey tozotli*, como primera veintena del año.²² El mismo Graulich propone *ochpaniztli* como mes liminar del año arquetípico.²³

Esta aparente disparidad en la información transmitida podría radicar en el hecho de que, según el momento histórico considerado, las fechas del calendario cristiano diferían por razones antes aducidas.

CADA 72 AÑOS: ¿UNA ATADURA DE VEINTENAS?

El microciclo de cuatro años, verdadero templo de la temporalidad náhuatl constaba, como lo hemos visto, de 72 veintenas. El dios del fuego y señor del año Xiuhtecuhtli, también llamado Nauhyohuehue, el “viejo de los cuatro rumbos” consagraba entonces un regreso al principio, y el inicio de un nuevo microciclo.

Cada ocho años, cuando coincidían 8 años solares (365 días) y 5 años venusinos (584 días) se realizaba la fiesta *atamalcualiztli* que celebraba el acontecimiento.

La fiesta *xiuhmolpilli* “atadura de años” durante la cual se renovaba el fuego, se efectuaba cada 52 años. Estos 52 ciclos solares de 360 días coincidían con 72 ciclos de 260 días correspondientes al *tonalpo-hualli*. En cuanto al desliz de las veintenas cada cuatro años, éste culminaba cuando cada uno de ellos había ocupado todas las posiciones espacio-temporales del ciclo, es decir, después de 72 años.

El completar este macrociclo de meses que constituían la cuenta máxima de las veintenas *cempoallapohualli* podría haber sido la oca-

²¹ Cf. Graulich, *op. cit.*, p. 79.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

sión de ceremonias y festejos semejantes a los que se realizaba cada 8 años. El hecho de que 72 años solares correspondieran a 45 años venusinos sugiere lo anterior. Ninguna fuente, sin embargo, parece atestiguarlo explícitamente.

EL “BISIESTO” NÁHUATL: UNA HIPÓTESIS

El hecho de que un día bisiesto no figure en el engranaje simbólico-numérico de los calendarios nahuas conocidos no implica que no existiera una corrección periódica que ajustara, en términos cuantitativos absolutos (no cíclicos), la duración del calendario y del año trópico. ¿En qué momento se hacía esta corrección (si es que se hacía)?

Con base en lo anterior y aplicando el criterio indígena de movimiento, emitimos la hipótesis de que una corrección se pudiera haber efectuado al final de un macrociclo de 72 años. En efecto, si consideramos que cada 4 años se perdía un día y una pequeña fracción, después de 72 años había que recuperar aproximadamente 20 días para que el calendario estuviera a la par del tiempo real. En este contexto, la corrección hubiera consistido en saltarse un mes de veinte días (que pasaba al final) para empezar el nuevo ciclo de 72 años con el siguiente. Si tomamos como ejemplo la atadura entre el primer ciclo de 72 años y el segundo: del último mes *izcalli* se pasaba, quizás, al mes *tlacaxipehualiztli* saltándose el mes *cuáhuatl ehua*, el cual venía entonces a ocupar la última posición en la cronología de las veintenas. Cada 72 años, el macrociclo comenzaba con un mes distinto hasta que se cumplieran 1296 años (72×18) después de los cuales el macrociclo de 72 años iniciaba de nuevo con *cuáhuatl ehua*. Esto explicaría la divergencia que existe en las fuentes en relación con el mes inicial de las veintenas.

Cabe señalar a este respecto que en la versión de las veintenas contenidas en el manuscrito *Cantares Mexicanos* (folios 99v y 100r), los días *nemontemi* figuran después del mes *cuáhuatl ehua* y no después de *izcalli*. Esto podría indicar que esta versión del *cempoallapohualli* refería el fin de un *segundo* macrociclo de 72 años que hubiese comenzado por *tlacaxipehualiztli*²⁴ y que por lo tanto el primer mes del siguiente ciclo de 72 años (el tercero) empezaría por *tozozontli* y terminaría en *tlacaxipehualiztli*, con la colocación de los *nemontemi* después de esta veintena.

²⁴ El calendario contenido en dicho documento inicia de hecho con la veintena *tlacaxipehualiztli*.

El contenido de este último rubro es hipotético, derivado de una reflexión realizada a partir de datos e indicios encontrados en diversas fuentes, sobre los mecanismos calendáricos de las veintenas. Sugiere otra perspectiva en la investigación sobre el tema sin tener la pretensión de resolver el problema del día “bisiesto” (o bi-quinto), si es que éste hubiera existido ya que la necesidad de dicho “bisiesto” corresponde más a un tiempo lineal “absoluto”, orientado hacia el futuro, que *acumula* cuantitativamente el tiempo y no sufre la pérdida de una fracción de la duración. El tiempo indígena, en cambio, es cíclico, “relativo”, orientado hacia un futuro que reencuentra el pasado. En este contexto la “pérdida” de tiempo trópico podría haber sido irrelevante.

CONCLUSIÓN

La duración culturalmente aprehendida y cautivada en una red calendárica por los antiguos nahuas tuvo aspectos cuantitativos y cualitativos. En lo que concierne a las veintenas, los mecanismos del cómputo de los días determinaban fechas tipológicas de principio y fin que caracterizaban cada uno de los cuatro años. Los indicios pictográficos aquí considerados parecen confirmar las inferencias realizadas a partir de una sucesión de días que incluían probablemente a los días baldíos *nemontemi*.

La vacuidad astrológica de los *nemontemi* se conjugó con una “plenitud” cuantitativa ya que el tiempo no dejaba de correr (o de caer) durante estos cinco días, si bien era un tiempo “vano”.

Además de reforzar la idea de tetralogía, propia del pensamiento cosmológico indígena, el esquema arquetípico de principio y fin de las veintenas que pusimos en evidencia, tiene implicaciones importantes para la conceptualización del tiempo. En efecto, sugiere que la relación de las veintenas con el tiempo real cambiaba constantemente durante un ciclo de 72 años (18 períodos de 4 años) y que cada una de las secuencias temporales de veinte días tenía que ocupar cada uno de los 18 segmentos del círculo imaginario definido por el ciclo.

Dejamos muchos cabos sueltos, pero como lo indicamos en la parte liminar de este artículo, lo aquí expresado constituye una inferencia conjetural realizada a partir de datos e indicios presentes en fuentes manuscritas y documentos pictográficos que no habían sido considerados hasta ahora y que podrían ayudar a comprender mejor los mecanismos calendáricos prehispánicos y la idea que los indígenas se hacían del tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

- Cantares Mexicanos* (Ms. en náhuatl), Manuscrito de la Biblioteca Nacional de México, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1994.
- Códice Borgia*, Comentarios de Eduard Seler, copia facsimilar; 3 v., México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Codex en Cruz*, atlas, by Charles E. Dibble, Salt Lake City, University of Utah Press, 1981.
- Códice Féjérváry-Mayer*, Edition établie et présentée par Miguel León-Portilla, traduit de l'espagnol (Mexique) par Myriam Dutoit, Paris, La Différence, 1992.
- Códice Florentino* (Testimonios de los informantes de Sahagún), Facsímil elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, México, Giunta Barbera, 1979.
- Códice Laud*, Facsímil, Graz-Austria, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1994.
- Códice Magliabechiano*, Graz, Akademische Druck, Verlagsanstalt, 1970.
- Códice Tudela*, Edición de José Tudela de la Orden, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1980.
- Códice Vaticano A*, en *Antigüedades de México*, recopilación de Lord Kingsborough. México, Secretaria de Hacienda y Crédito Público, 1964.
- DE LA SERNA, Jacinto, "Manual de ministros de indios" en *El alma encantada*, México, Instituto Nacional Indigenista/ Fondo de Cultura Económica, 1987.
- DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2 v., México, Editorial Porrúa, 1967.
- Estudios de Cultura Náhuatl* 34, México, UNAM, IIH, 2003.
- Florentine Codex*, by Arthur J.O. Anderson and Charles E. Dibble, Santa Fe, New Mexico, The School of American Research and The University of Utah, Monographs of The School of American Research, 12 v., 1970.
- Géminos. Introduction aux phénomènes*, texte établi et traduit par Germaine Aujac, Paris, Societé d'édition "Les belles lettres", 1975.
- GRAULICH, Michel, *Fiestas de los pueblos indígenas. Las fiestas de las veintenas. Ritos aztecas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1997.
- VEYTLA, Mariano, *Calendarios Mexicanos*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1994.

CARTOGRAFÍA PREHISPÁNICA E HISPANOINDÍGENA DE MÉXICO

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Una reciente coedición del Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, y del Archivo General de la Nación ha venido a atraer la atención sobre un tema que concierne al patrimonio cultural de México. Titulada *Cartografía de tradición hispanoindígena*, constituye la presentación, análisis y valoración de un conjunto de mapas de los siglos XVI y XVII en los que aparecen elementos cartográficos españoles juntamente con otros de procedencia indígena mesoamericana. Se trata, en consecuencia, de una obra que se dirige a mostrar otra importante manifestación cultural que debe situarse en el contexto del encuentro de dos mundos.

Siendo verdad que poco es lo que conocemos acerca de la cartografía que se produjo en la época prehispánica de México, en cambio son relativamente abundantes los testimonios que se conservan de la que debe calificarse de hispanoindígena. De la cartografía prehispánica mesoamericana ofreceré luego algunas referencias.

Existen algunas noticias aportadas sobre mapas elaborados antes de la llegada de los españoles. Dichas noticias las proporcionaron quienes contemplaran algunos de esos mapas: el cronista Pedro Mártir de Anglería y asimismo Hernán Cortés y Bernal Díaz del Castillo. También recordaré que en algunos códices mixtecos, como el *Nuttall*, *Bodley* y *Vindobonense* hay representaciones de algunos ámbitos geográficos. Allí se registran asentamientos humanos con sus glifos toponímicos; asimismo se ven montañas, ríos y otros accidentes geográficos, a la par que algunos caminos y figuras humanas que realizan diversas acciones. En esos mapas, como en las imágenes del mundo en la primera página del *Tonalámatl de los pochtecas* (*Códice Fejérváry-Mayer*) y en las 75-76 del *Códice Trocortésiano*, de origen maya, ambos prehispánicos, se conjugan elementos de connotación espacial y temporal. En los códices mixtecos ya mencionados hay además glifos calendáricos referidos a las acciones de los personajes allí representados; en los otros dos, el espacio cósmico está en estrecha relación con el desarro-

llo completo de dos *tonalpohualli* o *tzolk'in*, es decir con el cómputo de 260 días.

Mucho más abundantes, como ya se dijo, son los mapas de procedencia hispanoindígena. Justamente la obra a la que me he referido se ocupa de varios de ellos. Es ella resultado de una investigación realizada por cuatro participantes en el Seminario de Cultura Náhuatl, de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y dentro del Programa de Posgrado en Estudios Mesoamericanos. Los cuatro trabajaron en equipo con asesoramiento de quien esto escribe. Fueron ellos Salvador Reyes Equiguas, Mercedes Montes de Oca y los canadienses Dominique Raby y Adam T. Sellen.

El propósito de su investigación comprendió las siguientes etapas: 1) análisis, valoración y descripción de la existencia de mapas con elementos de dos formas de cartografía, la indígena mesoamericana, y la española renacentista. 2) Selección de los mapas objeto de estudio, en el Ramo de Mercedes del Archivo General de la Nación, México. 3) Distribución de los mismos entre los participantes en la investigación. 4) Adopción de determinados enfoques sobre aspectos y temas en el acercamiento a dichos mapas por cada uno de los investigadores. 5) Investigaciones individuales y reuniones de todos para discutir los enfoques y métodos adoptados y los resultados que se iban alcanzando.

Treinta y tres son los mapas estudiados, lo que proporcionó un panorama amplio para la identificación de los rasgos y elementos de los mismos. Proceden los mapas escogidos de cuatro regiones, ubicadas todas en el centro de México. Cinco corresponden a lugares situados en el ámbito de Malinalco en el actual Estado de México. Ocho se refieren al espacio geográfico de Ixtlahuaca, en el mismo estado. Ocho provienen de diversos lugares del estado de Hidalgo. A su vez, del ámbito de Puebla hay doce.

La investigación abarcó el análisis de lo registrado por los expedientes en que se localiza cada mapa. En todos los casos, ya que se trata de "mercedes" o concesiones de tierras, se indica quién es el que ordena se realice el proceso correspondiente para conocer si es de aprobarse su otorgamiento. Se describe el procedimiento indicándose los nombres del o los solicitantes, que en algunos casos es un pueblo o comunidad. También se proporcionan los nombres de los testigos comparecientes y, finalmente, se enuncia cuál fue la resolución alcanzada. Amplia suele ser la gama de razones expuestas tanto por quienes solicitan la merced como por los que comparecen para expresar sus pareceres sobre el caso. El análisis de los expedientes en los que se halla cada mapa es imprescindible y casi siempre revelador. Debe

notarse que a fines del siglo XVI y primeras décadas del XVII eran frecuentes tales solicitudes de mercedes de tierras. Ello se explica por el hecho de que —debido sobre todo a las frecuentes y muy graves epidemias— las poblaciones indígenas habrían disminuido considerablemente. Consecuencia de esto era que había tierras baldías que podían ser objeto de otorgamientos o mercedes.

Otro tema en la investigación fue la presentación de elementos iconográficos y glíficos identificados en los mapas. Esto, como puede suponerse, fue asunto clave en el acercamiento. Complemento de ello fue elaborar un catálogo de elementos pictográficos. Puede afirmarse que en estos dos puntos se cifra lo más relevante de la aportación realizada. Gracias a la identificación y ejemplificación de los dichos elementos iconográficos y glíficos se dispuso de una especie de “diccionario” para poder emprender la “lectura” del contenido de estos mapas. El catálogo es a su vez, el registro sistematizado de la presencia de dichos elementos en los varios mapas. Todo ello se presenta debidamente ilustrado y comentado.

La parte siguiente comprende los estudios de los mapas escogidos, tomando como base lo aportado antes que permite una adecuada comprensión de los mismos. Así, Mercedes Montes de Oca se concentra en las glosas y las imágenes de varios mapas de lugares situados en el actual Estado de México. A su vez, Dominique Raby se fija en la representación hispanoindígena del espacio en el área de Huejotzingo, Puebla. Salvador Reyes Equiguas lo hace para a región de Tula y Adam T. Sellen para la de Tenancingo.

Lo alcanzado en cada una de estas aportaciones es ciertamente revelador. Pone de relieve la riqueza de información incluida en estas muestras de la vasta cartografía hispanoindígena de México. Más aún, este trabajo se convierte en instrumento para ulteriores investigaciones. Ello es particularmente válido respecto de la presentación y el catálogo de los elementos iconográficos y glíficos.

En el mismo ramo de Mercedes y en otros como el de Tierras, Indios y varios más del Archivo General de la Nación y de otros existentes en México y fuera de él hay un considerable número de mapas del género que se ha descrito como “hispanoindígena”. Otro conjunto, en su mayoría del mismo género, lo constituyen los que acompañan a muchas de las relaciones geográficas del siglo XVI. Y también pueden mencionarse algunos códices coloniales, como los *Mapas de Cuauhtinchan*, los incluidos en la *Historia tolteca-chichimeca* y no pocos lienzos de diversas procedencias.

Puede decirse, en resumen, acerca de la obra recientemente publicada que tiene ella el mérito de constituir el más bien logrado acer-

camiento a estas producciones, que son parte muy importante del patrimonio cultural de México. Y será ella además, como ya se dijo, auxiliar muy útil para llevar a cabo otras investigaciones semejantes. A través de las mismas podrán conocerse aspectos hasta hoy no tomados en cuenta en las microhistorias de numerosos lugares del país. Estos mapas —como otras producciones cartográficas— son en realidad manantiales de información histórica, reflejo de las formas de vida en momentos determinados y a la vez piezas de arte, algunas de gran colorido y belleza.

A continuación transcribo las partes correspondientes a los mapas prehispánicos de Mesoamérica y a la producida ya con elementos hispánicos e indígenas durante el periodo colonial, tomadas de un trabajo más amplio que publiqué con el título de “La cartografía como patrimonio cultural”.¹ Lo reproduzco aquí ya que considero que es este un tema al que poco se ha dirigido la atención no obstante su importancia y atractivo.

El legado de los mapas-códices prehispánicos

Fuera del Viejo Mundo —Europa, Asia y África— sólo en Mesoamérica se desarrollaron varias formas de escritura y se produjeron libros. En algunos de ellos, conocidos como códices, y también en lienzos de algodón, se dibujaron y pintaron varias formas de mapas y planos.

Comenzaré atendiendo a los prehispánicos y después a los más abundantes, también indígenas, elaborados en el periodo colonial. Gracias a testimonios de varios conquistadores y cronistas —Hernán Cortés, Bernal Díaz del Castillo y Pedro Mártir de Anglería, entre otros—² consta no sólo la existencia de mapas en el México prehispánico, sino también de sus características más sobresalientes. Por otra parte, en algunos de los pocos códices mixtecos prehispánicos que se conservan hay páginas con representaciones de carácter geográfico. Con apoyo en ellas y en los testimonios que mencioné antes pueden describirse algunos de los rasgos principales de la cartografía prehispánica.

¹ Miguel León-Portilla, “La cartografía como patrimonio cultural” en *El Patrimonio Nacional de México*, 2 v., coordinador Enrique Florescano, Consejo Nacional para la Cultura y Las Artes y Fondo de Cultura Económica, México, 2004, t. II, p. 289-322.

² Hernán Cortés, *Cartas de relación y otros documentos*, introducción de Mario Hernández Sánchez Barba, México, Porrúa 1963, p. 65-66 y 241. Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, 2 v., introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, México, Porrúa, 1963, t. I, p. 317. Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, 2 v., traducción del latín de Agustín Millares Carlos, México, José Porrúa e Hijos, 1964, t. I, p. 542-543 y 564-565.

Frecuentemente se trata de mapas-paisaje desprovistos de escala en los que, con dibujos convencionales, aparecen los principales accidentes geográficos de una determinada región: montañas, barrancas, ríos, cuevas, litorales, así como animales, plantas, seres humanos, poblaciones y caminos... Casi siempre se expresan con glifos toponímicos los correspondientes nombres de pueblos, ciudades y aun de algunos accidentes geográficos. Cortés y Bernal Díaz hablan además de “itinerarios” y cartas en que, “muy al natural”, se registraban cerca de 200 lenguas a lo largo de las costas del Golfo de México.³ Pedro Mártir afirmó haber recibido un mapa de grandes proporciones en el que se veía la ciudad de México-Tenochtitlan y toda la cuenca lacustre con indicación de las otras poblaciones ribereñas.⁴ Acerca de las representaciones geográficas de códices como el *Nuttall* y el *Vindobonense*, y también de otros que se elaboraron muy poco después de la Conquista, como el *Xólotl*, puede decirse que fueron concebidas como “escenarios” en los que se desarrolla una serie de acontecimientos.⁵ Éste es un rasgo de mucho interés en los mapas mesoamericanos que se tornan así en documentos de representación espacio-temporal.

La existencia de esta forma de cartografía —de la que se sabe que existían repositorios o “mapotecas”—⁶ constituye el primer capítulo en la larga y rica historia de este género de creaciones que pertenecen al legado cultural de México.

Los muy pocos códices prehispánicos que incluyen representaciones geográficas se conservan fuera de México. En los cinco de procedencia mixteca hay registros de montañas, caminos, corrientes de agua, pueblos y ciudades, en los que se sitúan diversos acontecimientos históricos.⁷ Sin embargo, son en esto de principal interés el llamado *Vindobonense*, que guarda la Biblioteca Nacional de Austria, y el *Nuttall*, preservado en el Museo Británico.⁸ En ambos hay varias que pueden calificarse de “escenas geográficas”. En el *Vindobonense* se dedican va-

³ Díaz del Castillo, *op. cit.*, t. I, p. 317.

⁴ Mártir de Anglería, *op. cit.*, t. I, p. 564.

⁵ *Códice Xólotl*, reproducción facsimilar, introducción y comentario de Charles E. Dibble, 2 v., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1980. Este códice incluye nueve “mapas-escenarios” del valle de México.

⁶ Ello se infiere de lo que expresó Cortés acerca de la pronta entrega de un mapa que solicitó de Moctezuma, *op. cit.*, p. 69; asimismo habla de esto Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, edición de Edmundo O’Gorman, 2 v., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, t. I, p. 527.

⁷ Los códices mixtecos prehispánicos que se conservan son el *Vindobonense*, *Nuttall*, *Bodley*, *Colombino-Becker* y, de estilo netamente indígena, pero con noticias hasta el año 1560, el *Selden*.

⁸ *Codex Nuttall. A Picture Manuscript from Ancient Mexico*, con un estudio de Zelia Nuttall, Nueva York, Dover Publications, 1975.

rias páginas a lo que puede designarse como amplio registro de la “geografía sagrada”, en la que ocurren los sucesos históricos que constituyen la temática del códice.⁹

En las páginas 1 a 4 están pintados, con sus correspondientes glifos, 16 “unidades geográficas” no muy extensas que contrastan con otras representaciones también geográficas, como las que aparecen en las páginas 5, 9-10 y 21 del mismo manuscrito. En éstas se ven grandes cordilleras con varios promontorios o cumbres y diversos conjuntos de poblaciones indicadas por medio de sus glifos.¹⁰ Escenarios esplendentes por su rico colorido son los de este códice, cuya geografía es ámbito donde actúan hombres y mujeres y viven también animales y plantas, pero en la que la presencia de los dioses también se deja sentir.

A diferencia de los mapas-escenarios que se han mencionado, hay algunas representaciones del universo en el que residen los dioses, es decir del más allá del que hablan los relatos sagrados. A dos se hará referencia. Aparecen en las páginas 1 del *Tonalámatl de los pochtecas* (*Códice Fejérváry-Mayer*) y en las páginas 75-76 del *Códice Trocortesiano* o de *Madrid*. En estos dos manuscritos prehispánicos, maya el segundo y de la región central el primero, se registra la imagen del universo horizontal, distribuido en los cinco sectores cósmicos acompañado de los glifos que denotan los cuatro rumbos del mundo, además de la región central. Allí se ven los dioses, árboles y aves cósmicas. También se registran en ambos códices dos series de la cuenta astrológica de 260 días, el *tonalpohualli* de los nahuas y el *tzolk'in* de los mayas.¹¹

Recuerdan estos mapas cósmicos a los llamados “beatos” de la Edad Media inspirados en interpretaciones teológicas del Apocalipsis.¹²

He hecho referencia a estos rasgos y elementos para dejar entrelazar la riqueza semántica de estas imágenes y glifos, las más antiguas representaciones de cartógrafos y pintores indígenas mesoamericanos

⁹ *Codex Vindobonensis Mexicanus 1*, estudio de Otto Adelhofer, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Austria, 1965.

¹⁰ Una descripción de estas páginas la ofrece Jill Leslie Furst, en *Codex Vindobonensis Mexicanus I: A Commentary*, Nueva York Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York at Albany, 1978, p. 313-316.

¹¹ *Tonalámatl de los pochtecas* (*Códice Fejérváry-Mayer*), edición y comentario de Miguel León-Portilla, *Arqueología Mexicana*, número especial 18, 2005, p. 1 (del códice); *Códice Tro-Cortesiano*, introducción de Miguel Rivera, Testimonio Compañía Editorial, Madrid, 1992, p. 75-76 (del códice).

¹² Son numerosos los estudios acerca de los “libros beatos”, entre ellos el de J. O. Westwood, *The art of illuminated manuscripts. Illustrated Sacred Writings*, reproducido por Arch Cape Press, Nueva York, 1988. Véase también la reproducción facsimilar de *El beato de Liébana de la Biblioteca Escorialense*, con volumen complementario de introducción y versión castellana del texto latino por Juan Manuel Ruiz Asencio, Testimonio Compañía Editorial, Madrid, 1993.

que han sobrevivido a infinidad de riesgos. Aun cuando ninguno de estos códices se conserva en México, no por ello dejan de ser parte muy significativa de su legado cultural. En un sentido más amplio y verdadero, lo son también de la humanidad.

Cartografía indígena del periodo colonial

Mucho más numerosos son los mapas y planos indígenas que se conservan del periodo colonial. En la mayor parte de ellos sobreviven algunas de las características que tenían los de manufactura prehispánica. También son frecuentemente escenarios de acontecimientos. Asimismo suelen incluir los mismos glifos para indicar topónimos. A medida que su ejecución se aleja de los años de la Conquista, se fueron introduciendo en ellos elementos de origen europeo, tales como dibujos de iglesias para indicar poblaciones, glosas o pequeños textos escritos con el alfabeto bien sea en idioma indígena —generalmente en náhuatl como *lingua franca*— o en castellano. Cuando aparecen personas, no pocas llevan atuendos europeos; hay también representaciones de animales —reses, caballos, ovinos...— antes desconocidos en Mesoamérica.

De esta cartografía, de la que quedan muchas muestras, puede decirse que ofrece la posibilidad de seguir en diversos tiempos lo que fueron los complejos procesos de mestización cultural indígena-hispana. Mapas y planos son en sí mismos testimonios de ello. En tal sentido, su carácter de *specula* les confiere un interés excepcional. Más aún, hay que añadir que ciertos rasgos y elementos indígenas en el diseño de los mapas y planos topográficos llegaron a introducirse en cartas concebidas al modo europeo, aunque verosíblemente con participación de *tlahcuilos*. Como en un juego de espejos, puede hoy contemplarse en estos mapas no poco de la realidad cultural —espacio, tiempo y actores, españoles, nativos y aun negros— de los siglos novohispanos, tal como la concibieron indígenas descendientes de aquellos que experimentaron la confrontación del encuentro.

En muchos lugares de México, Europa, los Estados Unidos y aun Canadá se conservan estos mapas y planos indígenas del periodo colonial. El más importante repositorio en ésta y otras muchas materias es el Archivo General de la Nación. En muchos de sus ramos se incluyen mapas y planos, no pocos de tradición indígena, otros derivados de viajes y exploraciones, así como un considerable conjunto de cartas elaboradas por motivos tales como deslindes de tierras, pleitos tocantes a ellas, planos de ciudades, haciendas, fortificaciones, palacios, conventos, templos y simples casas-habitación.

Esos mapas y planos permiten seguir paso a paso una historia de grandes transformaciones, tal como la captaron quienes produjeron esas cartas. Tanto en los escenarios geográficos que se incluyen en los códices prehispánicos como en muchos de estos otros planos y mapas en los que es perceptible también la mano indígena, tenemos ante nuestros ojos imágenes henchidas de vida y actividad que integran la que llamaré historia en un espacio humanizado. Sólo que entre lo que conocemos de las producciones prehispánicas y las indígenas coloniales hay grandes diferencias. Éstas, a pesar de la supervivencia de buen número de antiguas formas de representación —el glifo del agua y el monte, que denota la ciudad; las huellas de pies para señalar los caminos; los glifos toponímicos; el trazo de las corrientes de agua...—, abarcan una sucesión muy grande de realidades antes no vistas. Entre ellas sobresalen con frecuencia los símbolos cristianos, iglesias, cruces, presencia de frailes...; otros de la autoridad española, como los jueces con sus atavíos, sentados en sus sillas de cadera (en vez de los *icpalli* o equipales que, con los *petlall*, esteras o petates, denotaban el mando); asimismo, nuevas formas de cultivo, plantas y animales antes no conocidos en el Nuevo Mundo. Y, por encima de todo, destaca la diferencia que cada vez más se fue acentuando en el modo de concebir el espacio, ahora ya con una perspectiva nunca antes empleada, y con un colorido, en cambio, mucho menos intenso y variado.

Repositorios en los que también se conservan no pocos de estos manuscritos indígenas son la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, y el correspondiente Archivo Histórico, ubicados en el mismo edificio del Museo de Antropología, en Chapultepec. Casi todos se nombran de ordinario “códices”. Al investigador John B. Glass se debe un *Catálogo de la colección de códices* conservados en la referida biblioteca.¹³ Además de muchos de contenido histórico o genealógico, los propiamente cartográficos ostentan con frecuencia la mencionada característica de los mapas indígenas de ser escenarios de diversos acontecimientos.

En ellos, gente de estirpe nahua, otomí, purépecha, mixteca, zapoteca, chinanteca y cuicateca que los pintó, casi siempre incluyendo glifos al modo antiguo y a veces con glosas en su lengua, nos acerca al mundo en que vivió, tal como lo concebía y quiso mostrarlo. Fuera de México, en lugares como la Biblioteca Nacional de Francia, se conservan otros “códices-mapas” mesoamericanos del mismo género. Unos y otros, en su conjunto, cuentan quizá entre los testimonios más

¹³ John B. Glass, *Catálogo de la colección de códices*, México, Museo Nacional de Antropología, 1964.

reveladores, ya que permiten contemplar aspectos interesantísimos de lo que era la vida en regiones con frecuencia aisladas en el ámbito colonial de México.

Mencionaré tan sólo algunos de estos mapas-códices para dar noticia de los lugares de los que son espejos: del ámbito poblano-tlaxcalteca provienen los *Mapas de Cuauhtinchan*, uno de *Cholula*, *Cuauhquechollan* y *Contlantzinco*. De la región central: los de *Popotla*, *Otumba*, *Coatlinchan* y el de enorme interés, por representar una parte de la ciudad de México, conocido como *Plano sobre papel de maguey*. Rica en información es esta carta que muestra canales y acequias de la ciudad, las divisiones de las parcelas, los nombres de sus poseedores y otras muchas cosas.¹⁴ Otro mapa del siglo XVI, que abarca toda la isla de Tenochtitlan con parte de las aguas circundantes, fue pintado para entregarlo a Carlos V que estaba deseoso de conocer cómo era la gran ciudad. En este mapa concurren elementos estilísticos de los llamados “mapas-paisaje” europeos, con otros de procedencia indígena. Tal es el caso de más de 200 glifos toponímicos al modo de la escritura mexicana. Es este el plano o mapa más antiguo que se conserva en la representación de la ciudad de México hacia mediados del siglo XVI.¹⁵

Entre otros repositorios en que hay asimismo cartas indígenas de este periodo está la Biblioteca de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística. Posee ella además varios atlas europeos, entre ellos uno manuscrito del siglo XVI atribuido a Battista Agnese, en el que hay un mapamundi que reproduce el perfil geográfico de México tal como se conocía hacia mediados del siglo XVI.¹⁶ También es rica la mapoteca de la Biblioteca Nacional de México. En ella, además de un valioso conjunto de atlas y mapas europeos de interés para la cartografía mexicana, se conserva el código o mapa de Santa María Asunción, proveniente de un barrio de Tepetlaóztoc, cerca de Tezcoco. Muy grande es el interés de este manuscrito de mediados del siglo XVI. Constituye un detallado registro catastral en el que se ven numerosas parcelas de tierras con anotaciones glíficas de sus medidas lineales, tipo de suelos en cada caso, nombre de los parajes y de sus poseedores den-

¹⁴ Este plano ha sido estudiado por Manuel Toussaint, Federico Gómez de Orozco y Justino Fernández en *Planos de la ciudad de México*, siglo XVI y XVII, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1938, p. 55-84.

¹⁵ Véase: *Mapa de México-Tenochtitlan hacia 1550*, edición y comentarios de Miguel León-Portilla y Carmen Aguilera, México, Celanese, 1986.

¹⁶ Existe reproducción facsimilar de este atlas: *Un portulano mimado del siglo XVI*, con nota introductoria de Cristina Sánchez de Bonfil, México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1987.

tro del sistema de los *calpulli* o tierras comunales. Las pinturas están acompañadas de algunas glosas.

Por razones de espacio debo circunscribirme a mencionar tan sólo otros archivos y bibliotecas en donde hay también documentos que pertenecen a este legado cultural. Son ellos la Mapoteca Orozco y Berra, de la Dirección de Geografía, Meteorología e Hidrología; el Museo Nacional de Historia (Chapultepec); así como, fuera de la capital, el Archivo General del Estado de Tlaxcala; la Academia de Bellas Artes y la Casa del Alfeñique en Puebla; el Museo Regional (Guadalajara); el Museo Michoacano (Morelia); la Universidad Veracruzana y el Museo Veracruzano de Antropología (Jalapa) y la Universidad de las Américas (Cholula). Además, en numerosas comunidades indígenas de la región central y de Veracruz, Oaxaca y Guerrero principalmente, se conservan hasta hoy lienzos y documentos de interés relevante por su carácter de mapas y planos.

Fuera de México ocupa lugar prominente la ya citada Biblioteca Nacional de París. En su rica colección de manuscritos mexicanos se conservan no pocos cartográficos de estilo indígena tan importantes como el *Códice Xólotl*, los mapas *Tlotzin* y *Quinatzin*, los planos topográficos de Hueyapan y de Santa María Ixcatlan, el *Mapa número 1 de Cuauhtinchan*, dos planos de propiedades de tierra de Xochimilco, la *Historia tolteca-chichimeca* (que incluye diversos planos) y otras varias cartas de procedencia y estilo indígenas.

Éste es el primer gran capítulo en la historia del legado cartográfico de México. Relativamente poco estudiado, es campo abierto en el que pueden anticiparse muchas sorpresas y hallazgos.

Otra cartografía novohispana con elementos indígenas del siglo XVI

Mi intención no es hacer aquí un catálogo sino mostrar al menos algo de la riqueza semántica de muchas de estas producciones. Son ellas también *specula* en que quedaron reflejadas las observaciones y tomas de conciencia de no pocos mexicanos, españoles y diversos extranjeros respecto a un vasto territorio en el que gente y cultura experimentaban intensos procesos de cambio. Muestran también cómo, con el paso del tiempo, se fueron integrando las imágenes del ser geográfico de México al más amplio del Nuevo Mundo, situado éste en el *speculum* que al fin se conformó de las *totius orbis terrarum*, las tierras todas del orbe. Cuando Alberto Durero contempló en 1520 los tesoros que Cortés había enviado a Carlos V, llamó al país del que procedían “Tierra del oro”, maravillado, como lo escribió, del ingenio de sus habitantes que había

logrado esas creaciones.¹⁷ De ese país para él, como para casi todos los europeos, entonces desconocido, se había delineado ya, un año antes, un mapa en el que se trazaron con bastante aproximación sus litorales atlánticos, es decir, los del Caribe y el Golfo, desde Yucatán hasta Florida. Dicho mapa fue consecuencia de la expedición realizada en 1519 por Alonso Álvarez de Pineda, enviado de Juan de Garay. Conservado hoy en el Archivo de Indias, en Sevilla, es el testimonio más antiguo de origen europeo en el legado cartográfico de México. Entre otras cosas es de notarse que en su delineación Yucatán aparece como península, idea que muy pronto fue abandonada al representarse como isla.

Ello ocurrió en la edición de la *Segunda carta de relación* de Cortés, traducida al latín y publicada en Nuremberg en 1524, con un mapa de los mismos litorales, casi seguramente derivado del de Álvarez de Pineda. Dicho mapa debió hallarse en el Padrón Real de Sevilla, de donde alguien sacó una copia que se publicó en Nuremberg en 1524. Con modificaciones, original y copia representan a Yucatán como isla. Es de grande interés notar que debajo de este mapa se registra la escala con que está hecho.

En la misma hoja, a un lado de dicho mapa, hay un plano de la ciudad de México-Tenochtitlan. Aunque a primera vista parece fantástico e inspirado en el de alguna ciudad europea situada en medio de un lago, un cuidadoso examen deja ver que fue dispuesto por una persona que conoció la ciudad prehispánica antes de su destrucción. Mapa y plano constituyen las primeras producciones cartográficas de México que fueron impresas. Desde poco tiempo después, copiando con diversas alteraciones el plano de la ciudad, se imprimieron en el siglo XVI y siguientes otras imágenes de la metrópoli mexicana cuya descripción tanto asombró a los europeos. Además de la edición de Nuremberg, apareció el mismo año otra en Venecia con traducción de la misma carta al italiano y los mismos mapa y plano. Los ejemplares —bastante pocos— que se conservan de una y otra de estas ediciones de 1524, son hoy parte del legado cartográfico de México. En este país se preservan ejemplares de ambas en la Biblioteca Nacional y en la del Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, que publicó en 1980 una reproducción facsimilar que incluye las delineaciones cartográficas.¹⁸

¹⁷ Albrecht Dürer, *Tagebuch der Reise in die Niederlande, Anno 1520*, en *A. Dürer in seinen Briefen und Tagebüchern*, Zusammengestellt von Dr. Ulrich Peters, Francfort del Meno, Verlag von Moritz Diesterweg, 1925, p. 24.

¹⁸ El título en latín de la edición de Nuremberg es *praeclara Ferdinandi Cortesi de Nova maris Oceani Hyspania narratio Sacratissimo ac invictissimo Carolo Romanorum Imperatori*, Anno M. D. XXIII. Existe reproducción facsimilar publicada por Condumex, México, 1980.

Otras tomas de conciencia del propio ser geográfico

Otra forma de cartografía comenzó también a producirse a partir de la segunda mitad del siglo XVI. Se originó en diversos propósitos de las autoridades españolas interesadas en conocer y registrar las tierras que les estaban ya sometidas. Un trabajo digno de particular mención se debió al empeño del oidor de la Nueva Galicia, Hernán Martínez de la Marcha, quien visitó ese territorio en 1549 y 1550. Al informar a la corona de la situación que prevalecía en lo que era entonces el septentrión de la Nueva España, y de la conveniencia de que la sede del obispado fuera Guadalajara y no Compostela, envió también “cuatro prolijas pinturas”.¹⁹

Una de éstas se conserva y es el primer mapa de la Nueva Galicia y regiones adyacentes. Abarca sus litorales en el Pacífico, con indicación de varios puertos y bahías, desde la desembocadura del río Grande de Santiago hasta los límites con Michoacán. Ciudades como Guadalajara, Colima, Compostela y Tepic, con numerosos pueblos, aparecen en su ubicación correcta. El curso del Santiago, desde su salida del lago de Chapala, se ve como una frontera natural que separa al territorio ya plenamente bajo la soberanía real, respecto del otro situado al norte, que se considera “tierra de guerra”.

Como en los mapas prehispánicos, se ven allí escenas de combates en los que participan diversos grupos chichimecas. Varias glosas proporcionan información. Una de ellas se limita a la palabra *Tenamastle*, aludiendo a la rebelión encabezada por éste, conocida como “guerra del Mixtón”, que puso en jaque al Virreinato en 1540-1542. Este mapa, conservado en el Archivo de Indias, es documento inestimable en el conjunto cartográfico novohispano.²⁰ Obviamente delineado por un español que conocía esta vasta región, es curiosa la presencia en él de las escenas que registran acontecimientos al modo de los mapas-escenarios indígenas.

Menos de tres décadas después se inició un magno proyecto de investigación que abarcó extensiones más grandes en la Nueva España. Su realización incluyó pormenorizadas respuestas a un amplio cuestionario de 50 capítulos sobre aspectos geográficos, históricos, económicos, etnológicos y lingüísticos, así como la elaboración de un

¹⁹ Hernán Martínez de la Marcha, “Suma de la visita general de 1550”, Sevilla, Archivo General de Indias, Audiencia de Guadalajara, 5, f. 2r.

²⁰ Un estudio y reproducción de este mapa lo ofrece José Francisco Román Gutiérrez en *Sociedad y evangelización en Nueva Galicia durante el siglo XVI*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco y Universidad Autónoma de Zacatecas, 1993, p. 113-125.

importante conjunto de mapas y planos. Aunque también se hizo una pesquisa semejante en el virreinato del Perú, los frutos alcanzados en la Nueva España no tienen paralelo.

Los trabajos se iniciaron en 1577 y en algunos lugares se prolongaron hasta 1585. Se conservan 166 relaciones geográficas relativas a lugares situados en los antiguos obispados de México, Tlaxcala, Michoacán, Guadalajara, Antequera (Oaxaca) y Yucatán. De ellas se conocen 76 mapas: 21 para el arzobispado de México; 19 de Tlaxcala; 6 de Michoacán; 2 de Guadalajara; 22 de Antequera y 4 de Yucatán. Se sabe, desde luego, que otros mapas se extraviaron.

Las relaciones y sus mapas se conservan en tres repositorios: el Archivo de Indias (27 relaciones), la Biblioteca de la Real Academia de la Historia (12) y la Colección Latinoamericana de la Universidad de Texas en Austin (37), que por cierto estuvieron antes en poder de don Joaquín García Icazbalceta.

Existen varios importantes estudios de este conjunto de testimonios, así como una reciente adición de los mismos.²¹ Los mapas ostentan rasgos a veces muy distintos entre sí. Unos son en realidad planos de pueblos o ciudades como, por ejemplo, el de Culhuacán, que mantiene, al igual que otros, varios elementos de la tradición indígena. Hay algunos que son auténticas cartas geográficas, como el de Teozacualco en Oaxaca, que incluye además las genealogías de antiguos gobernantes indígenas acompañadas de glifos y glosas. Dicho mapa fue para el investigador de los códices mixtecos, Alfonso Caso, una especie de “piedra roseta” de inestimable valor.

Una vez más, hay que decir que en este *corpus* cartográfico tenemos un conjunto de *specula* que permite considerar no pocos de los cambios ocurridos en buena parte de la Nueva España, poco más de medio siglo después de su sujeción a la corona española. A pesar de los estudios realizados en torno a esta preciada cartografía, mucho queda aún por investigar. El legado cultural de México tiene en ella testimonios que difícilmente pueden encontrarse en otros países del mundo.

²¹ Véase los artículos de Howard F. Cline, Peter Gerhard, Donald Robertson, Herbert R. Harvey y Robert C. West acerca de las *Relaciones geográficas de la Nueva España*, que integran el volumen 12 del *Handbook of Middle American Indians*, University of Texas Press, Austin, 1972; René Acuña ha publicado las *Relaciones geográficas de Guatemala, Tlaxcala, México, Oaxaca, Michoacán y Nueva Galicia*, 10 v., Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 1982-1988.

LA GUERRA NAVAL EN EL VALLE DE MÉXICO

ISABEL BUENO BRAVO

“La bercera –que siempre son desvergonzadas– empezó a dar voces; llegáronse otras y, con ellas, pícaros, y alzando zanahorias garrofales, nabos frisonos, berenjenas y otras legumbres, empiezan a dar tras el pobre rey. Yo, viendo que era batalla nabal, y que no se había de hacer a caballo, comencé a apearme; mas tal golpe me le dieron al caballo en la cara, que, yendo a empinarse, cayó conmigo [...]”.

(*Quevedo*, 1983, cap II: 60) ¹

La estructura del imperio formado por la Triple Alianza logró unas cotas de complejidad extrema en asuntos económicos y políticos que, como no podía ser de otra forma, alcanzó a la institución militar. No es fácil encontrar datos suficientes en las fuentes que nos permitan obtener un panorama global de los asuntos militares en Mesoamérica. Podemos afirmar que los jóvenes eran adiestrados en las artes de la guerra en escuelas que sufragaba el Estado, que existía un estricto protocolo que marcaba la vida militar y que no respetarlo implicaba severas penas que a veces incluían la muerte, pero siempre el desprestigio social. Porque el valor y la fama era un bien social que el Estado fomentaba al más puro estilo del Renacimiento europeo que todos conocemos.

Sin embargo, no podemos afirmar que, a pesar de percibirse un complejo mundo militar con un enorme peso dentro del gobierno y de la sociedad, hubiera un ejército militar profesional, en el sentido de que los soldados recibieran una paga del Estado por este concepto y lo fueran a tiempo completo. Eso no quiere decir que los mesoamericanos no fueran unos excelentes guerreros, con unos magníficos estrategas que planificaban todos los aspectos que competían al ejército para que éste funcionara como una máquina precisa y eficaz.

¹ Agradezco al Dr. Luis Ramos la sugerencia de este tema. Fue todo un reto darle forma para que no se quedara en una “guerra nabal”.

Tampoco podemos afirmar que en el ejército existiera una división entre infantería y marina, lo que sí podemos asegurar es que, sobre todo para aquellos que vivían en la zona de los lagos, también se manejaban con pericia en las batallas navales, como nos descubren los apasionados relatos de los cronistas españoles, cuando describen las durísimas batallas que lidiaron con los miembros de la Triple Alianza, en los lagos del valle de México. El número de canoas que se veían implicadas en estas batallas era enorme como testimonian vivamente los relatos de Hernando Cortés y de Bernal Díaz del Castillo. Así pues, por lo encarnizadas que fueron las batallas navales entre los mexica y el ejército indígena-español creemos de interés intentar presentar un semblante de lo que ocurrió y la importancia que tuvo para este último bando poder vencer a los mexica y a sus aliados en este medio para la toma definitiva de Tenochtitlan.

Así que, aunque no son muchas las facilidades que las fuentes nos ofrecen para tratar el tema, veamos ahora si es posible discernir cómo se desarrollaba la estrategia naval y cuáles eran las tácticas que utilizaban, especialmente los mexica. Ya advertimos que al igual que ocurre con otro tipo de guerras, como por ejemplo las guerras floridas, la documentación que tenemos apenas recoge estos aspectos sin tener como protagonistas a los mexica y que si realmente queremos tener testimonios al respecto los más abundantes son los enfrentamientos que se desarrollaron entre los mexica y sus aliados y el bando indígena-español, y que éste es el motivo de que básicamente nos refiramos a estas batallas. A pesar de que lógicamente el resto de las ciudades ribereñas al estar también en contacto directo con el agua, debían estar muy familiarizadas con el medio acuático para su explotación, tanto en términos de producción, como militares, y que por lo tanto las contiendas entre ellos se debieron suceder desde antiguo. Pero comprobemos cuáles son estos datos que nos ofrecen las fuentes.

Aunque escasos, escudriñando en ellas se encuentran retazos de información sobre el uso de canoas para atacar a otras poblaciones, los tipos de éstas, al menos dos, dependiendo de su tamaño, que eran capaces de blindarlas,² de tal forma que el fuego no les hacía daño tan pronto como cabría esperar al colocarse los soldados tras los parapetos, como nos describe con sus imágenes la lámina 45 del *Lienzo de Tlaxcalla* (figura 1) y con sus palabras Bernal Díaz del Castillo:

y puesto que los escopeteros y ballesteros tiraban a los que andaban en canoas, traíanlas tan bien armadas de talabardones de madera, e detrás

² Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, II, cap. CLI, p. 65.

de los talabardones, guardábanse bien; y nuestros soldados, viendo que no aprovechaba cosa ninguna y no podían atinar [...].³

Los arqueros se colocaban detrás de las defensas que llevaban y arrojaban lluvia de flechas desde ellas, infringiendo un gran daño al enemigo. También utilizaban en el agua los mismos ardides que en la guerra terrestre, unas veces: colocaban trampas dentro del agua para hundir los barcos enemigos⁴ y, otras, fingían huidas para atacar más reciamente.

Si el escenario de la batalla era una de las ciudades situadas en los lagos, a los combates terrestres se les unían los navales, en los que igualmente el orden de batalla era fundamental. De estas acciones combinadas con la infantería se deduce que el ejército contemplaba como parte de su estrategia la guerra naval, incluso Ross Hassig ofrece el término náhuatl *chimalacalli* para referirse a la armada,⁵ aunque el diccionario de Alonso de Molina no lo registra.

Efectivamente, el uso del lago como apoyo militar aparece en las fuentes desde el tiempo en que los mexica estaban subordinados a Azcapotzalco; pero no sabemos de dónde procede la opinión del mismo autor, al afirmar que fueron éstos quienes potenciaron el uso del lago con fines militares para integrar la región.⁶



Figura 1. Lienzo de Tlaxcala, lámina 45

³ *Ibidem*, I, cap. CXLI, p. 36.

⁴ *Ibidem*, II, cap. CLI, p. 61, 66, 74.

⁵ *Aztec Warfare. Imperial Expansion and Political Control*, p. 133.

⁶ *Ibidem*, p. 94.

La “revolución” que los mexica plantean al utilizar las canoas con uso militar consiste en que, al parecer, hasta ese momento las campañas se hacían por tierra, siendo los *tlamemes* y los propios soldados quienes cargaban con todo lo necesario para el enfrentamiento armado. Ahora las canoas aportaban la ventaja de transportar los pertrechos militares, a los hombres y sus suministros; este planteamiento táctico solucionaba grandemente los problemas logísticos, al minimizar los costos de transporte, de tiempo y al transmitir; tanto a las ciudades del lago como a las islas, que podían ser un objetivo rápidamente alcanzable.⁷

El desarrollo de estas tácticas navales estuvo relacionado con el de las propias infraestructuras hidráulicas que se planificaron en los distintos reinados. Aunque durante el gobierno de Huitzilíhuítl los mexica todavía eran tributarios de los tepaneca, se produjeron cambios dentro de su organización política que serían significativos para su desarrollo posterior: las cargas fiscales de los tenochca disminuyeron y el *tlahtoani* estableció reformas que afectaron a la estructura militar. Instituyó que los máximos grados militares quedaran en manos de los nobles de más abolengo, otorgando el de *tlacohtlcatl* a su hermano Itzcóatl⁸ y perfeccionaron sus tácticas en los enfrentamientos navales,⁹ aunque no sabemos si el papel activo de las canoas en la guerra, durante esta primera época, fue tan importante como en los enfrentamientos contra los españoles, en los que la flota fue determinante para resistir tantos días de asedio.

[...] los Mexicanos, no solo se egercitaban en hacer Barcos, para discurrir por toda la Laguna, llevando mui adelante las Pescas, [...] pero tambien empavesaban sus Barcos, y Canoas, egercitandose en las cosas de la Guerra, por el Agua, entendiendo, que adelante seria menester estar diestros, y prevenidos, en la Arte Militar, para el intento, que tenian siempre, de libertar su Ciudad, por fuerza de Armas.¹⁰

Fernando de Alva Ixtlilxóchitl menciona que en la guerra de Azcapotzalco contra Texcoco, éste fue atacado durante días en Huexotla con las canoas.¹¹ Los mexica, como tributarios de los tepaneca, intervinieron en esta contienda y recibieron como pago Teopancalco, Atenchicalcan y Tecpan, cerca de Cuitlahuac.¹²

⁷ *Ibidem*, p. 133.

⁸ Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, I, lib. 2, cap. 17, p. 103, 104.

⁹ Fray Diego Durán, *Historia de la Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, II, cap. VII, p. 66; y Torquemada, *op. cit.*, I, lib. 2, cap. 17, p. 106.

¹⁰ Juan de Torquemada *op. cit.*, I, lib. 2, cap. 17, p. 106.

¹¹ *Historia de la nación chichimeca*, cap. XVI, p. 82, 83.

¹² “Anales de Cuauhtitlán”, en *Códice Chimalpopoca*, p. 37 e Isabel Kelly y Ángel Palerm, *The Tājin totonac*, p. 286.

Los tepaneca mantuvieron con Texcoco un tipo de guerra intermitente, cuyo objetivo era mermar a un enemigo potencialmente fuerte, reduciendo la capacidad militar de su oponente; demostrar que era más fuerte militarmente para socavar los apoyos del débil y formar nuevas alianzas para seguir creciendo. En este caso concreto Ixtlilxóchitl perdió el apoyo de sus aliados y Tezozómoc quedó como señor del Valle.¹³

Ya en tiempos de la Triple Alianza, la propia situación geográfica de Tenochtitlan le dio ventaja frente a los otros miembros y frente a sus competidores, pues a la hora de atacar podía desplazarse a través del lago en tiempo récord. Y en caso de ser atacada, esta insularidad hacía a la ciudad inexpugnable al quitar las calzadas que la unían a tierra firme, aunque como se mostrará más adelante, lo que ahora eran ventajas terminó convirtiéndose en una trampa para sus habitantes.

Entre las muchas campañas militares que acometió Itzcóatl destaca la ofensiva contra la ciudad de Cuitlahuac, que era una isla situada entre Xochimilco y Chalco. Los cuitlahuaca eran, en palabras de Diego Durán:

bulliciosos y enemigos de toda quietud, pareciéndoles que el agua de que estaban cercados les era muro y defensa de su ciudad y la hacían inexpugnable, y también confiando (en) que la destreza que tenían en revolver las canoas a una parte y a otra les era de gran ayuda.¹⁴

Al parecer, el motivo de este enfrentamiento fue una ofensa que los cuitlahuaca hicieron a los aztecas.

Ante la sospecha de que los cuitlahuaca se estaban preparando para la guerra (figura 2), suscitada por la provocativa actitud de Xuchitl Olinquí, *tlahtoani* de Cuitlahuac, Itzcóatl ideó una estrategia para verificar la naturaleza de tales sospechas.



Figura 2, *Códice Durán*, cap. XIV

¹³ Los mexica, más que innovar, reciclaron la tradición para la creación de su imperio, pues usaron la misma estrategia para mantener a distancia a sus oponentes más capaces. Véase Ixtlilxóchitl *op. cit.*, cap. XX, p. 90; Torquemada *op. cit.*, I, lib. 2, cap. 19, p. 108.

¹⁴ Fray Diego Durán, *op. cit.*, II, cap. XIV, p. 117.

Resolvió acudir a las socorridas celebraciones para conocer el grado de lealtad de sus tributarios. Así, envió a unos mensajeros para invitar a los señores de Cuitlahuac a una fiesta en honor de Huitzilopochtli, y solicitarles que llevaran a algunas mujeres principales para bailar en honor de su dios. Ésto fue tomado como un insulto por Xuchitl Olinqui, quien rehusó la “invitación” de Itzcóatl y le retó para iniciar la ansiada guerra.¹⁵

Ante tal respuesta Itzcóatl envió recado a Chalco y Tlalmanalco para advertirles de que se abstuvieran de auxiliar a Cuitlahuac durante el inminente ataque; después Tlacaélel pertrechó a jóvenes de entre diez y dieciocho años que iban acompañados de sus maestros, veteranos de guerra, que tenían la misión de desviar el fuego de proyectil con sus escudos, y los embarcó en mil canoas, derrotando a los cuitlahuacas como nos cuenta José de Acosta:

Cuytlauaca era una ciudad puesta en la laguna, cuyo nombre y habitación, aunque diferente, hoy dura; eran éstos muy diestros en barquear la laguna, parecióles que por agua podían hacer daño a México, lo cual visto por el rey, quisiera que su ejército saliera a pelear con ellos. Mas Tlacaélel, teniendo en poco la guerra y por cosa de afrenta tomarse tan de propósito con aquéllos, ofreció de vencerlos con solo muchachos, y así lo puso por obra. Fuese al templo y sacó del recogimiento de él, los mozos que le parecieron, y tomó desde diez a diez y ocho años los muchachos que halló, que sabían guiar barcos o canoas, y dándoles ciertos avisos y orden de pelear, fue con ellos a Cuytrauaca, donde con sus ardides apretó a sus enemigos de suerte que les hizo huír, y yendo en su alcance, el señor de cuytlahuaca le salió al camino, rindiéndose y a sí, y a su ciudad y gente, y con esto cesó el hacelles más mal.¹⁶

Una vez dominado prácticamente el sur, este y oeste de la cuenca, Itzcóatl se lanzó hacia el norte, conquistando Tēnayuca, Tepanohuayan, Toltitlan, Cuauhtitlan y Xaltocan, posiblemente en 1434, Cuauhximalpan, Toluca, Xiquipilco, Xocotitlan, el área de Matlatzinco y Chiapan, Tolan, Ecatepec, Teocalhueyacan, Cuautihuacan, Huitzitzilapan, y Tecpan, muchas de estas poblaciones se sometieron por el poder virtual que emanaban los mexica, más que por la pura fuerza física. Sin embargo, no cabe duda que el uso de las canoas modificó en su beneficio los aspectos tácticos y logísticos, además de un abaratamiento de los costos.¹⁷

¹⁵ *Ibidem*, II, cap. XIV, p. 117-118.

¹⁶ José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias...*, lib. 7, cap. 15, p. 346.

¹⁷ “Anales de Cuauhtitlán” en *op. cit.*, p. 50, 66; Hassig *op. cit.*, p. 152; y Torquemada, *op. cit.*, I, lib. 2, cap. 42, p. 148-150.

En el reinado de Axayácatl el uso de las canoas también fue determinante para la estrategia de algunas campañas. Por ejemplo, estuvieron presentes en la importantísima guerra tlotelolca desarrollada en 1473 contra sus hermanos mexica-tlotelolca, en la que fueron derrotados y humillados con la imposición de un gobierno militar.¹⁸ Asimismo, se planificaron campañas dirigidas hacia el norte, alrededor de 1478, en las que se conquistaron Xiquipilco Xocotitlan, Xilotepec, y Atocpan.¹⁹ El éxito de éstas, en opinión de Ross Hassig²⁰ también se basó en el uso del lago para resolver problemas de transporte y logísticos y utilizar esta área como plataforma para lanzarse al enfrentamiento que tuvieron con los tarascos en el valle de Toluca.

Pero la información más concreta sobre las batallas navales, en realidad para todo tipo de batallas, son las que se desarrollaron contra los invasores españoles y su poderoso ejército de indígenas aliados. Los cronistas han recogido en sus páginas cómo Cortés sabía que, para el asalto final de Tenochtitlan, debía eliminar la flota enemiga y que era en el lago donde se desarrollarían las acciones definitivas que le alzarían con la victoria. Hasta tal punto este razonamiento debía ser cierto que, como sabemos, Hernán Cortés ordenó una empresa que a todas luces parecía desesperada: la construcción de trece bergantines²¹ —doce según Bernardino de Sahagún—²² que los indígenas trajeron desmontados desde Tlaxcala hasta Texcoco, donde se botaron.²³ (Figura 3).

La lucha fue titánica y nos da idea del nivel de desarrollo de la flota mesoamericana. Por ambos bandos se improvisaron tácticas y trampas con los que sorprenderse mutuamente.²⁴ Cortés describe ardidés que idearon los indígenas para socavar el potencial de los conquistadores,²⁵ colocando afiladas estacas ocultas en el lago para dañar los bergantines, así como Bernal Díaz del Castillo:

[...] y aun hacían hoyos encubiertos en el agua, para que otro día cuando peleásemos, al tiempo de traer, nos embarazásemos y cayésemos en los hoyos, y pudiesen en sus canoas desbarátarnos; porque asimismo

¹⁸ Fray Diego Durán, *op. cit.*, II, cap. XXXIII, p. 254.

¹⁹ Chimalpahin, *Relaciones Originales de Chalco Amaquemecan. Séptima relación*, p. 210.

²⁰ *Op. cit.*, p. 185-186.

²¹ Hernán Cortés, *Cartas de Relación de la Conquista de México*, "Segunda carta de relación", p. 112, 113; Díaz del Castillo *op. cit.*, I, cap. CXXXVI, p. 508, 509; Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala. Crónica del siglo XVI*, p. 237.

²² *Historia General de las Cosas de Nueva España*, II, lib. 12, cap. 30, p. 986.

²³ Díaz del Castillo *op. cit.*, I, cap. CXL, p. 532.

²⁴ *Ibidem*, II, cap. CLI, p. 71.

²⁵ *Op. cit.*, "Tercera carta de relación", p. 120, 155.

tenían aparejadas muchas canoas para ello, puestas en partes que no las viesen nuestros bergantines, para cuando nos tuviesen en aprieto en los hoyos, los unos por tierra y los otros por agua dar en nosotros; y para que nuestros bergantines no nos pudiesen venir a ayudar tenían hechas muchas estacadas en el agua, encubiertas en partes que en ellas zabordasen, y desta manera pelábamos cada día.²⁶



Figura 3. *Códice Durán*, cap. LXXVII

También intentaron ahogarlos, como en el ataque a la población de Ixtlapalapan, rompiendo el dique del lago en una fiera confrontación que combinaba tácticas navales y terrestres, donde los españoles y sus leales quedaron afrentados, como recuerda el viejo soldado Bernal Díaz del Castillo:

Y lo peor de todo era la burla y grita que nos daban los de Iztapalapa y los mexicanos desde sus casas y canoas. Pues otra cosa peor nos avino, que como en México sabían el concierto que tenían hecho de nos anegar con haber rotpido la calzada y acequias, estaban esperando en tierra y en la laguna muchos batallones de guerreros, y cuando amaneció nos dan tanta guerra que harto teníamos que nos sustentar contra ellos, no nos desbaratasen; e mataron dos soldados y un caballo, e hirieron otros muchos, así de nuestros soldados como tlascaltecas, y poco a poco aflojaron en la guerra, y nos volvimos a Tezcuco medio afrentados de la burla y ardid de echarnos al agua.²⁷

Otras veces, atraían al bando indígena-español hacia posiciones en las que quedaban vulnerables para recibir lluvia de flechas desde las canoas.²⁸ Los ataques se sucedían por tierra y por la laguna, de día y de noche,²⁹ y en muchos momentos la guerra pareció que sería favorable a los mexica y sus aliados.

²⁶ *Op. cit.*, II, cap. CLI, p. 60-61.

²⁷ *Ibidem*, v. I, cap. CXXXVIII, p. 521-522.

²⁸ *Ibidem*, v. I, cap. CXLI, p. 536; II, cap. CLI, p. 60.

²⁹ Cortés, *op. cit.*, "Tercera carta de relación", p. 155; Díaz del Castillo, *op. cit.*, II, cap. CXLV, p. 32; II, cap. CLI, p. 61-75.

[...] tenía Guatemuz señalados los capitanes y escuadrones que a cada calzada habían de acudir; y el Taltelulco e los pueblos de la laguna, ya otra vez por mí nombrados, tenían señaladas, para que en viendo una señal en el cu mayor de Taltelulco, acudiesen unos en canoas y otros por tierra, y para ello tenían los capitanes mexicanos señalados con gran concierto cómo y cuándo y a qué partes debían de acudir”.³⁰

También durante la noche emplearon tácticas que hoy en día denominaríamos de tortura psicológica, que consistían en gritar y hacer ruido ininterrumpidamente para que el enemigo no pudiera descansar:

[...] los atambores y cornetas, y el atambor grande y otras bocinas dolorosas, que de continuo no dejaban de tocar; y desta manera, de noche y de día no dejábamos de tener gran ruido, y tal, que no nos oíamos los unos a los otros.³¹

Además de los sacrificios humanos (figura 4) que llevaban a cabo con los prisioneros y que debían horrorizar a los españoles y sus colaboradores.

[...] los mexicanos hacía cada día grandes sacrificios y fiestas en el cu mayor de Taltelulco, y tañían su maldito atambor y otras trompas y atabales y caracoles, y daban muchos gritos y alaridos, y tenían cada noche grandes luminarias de mucha leña encendida, y entonces sacrificaban de nuestros compañeros a sus malditos ídolos Huichilobos y Tezcatepuca”.³²



Figura 4. *Códice Durán*, cap. XXIII

³⁰ Díaz del Castillo, *op. cit.*, II, cap. CLI, p. 62.

³¹ *Ibidem*, II, cap. CLVI, p. 113, véase también II, cap. CL, p. 54 y Cortés, *op. cit.*, “Tercera carta de relación”, p. 134, 140, 172, 174.

³² Díaz del Castillo, *op. cit.*, II, cap. CLIII, p. 90.

Aunque los aztecas no solían utilizar la noche para combatir,³³ a veces también, amparados en ella, los asaetaban desde las canoas o por las calzadas por lo que Cortés ordenaba a su ejército

[...] que toda la noche velasen y estuviesen alerta, y también a nuestros amigos los tlascaltecas; y así como el Guatemuz lo tenía concertado lo puso por obra, que vinieron muy grandes escuadrones, y unas noches nos venían a romper y a dar guerra a media noche, y otras a la modorra, y otras al cuarto del alba, e venían algunas veces sin hacer rumor, y otras con grandes alaridos, de suerte que no nos daban un punto de quietud.³⁴

Una vez que el de Medellín tuvo seguro el apoyo de sus aliados “decidió” dar el golpe de gracia a Tenochtitlan.³⁵ Partió desde la provincia de Tlaxcala en dirección a Texcoco, mientras los tlascaltecas preparaban los bergantines y llegaba la ayuda que había solicitado a las islas. El 31 de diciembre de 1520 alcanzaron su destino (Fig. 5), donde sentaron el real y empezaron a organizar la botadura de los bergantines.³⁶

Hemos reiterado que Cortés fue consciente de que la capital imperial sólo podía ser vencida derrotando la flota que tenía dispuesta, pues alude a ellos en infinidad de ocasiones:

Y que ya veían cómo la ciudad de Temixtitlan no se podía ganar sin aquellos bergantines que allí se estaban haciendo. [...] yo deseaba más su salida que no ellos, porque muy mejor nos pudiéramos aprovechar de ellos en la tierra firme que no en la fortaleza grande que tenían en el agua.³⁷

A pesar de su seguridad intentó derrotar al enemigo por tierra antes de echar los barcos al lago. Sin embargo, la guerra no se solventó hasta que éstos entraron en combate, tal y como él se temía:

Yo me embarcase y diese una vista a la ciudad e hiciese algún daño en las canoas; y aunque yo deseaba mucho irme por la tierra, por dar orden en los reales, como los capitanes eran personas de quien se podía

³³ *Ibidem*, II, cap. CXIV, p. 33.

³⁴ *Ibidem*, Díaz del Castillo 1984, II, cap. CLI, p. 64. Véase también Cortés, “Tercera carta de relación”, p. 155.

³⁵ Cortés, “Segunda carta de relación”, p. 101; Díaz del Castillo *op. cit.*, I, cap. CXXIX, p. 480.

³⁶ Cortés, “Tercera carta de relación”, p. 123.

³⁷ *Ibidem*, p. 119 y 156.

muy bien fiar lo que tenían entre manos, y lo de los bergantines importaba mucha importancia, y se requerían gran concierto y cuidado, determiné de me meter en ellos, porque la más aventura y riesgo era el que se esperaba por el agua.³⁸

Aunque el bando indígena-español era muy numeroso, cada vez crecía más con los pueblos que desertaban de la Triple Alianza, y de que disponía de tecnología más avanzada, no siempre tuvo la suerte de frente y perdió batallas en las que las canoas estuvieron presentes.



Figura 5. *Lienzo de Tlaxcala*, lámina 41

La primera de estas derrotas tuvo lugar en Ixtlapalapan. El ejército indígena-español salió dispuesto a debilitar a los aliados de los mexica, pero allí estaban éstos y los propios mexica con muchísimas canoas, para defender su territorio.³⁹ A pesar de que los indígena-españoles habían hecho bastante daño en la población, la combinación del ataque por tierra y por agua logró emboscarlos, teniendo que volver al campamento sin alcanzar su objetivo. Pero dejemos que sean las palabras de Cortés quien, como testigo directo, nos describa la situación:

Cuando llegué a aquella agua, que serían casi las nueve de la noche, había tanta y corría con tanto ímpetu, que la pasamos a volapié, y se ahogaron algunos indios de nuestros enemigos, y se perdió todo el despojo que en la ciudad se había tomado; y certifico a vuestra majestad que si aquella noche no pasáramos el agua o aguardáramos tres horas más que ninguno de nosotros escapara, porque quedábamos cercados

³⁸ *Ibidem*, p. 152.

³⁹ Cortés, "Tercera carta de relación", p. 125; Díaz del Castillo *op. cit.*, I, cap. CXXXVIII, p. 521, 522.

de agua, sin tener paso por parte ninguna. Y cuando amaneció, vimos cómo el agua de la una laguna estaba en el paso de la otra, y no corría más, y toda la laguna salada estaba llena de canoas con gente de guerra, creyendo de nos tomar allí.⁴⁰

A pesar de que vuelven derrotados, los pueblos cercanos vienen a ofrecerle su ayuda y lealtad⁴¹ a cambio de que les proteja de la furia mexicana que les hostigaba “con más de 1,000 canoas” por haber desertado.⁴²

Además de los aspectos estrictamente logísticos y estratégicos, hay que destacar que Cortés gozó siempre de enorme suerte, porque cuando las cosas parecían torcersele, llegaba ayuda o de los aliados, o de la que él había solicitado a las islas o de la que enviaban en su contra y que él terminaba utilizándola en su beneficio. Fue así, que sucedió la llegada de un barco con caballos, armas y pólvora⁴³ que reforzó la eficacia de los bergantines y del numeroso ejército que ya venía en camino.⁴⁴

En su intento de debilitar a la oposición mexicana el bando indígena-español, ahora mucho más fuerte, organizó una serie de ataques en los que la actuación de las canoas fue otra vez fundamental para resistir y debilitar al bando invasor. Esta vez el escenario de Ixtapalapan se cambia por el de Xaltocan, en donde tampoco tuvo el éxito esperado. Los aliados mexicana, junto con los escuadrones que mandó el imperio, defienden la ciudad atacándoles desde canoas acorazadas que alargó el combate mucho más tiempo de lo que los indígena-españoles calcularon, pues de momento, aunque eran pocos, todavía quedaban pueblos que daban su apoyo a los mexicana, o que si no era exactamente esa la idea, sí defendían su territorio del azote de otro grupo de indígenas que también quería sojuzgarlos.⁴⁵

Pero dejemos que otro protagonista nos dé la información:

Guatemuz, señor de México había enviado muchos escuadrones de gente de guerra a Saltocan para les ayudar, los cuales fueron en canoas por unos hondos esteros; y otro día de mañana junto al pueblo comenzaron

⁴⁰ *Ibidem*, p. 126.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Díaz del Castillo, *op. cit.*, I, cap. CXXXIX, p. 524.

⁴³ Cortés, “Tercera carta de relación”, p. 130.

⁴⁴ Díaz del Castillo, *op. cit.*, I, cap. CXL, p. 532.

⁴⁵ En la lectura de las fuentes podemos advertir que aunque los protagonistas casi absolutos de ellas son los mexicana, el resto de pueblos que también estaban en el lago eran igual de diestros y lo utilizaban para los mismos fines, tanto para luchar contra la expansión del imperio, como más tarde para intentar preservarlo del ataque indígena-español.

los mexicanos y los de Saltocan a pelear con los nuestros, y tirábanles mucha vara y flecha, y piedras con hondas desde las acequias donde estaban, hirieron a diez de nuestros soldados y muchos de los amigos tlascaltecas, y ningún mal les podían hacer los de a caballo, porque no podían correr ni pasar los esteros, que estaban todos llenos de agua, y el camino y calzada que solían tener, por donde entraban por tierra en el pueblo, de pocos días le habían deshecho y le abrieron a mano, y la ahondaron de manera que estaba hecho acequia y lleno de agua, y por esta causa los nuestros no podían en ninguna manera entrarles en el pueblo ni hacer daño ninguno; y puesto que los escopeteros y ballesteros tiraban a los que andaban en canoas, traíanlas tan bien armadas de talabardones de madera, e detrás de los talabardones, guardábanse bien; y nuestros soldados, viendo que no aprovechaba cosa ninguna y no podían atinar el camino y calzada que de antes tenían en el pueblo, porque todo lo hallaban lleno de agua, renegaban del pueblo y aun de la venida sin provecho, y aun medio corridos de cómo los mexicanos y los del pueblo les daban grande grita y les llamaban de mujeres.⁴⁶

El objetivo del bando indígena-español era llegar a Tacuba.⁴⁷ Lo hicieron entre agotadores ataques que los indígenas protenochea realizaban combinando la infantería, con la ventaja que les proporcionaba el lago.⁴⁸ Las batallas duraban días y tras permanecer allí una semana, sin que la situación se resolviera a su favor, regresaron a Texcoco con la clara intención de botar los barcos y hacer todo el daño que pudieran, combinando los ataques terrestres y navales.

Pero antes de entrar por la laguna el bando indígena-español, tuvo que resolver el problema que se suscitaba en Chalco y que tampoco se resolvía a su favor, a pesar de que el excelente militar Gonzalo de Sandoval fue el encargado de capitanear estos encuentros⁴⁹ (figura 6). La provincia de Chalco era de gran valor estratégico para los invasores, pues, una vez controlada la guarnición que los mexica tenían cerca,⁵⁰ quedaba pacificado el corredor por donde ellos recibían la ayuda de la costa.⁵¹ En una de estas batallas los aztecas utilizaron muchísimas

⁴⁶ Díaz del Castillo, *op. cit.*, I, cap. CXLI, p. 536-537. Este trabajo mantiene la postura clásica de considerar a Bernal Díaz del Castillo como un protagonista directo de la conquista de México, aunque existen otras opiniones, como la de Michel Graulich que duda de la veracidad de esta fuente, "La mera verdad resiste a mi rudeza", p. *Fogeries et mensonges dans L'Histoire verdadera de la conquista de la Nueva España de Bernal Díaz del Castillo*. *Journal de la Société des Américanistes*, n. 82, p. 63-95, 1996.

⁴⁷ Cortés, "Tercera carta de relación", p. 134; Díaz del Castillo, *op. cit.*, I, cap. CXLI, p. 538.

⁴⁸ Díaz del Castillo, *op. cit.*, I, cap. CXLI, p. 539.

⁴⁹ Cortés, "Tercera carta de relación", p. 127-128.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 128.

⁵¹ Díaz del Castillo, *op. cit.*, II, cap. CXLIII, p. 16.

canoas, unas dos mil según datos de Bernal Díaz del Castillo,⁵² que nada pudieron hacer frente al empuje chalca-huexotzinca, cuya alianza se había forjado por indicación del futuro Marqués del Valle.⁵³



Figura 6. *Lienzo de Tlaxcala*, lámina 10

Cuando regresaban de nuevo al campamento, para lanzar su ofensiva naval, los de Xochimilco (figura 7) también les ofendieron desde sus canoas mientras recibían la ayuda de Tenochtitlan, que venía con una imponente flota de guerra y una nutrida infantería, pues

Los naturales de la provincia de México y Temixtitlan sabían ya que estábamos en Suchimilco, acordaron de venir con gran poder por el agua y por la tierra [...] Y ya que en todo el había dado orden, llega por el agua una muy grande flota de canoas, que creo que pasaban de dos mil, y en ellas venían más de doce mil hombres de guerra, y por la tierra llegaba tanta multitud de gente, que todos los campos cubrían.⁵⁴

Los ataques por la laguna y por tierra, con escuadrones mexicanos de refresco, que no cesaban ni de día ni de noche,⁵⁵ permitieron a la ciudad resistir tres días y como represalia fue asolada por la soberbia del ejército indígena-español.⁵⁶

Finalmente, Cortés llegó a los alrededores de Tenochtitlan desde donde observó espantado que la ciudad estaba protegida por una gran flota de canoas bien pertrechadas, exclamando que el número de canoas y de gente de guerra era infinito.⁵⁷

⁵² *Ibidem*, II, cap. CXLII, p. 13.

⁵³ Cortés, “Tercera carta de relación”, p. 127, 132, 150; Díaz del Castillo, *op. cit.*, I, cap. CXXXIX, p. 525.

⁵⁴ Cortés, “Tercera carta de relación”, p. 144.

⁵⁵ Díaz del Castillo, *op. cit.*, II, cap. CXIV, p. 32.

⁵⁶ Cortés, “Tercera carta de relación”, p. 145.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 146.



Figura 7. *Lienzo de Tlaxcala*, lámina 42

El día 28 de abril de 1521 se da por concluida la fabricación de los bergantines y el siguiente día se “ordena” al ejército de “indígenas amigos” para que se pongan en marcha⁵⁸ (figura 8).



Figura 8. *Lienzo de Tlaxcala*, lámina 43

Como primera medida los invasores deciden dejar sin agua potable a la población de Tenochtitlan; pero son recibidos por multitud de canoas que defendían el caño y que les dieron batalla. Estas canoas estaban bien protegidas y repelían con eficacia el ataque indígena-español, que, a pesar de haber cortado el agua, no salen bien parados. Por lo que Alvarado y Olid deciden no seguir peleando hasta que Cortés haga su aparición por la laguna con los bergantines.⁵⁹

⁵⁸ *Ibidem*, p. 149.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 151; Díaz del Castillo, *op. cit.*, II, cap. CL, p. 54-56.

Los mexicanos, al ver la flota española por la laguna, se avisaban con grandes señales de humo e intentaban hacerles frente con sus canoas.⁶⁰ De tal forma que Cortés llegó a temer que, ante tal número de ellas, sus bergantines no fueran efectivos, y consciente, una vez más, que “la llave de toda la guerra estaba en ellos⁶¹ [en los bergantines]” decide embestirlas:

y digamos que como Cortés vio que se juntaban tantas flotas de canoas contra sus trece bergantines, las temió en gran manera, y eran de temer, porque eran mas de 4,000 canoas.⁶²

Nuevamente la diosa fortuna parece estar de parte de Cortés y le envía el viento suficiente para potenciar sus barcos y hacer mucho daño entre los mexica y sus aliados, que seguían incansables peleando de día y de noche, colocando estacas en el agua para inutilizar los barcos.⁶³ Como medida para prevenir el daño que hacían a los bergantines y para reforzar la eficacia de los ataques terrestres de las otras divisiones, Cortés decide cambiar de táctica y reparte los bergantines entre sus capitanes, cuatro para el real de Alvarado, seis para el de Olid y dos para Sandoval.⁶⁴

A pesar de que con esta táctica Tenochtitlan queda rodeada, los otros pueblos de la laguna que también pelean a favor de Tenochtitlan: Xochimilco, Culhuacan, Ixtlapalapan, Huitzilopochco, Mexicatzinco, Cuitlahuac y Mizquic siguen defendiéndola.⁶⁵ En tantos días de asedio los combates mixtos se suceden por ambos bandos y las trampas para los bergantines también.⁶⁶ Éstos emplean sus cañones que hacen mucho daño;⁶⁷ pero los indígenas de la cuenca parecen conocer una fórmula mágica, de tal forma que lo que es destruido de día es reparado de noche, haciendo baldío el esfuerzo indígena-español.

Este hecho hizo cambiar nuevamente de táctica a Cortés, dando la consigna de que antes de seguir avanzando había que consolidar lo destruido,⁶⁸ este trabajo lo hizo con diez mil indígenas —¿hubiera po-

⁶⁰ Cortés, “Tercera carta de relación”, p. 153; López de Gómara, *La conquista de México*, p. 286.

⁶¹ Cortés, “Tercera carta de relación”, p. 153.

⁶² Díaz del Castillo, *op. cit.*, II, cap. CL, p. 57.

⁶³ Cortés, “Tercera carta de relación”, p. 154, 155; López de Gómara, *op. cit.*, p. 287.

⁶⁴ Díaz del Castillo, *op. cit.*, II, cap. CLI, p. 60.

⁶⁵ Cortés, “Tercera carta de relación”, p. 156.

⁶⁶ Díaz del Castillo, *op. cit.*, II, cap. CLI, p. 61-62.

⁶⁷ Cortés, “Tercera carta de relación”, p. 156.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 161, 177.

dido hacerlo sin su ayuda?—, y buscó nuevos aliados dentro de la zona, para hacer un doble daño a los mexica.⁶⁹ Parece que es cuando Ixtlilxóchitl, el príncipe disidente texcocano, ayudó al bando invasor, proporcionando esos nuevos aliados (figura 9). La cifra de leales que ofrecen las fuentes no es nada despreciable, pues indican que fueron cincuenta mil soldados. Como decimos, Cortés buscó ocasionar con esta medida un doble daño a los mexica, el meramente físico al aumentar sus fuerzas y otro quizás más importante, que fue el impacto emocional como escribe al emperador Carlos:

Bien podrá vuestra cesárea majestad considerar [...] lo que sentirían los de Temixtitlan en ver venir contra ellos a los que tenían por vasallos y por amigos, y por parientes y hermanos, y aun padres e hijos.⁷⁰

Este día sintieron y mostraron mucho desmayo, especialmente viendo entrar por su ciudad, quemándola y destruyéndola, y peleando con ellos, los de Texcuco y Chalco y Suchimilco y los otumfes, y nombrándose cada uno de dónde era; y por otra parte, los de Tascaltecal, que ellos y los otros les mostraban los de su ciudad hechos pedazos, diciéndoles que los habían de cenar aquella noche y almorzar otro día, como de hecho lo hacían.⁷¹



Figura 9. *Lienzo de Tlaxcala*. Lámina 41

Con todo, los mexica seguían resistiendo e incluso fueron capaces de burlar con sus canoas el bloqueo al que estaba sometida la ciudad. Con el fin de endurecerlo Cortés envió seis bergantines a Alvarado.⁷² Con los que tuvo duros enfrentamientos donde los mexicanos

⁶⁹ *Ibidem*, p. 159.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 160.

⁷¹ *Ibidem*, p. 162.

⁷² *Ibidem*, p. 160; Díaz del Castillo, *op. cit.*, II, cap. CLI, p. 64.

utilizaron canoas grandes⁷³ y lograron atraer a los bergantines hacia las trampas que tenían para hundirlos con un resultado exitoso pues

tenían en ellas hechos muchos pollos, que no los podíamos ver dentro en el agua, e unos mamparos e albarradas, así de la una parte como de la otra de aquella abertura, e tenían hechas muchas estacadas con maderos gruesos en partes que nuestros bergantines zabordasen si nos vienesen a socorrer [...] pues los bergantines que aguardábamos en nuestra ayuda no podían venir, porque todos estaban zabordados en las estacadas que les tenían puestas.⁷⁴

El capitán español es derrotado en el lago a pesar de la superioridad de los bergantines.⁷⁵ Cuando la suerte parecía que iba a sonreír a los mexicanos, se pone nuevamente del lado de Cortés, quien hace unos prisioneros que le previenen del ataque que los mexica tienen planeado para terminar con la flota española.⁷⁶ Gracias a esta información es la armada mexicana quien sufre grandes pérdidas. Aun así, el asedio a la ciudad azteca seguía sin dar el resultado esperado como se lamenta Bernal Díaz del Castillo:

[...] digamos que qué aprovechaba haberles quitado el agua de Chapultepeque, ni menos aprovechaba haberles vedado que por las tres calzadas no les entrase bastimento ni agua. Ni tampoco aprovechaban nuestros bergantines estándose en nuestros reales.⁷⁷

Cuando los ánimos del bando indígena-español estaban disminuidos y algunos de estos aliados empezaban a desertar, los pueblos de la laguna vinieron a rendirse. Pues mientras el objetivo de Cortés había sido Tenochtitlan-Tlatelolco, los de Chalco pelearon contra estas ciudades ribereñas que estaban a favor de los mexica hasta que consiguieron que se rindieran.⁷⁸ Entonces Cortés, a cambio del perdón, les exigió que pusieran a su disposición todas sus canoas y guerreros.

En todo este tiempo los naturales de Iztapalapa, y Oichilobuzco, y Mexicacingo, y Culucacán, y Mizquique, Cuitaguaca, que, como he hecho relación, están en la laguna dulce [...] acordaron de venir, y llegaron a nuestro real, y rogáronme que les perdonase lo pasado [...] Y yo

⁷³ Díaz del Castillo, *op. cit.*, II, cap. CLI, p. 65.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 66 y 68.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 68.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 71.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 64.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 72.

les dije que me placía y que no tenía enojo de ellos, salvo de los de la ciudad; y que para que creyesen que su amistad era verdadera [...] ellos tenían muchas canoas para me ayudar, que hiciesen apercibir todas las que pudiesen con toda la más gente de guerra.⁷⁹

Cortés, percatado de la agilidad de las canoas para atacar con rapidez dentro de la laguna y desplazarse por los estrechos canales de Tenochtitlan, aprovechó esta situación para maximizar el rendimiento de los bergantines, pues estos tenían la fuerza que le daban los cañones, pero les faltaba la agilidad que ahora le proporcionaba este nuevo ejército naval⁸⁰ (figura 10).



Figura 10. *Lienzo de Tlaxcala*, lámina 47

Y así fue el día en el que Cortés consiguió una gran victoria:

Propuse entrar cada día en la ciudad y combatirles con la gente que llevaba por tres o cuatro partes, e hice venir toda la gente de aquellas ciudades en el agua con sus canoas [...] Y mandé que los cuatro bergantines con la mitad de canoas, que serían hasta mil y quinientas, fuesen por una parte; y que los tres, con otras tantas, que fuesen por otra y corriesen toda la más de la ciudad en torno, y quemasen e hiciesen todo el más daño que pudiesen [...] Y ese día fue mucha victoria, así por el agua como por la tierra.⁸¹

En la apoteosis del ataque final participaron siete bergantines, ya que el resto estaban siendo reparados, y más de tres mil canoas de los nuevos amigos, “Dada la orden ya dicha, otro día, después de ha-

⁷⁹ Cortés, “Tercera carta de relación”, p. 164.

⁸⁰ Díaz del Castillo, *op. cit.*, II, cap. CLI, p. 73.

⁸¹ Cortés, “Tercera carta de relación”, p. 165.

ber oído misa, salieron de nuestro real los siete bergantines con más de tres mil canoas de nuestro amigos”, nos dice Cortés.⁸²

Pero a pesar del gran número de aliados, el primer asalto no fue favorable para los españoles:

Aquel día y la noche siguiente los de la ciudad hacían muchos regocijos de bocinas y atabales, que parecía que se hundía el mundo, y abrieron todas las calles y puentes de agua como de antes las tenían, y llegaron a poner sus fuegos y velas de noche a dos tiros de ballesta de nuestro real; y como todos salimos tan desbaratados y heridos y sin armas, había necesidad de descansar y rehacernos.⁸³

Esta gran victoria mexicana es doblemente meritoria, no sólo por lo dilatado del asedio, sino porque además de lograr hundir un bergantín al bando indígena-español, tienen que luchar en otro frente contra sus tributarios que se han rebelado.⁸⁴ Aun así los mexica no se desalientan e intentan influir en el ánimo de sus enemigos, realizando sacrificios a la luz de la lumbre, logrando el efecto deseado,⁸⁵ pues ante el desmayo español los tlaxcaltecas, que estaban bajo las órdenes de Alvarado, tienen que tomar la iniciativa.⁸⁶

Como siempre que se complicaba la situación para los indígena-españoles, la solución parecía venir por sí sola. Los últimos aliados que les quedaban a los mexica: Matlatzinco, Malinalco y Cuiscon se rinden a Cortés, quien además recibe pólvora y ballestas de un nuevo barco, haciéndose la situación cada vez más crítica para los mexica ante la determinación de Cortés de que

[...] ni los bergantines habían de cesar de les dar guerra por el agua, ni que habíamos destruido a los Matalcingo y Malinalco, y que no tenían en toda la tierra quien los pudiese socorrer, ni tenían de dónde haber maíz, ni carne, ni frutas, ni agua ni otra cosa de mantenimiento.⁸⁷

Así, con un potente ejército terrestre y marino, pues la suma de las canoas a la fuerza de los bergantines fue decisiva,⁸⁸ con pólvora y ballestas de refresco, sólo restaba dar el golpe de gracia a una nación que había luchado admirablemente más allá de lo imaginable.

⁸² “Tercera carta de relación”, p. 168.

⁸³ *Ibidem*, p. 172.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 166, 171.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 173.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 176.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 177, 180; Díaz del Castillo, *op. cit.*, II, cap. CLII, p. 77.

En un último y desesperado intento Cuauhtémoc, *tlahtoani* de Tenochtitlan, planeó un ardid para desconcertar a las fuerzas enemigas. Llevó unas cabezas cortadas al real de Alvarado y al de Olid para hacer creer que había matado a Cortés y a Sandoval y también hizo lo mismo en los otros destacamentos, cambiando el nombre de los decapitados.⁸⁹ Mientras se llevaba a cabo esta misión de psicoterror los combates se sucedían, especialmente en la laguna, donde los mexica lograron hundir otro bergantín, obligando a los españoles a repararlos continuamente.⁹⁰

Los mexica, por su parte, trabajaban activamente en varios frentes: continuaban con su campaña de amedrentar psicológicamente al enemigo, oficiando sacrificios a la luz de la lumbre, donde la silueta del desgraciado se recortaba en la oscuridad de la noche, e intentaban atraerse a sus tributarios ofreciéndoles importantes rebajas en las obligaciones fiscales, aprovechando un momento que parece que ellos controlaban, pues los Tlaxcaltecas estaban decidiendo si abandonaban la lucha y retiraban su apoyo a Cortés.⁹¹ En este decisivo instante Ixtlilxóchitl, nuevamente, intervino y propuso que se recrudeciera el bloqueo hasta que los de la ciudad murieran en su interior.⁹²

Así, los que una vez se llamaron hermanos de los mexica se sentaron a esperar su muerte, mientras llegaban nuevos refuerzos de Texcoco cifrados en dos mil hombres, de Tlaxcala, Huexotzinco y Cholula y pólvora que,⁹³ junto al ejército naval, decidieron el final de la contienda como nos narra de primera mano Cortés:

[...] teníamos ganado del agua; y como aquel día llevábamos más de ciento y cincuenta mil hombres de guerra, hízose mucha cosa; y así nos volvimos aquel día al real, y los bergantines y canoas de nuestros amigos hicieron mucho daño en la ciudad y volviéronse a reposar.⁹⁴

Ciertamente, el hecho de que Tenochtitlan estuviera situada en medio de un lago (figura 11) le había reportado innumerables ventajas tácticas para crecer como dominadora del Valle; pero ahora la red fluvial jugaba en su contra y los españoles con los barcos y las canoas “amigas” lograron cortar definitivamente los suministros que sólo podían llegar por el agua, sometiéndola a un implacable bloqueo, que los mexica intentaron burlar.

⁸⁹ Díaz del Castillo, *op. cit.*, II, cap. CLII, p. 80, 81, 83.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 81, 84-85.

⁹¹ *Ibidem*, p. 86-87, 91.

⁹² *Ibidem*, p. 92.

⁹³ *Ibidem*, p. 95, 96; cap. CLV, p. 104.

⁹⁴ Cortés, “Tercera carta de relación”, p. 177.

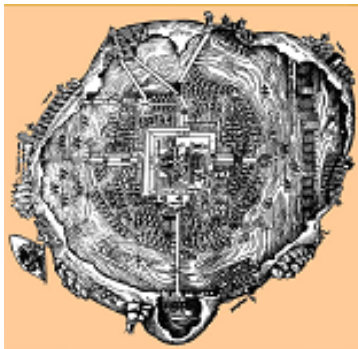


Fig. 11 Plano Tenochtitlan, 1525

Y encomendé mucho a los capitanes de ellos [los bergantines] que, porque por la parte de aquellos dos reales los de la ciudad se aprovechaban mucho de la tierra en sus canoas y metían agua y frutas y maíz y otras vituallas, corriesen de noche y de día los unos y los otros del un real a otro.⁹⁵ [...]

Y los bergantines tomaron también mucha gente y canoas que andaban pescando, e hicieron en ellas mucho estrago.⁹⁶

[...] porque los mexicanos metían mucho agua y bastimentos de los nueve pueblos que estaban poblados en el agua; porque en canoas les proveían de noche, o de otros pueblos sus amigos, de maíz e gallinas y todo lo que quería. E para otro día evitar que no les entrase aquesto, fue acordado por todos los tres reales que dos bergantines anduviesen de noche por la laguna a dar caza a las canoas que venían cargadas con bastimentos e agua, e todas las canoas que se le pudiesen quebrar o traer a nuestros reales, que se las tomasen.⁹⁷

Finalmente, el bloqueo fue total y no recibían abastecimientos por ninguna parte ya que

[...] a los enemigos les quedaba poco lugar por donde se defender, y que si no quisiesen dar, que de hambre y sed se morirían, porque no tenían que beber sino agua salada de la laguna.⁹⁸

El 13 de agosto de 1521 Cuauhtémoc es finalmente capturado vivo, según órdenes de Cortés, cuando intentaba huir con su familia

⁹⁵ *Ibidem*, p. 160.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 180.

⁹⁷ Díaz del Castillo, *op. cit.*, II, cap. CLI, p. 64-65.

⁹⁸ Cortés, "Tercera carta de relación", p. 167.

y algunos principales en una canoa, que era el único medio para salir de Tenochtitlan.⁹⁹

[...] cuando se vio cercado el Guatemuz, tuvo temor no le prendiesen o le matasen, y tenía aparejadas cincuenta grandes piraguas para si se viesse en aprieto salvarse en ellas y meterse en unos carrizales e ir desde allí a tierra, y esconderse en unos pueblos de sus amigos; [...] No me tiren que soy el rey de México y desta tierra, y lo que te ruego es, que no llegues a mi mujer ni a mis hijos, ni a ninguna mujer ni a ninguna cosa de lo que aquí traigo, sino que me tomes a mí y me lleves a Malinche.¹⁰⁰

Aunque en la versión de Bernardino de Sahagún la imagen de Cuauhtémoc queda limpia al ser el *tlahtoani* quien se entrega voluntariamente a Cortés.

[...] el señor de México, Cuauhtemotzin, con todos los principales que con él estaban, viniéronse a donde estava el marqués, en canoas. Cuauhtemotzin iba en una canoa, y ivan dos pajes con él, que llevan sus armas; y uno solo iba remando en la canoa, que se llamava Cenyáutl. Y cuando le llevavan a la presencia del capitán don Hernando Cortés començaron toda la gente mexicana que estava en el corral diziendo: “Ya va nuestro señor rey a ponerse en las manos de los dioses españoles.”¹⁰¹

A pesar de los últimos intentos por parte de los mexica el balance final era predecible: desfallecidos, sedientos, hambrientos y enfermos, pues la viruela fue otro potente enemigo, aunque menos ruidoso, quizás más letal, que causó innumerables bajas entre la población; y ya desarmados los mexica fueron atacados cruelmente por sus enemigos indígenas, y como reconoce Hernando Cortés en su Tercera carta de relación¹⁰² él nada podía hacer para evitarlo, aunque hubiera sido su intención, pues los españoles eran un pequeño grupo de novecientos hombres, dentro de un ejército de “amigos” de más de ciento cincuenta mil. Este dato responde claramente a las preguntas de ¿quién derrotó realmente al imperio mexica? ¿Y quién en aquella lucha tuvo el control?

Como decimos el 13 de agosto de 1521, después de 75 intensos días que duró el asedio, o 93 según afirma Bernal Díaz del Castillo¹⁰³ la ciudad claudicó.

⁹⁹ Cortés, “Tercera carta de relación”, p. 188, 189; Díaz del Castillo, *op. cit.*, II, cap. CLVI, p. 110, 112.

¹⁰⁰ Díaz del Castillo, *op. cit.*, II, cap. CLVI, p. 110.

¹⁰¹ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, II, lib. 12, cap. 39, p. 1001.

¹⁰² P. 187.

¹⁰³ *Op. cit.*, II, cap. CLVI, p. 113.

De esta manera que desde el día que se puso cerco a la ciudad, que fue a 30 de mayo del dicho año [1521] hasta que se ganó, pasaron setenta y cinco días, [...] Y en todos aquellos setenta y cinco días del cerco ninguno se pasó que no se tuviese combate con los de la ciudad, poco o mucho.¹⁰⁴

Si aceptamos como ciertos los datos que ofrecen los cronistas en los que se describen verdaderas batallas navales, con una estrategia perfectamente planificada en la que combinaban acciones conjuntas de infantería y de marina, desarrolladas por un elevadísimo número de hombres y de canoas, no podemos pensar que los aztecas y los pueblos ribereños del lago eran simples pescadores, pues para planificar y coordinar las acciones era preciso tener adiestradas a las gentes en estos menesteres y se hace difícil creer que en el tiempo que duró la lucha contra el imperio, los mexicanos y sus aliados fueran capaces de pasar a manejar con la misma eficacia las redes que las armas.

Efectivamente, como hemos comprobado, los indígenas eran muy diestros en el manejo de todo tipo de armas, en la planificación de las campañas, tanto en lo referente a la logística como a la estrategia y esto parece requerir un entrenamiento especializado que se impartía en las escuelas estatales, junto con una doctrina que motivaba a la sociedad a formar parte de la maquinaria bélica como la opción más atractiva.¹⁰⁵ Sin embargo, éstas y otras cuestiones quedan para ser desarrolladas en análisis posteriores.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, José de, *Historia natural y moral de las Indias en que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellos y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno de los indios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

“Anales de Cuauhtitlán”, en *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, traducción de Primo Feliciano Vázquez, México, Universidad Nacional Autónoma de México (3-68), 1975.

BUENO, Isabel, *La guerra mesoamericana en época mexicana*, Tesis doctoral, Madrid. Universidad Complutense, 2003.

CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Francisco, *Relaciones Originales de Chalco Amaquemecan*, traducción y glosa de Silvia Rendón, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

¹⁰⁴ Cortés, “Tercera carta de relación”, p. 189.

¹⁰⁵ Isabel Bueno, *La guerra mesoamericana en época mexicana*.

- CORTÉS, Hernán, *Cartas de Relación de la Conquista de México*, México, Porrúa, 1963.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 2 v., edición de Miguel León-Portilla, Madrid, Historia 16, 1984.
- DURÁN, Fray Diego, *Historia de la Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2 v., edición de Ángel Ma. Garibay, México, Porrúa, 1967.
- GRAULICH, Michel, “La mera verdad resiste a mi rudeza”: Forgeries et mensonges dans L’*Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo”, *Journal de la Société des Américanistes*, 82: 63-95, 1996.
- HASSIG, Ross, *Aztec Warfare. Imperial Expansion and Political Control*, Norman University of Oklahoma Press, 1988.
- IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva, *Historia de la nación chichimeca*, Madrid Edición de Germán Vázquez, Historia 16 (Crónicas de América, 11), 1985.
- KELLY, Isabel y Ángel Palerm, *The Taino totonac*, Washington D.C., Institute Social Anthropology N° 13, Smithsonian Institution, 1952.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, *La conquista de México*, edición de José Luis de Rojas, Madrid, Historia 16 (Crónicas de América, 36), 1987.
- MOLINA, Fray Alonso de, *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana*, México, Porrúa, 1970.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego, *Historia de Tlaxcala: Crónica del siglo XVI*, México, Ed. Innovación, 1979.
- QUEVEDO, Francisco, *La vida del Buscón*, Barcelona, Ed. Planeta, 1983.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, Madrid, Historia 16 (Crónicas de América, 55a y 55b), 1990.
- TORQUEMADA, Juan de, *Monarquía indiana*, 3 v., México, Porrúa, 1969.

EL CORAZÓN Y SUS ENFERMEDADES EN LA CULTURA NÁHUATL PREHISPÁNICA

CARLOS VIESCA T.
ANDRÉS ARANDA C.
MARIBLANCA RAMOS DE VIESCA

Como es ampliamente conocido, las culturas prehispánicas de Mesoamérica participaron de una cosmovisión en la cual el sol representaba vida, movimiento y calor; rasgos que si bien compartían con otras muchas culturas agrícolas, en ellas adquirieron características peculiares. Dentro de una conceptualización del universo en la que se veía a éste constituido por una serie de pisos colocados a diferentes niveles de un gran eje helicoidal, se destacaba, y es el punto de interés para el caso particular que nos ocupa, la región del centro, tomando en cuenta que se pensaba que la humanidad habita precisamente sobre la superficie de la tierra. Por eso, el hombre es *tlácatl*, el ser del centro, que participa de las influencias celestes y de aquellas de los inframundos. Por dicha razón se pensaba que todo lo que sucediera en toda esa región les afectaría profundamente. Es así que los dioses que vivían y regían en los cuatro cielos correspondientes a esa área eran los más directamente relacionados con el hombre. Todos ellos, y muy especialmente los dioses solares, representaban fuentes de salud y malestar para los habitantes del antiguo Anáhuac, según les fueran favorables, benéficos o adversos. Al sol, especialmente, se ligaba el destino de la humanidad, sus alimentos, su bienestar, su pervivencia.

El sol como centro funcional de la región central del universo

De la regularidad de su aparición matutina en el horizonte y a la exactitud de su camino diario a través del cielo diurno dependía la vida de los habitantes de la tierra. Sin embargo, es preciso separar a la o las deidades solares de los dioses creadores y de otros muchos pobladores de los panteones prehispánicos, ya que no eran los mismos y se diferenciaba perfectamente el nivel de creación al que se referían,

existiendo uno en el que el mito eslabona la cosmogonía, mientras que otro, el que nos interesa en estos momentos, se enfoca a una creación parcial y particular: la que sucede en el centro del universo y da como resultado la aparición de los soles y del hombre.

De tal modo, los dioses creadores del centro, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, hijos de la pareja divina primordial, tuvieron que dar forma a la superficie de la tierra a partir de un monstruo al que denominaban *cipactli*, el pez de la tierra que nadaba en los océanos, y después levantar desde ésta la bóveda celeste. Se decía también que tuvieron que poner unos grandes árboles en las esquinas de este piso central del universo, para que los cielos no se cayesen sobre la tierra y matasen a sus habitantes, cosa que tendría que suceder cuando se destruyera el Quinto Sol. Después, estos dioses, por turno, tuvieron que crear soles y habitantes de la tierra, los cuales fueron destruidos en cuatro diversas circunstancias que no vienen ahora al caso, hasta, en un quinto intento llevado a cabo esta vez por Quetzalcóatl, fueron creados no sólo el sol, sino también la humanidad tal cual es ahora. En los otros tres cielos del centro se encontraban la luna, las estrellas y el Tlalocan, cielo de Tláloc en donde se guardaban los huevecillos germen de todas las criaturas.

El sol, en cada uno de estos intentos, el actual incluido, era la parte central de la creación que tenía lugar en la región del centro del universo. Él era el dueño del calor y vida, se movía constante y continuamente, caminando por el cielo y luego por el inframundo para reaparecer todas las auroras por el oriente. Era él quien proveía de fuerza a través de su resplandor; al corazón de todos y cada uno de los seres humanos y de los animales que lo poseían. Era él, el directamente responsable de darles vida y calor. De tal modo, el mundo era evidentemente heliocéntrico y el sol en él, moviéndose un poco al sur de la línea media del firmamento, a la izquierda de ella si tomamos como marco de referencia el camino que le llevaba de oriente hacia occidente, era espejo de un orden cósmico.¹

Macrocosmos y microcosmos. La estructura simbólica del cuerpo humano

Entre el sol y el corazón, los sabios nahuas establecieron correspondencias simbólicas que los unen indisolublemente. La concepción vigente entonces, consideraba al diafragma como la contraparte de la superficie terrestre y a la región situada inmediatamente por encima

¹ Carlos Viesca, *Ticiotl. Conceptos médicos de los antiguos mexicanos*, p. 112 y siguientes.

de él, como la de los cuatro cielos pertenecientes al centro. El corazón, *yóllotl*, es el órgano solar por excelencia en una anatomía que equipara la estructura del cuerpo humano con aquella del universo, siempre en movimiento, latiendo constantemente, distribuyendo sangre y con ella vida y calor a todo el microuniverso que era el organismo, asumía la ubicación y las funciones de éste. El cuerpo, reflejo del cosmos, tenía el cielo en la cabeza, que era llamada precisamente *illhuícatl*, cielo, tenía su sol en el centro y, del diafragma hacia abajo los miembros y órganos representativos de los inframundos. El corazón, inmediatamente por encima del diafragma, es decir, en la zona celeste más cercana a la superficie de éste; a la izquierda de la línea media, como el sol, que en las coordenadas geográficas del altiplano mexicano camina ligeramente a la izquierda de una línea que marcara el centro de la bóveda celeste; moviéndose, latiendo constantemente mientras hay vida, es el sol dentro del microcosmos del cuerpo humano. Es por ello el órgano precioso que se ofrece al sol en el magno sacrificio, la fuente de vida humana que se puede transformar en vida cósmica.

El corazón, pues, queda revestido de un doble interés: religioso, por un lado, al ser considerado fuente sagrada de vida y correlato de las fuerzas divinas que la distribuyen entre las criaturas que pueblan el universo; humano, por otro, al plantearse la pregunta de cómo funciona y cómo se relaciona con el cuerpo humano en su integridad. En una cultura en la que lo sagrado y el conocimiento se encontraban íntimamente ligados esto no implicaba un problema mayor, de manera que, al estudiar los diferentes textos antiguos referentes al corazón, aparecen ambos aspectos sin que esto exprese rupturas en el orden del conocimiento. Hay evidencia de que se consideraba al corazón como objeto de ofrenda a los dioses, como sinónimo de una personalidad bien constituida, como órgano rector de importantes funciones, en fin, como fuente y asiento de enfermedades de muy diversos géneros.²

Recientemente hemos pensado, con fundamento en un cierto número de textos del siglo XVI, en la posibilidad de que esta visión del centro del universo representado en el cuerpo humano se complementara con la presencia del hígado, colocado especularmente con respecto al corazón, por debajo del diafragma y del lado derecho y representando así al sol de la noche. Las consideraciones preliminares al respecto han sido esbozadas por uno de nosotros en la parte correspondiente al estudio del “hombre y su cuerpo” en el libro *Ticiotl*,

² Múltiples ejemplos se pueden encontrar en Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*; Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*; Viesca, *op. cit.*

publicado ya hace algunos años, aunque es claro que requieren de un desarrollo y sustento posteriores, dadas las consecuencias de su comprobación para la integración de la concepción del cuerpo.³

El conocimiento anatómico del corazón

Es lógico que, entendido el corazón dentro de un contexto cósmico diferente al que profesa la ciencia moderna, y en un sistema de pensamiento en el cual tampoco tiene nada que ver la anatomía tal y como ahora la entendemos, su estructura no pueda ser descrita de la misma manera que ahora se hace, ni las estructuras que ahora se consideran tienen que ser necesariamente tomadas en cuenta por los pensadores prehispánicos.

Puede afirmarse que, en última instancia no importaban los detalles estructurales y las relaciones existentes entre ellos, ya que los criterios rectores vigentes en el saber prehispánico eran fundamentalmente dinámicos, de manera que, como sucedía con la ciencia de los antiguos griegos, importaba más el cómo ocurrían los fenómenos que las características de la estructura en la que se asentaban. No obstante lo anterior, se encuentran numerosos términos referentes a detalles anatómicos en los vocabularios en lengua mexicana procedentes del siglo XVI. Uno de ellos es la palabra *yollomecayo*, reportada por los médicos que informaron a fray Bernardino de Sahagún para la elaboración del *Códice Florentino*, el cual significa etimológicamente cuerda o mecate carnoso del corazón y ha sido interpretado como uno de los grandes vasos que dan la impresión de sostenerle.⁴ Esto da idea de la escasa, si no es que nula noción que se tenía del sistema vascular. Hasta hoy no se ha encontrado ningún indicio que permita afirmar el conocimiento de aurículas y ventrículos como cavidades independientes, y menos aún de las válvulas ni de la sistematización de los grandes vasos a partir de su origen o entrada al corazón. Cabe señalar que venas y arterias, es decir vasos sanguíneos, eran genéricamente llamados *ezcollí*, haciéndose solamente la diferenciación de los muy delgados, a los que se denominaba *ezcocopitzaclli*, con una simpática asociación que remite a la idea de vasos infantiles.⁵ Molina, en su *Vocabulario*, hace la distinción entre venas de sangre y venas de aire, *ihíyotl iyoui*,⁶ con lo

³ Viesca, *op. cit.*, p. 140-141.

⁴ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, lib. X, cap. 28, p. 152.

⁵ Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, p. 42.

⁶ *Ibidem*, f. 119v.

que parece denotar la diferenciación entre venas y arterias, aunque lo único que queda claro es que estas últimas llevaban *ihíyotl* en su interior. En las representaciones pictóricas de cortes del corazón, por ejemplo las existentes en el friso sepultado abajo del Palacio de las Mariposas en Teotihuacan, se distinguen en el órgano solamente las paredes de ambos ventrículos y el tabique interventricular. Algunos autores han propuesto el que se identificaba el pericardio como una estructura individualizable, señalando que se le llamaba *péyotl*,⁷ aunque dicho término, en el Vocabulario de Molina, denota el capullo del gusano de seda. (Molina, f. 80v), en el de Rémi Siméon sí se registra la acepción de pericardio.⁸ Es posible que el término provenga del verbo *peyahu(i)* que significa resbalar y, en este caso, haría referencia a la membrana en la que resbala el corazón.⁹

Las funciones cardíacas

El corazón era caracterizado por ellos como aquél que da vida, que sustenta, que late.¹⁰ Estas funciones primordiales, son las descritas por los viejos médicos y notables tepepulcas a fray Bernardino de Sahagún a mediados del siglo XVI. De acuerdo con lo que se describe en estos términos, puede pensarse que se está hablando del corazón en condiciones semejantes a las definidas en nuestra cultura como evocadoras de sus funciones: latir, alimentar, dar vida. Sin embargo, cuando el fraile insistió y preguntó nuevamente a ellos y a otros médicos de Tlatelolco, la lista de propiedades, características y funciones se amplió considerablemente y abarcó campos que no corresponden en manera alguna a nuestro concepto de lo que es y hace la víscera cardíaca. Ahora el corazón adquiere una dimensión que suma a las funciones ya señaladas algunas situaciones de detalle, como por ejemplo el decir que da vida, pero él vive, marcando en cierto sentido la posibilidad de una existencia que es independiente a la del sujeto, aunque nunca ajena a él, ya que es el corazón el que determina el que se mantenga vivo; esta situación era llevada al extremo de que cuando un guerrero moría en combate o en la piedra de los sacrificios, su *teyohía*, que es la entidad anímica correspondiente y ubicada en el corazón, deja-

⁷ F. Ocaranza, *Historia...*, p. 42.

⁸ Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl*, p. 77.

⁹ Frances Karttunen, *An Analytical Dictionary of Nahuatl*.

¹⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *Primeros Memoriales*, f. 82v. En López Austin, "Textos acerca de las partes del cuerpo humano y de las enfermedades y medicinas en los *Primeros Memoriales* de Sahagún", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 10, p. 135.

ría el cuerpo y el corazón mismo del guerrero muerto, para ir a acompañar al sol, en forma de colibrí, en su ascenso por el firmamento. De forma semejante, el *teyolía* de las mujeres muertas durante su primer parto, que era el combate con el cual ellas participaban en el mantenimiento del orden cósmico, acompañaría al sol en su transcurso desde el zenit hasta el ocaso. Por ello, siempre que se tenga en mente un predicado del corazón en el contexto de nuestras culturas mesoamericanas, y particularmente en la nahua, debe pensarse en su *teyolía* para definir funciones.¹¹

Agregaban estos antiguos médicos una serie de epítetos relacionados con el movimiento cardíaco, el cual les llamaba intensamente la atención. De hecho, *yollo*, que es la raíz que define el término con el que designaban al corazón (*yóllotl*), significa lo que se mueve, proviniendo de la palabra *ollin*, que se traduce como movimiento, y, pasando de movimiento a vida, surge el término *iolli*. Así, decían *tecuiini*, él late, *chocholoa*, él brinca, *motlallamotla*, él late continuamente, señalando la importancia para vivir de la persistencia de este latido, de modo que corazón es prácticamente sinónimo de vida.¹²

Se ha señalado que existía un vocablo, *tetecucicaliztli*, que nombraba específicamente el choque de la punta del corazón contra la parrilla costal, y otro, *tetecucicaca*, que designaba el pulso a nivel de la muñeca. El doctor Fernando Ocaranza, en su *Historia de la Medicina en México*,¹³ interpretaba estos datos como una muestra de que los médicos mexicas se habían “dado cuenta” de la circulación de la sangre, interpretación que a nosotros nos parece sumamente aventurada, ya que estos términos no aparecen en ninguno de los vocabularios anatómicos conocidos, como los que recopiló Sahagún, y en el diccionario de fray Alonso de Molina, aparece solamente como latido, sin especificar más detalles, y esto junto con otros significados que remiten al crepitar de las llamas, al hacer ruido el interior de las cosas o el viento, o a la sensación de latido en las heridas, de manera que no creemos posible sustentar el conocimiento de la circulación con base en tan escasos datos.

Ahora bien, hay otra serie de funciones adscritas al corazón, que definen un papel diferente de este órgano en la integración del sujeto. Estas son enunciadas como: *noiollo conmati*, “siento en mi corazón”, *niiolpolini*, traducido por Anderson como “estoy trastornado” aunque pensamos que es más correcto “me trastorno en mi corazón”; *nivolpaqui*,

¹¹ Carlos Viesca, *op. cit.*, p. 144. Véase también, Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, I, p. 256.

¹² *Florentine Codex*, ed. Ch. Dibble y A. Anderson, Book 10, p. 130.

¹³ Fernando Ocaranza, *Historia...*, p. 45.

“me deleito en mi corazón”; *noiollo quimati*, “conozco en mi corazón”.¹⁴ Estos tres enunciados se refieren a funciones que nosotros definimos como propias del sistema nervioso central. Sin embargo, no hay ninguna duda de que los médicos indígenas estaban refiriéndolas al corazón y de que consideraban que era precisamente el corazón quien cumplía con dichas funciones. En una palabra, se siente, se deleita uno, se es trastornado y se conoce por medio del corazón. Éstas, en el México prehispánico, no eran funciones cerebrales, sino cardíacas.¹⁵ Pero más todavía, en un símil con lo que sucede en el cosmos y lo que debe ocurrir idealmente en las sociedades humanas, el corazón rige todo, *quicemitqui in yollotli*.¹⁶ Este último concepto se ve confirmado por la asociación que aparece en el *Códice Vaticano Ríos* entre el corazón y el signo calendárico *ácatl*, siempre relacionado con el gobernar.

El primer atisbo de ellas, registrado en los *Primeros Memoriales* de Sahagún es explícito y dice “nuestro corazón da vida, sustenta, late.” (Párr- 6, LA, II, 75). Aquí se tiene, en último término el latido, *tetecuinia*, al que ya se ha hecho referencia, pero aparecen dos funciones cruciales más: dar vida y sustentar. El dar vida representa un significado textual, pero, como lo ha demostrado López Austin,¹⁷ tenía también una conotación de proporcionar energía y vigor; términos con los que se relacionaban directamente el amargarse el corazón, siendo el corazón amargo más fuerte y resistente, inclusive ante serias amenazas externas como lo serían el mal de ojo y la posesión por espíritus agresores, y el endurecerse el corazón, concepto asociado por el mismo autor con esfuerzo, pero que nosotros pensamos que también denota resistencia y capacidad de defensa. En lo tocante al sustentar, nos detendremos solamente en comentar que esta función no tiene que ver, como parecería a primera vista, con las funciones digestivas o metabólicas, sino con un criterio muy propio de la cultura náhuatl, de acuerdo con el cual el gobernante es quien sustenta al pueblo, y en este caso denotando el papel fundamental de gobierno que se le atribuía al corazón.

Gobernaba, decía, mediante los diferentes procesos que integran el pensamiento, como son la percepción, la comprensión, la memoria, la conciencia, la imaginación y la razón.¹⁸ Es decir, gobernaba en virtud de que se ubicaban en él las facultades mentales.

¹⁴ *Ibidem*, p. 131.

¹⁵ Carlos Viesca, Ramos de Viesca, M., Aranda, A., Duffy, B., “Medicinal plants in mental illness treatments according Mexican prehispanic medicine”, *Proceedings of XXth International Congress of History of Science*, Lieja, en prensa.

¹⁶ *Florentine Codex*, ed. Ch. Dibble y A. Anderson, Book 10, p. 131.

¹⁷ *Cuerpo Humano e ideología*, *passim*.

¹⁸ *Ibidem*, I, p. 455.

Con el corazón se piensa, pero también se siente, de manera que los afectos, las emociones y hasta las pasiones, en sus diferentes formas de expresión, también se situaban en él, aunque esta función la compartía en cierta forma con el hígado. A él asimismo se referían la capacidad para hacer bien las cosas, los hábitos y aficiones, la voluntad, la paciencia, la prudencia, el valor y el miedo, e incluso el ser varonil o afeminado.¹⁹

El corazón y sus enfermedades

Consideradas todas las funciones atribuidas por los médicos nahuas al corazón, resulta obvio el que las enfermedades que ellos le diagnosticaban se inscribieran dentro de un orden diferente, más amplio, que el que cubre la actual cardiología. Cabe señalar además que no existía en esos tiempos el concepto de especialidades médicas en los términos en que ahora se dividen, no existiendo especialistas en enfermedades del corazón, independientemente de cuál fuera el campo que estas abarcaban, de manera que no podemos hablar de la existencia de médicos dedicados a diagnosticar y curar dichas enfermedades, sino que estos quehaceres recaían en los *titici* aun cuando algunos aspectos muy específicos pudiera ser que quedaran en manos de médicos con funciones sacerdotales.²⁰ Es posible que algunas de sus enfermedades correspondieran al ámbito de las que enviaba Tezcatlipoca y, por lo tanto, la responsabilidad de su cura recaería en sus sacerdotes y en la administración, siempre manejada por ellos, de la *tlilatl*, el agua negra sagrada.²¹

Así pues, además de la propensión a sufrir daños por brujería o de la inclinación a provocarlos, pueden englobarse como enfermedades del corazón, de acuerdo a la teoría de los médicos mexica, dos grandes grupos: el de las enfermedades asociadas directamente con la víscera cardíaca, y el de las enfermedades mentales.

Las enfermedades cardíacas

Son varios los males del corazón individualizados clínicamente en la medicina náhuatl prehispánica. La mayor parte de ellos está citada en

¹⁹ *Ibidem*, I, p. 254 256.

²⁰ Carlos Viesca, *Yóllotl. Historia de la Cardiología en México. I. El corazón y sus enfermedades en la cultura náhuatl prehispánica*, p. 5.

²¹ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, I, lib. 3, p. 44.

el *Libellus de medicinalibus indorum herbis*, que no es otro sino el *Códice de la Cruz-Badiano*, y el cual, a pesar de haber sido escrito en 1552, o sea varios años después de la Conquista, y de manifestar numerosos datos de influencia europea, continúa siendo uno de los documentos de importancia capital para el estudio de la medicina mexicana prehispánica. Al contrario, llama la atención el que en la parte de los textos de Sahagún correspondiente a exponer las enfermedades y sus tratamientos no se encuentre ninguna sección sobre enfermedades del corazón, ni se halle individualizada ninguna de ellas,²² de manera que las referencias que contiene la obra de este autor se localizan buscando las plantas medicinales u otros elementos curativos utilizados en los males cardíacos o intercaladas cuando trata de otros temas que le lleven a pensar en ellas. Por ejemplo, sus informantes le hablaron de *iollomimiqui*,²³ palabra que literalmente quiere decir “muertes del corazón”, así en plural, lo que llamaría la atención si se piensa que el corazón solamente podría cumplir con esto en casos de paro cardíaco y reanimación, lo cual no era concebible en las culturas prehispánicas; sin embargo, ateniéndonos a lo que dicen los vocabularios de la época, encontramos que tanto Molina como Rémi Siméon, basándose este último en los escritos de fray Andrés de Olmos, hablan de “rudeza de ingenio”, de “embrutecerse” y “perder su inteligencia”, acepciones que nos llevan al terreno de las enfermedades de la mente que analizaremos luego, aunque ambos mencionan además un término genérico, *yollomimiquiliztli*, traduciéndolo respectivamente como “mal del corazón” y “dolor del corazón”.²⁴ Según esto, un solo y mismo término nos remite tanto a problemas de índole mental como a problemas propiamente cardíacos, dejando entrever la dificultad que implica el ir dilucidando el o los sentidos que pueden tener los términos dependiendo del contexto en que son empleados. Para mayor complicación, existe otra palabra, *yolpatzmiqiliztli*,²⁵ con la que se designa a las crisis epilépticas, orientando el *yolpatz-* a considerar la posesión al inferir el causar congoja o aflicción a otro, aún cuando Rémi Siméon insiste en que se trata también, pues da las dos interpretaciones, de “dolor de corazón”.²⁶

El *Códice de la Cruz-Badiano* menciona tres enfermedades del corazón y, en el capítulo referente a las señales de proximidad de la

²² *Ibidem*, lib. x, p. 28, y lib. xi, p. 5.

²³ *Florentine Codex*, lib. X, cap. 28, p. 131.

²⁴ Alonso de Molina, *Vocabulario de la lengua mexicana y castellana*, f. 40v; Siméon, Rémi, *Diccionario en lengua náhuatl o mexicana*, p. 197.

²⁵ Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, f. 66r, y *Vocabulario en lengua mexicana y castellana*, f. 41r.

²⁶ Rémi Siméon, *Diccionario...*, p. 200.

muerte, cita algunos criterios fisiopatológicos entre los que es importante destacar aquel que identifica a la muerte con el hecho de que se derrame y acumule la sangre alrededor del corazón, ahogándolo. Esto, de hecho, no es en realidad una afección cardíaca, sino la consideración de cómo se explicaba el que el corazón cesara de cumplir con su función vital.

Las enfermedades del corazón mencionadas por Martín de la Cruz son “la opresión molesta del pecho”,²⁷ “el dolor del corazón”²⁸ y “el calor del corazón”.²⁹ En el mismo capítulo se incluyen también “el dolor del pecho”,³⁰ misma que dejamos fuera de esta revisión por ser notorio que el autor lo distingue como algo diferente al dolor del corazón y, por lo tanto, debe referirse a otras estructuras vecinas, tal vez la pared torácica o el esófago, y el “dolor de costado”,³¹ que se refiere a dolor pleural.

Opresión molesta del pecho

Entre ellas, la única para la que se dan algunos datos clínicos, muy pocos pero de extraordinaria relevancia, es la “opresión molesta del pecho”. El texto es sumamente breve y sólo refiere “si el pecho se siente oprimido como por una repleción y se halla angustiado...” Es de señalarse que se hace hincapié en la sensación de opresión y en la presencia de angustia, lo cual distingue plenamente a este cuadro de otros problemas, incluso el dolor del corazón que se aborda por separado. Pero, volviendo al manuscrito mexicano, los datos que proporciona orientan a pensar en que la opresión no era considerada como funcional ni como imaginaria, sino se partía de la realidad física de una substancia que apretaría al corazón. Esto nos remite a recordar el texto incluido en el décimo tercer capítulo del *Libellus*, en el cual se trata de las señales clínicas de la cercanía de la muerte, y se afirma que ésta sobreviene cuando la sangre que rodea al corazón se derrama en su derredor; lo oprime y lo ahoga, como señalamos anteriormente.³² No resulta ajeno el desenlace de ambas situaciones que es la muerte del enfermo, hecho frecuente en los casos de *angor pectoris* e indudable cuando se habla de cercanía del evento. Lo que

²⁷ Martín de la Cruz, *Libellus...*, f. 27r.

²⁸ *Ibidem*, f. 28r.

²⁹ *Ibidem*, f. 28v.

³⁰ *Ibidem*, f. 27v.

³¹ *Ibidem*, f. 29r.

³² *Ibidem*, f. 62r.

es claro, es el valor pronóstico de la angustia conjunta a dolor opresivo en el pecho. Por otra parte, la consideración de sustancias que pueden “ahogar” el latido del corazón, lleva a pensar en la existencia de una nosología dinámica en la cual tanto la sangre como algunas otras sustancias, como las *aláhuac*, por ejemplo, que eran líquidos viscosos y pegajosos de diferentes colores y procedencias. Y podían ejercer influencias patógenas en diferentes sitios y niveles del organismo.³³

En efecto, al prescribir el tratamiento, era elegida una planta que hacía expulsarla, que es el *tlatlacotic* sobre el cual hay acuerdo de que se trata de una especie de la familia *Compositae*; sin embargo en relación con el género han sido sugeridos los siguientes: *Baccharis*; *Bidens*; y *Zinnia*.³⁴ Dicha raíz debía de ser lavada en agua caliente y machacada para beberse con moderación;³⁵ afirmando que tal acto tendría como consecuencia un efecto emético, el cual hace pensar que la identificación más plausible es la del género *Bidens*.

Desde una perspectiva histórica podemos afirmar que era empleada por Martín de la Cruz, además, para tratar las heridas producidas por el rayo,³⁶ la epilepsia³⁷ y como remedio contra la Mente de Abdera;³⁸ situaciones la primera de las cuales estaba relacionada con alteraciones de la entidad anímica conocida como *tonalli*, la cual se encuentra funcionalmente relacionada con el *teyolia*, dicha entidad, como hemos mencionado, se ubicaba en el corazón, con la cual se involucran directamente las dos últimas. Por otro lado en el *Códice Florentino* es recomendado el *tlatlacotic* en el tratamiento de la obstrucción urinaria, la hinchazón del vientre y la calentura del mismo;³⁹ situaciones que comparten la acumulación de sustancias como agentes etiológicos de la enfermedad, lo que junto con la afirmación de Martín de la Cruz de que la acción buscada es emética, nos lleva a considerar que se estuvieran buscando los efectos evacuantes de la raíz para mejorar el padecimiento que nos ocupa. Por su parte, Francisco

³³ Carlos Viesca, A. Aranda, M. Ramos de Viesca, “El tratamiento de las enfermedades del corazón en la medicina mexicana prehispánica”, en J. L. Goldfarb y M. Ferráez, *Anais VII Seminario Nacional de História da Ciência e da Tecnologia*, São Paulo, Sociedade Brasileira da História da Ciência, 2000, p. 41-50.

³⁴ Javier Valdés, H. Flores, H. Ochoterena, “La botánica en el Códice de la Cruz”, en *Estudios actuales sobre el Libellus de medicinalibus indorum herbis*, México, Secretaría de Salud, 1992, p. 150.

³⁵ Martín de la Cruz y Juan Badiano, *Libellus de Medicinalibus indorum Herbis*, f. 27r; en *Estudios Actuales Sobre el Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*, Secretaría de Salud, México, 1992, traducción de M. E. Pineda.

³⁶ *Ibidem*, f. 52r.

³⁷ *Ibidem*, f. 51v.

³⁸ *Ibidem*, f. 53v.

³⁹ *Florentine Codex*, p. 187.

Hernández reconoce a través de sus expediciones al menos siete tipos diferentes: dos fríos los cuales recomienda contra el empacho, para disminuir la fiebre y la tos, así como para templar el calor; otros dos, templados, los cuales le parecen útiles contra las diarreas; y los tres restantes, calientes, los recomienda contra los tumores, contra el dolor y la hinchazón del vientre y contra la disentería.⁴⁰ De tal forma que por lo menos para el último grupo, a los ojos del protomédico, aparecen también los efectos evacuantes de la planta que nos ocupa. Parece claro que el efecto buscado por Martín de la Cruz al recetarlo para aliviar la opresión molesta del pecho era su acción evacuante, específicamente emética, la cual tendría por objeto liberar al corazón de la o las sustancias que lo estuviesen oprimiendo.

Todo hace pensar que la “opresión molesta del pecho” era el mismo padecimiento que poco más de dos siglos después calificara William Heberden como *angor pectoris*, angina de pecho, haciendo “por primera vez”, según se considera en la historia de la medicina de corte eurocentrista, la descripción e individuación de esta enfermedad. “Tres caracteres señaló el médico mexicana al padecimiento... y tres caracteres también señala Heberden, en la inolvidable descripción que hizo en 1772: “ansiedad”, “estrangulamiento” y “angina”, es decir angustia; términos que no pueden menos que sorprender a quien los confronte.”⁴¹ Pese a las diferencias de idioma y a la distancia de siglos, las palabras son prácticamente las mismas... aunque las fechas dan una prioridad de ciento veinte años a favor de Martín de la Cruz.

Dolor del corazón

El dolor del corazón es otra entidad diferenciada en el *Códice de la Cruz Badiano*.⁴² El autor es muy parco y solamente señala que “aquel a quien le duele el corazón o siente en él bochornos”, deberá tomar una pócima cuya fórmula expresa con precisión. Al traducir el término latino *calefit* por bochornos, Ángel María Garibay intentó al parecer dar la imagen de un corazón que sufre oleadas de calor, que se calienta regresando tras ello a su condición normal, a diferencia de otra entidad que De la Cruz individualiza por igual y a la que denomina, sin ofre-

⁴⁰ Francisco Hernández, *Obras completas. III. Historia Natural de la Nueva España*, p. 149-150.

⁴¹ José Miguel Torre, “La cardiología en el manuscrito de Martín de la Cruz y Juan Badiano”, p. 112.

⁴² Martín de la Cruz, *op. cit.*, f. 28r.

cer ningún detalle más, *cordis calorem*, es decir calor del corazón,⁴³ no dejando posibilidad de conocer nada más acerca de sus características clínicas. En ambas entidades, pues, aparece el calor como elemento esencial, pero en una de ellas se presenta de manera intermitente.

Otro aspecto que merece ser resaltado es que se toma dolor y calor intermitente o bochornos, como si fueran lo mismo, o quizá sería mejor decir como si “diera” lo mismo, ¿significará lo mismo la presencia de uno u otro?. Lo probable es que no, pero desgraciadamente, el texto del *Libellus* no ofrece ninguna otra precisión clínica que nos permitiera progresar en una identificación de la enfermedad y así el poder individualizarla con más elementos de juicio o, al menos, compararla con los diagnósticos que pudieran elaborarse a partir de la medicina occidental moderna. Sin embargo, se pueden hacer algunas consideraciones más. Los vocabularios de la lengua náhuatl recopilados a partir del siglo XVI, en particular los previamente citados, como son el de fray Alonso de Molina y el de Rémi Siméon, recaban otros términos que tienen que ver o denotan dolor en el corazón. Están, por ejemplo, el ya referido *yolpatzmiquiliztli*, al que dan por significados epilepsia y dolor de corazón,⁴⁴ que puede decirse también *yolpapatzmiquiliztli* para significar gran dolor; Molina lo da como *yolpatzmiqui* y dice que significa al que “está acongojado y afligido”, de manera que el término de origen quería decir congoja o aflicción.⁴⁵ Recordemos que el mismo autor da otro término muy relacionado con los anteriores que es *yollomimiquiliztli*, el cual traduce como un genérico: “mal de corazón”,⁴⁶ mientras Rémi Siméon da como acepción “dolor de corazón”.⁴⁷ Un somero análisis semántico permite separar del prefijo *yollo*, que indudablemente es corazón, los términos *miqui* o *mimiqui*, que significa desmayo y hasta muerte, y *patz* o *papatz*, que entraña la idea de aflicción conjuntamente con la de presionar. Llama la atención que, fuera de lo que refiere el *Códice de la Cruz-Badiano* sobre opresión del pecho, no se encuentre un concepto claro de dolor de origen cardíaco, sino que aparece siempre mezclado con otros malestares, como serían el desmayo, la aflicción —en el sentido de pena—, la angustia, y que esto permita que inclusive se sume a ellos la epilepsia, priorizando al hablar de ella la pérdida del conocimiento. Existe otra acepción de *yolmiquiliztli*, desmayo, síncope, temor; remordimiento, proveniente ahora de *yolmiqui*, que significa desmayar-

⁴³ *Ibidem*, f. 28v.

⁴⁴ Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, p. 200.

⁴⁵ Alonso de Molina, *Vocabulario de la lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, f. 41r.

⁴⁶ *Ibidem*, f. 40v.

⁴⁷ R. Siméon, *Diccionario...*, p. 197.

se, asustarse, estar medio muerto, tener miedo, en cuyo caso el dolor se diluye ante los otros síntomas, aunque tampoco se puede aclarar nada acerca de sus pormenores.

Restan, empero, otros términos más, como son *yollotoneualiztli*, asimismo dolor de corazón, el cual proviene de *yollotoneua*, atormentar a alguien.⁴⁸ Quedan con respecto a esta palabra dos posibilidades, que se sobrentienda al individuo al hablar de *yollo*, de su corazón, y entonces tendríamos que quedarnos con una acepción de carácter fundamentalmente emocional, o bien que el dolor cardíaco fuera tan intenso como para alcanzar el nivel de tormento. Más específico es *yollotetecuiquiliztli*, palabra que precisa dolor o padecimiento del corazón,⁴⁹ derivándose de *tetecuica*, dolor vivo, pulsación, latido.⁵⁰ Con este término se deja de lado el problema de los síncope y desmayos, para relacionar el dolor con latido, lo cual permite pensar en la relación de dolor y palpitaciones, es decir, su asociación con la percepción de un latido cardíaco hecha consciente y registrada como molesta.

De tal manera, al individualizar el dolor del corazón, se debe de enfocar el análisis de sus tratamientos desde el punto de vista del dolor *per se*, desde aquél que le asocia con palpitaciones incómodas y también desde su relación con el síncope, procurando separar a este último de la pérdida de la conciencia debida a crisis epilépticas que, no está de más recordar, la nosología náhuatl hacía derivar de problemas del corazón.

El elemento clínico que habíamos dejado suelto hasta ahora es el “bochorno”, oleada de calor o calor intermitente que señala el *Códice de la Cruz-Badiano* como equivalente del dolor del corazón. Revisando el texto, cabe la posibilidad de que no se trate de una sola entidad clínica, sino de dos problemas diferentes que se benefician con un tratamiento común, que es lo que describe el texto del *Libellus*.

Es, para el dolor del corazón, el tratamiento más complejo que en el caso de la opresión del pecho, ya que se emplean elementos tanto del reino vegetal como del animal y mineral; los cuales, además de sus posibles efectos, están cargados de un simbolismo importante. En relación con los elementos minerales que indica el *Libellus* en su folio 28r, se menciona en primer lugar el oro, el cual, triturado junto con todo lo que se verá a continuación, compondrá un jugo que deberá ser bebido por el paciente. Este metal, tan sólo es empleado en otra ocasión por Martín de la Cruz, ahora como remedio del menstuo

⁴⁸ *Ibidem*, p. 200, Molina, *Vocabulario de la lengua castellana y mexicana*, f. 40r.

⁴⁹ R. Siméon, *Diccionario...*, p. 198.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 514.

sanguinolento.⁵¹ El uso del oro, particularmente en el caso del calor del corazón, ha sido asociado con lograr ciertas modificaciones del *tonalli*, siendo relacionado a éste por la conocida brillantez del metal en cuestión. El siguiente elemento es el ámbar, el cual también es empleado en el tratamiento de enfermedades asociadas causalmente con alteraciones del *tonalli*, como lo era en el México prehispánico la llamada por el médico tlatelolca, micropsiquia o miedo patológico,⁵² también era recomendado como amuleto para aquellos que iban a atravesar un río,⁵³ exponiéndose en tal situación a las fuerzas de Tláloc y sus ayudantes; más aún, desde el punto de vista de la cultura náhuatl el ámbar no es otra cosa que el *tonalli* de los antepasados el cual se presenta en forma sólida una vez que aquellos han fallecido. Esta última creencia sigue vigente en nuestros días entre los huicholes.

Los otros elementos que componen la receta son: el *teoxíhuatl*, el cual sólo es empleado en el *Libellus* para contrarrestar el mal que nos ocupa, de acuerdo con el significado del término náhuatl se trata de una turquesa muy fina; el *chichiltic tapachtli*, que no es otra cosa que el coral, específicamente el de color rojo, del cual no conocemos otros posibles usos y pensamos que se utilice en este caso por cierta asociación de carácter mágico; a lo anterior se debía agregar el *tellahuatl*, el cual tampoco es empleado en ningún otro caso y de acuerdo con su etimología debe tratarse de algún tipo de piedra, ya que así lo indica el prefijo *tell*, sin que hasta ahora podamos especificar cuál.

Finalmente Martín de la Cruz nos recomienda en su receta contra el dolor del corazón el uso del corazón de ciervo (*Odo corleus virginianus*) sobre el cual se ha propuesto una explicación que nos lleva a pensar en cierto tipo de magia por simpatía; sin embargo no habría que perder de vista otra posible interpretación, que se desprende de la relación, persistente hasta nuestros días en ciertos grupos indígenas como los huicholes, entre el ciervo y el sol; lo que colocaría al elemento en cuestión en la lista de tonificadores del *tonalli*; lo que nos conduce a pensar que el dolor del corazón es una enfermedad que se puede incorporar en el eje clasificatorio de las enfermedades producto de una alteración del *tonalli* y que, los síntomas asociados como son el bochorno, el síncope y la pérdida de la conciencia, sean la consecuencia de la alteración del eje fisiológico existente entre el *tonalli* y el *teyolia* mismo que pretende ser restaurado con el tratamiento recomendado. Hay un último elemento de la receta, el *nonochton*, del cual sólo conocemos el nombre.

⁵¹ *Ibidem*, f. 58r

⁵² *Ibidem*, f. 53r.

⁵³ *Ibidem*, f. 56r.

Calor del corazón

Pero, nos queda otro problema por resolver: la diferencia existente entre el *caleit* del texto del *Libellus* y la entidad nosológica que el autor separa, que es el calor del corazón (*cordis calorem*). Para saber un poco más de cómo se entendía este padecimiento, de nada nos sirven los vocabularios, que no lo mencionan, ni los datos que dieron a Sahagún sus informantes, en los que no se habla para nada de enfermedades del corazón como tales, aunque al referirse a las plantas medicinales se encuentran algunas que se califican de útiles en ciertos problemas cardíacos. Lo que sí se puede precisar, es que hablar de calor como una categoría de enfermedad es algo propio y característico de la medicina náhuatl prehispánica, ya que uno de sus ejes taxonómicos en lo que a la clasificación y categorización de las enfermedades se refiere, es el de las alteraciones por modificación de la frialdad o el calor en las diversas partes del cuerpo, de modo que el enfriamiento o calentamiento de algunas de ellas se traduce en enfermedad.⁵⁴ En este caso es evidente que el autor se refiere a un aumento del calor en un órgano por naturaleza cálido, ya que, recordemos, el corazón es solar. La enfermedad cardíaca es en principio tratable, ya que se necesitaría un abrumador exceso de calor para romper definitivamente el equilibrio orgánico. En cambio, no es concebible una frialdad del corazón, ya que sería mortal por necesidad.

Desgraciadamente, tampoco en este caso se dispone de alguna apreciación clínica que pudiera orientarnos en cuanto a la sintomatología de esta enfermedad y permitir al estudioso moderno el tratar de comprenderla y profundizar en ella. Sin embargo, es posible establecer algunas hipótesis al comparar este género especial de enfermedad por calor, el calor del corazón, con otras enfermedades a su vez calientes. En primer término, deben de considerarse en este grupo a todas las enfermedades debidas a la intromisión en el cuerpo del enfermo de seres sobrenaturales de origen celeste o de sus influencias, lo que daría lugar a cuadros de posesión acompañados las más de las veces por convulsiones. Ejemplo de esto serían los ataques de las *Cihuateteo*, que eran las mujeres muertas durante su primer parto y convertidas por ello en diosas, quienes poseían preferentemente a los niños pequeños con quienes se topaban, quitándoles la belleza.⁵⁵

⁵⁴ C. Viesca, *Ticioll...*, p. 178 y ss., Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, I, p. 303 y ss.

⁵⁵ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General...*, I, 10, p. 49-50.

Cabe considerar en este rubro la relación entre posesión y el vocablo *yolpatzmictia*, que significa causar congoja a otro y que es evidente que está relacionado con las palabras que hemos mencionado previamente y se refieren tanto a epilepsia como a dolor de corazón.⁵⁶

Un segundo grupo correspondería a la fatiga, caliente por ella misma, la cual podría ascender hasta el pecho y afectar el corazón. Tal vez la asociación entre ejercicio y esfuerzos bruscos y aumento de los latidos cardíacos fuera la clave para este diagnóstico.

En tercer lugar habría que mencionar el aumento de calor propio de la fiebre, y en este sentido es clave recordar la magistral descripción contenida también en el *Libellus* de la secuencia de signos y síntomas de lo que hoy en día sería considerado como un cuadro de septicemia, y su asociación con síntomas cardíacos.⁵⁷

Para su tratamiento se recomendaba el empleo de la raíz *tlacacamohltli* (*Ipomea sp.*)⁵⁸ triturada junto con perla blanca, cristal, esmeralda muy verde, aguamarina, piedra *xiuhtomolli*, *acamallotetl* y espigas trituradas en agua.⁵⁹

Con respecto al *tlacacamohltli*, planta identificada como una *Ipomea* y que, por lo tanto tiene propiedades purgantes, orienta a pensar que la movilización de sustancias calientes de la vecindad del corazón sería la acción farmacológica buscada. En el mismo sentido de evacuar sustancias debe verse el empleo ya mencionado del *tlatlacotic* para aquellos pacientes con opresión del pecho y de los aquejados de epilepsia, abriéndose así la necesidad de profundizar nuestros estudios acerca de la materia médica indígena del siglo XVI, a fin de diferenciar los diferentes tipos de evacuantes que se prescribían para contrarrestar diferentes tipos de colecciones de sustancias dañinas. Estas consideraciones pudieran también orientar hacia un orden de gravedad de las enfermedades cardíacas, necesitándose evacuar sustancias menos nocivas, por así decirlo, en el caso del calor de la víscera, para pasar a otras de mayor riesgo en el caso de su “opresión molesta”, y siendo el último grado la sangre derramada a su alrededor como sucede en la agonía.

En relación con otros usos del *tlacacamohltli* sólo podemos mencionar que en el *Libellus* es empleada, además, para el tratamiento del “calor excesivo”,⁶⁰ lo que nos está indicando su probable acción refrescante tal vez sumada a su efecto purgante ya referido.

⁵⁶ Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua mexicana y castellana*, f. 41r.

⁵⁷ Martín de la Cruz, *Libellus...*, f. 42r.

⁵⁸ Javier Valdés Gutiérrez, Hilda Flores Olvera, Helga Ochoterena-Booth, “La Botánica en el Códice de la Cruz”, en *op. cit.*, p. 170.

⁵⁹ Martín de la Cruz, *op. cit.*, f. 28v.

⁶⁰ *Ibidem*, f. 44r.

En lo que toca a las piedras preciosas que componen el resto de la receta cabe recordar la asociación descrita por López Austin entre aquéllas y el dios Tláloc, lo que les confiere un carácter refrescante y regulador del calor. Queda pendiente el papel que juega el *acamallotell* o piedra de la caña; la cual ha sido identificada como los minerales que se depositan en las plantas que crecen dentro del agua, por lo que parece pertinente también asociarla con Tláloc compartiendo entonces las características de los elementos relacionados con dicha deidad. Por lo anterior, queda claro que si el calor del corazón es una enfermedad que tiene su origen en una alteración del eje frío-calor, caracterizada por un incremento del calor natural del corazón; su tratamiento va dirigido a restaurar el equilibrio que en condiciones normales tiene dicha víscera a través de elementos cuya característica común es el ser refrescantes.

De otros problemas cardíacos apenas conocemos el nombre, pero esto nos indica que los *titici* sabían de ellos y les atribuían un sentido clínico. Así se cuentan las palpitaciones, *yolpapatlaca*,⁶¹ señal clara de que percibían y valoraban el significado de la sensación desagradable producida por las extrasístoles; por otra parte, los nombres conducen a la función del pensar a la cual corresponde como ejemplo la palabra *yolmociuti*, que quiere decir delirar y nos conduce al tema de las enfermedades mentales que, aún siendo ubicadas por los médicos nahuas en el corazón, no serán analizadas en el presente trabajo.

El yolloxóchitl

Como consideración y comentario final dedicaremos unas líneas al *yolloxóchitl* (*Talauma mexicana*), la flor del corazón, planta por excelencia utilizada en el tratamiento de sus enfermedades y paradójicamente no mencionada para ello en los textos del *Códice de la Cruz-Badiano* que hemos comentado en las páginas anteriores. En cambio, sí es recomendado su empleo tanto por Sahagún y sus informantes,⁶² como por el protomédico Hernández,⁶³ quienes insisten en su utilidad para tratar los males de dicho órgano. En especial, citan sus virtudes para contrarrestar la “debilidad del corazón”, lo que lleva a pensar que actúa como tonicardíaco, es decir, con acción digitálica. Su forma, una flor grande y trilobada, remite a pensar en cómo era representa-

⁶¹ R. Siméon, *Diccionario...*, p. 200.

⁶² Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General*, lib. XI, p. 319.

⁶³ Francisco Hernández, *op. cit.*, I, p. 150 y II, p. 5.

do por los artistas prehispánicos el corte del corazón, lo cual ha permitido interpretar su nombre y su asociación con el corazón como una indicación de propiedades mágicas por semejanza. Lo que es curioso y digno de mención es que Martín de la Cruz lo recomienda como diurético, en el tratamiento de la dificultad para orinar, previo y como último recurso antes de colocar una sonda vesical,⁶⁴ uso justificado aún a los ojos del farmacólogo actual al aumentar el flujo sanguíneo renal; el mismo autor, al igual que los informantes de Sahagún, Hernández y muchos otros autores de esa misma época, lo recomendaban como elemento básico en el tratamiento de casi todas las enfermedades mentales. Conteniendo alcaloides de efectos cardiotónicos, el *yolloxóchitl* ha mantenido hasta nuestros días su prestigio en este contexto del tratamiento de las enfermedades cardíacas.

BIBLIOGRAFÍA

- CRUZ, Martín de la, *Libellus de medicinalibus indorum herbis*, 2 v., México, IMSS/Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Florentine Codex*, ed. Ch. Dibble y A. Anderson, Santa Fe, Nuevo México, The University of Utah Press and The School of American Research and The Museum of New Mexico, 1961.
- HERNÁNDEZ, Francisco, *Obras completas*, 7 v., México, UNAM, 1959-1984.
- KARTTUNEN, Frances, *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, Norman, Oklahoma, & London, University of Oklahoma Press, 1992.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, 1960.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*, 2 v., México, UNAM, 1984.
- , “Textos acerca de las partes del cuerpo humano y de las enfermedades y medicinas en los primeros Memoriales de Sahagún”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 10:129-153, p. 135.
- MOLINA, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, México, Antonio de [E]Spinosa, 1571.
- OCARANZA, Fernando, *Historia de la medicina en México*, México, CONACULTA, 1994.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, 4 v., México, ed. Porrúa, 1956.

⁶⁴ Martín de la Cruz, *Libellus...*, f. 34v.

- SIMÉON, Rémi, *Diccionario de la lengua náhuatl*, México, Siglo XXI, 1977.
- TORRE, José Miguel, “La cardiología en el manuscrito de Martín de la Cruz y Juan Badiano”, *Arch. Inst. Cardiol. Méx.* 1979; 49.
- VALDÉS, Javier, H. Flores, H. Ochoterena, “La botánica en el Códice de la Cruz”, en *Estudios actuales sobre el Libellus de medicinalibus indorum herbis*, México, Secretaría de Salud, 1992.
- VIESCA, C., *Ticiotl. Conceptos médicos de los antiguos mexicanos*, México, Depto. de Historia y Filosofía de la Medicina, Fac. de Medicina, UNAM, 1997.
- , *Yóllotl. Historia de la Cardiología en México. 1. El corazón y sus enfermedades en la cultura náhuatl prehispánica*, México, Labs. Mead Johnson, ed. Vesalio, 1993.
- VIESCA, Carlos, Ramos de Viesca, M., Aranda, A., Duffy, B., “Medicinal plants in mental illness treatments according Mexican prehispanic medicine”, *Proceedings of XXth International Congress of History of Science*, Lieja, en prensa.
- VIESCA, Carlos, A. Aranda, M. Ramos de Viesca, “El tratamiento de las enfermedades del corazón en la medicina mexicana prehispánica”, en J. L. Goldfarb y M. Ferráez, *Anais VII Seminario Nacional de História da Ciência e da Tecnologia*, São Paulo, Sociedade Brasileira da História da Ciência, 2000, p. 41-50.

TLANTEPUZILAMA: LAS PELIGROSAS ANDAZAS DE UNA DEIDAD CON DIENTES DE COBRE EN MESOAMÉRICA*

GUILHEM OLIVIER

A la memoria de Luis Reyes García

Entre las últimas aportaciones del maestro Luis Reyes García, destaca su edición y traducción de los *Anales de Juan Bautista* (2001) que reúne importantes testimonios en lengua náhuatl compilados alrededor de 1582. Me llamó la atención un pasaje sumamente interesante, pero a la vez enigmático, de esta obra que refiere las actuaciones de un personaje llamado Juan Teton. Procedente de Michmaloyan, un pueblo situado al norte de Tula (Hidalgo), Juan Teton lavó la cabeza de los habitantes de Cohuatepec y Atlapulco, en la región de Tezcoco,¹ para “limpiarlos” del bautizo cristiano. También anunció catástrofes por venir:

* Una primera versión italiana de este texto está en prensa en Lupo Alessandro (ed.), *Gli Aztechi oggi. Grandeza e vitalità di una civiltà messicana*, Roma, Università “La Sapienza”. Agradezco a Alessandro Lupo quien tuvo la gentileza de autorizar la publicación al español de este texto. Mis agradecimientos también a Rodolfo Ávila del CEMCA, quien realizó los dibujos; a Víctor Castillo y a Michel Graulich quienes me hicieron valiosos comentarios.

¹ También existe un pueblo llamado Atlapulco en la zona de Toluca (Gerhard, *A Guide to the Historical Geography of New Spain*, p. 271).

... anq'[ui]mati yn quitotihui in tocolhuan[n] yn iquac toxiuhmolpiliz ca ce[n]tlayohuaz hualtemozque yn tzitzimime in techquazque yhua[n] yn iquac necuepaloz.

Yn omoquatequique yn oq'[ui]neltocaque yn d[ios] mocuepazque. Yn huacaxnacatl quiqua ça[n] no yehuatl mocuepaz. Yn pitzonacatl quiqua ça[n] no yehuatl mocuepaz. Yn ychca[ca]tl quiqua ça[n] no yehuatl mocuepaz yhua[n] yn ichcaayatl quiquemi. [...]

Tla xiquimittaca[n] yn xallatlauhca yn achto otlaneltocaque yn do[n] Alonso yeh icapa ye ysonbren mochiuhque yn ipilhua[n] yhuan in teyacanque omochmocuepque[ue] ye moch quaquaque [...]

In axcan amohuicpa ninoquixtia aocmo huecauh ye mochiuaz yn tlamahuiçolli yn tlaca[m]o anquineltozque y[n] namechilhuia ca y[n]hua[n] anmocuepazque [...]

Yhua[n] mayanaloz xicpiacan in pipillo in tlalamatl yn xaltomatl y[n] quauhnanacatl yn xillomotzontli y[n] xilloyzhuatl y[n] miyahuatl ceceyacah xiq'[ui]nnahuatican yn macehuatl in yhuan y ce[n]ca moneq'[ui] xichuatzacan in teçihocltli yc a[n]maquiçazque yn iquac antzatzililozque yn Chapoltepec salolica amoxillan ycatiaz yn iquac amechittaz yn Tlantepozylama yc amechimacaciz yc amo amechquaz ...

... ya saben lo que decían nuestros abuelos, que cuando se atara la cuenta de los años, se iba a oscurecer del todo y bajarían las tzitzimime a comer y entonces habría una transformación de la gente.

Los que se bautizaron y creyeron en Dios se transformarán. Los que comen carne de vaca, se convertirán en eso. Los que comen carne de puerco, se convertirán en eso. Los que comen carne de borrego, se convertirán en eso, asimismo los que visten con ayate de lana. [...]

Miren a los de Xallatlahco que primero se convirtieron [al cristianismo], los hijos de don Alonso se convirtieron en su capa y sombrero y todos los que dirigían a la gente todos se transformaron, todos se hicieron bovinos. [...]

Ahora por ustedes hago mi deber porque ya no falta mucho para que ocurra el milagro y si no creen lo que les digo con ellos se transformarán. [...]

Habrá hambruna. Guarden los guajolotes, el papel de la tierra, el xaltomate, el hongo de los árboles, el cabello de los xilotes, la hoja de los xilotes, la flor del maíz, a cada uno de los macehuales denles órdenes [que lo hagan]. Es muy necesario que sequen el pulque de granizo,² con ello se salvarán cuando sean llamados a Chapultepec, en un jarro parado lo llevarán sobre sus vientres. Y cuando los vea la Tlantepozyllama les tendrá miedo y no se los comerá ...³

² Seguimos la traducción de Luis Reyes García, salvo en este caso en que (p. 159) el maestro tradujo *teçiuhoctli* como “granizo del pulque”.

³ Luis Reyes García, *Anales de Juan Bautista*, p. 156-159.

Este texto manifiesta que por estas fechas, alrededor de 1558, seguía vivo el recuerdo de la ceremonia del Fuego Nuevo y el peligro de la bajada de las Tzitzimime.⁴ Se anuncian diversas transformaciones de los cristianos y la aparición de una diosa poco conocida, Tlantepozyllama.⁵ Antes de tratar de elucidar las numerosas interrogantes que plantea este fragmento de los *Anales de Juan Bautista*, creo conveniente detenerme sobre esta amenazante diosa, cuyo nombre significa “La vieja con dientes de metal [o de cobre]”.⁶ Es cierto que no la encontramos sino en escasas fuentes históricas y etnográficas. Sin embargo estos cuantos documentos revelan que Tlantepuzilama era conocida en un amplia área geográfica y que la presencia de esta deidad mesoamericana se perpetuó desde el siglo XVI hasta nuestros días.

Empecemos por una glosa en náhuatl del siglo XVI que acompaña la lámina 76 del *Códice Nuttall*: entre la cabeza de una Serpiente de Fuego y el signo de día muerte aparece la palabra *tlantepuzillamatl* (figura 1). Mary Elizabeth Smith, al utilizar las glosas de los códices *Muro* y *Sánchez Solís*, ha identificado el nombre mixteco de la Serpiente de Fuego: *yavi* o *yahui*.⁷ También señaló que el mismo nombre se aplicaba a un personaje que aparece en varios códices mixtecos y que Alfonso Caso había bautizado como “el sacrificador tortuga-*xiuhcóatl*”: se presenta con yelmo de Serpiente de Fuego y con el cuerpo formado por un caparazón de tortuga.⁸ El diccionario mixteco del siglo XVI de fray Francisco de Alvarado define *yahui* como “hechizero, otro embaidor que por los ayres bolaua”.⁹ Estos hechiceros aparecen también bajo el nombre de *yaha yahui*, *yaha* significando “águila”. De hecho veremos que “el sacrificador tortuga-*xiuhcóatl*” está frecuentemente asociado con el águila en los manuscritos pictográficos mixtecos.¹⁰ Regresando a la glosa del *Códice Nuttall*, Anders, Jansen y Pérez Jiménez señalan

⁴ Como lo menciona Luis Reyes García, por esas fechas “ya se acercaba la celebración del *xiuhmolpilli* o el fin de siglo mesoamericano.” (*Anales de Juan Bautista*, p. 45). En efecto la última celebración se llevó a cabo en 1507, según el *Códice Telleriano-Remensis*, f. 42r, así que la siguiente debería de haberse celebrada en 1559. Ignoro si existe algún tipo de vínculo entre la elaboración en náhuatl de la famosa *Leyenda de los Soles*, en 1558, y la cercanía del año del siguiente *xiuhmolpilli*.

⁵ Cuando hablamos de la deidad en general, la llamamos Tlantepuzilama; en casos específicos seguimos la ortografía, tal como aparece en nuestras fuentes.

⁶ Luis Reyes García, *Anales de Juan Bautista*, p. 159, nota 52. Una traducción más correcta sería “Vieja de metal dentada [o con dientes]” (Víctor Castillo, comunicación personal, marzo del 2005).

⁷ “The Relationship between Mixtec Manuscript Painting and the Mixtec Language. A Study of Some Personal Names in Codice Muro and Sánchez Solís”, p. 60-64.

⁸ En *Códice Selden 3135*, p. 27.

⁹ *Vocabulario en lengua mixteca*, p. 122.

¹⁰ *Códice Nuttall*, p. 69; *Códice Selden 3135*, p. 12.

... que la Serpiente de Fuego corresponde a un naual peligroso que hoy en día en la Mixteca se describe como una bola de lumbre, que es en lo que se convierte una ‘bruja’ cuando va a chupar la sangre de los recién nacidos.¹¹

Cambiamos de escenario para volver a encontrar a Tlanteputzilama en un poema épico, *El peregrino Indiano*, obra de Antonio de Saavedra y Guzmán publicada en 1599.¹² Aparece nuestra deidad bajo la forma de “... una agorera de gran reputación, industria y fama, sutil, astuta y diestra hechicera ...”. El dirigente tlaxcalteca Maxixcatzin, opuesto a una alianza con los españoles, consultó a Tlanteputzilama para conocer el futuro de su patria amenazada. El poeta describe entonces a la hechicera, “... en una cueva tan hundida en la tierra que llega hasta lo interno ...”, realizando, desnuda y temblando, una serie de mixturas con una impresionante cantidad de ingredientes. Entre ellos aparecen algunos productos autóctonos —tezontle negro, hierbas como el *caquitzli* y el *quauhnenepil*, hule, tabaco y chile— y sobre todo componentes provenientes de algún recetario de hechicería europea e incluso de la imaginación fértil del poeta: sangre de harpía, ojos de aves nocturnas, pelos de mico hembra mal parida, sangre de niña tierna corrompida, dientes de tiburón, entrañas de mujer recién casada, hiel de venado que anda en brama, lengua de sierpe recién cortada, hierbas venenosas diversas e incluso lágrimas de mujer que tiene suegra! Después de untarse esta poción y de ingerir peyote, Tlanteputzilama invoca a deidades paganas del inframundo —Plutón, Ydras, Ecate, Gorgóneas, etcétera— y recibe la visión del dominio español: “Vio por cosa evidente, clara y cierta, la sujeción de toda aquella tierra.” Después de haber sido enterado de estos presagios, Maxixcatzin decidió aceptar la alianza con los hombres de Castilla. “Hechicera entre dos culturas”, Tlanteputzilama nos remite por su nombre al mundo indígena, pero también, como lo señala José Ruben Romero Galván, a hechiceras europeas como la maga Melisa en *Orlando* o la bruja Ericto de Tesalia en la *Farsalia* de Lucano, ambas agoreras consultadas en circunstancias trágicas.¹³ Ahora bien, el papel de adivino o agorero también se atribuía a los hechiceros mixtecos llamados *yaha yahui*, “nigromántico señor”, según el *Arte en lengua mixteca* de Antonio de los Reyes.¹⁴

¹¹ En *Códice Nuttall*, p. 14-15.

¹² *El peregrino Indiano*, p. 274-281.

¹³ “Tlanteputzilama. Una hechicera entre dos culturas”, p. 120-124.

¹⁴ *Arte en lengua mixteca*, p. 46.

Otras menciones de la aterradora diosa aparecen en testimonios de finales del siglo XVII, que nos hablan de prácticas idolátricas entre los zoques del valle de Ocozocoautla-Jiquipilas en Chiapas. En 1685, un testigo afirmó que "... ha oído decir que el Demonio que está dentro del cerro se llama Jantepusi llama, que quiere decir vieja de hierro, y los antiguos dijeron que destruyó el pueblo de Copanaguastlán ...". Otro testigo describió en la cueva del cerro de Jayca tres estatuas, una de serpiente, otra en forma de toro y "... otra en forma de mujer de hierro, que en lengua mexicana le llaman los nagualistas: Tamtepueylama, que en lengua castellana quiere decir vieja seca de fierro".¹⁵ Se mencionan ofrendas de copal, flores y candelas en esta cueva así como de sangre humana y de niños sacrificados para el Demonio "en figura de español".¹⁶

Al "brincar" un poco más de 200 años y alrededor de 1,700 km, llegamos al principio del siglo XX y al estado de Durango. Fue precisamente en 1907, cuando Konrad Theodor Preuss recopiló entre los nahuas o mexicaneros de San Pedro Jícora una extraordinaria colección de relatos. En varios de ellos interviene Tepusilam, "Vieja del Cobre": en un relato sobre dos hermanos, el mayor tuvo relaciones sexuales con una mujer a cambio de un perico. El hermano menor, testigo de la escena logró despertar a su hermano cuando la mujer —una epifanía de Tepusilam— estaba a punto de ahogarlo con sus senos. Los hermanos huyeron y el menor, agotado, se refugió en un árbol mientras que el mayor llegaba al pueblo para pedir auxilio. Se encerró en una casa rodeada por los habitantes del pueblo. Sin embargo, Tepusilam se hundió en la tierra y apareció en la casa donde devoró al hermano mayor, dejando nada más su cabeza dentro. La mujer caníbal pasó entonces cerca del árbol donde se había quedado el hermano menor y le enseñó la pierna de su hermano.¹⁷ Otros relatos explican cómo los habitantes del pueblo, para deshacerse de Tepusilam, la invitaron a una fiesta. La emborracharon y luego la quemaron para realizar una comida a la cual invitaron a su esposo quien ignoraba los ingredientes de festín. Avisado por un pájaro, el marido recuperó los huesos o las cenizas de Tepusilam que logró rescucitar mediante cantos y bailes. Como seguía deseando devorar a humanos, le dio una patada que la proyectó hacia el mar, donde se encuentra todavía el día de hoy.¹⁸

¹⁵ Dolores Aramoni Calderón, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, p. 200-201.

¹⁶ *Ibidem*, p. 311.

¹⁷ Theodor Preuss, *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, p. 81-85.

¹⁸ *Ibidem*, p. 87-111.

A principios del tercer milenio, los mexicaneros de Durango no han olvidado a Tepusilam. Neyra Alvarado Solís nos ofrece en un libro reciente un mito de origen de costumbre donde Tepusilam desempeña un papel central: Dios había decidido renovar al mundo y lo “endureció un poco”.¹⁹ En aquel entonces, “... todos hablan, los pájaros, las gallinas, los puercos, todos, todos ellos hablan igual, hasta con Tepusilam”. La diosa se paseaba por el río y comía a todos los que se topaba. Molestos los hombres decidieron organizar “un costumbre” e invitaron a la ogresa. Cinco pájaros que habían sido mandados para invitar a Tepusilam no regresaron hasta que el colibrí logró traerla. A su llegada Tepusilam pidió tesguino (cerveza de maíz), y empezó a bailar. Cada vez más ebria pidió “una nieta” que se comió. Después de comer cinco “nietas”, cayó borracha, dormida. Amontonaron leña encima de Tepusilam y la quemaron: “Se calentó. Se acabó la leña. Reventó. Empezaron a caer sus costillas, su hígado en el agua, sus costillas se quedaron pegadas al paredón.” El iguano, esposo de Tepusilam, preguntó por su mujer y luego recogió sus huesos para resucitarla. Pero el tlacuache pateó los huesos e impidió el regreso de Tepusilam.

En conjunto estos datos presentan a Tlantepezilama, o Tepusilam como una diosa sumamente peligrosa. Su agresividad se explica en las tradiciones del México central, las cuales describen un ser a la vez masculino y femenino llamado Tlaltéotl (“Deidad Tierra”). Flotaba sobre las aguas primigenias o bien fue bajado del cielo hasta estas aguas por Quetzalcóatl y Tezcatlipoca. Transformándose en serpientes, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca se introdujeron en el cuerpo de Tlaltéotl y la rompieron en dos partes: con una formaron la tierra y llevaron la otra parte de su cuerpo al cielo.²⁰ Según la versión recopilada por André Thevet,

... pour récompenser la dite déesse de la terre du domage que les dieux lui avoient fait, tous les dieux descendirent la consoler, et ordonèrent que d'elle sortit tout le fruit nécessaire pour la vie des hommes [...] Et ceste déesse pleuroyt quelque fois la nuict, désirant manger coeurs de hommes et ne se vouloyt taire iusques à ce que l'on luy bailla, ni vouloyt porter fruits, si n'estoyt arrousée de sang de hommes.... (para compensar a la dicha diosa del daño que los dioses le habían hecho, todos los dioses bajaron para consolarla y ordenaron que de ella saliese todo el fruto necesario para la

¹⁹ Titailpi ...timokotonal. *Atar la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los mexicaneros de Durango*, p. 100-102.

²⁰ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, p. 210-211; Thevet, “*Historyre du Mechique*”, manuscrit français inédit du XVI^e siècle”, p. 28, 31.

vida de los hombres [...] Y esta diosa lloraba a veces en la noche, deseando comer corazones de hombres y no quería callar hasta que se los diesen ni quería dar fruto hasta que se le regaba con sangre de hombres).²¹

Estos “deseos” de Tlatéotl se tradujeron en la cosmovisión mexicana por una serie de imágenes y de conceptos ligados a la acción de comer y engullir que han sido analizados por David Carrasco.²² Aparecen también en las concepciones indígenas actuales: según Alessandro Lupo, los huaves del estado de Oaxaca consideran que la Tierra es “un ser voraz, pronto a apresar y devorar cualquier fuente de energía (material o espiritual) que acierte a ponerse a su alcance, tanto aprovechando lo que llega por casualidad como creando ella misma las ocasiones para “nutrirse”.²³ Además de su voracidad, llama la atención la edad de Tlantepuzilama: aparece como anciana, una palabra, *ilama*, incluida en su propio nombre. En el antiguo panteón náhuatl correspondería a Toci, “Nuestra Abuela”, que Durán llama “Corazón de la Tierra”.²⁴ Otra diosa aterradora, la famosa Coatlicue conservada en el Museo Nacional de Antropología e Historia, podría añadirse a esta lista: por sus senos colgados, Elizabeth H. Boone considera que representa “una mujer madura, y tal vez una mujer anciana”.²⁵ En los mitos actuales Tlantepuzilama recuerda a la abuela de los gemelos que se transformarían en Sol y Luna. En la mayoría de estos relatos la abuela telúrica trata de devorar a sus nietos, quienes logran matarla, a veces quemándola en un baño de vapor.²⁶ De la misma manera, en los mitos mexicaneros, vimos que Tepusilam es quemada. Otros mitos modernos nos presentan a la Tierra como una anciana, dueña de los animales salvajes, capaz de transformarse en jaguar. A veces aparece con una vagina dentada que héroes ingenuos o temerarios descubren para su desgracia.²⁷ Un rito antiguo de los cakchiqueles de Guatemala refleja sin duda esta concepción “castradora” de la diosa de la Tierra:

²¹ “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVI^e siècle”, p. 29.

²² “Cosmic Jaws. We Eat the Gods and the Gods Eat Us”, p. 164-187.

²³ The Womb that Nourishes and Devours. Representations of the Earth in the Cosmology of the Huave of the Isthmus of Tehuantepec (Mexico), p. 116.

²⁴ *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, I, p. 143.

²⁵ “The ‘Coatlicues’ at the Templo Mayor”, p. 195. Graulich menciona otras interpretaciones acerca de los senos de Coatlicue, en “Les grandes statues aztèques dites de Coatlicue et de Yollotlicue”, p. 395-396.

²⁶ Un buen ejemplo se encuentra en un mito mazateco recopilado por Williams García, “Un mito y los Mazatecas”, p. 42.

²⁷ Olivier, *Tēzcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, p. 470-471.

... después de sacrificar los antiguos a algún hombre, despedaçándolo, si era de los que hauían cogido en guerra, que guardaban el miembro genital y testículos de tal sacrificado, y se los daban a una vieja que tenían por profeta para que los comiese.²⁸

Esta vieja “profeta” seguramente personificaba a la diosa telúrica. Ahora bien, la Tierra se manifiesta a través de numerosas entidades divinas por lo que conviene precisar la identidad de Tlantepuzilama. Varios indicios autorizan una identificación de la “anciana con dientes de cobre” con la diosa Itzapálotl²⁹ (figura 2). En los mitos del México central, “Mariposa de Obsidiana” se enfrentó con los Mimixcoa y los devoró. Iztacmixcóatl que se había salvado resucitó a los Mimixcoa, y todos flecharon y quemaron a la diosa que estalló en cinco pedernales. Iztacmixcóatl cargó el pedernal blanco como *tlaquimilolli*, bulto sagrado.³⁰ La cremación y el estallamiento de la diosa aparecen también con Tepusilam en los mitos mexicaneros ya mencionados. Ahora bien, la iconografía revela que Itzapálotl comparte muchos atavíos con la deidad de la Tierra.³¹ Además en el himno dedicado a Teteo Inan, la madre de los dioses, se identifica explícitamente a Itzapálotl con Tlaltecuhtli.³² El nombre de Itzapálotl incluye el término *itzli*, “obsidiana”, un vidrio volcánico que está estrechamente asociado con la tierra y el inframundo.³³ Desde un punto de vista ritual, la obsidiana se relaciona con el autosacrificio, la adi-

²⁸ Thomas de Coto, *Thesaurus Verborum. Vocabulario de la lengua Cakchiquel v(el) Guatemalleca, Nuevamente hecho y recopilado con summo estudio, trabajo y erudición*, p. 503.

²⁹ Elsa Ziehm, introducción a *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, de Theodor Preuss, p. 14.

³⁰ “Anales de Cuauhtitlán” en John Bierhorst, *Códice Chimalpopoca. The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*, p. 3; y en John Bierhorst, *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*, p. 23. En la primera referencia se transcribe el texto en náhuatl y en la segunda se ofrece su traducción al inglés. “Leyenda de los Soles” en *Códice Chimalpopoca*, ed. y trad. Primo Feliciano Velázquez, p. 123-124 y en John Bierhorst, *Códice Chimalpopoca. The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*, p. 92-93 y en John Bierhorst, *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*, p. 151-152.

³¹ Hablan de esos vínculos Seler, *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, III, p. 249; Graulich, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique* p. 64; Boone, “The ‘Coatlícuēs’ at the Templo Mayor”, p. 189-206, y Olivier, “Las alas de la Tierra, reflexiones sobre algunas representaciones de Itzapálotl, ‘Mariposa de Obsidiana’, diosa del México antiguo”, p. 95-116.

³² Fray Bernardino de Sahagún, *Veinte himnos sacros de los nahuas*, p. 65, 68. Otras traducciones, muy parecidas, se encuentran en Seler, *op. cit.*, III, p. 247; *Códice Florentino*, lib. II, p. 226; y Sahagún, *Primeros Memoriales*, p. 136.

³³ Es preciso recordar que los antiguos cakchiqueles decían que la obsidiana (*chay*) provenía de Xibalbay, es decir del mundo nocturno y subterráneo, según el *Memorial de Solola*, p. 49-50. Véanse también los estudios de Graulich, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, p. 110 y Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, p. 195-214.

vinación y el desmembramiento de víctimas.³⁴ Este último tema está ilustrado en el mito mexicanero de origen del costumbre, donde diversas partes del cuerpo de Tepusilam se dispersan en el paisaje. En cuanto a la adivinación hemos constatado su importancia en el papel de la hechicera tlaxcalteca escenificada por Saavedra y Guzmán, así como en una de las acepciones de la palabra *yahui* en mixteco.

Por último Tlantepuzilama e Itzapálotl están claramente vinculadas con el cobre: la primera, obviamente, por su nombre y la segunda porque su nombre aparece como el de un atavío de los guerreros llamados *tiyacacauani*:³⁵ *Ynic tlatlalli colotli yaoaltic occampan mani tepuztlatzotzontli yn icpac tlapapalotectli* (ytzapálotl: se construye un marco circular. De ambos lados están las láminas de cobre golpeadas. Encima está la figura en forma de mariposa).³⁶ (Figura 3). Es más, como lo señaló acertadamente Eduard Seler, al solo atavío de cobre que aparece encima de la mariposa, se le llama *itzpapálotl* en la descripción de la indumentaria del dios del fuego Otontecuhtli.³⁷

En el nombre mismo de nuestra diosa, Tlantepuzilama, se enfatizan sus dientes de cobre. En todas las representaciones de Tlaltecuh-tli destacan sus dientes, a veces representados por pedernales.³⁸ También respecto a la estatua de Cihuacóatl, Durán describe “una boca muy grande abierta y los dientes regañados [separados]”.³⁹ Las imágenes de Itzapálotl se caracterizan así mismo por sus dientes aparentes, a veces sobre una quijada descarnada⁴⁰ (figura 2). Se puede añadir una representación poco conocida de esta diosa en un manuscrito cuicateco, el *Códice de Tepeucila*, donde Itzapálotl, bajo la forma de una mariposa, tiene los dientes limados, puntiagudos (figura 4). En ocasiones es la totalidad del cuerpo de Tlaltecuh-tli que aparece cubierto de objetos puntiagudos.⁴¹ Esta iconografía peculiar de la deidad telúrica perdura hoy en día entre los otomíes de la Sierra de Puebla: “la tierra está erizada en su contorno de navajas, cuchillos, de armas diversas, según los relatos chamánicos de Santa Ana Huey-

³⁴ Graulich, “Les mises à mort doubles dans les rites sacrificiels des anciens Mexicains”, p. 53; Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, p. 198-202.

³⁵ Sahagún, *Primeros Memoriales*, f. 78v.

³⁶ “A circular frame is constructed. On the two sides are sheets of beaten copper. On top is a figure cut in the form of a butterfly”, p. 182-183. Seler traduce, “A disk-shaped frame is made and a figure cut from copper plate in the shape of a butterfly is placed on both sides of this”, p. 42.

³⁷ Sahagún, *Primeros Memoriales*, f. 262r.

³⁸ Nicholson, “A fragment of an Aztec Relief Carving of the Earth Monster”, p. 81-94; Matos Moctezuma, “Tlaltecuh-tli, Señor de la Tierra”, p. 15-40.

³⁹ *Op. cit.*, I, p. 125.

⁴⁰ *Códice Borgia*, p. 11, 66; *Códice Borbónico*, p. 15.

⁴¹ Gutiérrez Solana, *Objetos ceremoniales en piedra de la cultura mexicana*, figura 33.

tlalpan".⁴² Así mismo el *cipactli*, imagen también de la Tierra, se representa rodeado de objetos puntiagudos.⁴³

Esto nos lleva al tema de los dobles animales de Tlantepusilama. La diosa que se pasea por el río comiendo a todos los que se acercan evoca la figura de un cocodrilo, el *cipactli* de los nahuas del siglo XVI o Itzam Na entre los mayas. Cuando Tepusilam se lleva en la boca la pierna del hermano mayor de los mitos de San Pedro Jícora, es equivalente a las representaciones en los códices del *cipactli* que mantiene en su quijada la pierna arrancada de Xochipilli o de Tlahuizcalpantecuhtli⁴⁴ (figura 5). Según los zoques actuales la diosa Piowacwe provocó la erupción del volcán el Chichonal en 1982. Dueña del volcán, la diosa anciana aparecía con el cuerpo cubierto de escamas, como si fuera un cocodrilo. Otro punto común con las diosas Tepusilam e Itzapálotl, el nombre de la deidad zoque, Piowacwe, significa "la mujer que se quema". También se le atribuye una vagina dentada.⁴⁵ La misma singularidad anatómica caracteriza tanto a las mujeres huaves como a sus dobles animales más comunes, los cocodrilos.⁴⁶ En cuanto al equivalente huave de Tlantepusilama, se le llama Sapcheeb, que significa "Tiburón que atrapa".⁴⁷

Entre los mexicaneros Tepusilam trata de engañar a los hermanos bajo la forma de venada. De hecho los cráneos y huesos de venados se depositan en las cuevas, morada de la diosa.⁴⁸ En cuanto a Itzapálotl, aparece también como una diosa seductora bajo la apariencia de un venado o bien cae sobre la tierra como un venado de dos cabezas.⁴⁹ Tal vez sea sugerente mencionar, en el *Códice de Dresde*, la representación de un animal sobrenatural que combina un cuerpo de cocodrilo con patas de venados, precisamente en un contexto de fin de era, durante un diluvio.⁵⁰

Queda por mencionar el águila, doble de Itzapálotl en el *Códice Borbónico*⁵¹ y en el *Tonalámatt Aubin*⁵² (figura 2). Vimos que uno de los

⁴² Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, p. 313.

⁴³ Gutiérrez Solana, *op. cit.*, figura 9, 18.

⁴⁴ *Códice Borgia*, p. 51; *Códice Fejérváry-Mayer*, p. 42; *Códice Vaticanus 3773*, p. 26.

⁴⁵ Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular entre los grupos indios de México*, p. 291-321.

⁴⁶ M. Rita, "Concepción y nacimiento", p. 265-266.

⁴⁷ A. Lupo, "The Womb that Nourishes and Devours. Representations of the Earth in the Cosmology of the Huave of the Isthmus of Tehuantepec (Mexico)", p. 121.

⁴⁸ T. Preuss, *op. cit.*, p. 81-111; Alvarado Solís, *op. cit.*, p. 237.

⁴⁹ "Historia de los mexicanos por sus pinturas", p. 217; "Leyenda de los Soles", en *Códice Chimalpopoca*, p. 123, y en John Bierhorst, *Códice Chimalpopoca. The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*, p. 92.

⁵⁰ *Códice de Dresde*, p. 74.

⁵¹ P. 15.

⁵² P. 15.

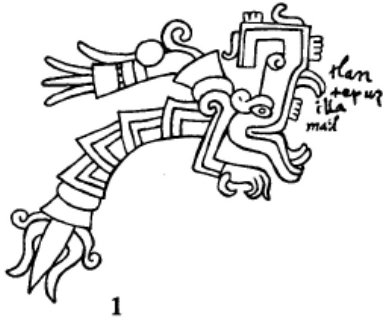


Fig. 1: Serpiente de Fuego acompañada de la glosa *tlantepuzillamall* (*Códice Nuttall*, p. 76); fig. 2: Itzpapálotl, “Mariposa de Obsidiana”, con disfraz de águila (*Códice Borbónico*, p. 15); fig. 3: Itzpapálotl como atavío de cobre de los guerreros *tiyacacauan* (Sahagún 1993: f. 78v); fig. 4: Itzpapálotl bajo la forma de una mariposa (*Códice de Tēpeucila*)



Fig. 5: El *cipactli* mantiene en su quijada la pierna arrancada de Xochipilli (*Códice Fejérváry-Mayer*, p. 42); fig. 6: Itztlacoliuhqui, “Cuchillo curvo de obsidiana”, transgresor ebrio y dios del hielo (*Códice Borgia*, p. 69); fig. 7: Mayahuel-Tzitzimil vierte su leche-pulque hacia un jarro de pulque (Taube 1997: 123); fig. 8: Máscaras de penca de maguey para protegerse durante la fiesta del Fuego Nuevo (*Códice Borbónico*, p. 34).

nombres mixtecos de los hechiceros *yahui* se combinaba con el término *yaha* “águila”. Lo anterior explica sin duda que el “el sacrificador tortuga-*xiuhcóatl*” esté asociado con el águila en los códices mixtecos.⁵³ En el *Códice Egerton* o *Sánchez Solís*, lo encontramos también con alas de mariposa, siendo ésta precisamente el animal epónimo de Itzpa-pálotl.⁵⁴ Conviene recordar también la aparición de una diosa en forma de águila sobre un nopal en la obra de Torquemada.⁵⁵ Entre sus nombres, se mencionan Quauhcióhuatl, “Mujer Águila” y Tzitzimicóhuatl, “Mujer Tzitzimitl”.

Después de esta larga digresión sobre Tlantepuzilama y sus nexos con Itzpa-pálotl, conviene regresar al testimonio de los *Anales de Juan Bautista*, el cual anuncia el fin de una era y señala la presencia enigmática de nuestra diosa en este contexto. En primer lugar, el tipo de discurso de Juan Teton sobre el próximo fin de una era cósmica identificada con la era del dominio español se encuentra de manera recurrente a lo largo de la época colonial y en diversas provincias de la Nueva España. Para citar un sólo ejemplo, durante la famosa guerra del Miztón que sacudió el dominio español en Nueva Galicia en los años 1540-1541, varios testigos revelaron que el dios Tezcatlipoca había anunciado que se voltearía el mundo y que los antepasados de los indios rebeldes se unirían a ellos para matar a los invasores.⁵⁶ Seguiría una era feliz de abundancia, donde se desconocería la muerte.

El texto de Juan Bautista alude al fin de un ciclo de 52 años y a la caída de la noche, cuando “... bajarían las Tzitzimime a comernos y entonces habría una transformación de la gente”. Bien conocida es la descripción de la fiesta del Fuego Nuevo por los informantes de Sahagún⁵⁷ y de las trágicas consecuencias que conllevaría su eventual fracaso:

*intlacamo, uel vetziz tlequauitl: vncan cempoliooaz, centlamoaz, centlaiooaz, aocmo oalquiçaz in tonatiuh: ie ic centlaiooa, oaltemozque in tzitzizimi, tequauitl... (si no caía el instrumento para encender el fuego en este lugar, todo desaparecerá, todo acabará, todo oscurecerá, ya no saldrá el Sol, ya todo oscurecerá y las Tzitzimime bajarán, vendrán a comer a los hombres).*⁵⁸

⁵³ *Códice Nuttall*, p. 69; *Códice Selden 3135*, p. 12.

⁵⁴ *Códice Egerton* o *Sánchez Solís*, p. 22.

⁵⁵ *Monarquía Indiana*, I, p. 117.

⁵⁶ Gutiérrez y Olivier, “Tezcatlipoca y la guerra del Miztón”, en *Las vías del noroeste, segundo coloquio*, México, UNAM, IIA, IIE, en prensa.

⁵⁷ *Códice Florentino*, lib. VII, p. 27; A. López Austin “La fiesta del fuego nuevo según el *Códice Florentino*”, p. 81.

⁵⁸ Traducción mía, así como para los siguientes textos en náhuatl.

Recordemos la mención por Juan Teton de la transformación de los hombres: “Los que comen carne de vaca, se convertirán en eso. Los que comen carne de puerco, se convertirán en eso. Los que comen carne de borrego, se convertirán en eso, asimismo los que visiten con ayate de lana.” Estas metamorfosis también nos remiten a las descripciones del final de los soles: se decía que los habitantes de las eras anteriores, en el momento de su respectiva destrucción, fueron transformados en monos, peces, mariposas, guajolotes o perros.⁵⁹ Ahora bien, en el caso de las profecías registradas en los *Anales de Juan Bautista*, se precisa que únicamente los que se convirtieron al cristianismo y adoptaron las costumbres alimenticias y de indumentaria de los conquistadores, padecerán estas metamorfosis, transformándose precisamente en los animales y vestimentas introducidos por los españoles. Este rechazo hacia los animales de origen europeo se vuelve a encontrar en otros movimientos de rebelión indígena, por ejemplo en 1761, cuando Jacinto Canek —que se hacía pasar por Motecuhzoma— ordenó a sus numerosos seguidores: “matar todos sus cochinos porque —dijo— los cerdos tenían almas de españoles y el sacrificio de estos animales permitiría que los mayas mataran a los españoles”.⁶⁰

El último pasaje de la profecía es el más difícil de elucidar: se anuncia la llegada de una hambruna y se recomienda la conservación de alimentos nativos; además, Juan Teton advirtió:

Es muy necesario que sequen el pulque de granizo, con ello se salvarán cuando sean llamados a Chapultepec, en un jarro parado lo llevarán sobre sus vientres. Y cuando los vea la Tlantepozilama les tendrá miedo y no se los comerá.

Esta predicción de Juan Teton respecto a la llegada de Tlantepuzilama y, anteriormente, a la bajada de las Tzitzimime, podría explicar algunas de las precauciones que aparecen en la descripción de la fiesta del Fuego Nuevo por los informantes de Sahagún:⁶¹ en primer lugar se menciona que: *ic muchi tlacatl itlapanco tlecoia, netlapantemaloia, aocac tlalchi, tlatzintla*. (... toda la gente subía a las azoteas, toda la gente se colocaba en las azoteas, nadie [estaba] abajo sobre el

⁵⁹ “Leyenda de los Soles”, en *Códice Chimalpopoca*, p. 119-120; y en John Bierhorst, *Códice Chimalpopoca. The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*, p. 87-88; A. Thevet, “Histoyre du Mechiue, manuscrit français inédit du XVI^e siècle” p. 23-24.

⁶⁰ Robert Patch, “La rebelión de Jacinto Canek en Yucatán, una nueva interpretación”, p. 50, 53.

⁶¹ *Códice Florentino*, lib. VII, p. 27; Alfredo López Austin, “La fiesta del fuego nuevo según el *Códice Florentino*”, p. 81.

suelo). Seguramente se trataba de alejarse del contacto con la Tierra que podía devorar, bajo la forma de las Tzitzimime y de Tlan-tepuzilama, a los humanos. Uno recuerda que Tepusilam en los mitos mexicaneros se sumergió en la tierra para alcanzar al hermano mayor refugiado adentro de una casa. Su hermano menor, al colocarse sobre un árbol, pudo salvarse de la ogresa.⁶² Otro detalle enigmático de las prevenciones rituales durante la fiesta del Fuego Nuevo tal vez se pueda esclarecer a la luz de los mitos mexicaneros. Los informantes de Sahagún aseguran que los padres procuraban no dejar a los niños dormirse, en efecto temían que se transformasen en ratones.⁶³ Las fuentes antiguas nos hablan del peligro que corrían los niños en determinadas fechas del calendario ritual cuando bajaban las Cihuateteo o Cihuapipiltin sobre la tierra.⁶⁴ También se mencionan a mujeres llamadas *mometzcopinuj*, “las que se quitan las piernas”, capaces de desprenderse de sus piernas para dañar a la gente.⁶⁵ Numerosos testimonios etnográficos insisten sobre los peligros que corren los niños dormidos, ya que seres alados sin piernas pueden ingresar en las casas y chuparles la sangre.⁶⁶ Entre estos seres peligrosos aparecen guajolotes y zopilotes usando a veces alas de petates y cargando ollitas de barro con lumbre para poder volar.⁶⁷ Recordemos aquí también los gustos de Tepusilam por los niños —sus nietas que coloca abajo de su sobaco y luego se las come— así como los sacrificios de infantes que mencionan los documentos relativos a los cultos zoques a esta diosa en Chiapas. Además Neyra Alvarado Solís menciona que se considera a Tepusilam como un ser incompleto, que brinca para desplazarse como si estuviera desprovista de extremidades inferiores.⁶⁸

Queda por examinar el pasaje más enigmático de la profecía de Juan Teton después de que haya anunciado la llegada de una hambruna y la necesidad de almacenar productos autóctonos. Cito de nuevo el texto:

Es muy necesario que sequen el pulque de granizo, con ello se salvarán cuando sean llamados a Chapultepec, en un jarro parado lo llevarán

⁶² T. Preuss, *op. cit.*, p. 81-85.

⁶³ *Códice Florentino*, lib. VII, p. 27-28; Alfredo López Austin, “La fiesta del fuego nuevo según el *Códice Florentino*”, p. 82.

⁶⁴ *Códice Florentino*, lib. IV, p. 10, 41, 81.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 110.

⁶⁶ Nutini y Roberts, *Bloodsucking Witchcraft. An Epistemological Study of Anthropomorphic Supernaturalism in Rural Tlaxcala*.

⁶⁷ Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, p. 420-421.

⁶⁸ *Op. cit.*, p. 287.

sobre sus vientres. Y cuando los vea la Tlantepozilama les tendrá miedo y no se los comerá.⁶⁹

Veamos el extraño anuncio del llamamiento a Chapultepec. Entre los diversos acontecimientos que desencadenaron la destrucción de la prestigiosa ciudad de Tollan, al final de la cuarta era dominada por Quetzalcóatl, encontramos lo siguiente:

vey techcatl vnpa in chapoltepecujtlapilco in vetzico, auh çatepan, onnenca illamato, papannamacaiia, qytotinenca ma amopatzin, auh in aquiue, momiquillanja quitoaia ma xinechoncovi, njman ie ic iauh in vmpa ca techcatl, aiac qytooaia in tlein ie tay uuhqujn ollapoloque. (... una gran piedra de sacrificio cayó allá, sobre Chapoltepecuitlapilco.⁷⁰ Y después andaba una viejita que vendía banderas y andaba diciendo: “Aquí están vuestras banderas.” Y aquellos que deseaban morir decían: “Cómprame”. E enseguida iban hacia donde estaba la piedra de sacrificio. Nadie decía: “¿Qué estás haciendo ya?”. De esta manera se aniquilaron).⁷¹

Llama la atención el sacrificio “voluntario” de los toltecas bajo el efecto de una pérdida de conciencia: compran las banderas y luego se dirigen al *techcatl*. Por medio de la adquisición de una bandera, los toltecas se convierten en los prisioneros de la viejita.⁷² Según Michel Graulich, esta anciana representa la Tierra que domina el periodo de oscuridad de fin de era y que es la primera en exigir sangre y corazones humanos.⁷³ Así mismo, en las predicciones de Juan Téton, se menciona la llegada a Chapultepec de Tlantepuzilama que amenaza con comer a los hombres: sin lugar a dudas la diosa es equivalente a la anciana de Chapoltepecuitlapilco, ambas, aspectos de la deidad de la Tierra.

En cuanto al “pulque de granizo”, *teçiuhoctli*, confieso que no he encontrado en las fuentes otra mención de este singular brevaje. Sin embargo, existen algunos elementos que vinculan a la diosa de la Tierra y a las Tzitzimime con el pulque y el maguey. Recordemos el pasaje de la *Leyenda de los Soles*, donde, después de su nacimiento, los Mimixcoa fueron amamantados por Mecitli, “Abuela maguey”, que el texto identifica con Tlaltecuhli.⁷⁴ En otro mito, Tzitzimitl aparece

⁶⁹ *Anales de Juan Bautista*, p. 158-159.

⁷⁰ Garibay traduce Chapoltepecuitlapilco como “en la parte de atrás de la montaña del grillo”. *Llave del náhuatl*, p. 303.

⁷¹ *Códice Florentino*, lib. III, f. 29; véase también “Leyenda de los Soles”, en *Códice Chimalpopoca*, p. 126; y en John Bierhorst, *Códice Chimalpopoca. The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*, p. 96.

⁷² Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, p. 290-291.

⁷³ *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*, p. 214.

⁷⁴ En *Códice Chimalpopoca*, p. 122; y en John Bierhorst, *Códice Chimalpopoca. The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*, p. 92.

como la abuela de Mayahuel, la cual con otras Tzitzimime, despedazó y se comió a su nieta que se había transformada en árbol de flores. A partir de sus huesos sembrados por Quetzalcóatl nació el maguey.⁷⁵ Una deidad femenina grabada en una lápida encontrada en el recinto del Templo Mayor ha sido identificada con Mayahuel o bien con su abuela Tzitzímitl, en parte sobre la base de este mito.⁷⁶

Así que tanto Tzitzímitl como Tepusilam comparten la misma comprensión a comerse a sus “nietas”. Entre los mixtecos, hemos mencionado los mismos apetitos respecto a los niños de los hechiceros voladores llamados *yahui* o *yawi*. John Monhagan relata cómo una mujer mixteca actual de Nuyoo se enfrentó a uno de ellos. Al constatar que tenía garras en lugar de pies le arrojó agua hirviente.⁷⁷ El día siguiente encontró un maguey quemado que era precisamente este *yawi*. De hecho *yavui* significa “maguey”, una palabra muy cercana a *yahui*, “hechicero”.⁷⁸ En el pueblo de Santa Ana Tlacotenco, D.F., recogí un relato similar donde uno de estos seres en forma de guajolote que llaman *tlacihque* chupó la sangre del suegro de mi informante. Descubierta la mujer-guajolote fue quemada y se transformó en maguey.⁷⁹

Ahora bien, en el discurso de Juan Teton se habla de pulque de granizo que se tiene que secar y que se coloca en jarros que se llevan colgados sobre el vientre para protegerse de Tlantepuzilama. Tal vez se pueda equiparar esta combinación de elementos simbólicos con los que se asocian con el dios Itztlacoliuhqui. En efecto “Cuchillo curvo de obsidiana” está relacionado con la obsidiana, la ebriedad y el frío, ya que uno de sus nombre es Cetl, el hielo⁸⁰ (figura 6). Aparece también en los momentos críticos de fin de era: se emborrachó en Tamoanchan donde se quedó desnudo y luego se opusó a la salida del Sol Nanáhuatl, quien lo flechó y lo mandó al inframundo.⁸¹ Acordé-

⁷⁵ A. Thevet, “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVI^e siècle”, p. 26-27.

⁷⁶ A. López Austin, “Iconografía mexicana. El monolito verde del Templo Mayor”, p. 133-153. Taube, “La vasija de pulque de Bilimek. Saber astral, calendarios y cosmología del posclásico tardío en el México central”, p. 109-154. Según Cecelia Klein, “The Devil and the Skirt, An Iconographic Inquiry into the Prehispanic Nature of the Tzitzimime”, p. 39-41, se trataría de Citlalinicue, “la primera Tzitzímitl, dando a luz a uno de sus 1600 hijos, que eran dioses del pulque y al menos algunos de ellos eran Tzitzimime.”

⁷⁷ En J. Pohl, *The Politics of Symbolism in the Mixtec Codices*, p. 48.

⁷⁸ *Ibidem* y J. Monhagan, *The Covenants with Earth and Rain. Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality*, p. 220.

⁷⁹ Información proporcionada por la señora Gabina de Caballeros (1988).

⁸⁰ *Códice Florentino*, lib. VII, f. 19.

⁸¹ Olivier, “¿Dios del maíz o dios del hielo? ¿Señor del pecado o señor de la justicia punitiva? Esbozo sobre la identidad de Itztlacoliuhqui, deidad del México prehispánico”, p. 335-353.

monos de la embriaguez de Tepusilam antes de su cremación y de la ebriedad por medio del peyote y de la desnudez de la hechicera tlaxcalteca. Otro elemento se puede añadir que tal vez tenga algún tipo de vínculo con los extraños jarros de pulque que los seguidores de Juan Teton se colgarían del cuello. Se trata de la famosa vasija de Bilimek, donde aparecen precisamente las Tzitzimime amenazando al Sol, mientras que una representación de la diosa de la Tierra con rasgos de Tzitzimil y de Mayahuel vierte leche/pulque desde sus senos hacia una olla de pulque (figura 7). De hecho Karl Taube ha relacionado esta vasija con la ceremonia del Fuego Nuevo.⁸²

Todos estos materiales son sugerentes, sin embargo estoy consciente de que requieren de un análisis más profundo. En otro estudio propuse que la embriaguez, más allá de una transgresión, constituía un paso hacia el renacimiento de los dioses.⁸³ Entre otros argumentos citaba un mito nahua recopilado por Alessandro Lupo, donde Cristo crucificado creaba el aguardiente a partir de vinagre que se le ofrecía para matarlo.⁸⁴ Equiparé este relato con un mito del siglo XVI que narra cómo Tezcatlipoca sacrificó al dios del pulque Ome Tōchtli para que su breva de dejará de ser letal para los hombres.⁸⁵ En ambos mitos el vinagre ofrecido a Cristo y el pulque de Ome Tochtli eran venenos antes del sacrificio de los dioses, quienes después resucitan. A partir de entonces, los hombres pueden consumir estas bebidas y sus borracheras se asemejan a una muerte pasajera seguida por un renacimiento. Deidades como Tezcatlipoca y Quetzalcóatl alternan en los mitos de los Soles como culpables ebrios y como dueños de estos Soles.⁸⁶ Así que la presencia del pulque durante las ceremonias de la fiesta del Fuego Nuevo podría implicar por parte de sus poseedores la esperanza de renacer o de traspasar estas etapas críticas frente a las amenazas de las diosas telúricas.

Sin embargo, no me satisface por completo esta interpretación, por lo que me atreveré a proponer otra, basándome en la extraña acción de “secar” el pulque. Hasta donde yo sé, el único dato al cual se pueda acudir para interpretar este “pulque seco” se encuentra en un pasaje de la obra de Diego Muñoz Camargo.⁸⁷ Mientras unos ene-

⁸² “La vasija de pulque de Bilimek. Saber astral, calendarios y cosmología del posclásico tardío en el México central”, p. 109-154.

⁸³ Olivier, “Entre transgresión y renacimiento, el papel de la ebriedad en los mitos del México antiguo”, p. 101-121.

⁸⁴ “Tatiachihualatzin, valores simbólicos del alcohol en la Sierra de Puebla”, p. 219-231.

⁸⁵ “Relación de Meztitlán”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI, México*, p. 62.

⁸⁶ Olivier, “Entre transgresión y renacimiento, el papel de la ebriedad en los mitos del México antiguo”, p. 101-121.

⁸⁷ *Historia de Tlaxcala. Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París*, p. 98-103.

migos amenazaban a los tlaxcaltecas, un sacerdote del templo de Camaxtli colocó en un vaso de piedra negra, tal vez de obsidiana, una gota de leche proveniente de una hermosa doncella que tenía un seno más grande que el otro. Al lado de dicho vaso se dispusieron materiales —cañas de carrizo, puntas de varas tostadas, nervios de venado y plumas— destinados a fabricar flechas. La gota de leche se secó pero después de varias ofrendas e invocaciones, el vaso se llenó de “espuma a manera de saliva” y las flechas ya estaban fabricadas. Es más, “... las saetas comenzaron a moverse y a salir con gran furia contra la gente enemiga.” Tentativamente se puede considerar que Tlantepuzilama forma parte de las Tzitzimime que amenazan a los hombres en el momento de la atadura de años. Si bien la etimología de Tzitzimime sigue siendo oscura, encontramos de todas maneras en este nombre la palabra *mitl*, “flecha”.⁸⁸ De hecho según el intérprete del *Códice Magliabechiano*, “çicimitl que quiere decir una saeta”.⁸⁹ Sabemos que el pulque se identificaba con la leche de una deidad, por ejemplo la de Mecitli-Tlaltecuhli en la “Leyenda de los Soles”,⁹⁰ o bien la de Mayahuel-Tzitzimitl representada sobre la vasija de Bilimek (figura 7).⁹¹ Si este líquido —leche-pulque—, al brotar y espumar puede provocar la fabricación de flechas, su sequedad impide diríamos el “nacimiento” de estas armas. La antropomorfización de las flechas —que representan guerreros muertos— está bien establecida en las fuentes⁹² y los informantes de Sahagún utilizan el verbo *tlacatia*, “nacer o hacerse hombre”, cuando describen la fabricación ritual de flechas durante la fiesta de *quechollí*.⁹³ Ahora bien, las Tzitzimime también se pueden considerar como guerreros muertos o como mujeres muertas en parto, lo que es equivalente en el pensamiento mesoamericano.⁹⁴ Así que tal vez la

⁸⁸ Graulich (*Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, p. 258) señala que el nombre de Tzitzimime “podría significar ‘cabellos enmarañados’, aunque no debemos descartar una etimología maya.”

⁸⁹ F. 75v

⁹⁰ En *Códice Chimalpopoca*, p. 122; y en John Bierhorst, *Códice Chimalpopoca. The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*, p. 92.

⁹¹ Para curar enfermedades de los ojos, los informantes de Sahagún (*Códice Florentino*, lib. X, f. 144) recetan gotas de leche de mujer o bien pulque blanco (*chichioaloiotl, anoço iztac vctli*).

⁹² Véanse en particular el testimonio de Motolinía (*Memoriales...*, p. 307) quien explica que en ausencia de un guerrero muerto en el campo de batalla se realizaban sus exequias con una de sus flechas que lo representaba; en cuanto a los informantes de Sahagún (*Códice Florentino*, lib. VI, f. 224), en un adagio utilizan la palabra *mitl*, “flecha”, para referirse a un cautivo de guerra.

⁹³ *Códice Florentino*, lib. II, f. 134. Véase Olivier, “De flechas, dardos y saetas. Mixcóatl y el simbolismo de las flechas en las fuentes nahuas”, p. 309-324.

⁹⁴ Sobre estos vínculos, véanse Selser, *Comentarios al Códice Borgia*, I, p. 138-140; Sullivan, “Pregnancy, childbirth, and the deification of the women who died in childbirth”,

sequedad del pulque que cargarían los seguidores de Juan Teton tenía como propósito impedir el movimiento y la agresividad de las Tzitzimime y de Tlantepuzilama.⁹⁵

Seguramente como parte del mismo complejo simbólico, los que esparaban con ansiedad el encendimiento del Fuego Nuevo cada 52 años se protegían de estas peligrosas diosas llevando máscaras hechas icon pencas de maguey!⁹⁶ (figura 8).

BIBLIOGRAFÍA

- ADV Akademische Druck-u. Verlagsanstalt.
 CEMCA Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos
 CNACA Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
 ECN *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, México.
 FCE Fondo de Cultura Económica.
 IIA Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
 IHH Instituto de Investigaciones Históricas, México.
 INAH Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
 INI Instituto Nacional Indigenista, México.
 JSA *Journal de la Société des Américanistes*, Paris.
 SMA Sociedad Mexicana de Antropología.
 UNAM Universidad Nacional Autónoma de México.

ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando de, *Obras históricas*, 2 v., ed. Edmundo O’Gorman, México, UNAM, IHH, 1985.

ALVARADO, fray Francisco de, *Vocabulario en lengua mixteca*, México, INAH, INI, 1962.

p. 63-95; Graulich, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, p. 256-260 y Boone, “The ‘Coatlícuac’ at the Templo Mayor”, p. 199.

⁹⁵ Convendría ahondar en el simbolismo del granizo. En el marco de una fiesta de Fuego Nuevo, el nombre del pulque seco, *teñuhocli*, “pulque de granizo”, tal vez tenga que ver con la acción de “quemar” que se atribuye al granizo. Así Alva Ixtlilxóchitl (*Obras históricas*, I, p. 278) habla, para el fin de Tollan, de “unas heladas que abrasaron toda la tierra” (véase también Torquemada, *Monarquía Indiana*, I, p. 220). Esta concepción sigue viva en numerosas comunidades indígenas actuales (Katz, “Ritos, representaciones y meteorología en la “Tierra de la Lluvia” (Mixteca, México)”, p. 115; Aviña Cerecer, “El caso de Doña Pragedis en la lógica de la fuerza del rayo”, p. 296-297; González Montes, “Pensamiento y ritual de los ahuízotes de Xalatlaco, en el Valle de Toluca”, p. 323; etcétera). De esta manera, el pulque de granizo seco, a la vez impediría el movimiento de las Tzitzimime —asociadas con la noche, lo femenino, lo húmedo y lo frío— e incluso podría quemarlas, tal como hace el granizo con las milpas.

⁹⁶ *Códice Florentino*, lib.VII, f. 27-28; Alfredo López Austin, “La fiesta del fuego nuevo según el *Códice Florentino*”, p. 34.

- ALVARADO SOLÍS, Neyra, *Titailpi ...timokotonal. Atar la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los mexicaneros de Durango*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Excovento de Tiripetío, 2004.
- ALVARADO TEZOZÓMOC, Hernando, *Crónica mexicana*, México, Porrúa, 1978.
- , “Anales de Cuauhtitlán”, en *Códice Chimalpopoca*, ed. y trad. Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM, IHH, 1945.
- , en Bierhorst, John, *Códice Chimalpopoca. The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*, Tucson y London, The University of Arizona Press, 1992.
- , en Bierhorst, John, *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*, Tucson y London, The University of Arizona Press, 1992.
- ¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados? *Anales de Juan Bautista*, ed. y trad. Luis Reyes García, México, CIESAS, Biblioteca Lorenzo Boturini, Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe, 2001.
- ARAMONI CALDERÓN, Dolores, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, CNCA, 1992.
- AVIÑA CERECER, Gustavo, “El caso de Doña Pragedis en la lógica de la fuerza del rayo”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (ed.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Zinacantepec, México, El Colegio Mexiquense, UNAM, IHH, 1997, p. 289-299.
- BÁEZ-JORGE, Félix, *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular entre los grupos indios de México*, Xalapa, México, Universidad Veracruzana, 1988.
- BOONE, Elizabeth H. “The ‘Coatlicues’ at the Templo Mayor”, *Ancient Mesoamerica*, v. 10, 1999, p. 189-206.
- CARRASCO, David, “Cosmic Jaws. We Eat the Gods and the Gods Eat Us”, en David Carrasco, *City of Sacrifice and the Role of Violence in Civilization*, Boston, Beacon Press, 1999, p. 164-187.
- Códice Borbónico. El libro del Cuacuátl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico*, ed. Ferdinand Anders; Maarten Jansen y Luis Reyes García, Graz, México, ADV, FCE, 1991.
- Códice Borgia*, ed. Eduard Seler, México, FCE, 1963.
- “Códice Colombino”, en Códice Alfonso Caso, *La vida de 8-Venado, Garra de Tigre (Colombino-Becker I)*, México, Patronato Indígena, A. C., 1996.
- Códice Egerton o Sánchez Solís, La gran familia de los reyes mixtecos. Libro explicativo de los códices llamados Egerton y Becker II*, ed. Maarten Jansen, México, FCE, ADV, 1994.
- Códice Fejérváry-Mayer*, ed. Eduard Seler, Berlin y Londres, 1901-1902.

- Códice Florentino*, *El manuscrito 218-220 de la colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*, ed. facs., 3 v., Florencia, Giunti Barbéra y Archivo General de la Nación, 1979.
- Códice Magliabechiano*. *Libro de la vida. Texto explicativo del llamado Códice Magliabechiano*, ed. Ferdinand Anders y Maarten Jansen, Graz, México, ADV, FCE, 1996.
- Códice Nuttall*. *Crónica mixteca. El rey 8 Venado, Garra de Jaguar y la dinastía de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall*. Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez (ed.), Graz, México, ADV, FCE, 1992.
- Códice Selden 3135*, ed. Alfonso Caso, México SMA, 1964.
- Códice de Tepeucila*. *El entintado mundo de la fijeza imaginaria*, Ma. del Carmen Herrera Meza y Ethelia Ruiz Medrano (ed.), México, INAH, 1997.
- Códice Tudela*, ed. José Tudela de la Orden, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericano, 1980.
- Códice Vaticanus 3773*, ed. Eduard Seler, Berlin and London, 1902-1903.
- COTO, Thomas de, *Thesaurus Verborum. Vocabulario de la lengua Cakchiquel v(el) Guatemalteca, Nuevamente hecho y recopilado con summo estudio, trabajo y erudición*, ed. René Acuña, México, UNAM, IIF, 1983.
- DURÁN, Diego fray, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2 v., ed. Ángel Ma. Garibay K., México, Porrúa, 1967.
- GALINIER, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM, CEMCA, INI, 1990.
- GARIBAY K., Ángel María, *Llave del náhuatl*, México, Porrúa, 1978.
- GERHARD, Peter, *A Guide to the Historical Geography of New Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- GONZÁLEZ MONTES, Soledad, "Pensamiento y ritual de los ahuizones de Xalatlaco, en el Valle de Toluca", en Beatriz Albores y Johanna Broda (ed.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Zinacantepec, México, El Colegio Mexiquense, UNAM, IIH, 1997, p. 313-358.
- GRAULICH, Michel, "Les grandes statues aztèques dites de Coatlicue et de Yollotlicue" en *Cultures et sociétés. Andes et Méso-Amérique. Mélanges en hommage à Pierre Duviols*, ed. Raquel Thiercelin, Aix en Provence, Publication de l'Université de Provence, v. I, 1992, p. 375-419.
- _____, "Les mises à mort doubles dans les rites sacrificiels des anciens Mexicains", *JSA*, v. 68, 1982, p. 49-58.
- _____, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruxelles, Académie Royale, 1987.

- _____, *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*, Antwerpen, Instituut voor Amerikanistiek v.z. w., 1988.
- GUTIÉRREZ, José Román y Guilhem Olivier, “Tezcatlipoca y la guerra del Miztón”, en *Las vías del noroeste, segundo coloquio*, México, UNAM, IIA, IIE, en prensa.
- GUTIÉRREZ SOLANA, Nelly, *Objetos ceremoniales en piedra de la cultura mexicana*, México, UNAM, IIE, 1983.
- “Historia de los mexicanos por sus pinturas” en *Nueva colección de documentos para la historia de México*, García Icazbalceta, Joaquín (ed.), México, Salvador Chavez Hayhoe, 1941, p. 209-240.
- KATZ, Esther, “Ritos, representaciones y meteorología en la “Tierra de la Lluvia” (Mixteca, México)”, en Marina Goloubinoff, Esther Katz y Annamaria Lammel (ed.), *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, 2 v., Quito, Abya-Yala, v. 2, 1997, p. 99-134.
- KLEIN, Cecelia, “The Devil and the Skirt: An Iconographic Inquiry into the Prehispanic Nature of the Tzitzimime”, *ECN*, v. 31, 2000, p. 17-62.
- “Leyenda de los Soles” en *Códice Chimalpopoca*, ed. y trad. Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM, IIIH, 1945.
- _____, en Bierhorst, John, *Códice Chimalpopoca. The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*, Tucson y London, The University of Arizona Press, 1992.
- _____, en Bierhorst, John, *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*, Tucson y London, The University of Arizona Press, 1992.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, “La fiesta del fuego nuevo según el *Códice Florentino*”, *Anuario de Historia*, v. 3, 1963, p. 73-91.
- _____, “Iconografía mexicana. El monolito verde del Templo Mayor”, *Anales de Antropología*, v. 16, 1979, p. 133-153.
- LUPO, Alessandro, “Tatiochihualatzin, valores simbólicos del alcohol en la Sierra de Puebla”, *ECN*, v. 21, 1991, p. 219-231.
- _____, “The Womb that Nourishes and Devours. Representations of the Earth in the Cosmology of the Huave of the Isthmus of Tehuantepec (Mexico)”, en Baidyanath Saraswati y Yolotl González Torres (ed.), *Cosmology of the Sacred World*, New Delhi, Decent Books, 1999, p. 113-138.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, “Tlaltecuhтли: Señor de la Tierra”, *ECN*, v. 27, 1997, p. 15-40.
- “Memorial de Sololá”, en (*Memorial de Tecpan-Atitlan*) *Anales de los Cakchiqueles*, ed. y trad. Adrián Recinos, México, FCE, 1980 [1950].
- MENDIETA, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México, Porrúa, 1980 [1870].
- MOLINA, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, ed. Miguel León-Portilla, México, Porrúa, 1970 [1571].

- MONHAGAN, John, *The Covenants with Earth and Rain. Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality*, Norman, University of Oklahoma Press, 1995.
- MOTOLINÍA, Fray Toribio, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, ed. Edmundo O’Gorman, México, UNAM, IHH, 1971.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego, *Historia de Tlaxcala. Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París*, ed. Luis Reyes García con la colaboración de Javier Lira Toledo, México, Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala, CIESAS, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1998.
- NICHOLSON, Henry B., “A fragment of an Aztec Relief Carving of the Earth Monster”, *JSA*, v. 56, n. 1, 1967, p. 81-94.
- NUTINI, Hugo G. y John M. Roberts, *Bloodsucking Witchcraft. An Epistemological Study of Anthropomorphic Supernaturalism in Rural Tlaxcala*, Tucson, London, The University of Arizona Press, 1993.
- OLIVIER, Guilhem, “De flechas, dardos y saetas. Mixcóatl y el simbolismo de las flechas en las fuentes nahuas”, en *De historiografía lingüística e historia de las lenguas*, Ignacio Guzmán Betancourt, Pilar Máynez y Ascensión Hernández de León-Portilla (eds.), México, Siglo XXI, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2004, p. 309-324.
- _____, *De nubes, venados y antepasados. Mixcóatl, ‘Serpiente de Nube’, una deidad mesoamericana*, México, UNAM, IHH, en prensa.
- _____, “¿Dios del maíz o dios del hielo? ¿Señor del pecado o señor de la justicia punitiva? Esbozo sobre la identidad de Itztlacoliuhqui, deidad del México prehispánico”, en *Códices y Documentos sobre México, Tercer Simposio Internacional*, Constanza Vega Sosa (ed.), México, INAH, 2000, p. 335-353.
- _____, “Entre transgresión y renacimiento, el papel de la ebriedad en los mitos del México antiguo”, en Federico Navarrete y Guilhem Olivier (ed.), *El héroe entre el mito y la historia*, México, UNAM, IHH, 2000, p. 101-121.
- _____, “Las alas de la Tierra: reflexiones sobre algunas representaciones de Itzpapálotl, ‘Mariposa de Obsidiana’, diosa del México antiguo”, en Patrick Lesbre et Marie-José Vabre (ed.), *Le Mexique préhispanique et colonial. Hommage à Jacqueline de Durand-Forest*, Paris, L’Harmattan, 2004, p. 95-116.
- _____, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, traducción de Tatiana Sule, México, FCE, 2004 [1997].

- PATCH, Robert W., "La rebelión de Jacinto Canek en Yucatán: una nueva interpretación", *Desacatos. Revista de Antropología Social*, v. 13, 2003, p. 46-59.
- POHL, John, *The Politics of Symbolism in the Mixtec Codices*, Nashville, Vanderbilt University Publications in Anthropology 46, 1994.
- PREUSS, Konrad Theodor, *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, ed. e introducción Elsa Ziehm, México, INI, 1982 [1968].
- Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, v. 2, ed. René Acuña, México, UNAM, IIA, 1986.
- REYES, Antonio de los, *Arte en lengua mixteca*, Nashville, Vanderbilt University, Publication in Anthropology, núm. 14, 1976.
- RITA, Carla M., "Concepción y nacimiento", en Signorini, Italo (ed.), *Los huaves de San Mateo del Mar (Oaxaca)*, México, INI, 1979, p. 263-314.
- ROMERO GALVÁN, José Rubén, "Tlantepucilama. Una hechicera entre dos culturas", en José Buxó, Pascual y Arnulfo Herrera (ed.), *La literatura novohispana. Revisión crítica y propuestas metodológicas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1994, p. 111-124.
- SAAVEDRA Y GUZMÁN, Antonio de, *El peregrino Indiano*, ed. José Rubén Romero Galván, México, CNCA, 1989 [1599].
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *Florentine Codex. General History of the things of New Spain*, Fray Bernardino de Sahagún, ed. y trad. Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, New Mexico, The School of American Research and the University of Utah, 1950-1981.
- , *Historia general de las cosas de Nueva España*, 2 v., ed. Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- , *Primeros Memoriales*. Facsimile edition. The Civilization of the American Indian Series, v. 200, part one, Norman, University of Oklahoma Press, 1993.
- , *Primeros Memoriales*. translated by Thelma D. Sullivan, completed and revised by Henry B. Nicholson, Arthur J. O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber and Wayne Ruwet, The Civilization of the American Indian Series, v. 200, part two, Norman, University of Oklahoma Press, 1997.
- , *Veinte himnos sacros de los nahuas*, ed. y trad. Ángel Ma. Garibay K., México, UNAM, IIIH, 1958.
- SELER, Eduard, *Comentarios al Códice Borgia*, 2 v., México, FCE, 1963.
- Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, 6 v., ed. Charles P. Bowditch, Culver City, California, Labyrinthos, 1990-1998 [1902-1923].

- SMITH, Mary Elizabeth, "The Relationship between Mixtec Manuscript Painting and the Mixtec Language: A Study of Some Personal Names in Codice Muro and Sánchez Solís", en Benson, Elizabeth P. (ed.), *Mesoamerican Writing Systems*, Washington D.C., Dumbarton Oaks, 1973, p. 47-98.
- SULLIVAN, Thelma D., "Pregnancy, childbirth, and the deification of the women who died in childbirth", ECN, v. 6, 1966, p. 63-95.
- , "The arms and insignia of the mexica", ECN, v. 10, 1972, p. 155-195.
- TAUBE, Karl Andreas, "La vasija de pulque de Bilimek. Saber astral, calendarios y cosmología del posclásico tardío en el México central", en Noguez, Xavier y Alfredo López Austin (ed.), *De hombres y dioses*, Zamora, Zinacantepec, El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense, 1997, p. 109-154.
- THEVET, André, "Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVI^e siècle", ed. E. de Jonghe, JSA, nouvelle série, v. 2, 1905, p. 1-41.
- Tonalámatl Aubin*, *Manuscrit Mexicain n° 18-19*, Biblioteca Nacional de París, ed. Carmen Aguilera, Estado de Tlaxcala, 1981.
- TORQUEMADA, Fray Juan de, *Monarquía Indiana*, 7 v., ed. Miguel León-Portilla, México, UNAM, IHH, 1975-1983.
- WILLIAMS GARCÍA, Roberto, "Un mito y los Mazatecas", en *Tlatoani*, v. 11, 1957, p. 42.

EL ORIGEN DE ALGUNOS DIOSES PREHISPÁNICOS. UNA EXPLICACIÓN DESDE LA TEORÍA HISTÓRICO-GENÉTICA

LAURA IBARRA

Para los antiguos mexicanos la realidad material es solamente la parte visible de un universo mucho más extenso. Detrás de los fenómenos tangibles existe una profunda dimensión, un mundo sagrado donde todo encuentra su razón y su significado. Lo que percibimos es sólo la superficie, pues el origen de los fenómenos reside en deidades que poseen el poder de decidir sobre la aparición de los fenómenos y cuya existencia es tenida como sobrehumana. De qué manera surgen los dioses, cómo son hechos responsables de la dinámica de los fenómenos más significativos y cómo es posible explicar tal fenómeno, constituyen las preguntas de las cuales aquí nos ocupamos.

LOS DIOSES

En la visión azteca del mundo, como se mencionó, predomina una explicación para todo lo que ha sucedido o sucede aquí y ahora: los dioses. Cada objeto del mundo natural o cultural, cada acontecimiento natural o social, es entendido como la personificación de una divinidad o como efecto de un poderoso agente que posee la fuerza para desencadenar el fenómeno. Recordemos el poder específico que se atribuye a algunas de estas divinidades: Ometéotl, “El dios de la dualidad”, identificado con el sol, constituye el origen del cosmos, de los dioses, de los hombres y de los alimentos y mantiene todo lo existente con vida. Huitzilopochtli, el dios tribal y de la guerra, también identificado con el sol, les enseña a los hombres la guerra para que éstos obtengan a través de ella víctimas para el sacrificio. Fortalecido con la sangre y los corazones humanos de los sacrificados, el sol podrá continuar su viaje a través de los cielos. Quetzalcóatl creó a los hombres y aseguró su sobrevivencia, dándoles el maíz. A Quetzalcóatl se le atribuye además ser el origen del viento. Tezcatlipoca origina infortunios a las gentes, pero también concede honor y riqueza. Ambas deidades,

Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, levantaron los cielos y crearon la tierra. Mixcóatl fue el primero en sacar fuego con los palos. Xiuhtecuhtli determina tanto las acciones benéficas y las destructivas del fuego. Cihuacóatl les acarrea a las gentes pobreza y miseria. Tlazoltéotl, la diosa de la tierra, se preocupa por la germinación y el crecimiento de las plantas. Tláloc envía la lluvia, así como los Tepictoton, los dioses de las montañas. Macuilxóchitl y Xochipilli son responsables del florecimiento de las plantas. Cintéotl origina el crecimiento de las plantas de maíz e influye, junto a la diosa Xilonen, en el brote de las mazorcas. Mayahuel tiene bajo su protección la planta del maguey. A Tezcatzoncatl se le atribuyen los efectos embriagantes del pulque. Tepeyóllotl, el dios de las cuevas es la causa del eco, etcétera.

Para poder explicar por qué los aztecas entienden los fenómenos del mundo exterior como el efecto de poderosos agentes que semejan, en mayor o menor medida, a los seres humanos, hay que recordar las estructuras a través de las cuales construyeron e interpretaron su mundo. Estas estructuras no son otras que los esquemas de la acción que se forman en la ontogénesis temprana, a través de los cuales todo sujeto ordena la realidad y que en las sociedades agrarias y en las altas civilizaciones constituyen el fundamento de sus interpretaciones.¹ La comprensión de los fenómenos del mundo como consecuencia de la voluntad de las figuras divinas no es otra cosa que la expresión de un concepto de causalidad que asume la estructura de la acción. Cuando se trata de interpretar el mundo y lo que acontece en él, éstos son concebidos como si fueran acciones. Da ahí que el fenómeno adquiere una dinámica en la que su inicio u origen radica en el sujeto.

En contra de esta afirmación se puede objetar que los dioses no deben su existencia a una experiencia de naturaleza cognitiva, sino a razones de índole emocional o social. Antes de profundizar en el estudio de las deidades del mundo prehispánico, quisiera exponer brevemente dos enfoques que se refieren a este tipo de razones, con el fin de mostrar que, sin considerar el proceso del conocimiento a través del cual la realidad experimenta su construcción, no es posible entender la existencia de los dioses ni la interpretación subjetivista del mundo que se encuentra ligada a ella.

En la historia de las ciencias sociales, más precisamente en la teoría psico-analítica de inicios del siglo XX, existe un intento por explicar la existencia de los dioses a través de procesos que han tenido lugar en la ontogénesis. Para Freud no existe la menor duda de que

¹ G. Dux, *Die Logik der Weltbilder*, p. 108 y ss. Ver también del mismo autor *Die Zeit in der Geschichte*, p. 143 y ss.

la concepción subjetivista de la realidad tiene su origen en la infancia. En “El Futuro de una ilusión” escribe lo siguiente:

El hombre en su primera infancia descubrió que para llegar a adquirir alguna influencia sobre las personas que le rodeaban le era preciso entrar en relación con ellas, y posteriormente aplica este método, con igual propósito a todo aquello que a su paso encuentra.²

Sin embargo, Freud no se interesó por la organización cognitiva de las experiencias con las personas en el medio inmediato, sino que se ocupó en formular una teoría que considera exclusivamente la elaboración emocional de estas experiencias. En la filogénesis surgen los dioses, según Freud, cuando los hombres, exhortados por las mujeres, deciden acabar con el dominio del padre y jefe de la tribu. Habiéndole dado muerte, y como reacción a ello, los miembros de la tribu se comprometen a continuar respetando su voluntad. En la religión, el padre primordial continúa viviendo y constituye el modelo para los dioses de las generaciones posteriores. En la ontogénesis sucede algo similar: en la situación edípica el niño reprime muchas fuerzas instintivas no con la ayuda de la elaboración mental, sino a través de actos cubiertos de temor. Así como el hombre en el transcurso de la historia se libera progresivamente de la religión, el niño supera espontáneamente la mayoría de las neurosis que tienen su origen en la relación padre-hijo. Sobre el debilitamiento de la religión en el desarrollo histórico y la analogía de la religión con el estado neurótico en la niñez, Freud escribe lo siguiente:

Pues bien; hemos de admitir que la colectividad humana pasa su evolución secular por estados análogos a las neurosis y precisamente a consecuencia de idénticos motivos; esto es, porque en sus tiempos de ignorancia y debilidad mental hubo de llevar a cabo exclusivamente por medio de procesos afectivos las renunciaciones al instinto indispensable para la vida social. Los residuos de estos procesos, análogos a la represión, desarrollados en épocas primitivas permanecieron luego adheridos a la civilización durante mucho tiempo. La religión sería la neurosis compulsiva general de la humanidad que, como la neurosis del niño, proviene del complejo de Edipo, de la relación con el padre.³

Es muy posible que la religión y la neurosis compulsiva tengan un origen y una estructura afectiva similar, pero esta semejanza no

² S. Freud, *Obras Completas*, tomo 14, “El Futuro de una Ilusión”, p. 96.

³ *Ibid.*, p. 366.

explica por qué en las etapas primeras de la ontogénesis y de la filogénesis objetos y acontecimientos son entendidos como si detrás de ellos o en su interior existiera una fuerza subjetiva que determinara su dinámica. Ciertamente, la figura paterna es muy importante en la organización de los afectos, pero la explicación subjetivista de los fenómenos —en la que una deidad o una fuerza como la subjetividad es considerada como causa— descansa, ante todo, en las estructuras cognitivas que se han construido en las primeras fases de la ontogénesis. Por lo que no sorprende entonces, que esta forma de explicación aparezca en el desarrollo ontogénico mucho antes que la fase edípica. Sólo una vez que ha sido aclarada la dimensión cognitiva de la relación con los padres y su influencia decisiva en la construcción de la realidad, puede integrarse el aspecto afectivo que Freud analiza. Sin duda alguna, cada acto cognitivo implica elementos emocionales —por eso la relación con los dioses es una relación cargada de sentimientos—, pero la existencia de poderes subjetivistas que influyen en la dinámica de la realidad es, ante todo, consecuencia del proceso cognitivo que ocurre en la interacción con los padres.⁴

A diferencia de Freud, que compara la religión con la neurosis, por su etiología similar, considerándola de esta forma una ilusión, Durkheim subraya el carácter realista de la visión religiosa del mundo:

Un postulado esencial de la sociología es que una institución humana no puede basarse en el error y la mentira; pues de ser así, no puede ser duradera. Si ésta no estuviera fundamentada en la naturaleza de las cosas, encontraría una resistencia en las cosas que no podría vencer. Si nos ocupamos entonces del estudio de las religiones primitivas, lo hacemos con el convencimiento de que éstas dependen de la realidad y la manifiestan... hay que llegar a la realidad que se encuentra detrás del símbolo que éste representa y que le otorga su significado. Los más bárbaros y raros ritos, los más extraños mitos, significan alguna necesidad humana, algún aspecto de la vida individual o social.⁵

Sin embargo, cómo llega el hombre a explicarse el mundo a través de los dioses y por qué les atribuye a éstos actividades análogas a las humanas, constituyen preguntas que Durkheim finalmente dejó sin respuesta. En su modelo de explicación, Durkheim atribuye la existencia de las divinidades a la sociedad, pero este concepto, en su teoría, no da ninguna información sobre el proceso de formación de las construcciones mentales. La sociedad se limita aquí a ser exclusiva-

⁴ En el mismo sentido G. Dux, *Die Logik der Weltbilder*, p. 182 y ss.

⁵ E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, p. 18-19.

mente el origen de lo social. En lo que respecta a los fenómenos religiosos, Durkheim ratifica la fórmula que inspira toda su sociología y que recuerda más bien la lógica de identidad: si la religión es un fenómeno social, debe, por lo tanto, tener su origen en la sociedad. Por consiguiente, cuando Durkheim intenta explicar cómo la sociedad hace surgir la religión constata, con base a esta lógica, una relación:

El resultado general del libro (*Las formas elementales de la vida religiosa*) es que la religión es una cuestión eminentemente social. Las ideas religiosas son ideas colectivas que expresan realidades colectivas: los ritos son comportamientos que sólo pueden surgir en el seno de los grupos y que deben servir para mantener o restablecer ciertos estados psíquicos de estos grupos.⁶

Y en otro lugar:

Así como el concepto de la fuerza religiosa y de la divinidad, el concepto de alma no carece de realidad... pues la sociedad, la única fuente de todo aquello que es sagrado, no se contenta con movernos por fuera y de influirnos temporalmente; ella se instala de forma permanente en nosotros.⁷

Pero en las ciencias sociales no se trata de confirmar el origen social de los fenómenos, sino de reconstruir los procesos en los que éstos surgen y a través de los cuales, por consiguiente, pueden ser explicados. Una investigación científica no se puede limitar a postular a la religión como manifestación de la vida social, es necesario señalar las circunstancias concretas en las que ésta surge y se desarrolla estructural y semánticamente.

Si se sigue el proceso de formación del pensamiento, tal como ocurre en la biografía de todo individuo, se verá con claridad por qué el mundo y los acontecimientos en él encuentran su explicación en el poder de figuras subjetivistas. En la estrecha relación con un adulto más competente en los primeros años de vida se construye un esquema cognitivo que sirve sobre todo, para coordinar esta relación. Esta es una interacción funcional en que la propia motricidad se va coordinando y simultáneamente la realidad va siendo ordenada. De ahí que el esquema cognitivo que se va formando asuma la estructura misma del comportamiento. Sin embargo, este esquema pronto es utilizado más allá de las fronteras del mundo social. La

⁶ E. Durkheim, *ibid.*, p. 28.

⁷ *Ibid.*, p. 357.

razón por la que este esquema es construido en esta interacción, y no en el trato con los objetos, reside en el hecho de que el niño encuentra el mundo exterior casi exclusivamente en la forma de una persona con quien interactúa. En otras palabras: la lógica, que hace aparecer a un agente como causa del acontecimiento, no es más que la lógica que surge en la ontogénesis para garantizarle al hombre su acceso al mundo. Es, simplemente, la lógica que se forma en la relación con la persona dedicada al cuidado para poder interactuar con ella. ¿Cómo puede un pensamiento, que no dispone de ningún otro esquema para hacerse comprensible el mundo, aplicar otra lógica en las interpretaciones de la dinámica de los objetos y de los acontecimientos?

Este esquema encuentra su aplicación en la percepción y en la interpretación de los acontecimientos que forman la visión del mundo en sociedades preindustriales. Cuando una parte de la realidad, o eventualmente el mundo como totalidad, se vuelve objeto de reflexión, encuentra en formas subjetivistas un discurso conceptual. Del mismo modo que en la estructura del comportamiento la acción tiene su inicio en el sujeto humano, ahí donde este esquema encuentra aplicación la causa del fenómeno reside en un agente que tiene el poder de desencadenarlo. Tan pronto como se da un nombre a dicho agente, éste se convierte en uno de los dioses creadores. Analicemos ahora algunas de las deidades más significativas en el México prehispánico, a través de ellas es posible advertir de qué manera los antiguos mexicanos se explicaban las relaciones causales de los fenómenos que les eran significativos.

Xiuhtecuhtli, el dios del fuego

Para los antiguos mexicanos los efectos del fuego son, como informa Torquemada, simplemente la acción de una deidad:

... honrábanlo como a dios (a Xiuhtecuhtli), porque los calentaba, cocía el pan y guisaba la carne y por esto en cada casa le veneraban; y en el mismo fogón o hogar, cuando querían comer, le daban el primer bocado de la vianda, para que allí se quemase; y lo que habían de beber lo había de gustar primero, echando en el fuego parte de el licor; adornábanlo con flores, pero no muy dentro, sino fuera, porque es dios tan riguroso, que todo lo consumiera.⁸

⁸ Torquemada, *Monarquía Indiana*, libro VI, cap. XVIII, p. 93.

Algo semejante se lee en el texto de Sahagún:

... y todos le tenían por padre considerando los efectos que hacía porque quema la llama, enciende y abrasa, y estos son efectos que causan temor. Otros efectos tiene que causan amor y reverencia, como es que calienta a los que tienen frío y guisa las viandas para comer, asando y cociendo y tostado y friendo.⁹

¿En qué se basa esta forma de interpretar la acción del fuego? Ya hemos mencionado, que la forma fundamental de la causalidad muestra la estructura interna de la acción, pues es aquí donde primero se forma. En la medida que las acciones van logrando una mayor coordinación, se va formando la causalidad, pues la relación subjetividad-acción de la estructura del comportamiento es una relación causal. De ahí que cuando esta estructura es aplicada en la interpretación del mundo, la causa del fenómeno resulte ser el sujeto. Así como en el comportamiento la única fuerza efectiva capaz de poner en movimiento la acción es el sujeto, y con él la subjetividad, así también en las interpretaciones que se apoyan en esta estructura, el sujeto es la fuerza que tiene el poder de desencadenar el fenómeno. Cuando los aztecas intentan explicar la acción del fuego, ésta sólo puede ser comprendida, debido a la lógica de su pensamiento, como el efecto de un poderoso sujeto.

El pensamiento indígena atribuye al fuego un papel esencial en la cosmología. Según los aztecas, el fuego contiene un principio activo del cual el mundo ha surgido y a través del cual se sigue manteniendo vivo. Conforme a esta idea, los aztecas temen que el mundo llegue a su fin cuando la acción vivificante del fuego, después de 52 años, se agote. A través de una dramática ceremonia, los antiguos mexicanos procuran renovar la fuerza de esta materia primordial, evitando con ello el caos y el fin del universo. Pero si afirmamos que en la lógica subjetivista del pensamiento la única fuerza considerada como causa es la subjetividad, cabe preguntarse, entonces, con respecto a esta creencia, de dónde procede la idea de que el inicio del cosmos es materia.

En una concepción de la causalidad que se sustenta en la estructura de la acción, el principio es pensado tanto en forma material como subjetiva pues en el inicio de la acción coinciden tanto la fuerza creadora de la subjetividad como la corporeidad misma del sujeto. Para un pensamiento que se apoya en esta lógica es necesario entonces determinar la sustancia que existía antes de la creación y que posee la fuerza de dar

⁹ Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, libro I, cap. XIII. En nuestra edición: tomo I, p. 56. Ver también Sahagún-Seler, p. 11.

existencia al mundo. En el pensamiento prehispánico el fuego es precisamente este material en el que está contenido el principio activo.

Sin embargo, la materia original e indiferenciada que existe antes de la creación es percibida en la categoría del sujeto. Sólo por esto la sustancia, antes de la creación, tiene el poder de hacer surgir por sí misma el universo. Una vez que el fuego ha sido definido como la materia primordial, el pensamiento, que lo percibe en la forma categorial del sujeto, deposita en su interior la fuerza creadora de la subjetividad. Así como el cuerpo del sujeto, gracias a la subjetividad, da origen a la acción, así también, en las interpretaciones que se sustentan en esta lógica, en el interior de la materia se encuentra contenida una fuerza creadora. No es difícil, entonces, entender por qué Seler escribe lo siguiente sobre la concepción prehispánica del fuego:

El dios del fuego ... es en esencia idéntico a la antigua deidad, al Señor de la Vida,... pues el fuego era para los antiguos mexicanos la energía, el calor, la imagen del crecimiento, de la renovación, la sustitución de la antigua generación por la nueva. Esto significa también Izcalli, el nombre con que se denomina su fiesta.¹⁰

La diferencia entre el concepto de causalidad de los aztecas y el nuestro reside esencialmente en el grado de descentralización del pensamiento. Gracias a que los fenómenos del mundo no son obligados a converger en el sujeto podemos suponer como causa de los fenómenos factores físicos, psíquicos, sociales o históricos. Pero la causalidad en el pensamiento azteca aún no se ha desprendido de la estructura de la acción y la causa de los fenómenos es concebida sólo mediante el esquema subjetivista.

Xólotl

Uno de los informantes de Sahagún relata que en el inicio de los tiempos, después de que Nanahuatzin y Tecuciztecatl se arrojaron al fuego, convirtiéndose en el sol y la luna, los dioses constataron con espanto que éstos no se movían. Por ello decidieron morir, y con su vida poner en movimiento a los astros. El mito narra entonces lo siguiente:

Y luego el Aire se encargó de matar a todos los dioses y matólos; y dícese que uno llamado Xólotl rehusaba la muerte, y dijo a los dioses: Oh

¹⁰ *Ibid.*, p. 74.

dioses ¡No muera yo! Y lloraba en gran manera, de suerte que se le hincharon los ojos de llorar; y cuando llegó a él el que mataba echó a huir y escondióse entre los maizales y convirtiéndose en pie de maíz, que tiene dos cañas, y los labradores le llaman Xólotl; y fue visto y hallado entre los pies del maíz; otra vez echó a huir, y se escondió entre los magueyes, y convirtiéndose en maguey que tiene dos cuerpos que se llama mexólotl; otra vez fue visto, y echo a huir y metióse en el agua, hízose pez que se llama axólotl, y de allí le tomaron y le mataron.¹¹

Como se desprende del texto, todos los seres vivos que muestran una naturaleza gemela tienen su origen en la deidad llamada Xólotl. Tal creencia muestra igualmente un concepto de causalidad que asume los rasgos de la lógica del comportamiento. Esta lógica parte de lo existente, lo hace converger en un agente subjetivo y señala entonces lo existente explícitamente como su efecto. Sin embargo, en este mito los seres de la naturaleza que aquí se mencionan, no son creados a través de un acto subjetivo del dios Xólotl, sino que se forman de la sustancialidad misma de su cuerpo. ¿Cómo se puede explicar esta causalidad?

La organización elemental de la causalidad obliga, como hemos visto, a una concepción subjetivista y material del origen. Junto con la subjetividad, es el sujeto mismo en su materialidad lo que da origen a la acción. Pero esto no es todo. En la estructura del comportamiento, pensar y actuar siguen un estricto orden. Sin importar cuál sea el motivo que mueve a la acción, el pensamiento es siempre el aspecto primero y organizador del comportamiento. Pero no sólo su orden es relevante en la constitución de la lógica, sino la forma en que el inicio y el acto se articulan. En el pensamiento se encuentra ya lo que posteriormente se manifestará en la acción; en el inicio ya existe lo que de aquí surgirá. Cuando esta lógica encuentra su aplicación en la interpretación del mundo, la fuerza creadora del origen es concebida en forma especial: si un acontecimiento determinado se encuentra de manera aún no desarrollada en el origen y el acontecimiento es sustancial y material, entonces el origen tiene que ser tan sustancial y material como el acontecimiento mismo. A partir de esto el origen subjetivista será necesariamente sustancial. En las interpretaciones que descansan en esta lógica el origen es, por lo tanto, concebido como sustancia. Si se considera esto, es comprensible el motivo por el cual los objetos que muestran una naturaleza gemela surgen de las distintas transformaciones corporales de Xólotl. Considerados desde el pun-

¹¹ Sahagún, *op. cit.*, libro VII, cap. II. En nuestra edición: tomo II, p. 261-262. Ver también Sahagún-Schultze Jena, p. 41.

to de vista de la lógica estructural, ellos surgen de la sustancialidad del origen, de la materialidad de una potencia creadora.

La estructura que se encuentra asentada en la organización interna del mito constituye también la lógica de una práctica, que nos puede parecer cruel, pero que sigue estrictamente la lógica con la que el mundo se les presenta a los aztecas.

En el mundo prehispánico, el nacimiento de niños gemelos, como todas las formaciones dobles en la naturaleza, es atribuido a Xólotl. Pero el origen en la lógica del comportamiento no sólo es un origen creador; sino también un destructor. Xólotl además de ser considerada la deidad con el poder de crear formaciones gemelas, es también una criatura deforme, un ser siniestro y portador de infortunios. Esta forma de considerar el origen como fuerza creadora y destructora determina decisivamente el destino de los lactantes, en los que se supone la presencia de Xólotl. Ya que estos niños no tienen el mismo origen que los demás, sino que han sido creados por Xólotl, en ellos se manifiesta la ambivalencia de su origen; uno de ellos proviene de la fuerza creadora de la divinidad, el otro es portador de la fuerza destructora, él trae consigo sólo infortunios y muerte. Por ello los aztecas creen que si este último permanece con vida inevitablemente matará a sus padres y se los comerá.¹² Para evitar esto, los padres dan muerte inmediatamente después del nacimiento al lactante en el que creen identificar el carácter destructor de Xólotl, alejando con ello el peligro que los amenaza.

Si se consideran las estructuras del pensamiento, es difícil ver en la muerte de uno de los gemelos un mero acto de crueldad, pues los padres actúan sólo en forma consecuente con la manera en que la realidad adquiere un orden. Debido a la identidad de lo existente con su origen, los niños gemelos son idénticos al origen. Y ya que el origen es pensado como una fuerza creadora, pero también como una fuerza destructora, los niños gemelos hacen presente en el mundo real esta ambigüedad del origen. Si se quiere evitar que el gemelo portador de la parte destructora del origen aniquile a sus padres, hay que darle muerte.

Ometéolt, la suprema divinidad

Junto a los múltiples dioses a quienes se les atribuye el poder de desencadenar determinados fenómenos existe la creencia, especialmente

¹² E. Seler, *Gesammelte Abhandlungen*, tomo I, p. 442.

entre sacerdotes y literatos, en un dios único. La divinidad suprema, creadora de todo cuanto existe, del mundo, de los dioses y de los hombres, es Ometéotl, a quien los antiguos mexicanos consideran simultáneamente como una unidad y como una dualidad. Su carácter dual consiste en una figura masculina, Ometecuhtli, “Señor de la dualidad”, y una figura femenina, Omecíhuatl, “Señora de la dualidad”. La idea de que Ometéotl es uno y simultáneamente un ser dual y de que no se trata de dos personas diferentes se refleja especialmente en los himnos. En ellos se invoca a la divinidad, que luego es tratada como si fueran dos personas; o viceversa, como en esta estrofa: “Madre de los dioses, padre de los dioses, el dios viejo, tendido en el ombligo de la tierra, metido en un encierro de turquesas. El que está en las aguas color de pájaro azul...”¹³

Sobre la actividad creadora atribuida a Ometéotl, León-Portilla escribe lo siguiente:

El dios de la dualidad, Ometéotl, cuyo aspecto femenino cubre la noche con su falda de estrellas, mientras él durante el día es el astro que ilumina y da luz, aparece también como Señor y Señora de nuestra carne, como aquel que se viste de negro y rojo, los colores simbólicos de la sabiduría. Él es igualmente quien asegura la estabilidad de la tierra y es el origen de todo lo vivo en la tierra.¹⁴

Los antiguos mexicanos designan también a la pareja divina con los nombres Tonacatecuhtli y Tonacacíhuatl, “Señor y Señora de nuestra carne”, porque piensan que ellos crearon el maíz y los alimentos que componen materialmente el cuerpo de los hombres.¹⁵ A Ometéotl y Omecíhuatl se debe igualmente la vida individual. Una vez que el alma de un niño ha sido creada en el cielo más alto, donde habitan estos dioses creadores, es depositada en el cuerpo de la madre.

En las tradiciones que no estuvieron bajo la fuerte influencia del antiguo pensamiento tolteca se observa que el lugar que corresponde a Ometéotl, como dios originario y creador de todas las cosas, se encuentra ocupado por una divinidad distinta. Entre las deidades a quienes se llegó a considerar como el dios supremo se encuentran Tezcatlipoca quien especialmente en el texto de Sahagún es representado como la suprema divinidad, Quetzalcóatl, el dios del viento, y, como acabamos de ver, el antiguo dios el fuego, Xiuhtecuhtli.

¹³ L. Schultze-Jena, *Altaztekische Gesänge*, p. 108. La traducción aquí transcrita proviene de M. León-Portilla, *Los Antiguos Mexicanos*, p. 143.

¹⁴ M. León-Portilla, *Das vorspanische Denken Mexikos*, p. 39.

¹⁵ *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, cap. I.

La creencia religiosa que considera a Ometéotl el origen de todo cuanto existe muestra la misma estructura que origina la existencia de las demás divinidades. La razón, por la que sólo un dios suple a las numerosas deidades, reside sencillamente en el hecho de que el pensamiento reflexiona sobre el mundo en su totalidad, y no sobre los acontecimientos particulares. Conforme al esquema subjetivista, un mundo que es considerado en su totalidad sólo puede tener su origen en un dios único. Y ya que la suprema divinidad es vista como la causa original, toda causalidad en el mundo se remonta, al final de cuentas, a este origen inicial. Por eso Ometéotl es considerado como el padre de los dioses, de los hombres y del universo.

Si el mundo en su conjunto, debido a la lógica que aquí se aplica, es atribuido a un dios creador único, cabe preguntarse cómo es posible que los antiguos mexicanos conciban entonces a la divinidad suprema como dualidad.

La lógica de la acción no es sólo una lógica de origen, sino también una lógica de identidad y una lógica sustancial. Cualidades análogas, aún cuando se trate de objetos muy diferentes, son consideradas como manifestación de un mismo sujeto y/o sustancia del cual han surgido. Ya que los dioses tienen algo en común, es decir el poder de influir en los fenómenos, participan del mismo sujeto y/o sustancia y son, por lo tanto (parcialmente) idénticos. Aquí se encuentra la razón que explica por qué los antiguos mexicanos funden la pareja divina en un ser único: Ometecuhli, en quien los aztecas ven la fuerza del sol y a quien, por lo consiguiente, consideran como fuente del calor, de la luz y de la vida y, Omecíhuatl, cuya fuerza creadora se relaciona, algunas veces con la fertilidad de la tierra, algunas veces con el cielo nocturno, participan de la profunda dimensión de un origen común y por esto pueden ser fundidos en un dios único. Las invocaciones, con las cuales los aztecas se dirigen a su dios supremo, en las que nombran a dos deidades individualizadas y a un solo dios, como si se tratase de sinónimos, confirman que para el pensamiento prehispánico no significa ningún problema fundir dos dioses en uno y al mismo tiempo dejarlos continuar existiendo en sus particularidades.

Lo mismo puede decirse del sincretismo religioso relacionado con la figura de la divinidad suprema. Para un pensamiento que ve las cualidades o funciones análogas de los fenómenos o de los objetos como manifestaciones de un único agente, concebido como su origen sustancial, los dioses creadores, debido a su origen común, son identificados unos con otros. Por esto, Ometéolt, Quetzalcóatl, Tezcatlipoca y Xiuhtecuhtli pueden ocupar, sin repelerse, el lugar del dios supre-

mo, pues por su divinidad común, y en consecuencia por su origen común, son (parcialmente) idénticos.

Existe ciertamente otra razón por la que los antiguos mexicanos conciben al dios supremo como una pareja formada por un hombre y una mujer. Seler ya ha señalado que las representaciones en los códices de estas divinidades aluden en una forma bastante discreta a su actividad sexual.¹⁶ Junto a la figura de Tonacatecuhtli aparece por regla general una pareja humana con las piernas entrecruzadas y cubierta por una manta (figura 1), lo que evoca a la unión sexual. La relación que existe entre el acto de la cohabitación con los dioses considerados como el origen del cosmos sólo puede ser comprendida a través de la lógica que ha sido aplicada en esta interpretación. Ya sabemos que el pensamiento establece una identidad entre los fenómenos que muestran cualidades análogas y su origen. A todos los actos generativos se les atribuye un origen del cual han surgido y al que permanecen unidos.¹⁷ Debido a este origen común, el acto de reproducción, como todos los actos generativos, participa de la fuerza cósmica inicial que todo lo ha creado.¹⁸ Por esto el dios supremo, además de personificar la creación primordial, también personifica la procreación. No sorprende entonces, que los antiguos mexicanos vean en el dios creador un ser con un aspecto femenino y otro masculino e igualmente lo conciban como un solo agente. En este contexto resulta comprensible el nombre particular de esta deidad, pues la designación Ometéotl, “Señor de la dualidad”, expresa la idea de que el dios primordial es el origen de toda forma de desdoblamiento, es decir de todo proceso generativo.

En los manuscritos existen figuras que hacen notar, precisamente, esta participación del dios creador en los procesos generativos: la figura del *Códice Vaticanus A* manifiesta la relación, como Seler señala, entre la unión sexual y el fuego, la materia que se identifica con la fuerza del inicio, pero también la materia a la que se le atribuye toda forma de crecimiento:

En el grupo... se observa sobre la cabeza de cada una de las figuras (de los dioses) unas cañas de flecha, y entre ellos un cuchillo de piedra. Con lo que se establece un paralelo entre la unión sexual y el acto de hacer fuego. Las dos cañas de flecha representan las dos partes que se

¹⁶ Véase la explicación de E. Seler al *Tonalamatl der Aubin'schen Sammlung*, p. 39-40. Estas figuras se encuentran también el *Códice Borgia* f. 9 y 61, en el *Códice Vaticanus A*, f. 1 y en el *Códice Vaticanus B*, f. 49 y 87.

¹⁷ G. Dux, *Die Zeit in der Geschichte*, p. 218-222.

¹⁸ *Ibid.*

requieren para obtener el fuego, el cuchillo de piedra la sangre que de él brota.¹⁹

Un significado parecido tiene la figura del *Códice Borgia*:

Creo que debemos interpretar este grupo como la unión de las energías vitales, como la unión sexual. También aquí, cuando menos, se alude a su paralelo con la obtención del fuego mediante los palos, en la medida que junto a la pareja se ilustra el fuego mediante una casa en llamas y una serpiente de fuego de color rojo.²⁰

La figura del *Códice Vaticanus B* expresa por su parte la identidad de la cohabitación con la fertilidad de la tierra:

Entre ellos (los dioses) asoma... el báculo de Xipe, de las divinidades de la tierra y del agua, con lo que se revela, en efecto, como un instrumento sagrado, con el cual la tierra debe ser fertilizada.²¹

Esta relación de identidad entre el acto de copulación y la fuerza que pone en movimiento a los fenómenos naturales la encontraremos de nuevo en las ceremonias de las festividades mensuales.

Pero Ometéotl no es solamente el creador de toda forma de vida, es también el padre de los dioses. El motivo de este atributo descansa una vez más en la lógica del pensamiento. Esta lógica es, como ya se mencionó, una lógica del origen. Cuando un pensamiento cuya dinámica es regida por esta lógica se reflexiona sobre un objeto o un fenómeno, se pregunta sobre todo por el inicio. Si el origen de cada fenómeno en particular se encuentra en una determinada deidad y a ésta no solamente se le atribuye una existencia espiritual, sino también material, se puede continuar preguntando sobre el origen de la divinidad. Así se convierten algunas deidades en hijos de los dioses primordiales. Los cuatro Tezcatlipocas no tienen un origen desconocido, ellos son, como informa la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, los cuatro hijos de Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl.²²

Mientras se siga pensando a los dioses sustancialmente, el pensamiento puede continuar preguntando sobre el origen del dios original. Para los antiguos mexicanos esta pregunta no representa ningún problema, pues disponen de una respuesta muy sencilla: la divinidad

¹⁹ E. Seler en su explicación al *Tonalamatl der Aubin'schen Sammlung*, p. 39.

²⁰ *Ibid.*, p.40.

²¹ *Ibid.*, p. 40.

²² Cap. I.

originaria se ha creado a sí misma. Entre los nombres con los cuales se invoca a la suprema divinidad se encuentra el nombre Moyocoyatzin, lo que significa algo así como “El Señor que se piensa a sí mismo o se inventa a sí mismo”.²³ Con esta designación los antiguos mexicanos se refieren, según León-Portilla, al origen metafísico de su dios dual, él se ha creado a sí mismo en un acto creador oculto. En este atributo del dios originario se muestra con especial claridad la lógica subjetivista: el inicio es mera subjetividad, que genera de sí misma lo sustancial.

Desde la perspectiva de la lógica cognitiva se ve también con claridad la razón por la cual la creencia en un dios supremo y todopoderoso no entra en conflicto con el politeísmo. La incompatibilidad entre la creencia en la divinidad suprema Ometéotl y el culto a las numerosas deidades, es una realidad contradictoria para los investigadores, pero no para los antiguos mexicanos. Los dioses, recordemos, surgen como consecuencia de un esquema explicativo que ve en el sujeto la causa del fenómeno. Cuando se piensa en la creación del mundo como totalidad se concibe a un dios único. Puesto que los dioses surgen cuando se exigen explicaciones, éstos aparecen en diferentes épocas y en diferentes lugares en relación con diferentes fenómenos.²⁴ Cuando diversas corrientes de pensamiento coinciden en una misma región geográfica, como en el mundo prehispánico, entonces se encuentra la existencia de numerosas deidades cuyas funciones se sobreponen. Este proceso no significa ningún impedimento para que el dios creador del mundo conforme a cierta tradición, coexista con los numerosos dioses responsables de determinados fenómenos. Para el pensamiento azteca, debido a sus estructuras, no existe ningún problema en considerar junto a la divinidad suprema a los demás dioses como creadores de fenómenos específicos. Incluso estos dioses particulares tienen en la religión de los antiguos mexicanos, gracias al significado de los fenómenos que originan, una mayor importancia, como Tláloc, el dios de la lluvia y Huitzilopochtli, el dios solar y de la guerra.

Huitzilopochtli o las explicaciones causales de los hechos históricos

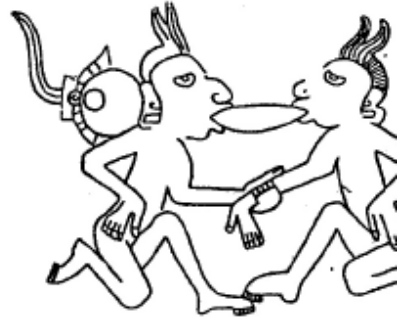
Para los aztecas del siglo XVI, la historia de la tribu en la época de la peregrinación fue consecuencia de las determinaciones de su dios tribal: Huitzilopochtli exhortó a los aztecas a abandonar su lugar de ori-

²³ M. León-Portilla, *Los antiguos mexicanos*, p. 145.

²⁴ G. Dux, *Die Logik der Weltbilder*, p. 225.



Códice Vaticanus A, 1.



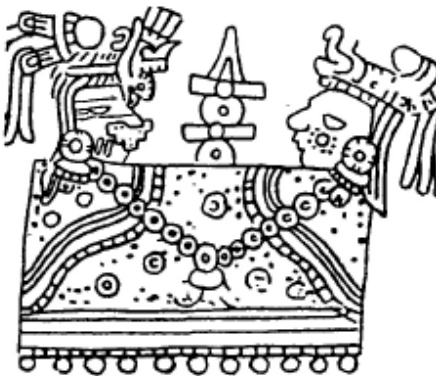
Códice Borgia, 61.



Códice Vaticanus B, 49.



Códice Borgia, 9.



Códice Vaticanus B, 28.



Códice Borgia, 61.

Figura 1. Representaciones de la unión sexual en distintos códices

gen, Aztlan, y a buscar la tierra prometida.²⁵ Les exigió más tarde que se separaran de las demás tribus con quienes habían partido del lugar de origen y que continuaran solos su camino.²⁶ Según la *Crónica mexicáyotl*, Huitzilopochtli es quien cambió el nombre de los aztecas en mexitin.²⁷ En algún momento de la peregrinación Huitzilopochtli otorgó a los aztecas arcos y flechas, los instrumentos de caza y de guerra.²⁸ También impidió el asentamiento definitivo de la tribu en Tula y finalmente les reveló el lugar en que deberían fundar su ciudad en la isla del lago de Texcoco.²⁹

La dinámica causal de los procesos históricos se conceptualiza de la misma forma que la causalidad de los fenómenos naturales, mediante la estructura de la acción. Hay que hacer notar que Huitzilopochtli cumple la función de relacionar la causa y el efecto en los acontecimientos históricos, especialmente en el tiempo de la peregrinación, es decir, cuando los aztecas son nómadas o semi-nómadas. Las crónicas sobre tiempos posteriores, es decir, en el tiempo en que el reino azteca surge y se consolida, explican los sucesos significativos más bien a través de los esfuerzos de un gobernante que recurriendo al dios tribal.

Ahora bien, los nómadas no ven su existencia ligada a una determinada localidad, sino que aquello que garantiza la existencia del individuo son las relaciones personales dentro de la tribu. Cuando la existencia de la tribu y los lazos entre sus miembros constituyen el objeto de reflexión, el pensamiento no procede de manera diferente que cuando se plantea la pregunta sobre la existencia de los objetos y de los fenómenos naturales: la vida de la tribu es el efecto de una divinidad que se encuentra detrás de ella y que es, además, responsable de su integración. Por esto, el sentimiento de identidad de los miembros de la tribu se basa en el reconocimiento de la misma deidad. Cuando algunos miembros de la tribu se separan de ella lo primero que realizan es confeccionar un bulto ceremonial, el *tlaquimilolli*, nombrando con ello la divinidad que a partir de ese momento es responsable de la existencia de la tribu y de las relaciones entre sus miembros. Si se intenta explicar el comportamiento de la tribu en la historia, hay que recurrir a la deidad a quien se le atribuye la vida tribal.³⁰

²⁵ Cristóbal del Castillo, *op. cit.*, p. 59.

²⁶ Chimalpahin, *op. cit.*, p. 66-68.

²⁷ Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, p. 22-23.

²⁸ *Ibid.*, p. 23.

²⁹ Por ejemplo, *Crónica mexicáyotl*, p. 64 y ss. Cristóbal del Castillo, *op. cit.*, p. 105 y *Manuscrito Tovar*, p. 22.

³⁰ Ver Sahagún, edición de Selser, p. 1; Motolinia, p. 146; Clavijero, p. 67; Ixtlilxóchitl, tomo I, p. 31, 433 y tomo II, p. 35; Durán, tomo II, p. 26; *Crónica mexicáyotl*, p. 29; Chimalpahin, p. 63; Cristóbal del Castillo, p. 59.

Sin embargo, debido a una lógica que obliga a pensar en el dios tribal, en el origen, mediante el esquema de la subjetividad, Huitzilopochtli sólo puede participar en la vida tribal mediante revelaciones. El dios tribal es, así, una fuerza invisible que origina y regula, como la subjetividad, lo que se manifiesta en el mundo real. Él acompaña y dirige a la tribu e interviene en la vida tribal especialmente cuando es necesario tomar decisiones.³¹

Para los estudiosos del mundo prehispánico Huitzilopochtli representa aún un enigma. De los documentos históricos apenas se puede deducir qué forma de existencia llevó esta figura. Aunque originalmente quería considerar al dios tribal Huitzilopochtli sólo dentro de los marcos de las ideas de causalidad, es importante hacer aquí un breve paréntesis para ocuparnos de las descripciones de Huitzilopochtli, pues desde la perspectiva de la lógica se pueden explicar algunos de los extraños rasgos que presenta esta deidad.

Huitzilopochtli es una figura polimorfa; en las fuentes es descrito como deidad, como el guía de la tribu, o como el portador de la imagen de la deidad y otras veces como brujo, como pájaro o como oráculo.³² Esta imagen múltiple está en relación con el papel del chamán en la tradición chichimeca. Recordemos que éste es responsable de algunos de los asuntos más importantes de la tribu nómada. Tan sólo él posee la capacidad de entender las determinaciones del dios. Bajo el efecto de plantas alucinógenas se comunica con los dioses, con frecuencia ancestros míticos, y recibe sus sabias prescripciones. En medio de su alucinación, el chamán pronuncia el oráculo —en realidad un texto incomprensible— que él mismo se encarga más tarde de interpretar. Así se decide, entre otras cosas, cuándo debe ponerse en marcha la tribu.³³

Acabamos de mencionar que la presencia del dios en la tribu se concretiza mediante un ídolo, un bulto que los aztecas siempre transportan consigo. Los códices muestran la imagen del dios tribal de los aztecas mediante la figura de un rostro humano que asoma del pico abierto de un colibrí (figura 2). La identificación del dios tribal con este animal se basa en una característica significativa del colibrí: los aztecas creen que este pájaro en tiempo de sequía permanece sin vida colgado de un árbol y que en la época de lluvias vuelve de nuevo a la

³¹ G. Dux, *Die Logik der Weltbilder*, p. 233-235.

³² Ver Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, libro I, cap. 1. En la edición de Seler; tomo I, p. 43.; Motolinía, p. 146; Clavijero, p. 67; Ixtlilxóchitl, tomo I, p. 31, 433 y tomo II, p. 35; Durán, tomo II, p. 26; *Crónica mexicáyotl*, p. 29; Chimalpahin, p. 63; Cristóbal del Castillo, p. 59.

³³ Ch. Duverger, *El origen de los aztecas*, p. 223.



Figura 2. Algunos episodios de la peregrinación de los aztecas, desde la salida de Aztlan hasta la separación de las tribus. En el centro de cada una de las figuras se observa la representación del dios tribal, Huitzilopochtli: un rostro humano asomado por el pico abierto de un colibrí. *Códice Boturini*, láminas 1 y 3

vida.³⁴ La identificación de la divinidad con el colibrí se ve fortalecida mediante el significado que los aztecas atribuyen a los cantos de este pájaro. Los miembros de la tribu interpretan, según Torquemada, el canto de este animal como una exhortación de su dios a abandonar un lugar y continuar la peregrinación, pues ellos creen escuchar en el grito *tihui, tihui*, las palabras que en su idioma, significan tanto como “vámonos, vámonos”.³⁵

Si se considera la estructura de estas ideas, puede verse la razón por la que las fuentes mencionan a Huitzilopochtli a veces como dios, otras como brujo y otras más como pájaro. A través del esquematismo de esta estructura todo aquello que es considerado, de alguna manera, como divino tiene un origen: el dios mismo. Y en esta lógica todo lo que surge del origen es parcialmente idéntico a él. El establecimiento de la identidad parte de características: el brujo de las tribus nórdicas posee una serie de “poderes” que son propias de la divinidad: el brujo puede, como el dios, transformarse en un animal, echar una mirada al futuro y por consiguiente predecirlo, y es capaz de recuperar del infierno el alma pérdida de un hombre.³⁶ El brujo puede realizar aquello que caracteriza a la divinidad, él muestra las cualidades activas que pertenecen al dios. Por lo tanto, participa de la fuerza de la deidad y es parcialmente idéntico a ella.

La identidad del colibrí con el dios tribal descansa por su parte en la característica atribuida al colibrí de poder resucitar cada año. La resurrección no es ninguna cualidad humana o animal, constituye un rasgo altamente significativo que solamente puede atribuirse a la divinidad. Este atributo sobresale entre otras cualidades, pues la resucitación implica “poner en movimiento la vida en su inicio”. En este atributo está incluido el movimiento primordial; en él se encuentra contenida la fuerza creadora y dadora de vida, es decir, la fuerza que la divinidad suprema personifica. Como la figura del chamán, la fina figura del colibrí es relacionada con la divinidad suprema, gracias a una cualidad específica.

La semejanza de las cualidades del chamán y el colibrí con la divinidad no son suficientes para ofrecer una explicación. Es la forma en que las características son percibidas, y que está determinada por la estructura cognitiva, lo que hace comprensible la extraña identidad entre la divinidad y “sus representantes”; las cualidades son ema-

³⁴ Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, libro 11, cap. II. Ver también la edición de Seler, tomo IV, p. 157-167, y Séjourné, *op. cit.*, p. 173.

³⁵ Torquemada, *Monarquía Indiana*, p. 42.

³⁶ Ch. Duverger, *op. cit.*, p. 217 y ss.

naciones de un sujeto y/o sustancia que se encuentra detrás de ellas y a la que permanecen ligadas. Donde aparecen cualidades atribuidas a la divinidad se percibe la presencia directa del dios. Por eso los objetos que poseen tales características son (parcialmente) idénticos a él. Las imágenes de Huitzilopochtli, en las que el rostro del dios asoma del pico del colibrí, no es expresión de un simbolismo arbitrario e inexplicable, son expresión del esquema mediante el cual la realidad es construida e interpretada. En este pequeño pájaro se percibe, debido a este esquema, la presencia misma de la divinidad.³⁷

CONCLUSIONES

La existencia de los antiguos dioses prehispánicos resulta principalmente de la aplicación de un esquema cognitivo cuyo desarrollo se ha iniciado en las primeras fases de la ontogénesis. A través de la reconstrucción de esta lógica pueden entenderse las extrañas formas de pensamiento que dieron vida a las figuras divinas, tal como las encontramos en esta fase de la historia. El esquema de pensamiento del que resultan los dioses de los antiguos mexicanos está unido a una estructura mediante la cual todo ser humano en los inicios de su biografía establece una relación interactiva con el mundo exterior: la estructura de la acción.

La razón reside en el proceso mismo del desarrollo de las estructuras mentales, éstas se forman con el aumento de la competencia de las acciones, por ello se encuentran integradas en su estructura. Un pensamiento que no dispone de ningún otro instrumento para percibir y comprender el mundo que la estructura del comportamiento, aplica este esquematismo en el terreno de la interpretación del mundo. Las formas de pensamiento que se han formado en la praxis con la acción, continúan unidas a la estructura de la acción en la esfera de la interpretación de la realidad. Por esto las vinculaciones causales en la organización interna de los fenómenos en el pensamiento prehispánico son conceptualizadas a través de las categorías de la acción.

Ciertamente la estructura de la acción experimenta una inversión cuando es aplicado como esquema de interpretación. El pensamiento parte del acontecimiento que tiene frente a sí, sigue su desarrollo en sentido inverso hasta encontrar en la subjetividad el momento explicativo del inicio. Para los antiguos mexicanos un fenómeno es tenido

³⁷ Algo semejante informa G. Dux über sobre la imagen del escarabajo en el antiguo Egipto. Ver G. Dux, *Die Logik der Weltbilder*, p. 138 y ss.

como explicado en la medida en que el pensamiento recorre el camino que va del suceso al origen, y luego hace surgir de este origen el acontecimiento. La explicación resulta ser, entonces, la subjetividad de un agente que tiene el poder de desencadenar el fenómeno. Pero en una causalidad ligada a la estructura de la acción, el origen de los fenómenos no solamente se reduce a la subjetividad, pues el origen de la acción, además de ser la subjetividad oculta e invisible, es el sujeto real, es decir un cuerpo material. Tan pronto se le otorga un nombre al agente resultante de este proceso, éste pasa a convertirse en uno de los dioses creadores. Las particularidades de las deidades significativas en el mundo prehispánico resultan además de las formas muy específicas de aplicación de los esquemas y de los aspectos de la realidad que el pensamiento recoge.

BIBLIOGRAFÍA

- Alt-aztekische Gesänge*, según un manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de México, traducido y explicado por L. Schultze Jena, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1957.
- BUGGLE, Franz, *Die Entwicklungspsychologie Jean Piagets*, Stuttgart, Urban Taschenbücher, v. 368. Verlag W. Kohlhammer, 1985.
- BURLAND, Cottie, y Forman Werner, *Gefiederte Schlange und Rauchender Spiegel, Freiburg i. Br.*, Verlag Herder, 1977.
- CASTILLO, Cristóbal del, *Historia de los mexicanos. Migración de los mexicanos al país de Anáhuac. Fin de su dominación y noticias de su calendario*, texto náhuatl con una traducción al español de Francisco del Paso y Troncoso, Ciudad Juárez, Editorial Erandí, Ciudad Juárez, s/f.
- CASTILLO Farreras, Víctor M., "Los mexicas y su sociedad", en *Historia de México*, t. IV. México, Salvat Mexicana de Ediciones, 1978, p. 851-864.
- CLAVIJERO, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, México, Porrúa, 1979 (Sepan Cuantos, 29).
- Códice Aubin y textos relacionados. Fuentes para la Historia de América*, traducido y explicado por W. Lehmann y G. Kutscher, Berlín, Gebr. Mann Verlag, 1981.
- Códice Azcatitlan, manuscrito mexicano 59-64 de la Biblioteca Nacional de París*, reproducido en facsímil en *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, tomo XXXVIII, Paris 1949.
- Códice Borgia, manuscrito mexicano 1 de la Biblioteca Apostólica Vaticana*; reproducido en facsímil, con una explicación de K. A. Nowotny, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Col. Codices Selecti, v. LVIII, 1976.

- Códice Boturini (Tira de la peregrinación)*, manuscrito 35-38 de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia de México, México, Librería Anticuaria Echaniz, 1944.
- Códice Fejérvary-Máyer*, manuscrito 12014/M del Free Public Museum en Liverpool, explicado por E. Seler, Berlín, Gebr. Unger, 1901.
- Códice Magliabechiano*, traducido y explicado por Zelia Nutall. Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1983.
- Códice Mexicanus*, manuscrito mexicano 23-24 de la Biblioteca Nacional de París, reproducido en facsímil in Journal de la Société des Américanistes de Paris, v. XLI, Paris, 1952.
- Códice Ramírez. Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias*, publicado en Tezozómoc, *Crónica mexicana*, México, Edit. Porrúa, Biblioteca Porrúa 61, p. 9-149, 1975.
- Códice Telleriano Remensis*, manuscrito mexicano 385 de la Biblioteca Nacional de París, con una introducción, paleografía del texto náhuatl y traducción francesa de E. Th. Hamy, París, Imprenta Burdin, 1899.
- Códice Vaticanus A*, manuscrito 3738 de la Biblioteca Apostólica Vaticana, en facsímil, comentado por F. Anders, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Col. Codices Selecti, v. LXV, 1979.
- CORTÉS, Hernán, *Cartas de Relación de la Conquista de México*, Madrid, Espasa Calpe, 5a. ed., 1970.
- CHIMALPAHIN QUAUHITLEHUANITZIN, Domingo Francisco, *Das Memorial Breve acerca de la Fundación de la Ciudad de Culhuacán y textos escogidos de las "Diferentes historias originales"*, traducido por W. Lehman y G. Kutscher. Stuttgart, Fuentes para la Historia de América, W. Kohlhammer Verlag, 1958.
- DAVIES, Nigel, *Los mexicas, primeros pasos hacia el Imperio*, Serie de Cultura Náhuatl, Monografías, 14, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1973.
- DEPPERT, Wolfgang, *Die Begründung des Zeitbegriffes, seine notwendige Spaltung und der ganzheitliche Charakter seiner Teile*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1989.
- DIETRICH, Gabriele, *Tod und Jenseits in der aztekischen Religion*, Berlin, 1972.
- DURÁN, Fray Diego, *Historia de las indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, editada por Ángel María Garibay, 2 v., México, Porrúa, 1967 (Biblioteca Porrúa, 36-37).
- DURKHEIM, Emile, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1981.

- Die Regeln der soziologischen Methode*, 4. revidierte Aufl., Neuwied-Berlín, Luchterhand Verlag, 1976.
- DUVERGER, Ch., *El origen de los aztecas*, México-Barcelona- Buenos Aires, Editorial Grijalbo, Colección Enlace, 1987.
- DUX, Günter; *Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im wandel der Geschichte*, Francfort, Suhrkamp Wissenschaft 370, 1982.
- , *Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit*. Mit kulturvergleichenden Untersuchungen in Brasilien (J. Mensing), Indien (G. Dux, K. Kälble, J. Meßmer) und Deutschland (B. Kiesel), Francfort, Suhrkamp Verlag, 1989.
- Florentine Codex, General History of the Things of the New Spain, de Bernardino de Sahagún*, texto náhuatl traducido al inglés por Charles E. Dibble y Arthur J.O. Anderson, Santa Fe, Nuevo México, University of Utah and Scholl of American Research, 13 v., 1970-1974.
- FRAZER, James George: *Der goldene Zweig*. Eine Studie über Magie und Religion, Colonia-Berlín, Kiepenheuer & Witsch, 1968.
- FREUD, Sigmund, “Die Zukunft einer Illusion”, *Obras completas*, v. XIV, Hamburgo, Fischer Verlag, 1968.
- , “Totem und Tabu”, *Obras completas*, Buenos Aires.
- GINSBURG Herbert, y Opper Sylvia, *Piagets Theorie der geistigen Entwicklung*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1975.
- HABERLAND, Wolfgang, “Das Hochtal von Mexiko”, en *Glanz und Untergang des alten Mexiko*, Römer- und Plizaeus-Museum-, Hildesheim (Editor), Mainz, Verlag Philipp von Zabern, 1986, p. 19-86.
- HALLPIKE Christopher Robert, *Die Grundlagen primitiven Denkens*, 1. Ed., Stuttgart, Klett-Cotta, 1984.
- HINZ, Eike, “Das Aztekenreich: Soziale Gliederung und institutioneller Aufbau”, en Ulrich Köhler (Editor) *Altamerikanistik*, Berlín, Dietrich Reimler Verlag, 1990, p. 189-205.
- Historia tolteca-chichimeca, manuscrito 46-50 y 54-58 de la Biblioteca Nacional de París*, editado por Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, facsímil, paleografía del texto náhuatl y traducción española, introducción y comentarios, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, CIESAS, INAH, SEP, 1976.
- IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alba, *Obras históricas*, v. I: Relaciones, v. II: Historia de la nación chichimeca, editado por Edmundo O’Gorman, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2 v., 1975.
- KÖHLER, Ulrich, “Archäologie”, en Ulrich Köhler (Editor) *Altamerikanistik*, Berlín, Dietrich Reimler Verlag, 1990, p. 221-240.

- KRICKEBERG, Walter, *Alt mexikanische Kulturen*, Berlín, Safari-Verlag, 1975.
- LANCZKOWSKI, Günter, *Götter und Menschen im alten Mexiko*, Olten und Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1984.
- LEANDER, Birgitta, *In Xochitl in Cuicatl. Flor y Canto. La poesía de los aztecas*, 2a. ed., México, Instituto Nacional Indigenista-Secretaría de Educación Pública, 1981 (Colección Sep-INI, 14).
- LEITSCHUH, Franz Friedrich, *Albrecht Dürer, Tagebuch der Reise in der Niederlande*, Leipzig, 1884.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Das Vörspanische Denken Mexikos. Die Nahuatl-Philosophie*, Colonia, Botschaft der Vereinigten Mexikanischen Staaten, 1970.
- , *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- , “La religión de los mexicas”, en *Historia de México*, t. IV, México, Salvat Mexicana de Ediciones, 1978, p. 805-838.
- , “Casi cien años de grandeza del pueblo del sol”, en *Historia de México*, t. IV, México, Salvat Mexicana de Ediciones, 1978. p. 787-804.
- LUNZER, Eric Anthony/Morris, J. F. (Editores), *Das menschliche Lernen und seine Entwicklung*, Stuttgart, Ernt Klett Verlag, 1971.
- Manuscrito Tovar. Orígenes et Croyances des Indiens du Mexique, según el manuscrito de la John Carter Brown Library*, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Col. Unesco d'Oevres Représentatives, 1972.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, *Vida y Muerte en el Templo Mayor*, México, Océano, 1986.
- , “Der Templo Mayor”, in *Glanz und Untergang des alten Mexiko*, Römer- und Pelizaeus-Museum-, Mainz, Hildesheim (Editor), Verlag Philipp von Zabern, 1986, p. 105-119.
- MOLINA, Fray Alonso de, *Vocabulario en Lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, con una introducción de Miguel León-Portilla, 2a. ed., México, Porrúa, 1977.
- MOTOLINIA, Fray Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, editada por Edmundo O'Gorman, México, Porrúa, 1979 (Sepan Cuantos, 129).
- MUKERJEE, Alvin Joseph, *The Ontogenesis of the cognitive structures and their significance for the intellectual cultural history of mankind. A cross-cultural study of the development of conservation of liquid-quantity (volume) in the pre-literate traditional adults and children of Indian village*, Tesis Doctoral, Freiburg i. Br. 1983.

- MUÑOZ CAMARGO, Diego, *Historia de Tlaxcala*, editada por Alfredo Chavero (1892), nueva edición, México, Edit. Innovación, 1978.
- NOWOTNY, Helga, *Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1989.
- NOWOTNY, Karl A., *Tlacuilolli. Die mexikanischen Bildhandschriften. Stil und Inhalt. Con un catálogo del Códice Borgia*, Berlín, Verlag Gebr. Mann, 1961.
- “Origen de los mexicanos”, manuscrito editado por J. García Icazbalceta, en *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*, v. III, p. 256-280, México, Salvador Chávey, Hayhoe, 1941.
- PIAGET, Jean, *Die Äquilibration der kognitiven Strukturen*, Stuttgart, Klett Verlag, 1976.
- , *Biologie und Erkenntnis*, Über die Beziehungen zwischen org. Regulationen und kognitiven Prozessen, Francfort, S. Fischer, 1974.
- , *Theorien und Methoden der modernen Erziehung*, Viena, Verlag Fritz Molden, 1972.
- , *Der Aufbau der Wirklichkeit beim Kinde*, Gesammelte Werke, 2 vols., Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1974.
- , *Einführung in die genetische Erkenntnistheorie*, Francfort, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1973.
- , “Die Entwicklung des Erkennens”, *Obras completas*, vols. VIII, IX, X, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1975.
- , *Strukturalismus*, Olten-Freiburg i. Br. Walter Verlag, 1973.
- , *Das Weltbild des Kindes*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1978.
- , *Die Bildung des Zeitbegriffs beim Kinde*, Zürich, Rascher Verlag, 1955.
- , *Abriß der genetischen Epistemologie*, Olten-Freiburg i. Br. Walter Verlag, 1974.
- , “Nachahmung, Spiel und Traum. Entwicklung der Symbolfunktion beim Kinde”.
- , *Obras Completas*, v. V. Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1975.
- , *Classes, Relations et Nombres, Essai sur les Groupements de la Logistique et sur la Reversibilité de la Pensée*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1942.
- , *Psychologie der Intelligenz*, 4.a Ed. Zürich, Rascher Verlag, 1947.
- , *Das Verhalten-Triebkraft der Evolution*, Salzguro, Otto Müller Verlag, 1980.

PIAGET, Jean, y Inhelder, Bärbel, *Die Psychologie des Kindes*, Francfort, Fischer Taschenbuch Verlag, 1977.

———, “Die Entwicklung des räumlichen Denkens beim Kinde”, *Obras Completas*, v. VI, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1971.

———, “Die Entwicklung der physikalischen Mengenbegriffe beim Kinde, Erhaltung und Atomismus”, *Obras completas*, v. IV, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1975.

PIAGET, Jean avec la collaboration de R. García, *Les Explications Causales*, Bibliothèque Scientifique Internationale, Etudes d’Epistémologie Génétique, Paris, Presses Universitaires de France, 1971.

PIAGET, Jean, y Rolando García, *Psychogenesis and the History of Science*, Nueva York, Columbia University Press, 1989.

“Relación de la genealogía y linaje de los señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España”, editado por J. García Icazbalceta, en *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*, v. III, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941.

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando, “Tratado de supersticiones y costumbres gentílicas... de los naturales de esta Nueva España”, en *Tratado de las las idolatrías, supersticiones, hechicerías... de las razas aborígenes de México*, México, Ediciones Fuente Cultural, v. XX, 1953.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *Historia General de las cosas de Nueva España*, edición preparada por Ángel María Garibay, México, Porrúa, 1975 (Sepan Cuantos, 300).

———, *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagún*, texto náhuatl traducido al alemán por E. Seler, editado por Cäcilie Seler-Sachs en colaboración con W. Lehman y W. Krickeberg. Stuttgart, Verlag Strecker und Schrödet, 1927.

———, *Wahrsagerei, Himmelskunde und Kalender der alten Azteken*, Fuentes para la Historia de América, texto náhuatl traducido y explicado por L. Schultze Jena, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1950.

———, *Gliederung des Alt-Azteckischen Volks in Familie, Stand und Beruf*, texto náhuatl con una traducido al alemán por L. Schultze Jena, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1952.

SCHÖFTHALER, y Goldschmidt (editores), *Soziale Struktur und Vernunft. Jean Piagets Modell entwickelten Denkens in der Diskussion kulturovergleichender Forschung*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1983.

SÉJOURNÉ, Laurette, *Altamerikanische Kulturen*, Francfort, Fischer Bücherei, Fischer Weltgeschichte 21/71, 1971.

———, *Pensamiento y Religión en el México antiguo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

- SELER, Eduard, *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, 5 v., e índice. Berlín, Beherend und Co., 1902-1923.
- SIEGEL, Linda (Editora), *Alternatives to Piaget. Critical Essays on the Theory*, Nueva York. Londres, Academic Press, 1978.
- SOUSTELLE, Jacques, *La Vida cotidiana de los Aztecas en vísperas de la Conquista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.
- Tonalamatl der Aubin'schen Sammlung, manuscrito mexicano 18-19 de la Biblioteca Nacional de París*, con una introducción y comentarios de Eduard Selser. Berlín, Gebr. Unger, 1900.
- TORQUEMADA, Fray Juan de, *Monarquía Indiana*, edición preparada por M. León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 7 v., 1975.

AUTOSACRIFICE IN ANCIENT MEXICO

MICHEL GRAULICH

Autosacrifice as the ritual extracting of one's own blood was one of the most ancient and important cultural acts in ancient Mesoamerica.¹ It is documented at least from about 1200 B.C. onwards, first through the discovery of bloodletting instruments in private and public dwellings, later by depictions of bloodletting rituals and finally through texts, especially those concerning the Aztecs. It has been commented upon by almost every scholar dedicated to Mesoamerican religions but specific studies are scarce, the main ones being an article written by Zelia Nuttall² at the turn of the century and a more extensive contribution of Cecelia Klein's.³ The present article, mainly based on written sources on regions or cities belonging to the Aztec empire, presents the available data and possible interpretations of relevant myths, rituals and instruments and their symbolism.⁴ It is part of a more comprehensive study of Aztec human sacrifice.

¹ Blooddrawing in a ritual context could also be inflicted to someone, with (or without) his consent: see Pedro Carrasco, *Los Otomíes, Cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, p. 206-2077; "Proceso de los indios de Tanacopan", in *Procesos de Indios idólatras y hechiceros*; Motolinía, *Memoriales e Historia de los Indios de la Nueva España*, p. 27: old priests had their tongues pierced by a "master". Durán, *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*, 1, ch. 5, p. 57 priests incised the ears and penis ("a manera de circuncisión") of newborn children; Sahagún, *Primeros Memoriales*, p. 43.

² "A Penitential Rite of the Ancient Mexicans", *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Cambridge, Mass., 1904.

³ "The Ideology of Autosacrifice at the Templo Mayor", *The Aztec Templo Mayor*, A Symposium at Dumbarton Oaks, 8th and 9th October 1983, ed. by Elizabeth Hill Boone, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C., 1987.

⁴ Sometimes data from other areas will also be referred to when relevant. As other students of Mesoamerican religions, I agree with Bartolomé de Las Casas; statement that "la religión de toda la Nueva España por más de ochocientas leguas en torno es toda cuasi una, dentro de las cuales se comprenden las provincias de Guatimala y de Honduras y de Nicaragua", *Apologética Historia Sumaria*, v. 2, p. 229. On autosacrifice, see also, for instance, Preuss, "Die Sünde in der Mexikanischen religion" in *Globus*, 1903b, 83, p. 253-2577, 268-273.

Autosacrifice in the sense adopted here has different potentially meaningful aspects: the bloodletting itself, the offering of blood, the pain inflicted, endured and offered, its effects on the performer and the recipient... As we shall see, the devotee underwent this ritual in order to humiliate, punish or purify himself, to obtain some compensation, to augment his endurance, his will, his power; to establish direct contact with the deity; he deprives himself in order to give, to nourish the gods, to oblige them and to return them their due.

Mythical origins

Bloodletting is closely related to human sacrifice which it is supposed to precede. Myth attributes the first autosacrifices to gods, in the very beginning, before the world, death and humans existed. According to a Mixtec foundation myth of autosacrifice, at the beginning the supreme couple creates wonderful palaces on earth for their own habitation, then they had two sons, Wind of Nine Serpents and Wind of Nine Caves, who honored their parents by offering them incense of powdered tobacco.⁵ After this first offering, the two sons created a garden for their own pleasure and a beautiful meadow full of things necessary for their “offerings and sacrifices”:

Hacian asi mismo oracion, votos, i promesas à sus Padres, i pedianles, que por virtud de aquel Veleño, que les ofrecian, i los demàs sacrificios que les hacian, que tuviesen por bien de hacer el Cielo, i que huviese claridad en el Mundo: que se fundase la Tierra, ò por mejor decir, apareciese, i las Aguas se congregasen, pues no havia otra cosa para su descanso, sino aquel pequeño Vergèl. Y para mas obligarles à que hiciesen esto que pedian, se punçaban las orejas con vn hisopo de vna rama de vn Sauce, como cosa Santa, i bendita. En lo qual se ocupaban, aguardando el tiempo que deseaban, para mas contento suio, mostrando siempre sujecion à los Dioses sus Padres, i atribuyendolos mas poder, i deidad, que ellos tenian entre si.

Unfortunately Fray Gregorio García who recounts this myth omits a series of episodes “to avoid grieving readers with so many fables and stupidities” and he concludes by stating that a general flood drowned many gods. We may nevertheless observe that creatures owe their creators respect and submission, that they have to acknowledge their own inferiority and humble themselves by offer-

⁵ García, *Origen de los Indios de el Nuevo Mundo e Indias Occidentales*, p. 327-29.

ings and autosacrifice⁶ and that only through these may they expect to obtain what they want. After burning incense they create their garden and only after their bloodletting can they expect their parents to get the universe into position. The myths also presents an evolution from “immaterial” offerings —incense— to products of the meadow —flowers and plants, possibly also animals, as confirmed by other versions that we shall examine later, and finally blood. It is noteworthy that nothing in these widespread and ancient myths suggests that the recipients of autosacrifice have to be fed by blood. Apparently the offering by the creatures of their own blood rather than flowers or animals only indicates their recognition that they owe their life to their creators and are ready to give it back.

I have shown elsewhere that the Mixtec myth is but one of many versions of a pan-Mesoamerican myth of paradise lost because of a transgression committed by the first creatures.⁷ The nature of the transgression is also suggested here: neglecting the creators or equaling oneself to them. This is explicit in a Southern Guatemalan myth collected by Bartolomé de las Casas.⁸ The original creator couple, Itzamná and Ixchel, had thirteen children of which the older ones sought to create humans without their parents’ permission (“they became proud”) but could produce only common household vessels and were thrown into hell. But the younger ones, Hunchuen and Hunahau, asked for permission, humbled themselves and therefore were able to create the heavens and planets, the four elements (fire, air, water and earth) and the first human couple. Admittedly Las Casas does not mention autosacrifice but the humbling probably stands for it. Be that as it may, if the concept of reciprocity (*do ut des*) is one of the bases of bloodoffering, it is certainly not egalitarian, as has been claimed.⁹

Another paradise in which bloodletting is explicitly stressed is the mythical Tollan at the end of the Toltec period, the fourth era or Sun.

⁶ Humiliate: (*icnomati*; (*icnotl*), “orphan, someone or something poor, humble, worthy of compassion and aid”, Karttunen, *An Analytical Dictionary of Nahuatl* p. 94.

⁷ Graulich, “The Metaphor of the Day in Ancient Mexican Myth and Ritual”, *Current Anthropology*, 1981, 22, 1, p. 45-60; “Myths of Paradise Lost in Pre-Hispanic Central Mexico”, *Current Anthropology*, 1983, 24, 5, p. 575-588; and, *Myths of Ancient Mexico*. Until recently these ideas of a paradise lost by transgression used to be dismissed as influenced by Catholicism but today their obvious authenticity is more and more acknowledged. See for instance López Austin, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*; Carrasco, *Uttered from the heart: guilty rhetoric among the Aztecs. History of Religions*; Olivier, *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcallipoca, le “Seigneur au miroir fumant”*. Paris, Mémoires de l'Institut d'Ethnologie XXXIII, Musée de l'Homme, 1997, and Saurin, *Teocuitall. Chants sacrés des anciens Mexicains*. 1

⁸ *Op. cit.*, III, ch. 235, v. 2, p. 505-506.

⁹ Klein, *op. cit.*, p. 294.

According to the sources, Tollan was a land of everlasting abundance. The Toltecs were very skilled, invented all the arts and crafts, were rich, righteous, fleet... and their ruler, Quetzalcoatl, is presented as the inventor of autosacrifice and the prototype of the kings and priests who have to earn merit in order for their people to thrive. "And this Quetzalcoatl also did penance. He bled the calf of his leg to stain thorns with blood. And he bathed at midnight." His prayers were addressed to the sole supreme couple. But one day, Quetzalcoatl committed a transgression. Deceived by his hostile brother Tezcatlipoca, he got drunk and spent the night with his sister, forgetting his penances. Then everything collapsed. Vice, illness, plagues, war, death and human sacrifices entered Tollan and the Toltecs were expelled from their splendid city. It was the end of paradise and of an era.¹⁰

In these myths autosacrifice is motivated not only by the creatures' recognition of their creation—as we have seen, for that, burning powdered tobacco was sufficient—but above all by the desire to obtain something important: creation or permission to create, or, in the myth of Tollan, the continued prosperity of the paradisiacal city-state. The essential myths of the recreation of humans and of sun and earth at the beginning of the present era or Sun¹¹ confirm this view.

We have three versions of Quetzalcoatl's or his twin Xolotl's voyage to the underworld. According to Mendieta's, the most complete, the gods exiled on earth after a transgression begged their mother for permission to create humans who would serve them.¹² The supreme goddess replied that they did not deserve it and instructed them to descend and ask the lords of the underworld, Mictlantecuhtli, to hand over a bone and some ashes of the deceased of the former era that could be used as seed to recreate humans. Xolotl descended and managed to return with the bone and the ashes which were put in a vessel so that the gods and goddesses could bleed themselves on it. The fourth day a boy appeared and the eighth day a girl. In another version, the "Leyenda de los Soles", written in Nahuatl, Quetzalcoatl brings male and female bones back and they are ground like maize seeds by a goddess.¹³ Then "Quetzalcoatl bled his penis on them" and

¹⁰ Sahagún, *Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*, v. 3, p. 13-36; v. 10, p.165-170.

¹¹ According to versions, there were 3 or 4 Suns of the past, the present one being the 4th, or, for the Aztecs, the 5th. Each Sun ended by a cataclysm. The "history" of Quetzalcoatl of Tollan is actually the myth of the 4th Sun. On the Suns, see Graulich, *Myths of Ancient Mexico*, p. 65-95.

¹² *Historia eclesiástica Indiana*, II, ch.1-2, p. 83-85.

¹³ *History and Mythology of the Aztecs, The Codex Chimalpopoca*, p.76 145.

other gods also drew blood. The third version states that the gods let blood from their tongues.¹⁴

Although closely related, the three versions represent slightly different shades of meaning which enrich the notion of autosacrifice. None of them mentions the supreme creators as the recipients of the sacrifice: probably they are implied—bloodletting is another way of getting permission to create—but in two cases there is a more direct addressee: the vessel with the bones and the ashes. One gets the impression that in these two cases the autosacrifice has also a value in itself, that it is the blood shed on the remains which fertilizes or vivifies them, even if this is made possible only through the supreme creators benevolence. The fecundation aspect is obvious in the “Leyenda” version, where Quetzalcoatl bleeds his penis, and even more so in the legend on the origin of the lords of Cuiclahuac, whose ancestors were born from the blood Mixcoatl (father also of Quetzalcoatl) extracted from his penis.¹⁵ The third version is more neutral since it establishes no direct link between the blood and the remains of the dead. Here autosacrifice seems to remain a mere *captatio benevolentiae*.

The myth popularly known among the Aztecs as that of the creation of sun and moon at Teotihuacan also presents most interesting peculiarities about autosacrifice. In fact it is, in the first place, a myth of death and resurrection. The gods are banished on earth for their transgression;¹⁶ the only possibility of regaining contact with their creators and their lost paradise is to vanquish death by sacrificing themselves, by destroying voluntarily their material body and to be born again in a more celestial form, inaugurating thereby a new era or Sun.

Two deities are willing to try and conquer death: poor, humble and sick—that is, sinner—¹⁷ Nanahuatl (“swollen glands”, an aspect

¹⁴ *Historyre du Méchique*, p. 28-29.

¹⁵ “Anales de Cuauhtitlán”, in *History and Mythology of the Aztecs, The Codex Chimalpopoca*, v. 1 p.62, v. 2, p. 126. In the prehispanic *Codex Borgia*, p. 53, Quetzalcoatl and Macuilxochitl puncture their penises and the blood irrigates the earth goddess whose body gives rise to an huge maize tree with enormous ears.

¹⁶ Mendieta, *op. cit.*, II, ch.1, p. 83-86.

¹⁷ There is no reason to avoid using the words “sin” and “sinner” since their general definition is very broad and in the Judeo-Christian sense even includes the mere transgression of a prohibition, without knowledge of good and evil. We know furthermore that the first missionaries were struck by the numerous similarities between Mexican and Christian myth and ritual. In ancient Mesoamerica, the major sins were pride and, more commonly, prohibited sex. Everything related with sex was called “the earthly thing” (*tlalticpacayotl*). On these subjects, see Preuss, “Die Sünde in der Mexikanischen religion” in *Globus*, 1903, 83, p. 268-273; Pettazoni *La confession des péchés. I.1: Primitifs-Amérique ancienne*, Graulich, “La fleur défendue, Interdits sexuels en Mésoamérique”, *Religion et tabou sexuel*, ed. by Jacques Marx, Brussels: Université Libre de Bruxelles, 1991, p. 105-116.

of Quetzalcoatl), and rich and arrogant Tecciztecatl (“He of the Conch Shell”). A brazier is lit and the two gods do penance in order to obtain a successful transformation into heavenly bodies. But their penances are quite unequal: Tecciztecatl’s fir tree branches (*axoyatl*, on which the bloodied spines were laid as offerings) are actually precious quetzal feathers, his grass ball (*zacatapayolli*, in which the spines were stuck) is gold, his bloodied maguey spines are coral, and his incense is costly, while Nanahuatl uses only commonplace ritual instruments, offering his own blood instead of coral and the scabs from his pustules for incense. But when, after four days, they have to leap into the fire, Tecciztecatl hesitates and Nanahuatl sacrifices himself first, dies, descends to the underworld, vanquishes death and emerges transformed into the rising sun. For having hesitated and been less valiant, Tecciztecatl only becomes the moon.¹⁸

The myth suggests that the efficacy of autosacrifice depends not on only the value of what is offered (Tecciztecatl does not see that blood is more precious than riches) but also on its sincerity.¹⁹ Nanahuatl humbles himself more than Tecciztecatl, who is satisfied with deceptive appearances and becomes the delusive moon whose glare actually comes from the sun. Furthermore here again the addressees of the bloodletting are not mentioned and the impression is conveyed that the act alone was sufficient to ensure the successful transformation by fire. The impression of a shortcut at the expense of the supreme couple is reinforced by the myth of Yappan told by Ruiz de Alarcón. According to his version of the creation of sun and moon, all the other creatures also were to be transformed according to their merits. One of them, called Yappan, did so much penance “in abstinence and chastity”, alone on a column, that, if he continued he would become a scorpion who would kill all his victims. To avoid this, the beautiful goddess Xochiquetzal seduced him, he sinned and therefore the sting of the scorpion is not always mortal.²⁰ Thus it

¹⁸ Several sources narrate this myth. Two are written in Nahuatl: the “Leyenda de los Soles” and Sahagún. Other important versions are to be found in the “Histoire du Méchique”, the “Historia de los Mexicanos por sus pinturas”, Mendieta, *op. cit.*, and Alarcón, *Treatado de las supersticiones y costumbres gentilicas que oy viven entre los indios naturales desta Nueva España*. Only Mendieta and the Maya-Quiche, *Popol Vuh* situate the myth in its context. For an analysis, see Graulich, “The Metaphor of the Day in Ancient Mexican Myth and Ritual”, *Current Anthropology*, 1981, 22, 1, p. 45-60, and *Myths of Ancient Mexic.*

¹⁹ If blood is understandably more precious than riches, it is more difficult to explain why scabs are more delightful than incense. But both are part of the offerer himself, taking them away is painful—and therefore meritorious—and being a consequence of illness, scabs must connote sin. To burn scabs as incense may have been a recognition of sinfulness and a purification.

²⁰ Alarcón, *Treatise on the heathen superstitions that today live among the Indians native to this New Spain*, p. 204-208.

seems that by penance one can even obtain benefits that the gods are not willing to concede. It is however not clear whether the effect of penance is to accumulate power within the penitent, for instance by augmenting his inner fire, or if it involves the gods in debts they are bound to pay (like in the Hindu avatars of Vishnu), or, more probably, both.

As we have seen, usually autosacrifice precedes death and human sacrifice in myth. The "Historia de los Mexicanos por sus pinturas" however is a remarkable exception to the rule: in this document the sacred war to obtain sacrificial victims precedes the first autosacrificial bloodletting at Teotihuacan. The explanation of this peculiarity lies in the fact that this source seems to be a theological treatise ordered by Motecuhzoma II in order to expound his religious reforms and the renewal of the flowery war in 1506. In the "Historia", the first war antedates by 13 years the birth of the sun, not because of a confused chronology, as has been asserted, but because sacred war has to nourish not only the sun, but also the earth deity who dominates the world alone during the period of darkness before the birth of the sun at the beginning of an era.²¹

The actors and the act

The rites of bloodletting are part of a general context of ordeals, mortifications and tortures, which were also demonstrations of endurance, prevalent almost everywhere in Indian America. Fasting, vigils, sexual continence and dance are other ascetic practices widely spread and frequent in Mesoamerica; flagellation;²² wearing clothes made of nettles,²³ chewing obsidian blades²⁴ and holding torches whose dripping resin burned the arms were less common.²⁵

Blood extraction was not only a ritual. It was commonly used by the physicians as a cure.²⁶ It was also a punishment for disobedient

²¹ On Montezuma's religious reforms, see Graulich, *Montezuma ou l'apogée et la chute de l'empire aztèque*, p. 96-126. Confused chronology, Baudot, *Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, p. 191-2; Graulich, *Myths of Ancient Mexico*, p. 49.

²² *Codex Vaticanus A 55v*; Chimalpahin, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, p.147, 202.

²³ "Relación de Učila" in Francisco del Paso y Troncoso, *Papeles de la Nueva España*.

²⁴ Motolinía, *Historia ... III*, ch.14, p. 315.

²⁵ Durán, *op. cit.*, v.1, ch.13, p. 128.

²⁶ Sahagún, *Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*, v. 10, p. 131-132. 143-144; Alarcón, *op. cit.*, ch.16, p. 19.

children and careless novices and could be inflicted on children or youngsters in initiation rites or to castigate penitents who fell asleep during vigils. But here the limit between ordinary and ritual behavior has become rather uncertain.²⁷

Bloodletting rituals were of course standard practice for the priests, who had to “earn merit” for the whole population; they were highly recommended for schoolboys, especially the noble ones and the novice priests. For the common people they were in part a matter of personal piety or could be imposed by a priest; they were frequent, especially during the great festivals. In circumstances such as the great New Fire ceremony every 52 years or the solemn fast during the festival of the month Ochpaniztli, they were compulsory for everybody, including small children.²⁸

Blood was drawn mostly from the ears and the tongue, also from the arms, thighs and legs, less often from the lips or nose, penis, breast, fingers or eyelids.²⁹ Durán’s assertion that the part of the body chosen for bleeding varied according to the temples and the customs of the different peoples is substantiated neither by his own data, nor by other sources.³⁰ On the other hand, Muñoz Camargo explains that the Indians used to bleed the part of the body through which they had sinned,³¹ but there is confirmation of a relationship only for the penis which priests reportedly pierced in order to avoid sinning. Actually Muñoz echoes Motolinía who explains that Quetzalcoatl drew blood from his ears and tongue “not to serve the demon, as is believed, but as a penance for the vice of the tongue and the hearing”.³² However Motolinía is unreliable in this case. He considers Quetzalcoatl as a religious reformer and a holy man close enough to a Christian for Cortés

²⁷ *Codex Mendoza*, f. 59, 62-63; Alarcón, *op. cit.*, ch.16, 19; Pomar, “Relación de la ciudad y provincia de Tezcoco”, in *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, v. 3, p. 74; Motolinía, *op. cit.*, I, ch.29, II, ch. 3-4.

²⁸ Pomar, *op. cit.*, p. 68; Motolinía, *op. cit.*, I, ch.4, p. 25; Durán, *op. cit.*, v. 1, p. 25-26, 137; Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*, v. 2, p. 143; Sahagún, *Florentine Codex, General History...*, v. 6, p. 40; Las Casas, *op. cit.*, v. 2, p. 214. Juan Díaz, *La conquista de Tenochtitlan...*, p. 54, tells how Indians who first met Spaniards from Grijalva’s expedition in 1518 drew blood from their tongues “en señal de paz”. According to Durán (*op. cit.*, v. 1, ch.13 p.129), only the priests of the goddess Chantico-Cihuacoatl, guardian of the domestic fire, never drew blood. Instead they did penance every year, during the festival of Huey Tecuilhuitl, by letting resin from lighted torches burn their arms.

²⁹ Cortés, 1963: 67; Mártir, 1964-65,1: 426; *Codex Vaticanus A* f. 18; “Relación de Metztlán”, 1986: 63; Pomar, 1986:67; Carrasco, 1950: 206-7; Durán, ch.16, 19, 5 (1967: 1: 154, 170, 55). Eyelids: Muñoz Camargo, 1984: 195 and Serna, 1892: 350.

³⁰ *Op. cit.*, v 1, ch. 19, p. 170.

³¹ *Op. cit.*, p. 195.

³² *Op. cit.*, p. 7.

to have been mistaken for him and he therefore presents the god's penance as comparable with Christian penance.³³

The instruments for drawing blood were obsidian blades or maguey spines, but chips of reed and pointed resinous sticks were also used, while the rulers and lords often resorted to pointed eagle or jaguar bones.³⁴ Often straw, withes, ropes or sticks were passed through the perforated parts of the body to prolong and increase the pain.³⁵

Motolinía asserts that the number of straws passed through the wound corresponded to the number of sins.³⁶ This is not confirmed by the descriptions of confession in the *Florentine Codex* nor by other sources which state that the number of elements passed through depended on ritual prescriptions or on the penitent's devotion. On certain occasions, like the great festival of Camaxtli in the Valley of Puebla, the high priests went so far as to pass through their tongues 405 sticks as long as the arm and as thick as the wrist. In the Mixteca and in Tehuacan, Teotitlan and Cozcatlan, long ropes equally thick were passed through the penis.³⁷ Usually, the blood was offered to the gods, sometimes after the devotee had anointed his cheeks or temples, making his penance conspicuous, or strips of sacrificial papers, or wood, with it. Unlike in myth, the offering of blood to the gods was meant to nourish them, as indicated by the fact that sometimes the blood was collected and poured in the head or the mouth of the deity's effigy.³⁸

³³ Muñoz Camargo: "Sacábanse sangre de la lengua, si habían ofendido con ella hablando, y de los párpados de los ojos, por haber mirado, y de los brazos, por haber pecado de flojedad...". *The Codex Magliabechiano*, 21 v° states that blood was drawn from the penis to obtain children. In Sahagún (*Florentine Codex...*, v. 1 ch.12, p. 26-7) adultery must be expiated by passing twigs through the tongue and the penis, in v. VI, ch. 7, p. 33) only through the tongue.

³⁴ Obsidian blades: Mártir, *Décadas del Nuevo Mundo*, v 1, p. 420; Durán, *op. cit.*, v 1, ch. 2, p. 25; Pomar, *op. cit.*, p. 67; Motolinía *op. cit.*, v. 1, ch. 25; Gómara, *op. cit.*, v. 2, p. 413; "Relación de Tilantongo", p. 233. Maguey spines: Durán, *op. cit.*, v. 1, ch. 5 p. 54; they are profusely illustrated in the codices and in Aztec sculpture, as are pointed bones. Chips of reed: "Relación de Oaxtepec", p. 335; Alarcón, *op. cit.*, v. 1 ch.4. Pointed resinous sticks: *Codex Tudela*, f. 76. Stingray spines have also been found in offerings: López Luján, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*.

³⁵ Sahagún, *Florentine Codex...*, v. 2, p. 197. Motolinía, *Memoriales...*, v. 1, p. 25, 27; Pomar *op. cit.*, p. 67; Durán, *op. cit.*, v. 1 ch. 16, 19, p.157, 172.

³⁶ *Memoriales...*, v. 1, ch.25, 27.

³⁷ *Ibidem*, ch 25; Durán, *op. cit.*, v. 1, ch.19, p.170.

³⁸ Mártir, *op. cit.*, v. 1, p. 420; Motolinía, *op. cit.*, v. 1 ch.25; Gómara, *op. cit.*, v. 2, p. 413; Durán, *op. cit.*, v. 1, ch. 2, 5, p. 27, 54; Sahagún, *Codex Florentine...*, v. 5, p. 155; v. 9, p. 10. Paper streamers and wood: "Relación de Metztitlán", p. 63-64. Anointing effigies: Relaciones of Axocopan, Teteocomac, Tecpatepec, Tilantongo. The codices *Tudela* (f. 64, 76) and *Magliabechiano* (f. 87v°) illustrate nourishment of statues . It is also mentioned in the *Popol Vuh*, p. 187.

More often the statue was anointed with blood, or the blood was thrown in the air, or in the four directions, or offered to the fire, or placed before the idol.³⁹ Although “thick” and “fat”, “it wets the flesh; it moistens it like clay... it covers one with earth”, and therefore rather telluric, heavy, material, blood was supposed to vivify: it was “our life, our growth... it strengthens one greatly”.⁴⁰

The instruments

According to the myth of the creation of sun and moon and in ordinary ritual, the bloodied spines were put on fir branches (*acxoyatl*) or stuck in balls of plaited *zacate* grass (*zacatapayolli*). The symbolism of fresh *acxoyatl* was unknown to the late XVIth-century informants of the Texcocan mestizo of royal descent Juan Bautista de Pomar.⁴¹ In the Basin of Mexico, pines grow mostly on mountain slopes and one had to go fairly far to get fir branches. If need be they could be replaced by more common green reed, sometimes bound up in bundles.⁴² Fir and other branches were used to decorate the houses of noblemen and cult places. Like other boughs, they were sometimes used to purify.⁴³ Fragrant “*acxoyatl* water” used as “holy water” was sprinkled on the ashes of the cremated king.⁴⁴ We also know that the goddess of Ichcateopan was called the “*acxoyatl* woman” and was the wife of the “white priest”⁴⁵—probably an aspect of Tlaloc, the earth and rain deity husband or brother of the water goddess—. The “*acxoyatl* woman” would thus be linked to water, which, like fir, purifies.⁴⁶ The fir would then symbolize sacredness or holiness and purity. Needless to say, blood could also be offered directly to the (images or symbols of) the gods or to the four directions.

³⁹ Cortés, *Cartas y documentos*, p. 67; Mártir, *op. cit.*, v. 1, p. 426; Durán, *op. cit.*, v. 1, p. 27, 54, 157; Sahagún, *Codex Florentine...*, v. 5., p. 155; v.9, p. 10; “Relaciones de Metztlán, Iztepexi, Tilantongo, Temazcaltepec”. *Pöpol Vuh*, p. 187.

⁴⁰ Sahagún, *Florentine Codex...*, v. 10, p. 132; López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, v. 1, p.179; v. 2, p. 61, 126. On the opposition heavy, material vs/ light, less material, see Graulich, *Mythes et rituels du Mexique Central préhispanique*; “The Metaphor of the Day in Ancient Mexican Myth and Ritual”, *Current Anthropology*, 1981, 22, 1, p. 45-60; *Myths of Ancient Mexico*.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 67-68.

⁴² Sahagún, *Florentine Codex...*, v. 2, p. 61, 83, 127; v 7, p. 4.

⁴³ Muñoz Camargo, *op. cit.*, f. 17 vº, p. 55; Martín de la Cruz, *Libellus de medicinalibus indorum herbis*, p. 75.

⁴⁴ Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, p. 301, 456.

⁴⁵ *Relaciones geográficas del siglo XVI: Mexico*, v. 1, p. 263.

⁴⁶ Chalchiuhtlicue, the goddess of flowing water, as the purifier: Sahagún, *Florentine Codex* v. 6, p. 32.

The thin obsidian blades were highly respected. For solemn autosacrifices at least, they had to be prepared by “masters” who had been fasting before and they were put on a clean cloak. If one of them broke, the responsibility was attributed to the “master” who had not fasted well.⁴⁷ The blade was addressed by the calendarical name 1 Jaguar since it is black and therefore nocturnal-tellurical like the feline, and because it comes from the interior of the earth ; it was also called “the one who gets drunk at night”, for it draws blood.⁴⁸

The maguëy thorns (*huitzli*) were even more revered than the blades. They could be used only once and were very carefully kept and venerated. Sometimes the *zacate* balls with bloodied thorns stuck in it were exhibited on the walls of the temple buildings in order for everybody to see the pain endured for the people.⁴⁹ According to Sahagún’s informants maguëy thorns were a symbol of fierceness, rulership and nobility, and also of the Chichimec —that is, nomadic, barbarian— way of life as opposed to the civilized Töltec one.⁵⁰ Like fir branches and *zacate*, maguëy leaves could be strewed on the floor to honor deities.⁵¹ Thorns were a symbol of Quetzalcoatl, who appeared “with a big maguëy thorn”, and of Huitzilopochtli, whose sacred bundle in Texcoco consisted of two thorns.⁵² The relationship with Huitzilopochtli may be explained either by the fact that the Mexicas tended to substitute him for Quetzalcoatl, or because of his affinities with the South, the “country of thorns”, and with barbarian wandering peoples. We know furthermore that Huitzilopochtli was born fleshless and there definitely is a relationship between bones and spines.⁵³ Thorns or spines were regarded as bony not only because of their aspect but also since according to myth the maguëy was born from the bones of the goddess Mayahuel torn into pieces by her grandmother and her great-aunts.⁵⁴ And for the ancient Mesoamericans, bones were seed and bore fruit, and so did spines. After one of those banquets ensuring their social promotion, the merchants took care that their investments be productive. Therefore they put the spines with which they had drawn blood, the ashes from the censers and the remains of the cigars and flowers they had given their guests

⁴⁷ Motolinía, *op. cit.*, v. 1, ch. 27.

⁴⁸ Alarcón, *op. cit.*, p. 181.

⁴⁹ Durán, *op. cit.*, v. 1, p. 54.

⁵⁰ *Florentine Codex*...v. 6, p. 245.

⁵¹ See also “Anales de Cuauhtitlán”, p. 3-5; Graulich, *Myths of Ancient Mexico*, p. 126. Leaves strewed: Durán, *op. cit.*, v. 1, p. 41.

⁵² “Histoyre du Méchique”, f. 86; Pomar, *op. cit.*, p. 59.

⁵³ “Historia de los Mexicanos por sus pinturas”, f. 1.

⁵⁴ “Histoyre du Méchique”, f. 84-85.

in the earth, like seeds. In this way, they said, their children's future would be secure. When planted in flesh, the spines produced merit that could be rewarded also by the birth of children. The children in turn were said to be "the thorns, the magueys", assimilated to cigars and *acxoyatl*, with which their parents did penance. Being seed, the spines could also be a promise of captives. If at night a valiant one met the ominous headless man, or the giant, or the rolling bundle of ashes, or the night axe—all of them transformations of the great nocturnal deity Tezcatlipoca, the Smoking Mirror, the fearful magician—, and if instead of running away he rushed at him and tore his heart from his chest, then he was in a position to dictate his conditions and to demand several thorns which were the promise of as many prisoners captured in war to be sacrificed and of riches.⁵⁵

The thorns being (like) seed, the *zacatapayolli* in which they are planted possibly represents the tilled earth. Unfortunately, very little is known about the symbolism of the zacate grass or straw. It was associated with the Chichimecs and was strewn on the floor when guests or messengers were expected, or to honor gods or impersonators of deities wearing flayed skins.⁵⁶ Maybe it referred to the dry season, which began with the harvests. In the iconography the fruits of the sowing of thorns in grass balls are represented by the jade and the flower which usually adorn the bloodied thorns stuck in the ball. The other main instruments for autosacrifice are also related to seed. It is clearly so for pointed bones, while obsidian blades, originating from the earth, are related to flint, born from the heaven, as young shoots are to the seed.⁵⁷

We have seen that "tobacco tubes" or cigars are sometimes mentioned together with thorns and *acxoyatl* as instruments of mortification. Tobacco was one of the first offerings to the creators. It was regarded as a hot plant that made forget hunger, pain and weariness. It heals certain illnesses, possesses who takes it and acts as protecting spirit.⁵⁸ According to one source, tobacco was also considered the body of the earth goddess Cihuacoatl, but perhaps this relationship is valid only for the leaf surrounding it.⁵⁹ Be that as it may, it is also closely related to the lunar sun of the afternoon⁶⁰—the sun that when it sets

⁵⁵ Sahagún, *Florentine Codex...*, v. 5, p. 158, 175; v. 6, p. 48, 94, 172, 177; v. 9, p. 40.

⁵⁶ Durán, *op. cit.*, v.1, p. 140.

⁵⁷ Graulich, *Myths of Ancient Mexico*, p. 108.

⁵⁸ Motolinía, *op. cit.*, v. II, ch.10; Sahagún, *Florentine Codex...*, v. 11, p. 146; Alarcón, *op. cit.*, p. 54-57; Pomar, *op. cit.*, p. 109; Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, v 2, p. 74.

⁵⁹ Torquemada, *op. cit.*, v. 2, p. 83; "Relación de Miahuatlán", p. 130.

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

fecundates the earth— and the present-day Otomi see it as a phallic symbol.⁶¹ To sum up, the relationship between tobacco, thorns and *acxoyatl* is to be found in the fact that they are plants and offerings, that they establish contact with the suprahuman and that they are related with seed and fecundation. *Acxoyatl* and thorns also purify, and we may conjecture that tobacco does so too.⁶²

Paying the debt

By offering their blood the humans pay their debt and earn merit. The notions of debt and merit are fundamental in Aztec sacrificial theory. Just in the same way as the gods are indebted to the supreme creators for having received life, so the humans are the debtors of the gods who created them, they have to earn merit for having been merited: *ye ica otopan tlamazeuhque*, “because on us [the bones from which humans were created] they did penance”.⁶³

The gods are also the ones who give humans their rain, food and riches, as Aztec ancients explained to the first missionaries.⁶⁴

This is why there must be “payment of the debt”, by mortifying the flesh pending payment of the final tribute of death.⁶⁵ The *nextlahualli* has been defined either as extraction of blood in autosacrifice or as the ritual killing of children for the rain gods. It is true that the term is often used to designate sacrifices to the Tlalocs and that only these gods are described as granting loans to humans. But the same word also means human sacrifices generally as well as rituals without killing or even without bloodshed, like offering of copal and paper.⁶⁶

⁶¹ Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, p. 190. For the Huichol, tobacco is the ancestor Fire: Furst, *Los alucinógenos y la cultura*, p. 58-59.

⁶² Alarcón, *op. cit.*, p. 194-196.

⁶³ “Leyenda de los Soles”, p. 76; *Popol Vuh*, p. 164-165.

⁶⁴ Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana*, f. 34-35. On the notion of debt, see Brundage, *The Jade Steps. A Ritual Life of the Aztecs*, p. 157, 187-189; López Austin, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, p. 213-214; Clendinnen, *Aztecs, an interpretation*, p. 255.

⁶⁵ Sahagún, *Florentine Cdex...*, v. 6, p. 4, 17.

⁶⁶ Molina, s.v. *nextlahualli*: “sacrificio de sangre, que ofrecían a los ydolos, sajandose o horodando alguna parte del cuerpo”; “*ixtlaua. nilla*: pagar lo que se deue”; Seler, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, v. 2, p. 983: Sacrifices of children: Preuss, “Die Feuergötter als Ausgangspunkt zum Verständnis der mexikanischen Religion in ihrem Zusammenhange” in *Mitteilungen der Wiener Anthropologischen Gesellschaft*, 1903, 33, p. 188. *Nextlahualli* is synonymous with sacrificial death. In Sahagún (*Primeros Memoriales*, p. 21, 51; *Florentine Codex...*, v. 2, p. 224 and “Anales de Cuauhtitlán” (p. 9),

By paying his debt one can either expiate past shortcomings, or acquire merit (*tlama'cehua*: the verb is often given the sense of humiliating oneself) that calls for a reward.⁶⁷ These two consequences are well illustrated in an admonition of a soothsayer who imposes bloodletting to a penitent who confesses his sins, adding: “do not only earn merit, but throw away dust and dirt [= sin]”.⁶⁸ Merit is also acquired through purity, chastity, vigils and prayer. It is lost through sin generally, and half-heartedness or laziness, arrogance, neglecting to humiliate oneself or interrupting one’s mortifications. Merit also compensates for an unfavorable birthday sign (*tonalli*), but only to some degree since one’s *tonalli* appears to be at least partly determined by the merit and the condition of one’s parents. Certain texts do mention people who are born without desert: “Or perhaps also thou wert born without desert, without merit; perhaps thou hast been born as a little smutty ear of maize”.⁶⁹

The *tonalli* is linked to the animal *alter ego* which is usually powerful in the case of noblemen but much less so among commoners. One should also mention a quite remarkable tendency that denies merit and claims that only Tezcatlipoca’s benevolence saves:

in truth it is so that no one is verily the possessor of reward, no one is to say he is the possessor of merit; for it is only thou who showest compassion to one, who selectest one, extractest one from excrement, from filth; thou cleanest, thou bathest one. And thou humblest one.⁷⁰

The occasions for autosacrifice

The occasions of autosacrifice enumerated in the sources are manifold but it should be kept in mind that not all are mentioned and that the motivations suggested by ancient authors, and especially by Durán, who too often speaks of expiations, are difficult to verify.

nextlahualli designates sacrifices of children. In the “Anales de Cuauhtitlán” (p. 5) and Sahagún (*Florentine Codex...*, v. 2, p. 49, 180, 181), it means human sacrifices in general. In Sahagún (*ibidem*, p. 199), *nextlahualiztli* is described as “when mayhap something had befallen one, perchance sickness, when he recovered, then perchance he paid his debt with incense or paper. Because he had not died, he paid his debt in this manner...”. Other passages referring to non-bloody rituals are, e.g., Sahagún (*ibidem*, v. 2, p. 199; v. 5, p. 152; v. 9, p. 10, 27, 31, 39); Chimalpahin, *op. cit.*, p. 135.

⁶⁷ In Sahagún *Florentine Codex...*, v. 4, p. 34, humiliating oneself is synonym to deserv-ing: *tlauellamaceoa, mocnomati*.

⁶⁸ Sahagún, *Florentine Codex...*, v. 1, p. 26-27. Unless otherwise stated, quoted translations from the *Florentine Codex* are by Anderson and Dibble.

⁶⁹ Sahagún, *ibidem*, v. 4, p. 7, 85; v. 5, p. 158; v. 6, p. 114-117, 168, 215; v. 7, p. 7.

⁷⁰ *Ibidem*, v. 6, p. 9.

Concerning the irregular occasions, at birth a boy's ears and fore-skin was "sacrificed" incised, especially if he was of noble descent, but the meaning of the ritual is unclear.⁷¹ Mendieta mentions circumcision among the Totonacs.⁷² In the schools for nobles and priests (*calmecac*), blood extraction by the boys was frequent.⁷³ A newly-married couple was bound to perform autosacrifice during the first four days, and the nobles before becoming lords.⁷⁴ Blood was drawn to soothe the gods in case of bad omen; as a penance after auricular confession; when pilgrimages were carried out to the mountains in order to receive favors; to thank them for benefits received; before going on a journey, on the way and when returning home, especially the merchants; possibly before a battle; probably before making an image or a statue, as among the Maya; to make sowed land fructify; when harvesting the first tender ears of maize, to nourish them and the fire; during solar eclipses, when they "threw the blood with the fingers towards the sun", obviously to strengthen it; at Venus's rising, probably for the same reason; and in the event of disasters, to placate the gods.⁷⁵

Autosacrificial rites of the rulers deserve particular attention because of their importance for the welfare of the whole population and because they are often depicted on Aztec and Maya reliefs. According to the sources, the ruler let blood probably when, still a young warrior, he first manages to take a captive; certainly at his coronation (before his inaugural campaign), before going to the wars; after a victory, when submitting to the god of a victorious city, on festivals like the sun's birthday on the day 4 Movement, and at the time of exceptional events, like drought, as testified by the iconography of the "Metro Block".⁷⁶ In addition to these official occasions recorded by

⁷¹ Durán, *op. cit.*, v. 1, p. 57.

⁷² *Op. cit.*, v. II, ch.19.

⁷³ Sahagún, *Florentine Codex...*, v. 6, ch. 40.

⁷⁴ Motolinía, *op. cit.*, ch. 5, 11.

⁷⁵ Sahagún, *Florentine Codex...*, v. 5, p. 151-155; v. 1, p. 12; v. 6, ch. 7; v. 9, ch. 3, 6, 8; Durán, *op. cit.*, v. 1, p. 154; Palacio, "Relación hecha por el licenciado Palacio al Rey D. Felipe II, en la que describe la provincia de Guatemala...", *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*, L. Torres de Mendoza ed., t. VI, Madrid, 1866, p. 29; Muñoz Camargo, *op. cit.*, p. 195; Alarcón, *op. cit.*, p. 54-57; Motolinía, *op. cit.*, v. 1, ch.15; Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, p. 163; Ponce de León, "Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad" in *Teogonía e historia de los mexicanos: tres opúsculos del siglo XVI*, p. 127; Motolinía, *op. cit.*, v. I, ch.16; Durán, *op. cit.*, v. 2, p. 376-378.

⁷⁶ Motolinía, *op. cit.*, v. II, p. 14; Sahagún, *Florentine Codex...*, v. I, App. (possibly he also drew blood when he fasted during the great festivals, or for Tlaloc or the sun, v. 2, p.214; Durán, *op. cit.*, v. 2, p. 161, 274, 301-303, 317-318, 364-366, 389, 400, 409, 431,

the chronicles there were of course also bloodlettings dictated by each ruler's personal piety.

The regular bloodlettings comprise first the daily ones performed by priests or the frequent ones of the "four year fasters" who, like in Tehuacan, relayed each other every four years, probably for the acquisition of merit for the city to continue uninterrupted.⁷⁷ As a matter of fact we may conjecture that the constant mortifications of the priests and, in a lesser degree, the rulers, the noblemen and the population were supposed to contribute to keep the sky in its place, the rivers flowing, the rains falling, the harvests growing, the "world machine" going. This is strongly suggested by the consequences of Quetzalcoatl's neglect of his sacerdotal and royal duties in the myth of the end of Tollan summarized above.⁷⁸

There were also the bloodlettings dictated by the solemn festivals of the eighteen 20-day months of the solar year.⁷⁹ To prepare themselves the dignitaries are reported to have fasted and "merited" during the 4 or 5 days preceding the festival proper (around the 20th day). For the priests this preparation could last 80 or even 160 days, for instance at Tlaxcala before the festival of Tlacaxipehualiztli.⁸⁰ Every four years this celebration gave rise to what could be described as a true potlatch, during which the priests gained prestige by outdoing one another in the harshness of their fasts and penance. It was

484, 536. On the Metro Block, see Klein, *op. cit.*, p. 326-327. We know from the sources that Motecuhzoma II's reign was plagued from the start, in 1502 (10 Rabbit, the date on the Block) by a severe drought (Graulich, *Montezuma ou l'apogée et la chute de l'empire aztèque*, p. 117-118.

⁷⁷ Motolinía, *op. cit.*, v. 1, ch.17, 25, 27; Cortés, *op. cit.*, p. 67; Durán, *op. cit.*, v. 1, p. 54.

⁷⁸ This may partly explain why any shortcoming from the fasting priests was severely punished, sometimes with death. Sahagún (*Florentine Codex...*, v. 1, p. 22) informs us that Motecuhzoma "gains rain, does penance (merits) for his macehualtin (people)".

⁷⁹ On these festivals, see Selser, "Die achtzehn Jahresfeste der Mexikaner" (I Hälfte), *Altmexikanische Studien* 2, *Vöffentlichungen aus dem Königlichen Museum für Völkerkunde*, 1899, 6, 2/4, Berlin, p.67-209; Broda, "Tlacaxipehualiztli : A reconstruction of an Aztec calendar festival from 16th century sources", *Revista Española de Antropología Americana* 1970, 6: 197-274; Graulich, *Rituales aztecas. Las fiestas de las veintenas*; parts of this last study on the festivals of the solar year published in Graulich, "The Metaphor of the Day in Ancient Mexican Myth and Ritual", *Current Anthropology*, 1981, 22, 1, p. 45-60; "Tlacaxipehualiztli ou la fête aztèque de la moisson et de la guerre", *Revista Española de Antropología Americana*, 1982, 12, p. 215-254.1981, see "Les fêtes mobiles des Aztèques", *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des sciences religieuses*, 1992, 99: 31-7, on the festivals of the 260-day calendar.

⁸⁰ Sahagún, *Florentine Codex...*, v. 2, App. p. 3; "Relación de Oaxtepec", p. 335; "Relación de Metztlán", p. 63; Motolinía, *op. cit.*, v. 1, ch. 25, p. 27.

during this festival that the oldest high priests passed some 405 sticks through their tongues and others only 200.⁸¹

During the eighteen 20-day months, bloodletting was also practiced on or by children, fathers, the whole population, priests, youths, hunters, women who offered slaves to be sacrificed, warriors, etcetera, according to the deities and the seasonal events celebrated.

Every 52 years the ancient Mexicans celebrated the festival of the "binding of the years" in which new fire was more solemnly ignited than during yearly festivals in order to ensure that the sun would rise again for the new 52-years period to come. When the fire had caught, everyone let blood from their ears and spattered it toward the fire, thus nourishing it for the sun to be born again in it.⁸²

Other festivals were the birthdays of the gods. Some are well documented, in particular the birthday of the sun, 4 Movement, when everyone was supposed to draw blood. Even children in their cradles had their ears cut. Noble youths cut their lefts arms between skin and flesh with obsidian blades and passed reeds through it which were cast to an image of the sun. The more reeds offered in this way, the more valiant and penitent one was considered. The sources agree in saying that the first goal was to nourish the sun.⁸³

It should be stressed again that ritual bloodlettings were more frequent than what is mentioned in the written sources. The reliefs of the precinct of the Eagles north of the main pyramid of Mexico-Tenochtitlan represent processions of lords and warriors heading for a grass ball with bloodstained thorns and archaeological investigation has shown that much bloodletting took place in this building. As far as we know, the only opportunities for frequent autosacrifices of lords and warriors were the vigils of the sacrificers with their victims before the immolation; bloodletting in this context should have contributed to the sacrificer's assimilation with his victim and to his partaking of the latter's death. It is therefore probable that the reliefs document such penances.⁸⁴

⁸¹ The number of 405 alludes to a myth in the "Leyenda" (p. 78-79) narrating the first war after the birth of the sun at Teotihuacan. According to this myth, 400 Mimixcoas were vanquished by their four brothers and their sister and given to Sun and Earth to nourish them: Graulich, "Tlacaxipehualiztli ou la fête aztèque de la moisson et de la guerre", *Revista Española de Antropología Americana*, 1982, p. 238.

⁸² Sahagún, *Florentine Codex...*, v. 7, ch. 10, p. 28.

⁸³ Sahagún, *op. cit.*, v. 4, ch. 2; App., p. 6-7; v. 2, p. 202-203; Durán, *op. cit.*, v. 1, p. 108.

⁸⁴ In the sense given to the word by Hubert and Mauss, *Sacrifice: its nature and function* p. 10: "We give the name 'sacrificer' to the subject to whom the benefits of sacrifice thus accrue, or who undergoes its effects." Penances of the sacrificers are mentioned for example in Sahagún, *Florentine Codex...*, v. 1, p. 208.

Motivations

We have seen that in myth, the gods humbled themselves by drawing blood, thus recognizing the superiority of their creators, in order to oblige them and:

1. obtain the creation of the universe (Mixtec myth);
2. preserve the (paradisiacal) state of things (Quetzalcoatl at Tollan);
3. obtain humans to serve them (Quetzalcoatl in the underworld);
4. obtain a glorious transformation after death (Teotihuacan). In this case, their ordeal may also have had an expiatory and/or purificatory aspect before the final sacrifice of their lives.⁸⁵

We also know that blood could vivify (bones of former humans) and that bloodletting increased the power of the ascetic.

The same general motivations: obtain, preserve, purify, vivify, also characterize bloodletting performed by humans. The recipients however are not the same. There was no need for the immortal supreme creators to be fed by blood. The other gods on the contrary had become mortal after their transgression and even after their metamorphosis and their return to the other worlds, they seem to have go on needing to be alimented and revived, notably with blood.

As in myth, more often the purpose of bloodletting was to obtain something or to give thanks.⁸⁶ The rewards were numerous and varied. For a group, the reward could be to reach the promised land, conquests and empire,⁸⁷ a smooth-running “world machine”, prosperity, rain, plentiful harvests, pity for the poor, widows and orphans...;⁸⁸ for an individual, to secure children, health, riches, honors, a long life, a good marriage, success at war, a pleasant journey, power, and so on.⁸⁹ But above all, inflicting symbolical deaths on oneself by

⁸⁵ Compare with the bathing of slaves impersonating deities in ordre to purify them before their sacrifice.

⁸⁶ Durán, *op. cit.*, v. 1, p. 139; v. 2, p. 274, 363; Sahagún, *Florentine Codex...*, v. 9, p. 27, 31; Motolinía, *op. cit.*, v. II, ch. 10, p. 24.

⁸⁷ Chimalpahin, *op. cit.*, p. 64, 74, 134; Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista*, p. 120-121.

⁸⁸ Durán, *op. cit.*, v. 2, p. 536.

⁸⁹ Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, p. 225-226; Sahagún, *Florentine Codex...*, v. 2, p. 81; v. 4, p. 85, 34; v. 5, p. 158; v. 6, p. 88-9, 138, 184, 215; v. 9, p. 40; Durán, *op. cit.*, v. 1, p. 55, 171; “Historia de los Mexicanos por sus pinturas”, ch. 8.

autosacrifice could earn a favorable type of death leading to a happy afterlife.⁹⁰

The Indians also bled themselves to give thanks for the benefits obtained—that is, to pay more debts—for instance, a battle gained.⁹¹

Autosacrifice was often performed to expiate transgressions, as in Teotihuacan. A frequent punishment for novices who neglected their duties, it also sanctioned adultery, urinating against a temple wall, and many minor sins, and helped to avoid sin.⁹² Another function was to appease deities in dangerous situations such as a heliacal rising of Venus or an eclipse.⁹³

To shed blood was an act of humility. No wonder then that a vanquished lord would be invited to perform autosacrifice before the deity of the victorious city.⁹⁴ It made the gods benevolent by feeding them but sometimes it had a more immediate effect resembling refueling, when it was directed to deities like the Fire god or the sun, Tonatiuh, during the New Fire ceremony, or when it vivified seeds, plants and monarchs.

I have suggested elsewhere that autosacrifice could also be a substitute for death—the ultimate debt—.⁹⁵ In addition to the fact that it was performed by sacrificers who were supposed to die symbolically through their victims, indirect evidence in this sense is to be found in the basic meaning of a ritual that claims to pay the debt of life with blood, the very symbol of life; and the fact that it was part of the penance that, after confession, ensured resurrection after the symbolical death that was sin:

Thou hast come to emerge, thou hast come to appear; for thou hast descended into, thou hast beheld the land of the dead, the heavens.

⁹⁰ Sahagún, *Florentine Codex...*, v. 6, p. 11, 12, 114 -117, 164, 172. Interpretation of Mesoamerican afterlife is still dominated by the evolutionist hypotheses of Tylor, *La civilisation primitive*, v. 2, p. 1-57, who tried to demonstrate that in that kind of civilizations there was not or hardly any reward in the hereafter of the moral conduct on earth. For a different view, see Graulich, "Afterlife in Ancient Mexican Thought", *Circumpacifica, Festschrift für Thomas S. Barthel*, ed. by B. Illius and M. Laubscher, 2 v., Frankfurt, Bern, New York, Paris, 1990; *Myths of Ancient Mexico*, p. 248-263; Ragot, *Les au-delàs aztèques. Approche des conceptions sur la mort et le devenir des morts*.

⁹¹ Motolinía, *op. cit.*, v. II, ch. 20; Durán, *op. Cit.*, v. 1, p. 139, 277.

⁹² Sahagún, *Florentine Codex...*, v. 1, p. 26-27; v. 3, p. 64; v. 6, p. 32-33, 215; v. 9, p. 10-11; "Codex Vaticanus A", p.104; Durán, *op. cit.*, v. 1, p. 42, 55, 139, 172.

⁹³ Motolinía, *op. cit.*, v. 1, ch. 16; Durán, *op. cit.*, v. 1, p. 340, v. 2, p. 489.

⁹⁴ Durán, *op. cit.*, v. 2, p. 161.

⁹⁵ Graulich, "The Metaphor of the Day in Ancient Mexican Myth and Ritual", *Current Anthropology*, 1981, 22, 1, p. 45-60; "Aztec human sacrifice as expiation", *History of Religions*, 2000, 39, 4, p. 352-371.

Now our lord hath caused the sun to shine, [...] Now thou causeth the sun to appear, to come forth. Now once again thou art rejuvenated, thou emergest as a child. [...] And because thou hast found pleasure in filth, in vice, thou art twice [daily] to pass twigs, once through thy ear, once through thy tongue, especially because of adultery...⁹⁶

The motivations and effects of autosacrifice are so diverse and its early history so poorly known that nothing allows us to state that “probably the most archaic form of the practice was directed toward agricultural fertility”.⁹⁷

Sometimes through bloodletting and other mortifications a direct contact was established voluntarily or not with the deity who appeared to or spoke to the devotee to transmit him a message. Motolinía explains that the permanent fasters of Tehuacan often claimed to have seen “the demon” who told them what the gods wanted; the most common vision was a long-haired head.⁹⁸

Autosacrifice could also be ominous or reveal things. At Tehuacan it was thought that if a priest died from his mortifications, there would be great mortality and many rulers and lords would die. In the same area, fainting while passing a rope through the penis was regarded as proof that one had sinned with a woman.⁹⁹

The myths have shown that autosacrifice could also take effect without, or against the gods. It could be used for unavowable purposes, like seducing a woman or killing. Mendieta was told that “some did penance to gratify their evil carnal desire with the person who pleased him”¹⁰⁰ and Sahagún mentions sorcerers who bled themselves on the person they wanted to kill.¹⁰¹ Such cases suggest that mortifications increased one’s personal power automatically, or that the gods could not refuse it. This power is related to the *tonalli* that can be reinforced through asceticism and weakened by sin.¹⁰² The *tonalli* is

⁹⁶ Sahagún, *Florentine Codex...*, v. 6, p. 32-33.

⁹⁷ Klein, *op. cit.*, p. 295-296. To evoke the Mixtec creation myth quoted above in this context is inappropriate: it is true that the gods sprinkled their own blood directly on the first trees and plants, but not in order for these to multiply and cover the earth: the text explains clearly that the bloodlettings were to oblige the creators to create —and that the orchard was splendid and in no need of fertilization. Furthermore, a creation myth does not necessarily inform us about an archaic state of things—.

⁹⁸ *Op. cit.*, v. 1, ch. 25; Alarcón, *op. cit.*, p. 54.

⁹⁹ Motolinía, *op. cit.*, v. 1, ch. 25.

¹⁰⁰ *Op. cit.*, v. 1, p. 117.

¹⁰¹ Sahagún, *Florentine Codex...*, v. 10, p. 32; López Austin, “Cuarenta clases de magos en el mundo azteca”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1967, 7, p. 90-91.

¹⁰² Sahagún, *Florentine Codex...*, v. 4, p. 25. See also the “Título de Totonicapan”, in the *Memorial de Sololá*, p. 220: “Perhaps they are valiant and as it were full of divine fire

not only the day sign, it is first of all heat and life is heat, *tonalli* is the spark of life that is kindled by the supreme couple and descends in the womb of the woman at conception, it is inner fire, of celestial origin but exiled on earth and prisoner of a material body.¹⁰³ It is this inner fire that Quetzalcoatl and Teciztecatl try and strengthen by their unequal penances before they destroy their bodies in the brazier and become sun and moon.¹⁰⁴

Political and social aspects

Spectacular bloodlettings were not without social consequences. They were a way of earning prestige in societies where prestige was constantly sought for. The priests and fasters “received great satisfaction and vainglory from it” —although pride was branded as a major sin— and tried to transcend their colleagues.¹⁰⁵ In the different corporations (e.g. the merchants, particularly well documented) and in the ruling class, it certainly contributed to one’s promotion while in the sacerdotal career it could lead to an office of “sacristan” (*tlamacazqui*) in a temple, then to priest, and, we may conjecture, if the sacrificial zeal was kept high or increased, to higher positions.¹⁰⁶

With regard to the social aspects of autosacrifice, an attempt has been made to explain autosacrifice by its political usefulness and as a device to reinforce control of the people by rulers and noblemen. According to this interpretation, by letting blood, Quetzalcoatl, “from whom all members of the nobility were thought to descend [... ..]” created a new race of people, a race described in the “Leyenda de los Soles” as “the vassals of the gods”, and “the first act of bloodletting

because they do not know other women. Let us choose and ornate three beautiful young girls: if they fall in love with them, their *nahuales* [here in the sense of protecting deities] will despise them and [...] we will easily kill them.”

¹⁰³ Sahagún, *Florentine Codex...*, v. 3, p. 39; in his *Vocabulario*, Molina translates *tonalli* by “calor del sol, o tiempo de estío”; *tona*: “hacer calor o sol”. On the *tonalli* see López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, v. 1, p. 223-251; J. Furst, *op. cit.*, p. 63-108; González Torres, “El concepto de tona”, *Boletín del INAH*, 1976, 19, p. 13-16. On the celestial spark of life: Sahagún, *Florentine Codex...*, v. 4, p. 32, 34, 37; v. 10, p. 29; v. 6, p. 175, 183, 202; v. 10, p. 169, and *Códices Matritenses*, f.175 v^o.

¹⁰⁴ Some texts nevertheless suggest that the increase or decrease of inner fire depends on the gods. We read in the *Pooh Vuh* (p. 186-187): “we only draw cords through our ears and elbows when we ask for our strength and our manhood from [the gods] Tohil, Aulix, and Hacauitz”.

¹⁰⁵ Durán, *op. cit.*, v. 1, p. 55, 170.

¹⁰⁶ Motolinía, *op. cit.*, v. I, p. 16. Data are lacking to say that ability to endure the pain of bloodletting was a major means to status and advancement and to become a ruler.

thus was presented in myth as performed by the archetypal noble for the express purpose of creating a subservient commoner class. The message encoded in this, of course, is that the latter owed its very existence to the nobility.” However the meaning of the “Leyenda’s” passage is very clear: what is stated is that the gods created the humans—all of them, the noblemen included—to serve them. Therefore they are the god’s vassals. Other versions of the myth of the creation of the first humans are quite explicit in this respect. Mendieta copying fray Andrés de Olmos, one of the first Spanish chroniclers of Aztec culture, explains that the gods asked their mother, who had exiled them on earth, “permission, power and way to create humans, *so that they may receive some service*”.¹⁰⁷

The nahuatl word translated as “vassal” is *macehualli*, which effectively means subject, vassal, commoner; but also indigenous person, speaker of nahuatl, or human generally.¹⁰⁸ The authors of the “Leyenda” used this word not only therefore, but also to pun with the verb *ma’cehualli: quitoque otlacatque in teteo in macehuallin, ye ica otopantlamaçehuhque* (they [the gods] said: “the gods and the vassals [or humans] are born”, because on us they deserved [or, did penance]).¹⁰⁹

In others words, the humans (*macehuallin*) are deserved by the penance (*ma’cehua*) of the gods. Moreover, it would be very difficult to show that the noblemen were supposed to descend from Quetzalcoatl. As far as I know, only one manipulated XVIth century text establishes a genealogical link between the god and the Aztec kings.¹¹⁰ Moreover, Quetzalcoatl was assimilated to poor and humble Nanahuatl.

It is clear then that there is altogether no trace of class struggle involved in autosacrifice. If the commoners are “merited” in any way by the nobility, it is because the nobility conquered them and is supposed to fight to protect them, but this has nothing to do with myth. Nor is there any reason to suppose that “the bloodletting act carried a somewhat different meaning when performed by the commoner as opposed to the noble”, or that the sun, who had to be fed by humans,

¹⁰⁷ *Op. cit.*, v. 1, p. 83.

¹⁰⁸ Karttunen, *An Analytical Dictionary of Nahuatl*; Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana*, p. 128-129.

¹⁰⁹ Another possibly more correct translation is: “the gods and the vassals are born”, the idea being that the gods are gods only from the moment they have creatures or vassals they created.

¹¹⁰ A text of Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, p. 659, produced to prove that the Aztec kings “claimed to directly descend” from Quetzalcoatl only says that Quetzalcoatl was “the origin and beginning” of the Aztec dynasty; that is—as often repeated—, that the Aztec kings are *successors*, not descendants of Quetzalcoatl. Furthermore, ancient Mexican kingship was theoretically elective and may have been so at its beginnings.

“symbolized the rule of the nobility”. On the contrary, Nanahuatl, an avatar of Quetzalcoatl, who becomes the sun is presented, like most Mesoamerican heroes, as a poor and humble newcomer who vanquishes his wealthy but decadent elders.

Conclusion

To sum up, autosacrifice appears as one of the most current and efficient ways to establish contact with and conciliate or propitiate the gods. It is a strong response to the foremost duty of the creatures: to recognize the superiority of their creators and acknowledge the debt of having received life. Before the first transgression and the creation of humans, it was the supreme offering the gods could make to their creators, an offering that was part of themselves and bound the recipients. It was pain inflicted in the hope of obliging, binding, and receiving something in exchange. After the transgression, the supreme offering became one's own life, but an oblation of one's blood could symbolize it.

Physically, bloodletting lightened the performer, who lost a clayey fat substance, but augmented his “less material” inner part: his inner fire or *tonalli*, his power—as ascetic practices usually do—. It was also a means to increase endurance of pain and could be ominous or reveal past transgression. Through visions, it could even connect directly with the deity. The instruments for drawing blood were associated with seed for the merits they produced. The *zacatapayolli* may have symbolized a field and *acxoyatl* purity. The parts of the body that were bled varied for unclear reasons; the fact that they were unequally painful may have played a part. The recipients were first the supreme deity, who took it as homage, then the gods, who were vivified by the blood, but the recipients could also be objects like bones and ashes, seeds for sowing, harvests... The creation myths suggest that such vivifying action, that is, creation, could not be efficient without intervention of the gods; but they also suggest that the gods were obliged to respond. Drawn blood could vivify; but it could also kill, or give lethal power.

Bloodletting was done to “pay the debt” and to earn merit, to receive benefits (for oneself, a family, a collectivity) or to give thanks for them, to expiate transgressions, to prefigure one's (own) death or to partake of the death of sacrificial victims, to gain a happy after-life... It could also be performed for totally different, unavowable goals. There was often an accumulation of effects: one could at the

same time humiliate oneself, acquire power, nourish harvests and gods, expiate sins, die symbolically and earn merit for this or the other life.

The priests were the group who performed the ritual most often: together with the rulers they had to deserve in order for the universe to go on uninterrupted. But all the other citizens had to shed blood at one time or another during the many occasions offered by the different calendars or the circumstances of life.

Socially, performing autosacrifice earned considerable prestige and played a role at least in the career of priests. Political usefulness as an instrument to control the people is not demonstrated.

BIBLIOGRAPHY

- ACOSTA, José de, *Historia natural y moral de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962.
- ALARCÓN, Hernando Ruiz de, *Treatise on the heathen superstitions that today live among the Indians native to this New Spain*, Translated and ed. by J. Richard Andrews and Ross Hassig, Norman and London, University of Oklahoma Press, 1984.
- “Anales de Cuauhtitlán”, see *History and Mythology of the Aztecs, The Codex Chimalpopoca*.
- BAUDOT, Georges, *Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Toulouse, Privat, 1976.
- BITTMANN SIMONS, Bente, “El empleo del zacate como elemento ceremonial en el México Prehispánico”, *Acts of the 40th International Congress of Americanists, Rome-Genoa*, 1972, 2: 231-42.
- BRODA, Johanna, “Tlacaxipehualiztli : A reconstruction of an Aztec calendar festival from 16th century sources”, *Revista Española de Antropología Americana*, 1970, 6: 197-274.
- BRUNDAGE, Burt Cartwright, *The Jade Steps. A Ritual Life of the Aztecs*, Salt Lake City, Univ. of Utah Press, 1985
- CARRASCO, David, *Uttered from the heart: guilty rhetoric among the Aztecs. History of Religions*, 1999, 39, 1: 1-31.
- CARRASCO, Pedro, *Los Otomíes. Cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, México, UNAM, 1950.
- CASAS, Fray Bartolomé de las, *Apologética Historia Sumaria*, 2 v., ed. by Edmundo O’Gorman, México, UNAM, 1967.
- CASTILLO, Cristóbal del, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista*, translated by Federico Navarrete Linares, México, INAH, 1991.

- CERVANTES DE SALAZAR, Francisco, *Crónica de la Nueva España*, 2 v., Madrid, Atlas, 1971.
- CHIMALPAHIN QUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, Translated by Silvia Rendón, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- CLENDINNEN, Inga, *Aztecs, an interpretation*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1991.
- “Codex Chimalpopoca”, see *History and Mythology of the Aztecs, The Codex Chimalpopoca*.
- The Codex Mendoza*, 4 v., F. F. Berdan and P. R. Anawalt eds., Berkeley, Univ. California Press, 1992.
- “Codex Vaticanus A”, in *Antigüedades de México*, 4 v., J. Corona Núñez ed., México, Secretaría de Hacienda, 1964, v. 3.
- CORTÉS, Hernán, *Cartas y documentos*, México, Porrúa, 1963.
- CRUZ, Martín de la, *Libellus de medicinalibus indorum herbis. Manuscrito azteca de 1552*, 2 v., México, Fondo de Cultura Económica, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1991.
- DÍAZ, Juan, Itinerario de Grijalva, *La conquista de Tenochtitlan. J. Díaz, A. Tapia, B. Vásquez y Fr. de Aguilar*, ed. by G. Vázquez, Madrid, Historia 16, 1988.
- DURÁN, Fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*, 2 v., ed. by A. M. Garibay K., México, Porrúa, 1967.
- FURST, Peter, *Los alucinógenos y la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- GALINIER, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM, INI, 1990.
- GARCÍA, Fray Gregorio, *Origen de los Indios de el Nuevo Mundo e Indias Occidentales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- GÓMARA, Francisco López de, *Historia general de las Indias*, 2 v., Barcelona, Ed. Iberia, 1965-66.
- GÓNZALEZ TORRES, Y., “El concepto de tona”, *Boletín del INAH*, 1976, 19, p. 13-16.
- GRAULICH, Michel, 1979, *Mythes et rituels du Mexique Central préhispanique*, Doctoral Diss., Université Libre de Bruxelles, Brussels.
- , “The Metaphor of the Day in Ancient Mexican Myth and Ritual”, *Current Anthropology*, 1981, 22, 1, p. 45-60.
- , “Tlacaxipehualiztli ou la fête aztèque de la moisson et de la guerre”, *Revista Española de Antropología Americana*, 1982, 12, p. 215-254.

- _____, "Myths of Paradise Lost in Pre-Hispanic Central Mexico", *Current Anthropology*, 1983, 24, 5, p. 575-588.
- _____, "Afterlife in Ancient Mexican Thought", *Circumpacifica, Festschrift für Thomas S. Barthel*, ed. by B. Illius and M. Laubscher, 2 v., Frankfurt, Bern, New York, Paris, 1990.
- _____, "La fleur défendue, Interdits sexuels en Mésoamérique", *Religion et tabou sexuel*, ed. by Jacques Marx, Brussels, Université Libre de Bruxelles, 1991, p. 105-116.
- _____, "Les fêtes mobiles des Aztèques", *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des sciences religieuses*, 1992, 99: 31-7.
- _____, *Montezuma ou l'apogée et la chute de l'empire aztèque*, Paris, Fayard, 1994.
- _____, *Myths of Ancient Mexico*, Norman, Univ. of Oklahoma Press, 1997.
- _____, *Rituales aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999.
- _____, "Aztec human sacrifice as expiation", *History of Religions*, 2000, 39, 4, p. 352-371.
- "Historia de los Mexicanos por sus pinturas", in *Nueva colección de documentos para la historia de México. Pomar, Zurita, Relaciones antiguas*, J. García Icazbalceta ed., México, Chávez Hayhoe, 1941.
- History and Mythology of the Aztecs, The Codex Chimalpopoca*, 2 v., ed. and translated by John Bierhorst, Tucson, London, University of Arizona Press, 1992.
- "Histoyre du Méchique, ed. by Edouard de Jonghe", *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, 1905, 2, 1, p. 10-44.
- HUBERT, Henri and Marcel Mauss, *Sacrifice: its nature and function*, Translated by W. D. Hall, London, Cohen & West, 1964.
- IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva, *Obras históricas*, 2 v., ed. by E. O'Gorman, México, UNAM, 1975-77.
- KARITTUNEN, Frances, *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, Norman and London, University of Oklahoma Press, 1983.
- KLEIN, Cecelia, "The Ideology of Autosacrifice at the Templo Mayor", *The Aztec Templo Mayor, A Symposium at Dumbarton Oaks*, 8th and 9th October 1983, ed. by Elizabeth Hill Boone, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D. C., 1987.
- LANDA, Diego de, *Landa's Relación de las cosas de Yucatán*, Translated with notes by Alfred M. Tozzer, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University XVIII, Cambridge, Mass., 1941.

- “Leyenda de los Soles”, see *History and Mythology of the Aztecs, The Codex Chimalpopoca*.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, “Cuarenta clases de magos en el mundo azteca”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1967, 7, p. 87- 118.
- , *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980.
- , *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990.
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo, *Las ofensas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993.
- MÁRTIR DE ANGLERÍA, Pedro, *Décadas del Nuevo Mundo*, 2 v., México, Porrúa e hijos 1964-1965.
- MCKEEVER FURST, Jill L., *The Natural History of the Soul in Ancient Mexico*, New Haven and London, Yale University Press, 1995.
- Memorial de Sololá, Anales de los Cakchiqueles, Título de los señores de Totonicapan*, transl. by A. Recinos and Dionisio José Chonay, México, Fondo de Cultura Económica, 1950.
- MENDIETA, Fray Jerónimo de, *Historia eclesiástica Indiana*, 4 v., México, Chávez Hayhoe, 1945.
- MOLINA, Fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa, 1970.
- MOTOLINÍA, *Memoriales e Historia de los Indios de la Nueva España*, F. de Lejarza, ed., Madrid, Ediciones Atlas.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego, “Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala”, in *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, ed. by R. Acuña, México, UNAM, 1984.
- NÁJERA C., Marta Ilia, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico: el sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.
- NUTTALL, Zelia, “A Penitential Rite of the Ancient Mexicans”, *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Cambridge, Mass., 1904.
- OLIVIER, Guilhem, *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le “Seigneur au miroir fumant”*, Paris, Mémoires de l'Institut d'Ethnologie XXXIII, Musée de l'Homme, 1997.
- OVIDO, Gonzalo Fernández de, *Historia general y natural de las Indias*, 5 v., J. Pérez de Tudela Bueso, ed. Madrid, Ediciones Atlas, 1959.

- PALACIO, Lic., "Relación hecha por el licenciado Palacio al Rey D. Felipe II, en la que describe la provincia de Guatemala...", *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*, L. Torres de Mendoza ed., t. VI, Madrid, 1866.
- PETTAZONI, Rafaele, *La confession des péchés. I, I: Primitifs-Amérique ancienne*, Paris, Ernest Leroux, 1931.
- POMAR, Juan Bautista de, "Relación de la ciudad y provincia de Tezoco" in *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, v. 3, ed. by René Acuña, México, UNAM, 1986.
- PONCE DE LEÓN, Pedro, "Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad" in *Teogonía e historia de los mexicanos: tres opúsculos del siglo XVI*, ed. by A. M. Garibay K., México, Porrúa, 1965, p. 121-132.
- Popol Vuh. The Definitive Edition of the Maya Book of the Dawn of Life and the Glories of Gods and Kings*, translated by D. Tedlock, New York, Simon and Schuster, 1985.
- PREUSS, Konrad Th., "Die Feuergötter als Ausgangspunkt zum Verständnis der mexikanischen Religion in ihrem Zusammenhange" in *Mitteilungen der Wiener Anthropologischen Gesellschaft*, 1903, 33, p. 129-233.
- , "Die Sünde in der Mexikanischen religion" in *Globus*, 1903, 83, p. 253-2577, 268-273.
- "Proceso de los indios de Tonacapan" in *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, México, Archivo General de la Nación, 1912, Publ. 3.
- RAGOT, Nathalie, *Les au-delàs aztèques. Approche des conceptions sur la mort et le devenir des morts*, Ph. D. dissertation, École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, Paris, 1999.
- "Relación de Metztlán" in *Relaciones geográficas del siglo XV: México*, v. 2, ed. by R. Acuña, México, UNAM, 1986.
- "Relación de Miahuatlán" in Francisco del Paso y Troncoso, *Papeles de la Nueva España*, 7 v., Madrid, Tip. Sucesores de Rivadeneyra, 1905-1915, v. 4, p. 123-131.
- "Relación de Oaxtepec", *Obispado de Cuernavaca, Boletín Oficial y Revista Eclesiástica*, 1908, 9, p. 315-19, 332-35, 350-57.
- "Relación de Tilantongo", *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, v. 2, ed. by R. Acuña, México, UNAM, 1984.
- "Relación de Učila" in Francisco del Paso y Troncoso, *Papeles de la Nueva España*, 7 v., Madrid, Tip. Sucesores de Rivadeneyra, 1905-1915, v. 4, p. 45-52.

- Relaciones geográficas del siglo XVI: Mexico*, v. I, ed. by R. Acuña, México, UNAM, 1984.
- RIVERA DORADO, Miguel, "El rito de la sangre en una terracota maya" in *Revista española de Antropología Americana*, 1981, 11.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*, ed. and translated by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, 12 v., Santa Fe, Nuevo Mexico, The School of American Research and the University of Utah, 1950-1981.
- Ritos, Sacerdotes y Atavíos de los Dioses*, translated by M. León-Portilla, México, UNAM, 1958.
- Primeros Memoriales*, translated and commented by Wigberto Jiménez Moreno, México, INAH, 1974.
- Coloquios y doctrina cristiana*, ed. and translated by M. León-Portilla, México, UNAM, 1986.
- SAURIN, Patrick, *Teocuitatl. Chants sacrés des anciens Mexicains*, Mémoires de l'Institut d'Ethnologie 36, Paris, Publications scientifiques du Museum, 1999.
- SELER, Eduard, "Die achtzehn Jahresfeste der Mexikaner" (1 Hälfte), *Altmexikanische Studien* 2, *Veröffentlichungen aus dem Königlichen Museum für Völkerkunde*, 1899, 6, 2/4, Berlin, p. 67-209.
- Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, 5 v., Berlin, Asher und Co., 1902-23.
- SERNA, Jacinto de la, "Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas", *Anales del Museo Nacional de México*, 1892, 6, p. 261-480.
- TEZOZÓMOC, Hernando Alvarado, *Crónica Mexicana*, ed. by M. Orozco y Berra, México, 1878.
- TORQUEMADA, Fray Juan de, *Monarquía Indiana*, 3 v., ed. by M. León-Portilla, México, Porrúa, 1969.
- TYLOR, Edward, *La civilization primitive*, 2 v., Paris, C. Reinwald, 1876.

LA CONFESIÓN AURICULAR. DOS TEXTOS

MARÍA JOSÉ GARCÍA QUINTANA

Los textos que presento en estas páginas, procedentes del *Códice florentino*, y su traducción al castellano, se refieren en alguno de sus párrafos a la diosa Tlazoltéotl, pero en su mayor parte están dedicados a la confesión que las personas proveytas hacían de sus pecados, principalmente los de carácter sexual.

El primer texto comienza precisamente diciéndonos quién era la diosa y cuáles sus atributos para pasar enseguida a describir en qué consistía la *neyolmelahualiztli* —“acción de enderezar el corazón”—, ante quién se hacía, qué rituales la precedían, cual era el papel del *tonalpouhqui*, las palabras de éste y las de el penitente, las penitencias que le eran impuestas, etcétera. El segundo texto es más que nada una pieza retórica, la oración que el *tonalpouhqui* dirigía a Tezcatlipoca con motivo de la confesión que el pecador hacía de sus faltas y las advertencias y consejos que el uno daba al otro. Termina el capítulo con breves alusiones al culto que se rendía o no a Tlazoltéotl entre otros grupos además de los mexicas.

Aunque en las líneas dedicadas propiamente a la diosa se dice que ella inspiraba las transgresiones sexuales y que la misma era quien las perdonaba, si el transgresor le hacía la debida confesión, la realidad era que ante quién ésta se realizaba era Tezcatlipoca.

Sin embargo, a pesar de la aparente contradicción —a la que se han referido ya algunos autores—, es decir, a que los textos de los informantes adjudican a Tlazoltéotl la inspiración de los pecados y su perdón a través de la confesión y que ésta se realizaba ante Tezcatlipoca y no ante la diosa, los dos capítulos del *Códice florentino* que aquí se presentan no dejan de tener importancia puesto que aportan elementos que interesan para la comprensión de lo relativo al pecado y conductas sexuales con los que Tlazoltéotl no era la única deidad que tenía relación.

Ahora bien, el registro de los asuntos concernientes a la religión prehispánica (entre otros) estuvo a cargo principalmente, en términos generales, de los cronistas de las órdenes religiosas; el de los aspectos de

la religión de los nahuas, notoriamente al cuidado de miembros de la orden franciscana quienes, además, fungían como evangelizadores. Pero fuesen quienes hayan sido los relatores de las cuestiones religiosas, el pensamiento de todos se regía obligadamente por la doctrina tomista. Y si, como ha dicho un estudioso del fenómeno religioso en la Nueva España, el discurso teológico de los evangelizadores tenía la pretensión de ser universal por estar basado, según el tomismo, en la “ley natural” y, por tanto, debía aplicarse a todos los tiempos y a todas las culturas,¹ cuando los cronistas se encontraban con creencias y conductas que no violentaban aquel discurso y cuya génesis era, a su entender; la dicha ley natural, no ponían objeción alguna y en ocasiones incluso las exaltaban. No sucedió así con aquello que tuviera que ver con el sexo y muy especialmente con las deidades a él relativas.

Los preceptos tomistas respecto a lo sexual eran muy claros: sólo dentro del matrimonio cristiano se justificaba el sexo y únicamente para la procreación; ésta constituía el fin primordial; un fin derivado vendría a ser el desahogo honesto de la concupiscencia; cualquier otra forma de actividad sexual estaba reprobada: adulterio, masturbación, homosexualidad, coito extra vaginal, bigamia, prostitución, posturas deshonestas contrarias a la naturaleza, etcétera, todo ello relacionado con la comisión del pecado de lujuria.

Una vista superficial sobre esto puede conducir fácilmente a equiparar esas prohibiciones o vetos con las que existían en las sociedades prehispánicas donde algunas conductas sexuales eran, incluso, castigadas con la muerte como fue el caso del adulterio; otra similitud podría aducirse en lo que se refiere a la abstinencia sexual que el cristianismo encomia (aunque contradice el fin principal del coito que es la generación); también la sociedad prehispánica enaltecía la abstinencia, pero sólo en cuanto a ciertos grupos, sacerdotes principalmente, o en ciertos momentos de la vida; desde luego reprobaba los excesos (que iban contra la salud de los individuos) y las desviaciones como el homosexualismo o el adulterio (que atentaban contra la reproducción o contra la cohesión social, respectivamente). El hecho es que los predicadores no tuvieron empacho en usar las ideas nahuas que creyeron semejantes a las cristianas —por ejemplo, las nociones contenidas en las pláticas que los padres hacían a sus hijos— para explicar a los indígenas lo que el cristianismo prohibía. Sin embargo cabe preguntarse si esto fue una solución, pues, como ha dicho un autor: “¿Hasta qué punto se acercan y confunden las nociones prehispánicas

¹ Sergio Ortega, “Teología novohispana sobre el matrimonio y comportamientos sexuales”, en *De la santidad a la perversión*, p. 24.

y cristianas de lo prohibido y lo inmundo?” Habría que preguntarse también si no era un contrasentido querer inculcar a los indígenas una ética extraña a la suya propia.²

Sea lo que fuere, donde los frailes no condescendieron en absoluto fue en aceptar como virtuosa la existencia de los múltiples dioses del panteón indígena a quienes consideraban creaciones diabólicas, invenciones del Diablo.

En este sentido, a pesar de que no dejaron de notar e incluso de encomiar algunas veces las normas que regían la vida sexual entre los indígenas, una de las deidades más reprobadas por los cronistas fue Tlazoltéotl. Encontraron que en el habla de los nahuas existía la expresión “*teuhtli tlazolli*”, polvo basura, para referirse al pecado sexual y que Tlazoltéotl era la diosa de la lujuria, la que inspiraba ese pecado y en cuyo nombre iba implícito lo sucio, la basura. Así, nos legaron algunas referencias a la diosa, como ésta, entre otras muchas:

Mas a los que por adulterio mataban, los de su casa le hacían una imagen compuesta con las insignias de un dios llamado Tlazultéotl, que quiere decir *dios de la basura e de la suciedad*, e a éste dedicaban los pecados de adulterio e otros semejantes, y a éste tenían por *muy sucio e muy vil demonio y que era servido con los pecados de vileza*.³

Sahagún, por su parte, se refiere a Tlazoltéotl como diosa de la carnalidad o, en su nombre de Tlaelcuani, como la *comedora de inmundicias* que tenía poder para provocar lujuria, para inspirar cosas carnales y para favorecer *los torpes amores*.⁴ Para Torquemada, Tlazoltéotl era “la diosa de *la basura y del estiércol*, otra como Venus, la adoraban *los pecadores sucios y carnales* y lo hacían por tenerla propicia para que les perdonara los pecados *carnales y deshonestos*” y sin más, este cronista se refiere a ella como “diosa sucia, puerca y tiznada.”⁵

Como puede verse, estos autores nos heredaron una imagen de la diosa teñida de sombras negativas en la que no se puede menos que percibir, sobre todo en las palabras de Torquemada, un exacerbado rechazo al sexo, de acuerdo con la ideología cristiana. Es esta caracterización, por otra parte, la que se vino repitiendo por años y por siglos. Y no es que aquellos autores hayan mentido en cuanto a algunos de sus términos; efectivamente Tlazoltéotl era la diosa de la

² Serge Gruzinski, “La conquista de los cuerpos y sexualidad en el altiplano mexicano: siglo XVI”, en *Familia y sexualidad en Nueva España*, p. 193-194.

³ Fray Toribio Motolinía, *Memoriales*, p. 307.

⁴ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Libro 1, capítulo XII.

⁵ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, Libro 6, capítulo 32.

basura, de la mierda, del estiércol, de lo sucio, la comedora de inmundicias, sólo que estos conceptos no correspondían en el pensamiento prehispánico a lo que dejaban entender los cronistas; sin embargo, no se les puede reprochar, con base en anacrónicas razones, que no profundizaran en el sentido y significado que lo sexual, lo sucio, lo oscuro tenía para los indígenas.

Es hasta la segunda mitad del siglo XX que se despierta explícitamente la inquietud por saber más sobre la diosa Tlazoltéotl: quién era en realidad, cuál era su función, cuáles sus relaciones con otras deidades del panteón indígena y, claro, qué significaba lo sucio, la basura, lo putrefacto en relación al sexo.

No se trata aquí de dar una relación pormenorizada, ni siquiera antológica, de lo que en este asunto han avanzado las investigaciones. Estas líneas pretenden solamente ser una presentación de los textos del *Códice florentino*, y su traducción al castellano, dedicados a la diosa y a la confesión auricular. Sin embargo, en términos generales, pueden señalarse algunos hitos de la investigación llevada a cabo por varios estudiosos de la cultura náhuatl.

Primeramente cabe recordar que fue Sahagún, en su paráfrasis del *Codice florentino*, conocida como *Historia general de las cosas de Nueva España*, quien dio la relación más extensa en español acerca de Tlazoltéotl y de la confesión. También hay que señalar que, en cuanto a este rito, existe el relato que legó fray Diego Durán, dominico, en el cual la diosa ante quien se confesaban los pecados no era Tlazoltéotl, sino Xochiquétzal. Esta diosa, entre paréntesis, es mencionada por Muñoz Camargo quien la llama “diosa de los enamorados” y no la presenta con matices pecaminosos.⁶ Y por último, es pertinente repetir que en la relación de Sahagún (y en el texto náhuatl de los informantes) hay una aparente discrepancia, pues si bien se afirma que los viejos realizaban la confesión ante Tlazoltéotl, la realidad es que la mencionada confesión se hacía frente a Tezcatlipoca y, por otra parte, el rito comenzaba con una invocación a Huehuetéotl y eran también traídos a cuento las *cihuateteo* y los dioses del pulque.

Estos son solamente *algunos* de los elementos que giran alrededor del tema “Tlazoltéotl” y de las transgresiones sexuales y que, tomando en cuenta otras fuentes, como serían las pictografías de los códices, e informaciones que aporta la etnografía, han sido abordados ya por investigadores contemporáneos. Podría decirse, en este renglón, que aún no ha sido dicha la última palabra y que el acercamiento al problema no ha estado exento de dudas, de vacilaciones y de contradicciones.

⁶ Diego Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, p. 202-203.

Por ejemplo, Ángel Ma. Garibay en su comentario al “Canto que se cantaba cada ocho años cuando era época de comer tamales de agua”, se refiere a Tlazoltéotl como “diosa madre en su aspecto de diosa de la basura, o sea, de la fecundidad”; sin embargo, dos páginas adelante, en su comentario al verso 3-4 del poema, dice de ella:

Diosa del placer sexual (que por tal debe tomarse el término *tlazolli* en este lugar y en todo el que se hable de la diosa)... ‘polvo y basura’ está usado constantemente en los textos didácticos u oratorios para significar el deleite que procede de la unión sexual... Es poco probable que se refiera al ‘abono’ para el campo y que sea una concepción de la fecundidad agrícola.⁷

En 1960 apareció en *Estudios de Cultura Náhuatl* un artículo en el que el autor hace algunas consideraciones acerca de la moral náhuatl en relación al sexo y sobre el rito mismo de la confesión auricular y se refiere, además, al hecho ya mencionado arriba, de que el penitente no confesaba sus faltas ante Tlazoltéotl, sino ante Tezcatlipoca. La solución que propone a esta discrepancia es que ambas deidades son en realidad, los aspectos masculino y femenino de una sola divinidad. Este autor no sólo acude al texto náhuatl del *Códice florentino* relativo a la confesión, del cual traduce algunos párrafos, sino que también se sirve de la información que encuentra en algunas pictografías como el *Códice Borgia* o el *Códice Borbónico*.⁸

Una tesis sobre Tlazoltéotl fue presentada en 1982 para obtener el grado de licenciatura en Historia; el interés de la autora está dirigido en este trabajo, sobre todo a los aspectos iconográficos en los que se basa para plantear la relación de esta diosa con otras deidades, a pesar de lo cual, toma en cuenta, pero no explica por qué la confesión es hecha ante Tezcatlipoca —quien es, en realidad, quien otorga el perdón al penitente— y no ante Tlazoltéotl.⁹

Mucho más recientemente se publicó otro artículo en el que se propone que Tlazoltéotl es, más que nada, una diosa de la fertilidad por cuanto que el término *tlazolli* que da origen a su nombre, no es otra cosa que la basura como abono. Se aduce en este trabajo que la relación de la diosa con el pecado es una interpretación de los frailes frente al acto sexual.¹⁰

⁷ Ángel Ma. Garibay, *Veinte himnos sacros de los nahuas*, p. 155, 157.

⁸ Alberto Estrada Quevedo, “Neyolmelahualiztli...”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. II, 1960, p. 163-175.

⁹ Virginia Monzón García, *Tlazoltéotl: análisis histórico e iconográfico*.

¹⁰ Patrice Giasson, “Tlazoltéotl, deidad del abono, una propuesta”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 32, p. 136-157.

Otros autores hay que sin haber escrito específicamente sobre Tlazoltéotl, no obstante, han hecho referencia a ella en sus trabajos. Perduran en algunos las antiguas ideas, proponen otros, nuevos puntos de vista; pero, como se dijo arriba, aún no se ha dicho la última palabra. Sin embargo, hay que mencionar que acerca de la diosa, de otras deidades con ella relacionadas, en especial Tezcatlipoca, pero también Ometochtli, Huehuetéotl y las *cihuateteo*, de las connotaciones de la basura (*tlazolli*), de lo sucio y lo podrido con lo sexual, de la pervivencia de este último aspecto en comunidades indígenas actuales, etcétera, existe una amplia gama de obras que debe consultar quien se interese por conocer más. Unos cuantos títulos que indefectiblemente remitirán a otros, están señalados en la Bibliografía (σϩ). Esto fue solamente, a manera de presentación de los textos extraídos y traducidos del *Códice florentino* que se refieren a Tlazoltéotl y a la confesión auricular, una muy somera visión de lo que se ha escrito sobre una deidad cuyo lugar en el panteón náhuatl no cabe duda que fue importante y cuyo significado va más allá de una simplista identificación con lo sexual como algo pecaminoso, sobre todo, en el sentido cristiano del concepto.

*INIC MATLACTLI VMOME CAPITULO: YTECHPA TLATOA
YN TLAÇOLTEUTL¹*

CAPÍTULO DÉCIMO SEGUNDO QUE HABLA ACERCA
DE TLAZOLTÉOTL

¹ *Códice florentino*, Libro I, capítulo 12, f. 6v-10r.

In Tlaçulteutl: yoan itoca Ixcuina, yoan itoca Tlaelquani. Inic motocaiotia Tlaçulteutl, quil ipampa, quil iehoatl yiaxca, ytlatqui, ytech poui, in teutli, in tlaçulli: in quitoznequi, avilnemiliztli, quil ipan tecuti, ypan tlatocati, yn auilnemilizgutl. Auh ynic itoca, Ixcuina: quil navinti eoah, in cioa: ynic ce ytoça Tiacapan, ynic vume ytoça Teicu, ynic ey itoca Tlaco: ynic naui itoca Xocutzin. Iniquehin, nauintin cioa; quil teteu. Iniquehin, ceceiaca yntoca: Tlaçulteteu. Auh ynic motocaiotia tlachelquani: quil ipampa, imixpan mitoa, imixpan mopoa, yn ixquich nequalli: iixpan mitoa, momelaoa, yn ixquich tlhellachioalli: immanuel cenca temamauhti, immanuel cenca ouih: atle mopinavizcaoa, vel muchi, iixpan neci, ixpan mitoa.

Neiölmelaoaliztli. Quilmach in tlaçulli, in teuhtli, in auilnemiliziotl: iehoatl quitemaca, ic temotla, ic tehipitza² in Tlaçulteutl. Auh çan no iehoatl, quitepolhuia: iehoatl chico tlanaoac quiuica,³ quiteca: iehoatl, tepapaca, tehaltia: iehoatl imac mani yn matlalatl, in toxpalatl.⁴ Auh inic quitepopolhuia, ynic chico, tlanaoac, quiuica, quiteca: iixpan neiölcuitilo, iixpan neiölmelaoalo, yn Tlaçulteutl, iixpan mopoa, mihtoa in tetlachioal.

Auh iix, ynacaz, ytlacaccauh muchioa, in tlapouhqui, in tlamatini, yn imac mani, yn amuxtli, yn tlacuilolli: in quipia yn tllili, yn tlapalli, yn matile, yn piale, yn nonotzale, yn oquito yn moiölmelaoaz in tlapilchioale: achto quitlacaquitia, in tlapouhqui, quilhuia. Ca ytech-tzincö ninaxitiznequi, yn Tlacoatl, yn Totecuio, yn Tloque Nahuaque: in Totecuio, y Ioalli, yn Ehecatl, ytoptzin, ypetlacatzin, nicnottiliznequi. Quilhuia in tlapouhqui; otimotlacnelili: quinaoatia, yniquin oallaz: quipepena in tonalli, quitta, yn iamux, yn itlacuilol: quitta, yniquin qualli tonalli, yn ieccan, in qualcan: mitoa, quitonalpepenia.

² Debe leerse *teilpitza*.

³ Lo mismo es que *tlanaoac tlauiçö*: echar fuera la basura (figura retörica).

⁴ Véase nota 2 de la traducción.

Tlazoltéotl, cuyo nombre es también Ixcuina y también Tlaelcuani, se llama Tlazoltéotl porque dizque es su propiedad, su patrimonio, a ella pertenece el polvo, la basura, que quiere decir vida disipada; dizque en ella rige, en ella manda lo relativo a la lujuria. Y por lo que su nombre es Ixcuina, dicen que es porque eran cuatro mujeres: la primera de nombre Tiacapan, la segunda de nombre Teicu, la tercera de nombre Tlaco, la cuarta de nombre Xocutzin. Estas cuatro mujeres dizque son diosas y cada una de estas tiene por nombre Tlazoltéotl. Y se llama Tlaelcuani porque frente a ella se dice, frente a ella se cuenta todo lo que es hipocresía,¹ ante ella se dicen, se exponen todos los hechos inmundos, aún más lo que asusta, lo que es muy difícil, nada se deja por vergüenza, todo frente a ella se muestra, frente a ella se dice.

Acción de enderezar el corazón.² Decían que la basura, el polvo, lo que tiene que ver con la vida disipada, Tlazoltéotl lo da a la gente, lo arroja a la gente, lo insufla a la gente; pero también, que ella lo borra a la gente, echa fuera la basura, lo cambia todo, limpia, lava a la gente; que en su mano está el agua azul, el agua amarilla.³ Y para hacer desaparecer, para echar fuera la basura y cambiar todo, frente a ella son tomados los corazones, son enderezados los corazones; ante Tlazoltéotl se cuentan, se dicen las obras de la gente.

Y funge como su rostro, como sus orejas, como su intérprete, el *tlapouhqui*,⁴ el que sabe, en cuya mano está el *amoxtli*,⁵ la pintura que guarda el negro, el color, el que tiene el saber, el dueño del depósito, de la amonestación, de lo dicho.⁶ Quien tiene faltas,⁷ el que endere-

¹ Aparecen en este texto los vocablos *nequalli* y *nequanitectli*, y en forma posesiva, *nonequal* y *nonequanitec*. *Qualli* quiere decir bueno y *quanitectli* deriva del verbo *quanitequi* que tiene el sentido de golpear (*uitequi*) con palo (*quauitl*) a sí mismo o a otro. El prefijo *ne* da un sentido negativo a estos vocablos como sucede con las palabras *nequaltoquiliztli* que significa hipocresía, fingimiento de bondad, hacerse pasar por bueno, por virtuoso, y *nequalitoliztli* que se refiere a elogios que uno se aplica a sí mismo. (Ver Molina y Rémi Siméon, v. c.), y ese es el sentido que se ha dado aquí a dichos vocablos.

² La traducción colonial del vocablo *neyolmelaoliztli* ha sido: “confesión”.

³ *In mallalail, in toxpalail*, el agua azul, el agua amarilla difrasismo equivalente aquí a agua lustral y renovadora.

⁴ El lector.

⁵ La traducción colonial de *amoxtli* es “libro”.

⁶ De la tradición.

⁷ *Tlapilchihualli* ha sido traducido comúnmente como “pecado”.

Auh yn ie yquac in ie ynaoatilpan iancuic petlatl quicoa: yoan copalli, yoan quauitl; yn tlamauizti in tlamaceuhqui, çan ichan yn moiolmelaoa, ie vmpa iauh in tlapouhqui. Auh anoce teuic iauh in tlamaceuhqui

Iancuic petlatl in moteca, vellachpano yn vncan motlalia; yoan tletlalilo: niman copalli contema in tleco in tlapouhqui quinotza in tletl: quilhuia. Teteu innan, Teteu inta, Veuteutl, nican oallatia in cuitlapilli, yn atlapalli, yn maceoalli: nican chocatiuitz, tlaocuxtiuitz, moteupouhtiuitz, ancan⁵ omalauh, ancan⁶ omotepotlami, ancan⁷ oquinamic yn vitlallotl, in tocatzaoalli, yn çacamitl;⁸ a quiiolitlacoa, quitequipachoa. Tlacatle, Totecuioe, Tloquehe Naoaquehe, manço xicmocui, ma xicmocaquiti, yn inentlamachiliz yn maceoalli.

Niman quinotza, yn moiolmelauhqui, in iehoatl tlapouhqui: quilhuia. Tioalmovicatia yuictzinco, iixpantzinco, in Tloque Naoaque; ticmolhuilico, ticmomaquilico, yn miaca, in mopalanca: ticmotlapolhuilico, in motop, im mopetlalc, a mano ceppa ieh nican timatoiaui, timotepexiui: ma ixpantzinco ximopepetlaoa, ximomamaxau, in Tloque Naoaque, in Totecuio, in Ioalli in Ehecatl. A cuix tictlacaitz in Totecuio, a cuix mitztlacanotzaz: ca ioalli, ca ehecatl. Auh yn in quen tiuitz, ma xictlapo im motop, in mopetlalc: ma xicpoa in monemiliz, in motlachioal, yvin quenin ticmati, yvin quenin cah: in quenin muchiuh, in quenin tax: in quenin ticchiuh, in monequal, in monequauitec: xicnoqui, xicpetlani, in maiectica, in maqualtica, in miaca in mopalanca. Auh xicmotlaoculnonochili, yn Totecuio, in Tloque Naoaque, in momaçoaltitica, y macochetica, in teputzetica: ximotlapalo, ma timopinoquetz, ma titzicolo.

Niman ontlalqua in tlamaceuhqui, oncopaltema: niman ixpan motlalia in tlapouhqui: quilhuia, inic teviuiti, ynic tepatiloti, ynic teixiptla. Totecuioe, Tloquehe, Naoaquehe : ca ticmocuilia, ca ticmocaquitia, in niaca, in nopalanca: mixpantzinco, ninopepetlaoa, ninomamaxauia: ca onax, ca onicchiuh: cuix ichtaca, cuix tlaiooaiian, ca tezcac, ca tlavilpan im mixpantzinco, yn onax.

⁵ Léase *anca*.

⁶ *Idem*.

⁷ *Idem*.

⁸ Debe leerse *çacaomil*.

zará el corazón, primero hace entender al *tlapouhqui*, le dice: “Deseo acercarme a Tlacatl, Totecuyo, Tloque Nahuaque, Yoalli Ehecatl;⁸ quiero procurarme su cofre, su petaca”.⁹ Le contesta el *tlapouhqui*: “te has hecho bien a ti mismo en lo que solicitas”. Con eso, va a escoger el *tonalli*,¹⁰ ve su *amoxtli*, su pintura; ve cuándo es buen *tonalli*, buen tiempo; se dice que escogía el *tonalli*.

Y entonces, cuando ya se ha determinado su tiempo, [el macehual] adquiere una estera nueva, copal y leña. Si el merecedor era persona honorable, endereza su corazón en su propio hogar, allá va el *tlapouhqui*. Pero tal vez hacia él va el merecedor.

Se extiende la estera nueva, se coloca allí donde se ha barrido bien; también es encendido el fuego y en él se esparce el copal. El *tlapouhqui* llama al fuego, le dice: “Teteu Innan, Teteu Inta, Huehuetéotl, aquí ha venido la cola, el ala, el macehual; aquí viene a llorar, a entristecerse, a afligirse porque se resbaló, porque se tropezó, porque de ese modo se topó con el barro, con la tela de araña, con el zacate; ah, ello le apena, le aflige. Tlacatl, Totecuio, Tloque Naoaque, dignate tomar, dignate escuchar la aflicción del macehual”.

En seguida, el que endereza los corazones, el *tlapouhqui*, llama [al macehual], le dice: “tú mismo te has conducido hacia él, frente a Tloque Naoaque; viniste a darle tu hedor, tu podredumbre; de ninguna manera te arrojaste aquí otra vez al agua, al precipicio. Desnúdate ante él, muestra tu desnudez a Tloque Naoaque, a Totecuio, a Ioalli Ehecatl. ¿Acaso verás como hombre a Totecuio? ¿Acaso te llamará como hombre?, pues él es noche, es viento.¹¹ Y tal como vienes descubre tus secretos, cuenta tu vida, tus obras tal como las sabes, tal como son, como obraste, como hiciste, como realizaste tu falsa virtud, tu falso autocastigo;¹² vierte, esparce tus vicios, tus maldades, tu hedor, tu podredumbre. Informa de tu dolor a Totecuio, a Tloque Naoaque, porque él se digna extender su mano; él es sostén, es apoyo; atrévete, que no te detenga la vergüenza”.

En seguida el merecedor come allí tierra, pone el copal y luego se coloca frente al *tlapouhqui*; le dice, en tanto que es representante, sustituto, imagen [del dios]: “oh, Totecuio, oh, Tloque, Naoaque, pues te dignas tomar; pues te dignas oír mi hedor, mi podredumbre, ante

⁸ Nombres todos para referirse a Tezcatlipoca.

⁹ Difrasismo que se refiere a lo secreto, a lo interior; y en ese sentido también alude al corazón.

¹⁰ El signo del día.

¹¹ En este contexto: es invisible.

¹² Ver nota 1. Por otra parte, la palabra *cuauiltl*, en sentido figurado tiene la significación de castigo.

Niman compeoaltia, in itlapilchializ, vel iuin quenin cah, vel yuin quenin quichiuh: yn ma ca çan cuicatl, cenca çan ivin coneoa, cencan yvin conittoa, yn iuh quichiuh, ini ma ca çan vtli, cencan quitocatiuh yn itlachioal, yn iuhvi⁹ cencan quitocatiuh.

Auh yn otlamito yn itlatol, yn omuchi quito ytlachioal: quinanquilia, yn tlapouhqui, yn ixtli, yn nacaztli muchioa, in teuiuti, in tepatilloti: quilhuia. O ca ticmonochilia, ca ticmomaquilia, in Tloque Naoaque, im motlachioal, in monequavitec. Auh ynin ca izca yn taiz, yn ticchioaz: yn iquac temoa, yn iquac temo cioapipilti, anoçe yn iquac ymilhuiuh cioapipilti, yn ixcuiname: nauiluitl timoçaoaz, timocuitlaxculçaoaz, timotenoatzaz. Auh yn iquac vel ilhuitl, in ie oallatuih in ioaltica tiçacatlaçaz, titlacoquixtiz: ynin motlapilchial, iuh ticnamictiz y: auh ynin iuh namiqueez y: auh in quenin ticnequiz, iuh ticnequiz: yntla tiçacatlaçaz, iehoatl in teucalçacatl tiquixtiz,¹⁰ anoço tlacotl. Auh aço monacazco in titlaquixtiz, anoço monenepilco. Auh ynic tiquixtiz:¹¹ ca amo ma çan titlamaçoa, ca teuhtli, tlaçulli in tictlaça, tictlacoçoz ticcuitlacueponiz yn monenepil, mixpampa ticaquiz, motzintlan in ticquixtiz, in tictlaçaz: aço çan cecen in ticquixtiz, anoço çan ticcenquixtiz, tictlatlaçalhuiz, yn aço centzontli, aço vntzontli, in ticquixtiz tlacotl: ic poliuiiz, in motlatlacul, in motlapilchial, im monequal.

Auh intla çan xicca,¹² yn itlapichial, tlamaceuhqui: quilhuia, timoteneoatzaz, titlacatlaquaz, timocuitlaxculçaoaz, nauilhuilitl: anoço quilhuia titlatotiz, timoteteuhcaoz, titepiquiz: anoço quilhuia, ca nel vtli, yn ipan otitlanecomalti, tiqinquixtiz: in totochtin. Auh quilhuia, ynic quinaoatia: yn iquac tiaz, yn titlamaceoz ioaltica, atle motech vetztiaz, tipetlauhtiaz: yn momaxac, amatl tlaitzcopeoalli in mantiaz: centel micampa, motzintlampá, mantiaz. Auh yn iquac tioalmocuepaz, vmpa tocontlaçaz yn imixpan Totecuiooan, yn Teteu, ym mamacue.

⁹ Debe leerse *yn iuh ivi*.

¹⁰ Debe leerse *ticquixtiz*.

¹¹ *Idem*.

¹² Agregado sobre la línea del renglón, en español: "y si es alguna cosa de poca importancia".

ti me desnudo, muestro mi desnudez; lo que hice, lo que realicé; ¿caso es secreto?, ¿caso está en lugar oscuro?, pues lo que hice está frente a ti como en espejo, como en lugar de luz”.

En seguida comienza [a decir] sus faltas tal como son, tal como las cometió; sólo a la manera de canto, así precisamente lo eleva, en esa forma lo dice, como lo hizo; como siguiendo un camino, en esa misma forma va siguiendo sus hechos.

Y ya que dijo su discurso, ya que expresó todas sus obras, le responde el *tlapouhqui*, el que funge como oreja, como representante, como sustituto [del dios], le dice: “Oh, tú has invocado, has ofrecido a Tloque Naoaque tus obras, tus falsos castigos.¹³ Y esto es, he aquí lo que harás cuando bajan, cuando hayan bajado las *cihuapipilti* o cuando sea la fiesta de las *cihuapipilti ixcuanime*: ayunarás cuatro días, pasarás hambre,¹⁴ sufrirás sed;¹⁵ y precisamente cuando sea la fiesta, cuando ya haya llegado, por la noche pasarás zacates, sacarás varas: éstas son tus faltas, así las igualarás; éstas de esa manera se igualarán.¹⁶ Y [harás] como tú quieras, como lo deseas; si vas a sacar zacate, éste [será] zacate del templo o quizá varas; tal vez las pasarás por tus orejas o quizá por tú lengua. Delante de ti las meterás, detrás de ti te desprenderás de ellas, las arrojarás; quizá las sacarás de una en una o las sacarás todas, las juntarás; quizá pasarás cuatrocientas u ochocientas varas;¹⁷ con eso desaparecerán tus faltas, tus defectos, tu falsa virtud.¹⁸

Y si la falta del penitente sólo es por negligencia,¹⁹ le dice: “secarás tus labios, ayunarás, harás ayunar a tus entrañas durante cuatro días”, o le dice: “harás hablar a los papeles que tú confeccionarás”,²⁰ o le dice: “porque en verdad enojaste al pulque, les cumplirás a los conejos.”²¹ Y le decía: “cuando vayas a cumplir la ley, harás merecimiento en la noche; nada sobre ti caerá, te desnudarás y en tu entre-

¹³ Ver notas 1 y 12.

¹⁴ Literalmente, privarás a tus entrañas.

¹⁵ Literalmente, secarás tus labios.

¹⁶ Esta expresión “las igualarás, se igualarán” equivale a decir que los zacates, las varas —el sacrificio que se hace al atravesar con ellas la lengua y las orejas— pagarán, resarcirán las faltas cometidas.

¹⁷ Cuatrocientas u ochocientas, es decir, muchas o muchísimas.

¹⁸ Ver nota 1.

¹⁹ Es posible que *xicca* haya sido una palabra que se escribió incompleta, pero tal lexema remite a algo que se hizo por descuido o negligencia (véase Molina, *Vocabulario...* p. 159, el vocablo *xiccaua*). En la nota 11 del texto náhuatl puede verse la interpretación que le dio Sahagún muy parecida en su sentido a la que asentó en la *Historia general* (Tomo I, p. 84): “y si no tiene muchos ni graves pecados el penitente...”

²⁰ *Teteuhitli*: papeles goteados con hule que se usaban como ofrenda.

²¹ *Totochtin* (plural de *tochin*, conejo) nombre genérico de los dioses del pulque.

Auh yn iquac otlamaceuh, niman oalauh yn ichan: ic cenmaian,¹³ *monemilizcuepa; quilmach intla occepa tlatlacoç, quil çà aocmo tlaoculiloni. Quilmach çan yio vey nequalli, vey nequauitectli, in tetlaximaliztli: in quitoaia veuetque. Inic moiolmelaoaia veuetque: quilmach, iehoatl, ynic amo tzacuilitlozque,¹⁴ nican tlalticpac, yn intlapilchioal; yntla otetlaxin ynic amo quatetlaxililoz, ynic amo quatepitziniloz, ynic amo quatetzotzonaloz, moiolmelaoa.

In tlapouhqui, yn i ixpan tlalilo, tlapilchioalli: çan niman acan quitoa, in tlein ixpan tlalilo, in tlein ilhuilo: ipampa ca amo ieh yn ilhuilo, in nonotzalo, ca Tloque, ca Naoaque, in maco, in ilhuilo, in tlapilchioalli: ca amo ieh motta, im maceoalli.

¹³ Correctamente: *cemmanian*.

¹⁴ Debe leerse *tzacuilitloz*, en singular.

pierna irá un papel comenzando por delante y uno irá hacia atrás en tus nalgas. Y cuando regreses, allá arrojarás tu falda de papel delante de nuestros *tetecuhltin*, los dioses.

Y luego que ya hizo la penitencia, en seguida va a su casa, hace la resolución de cambiar su vida; dizque si otra vez cometiera falta ya no tendría misericordia. Dizque los viejos nada más decían los grandes pecados como el adulterio;²² que se confesaban para no ser castigados aquí en la tierra por sus faltas. Si [alguno] fue adúltero, se confesaba para que no fuera derribado, para que no fuera golpeado en la cabeza, para que no le fuera golpeada la cabeza con piedra.

De las faltas que fueron depositadas frente el *tlapouhqui*, de las que ante él fueron dichas, en ninguna parte habla, de lo que ante él fue colocado, de lo que fue expresado, porque no le fue dicho a él, no fue él el invocado, puesto que las faltas fueron entregadas, fueron dichas a Tloque Naoaque y ciertamente él no es considerado macehual.

²² Dice Sahagún en la *Historia general* (tomo I, p, 85): “No hacían esta confesión sino los viejos, por graves pecados como es adulterios, etcétera”. Como puede verse, en el texto náhuatl no hay nada que corresponda a ese “etcétera”. Sin embargo, en el texto siguiente (*Códice florentino*, Libro VI, cap. 7) se hace alusión a la calumnia y al desprecio hacia los dones que dios concede.

*IC CHICOME CAPITULO, VNCAN MOTENEOA:
IN NEIOLCUTILIZTLATOLLI IN QUITOAI, MANOÇO
IN QUICHIOAI, IN IQUAC OCTLATEUTOCA: ÇAN CEPPA IN IUH
QUICHIOAI IXQUICH CAVITL NENCA¹*

SÉPTIMO CAPÍTULO DONDE SE MENCIONAN LAS PALABRAS
DE LA CONFESIÓN QUE DECÍAN O HACÍAN CUANDO
AÚN CONSIDERABAN DIOSES A LAS COSAS Y QUE
SÓLO LLEVABAN A CABO UNA VEZ EN TODO EL TIEMPO
QUE HABÍAN VIVIDO

¹ *Códice florentino*, Libro 6, cap. 7, f. 21v–27r.

Tlacatle, Totecoe, Tloquee, Naoaque[e]: ca oticmocuii ca oticmo-caquti, ca omixpantzinco quipouh, omixpantzinco quitlali in iiaça, in ipalanca in maceoalli, inic hacemelle: auh anoço omocatzinco ommaviltico, anoço mixpantzinco otlaviltequico, oontlacoloco: aço inoma ixcoian, conmoquequechilico in atoaiatl, in tepexitl, aço oompa ommotlaçaco: auh aço oommaquico in mecatl, in tzonvaztli, aço oconcuico in cocotoztli, in ixpopoiotl, in palanaliztli, in tzotzomatli, in tatapatli: aço onelle axcan, Tlacatle, Totecoe, Tloquee, Naoaquee, aço vel oommoholpico, aço cententli, aço cencamatl oquiloche oquitolo, oquicamapacho, ca ixcoian mihieco, mocaiauh: ca ticmotztiliticac Tlacatlé, Totecoé, Iooallé, Ehecatlé: ca çan in oonvitza, ca çan in oommoquetzaco, in oontlatoco, in oonquiçaco: ca vncan mani in matlatl, in toxpalatl, ynic ticmahaltilia, inic ticmopapaquilia in maceoalli: auh aço oconcuico in ipolivia, in iacoquiçaia: auh anoçe oommocnelico, aço oommototomaco, oommopepetlaoaco, aço onovian mitzonmohottititzinoco: ca ie oax, ca ie oquichiuh, in oax, in oquichiuh: inic omallauh, inic omotepotlami, inic omixpantzinco tlacolo, tlaviltec: auh inic onelle motlahelnelo, inic omotlaz in anetlaxoian, in atlan, in oztoc: ca tel nel maceoalli, ca itech ca ca² quitquitinemi in camana, in quitionia: auh in quitequipachoa in iomio, in inacaio, in ix, in iioallo: auh ca quiqua, caqui in quiçoneoa in iioallo, in inacaio: auh ca iquauh, ca iteuh ca itzicuinol, ca inecuitiuechiliz, ca ineiçavil muchioa: ca ineixnaoatiliz, ca inenonotzaliz muchioa auh ca timoviltitica, ca amo motlacaioçux in maço oax, in maço oquichiuh; ca oitalhuiloc.

Auh in axcan Tlacatle, Totecoe, Tloquee, Naoaque: manoço omiztoteupovili, manoço omixtzinco, mocpactzinco nen in maceoalli: cuix ilotiz, cuix cuepiz in motlaueltzin, in moqualantzin: manoço centel, manoçoç itlaiecul, in maceoalli, motolinia: ha ca tel nelleh mocuitivuetzi, ca tzicunoa in ommocuepa, in commati, in conilnamiqui in tlein oax, in tlen³ oquichiuh: ha ca choca, ca tlaocuia, ca iioallo

² Sobre este *ca*.

³ Debe decir *tlein*.

“Oh, Tlacatl, oh, Totecuió, oh, Tloque Naoaque, te has dignado tomar, te has dignado escuchar lo que ante ti contó, lo que sin alegría depositó ante ti el macehual: su hedor, su podredumbre; pero quizá vino a burlarse de ti, quizá vino a pasar delante de ti, a dar rodeos; quizá él mismo en persona vino a pararse en el río, en el peñasco; quizá ha venido a arrojarse allí y tal vez ha venido a entregarse al lazo, a la trampa o a alcanzar, tullido y ciego, la podredumbre, el andrajo, el harapo. Quizá en verdad oh, Tlacatl, oh, Totecuió, oh, Tloque Naoaque, vino ahora precisamente a atarse a sí mismo; tal vez disminuyó la palabra o quizá fue pronunciada en voz baja, con lo que él se burló de sí mismo porque tú te dignaste estar mirándolo; oh, Tlacatl, oh, Totecuió, oh, Ioalli Ehecatl, sólo vino aquí, sólo vino a detenerse, a hablar, a salir allí donde está el agua azul, el agua amarilla¹ con la que te dignas bañar, con la que te dignas lavar al macehual. Pero quizá vino a lograr su tiempo de destruirse [o] su tiempo de encumbrarse y tal vez vino a hacerse bien a sí mismo o vino a descubrirse, a desnudarse, o por todas partes vino a verte pues ya hizo lo que hizo, ya realizó lo que realizó; resbaló, se tropezó ante ti, dio vueltas, pasó por delante y por eso en verdad se ensució, se arrojó al lugar donde se precipita el agua, a la cueva; puesto que él verdaderamente es macehual, junto a él está, lleva encima lo que perturba, lo que hace sudar, lo que aflige sus huesos, su corazón, su cuerpo, su rostro; y lo carcome, lo embebe, golpea su corazón, su cuerpo; y su palo, su piedra,² sus suspiros, su desmayo, su espanto hacen que tome la determinación de su enmienda. Pero tú estás haciendo que sea difícil porque no se hizo hombre a sí mismo; aunque hizo lo que hizo, ciertamente fue ordenado.³

“Y ahora, Tlacatl, Totecuió, Tloque Naoaque, quizá el macehual te ha disgustado, tal vez te ofendió vanamente, ¿por ventura menguará, acaso cambiará tu cólera, tu enojo? ¿Será posible una...?⁴ ¿Acaso su conclusión? El macehual se aflige; ah, en verdad se espantó,

¹ Véase nota 3 de la traducción del capítulo 12 del Libro I.

² El palo, la piedra, difrasismo que se refiere a castigo.

³ Sahagún especifica en su paráfrasis: “...y sabéis que este pobre no pecó con libertad entera de libre albedrío, porque fue ayudado y inclinado de la condición natural del signo en que nació.” (*Historia general...*, tomo II, p. 501).

⁴ Aquí la palabra *centell*, uno, una, no tiene sentido. Dibble y Anderson tradujeron: “Puede [el perdón] del macehual ser completo, ser alcanzado?” (*Florentine Codex*, v. I, p. 30).

conqua in conmati, inic omitzmoiollacalvi, inic, omixtzinco, mocpatzinco nen, ca mocuitiuetzi, ca miçavia: manço oc iloti in motlaveltzin, in moqualantzin: mançoç chicoiauh.

Tlacatle Totecoe: ma axcan, ma nican xicmahaltli, xicmopaquili: ma ontemo, ma xocommaquili in matlalpan, in toxpalapan, in ilvicaapan, in axoxovilco, in vncan timotepapaquilia, in vncan timoteahaltlia: auh ma iauh, ma choca, ma tlavcuia, ma tlamaceoa: ma quiça in motentzin, in motlatoltzin, ma xicmonaoatli in tlein quinequiz moiollotzin, in tlein onaiz, in tlein conchioaz in tlalticpac, in quenin onnemiz: auh ma xicmimachili in quenin onnemiz.⁴

Quinotza in tlapouhqui, in teioldmelauhqui: in omoioldmelauh, quilhuia:⁵ Ha ca nican tioallatia, timoquetzaco tiquiçaco, in anemiuhcan, in temamauhtican: in vncan iicac in atoiatl, in tepexitl, in viviteticac in nenexoaticac, in chichichileoaticac in texcalli, in atlauhtli, in tepexitl, in anequetzalioia[n], in aquixoiaia[n]: auh in vncan in nepaniuhtoc, in moquatoc in mecatl in tzonvaztli, in tlaxapochtli:

auh ca otontemoc, ca otonmotlaz in atlan in oztoc, in tepexic, ca otonmaqui in mecatl, in tzonvaztli in atequixtia in micoani in polioani in tequani: aço ocententli tiquilochi, aço cencamatl ticcamapacho, otictolo in miiaça, in mopalanca, in motliltica in mocatzaoaca, in temamauhti yn iiaç, in palanqui: in onmoloni, in ommachizti, in oniaia in mictlan, in ilvicac: in cemañoac aciticac in miiaça, in mopalanca.

Auh in axcan ca nican oticmomaquili, oticmononochili in Tlacatl, in Totecuio, in Tloque Naoaque, in mache ioliltacoloni, in mache, çomale, qualane, in çan muztla viptla mitzonmotlatiliz, in mitzonmoxcipachilviz, in mitzonmioaliz in tochenchan in mictlan, in vmpa oalneneciuhtoc, in vmpa oalmatatacatoc in monan, in mota mictlan tecutli, in mitzalamictoc, in mitzalteuciuhtoc: auh mitzonmomaquiliz, motech contlaliz in iehoatl in molvil, in momaceoal in otictemoli totecuio, in otiquitlanili in ixpopoiotl, in cocototztli, in tzotzomatli, in tatapatli, in aiaculli: auh in icnoiotl, ticciaviz, tiquihiiioviz, vmpa onquiçaz in tlalticpac: toneoaz, chichinacaz in moiollo, in monacaio, moiaçacpa quiquiztizaz in toneviztli, chichinaquiztli, in tlaihiioviliztli.

Auh inin ca iz tonca, otimocneli: ca oticmononochili in quavitl, in tetl itic tlamati, tlachia: in titic tlamati, tlachia, in quimati, in quicaqui in titic tiquitoa. Auh inin tle otax, tlein oticchiuh: ca monoma otommaqui in mecatl, in tzonvaztli, ca otimotlaz in atlan, in oztoc, in tepexic: ca tiqualli, ca tiiectli in tioalialoc, in mitzchiuh in mitziocux

⁴ Aquí, una *q* minúscula sin significado.

⁵ *Quilha* en el margen derecho: debe decir *quilhuia*.

solloza, se arrepiente, sabe, reflexiona en lo que hizo, en lo que realizó; ah, ciertamente llora, está triste, [lo que hizo] carcome su corazón. Él sabe que lastimó tu corazón, que te ha ofendido vanamente, se asustó, se horrorizó. Tal vez disminuya tu cólera, tu enojo; o quizá él aún se aparte de la virtud.

“Oh, Tlacatl, oh, Totecuiio, ahora, ojalá que aquí lo laves, dígnete limpiarlo, que baje, dígnete introducirlo en el agua azul, en el agua amarilla, en el agua celeste, en el agua fresca, aquí donde tú tienes a bien lavar a la gente, bañarla. Y ojalá que vaya, que lllore, que esté triste, que haga merecimientos. Ojalá salga tu voz, tu palabra; dígnete ordenarle lo que quiere tu corazón, lo que hará, lo que realizará en la tierra, cómo vivirá y además dígnete mostrarle cómo ha de vivir”.

[Después] el *tlapouhqui*, el que endereza el corazón de la gente, el que enderezó el corazón llama [al penitente]; le dice: “Aquí has venido a detenerte, a salir a un lugar sin vida, lugar de miedo, donde está el torrente, el peñasco, donde está el precipicio, donde está la barranca, donde el peñasco está golpeando, está cerrándose, está amargándose; lugar donde no se está erguido, donde no se sale y donde están confluyendo, están mordeándose el lazo, la trampa, el foso.

“Y en verdad bajaste, te arrojaste al agua, a la cueva, al peñasco; te metiste en el lazo, en la trampa que castra, que es letal, destructiva, feroz. Quizá disminuiste una palabra, tal vez la dijiste en voz baja, la engulliste; [pero] tu hedor, tu suciedad, lo espantoso, lo hediondo, la podredumbre se expande, se sabe, apesta; al mictlan, al cielo, al mundo está llegando tu hedor, tu podredumbre.

“Pero ahora aquí tú te entregaste, apelaste a Tlacatl, a Totecuiio a Tloque Naoaque quien principalmente está ofendido, especialmente encolerizado, enojado. Con seguridad mañana, pasado mañana te esconderá, te apachurrará con los pies, te enviará a nuestra casa el mictlan, allá donde está jadeando, donde está deseando tu madre, tu padre Mictlantecuhtli; él está sediento de ti, hambriento de ti y te dará, colocará junto a ti tu recompensa, tu merecimiento, lo que buscaste, lo que pediste a Totecuiio: ser ciego y tullido, el andrajo, el harapo, la manta vieja; y sufrirás y soportarás la miseria cuando acabes en la tierra; tu corazón, tu cuerpo sufrirán, sentirán dolor; desde tu nariz irá a salir la debilidad, el dolor, el tormento.

“Pero con estar aquí tú te hiciste bien a ti mismo, porque invocaste [a dios]; él conoce el interior del castigo, él ve las cosas en nuestro interior, las sabe, escucha lo que decimos en nuestro interior; y lo que hiciste, lo que realizaste, [cómo] por ti mismo te entregaste al lazo, a la trampa, te arrojaste en el agua, en la cueva, en el peñasco. Ciertamente eres bueno y recto ya que fuiste enviado, te hizo, te creó

in monan, in mota in Quetzalcovatl: ca tichalchivtl, ca timaquiztli, ca titeuxivtl in tipitzaloc, in timamalioac: ca tichalchivtl, ca titeuxivtl tixotlac, ticuepon in tiol in titlacat: auh ca ça mixcoian in timotlahneloa in timiçoloa, in timocatzaoa, in cuilatlitan, in tlaçultitlan timonemitia, in timotlaça: in tlein tonai, in tlein toconchioa: in tlein timonelo, in ticmaviltia in aqualli, in aiectli in tlahelli in teiçolo, in tecatzauh: ca mixcoian in teuhtica, in tlaçultica timilacatzoa: in ma iuhqui tipiltontli, ticonetontli in xixtli, cuilatl timaviltia: inic timaltia timonelo.

Auh inin, in axcan: ca oticmomaquili, ca oticmottitili in Tloque naoaque: ca oticmononochili oticmotlaixpantilili in in teahaltiani, in tepapacani: hacaçomo çan avilli, hacaçomo çan itla, yn, ca otontemoc in vncan mani in matlatl, in toxpalatl in xopaleoac atl, in vncan moteahaltia, in vncan motepapaquilia, in Tloque Naoaque: ca çan in otovitza,⁶ ca çan in otonquiçaco in otimoquetzaco ca mictlan, ca ylucac in otontemoc, in otontlachix ca axcan tona, tlathui quimuchivilia in totecui: axcan tiqualmāna, tiqualkuixtia in tonatiuh, axcan occeppa tipilquiça, ticonequiça: oc ceppa iuhquin tipiltzintli timuchioa in titoztli,⁷ tichalchivtl, titeuxivtl timuchioa, ticueponi: oc ceppa iancuican tixotla, titlapani, titlacati in tlalticpac.

Auh manço ivian, manço iocuxca, manço xommimattiuh, ma oc xommocxiiehecotiuh ynoc quezquilvitzintli toconmotlaamaniliz totecui, in Tloque Naoaque, in Ioalli Ehecatl, ma oc motolol, ma oc momalcoch, ma oc mopilol xoconchioa, ic xonnemi, xoconchiuhtinemi: auh ma oc mochoquiz, ma oc motlaocul xoconixcavi, ma oc xoconmotlaoculnonochilitinemi in totecui: maca tle mitic xiquito, mitzcaqui mitic tlamati, mitic tlaçaqui in Tloque Naoaque: in otoconnellelaxitili, tleh mopan iani, tleh motlaanca, tleh monelvuai:

ca mopan quioalmonequiltiz in tlein iehoatzin iiollo tlamatiz, cuix nican tlalticpac mitzmottitiliz in aittoni, in temamauhti, in tecoco, in tonevitzli, in chichinaquitzli: auh noce mitzonmotlatiliz, mitzonmoxipachilviz, mitzonmivaliz in tocenchan in mictlan: tlalli tetepeuhtiez, vncan nexixaloz in vncan ticmotlatolchialia, in iehoatzin Tloque Naoaque, in Ioalli, Ehecatl inomatzi: auh quioalmonequiltiz in quecin⁸ quioalmonequiltiz commopolviz, commotlatiliz, commoxixiniliz, co-

⁶ Debe decir *otonvitzā*.

⁷ Quizá debe decir *tozcacoztli*, pajarito de plumas amarillas.

⁸ ¿*quezqui*, *quexquich*?

tu madre, tu padre Quetzalcóatl; eres piedra verde, eres brazalete, piedra preciosa; fuiste fundido, fuiste horadado, eres piedra verde, piedra preciosa; brotaste, retoñaste, te moviste, naciste; pero sólo por tu propia voluntad te cubriste de suciedad, te envileciste, te ensucias-te; vives en la mierda, te arrojas en la basura; lo que haces, lo que realizas, lo que te agita, lo que te divierte es lo malo, lo no recto, la suciedad, lo que envilece a la gente, lo que la pervierte; por ti mismo te enredaste con el polvo, con la basura; como si fueras niño, te diviertes en el excremento, en la mierda, en ello te bañas, te revuelcas.

“Pero ahora te diste, te dejaste ver de Tloque Naoaque, lo llamaste, te mostraste al que baña a la gente, al que la lava. Quizá no es sólo cosa de burla, pues bajaste allí donde está el agua azul, el agua amarilla, el agua fresca, allí donde Tloque Naoaque se digna bañar a la gente, donde se digna lavarla. Habías salido, te habías detenido en el mictlan, en el cielo, allí bajaste, esperaste. Ahora Totecuiio hace que haya sol, que amanezca; tú viniste a mostrar, viniste a hacer salir al sol; ahora otra vez rejuveneces, sales como niño; otra vez te haces como niño, te haces pajarito,⁵ eres piedra verde, te haces piedra preciosa, brotas, otra vez, nuevamente brotas, quiebras el cascarón, naces en la tierra.

“Ojalá que tranquila y pacíficamente seas prudente, que pruebes aún a caminar: En tanto, dentro de pocos días algo te dignarás ofrecer a Totecuiio, a Tloque Naoaque, a Ioalli Ehecatl; haz tu inclinación de cabeza, haz sumisión de tu cuello; acostumbra vivir así, que tus lágrimas, tu tristeza sean lo único; vive llamando con tristeza a Totecuiio. Ojalá que no vayas a alabarte dentro de ti, Tloque Naoaque te escuchó, conoció tu interior, te comprendió íntimamente. Tú te atreviste a causarle pena ¿qué es lo que ocultas, lo que has escogido para ti?, ¿cuáles son tus raíces?

Él se dignará querer para ti lo que su corazón sienta, ¿acaso aquí en la tierra te hará ver lo invisible, lo espantoso, lo que duele, el tormento, el dolor? Pero quizá te esconderá, te cubrirá con sus pies, te enviará a nuestra casa que es el mictlan; allí donde tú esperabas la palabra de Tloque Naoaque, del mismo Ioalli Ehecatl, se esparcirá la tierra, se llenará de excrementos. Y vendrá a querer cuanto vendrá a querer: destruirá, quemará, deshará, dispersará la tierra levantada, los montículos de cañas, los montones de césped, [todo] lo que en vano construiste.

⁵ *Tozli*, de acuerdo con Sahagún, significa “cosa muy amarilla” y se aplica a una manera de papagayos amarillos. (*Historia general...*, v. III, p. 1004). Quizá el vocablo correcto debería ser *tozacoztli*, pajarito de plumas amarillas.

mmomomoiaiviliz in tlaleoalli, in acatzaqualli, in tlachcuitetelli in onen ticçaçalo.

Auh ynin, tla oc moiolic tla oc ximoquetza, tla oc xitlachia: tlacamo çan tiuhqui, in tiuhqui: tla oc centetl in moiollo, tla oc centetl in monemiliz, cenca tleh ticma:⁹ ma ie no cuel itla ic tommotecuini, oc nen xommimattinemi.

Auh cuix tictlacaitta in Tloque Naoaque: in Telpuchtli, in Moio-coia, in Titlacava in Tezcatlipuca: ca ioalli, ca ehecatl: xochpana, xitlacuicui, chico, tlanavac xitlavica, xitlateca: tictlaçaz, tictecuiniz in Tlacatl, in Telpuchtli: ca topan moquixtitinemi, ca novian monemitia, ca ieleltzin¹⁰ quiquiça: auh ca motequitilia; auh ca qitemotinemi in icniuh.

Auh ynin, tla xiauh: cenca ieh in ochpanalli, ipan xitlato, in tlacuicuiliztli: auh in axcan titlapopoaz, timopopoaz, titealtiz, titlatotiz, ticuicuicaz. Auh izcatqui in motech pachiviz, in atl cecec, in tizticaztli: timoçavaz, timocexiuhçavaz: auh timiçoz: auh in ipampa in teuhthli, tlaçulli oticmavilti: titlacoquixtiz oppa, ceppa monacazco, ceppa monenepilco: oc cenca ipampa in tetlaxincaiotl, ioan ica ipampa in motentica, in motlatoltica, ica otimocapani, oica timoquavitec in mocotonca, moviltecca: auh in ica in ipampa in otictlanempolvi¹¹ Totecuio in otictlanenquali: ieh in amatl, in copalli, in motequiuh in ticchioaz, in ticmanaz.

Auh xoconitta in mamiquitia, in moteucivitia in itentzin quipalotinemi, in izitzin quitoponitinemi,¹² in omiçauhtinemi in cicuiliuh-tinemi:¹³ oc mocamacpa xicana in tlatlapancatzintli, xictlapani xictlamaca: auh in petlauhtinemi in aommaci¹⁴ in quechtlan, in quezpan pilcac, xictlaquenti: ca monacaio, ca no te,¹⁵ in ie: oc cenca iehoatl in cocoxcatzintli, ca xixiptla in Tloque Naoaque. O ma çan moiolic, auh ma oc moiolic: tleh ticmati, ma mitziocoli in totecuio in Tloque, in Naoaque: ca ie ixquich ma ximovicatiuh.

⁹ Debe decir *ticmati*.

¹⁰ Debe decir *ieleltzin*.

¹¹ Debe decir *otictlanempolivi*.

¹² Quizá debe decir *quipopolitinemi*.

¹³ Debe decir *cicuiliuh-tinemi*.

¹⁴ Debe decir *aommacic*.

¹⁵ No es claro en el facsímil: *écanote?*

Pero con tranquilidad levántate, observa aún no ser sólo como eres, que sea otro tu corazón, que sea otra tu vida. Ten mucho cuidado, no tropieces otra vez, no es en vano que aún andes con precaución.

Y ¿acaso como hombre ves a Tloque Naoaque, Telpuchtli, Moioicoia, Titlacaua, Tezcatlipoca, que es noche que es viento? Barre, recoge la basura; rechazarás, te toparás con Tlacatl Telpuchtli que entre nosotros anda apareciéndose, que por todas partes vive, porque él desecha su aflicción y porque se compromete y porque anda buscando a sus amigos.

Y esto: acude sobre todo al barrimiento, intercede por el recogimiento de la basura. Y ahora tú limpiarás las cosas, te lavarás, bañarás a la gente, bailarás, cantarás. Y he aquí que se te acercará el agua fría, la ortiga, ayunarás, durante un año ayunarás y te sangrarás. Y ya que por causa del polvo, de la basura te divertiste, pasarás varas dos veces: una vez por tus orejas, una vez por tu lengua, principalmente por el adulterio y también porque con tu labia, con tu palabra te hiciste daño a ti mismo y a tus allegados. Y porque desperdiciaste las cosas de Totecuio, porque las desaprovechaste, harás tu trabajo, ofrecerás papel y copal.

Y mira por el que tiene sed, por el que tiene hambre, por el que anda saboreando sus labios, destruyendo sus uñas, por el que anda sorprendiéndose, por el que anda en los huesos; de tu boca toma pedacitos [de comida], córtalos, dalos; viste al que anda desnudo, al que no logra lo que cuelga del cuello, de la espalda; pues tu cuerpo también es el suyo, aún más del contrahecho, pues es imagen de Tloque Naoaque. Vete tranquila y apaciblemente, tú sabes que Totecuio, que Tloque Naoaque te ha recreado.

Ya es todo, ve contigo mismo.

BIBLIOGRAFÍA

- CARRASCO PIZANA, Pedro, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, México, Instituto de Historia, 1950. (☞)
- Códice florentino*, 3 v. ed. facsimilar del Ms. 218-220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencia, México, Gobierno de la República, 1979.
- DÍAZ CÍNTORA, Salvador; *Xochiquétzal. Estudio de mitología náhuatl*, México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 1990, 91 p. (☞)
- DURÁN, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, edición paleográfica del manuscrito autógrafo de Madrid, con introducción, notas y vocabularios de palabras indígenas y arcaicas, por Ángel Ma. Garibay K., México, Editorial Porrúa, 1967, 2 v., 116 láms. color.
- ESTRADA QUEVEDO, Alberto, “Neyohmelahualiztli. Acción de enderezar los corazones”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 2, 1960, p. 163-175. (☞)
- GALINIER, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, traducción de Ángela Ochoa y Haydée Silva. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, 1990, 746 p. (☞)
- GARIBAY, Ángel Ma., *Veinte himnos sacros de los nahuas, los recogió de los nativos fray Bernardino de Sahagún, franciscano*, 2a. ed., versión, introducción y notas de..., UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995.
- GIASSON, Patrice, “Tlazoltéotl, deidad del abono: una propuesta”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 32, 2001, p. 135-157. (☞)
- GRUZINSKI, Serge, “La conquista de los cuerpos y sexualidad en el altiplano mexicano: siglo XVI”, en *Familia y sexualidad en Nueva España, México*, SEP 80 y Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 177-206. (☞)
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 261 p., ils. (☞)
- , *Cuerpo humano e ideología. Los conceptos de los antiguos nahuas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980, 2 v. (☞)
- MOLINA, Alonso fray de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, estudio introductorio de Miguel León-Portilla, México, Porrúa, 1970.
- MONZÓN GARCÍA, Virginia, “Tlazoltéotl. Análisis histórico e iconográfico”, tesis para obtener el título de licenciado en Historia, 1982, 154 p. (☞)
- MOTOLINÍA, fray Toribio de Benavente, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales della*, nueva transcripción paleográfica

- del manuscrito original, con inserción de las porciones de la *Historia de los indios de Nueva España* que completan el texto de los *Memoriales*, edición, notas, estudio analítico de los escritos históricos de Motolinía y apéndices. Apéndice documental con inclusión de la carta que dirigió Motolinía al emperador Carlos V en 1555, y de otras piezas provenientes de o relativas a Motolinía, y un índice analítico de materias, por Edmundo O'Gorman, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971, CXXXII-593 p., un desplegado.
- Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, introducción, paleografía, versión y notas de Miguel León-Portilla, México, Instituto de Historia, UNAM, 1958, 173 p.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, tomo primero de las *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, editado por René Acuña, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984.
- OLIVIER, Guilhem, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, 578 p. (♁)
- ORTEGA NORIEGA, Sergio, “Teología novohispana sobre el matrimonio y comportamientos sexuales”, en *De la santidad a la perversión o por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, Sergio Ortega, ed., México, ed. Grijalva, 1986, 290 p.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3a. ed., 3 v., versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como *Códice florentino*, introducción paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, con un índice analítico y 2 apéndices, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000.
- QUEZADA, Noemí, *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas y Editorial Plaza y Valdés, 1996, 303 p. (♁)
- SIMÉON, Rêmi, *Diccionario de la lengua náhuatl*, México, Ed. Siglo XXI, 1992.
- TORQUEMADA, fray Juan de, *Monarquía indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimientos, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, 7 v., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975-1983.

EL ORO AZTECA Y SUS CONEXIONES CON EL PODER, LA FERTILIDAD AGRÍCOLA, LA GUERRA Y LA MUERTE*

ELIZABETH BAQUEDANO

a Miguel León-Portilla

Introducción

La mayoría de los cronistas mexicanos y españoles del siglo XVI, que nos dejaron testimonio escrito de las costumbres de los mexicas, describieron cómo las joyas de oro fueron usadas de diversas maneras, no sólo en la vestimenta y tocados del *tlahtoani*, sino en las representaciones de varias deidades.¹

En un detallado estudio, tanto de los códices prehispánicos como los de la Colonia, la autora ha observado cómo el uso del oro parece estar asociado a deidades agrícolas, pero no exclusivamente. El ámbito en el que se usa comprende, por lo general, un determinado número de pequeños objetos tales como: narigueras, pendientes, pulseras, bezotes, cascabeles y broches para la ropa.

Además, en los códices, se encuentran un gran número de ilustraciones de bultos mortuorios de individuos de la élite, adornados con cascabeles de oro (figura 1). También aparecen imágenes de dichos bultos representando a los *tlahtoque* difuntos, como es el caso del códice *Telleriano-Remensis*. Por lo tanto, parte del oro mexica representado, parece estar asociado con gobernantes y guerreros en contextos funerarios.

Una valiosa información arqueológica proviene del más importante recinto religioso de los aztecas: el Templo Mayor. Las excavaciones de este templo, han revelado cómo el oro se depositaba en ofrendas y urnas funerarias. Estas ofrendas estaban distribuidas del lado del templo de Huitzilopochtli (lado sur). Algunas contenían restos de individuos incinerados, así como varios objetos y piezas de oro.

* Traducido del inglés por Cristina Márquez y Elizabeth Baquedano.

¹ A lo largo del texto, mencionaré principalmente las siguientes fuentes escritas: Sahagún, Durán, Díaz del Castillo e Ixtlilxóchitl; así como los códices del *Grupo Borgia*, el *Códice Borbónico* y el *Códice Mendoza*.

Por el contrario, en el lado dedicado a Tláloc (norte), no se encontró casi ninguna ofrenda que tuviera objetos de este metal. Esta diferencia, parece confirmar que el oro también estaba asociado con Huitzilopochtli y por tanto con el culto solar. El concepto de fertilidad se encuentra también explícito, pues en las ofrendas del Templo Mayor, el oro y las piedras verdes se encontraron juntas.

Dos son principalmente los dioses asociados con el oro: Huitzilopochtli y Xipe Tótec, la iconografía de los objetos también trata de guerra (como por ejemplo, los escudos), o una combinación de ambos como la representación de Huitzilopochtli, con su escudo y su bastón serpentiforme, *Xiuhcōatl* o Serpiente de Fuego. Sin embargo un menor número de representaciones parece estar asociado a la agricultura. El motivo iconográfico más común es la serpiente, tanto en pendientes, como en anillos, bezotes o cuentas.

Debemos añadir que la serpiente es símbolo tanto de la agricultura como de la guerra. Como símbolo agrícola, el color amarillo del oro y el de algunas especies de serpiente (como la *Coralis enydris*), han sido asociadas a las mazorcas de maíz. Algunas de ellas son verdes, otras amarillas y otras de color tierra. La serpiente simboliza regeneración, ya que cambia su piel, y reaparece fresca y con una nueva piel. Además, estos reptiles sirvieron como metáforas para representar el cosmos y como guardianes de los espacios sagrados.² El recinto sagrado del Templo Mayor estaba rodeado por un muro decorado con serpientes (*coatepanlli*).

Xipe Tótec: la asociación entre oro y agricultura

El dios patrón de los orfebres era Xipe Tótec (Nuestro señor el desollado) (figura 2). En náhuatl el oro o *teocuítlatl*, significa literalmente: excremento de los dioses. La presencia de este dorado mineral se manifiesta en la madre tierra, pues los metales son extraídos de la tierra y por lo tanto, de los dioses. El culto a Xipe fue introducido al Altiplano Central por los huastecos. A menudo este dios se representaba vestido con la piel de un humano que había sido desollado, como símbolo de la nueva vegetación que reviste la tierra cada primavera. Esta piel al secarse adquiría un color dorado, por lo que Xipe, no sólo era el dios de los orfebres sino también el dios de la renovación de la primavera, de la vegetación y por lo tanto, estaba asociado con la agricultura y la fertilidad.³ Sin embargo, es posible trazar conexiones específicas entre Xipe Tótec, la primavera y la guerra.

² Benson, *Birds and Beast of Ancient Latin America*.

³ Baquedano, *Aztec death sculpture*.

Xipe Tótec era un dios de la fertilidad. Sus ritos, durante el festival de *tlacaxipeualiztli* anunciaba la llegada de la primavera. Se realizaban sacrificios gladiatorios en su honor: los prisioneros más valientes, antes de ser sacrificados, eran armados con bastones de madera cubiertos de plumas, se les ataba a una piedra y fingían una batalla contra los bien armados guerreros mexicas. Las víctimas eran desolladas y los que personificaban al dios, probablemente sacerdotes —las fuentes escritas no son claras en este sentido—, se vestían con la piel del sacrificado. El cambio de piel simbolizaba los cambios de estación. Por lo tanto, me atrevería a afirmar que la piel de las víctimas del festival de *tlacaxipeualiztli* representaba la nueva vegetación, la cual rompe la capa de “piel” muerta de la tierra con la que los campos se cubren al comenzar la temporada de lluvias (la piel se abre y cae para descubrir la nueva vida que se encuentra debajo). La noción de fertilidad y regeneración queda de este modo evidente.

La transformación de las estaciones del año fue simbólicamente representada por el mismo *llahtoani* mexica. Umberger⁴ ha señalado que los *llahtoque* aztecas iban a la guerra vestidos como Xipe, esto es, ataviados con un traje de piel desollada.

La ofrenda 34 del Templo Mayor, a la que me referiré posteriormente, contenía restos humanos incinerados, posiblemente de un guerrero, la ofrenda se componía de un cascabel de oro, piedras verdes y una máscara de Xipe. Este descubrimiento es uno de los pocos en los que todas sus características están relacionadas con el culto de Xipe Tótec: fertilidad, guerra y regeneración. Este descubrimiento fue incluso más significativo al ser colocado en el templo de Huitzilopochtli, el dios de la guerra y del sol.

Garibay sustentaba que originalmente Xipe era un dios fálico,⁵ sin dejar de mantener una estrecha relación con la fertilidad y con el sol, también estaba asociado tanto con la fertilidad humana como con la de la agricultura. El color del oro estaba relacionado con la vegetación, el maíz y el sol.

Chicauaztlis

El atributo principal de Xipe Tótec era el *chicauaztli* o sonaja (figura 3), hecho, a menudo, de metal con sonajas o cascabeles. Este instrumento se tocaba en varios ritos agrícolas, en muchas zonas de Meso-

⁴ *Aztec sculptures, Hieroglyphs and History.*

⁵ Garibay, Sahagún, *Veinte himnos sacros de los Nahuas.*

mérica. Los *tlahtoque* y miembros de la clase alta llevaban cascabeles en sus atuendos. Hosler ha observado cómo estos cascabeles podrían haber servido para proteger simbólicamente a los guerreros durante el combate: “Igualmente podrían haber sido utilizados para diferenciar estatus o simplemente como elementos puramente decorativos”.⁶

Los *tlahtoque* eran enterrados con varias cosas, incluyendo cascabeles. Éstos, junto con otros objetos decorativos de oro, formaban parte de la indumentaria de la élite. Sahagún describió que cuando un *tlahtoani* azteca se preparaba para bailar, se adornaba con cascabeles de oro y sonaba una sonaja del mismo metal en forma de calabaza.⁷

Como ya hemos visto los cascabeles eran adornos importantes para los guerreros. Las fuentes documentales tienen infinidad de referencias de cómo los guerreros se adornaban ricamente con ellos. Las esculturas aztecas lo testifican. En el Museo de Antropología se encuentra la escultura de un guerrero sentado sobre una plataforma de cráneos adornado con elaboradas joyas y llevando en sus pantorrillas una banda de cascabeles. Es muy probable que se trate de la representación de un guerrero triunfante. (Figura 4).

La mayor solemnidad del éxito militar se celebraba en el festival de *tlacaxipeualiztli*, en donde los guerreros que habían hecho prisioneros en la guerra, y cuyos cautivos habían sido elegidos para el sacrificio gladiatorio, se les daban insignias especiales por sus méritos, entre ellos un escudo y una sonaja o *chicauaztli*. Se puede decir que los conceptos de agricultura y guerra estaban siempre unidos en el México azteca.

Docenas de *chicauaztli* fueron encontrados en las excavaciones del Templo Mayor. El *chicauaztli* era un instrumento mágico que ayudaba a producir abundancia de plantas y comida. Las fuentes etnohistóricas mencionan que los instrumentos que tenían cascabeles o sonajas se tocaban en los ritos a Tláloc para producir la lluvia y los relámpagos.

Las deidades que con más frecuencia llevan cascabeles, son principalmente: Tláloc, Xipe Tótec, y Quetzalcóatl⁸ y representan a la agricultura a la vida y a la regeneración.

El contenido de las ofrendas ha confirmado que los *chicauaztli* generalmente se encontraban con imágenes de Tláloc, y con objetos o animales relacionados con el agua.

⁶ Hosler, *The Sound and Colours of Power*.

⁷ Sahagún, *Florentine Codex*, libro 8, p. 27-28.

⁸ Hosler, *op. cit.*

Huixtocíhuatl (la diosa de la sal)

El sonido de los cascabeles que se colocaban alrededor de los tobillos jugaba un papel importante en las ceremonias religiosas dedicadas a deidades femeninas. Sahagún describe a la personificación de Huixtocíhuatl, hermana mayor de los dioses de la lluvia (o diosa de la sal) del siguiente modo: “Tenía en las gargantas de los pies atados cascabeles de oro, o caracolitos blancos, estaban ingeridos en una tira de cuero de tigre; cuando andaba hacía gran sonido”.⁹

Los cascabeles se utilizaron como motivos iconográficos específicos. Por ejemplo, Coyolxauhqui “La de los cascabeles de oro” (figura 5), la diosa mexica lunar y hermana de Huitzilopochtli derrotada en combate, se decoraba sus mejillas con cascabeles (*coyolli*). Éstos estaban esculpidos en bajorrelieve con el símbolo que representaba el oro, consistente en un motivo cruciforme con cuatro círculos incisos en la parte superior del disco.

Antecedentes iconográficos al estilo del oro mexica, iconografía del estilo Mixteca-Puebla

Según Nicholson la región de la Mixteca-Puebla posee un estilo propio.¹⁰ El mejor ejemplo se encuentra en el *Códice Borgia*, con las siguientes características iconográficas: precisión casi geométrica, y símbolos estereotipados; símbolos altamente individualizados como son: el disco solar y lunar, cráneos y esqueletos, jade y *chalchíhuatl*, agua, fuego y llamas, corazón, escudos, flechas y estandartes, plumones, flores, grecas escalonadas y un caracol cortado, *ehcailocózcatl*. Aunque Nicholson ha incluido muchos más símbolos en su lista, menciono solamente aquellos que aparecen en la orfebrería, algunos de estos símbolos se encuentran en los objetos citados en este texto.

Por mencionar algunos ejemplos citaremos: el símbolo de jade usado en la máscara de plata de Xipe encontrada en el Templo Mayor; el escudo y el *macuahuitl* del guerrero del Museo Británico; y los plumones en el colgante de Cleveland.

Por lo tanto, esta tradición sureña, continuó con pocos cambios, influyendo la formación de la nueva síntesis iconográfica en los mexicas. Puesto que la región de la Mixteca-Puebla es grande, no hay

⁹ Sahagún, *Florentine Codex*, libro 2, p. 92.

¹⁰ Nicholson, *The Mixteca-Puebla concept*.

ningún motivo para pensar que todas las piezas de metal fueron hechas en una misma zona o por un sólo grupo étnico.

El Estilo internacional del sur de México

Warwick Bray ha señalado que existe solamente un estilo de orfebrería en el sur de México, al cual denominó “Estilo internacional del sur de México”.¹¹ Aplicó este concepto a las joyas de metal de alta calidad que pertenecían a la élite. Bray está de acuerdo con Robertson al decir que el estilo de la Mixteca-Puebla es, ante todo, el “Estilo internacional del sur de Mesoamérica”.¹²

Bray elaboró un patrón de distribución de estos objetos de metal, incluyendo piezas importadas cuyo grupo incluye los estados de Oaxaca, Puebla, Tlaxcala, Veracruz, Hidalgo, Chiapas, Yucatán, Guatemala, Guerrero y la actual ciudad de México. El periodo que abarca es el periodo Postclásico, de 900 a 1519 d.C.

La metalurgia en el valle de México

Los orfebres de Azcapotzalco eran los más famosos de la cuenca de México. Bernal Díaz del Castillo, menciona esta ciudad por su abundancia de orfebres y plateros.¹³ También había joyeros residentes en el palacio de Moctezuma en Tenochtitlan. Warwick Bray sostiene que: “la evidencia sugiere que los ornamentos del Estilo internacional del sur de México no eran solamente usados en el valle de México, sino que también se fabricaban allí”.¹⁴

Los orfebres que trabajaban el oro, *teocuilhauaque* estaban divididos en dos clases: los batidores y los fundidores. Los metales más importantes que trabajaban los antiguos mexicanos eran el cobre o *tepuztli*, la plata o *iztac teocuilatl* y el oro o *cuztic teocuilatl*. Las diferentes técnicas de los orfebres están extensamente descritas e ilustradas por Bernardino de Sahagún en el *Código Florentino*, en donde el fraile da una detallada descripción de los diferentes procesos de manufactura.¹⁵

¹¹ Bray, *Fine metal Jewellery from Southern Mexico*.

¹² Robertson, “The Tulum murals: the international style of the late Post-Classic”.

¹³ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, p. 169.

¹⁴ Bray, *op. cit.* Nota. del traductor: “all lines of evidence suggest that ornaments in the South International Style were not only worn in the Basin of Mexico, but were also manufactured there”.

¹⁵ Sahagún, *Florentine Codex*, libro 10, p. 73-78.

Con la expansión del imperio mexica, el metal en bruto y el oro trabajado llegaron a ser elementos primordiales de los tres principales sectores de la economía: el tributo, el comercio encabezado por los pochtecas y el mercado.

El oro se usaba principalmente en la fabricación de joyas y adornos. Este metal no se da en la cuenca de México, y por lo tanto debía ser adquirido como parte del comercio o como tributo, principalmente de Oaxaca y de Tlaxcala en el Golfo.

Los escasos objetos de oro que han sobrevivido, son joyas o representaciones de deidades. Entre estos se encuentran: bezotes u ornamentos labiales (figura 6); orejeras, pendientes, anillos, cascabeles y cuentas. Una característica de los objetos de oro del centro de México, es que cuentan con partes móviles, tales como cascabeles que producen un sonido cuando se mueve el que los porta (figura 7). Algunos están manufacturados con elaboradas técnicas de vaciado o falsa filigrana. A continuación se mencionarán algunos ejemplos de dichas joyas.

El guerrero del Museo Británico

Esta figurilla de oro proviene de Tehuantepec, Oaxaca (figura 8) y es probablemente, una obra mixteca. Representa a una persona sentada en un banco, que lleva un tocado de plumas, un *máxtlatl* (taparrabo) y sandalias. Tiene los párpados casi cerrados y la boca abierta, lo que parece indicar que el guerrero está muerto. Sostiene en la mano derecha un *átlatl* (lanzadardos) con cabeza de serpiente, y en la izquierda un escudo, dos flechas y una bandera. En sus orejas lleva orejeras de caracol cortado y móviles (*epcololli*); en la barba lleva un elaborado bezote en forma de cabeza humana, de cuyo cuello cuelgan tres cascabeles. Sus orejeras son características de Ehécatl-Quetzalcóatl, por lo que quizás este guerrero esté representando a este dios. La cabeza que adorna su pecho puede ser la cabeza decapitada de un cautivo de guerra. Después del sacrificio gladiatorio, era costumbre que aquellos que habían luchado, bailaran con las cabezas de sus cautivos, a este baile se le denominaba *motzontecomaitotia*; estas cabezas se consideraban trofeos de guerra. Quizás los cascabeles representarían la sangre que goteaba de las cabezas decapitadas.

Según Sánchez-Young, se trata de una figurilla mixteca.¹⁶ Esta autora piensa que la iconografía de esta pieza es similar a la figurilla

¹⁶ Sánchez-Young, *An Aztec Gold warrior figurine*, p. 107.

del Museo de Arte de Cleveland. Sin embargo, Caso opinaba que el estilo de la pieza es zapoteco.¹⁷ Pero la pregunta sigue en pie, ¿existe un estilo zapoteco?

El colgante de oro del guerrero del Museo de Cleveland

Según Sánchez-Young, la figurilla del Museo de Cleveland (figura 9) es uno de los objetos de metal que pueden, sin lugar a duda, ser asignados como perteneciente al estilo azteca.¹⁸

Dicha autora piensa, a pesar de la opinión de Bray,¹⁹ que existe solamente un estilo de orfebrería reconocible en el sur de México. La figura de Cleveland se diferencia claramente del estilo mixteco o del “Estilo internacional del sur de México”. Continúa diciendo que este objeto posee importantes características que nos permiten asegurar que los aztecas poseían un estilo de orfebrería autónomo, y que éste estaba asociado a otras formas de arte azteca. Aunque esta aseveración es correcta, como ya se dijo anteriormente, la iconografía proviene del estilo de la Mixteca-Puebla o del “Estilo internacional del sur de México”.

El colgante de Cleveland representa a un guerrero de pie, sosteniendo con una mano un *átlatl* adornado con una cabeza de serpiente, y en la otra un escudo, dos dardos y una bandera. Lleva un tocado, un *máxtlatl* y sandalias. Está adornado con varios objetos de orfebrería: orejeras, una nariguera y un bezote, cascabeles y una pulsera. Parece como si el artista hubiera querido copiar elementos de diversas deidades aztecas por ejemplo, están representados los plumones de águila, *cuauhpilolli*, de Mixcóatl. El escudo está decorado con borlas de plumas finas, *tehuehuelli*, característico de Huitzilopochtli, y la bandera de sacrificio también característica de este dios. Las orejeras constan de elementos circulares, trapezoidales y triangulares (de turquesa) que se parecen a los de la diosa lunar, Coyolxauhqui. Todos estos elementos parecen haber sido copiados del *Códice Magliabechiano*, folio 43 recto.

Además hay en la figurilla de Cleveland algunos elementos extraños, tales como el cascabel que cuelga del *átlatl* adornado con la cabeza de serpiente, la cual podría tratarse de la serpiente de fuego (*xihucóatl*) de Huitzilopochtli; los cascabeles que cuelgan de su cintu-

¹⁷ Caso, *Lapidary work, goldwork and copperwork from Oaxaca*, p. 929.

¹⁸ Sánchez-Young, *op. cit.*

¹⁹ Bray, *op. cit.*, p. 243.



Figura 1. Bulto mortuorio adornado con cascabeles de oro. Códice Magliabechiano, f. 56r

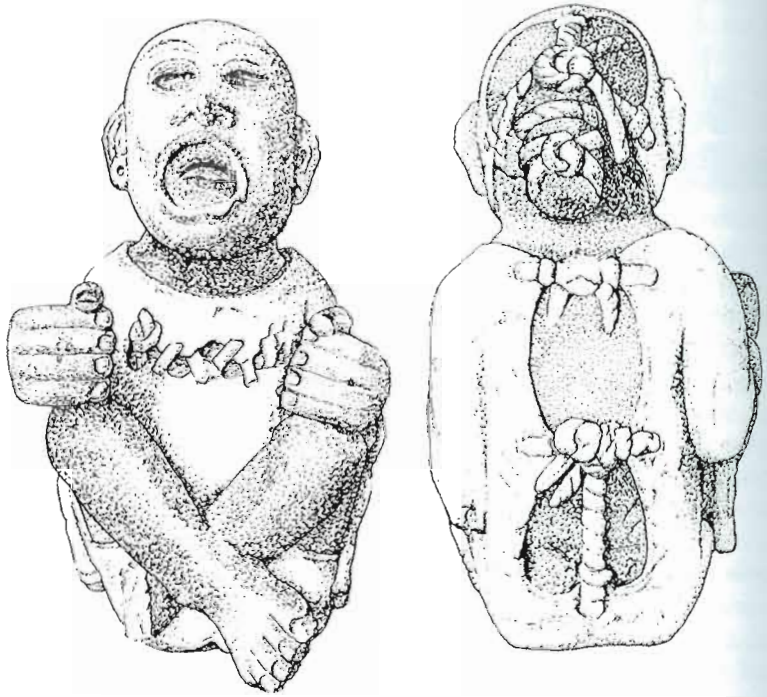


Figura 2. Xipe Tótec (según Eva Wilson), Museum für Völkerkunde, Basilea, Suiza

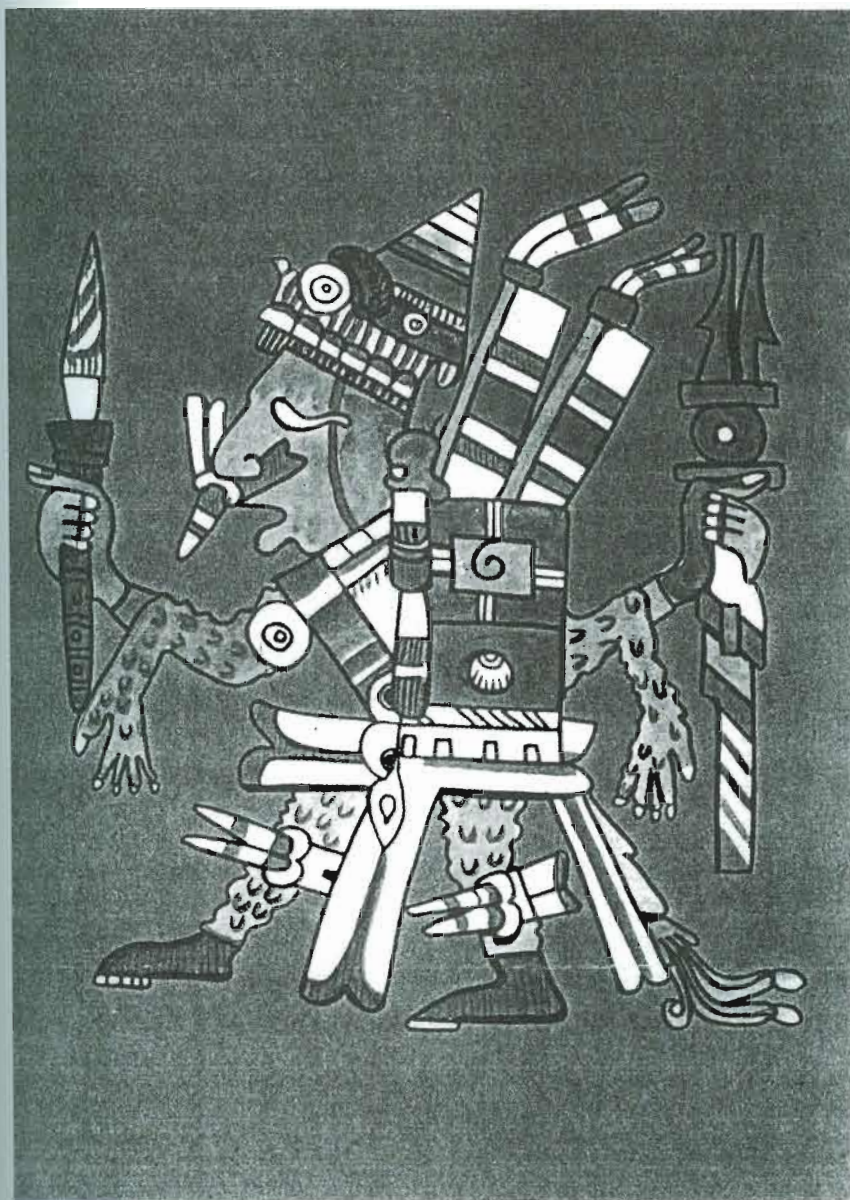


Figura 3. Xipe Tótec. Códice Borgia, p. 49



Figura 4. Escultura que representa a un guerrero mexica, no. inv. 156-11-3277.
Museo Nacional de Antropología e Historia, México

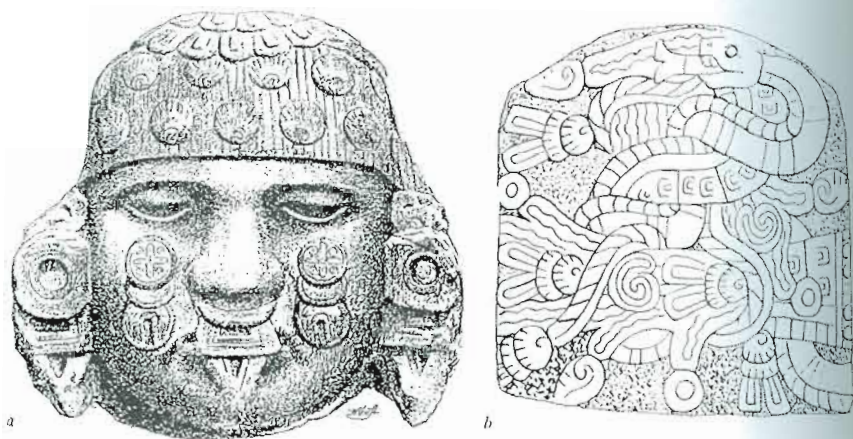


Figura 5. Coyolxauhqui. Diosa lunar, según Seler, v. III, p.138, Labyrinthos 1992.
Museo Nacional de Antropología e Historia, no. inv. 10-252-739, México



Figura 6. Bezote de águila, procedente de Oaxaca. Heye Foundation, Nueva York, no. 16/3446



Figura 8. Colgante de oro que representa a un *tlahtoani*. Museo Británico. Ethno no. + 7834. Londres

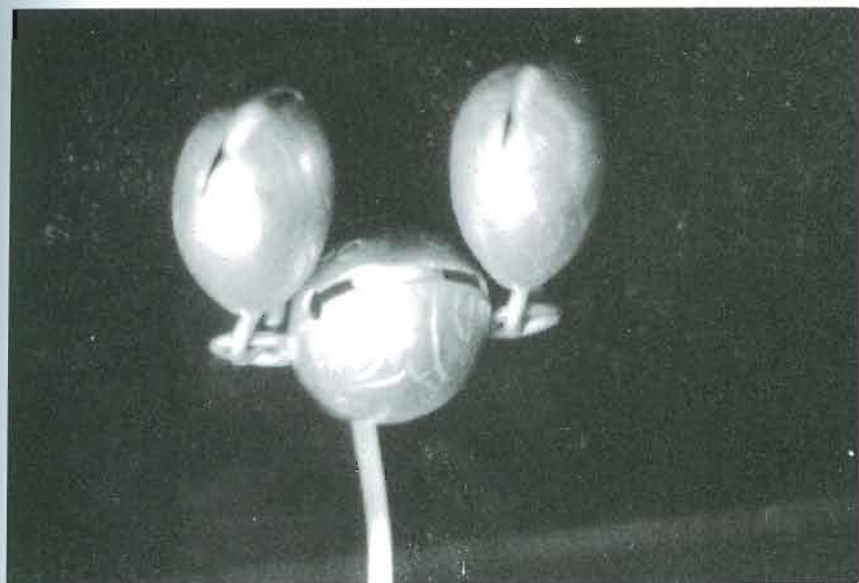


Figura 7. Colgante con cascabeles móviles. Procedente de Oaxaca, Museo Nacional de Antropología e Historia, México



Figura 9. Figurilla de guerrero (frente). Cortesía del Museo de Arte de Cleveland, No. 84.37, E.U.



Figura 9. (Reverso)

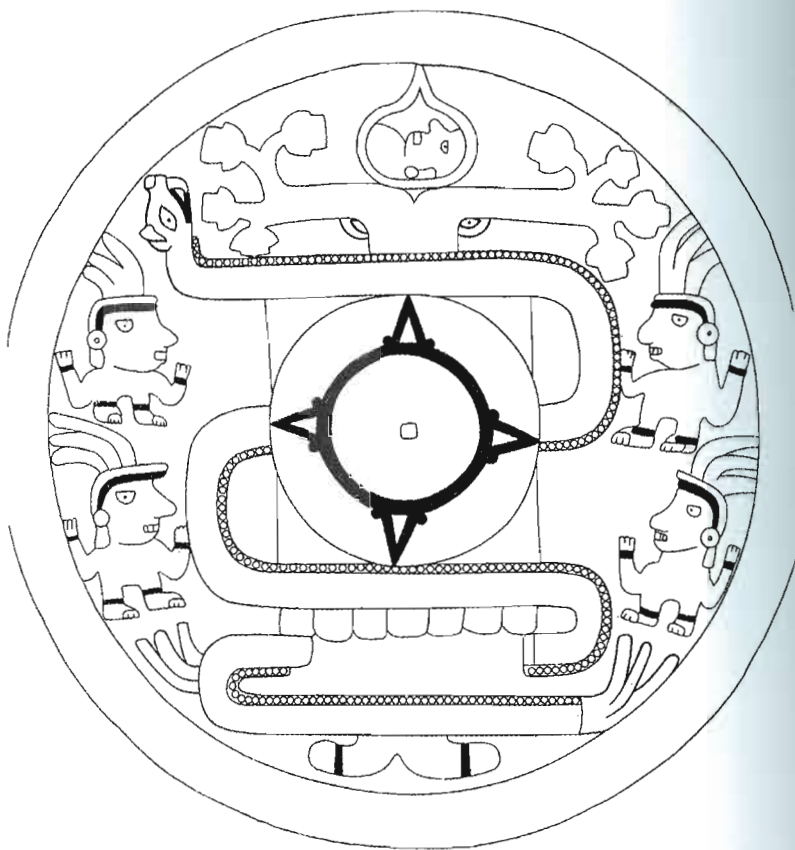


Figura 10. Escudo ceremonial de madera, Museo Británico, Ethno St. 397^a.
Londres, según Colin McEwan

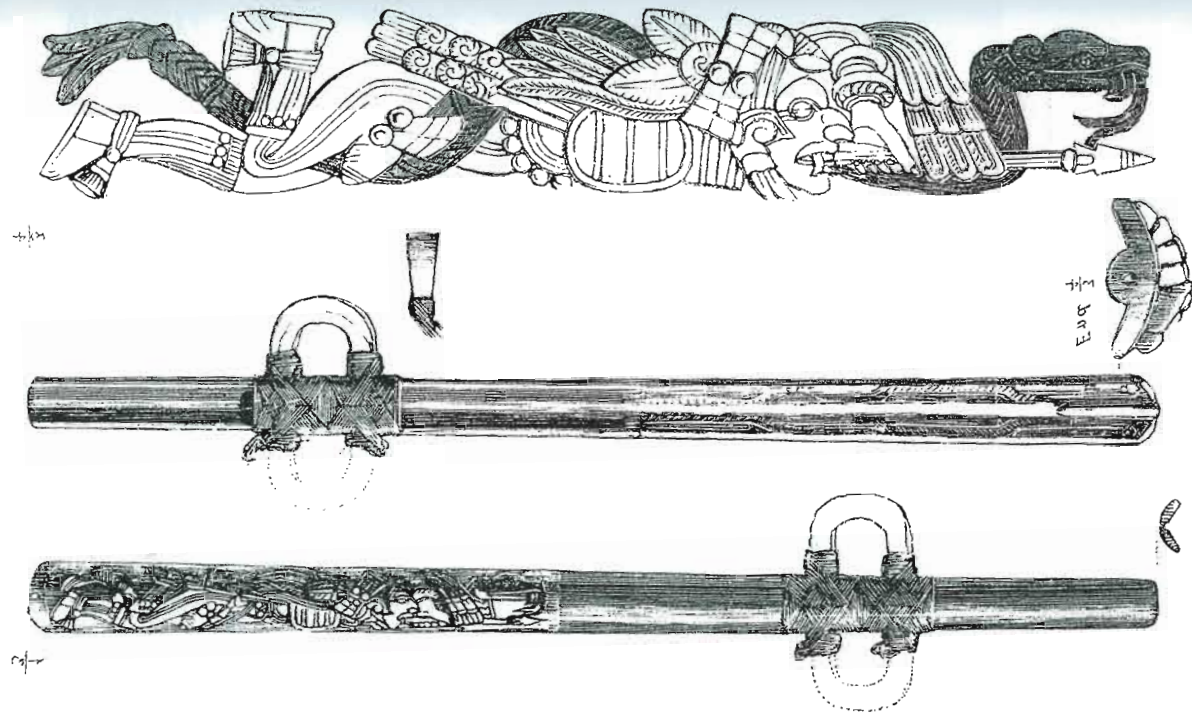


Figura 11. Átlatl. Museo Británico. Ethno no. 5226. Londres, según T. A. Joyce



Figura 12. Retrato de Nezahualcóyotl, Códice Ixtlilxóchitl, f.106r

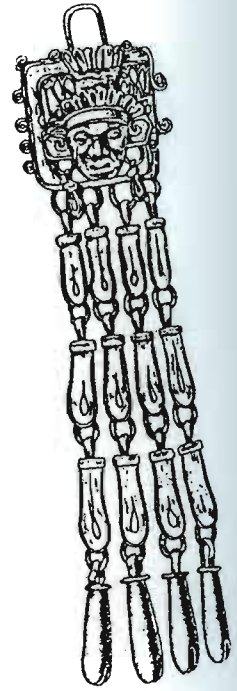


Figura 13. Colgante de oro. Colección del Museo Británico. Ethno no 1669. Londres, según Saville

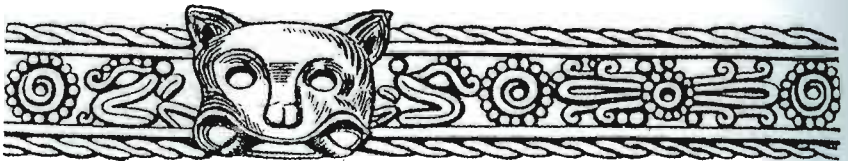


Figura 14. Anillo de oro. Museo Británico. Ethno no. 1914, 3-28.1. Londres

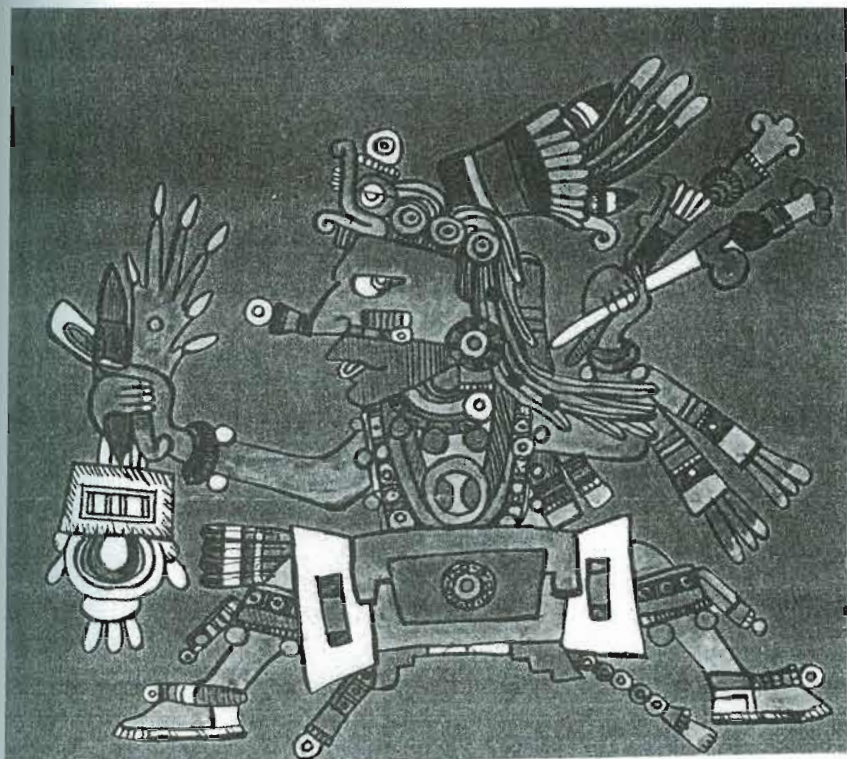


Figura 15. Representación de Xiuhtecuhtli con oro Códice Borgia, p. 13

Totochtzin



Figura 16. Representación del dios Tepoztécatl, Códice Magliabechiano, f. 37



Figura 17. Bulto mortuario adornado con un collar de oro, Códice Magliabechiano, f. 55r

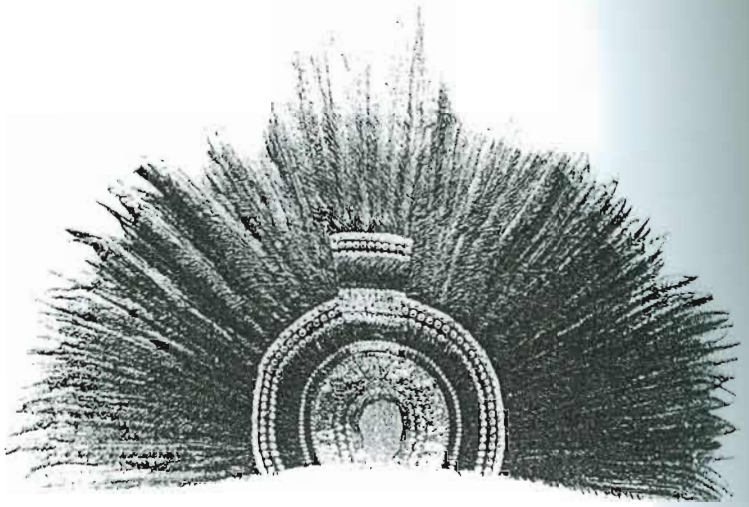


Figura 18. Penacho de Moctezuma. Museum für Völkerkunde, Viena

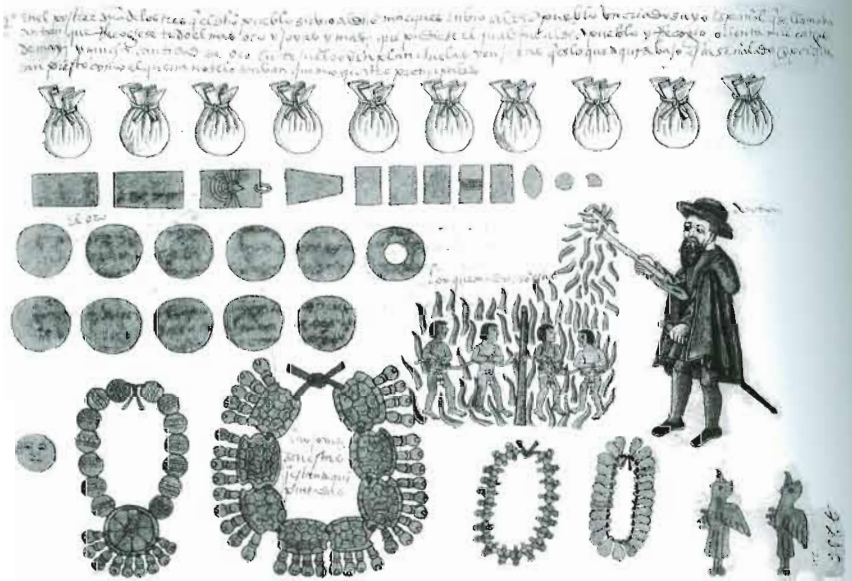


Figura 19. Collar de oro con caparzones de tortuga, Códice Kingsborough, parte 2, f. 216r

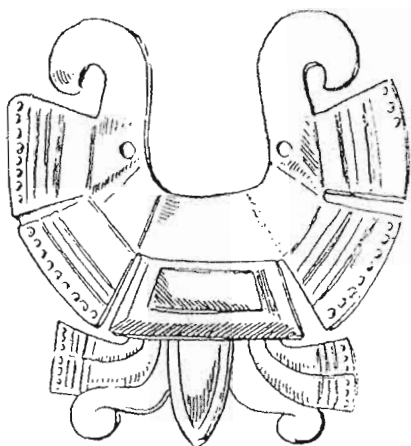


Figura 20. Nariguera de oro en forma de mariposa, según, Seler, v. III, p. 167



Figura 21. Xochiquétzal adornada con nariguera de mariposa, Códice Telleriano-Remensis, f. 8r

rón; los glifos grabados con los que se adorna la espalda de la figura, o incluso la decoración del pelo. Al haz de flechas se le representaba en posición horizontal y no vertical. Añadiremos que, generalmente, este tipo de figurillas llevan tres o cuatro flechas y no dos como en este caso. Ante todas estas anomalías, uno no puede dejar de preguntarse, si no se trata de una falsificación.

Por otro lado, si la figurilla fuera azteca, y representara a un *tlahtoani*, hay elementos que coinciden con la descripción dada por Sahagún, cuando los gobernantes se ataviaban para bailar: “dos borlas hechas de plumas ricas guarnecidas con oro, muy curiosas; traíanlas atadas a los cabellos de la coronilla de la cabeza”.²⁰

Al igual que en la figurilla de Cleveland, a Huitzilopochtli se le representa con un bastón serpentiforme. Podría ser que esta figura tuviera la intención de representar un guerrero azteca, ataviado como Huitzilopochtli. Muy pocas esculturas han sobrevivido de este dios, y solamente existen unas cuantas representaciones de este númen en códices, siendo éstas de varios estilos. Si esta figurilla, como me inclino a creer; representa a Huitzilopochtli, se trata entonces de una de las pocas imágenes encontradas en el corpus perteneciente al dios más importante de los mexicas. El penacho, el *máxtlatl* o vestimenta varían; pero los accesorios de Huitzilopochtli, como son el escudo, el *átlatl*, las flechas y la bandera de papel se encuentran en sus imágenes y están presentes en la figura de Cleveland.

Boone considera que, en contraste con la benigna descripción iconográfica dada por Durán y Pomar, sería más acertado coincidir con la descripción monstruosa y colosal de la estatua descrita por los conquistadores.²¹ La escultura de piedra tenía una máscara de oro con espejos en las órbitas oculares, un collar de oro de corazones, o de cráneos y corazones con un broche de cráneo y un cinturón decorado con una serpiente de oro recubierta con mosaico de piedras preciosas. Boone menciona que los ornamentos que adornan a esta estatua no son los característicos de este dios. Añade que el oro era muy apreciado por los españoles, pero para los aztecas no tenía el valor que tenía el plumaje azul o verde del quetzal o de los pájaros tupí. La idea de que el oro no era tan apreciado como otros materiales, debería ser mencionada con más cautela, pues este metal aparece en los contextos arqueológicos como intercambiable con jade o turquesa.

Las distintas descripciones dadas por los españoles respecto a Huitzilopochtli sugieren que no solamente existía una imagen sino

²⁰ Sahagún, *Florentine Codex*, libro 8, capítulo IX, p. 27.

²¹ Boone, *Incarnations of Aztec Supernatural: the Image of Huitzilopochtli in Mexico*, p. 54.

varias, o sea, que había distintas maneras de representar al dios. Puede ser que la figurilla de Cleveland represente una de las imágenes desconocidas de Huitzilopochtli. Sea lo que sea, en ausencia de una nueva fechación, usando otra técnica distinta a la empleada por el Museo de Cleveland (el método utilizado fue el de termoluminiscencia, produciendo la fecha de 1458 + 112 [d.C. 1346-1570]) no nos queda más que especular ante tan enigmático objeto.

El tlahtoani ataviado para la guerra

Con objeto de comparar y contrastar las descripciones de los guerreros, así como los atavíos que les adornaban, cito la fuente escrita más completa sobre el material azteca: Bernardino de Sahagún. También con el objeto de contrastar las fuentes escritas, incorporaré en lo posible, algunos de los pocos ejemplos que se encuentran en museos.

Sahagún menciona que cuando el *tlahtoani* iba a la guerra, se ataviaba ricamente con oro.²² El fraile hace una descripción muy interesante de los componentes de la indumentaria de los guerreros, la cual estaba profusamente adornada con oro. Comienza describiendo el penacho y cómo el oro formaba parte de la decoración. El *xicolli* (traje guerrero) también estaba decorado con caracoles de oro y una rodela con un círculo de oro por toda la orilla (figura 5). Los guerreros llevaban instrumentos musicales, especialmente el *ocelot Tótec*, hecho de piel de jaguar y decorado con oro. También usaban una nariguera con la imagen de media luna realizada en este metal. Las orejeras que les llegaban hasta los hombros tenían forma de mazorcas de maíz. Para señalar el principio de la batalla, soplaban un caracol marino. También tenían banderillas hechas de oro, las cuales levantaban para indicar el comienzo de la guerra.

Los guerreros portaban estandartes redondos decorados con plumas y en el centro, la imagen del sol también en oro. Un motivo iconográfico común de la indumentaria guerrera era la mariposa, se usaba para decorar la parte posterior del *xicolli*, o traje de los guerreros. También se adornaban las orillas de los escudos así como el centro de éstos con mariposas de oro. A estos motivos iconográficos se les conocía como “llamas de oro de Itzapálotl”. Estas mariposas así como sus dientes y sus garras, estaban finamente labradas y decoradas con plumas de quetzal y oro. Según Aguilera, las mariposas simbolizan fuego porque el revolotear de sus alas es similar a las llamas.²³

²² Sahagún, *Florentine Codex*, libro 8, capítulo XII.

²³ Aguilera, *Flora y Fauna en México*.

Otra decoración que llevaban los guerreros en la espalda era el *xochiquetzalpapálotl* que representaban cuernos también de oro. A la diosa Xochiquétzal se le representaba con una mariposa alrededor de la boca y una nariguera escalonada, llamada *yacapapálotl*. Huitzilopochtli tenía un pectoral en forma de mariposa, al igual que los atlantes en Tula que también llevan un pectoral en forma de mariposa estilizada.

Me parece especialmente interesante que la diosa de las flores y del mantenimiento comparta el mismo motivo iconográfico (mariposa) con los guerreros, quienes también traían el sustento a los dioses y al imperio, como ya ha sido probado para el caso de Teotihuacan por Janet Berlo.²⁴ Xochiquétzal fue, según Báez, la acompañante de los guerreros solteros y la primera diosa en morir en la guerra.²⁵

Escudos

A los *tlahtoque* se les enterraba con escudos y sonajas de oro. Hosler dice que a los gobernantes tarascos también se les enterraba con escudos y cascabeles de oro. En mi opinión, debía tratarse de una característica panmesoamericana, pues los cascabeles de oro igualmente se encontraron en el Templo Mayor junto con restos de esqueletos.

En el Museo Británico se encuentra la base de un escudo ceremonial (figura 10).²⁶ En el centro están marcadas las principales divisiones del universo azteca. El centro del objeto representa la superficie de la tierra con una especie de disco solar. Estos rayos solares se les representa con incrustaciones, McEwan ha interpretado este escudo del siguiente modo:

Dividiendo el mundo en cuatro cuartos, cada uno contiene un cargador del cielo. La lectura vertical del escudo muestra una gran serpiente emergiendo de unas mandíbulas dentadas. Se enrosca sinuosamente alrededor del tronco de un árbol coronado por unas ramas con flores. La habilidad de algunas serpientes constrictoras, de moverse libremente entre el agua, la tierra y las copas de los árboles, posiblemente explica su valor simbólico en la mitología mesoamericana como mediadora entre las diferentes capas verticales del cosmos. El tronco del árbol forma un *axis-mundi* que conecta el inframundo, la tierra y las esferas celestes. En la parte superior del escudo, se aprecia una máscara antropomorfa, vuelta hacia arriba, que implica que el árbol pudo haber sido utilizado como

²⁴ Janet Berlo, *Teotihuacan art abroad*.

²⁵ Báez Jorge, *Los oficios de las diosas*.

²⁶ Carmichel, *Turquoise Mosaic from Mexico*.

una metáfora del *tlahtoani*, quien deriva su autoridad sobre la tierra de las fuentes divinas del poder.

Este escudo estaba probablemente adornado con plumas resplandecientes sujetas a los orificios de la circunferencia. Y se reservaba para ocasiones especiales, como insignia que indicaba el derecho de un '*tlahtoani*-guerrero' a gobernar.²⁷

Este escudo conserva todavía restos de hojas o láminas de oro, con el que estaba originalmente cubierto.

Átlatl

Átlatl es el nombre en náhuatl para los lanzadardos, una de la gran variedad de armas usadas por los mexicas (figura 11). El tan elaborado y delicado grabado de la madera, así como "las hojas o láminas de oro" en esta pieza, sugiere que probablemente se usaba como bastón ceremonial. Solamente se conoce un grupo de 10 *átlatl*. Éste, del Museo Británico es uno de los más bellos que se conocen. Otro ejemplo similar se encuentra en el Museo Nacional Prehistórico y Etnográfico Luigi Pigorini en Roma.

Máscaras mortuorias

Las máscaras de oro a menudo se hacían para colocarlas sobre el bulto mortuorio del *tlahtoani* fallecido, como menciona Ixtlilxóchitl, al narrar la muerte de Tezozómoc. Su funeral, al igual que el de sus homólogos aztecas, se celebró con un elaborado ritual:

Y antes de esto, así como murió le lavaron el cuerpo muy bien, y después le enjuagaron con agua de trébol y otras cosas olorosas para que

²⁷ McEwan, *Ancient Mexico in the British Museum*. Nota del traductor: "dividing the world into four quarters, in each of which stands a sky-bearer. A vertical reading of the design reveals a great serpent emerging from toothed jaws to coil sinuously around a tall tree crowned by flowering branches. The ability of snakes such as constrictors to move freely between water, earth and the forest canopy probably accounts for their symbolic role in Mesoamerican mythology as a mediator between the different vertical layers of the cosmos. The tree-trunk forms a 'world-axis' connecting the underworld, earthy and celestial spheres. At the top an upturned anthropomorphic mask implies that the tree may also be seen as a metaphor for the king, who derives his authority on earth from divine sources of power. The shield was probably adorned with brilliant feathers attached to the holes around its circumference and was reserved for use on special occasions as an emblem signalling the right of the 'warrior-king' to rule".

tomase aquel olor su cuerpo; y luego le pusieron sus vestiduras reales y las joyas de oro y piedras preciosas conforme se vestía los días de fiesta y en negocios públicos, cortándole ciertos cabellos de la coronilla, para que hubiese memoria de él, y metieronle en la boca unas esmeraldas, y después le amortajaron, sobre todo esto, con diez y siete mantas reales muy finísimas y costosas con muchas perlas, dejándole sólo el rostro descubierto, y después le pusieron otra muy fina donde estaba el ídolo Tezcatlipuca retratado muy al natural; y después pusieron el cuerpo sobre una estera sentado, y en el rostro con una máscara de turquesas muy al natural hecha conforme la fisionomía de su rostro. Esto no se usaba sino era con los monarcas de esta tierra; a los demás tlahtoani les ponían una máscara de oro.²⁸

Bezotes

Los ornamentos labiales o bezotes, se introducían en una hendidura o corte debajo del labio inferior; estos constituían un adorno importante para los miembros de la clase alta.

Según Durán, la indumentaria ceremonial de los gobernantes de Texcoco incluía cascabeles de oro que se ponían en el tobillo.²⁹ Sin embargo, en otros manuscritos aparecen con un ornamento de oro en la barba. En el famoso retrato del rey de Texcoco, proveniente del *Códice Ixtlilxóchitl*, Nezahualcóyotl está ataviado para la guerra, con un bezote de oro en forma de pájaro (figura 12).

Durán menciona que este tipo de adorno labial solamente podía ser usado por los reyes de Texcoco. Se sabe que a Nezahualcóyotl le gustaba mucho el oro; los cronistas españoles mencionan, como uno de sus aspectos más sobresalientes, que su palacio contaba en la gran sala capitular con un trono de oro con incrustaciones de turquesas.

Colgantes

Los colgantes del “Estilo internacional del sur de México” son siempre pequeños ya que fueron diseñados para que los usaran tanto hombres como mujeres. Un colgante de la colección del Museo Británico representa un rostro humano con penacho y pendientes unidos por una falsa filigrana, de la cual cuelgan cuatro cadenas de aros planos que terminan en cascabeles de oro, característicos del estilo mixteca

²⁸ Ixtlilxóchitl, *Obras Históricas*, v. 1, p. 351.

²⁹ Durán, *Historia de las Indias Occidentales e Islas de Tierra Firme*, v. 2, p. 301.

(figura 13). Los cascabeles al moverse libremente producían un agradable sonido al chocar unos con otros, cuando el que los llevaba caminaba o movía la cabeza.³⁰

Algunos colgantes y bezotes reproducían animales que tenían significado mitológico, como águilas o búhos, otros representaban a deidades. Un ejemplo lo encontramos en el Museo de Historia Natural de Nueva York, donde existe un cascabel representando a Xólotl con cabeza de perro.³¹

Como es bien sabido, el oro estaba restringido a los miembros de la élite: al *tlahtoani* y a los sacerdotes.

Anillos

Los motivos más comunes que se representan en los anillos son animales, y entre estos destacan los felinos, las águilas y las serpientes. Un bello ejemplo se conserva en la colección del Museo Británico (figura 14). En dicho anillo se ve la cabeza de un puma en relieve, con un ornamento en filigrana que representa cabezas de serpientes y un diseño floral. Este es otro ejemplo de orfebrería perteneciente al “Estilo internacional del sur de México”.

Las fuentes escritas

Las cronistas del siglo XVI, mencionan que el oro se aplicaba a casi todas las deidades, aunque cuando se estudian las páginas de los códices, el oro solamente aparece en unos cuantos númenes, especialmente los relacionados con la agricultura.

El oro se usaba principalmente en orejeras y narigueras, y también, para decorar tocados o ropa. Las formas de las narigueras y orejeras eran múltiples, y esto es importante ya que su forma cambiaba de acuerdo con el papel que jugaba la deidad. Por ejemplo a los dioses del pulque, se les representaba con su nariguera característica (*yacameztli*) en forma de luna creciente. Este tipo de nariguera también era utilizado por Tlazoltéotl y por otras deidades de la tierra y de la fertilidad. Este adorno ha sido desde hace tiempo, reconocido como símbolo lunar.³²

De acuerdo con los ejemplos de oro de que disponemos, el tipo de nariguera común en los dioses agrícolas es el *yacapapálotl* o nari-

³⁰ Easby, *Fine metalwork in pre-Conquest Mexico*, p. 36.

³¹ Ekholm, *Ancient Mexico and Central America*, p. 104.

³² Nicholson, *op. cit.*, p. 172.

guera de mariposa. Este tipo de nariguera aparece con frecuencia en códices prehispánicos, como el *Laúd*, el *Borgia* y otros del mismo grupo. El códice que cuenta con más representaciones de oro es el *Códice Borgia* (figura 15). Algunos dioses del maíz están representados con una nariguera triangular u ondulada (figura 16).

Existen discrepancias entre la evidencia escrita y la arqueológica. En la arqueología el oro se encuentra en un contexto de guerra (en el templo de Huitzilopochtli), de muerte y del inframundo, en contraste con el contexto agrícola en donde el oro no es tan significativo. Las pocas ilustraciones de los dioses ataviados con oro que aparecen en una escena de inframundo provienen del *Códice Borgia* (p. 39r), donde las doce Cihuateteo están ataviadas con orejeras y con narigueras de oro. Las Cihuateteo eran las mujeres muertas al dar a luz a su primer hijo, quienes se equiparaban a los guerreros muertos en el campo de batalla, ambos luchaban por capturar a un individuo vivo. La evidencia arqueológica sugiere que el oro se le ofrendaba a Huitzilopochtli, dios de la guerra, y a nobles y a guerreros muertos. Huitzilopochtli, era a menudo representado en los códices como un bulto mortuario. Existen ilustraciones en el *Códice Magliabechiano* (55-recto) en donde los bultos mortuarios presentan ornamentos de oro, tales como collares. (Figura 17).

Algunos cronistas también mencionan cómo el oro era usado por el *tlahtoani* y miembros de la élite como símbolo de distinción. Durán lo describe del siguiente modo:

Salió determinado que sólo los grandes señores pudiesen usar de bezotes de oro y de piedras preciosas y de orejeras y nariceras de oro y de piedras preciosas ricas, y no otros, excepto que los valientes hombres capitanes y soldados de valor y estima, podían traer bezotes y orejeras y nariceras de hueso, o de palo, o de otra materia, baja y no preciosa.³³

Los privilegios eran, en parte hereditarios y en parte se ganaban por el valor en la guerra. El pertenecer a la nobleza y el ser valiente en la guerra distinguían al individuo; aunque existían diferencias considerables entre ambos. Los objetos más finos y suntuosos, como los brazaletes de oro, los tocados de oro y plumas, y las piedras verdes se reservaban para los miembros de la nobleza (figura 18).

Tributo

El *tlahtoani* mexica obtenía inmensas cantidades de oro de las ciudades sometidas, que se pagaban como tributo. Éste era recaudado anual-

³³ Durán, *op. cit.*, v. 2, p. 212.

mente en forma de oro manufacturado en ornamentos como el bezote que aparece en la figura 6; o en materia prima, ya fuera en polvo, pepitas o pequeños lingotes. Han sobrevivido ejemplares de las matrículas de tributos, junto con las listas de las ciudades sometidas, los tipos de objetos requeridos y las cantidades demandadas. La *Matrícula de Tributos* y la tercera parte del *Códice Mendoza* especifican entre otras, el área de Oaxaca como la zona aurífera más importante.

El *Códice Mendoza* confirma que Coixtlahuaca era la llave del gran camino tributario del este, que iba desde el altiplano, a través del valle del Papaloapan y bajaba hasta el área tropical, con su gran producción de plumas de quetzal, pieles de jaguar, hule y joyas de oro.

Entre los objetos de oro que se pagaban como tributo se encuentran los collares. Un ejemplo de collar de oro que imita a los caparazones de tortuga se puede ver en las colecciones de Dumbarton Oaks (No. B-103 MIG). Otros collares similares a éste fueron encontrados en la Tumba 7 de Oaxaca.³⁴

En el *Códice Kingsborough*,³⁵ (figura 19), un documento del siglo XVI procedente del valle de México, aparece un collar también con caparazones de tortugas y cascabeles colgando de un cordón de cuero. Éste era objeto tributario realizado por los nativos de Tepetlaoztoc para los encomenderos españoles.

El *Códice Mendoza* confirma que la región de Tochtepec en el Golfo de México, era una de las zonas más importantes de producción de tiaras de oro. Broda menciona que el festival de *tlacaxipehualiztli* era una fecha importante para la recaudación del tributo, hecho que añade un componente económico a este festival.³⁶

La arqueología

Las excavaciones del Templo Mayor³⁷ han permitido un mayor entendimiento del material arqueológico de los mexicas, y en este caso, el papel que jugó el oro en esta sociedad. Uno de los miembros del proyecto Templo Mayor, Leonardo López Luján, realizó un minucioso estudio de las 118 ofrendas descubiertas, a las cuales me referiré en lo que concierne a los metales encontrados en dichas ofrendas.³⁸

³⁴ Caso, *El Tesoro de Monte Albán*, láminas 51-52.

³⁵ Parte 2, f. 216 recto.

³⁶ Broda, "Tlacaxipehualiztli"

³⁷ Matos, *The Great Temple of the Aztecs*.

³⁸ López Luján, *The Offerings of the Templo Mayor*.

Las excavaciones arqueológicas en la capital mexicana, incluyendo el proyecto Templo Mayor, no han revelado un significativo número de objetos de oro. No existe ninguna ofrenda comparable a los hallazgos de la Tumba 7 de Monte Albán, Oaxaca. En las excavaciones realizadas en la ciudad de México, se han encontrado solamente un pequeño número de objetos de metal: anillos, orejeras, cascabeles, pulseras, algunos animales, máscaras y placas.

El proyecto Templo Mayor es uno de los pocos sitios arqueológicos aztecas donde la investigación ha dado como resultado una gran cantidad de información, el número de objetos de oro no es elevado, aunque contamos con la ventaja de que se encontraron dentro de contexto. El Templo Mayor, antes de la excavación que realizó Matos y su equipo, había sido parcialmente excavado por Leopoldo Batres en 1900. Durante una excavación del sistema de alcantarillado (llevada a cabo por el hijo del presidente Porfirio Díaz), Batres, encontró una importante ofrenda al pie de la escalinata oeste del recinto del Templo Mayor:

Uno de los más importantes hallazgos de Batres fue una nariguera en forma de mariposa, *yacapapálotl*, que es uno de los motivos iconográficos más distintivos de los guerreros. Este tipo de nariguera en forma de mariposa se usaba desde la época teotihuacana y lo vemos en las representaciones de los atlantes en Tula. El *yacapapálotl* (figura 20) era un adorno característico de Xochiquétzal, diosa de la sensualidad, de las flores y del tejido.

Este motivo es usado con frecuencia en los códices, y como se verá posteriormente, en el códice *Telleriano-Remensis* (8 recto) (figura 21). Según Franco, a este adorno le faltaría la cabeza que estaría reemplazada por la nariz del que la portara.³⁹

Los objetos hallados por Batres en la calle de las Escalerillas fueron a saber: un disco de oro, una nariguera y seis discos; los cuales fueron encontrados cerca de un ídolo de piedra verde. La mariposa simboliza el parpadeo de las llamas, por lo tanto, es interesante la conexión entre los guerreros, el oro, el fuego y la piedra verde, la cual representa la fertilidad agrícola.

El oro en la arqueología: el contexto funerario

Los mexicas incineraban a sus nobles, depositando con sus cenizas objetos mortuorios. También se han encontrado, aunque no en gran

³⁹ Franco, *Las representaciones de las mariposas en Mesoamérica*.

cantidad, algunos objetos de oro en urnas funerarias en el Templo Mayor.

Matos menciona dos urnas funerarias encontradas debajo del piso del templo dedicado a Huitzilopochtli,⁴⁰ las cuales son los objetos mexicas más antiguos encontrados en el Templo Mayor; pertenecientes a la segunda etapa constructiva (según Matos, corresponde a ca. 1390 d.C.). Una de las urnas funerarias es de obsidiana con tapa del mismo material sus paredes están decoradas con un cráneo humano estilizado en altorrelieve que sobresale en uno de sus lados. Dentro de esta urna se encontraba una pequeña máscara de plata con un rostro que parece representar a Xipe Tótec, unas orejeras en forma de serpiente de cascabel, un pequeño cascabel de oro con el glifo “*ollin*” (símbolo del movimiento de la tierra), así como huesos humanos incinerados y copal.

El cascabel estaba colocado en la parte superior; mientras que la máscara de plata se encontraba al fondo de la urna. La importancia de estos objetos es obvia, su colocación y las cenizas humanas sugieren que se trataba de gente importante, quizás de un sacerdote, de un *tlahtoani* o de algún guerrero famoso. Los cascabeles formaban parte del atuendo de los guerreros, a quienes siempre se les incineraba, contrastando con aquellos individuos que se ofrendaban a Tláloc, a los que se les enterraba. La ofrenda no era muy elaborada, seguramente debido a que los mexicas eran todavía súbditos de Azcapotzalco y por lo tanto, todavía bastante pobres.

En esta ofrenda se encontró también una escultura en forma de cabeza de pato, una cabeza antropomorfa en piedra verde, orejeras de piedra verde así como 366 cuentas de este mismo material. Los aztecas consideraban que el difunto necesitaba contar simbólicamente con un corazón en su viaje al más allá, a menudo simbolizado por una cuenta de jade; cuando el *tlahtoani* y los nobles morían, les colocaban un cuenta verde en la boca. Al jade se le asociaba con la vida. El contexto de la ofrenda está pues asociado a la fertilidad y a la vida.

Ubicación de los objetos de oro en las ofrendas del Templo Mayor

El gran número de ofrendas encontradas en el Templo Mayor suscita las siguientes preguntas: ¿cuál es el símbolo de las ofrendas y de su contenido?, y en este trabajo en particular: ¿cuál es el significado de los objetos de oro y otros metales en el Templo Mayor? Todas las

⁴⁰ Matos, *The Great Temple of the Aztecs*, p. 110.

ofrendas que contenían objetos de oro parecían seguir la misma disposición, así como los materiales y objetos que eran colocados en dichas ofrendas. Uno de los objetivos más importantes de este trabajo es intentar descifrar el profundo simbolismo de las ofrendas que contenían oro en el Templo Mayor:

De las 118 ofrendas excavadas, solamente en 8 se encontró oro. Sin embargo, la mayor parte de las ofrendas parecen estar relacionadas con Tláloc, y su contenido también están relacionados con este dios, con el agua y con la fertilidad agrícola.

Otra característica común a todas las ofrendas que contenían oro es que a este material se le encontró con cuentas de piedra verde (jade) o con turquesa. Como es bien sabido el oro y el jade eran los materiales más preciados de Mesoamérica.

Las ideas asociadas a la fertilidad agrícola y el culto a Tláloc en general, están íntimamente ligadas a una sociedad agrícola, mientras, que el culto a Huitzilopochtli, está asociado a la élite, a los gobernantes, y a los guerreros. La base religiosa de Tláloc se relaciona con el maíz, la tierra y la fertilidad agrícola, la preocupación fundamental gira en torno al mantenimiento, mientras que, el culto a Huitzilopochtli está asociado con la guerra, el tributo, la conquista y el sacrificio humano.

Tláloc también está relacionado con el pulque, de ahí su conexión con Mayahuel, diosa telúrica y del pulque, con la luna, y con las antiguas tradiciones y civilizaciones mesoamericanas, mientras que el culto a Huitzilopochtli gira en torno al sol, a los nuevos comienzos, a la riqueza y al poder.

La presencia de materiales tan valiosos como el oro, el jade y la turquesa sugieren la existencia de un comercio destinado a los miembros de la élite. La forma de obtener el tributo iba aunado a la expansión militar, encabezada por la clase gobernante. Esto se puede ver en los vestigios arqueológicos así como en la temática de los mismos, los cuales estaban destinados a la nobleza y a la élite. Los pocos objetos de oro que han sobrevivido representan guerreros quienes jugaban un papel dominante en la sociedad mexicana. El oro, el jade y la turquesa servían para expresar entre otros conceptos ideas de poder y de dominio. La guerra era necesaria para obtener productos para la élite, tales como el oro; además de formar parte de la ideología y de la religión del Estado. La guerra era necesaria para capturar prisioneros para los sacrificios humanos. El sol para seguir en movimiento, debía ser alimentado con corazones y sangre de las víctimas del sacrificio, y por su parte, la misión del *tlahtoani* era proveerle de este alimento.

El contenido de las ofrendas se colocó en el Templo Mayor (el centro simbólico del imperio mexica), lugar en donde la ideología, la política y la religión se entremezclan. Por lo tanto, no es sorprendente que cada *tlahtoani* construyera un Templo Mayor más grande y más impresionante que el de su predecesor, para la gloria de Huitzilopochtli y la suya propia.

El principal objetivo del ritual mexica era la lluvia y la fertilidad agrícola, y de éste, también participó el oro. La unión de los contrarios: el día y la noche, el sol y la luna, el oro y la plata, la agricultura y la guerra, están también reflejadas en las ofrendas que contenían oro, así como la época de calor —la época de secas— y la época de lluvia. El oro refleja la época de calor, y se asocia con el sol, mientras que el jade, representa la época de lluvias, cuando los campos están verdes. Huitzilopochtli encabezaba la época de secas y el sol, como deidad del cielo y del día.

Los objetos de oro se han encontrado con punzones y objetos relacionados con el autosacrificio, por consiguiente dicho ceremonial involucraba a toda la población. Los sacrificios humanos tenían la doble intención de alimentar tanto al sol y a la tierra para mantener el universo en equilibrio.

ANEXO

La información del siguiente gráfico ha sido extraída de los datos sobre la indumentaria de los dioses del libro de los informantes de Sahagún. Los dioses que se ornamentaban con orejeras de oro, son los siguientes:

<i>Nombre</i>	<i>Ornamento de oro</i>	<i>Página</i>
Tezcatlipoca	Orejeras de oro en forma de espiral	1992:117
Quetzalcóatl	Orejeras de oro en forma de espiral	1992:117
Ehécatl-Quetzalcóatl	Lleva los curvados colgantes de concha <i>epcololli</i>	1992:117
Chicomecóatl	Orejeras de oro	1992:121
Cihuacóatl Quilaztli	Orejeras de oro	1992:135
Yautl (Tezcatlipoca)	Orejeras de oro	1992:147
Chántico	Orejeras de oro	1992:149
Xipe Tótec	Orejeras de oro y collar de oro	

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR, Carlos *et al.*, *Orfebrería prehispánica*, México, Editorial Patria, 1989.
- AGUILERA, Carmen, *Flora y Fauna Mexicana. Mitología y tradiciones*, México, Editorial Everest, 1985.
- ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando de, *Obras Históricas*, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.
- , *Obras Históricas*, Introducción de Miguel León Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México e Instituto Mexiquense de la Cultura, 1997.
- BÁEZ-JORGE, Félix, *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*, México, Universidad Veracruzana, 1988.
- BAQUEDANO, Elizabeth, *Aztec Death Sculpture*, Tesis Doctoral, Institute of Archaeology, University College London, Londres, 1989.
- BATRES, Leopoldo, *Archaeological Explorations in Escalerillas Street*, México, 1902.
- BENSON, Elizabeth, *Birds and Beasts of Ancient Latin America*, Gainesville, University Press of Florida, 1997.
- BERLO, Janet, *Teotihuacan Art Abroad*, Oxford, BAR, 1984.
- BOONE, H. Elizabeth, *The Codex Magliabechiano and the lost prototype of the Magliabechiano group*, Berkeley, University of California Press, 1983.
- , *Incarnations of the Aztec Supernatural: The Image of Huitzilopochtli in Mexico and Europe*, Transactions of the American Philosophical Society, v. 79, 1989, part 2.
- BRAY, Warwick, "Fine Metal Jewellery from Southern Mexico", en *Homenaje a José Luis Lorenzo* (coordinadora Lorena Mirambell), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1989 (Colección Científica, serie Prehistoria, 188), p. 243-275.
- , "Emblems of Power in the Chiefdoms of the New Worlds", en *Circa 1492: Art in the Age of Exploration*, ed. Jay A. Levenson, Washington, National Gallery of Art, 1991, p. 535-538.
- BRODA, Johanna, "Tlacaxipeualiztli: A Reconstruction of an Aztec Calendar Festival from Sixteenth Century Sources", in *Revista Española de Antropología Americana*, v. 5, 1970, p. 197-274.
- , "The Provenience of the Offerings: Tribute an Cosmovision", in *The Aztec Templo Mayor* (ed.) Elizabeth H. Boone, Washington, D. C., Dumbarton Oaks, 1987.

- CAMPBELL, R. Joe, *A Morphological Dictionary of Classical Nahuatl: Índice de morfemas del Vocabulario en la Lengua Mexicana y Castellana de Fray Alonso de Molina*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1985.
- CARMICHEL, Elizabeth, *Turquoise Mosaic from Mexico*, Londres, British Museum Publications, 1970.
- CASO, Alfonso, *La Tumba 7 de Monte Alban es Mixteca*, México, Imprenta Mundial, 1932.
- , “Lapidary Work, Goldwork, and copperwork from Oaxaca”, R. Wauchope (Gen. Ed), *Handbook of Middle American Indians*, 1965, v. 3 (2), p. 896-930.
- Codex Borgia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1976.
- DURÁN, Fray Diego, *Historia verdadera de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 2 v., México, Editorial Porrúa, 1967.
- EASBY, Dudley T., Junior, “Fine Metalwork in pre-Conquest Mexico”. Essays in *pre-Columbian Art and Archaeology*, Samuel K. Lothrop *et al.* (eds.), Cambridge, Harvard University Press, 1964, p. 35-42.
- EKHOLM, Gordon *et al.*, *Ancient Mexico and Central America*, New York, The American Museum of Natural History, 1970.
- EMMERICH, André, *Sweat of the Sun and Tears of the Moon*, Seattle, University of Washington Press, 1965.
- FRANCO, José Luis, “Representaciones de la mariposa en Mesoamérica”, en *El México Antiguo*, v. 9, 1959, p. 195-244.
- GARCÍA COOK, Ángel y Raúl M. Arana, *Rescate Arqueológico del monolito de Coyolxauhqui*, México, INAH/SEP, 1978.
- GARCÍA MOLL, Roberto *et al.*, *El tesoro de Moctezuma*, México, Colección Editorial de Arte Chysler, 1990.
- GARIBAY, Ángel Ma. (editor), *Historia General de las Cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1985.
- HOSLER, Dorothy, *The sounds and colour of Power*, Cambridge, MIT Press, 1994.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, “Iconografía Mexica: el Monolito verde del Templo Mayor”, en *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, v. 16, 1979, p. 133-153.
- , *Una vieja historia de la mierda*, México, Ediciones Toledo, 1988.
- , *Los mitos del tlacuache*, México, Alianza Editorial, 1993.

- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993.
- , *The Offerings of the Templo Mayor*, University Press of Colorado, 1994.
- MATOS, Eduardo, *The Great Temple of the Aztecs. Treasures of Tenochtitlan*, Londres, Thames and Hudson, 1989.
- MCEWAN, Colin, *Ancient Mexico in the British Museum*, Londres, British Museum Press, 1994.
- NICHOLSON, H. B., "The Mixteca-Puebla Concept in Mesoamerican Archaeology: A Reexamination", in J. Graham (ed.), *Ancient Mesoamerica. Selected Readings*, Peek Publications, Palo Alto California, 1968, p. 258-263.
- , "The Late Pre-Hispanic Central Mexican (Aztec) Iconographic System", in I. Bernal *et al.* (eds), *The Iconography of Middle American Sculpture*, The Metropolitan Museum of Art, 1973, p. 72-97.
- NICHOLSON, H. B y Eloise Quiñones Keber, *Art of Aztec Mexico. Treasures of Tenochtitlan*. Washington, D. C., Natural Gallery of Art, 1983.
- PASZTORY, E., *Aztec Art*, New York, Harry N. Abrams, 1983.
- ROBERTSON, D., "The Tulum Murals: The International Style of the Late Postclassic", *Verhandlungen des XXXVIII Internationales Amerikantenkongresses, Stuttgart-Munchen*, v. 2, 1970, p. 77-88.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *Florentine Codex, General History of the Things of New Spain* (Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble, trans. y eds), 13 v. Santa Fe, School of American Research and the University of Utah Press, 1950-82.
- UMBERGER, Emily, "Aztec Sculptures, Hieroglyphs, and History", Tesis Doctoral. Columbia University, Department o Art History and Archaeology, 1981. University Microfilms, Ann Arbor, 1981.
- VALLE, Perla, *Memorial de los Indios de Tepetlaoztoc o Códice Kingsborough*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Científica 263, Serie Etnohistoria), 1993.
- YOUNG-SÁNCHEZ, Margaret, "Figurine of a Warrior", *Bulletin of Cleveland Museum of Art*, v. 80, 1993, n. 4, p. 44-47.
- , "An Aztec gold warrior figurine (from the Cleveland Museum)", in *Res*, 29/30, 1996, p. 102-126.

EL DRAGÓN Y LA MAZACÓATL
CRIATURAS DEL INFIERNO EN UN *EXEMPLUM* EN NÁHUATL
DE FRAY IOAN BAPTISTA

BERENICE ALCÁNTARA ROJAS

Durante el primer siglo de dominación española, los frailes mendicantes de las tres Órdenes, que por ese entonces se disputaron el adoctrinamiento de los naturales, emprendieron una feroz lucha contra el adversario del dios que los enviaba. Ese ente en el que se sintetizaban todas las facetas de la maldad y que gracias a sus argucias había logrado sumir a los “indios” en las tinieblas de los cultos “idolátricos”. Una verdad evidente desde la posición que habían adoptado los europeos para mirar y conquistar al otro.

Cada Orden, de acuerdo con su regla y sus inclinaciones teológicas, confeccionó estrategias para que los nativos abjuraran del Demonio y se apegaran a la Iglesia de la manera más rápida que fuera posible. Los franciscanos, como lo fue Ioan Baptista, montaron su proyecto de transformación del “indio” en la educación y sus escuelas, por varias peculiaridades, fueron espacios donde frailes y naturales pudieron intercambiar algunos de sus saberes, a pesar de la explotación de unos y el predominio de otros, la mortandad de tantos y las múltiples diferencias en pensamiento y acción que les marcaban distancia.

De estas escuelas conventuales y del Colegio de la Santa Cruz en particular, en cuyas aulas los posibles dirigentes de las sociedades indígenas tuvieron acceso a lo más pulido de las letras de Occidente, salieron varios hombres que, además de dedicarse a la docencia y al gobierno, colaboraron con los religiosos en la tarea, nada sencilla, de traducir el cristianismo a las lenguas nativas.¹ Un complejo proceso del cual destacaré aquí uno de sus muchos aspectos.

¹ Los textos catequéticos en lengua náhuatl, por ejemplo, evidencian que este traslado implicó interesantes innovaciones en la forma y el contenido del mensaje cristiano que sería difundido al resto de la población nativa; ya que tanto las palabras indígenas cambiaron su sentido, al ser usadas para dar cuenta de nuevos asuntos en los contextos inéditos creados por la introducción de géneros discursivos europeos, como las ideas cristianas se transformaron, al ser vertidas en términos y formas nahuas y verse enriquecidas por otros

El infierno y los exempla

Otro de los recursos que emplearon los religiosos, desde los primeros tiempos de la evangelización novohispana, para alejar a los naturales de sus supuestos vínculos con el Demonio, fue la predicación de las penas del Infierno de todas las formas que les fue posible imaginar;² inspiradas en diversas fuentes; entre ellas, los *exempla* de raigambre medieval.

Los *exempla* eran historias que, amparadas en la autoridad del sabio que las compiló y en las de las personas que las vieron y oyeron, servían a los hombres de la Iglesia para probar la veracidad de los preceptos cristianos a través de un testimonio que mostraba las circunstancias y el destino de las buenas y las malas conductas.³ Solían nutrirse de anécdotas y sucesos cercanos a las personas a las que estaban dirigidos, pues, a pesar de que circulaban en formas bastante fijas, los predicadores los dotaban del sabor local y de los recursos retóricos necesarios para que no perdieran efectividad. En ellos se hallaba cifrada una figura, o *loci*, que permitía vincular el acontecer cotidiano de los mortales con los fines últimos del hombre, la historia de la Redención y el “presente intemporal” de las normas cristianas. Imágenes de virtudes y vicios, de recompensas y castigos, que debían llevar a los oyentes, de súbito, a la conversión.⁴

Los primeros *exempla* novohispanos de los que se tiene noticia fueron aquellos que formaron parte de las “representaciones” teatrales en lenguas indígenas que introdujeron los franciscanos.⁵ Y tanto en

significados y connotaciones. Acerca de este proceso de traducción, conocido como nahuatización del cristianismo, y los cambios que éste produjo en el tipo de doctrina que llegó a los nahuas puede verse el estudio de Louise M. Burkhart, *The Slippery Earth: Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth Century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 1989.

² Véase Berenice Alcántara Rojas, *El infierno en la evangelización de la Nueva España*, México, 1999 (Tesis de Licenciatura en Historia, UNAM-FFyL), cap. 3. Debe destacarse que los frailes no siempre expusieron el Infierno con la misma vehemencia. Éste era un recurso entre otros a los que podían acudir los predicadores dependiendo de su postura personal frente a los logros de la evangelización y de la forma en la que se concibieran las calidades morales e intelectuales de los naturales.

³ Sobre algunas características de los *exempla* medievales véase: Jacques Le Goff, “Les temps de l'*exemplum*”, en *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985, p. 99-102; Eloísa Palafox, *Las éticas del exemplum. Los castigos del rey don Sancho IV. El conde Lucanor y el Libro del buen amor*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, 1998 (en especial la introducción) y Daniele Dehouve, *Rundigeo el borracho y otros exempla medievales en el México virreinal*, México, CIESAS / UIA / Miguel Ángel Porrúa, 2000 (también la introducción).

⁴ Palafox, *op. cit.*, p. 9-13 y 19-25; Le Goff, *op. cit.*, p. 100 y Dehouve, *op. cit.*, p. 14-24.

⁵ Los *autos* participaban de una tradición que se remonta al “teatro de los misterios” medieval, eran una continuación de la liturgia e incorporaban a los naturales en su construcción, pues ellos eran los redactores de los textos, los actores y los realizadores de

el “modelo de ejemplo” (*neixticuilmachiottl*) llamado *Juicio Final* de 1533, atribuido a fray Andrés de Olmos, como en los autos que adornaron las festividades de la ciudad de Tlaxcala en 1538, descritos por Motolinía, se hicieron presentes, en lengua náhuatl, *exempla* que contenían condenas a la embriaguez, la hechicería y la lujuria y que retrataban la vívida imagen de los sufrimientos infernales.⁶

Los religiosos estuvieron dispuestos a todo, inventaron complicadas tramoyas, encendieron hogueras y quemaron su propia carne⁷ para que el Infierno de sus sermones adquiriera dimensiones, sonidos, heidores y calores y los naturales entendieran así la magnitud del sufrimiento que les aguardaba en su posible destino. Sin embargo, y como lo atestigua el texto del *Juicio Final*, ese Infierno de los autos en náhuatl no era idéntico al europeo; pues en su traducción y representación se emplearon gran cantidad de elementos nativos que lo transformaron. Se le dio el nombre de *Mictlan* (“Lugar de muertos”), un espacio-tiempo subterráneo y nocturno, en el que se internaban muchos muertos nahuas, y, del mismo modo, se colocó en su interior, a manera de verdugos y demonios, a diversos seres que para los mesoamericanos pertenecían al dominio de la tierra, la fertilidad y la oscuridad.

Un exemplum de fray Ioan Baptista

En 1599 apareció el *Confessionario en lengua mexicana y castellana. Con muchas advertencias muy necesarias para los confesores* de fray Ioan

toda la imaginería de dichas representaciones, véase: Fernando Horcasitas, *El teatro nahuatl...*, México, UNAM-IIIH, 1974. p.107-115; Othón Arroniz, *Teatro de evangelización en la Nueva España*, México, UNAM, 1979. p. 20-21; y Elena Isabel Estrada de Gerlero, “El teatro de evangelización”, en *Teatros de México*, México, Banamex, 1991, p. 23.

⁶ El *Juicio Final* versaba sobre la condenación en el Infierno, luego de la última lucha entre Cristo y su Adversario, de una mujer que había cedido a su lujuria y despreciado el sacramento del Matrimonio. Mujer “india” que es llevada, al final de la trama, a padecer por siempre en un “temazcal de fuego”, *tle-temazcalli* (Fray Andrés de Olmos, *Auto del Juicio Final*, México, INBA, 1983, p.43). Asimismo los hombres que participaron en la procesión de *Corpus Christi* que recorrió la ciudad de Tlaxcala en 1538 pudieron apreciar cómo San Francisco invocó a los demonios para que llevaran a su oscura morada a un borracho que salió “cantando muy al propio que los indios cantaban cuando se embeodaban” y a unas hechiceras que “con bebedizos en esta tierra muy fácilmente hacen mal parir a las preñadas”, quienes habían tenido la imprudencia de interrumpir al santo. “De esta manera fueron representados y reprendidos algunos vicios en este auto. El infierno tenía una puerta falsa por donde salieron los que estaban dentro; y salidos pusiéronle fuego, el cual ardió tan espantosamente que pareció que nadie se había escapado, sino que demonios y condenados todos ardían y daban voces y gritos las ánimas y los demonios; lo cual ponía mucha grima y espanto aun a los que sabían que nadie se quemaba.” (Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 1990. p. 73-74).

⁷ Fray Antonio de Roa solía caminar sobre carbones encendidos y arrojarse agua y resina hirviendo, mientras que fray Luis “Caldera” aventaba al fuego a diver-

Baptista. Como otros textos de este franciscano su *Confessionario* fue el fruto de los trabajos de muchos hombres; entre ellos, algunos miembros destacados de su Orden (Olmos, Sahagún, Basacio, Molina y Mendieta) que legaron a sus hermanos sus escritos en materia de evangelización y varios estudiosos nahuas, de los que tomó consejo y traducciones de pasajes enteros (Hernando de Ribas, Ioan Berardo, Diego Adriano, Francisco Baptista de Contreras, Estevan Bravo, Antonio Valeriano, Pedro de Gante y Augustín de la Fuente), según su propio testimonio.⁸

En sus obras sobre la Confesión⁹ fray Ioan Baptista se preocupó por dotar a los sacerdotes de mejores instrumentos para la impartición del sacramento de la Penitencia a los naturales y por demostrar que los franciscanos, quienes conocían su lengua y sus “antiguallas”, debían conservar los privilegios que, en lo referente a la administración de los sacramentos, aún poseían.¹⁰ A diferencia de fray Alonso de Molina, Baptista dirigió su *Confessionario* a los hombres de la Iglesia y no a los penitentes, pues, en su opinión, sólo los religiosos sabían cómo cuestionar a los “indios” para que éstos fueran capaces de reconocer sus pecados. Fray Ioan Baptista pensaba también que la atrición, es decir, el temor al castigo eterno, era un don de Dios y una disposición suficiente para acercarse al sacramento de la Penitencia, pues la absolución convertiría ese miedo en arrepentimiento verdadero y sincero;¹¹ por ello, no dudó en incluir en el largo prólogo de su *Confessionario* varios *exempla*, en los que se describen las penas infernales, como un medio para compeler a los nahuas a llevar a cabo una buena confesión.¹²

sos animales (véase Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 1986, p. 104).

⁸ Véase el prólogo de fray Ioan Baptista a su [...] *Sermonario en lengua mexicana*, México, En casa de Diego López Dávalos y a su costa, 1606.

⁹ *Confesionario en lengua mexicana y castellana. Con muchas advertencias muy necesarias para los confesores*, México en Santiago Tlatilulco, Casa de Melchior Ocharte, 1599 y *Advertencias para los confesores de los naturales*, 2 v., México en Santiago Tlatilulco, Casa del Melchior Ocharte, 1600.

¹⁰ Josefina Hitsuri Flores Estrella revisa algunas de las características de la obra de este fraile en *Juan Bautista, franciscano*, México, 1998 (Tesis de Licenciatura en Historia, UNAM-FFyL).

¹¹ Alcántara, *op. cit.*, cap. 6.1.

¹² Cabe mencionar que el auge mismo de los *exempla*, como parte de la predicación de los mendicantes, se halló ligado al desarrollo de la confesión auricular; luego del Concilio de Letrán de 1215, pues ésta exigía que los hombres y las mujeres aprendieran a educar su memoria, para encontrar en sus recuerdos todos aquellos actos, omisiones y deseos que pudieran ser pecaminosos a la luz del catolicismo (Le Goff, *op. cit.*, p. 101).

Ioan Baptista equiparó los *exempla* a los *huehuetlahotli*, para él, esas pláticas ceremoniales nahuas contenían pautas de conducta cercanas a las virtudes que promovía el cristianismo,¹³ de ahí que este fraile se empeñara en la difusión de *huehuetlahotli* cristianizados¹⁴ y de *exempla* en lengua náhuatl como herramientas de conversión. En apariencia, unos y otros reprendían y fomentaban ciertos comportamientos; sin embargo, los sistemas ontológicos y éticos que les servían de cimiento eran radicalmente distintos,¹⁵ así como diversas eran también las concepciones de la palabra en las que se hallaban inmersos.¹⁶

El más extenso de los “ejemplos” que Ioan Baptista integró en su *Confesionario* narra la visión, que tuvieron dos frailes, de los tormentos que padecía en el Infierno una mujer que murió, luego de haber recibido la absolución, sin haber confesado un pecado de incesto. Una visión infernal que resalta por el detalle con el que son presentados los suplicios de esa desdichada de acuerdo con cada una de las faltas que cometiera en vida.¹⁷ Hasta el momento he localizado dos versiones en latín de dicho “ejemplo”: una, aparece en la primera fuente que da cuenta de este relato, la *Scala Coeli* del dominico Jean Gobi, compuesta en la primera mitad del siglo XIV, una obra que fue objeto de numerosas copias y ediciones;¹⁸ la otra, forma parte de una compilación jesuita que circuló en el siglo XVII.¹⁹ Asimismo puede ha-

¹³ En uno de los “ejemplos” Ioan Baptista consideró adecuado calificar al sacerdote Cesáreo [de Heisterbach], la autoridad de quien provenía el relato, como “*huehuetlahotlihuani*” (escritor de palabra antigua). Ioan Baptista, *Confesionario...*, f. 9v.

¹⁴ Véase fray Ioan Baptista, *Huehuetlahotli. Pláticas morales de los indios para adoctrinar a sus hijos, en mexicano* (México en Santiago Tlatilulco, Casa de Pedro de Ocharte, 1600) en: *Huehuetlahotli. Testimonios de la antigua palabra...*, México, V Centenario del Encuentro de dos mundos, 1987.

¹⁵ Véase Burkhart, *op. cit.*, p. 26-29.

¹⁶ Sobre las diferencias entre la polémica persuasiva europea, en la que un maestro, desde su posición de poseedor de la verdad, hacía uso de distintos ejemplos para convencer a sus discípulos y los “discursos ceremoniales” por medio de los cuales los nahuas, gracias a un intercambio de palabras dejadas por los antiguos, evocaban posibles desórdenes y los conjuraban para reinstaurar el equilibrio del mundo puede verse Daniele Dehouve, “Un dialogue de sourds: les *Colloquios* de Sahagún”, en *Les rituels du dialogue...*, Nanterre, Société d’ethnologie, 2000, p. 199-234. (Existe una versión al español en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 33).

¹⁷ Di a conocer una primera traducción y comentario de este “ejemplo” en Alcántara, *El infierno...*, cap. 6.3 y Apéndice.

¹⁸ Jean Gobi, *La Scala Coeli*, edición (del incunable de Ulm, 1480) de Marie-Anne Polo de Beaulieu, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1991. *Exemplum* No. 249 (p. 269-270).

¹⁹ Ioannis Maioris, *Magnum speculum exemplorum, et plusquam centum, auctoribus, pietate, doctrina et antiquitate venerandis, varijsque historijs, tractatibus et libellis excerptum, ab anonimo quodam, quicquid annu Domini 1480 vixisse deprehenditur* Duaci, Ex officina Baltazaris Balleri Typographi iurati, sub circino auneo, 1633. *Exemplum* CXXII, p. 177-178.

llarse otra versión en náhuatl en el *Promptuario manual mexicano* del padre Ignacio de Paredes (1759).²⁰ Por otro lado este *exemplum*, en sus versiones europeas, debió de ser una de las fuentes que nutrieron el *Juicio Final* atribuido a Olmos, pues algunos pasajes resultan muy cercanos.

Los autores del texto náhuatl nombraron al *exemplum*, *tetzahuítl*, es decir, prodigio. Un término que remite a diversos “portentos”, manifestaciones de divinidades que, como Tezcatlipoca, se hacían presentes ante los hombres para probar la fortaleza de su corazón y modificar su “destino”.²¹ El *tetzahuítl* era un signo de la existencia de un desequilibrio que podía acarrear desgracias a las personas.²² Y aunque este vocablo pudo generar lecturas indígenas, muy distintas a las que pretendía el fraile, es probable que los autores lo hayan empleado para indicar que, los religiosos que presenciaron los tormentos de la mujer aparecida, hicieron frente a un suceso extraordinario, concreción de una transgresión y al que los todos debían temer y tener por “agüero” para no correr con la misma suerte de la mujer pecadora.

El *exemplum-tetzahuítl* da inicio con un comentario de cómo el Demonio aprieta la garganta a las “mujerzuelas”²³ para que no se confiesen cuando hasta ellas llegan los sacerdotes; fragmento que no se encuentra en el texto latino, ni en la versión de Paredes. Los autores indican también que lo sucedido a esta mujer fue contado y puesto en orden por dos frailes, uno discípulo de Santo Domingo y otro de San Francisco de nombre Bernardino de Bustis.²⁴ Después se expone la manera en que la “malvada” mujer principal (*cihuapilli*) se acercó a confesarse con uno de esos religiosos, sin saber que de lejos otro fraile veía salir de su boca diversas sabandijas mientras se confesaba; alimañas que volvieron a entrar en su cuerpo cuando ella decidió ocultar que había sostenido relaciones con un familiar suyo.

Más tarde los dos frailes se reunieron de nuevo y contaron sus experiencias del día, se percataron entonces de que algo grave había

²⁰ Ignacio de Paredes, *Promptuario manual mexicano [...] contiene quarenta y seis pláticas con sus exemplos, y morales exhortaciones, y seis sermones morales, acomodados a los seis domingos de la Cuaresma...*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1759. Plática 27, f. 215r -217r.

²¹ Dehouve, *Rundigero...*, p. 36, 120 y 122.

²² Burkhart, *op. cit.*, p. 71-72.

²³ *Cihuapopol*, literalmente “mujerzotas”.

²⁴ El jesuita Maior, autor de la compilación de *exempla* del siglo XVII ya mencionada, declara que este *exemplum* se lee así en la *Scala Coeli* de Jean Gobi, éste a su vez afirmó haberlo oído de un “predicador digno de fe”. Por su parte el Padre Paredes, como Ioan Baptista, vuelve a atribuirlo a Bernardino de Bustos; franciscano italiano que a fines del siglo xv fue reconocido por la severidad de los sermones con los que movía a los fieles a la Penitencia y que fue, seguramente, uno de los principales promotores de este “ejemplo”.

ocurrido con esa mujer y regresaron alarmados en su búsqueda. Al llegar a su casa, ésta había fallecido y los religiosos, conmovidos, se dedicaron a orar y ayunar para que Dios les permitiera ver que había sido de la mujer muerta en pecado. Luego de tres días Dios los fortaleció para que resistieran la visión del “ejemplo” (*in tetzahuilt in neixcuitilli*) y pudieran contarle al resto de los hombres.

De este modo vino a su presencia la desventurada mujer montada sobre una *mazacóatl* que, junto con otras serpientes, lagartijas, comadreja, coatíes, zorrillos, sapos, perros y otras fieras de fuego, se dedicaba a afligir cada una de las partes de su cuerpo. Ante la espantosa escena los religiosos demandaron de la mujer una explicación de sus sufrimientos y ella tuvo que relatar con lujo de minucias, y entre alaridos, cada una de las faltas que le valieron las torturas. En seguida el confesor le exigió que declarara cuáles eran las transgresiones que conducían al *Mictlan* y ella respondió que las mujeres llegaban al él por cuatro cosas: el falso testimonio, el arreglo físico, la hechicería (que en este caso consiste en la adivinación al echar granos de maíz y la alcahuetería) y la confesión que solían realizar vanamente.²⁵

Por último la *cihuapilli* y sus verdugos vuelven a las entrañas del *Mictlan* y otro predicador amonesta a los “indios” que escuchan este “ejemplo” y ven las estampas alusivas,²⁶ motivado por el amor que les tiene, para que no actúen como la mujer; cuyos padecimientos acaban de conocer, y digan al confesor todas y cada una de sus faltas, ya que no saben en qué instante los visitará la muerte.²⁷

Seres del Mictlan, criaturas del infierno

El primer habitante de ese *Mictlan* “infernalizado” que se hace presente en este *exemplum* es el *Tlacatecólottl* (búho humano), una voz que se convirtió a mediados del siglo XVI en convención para aludir al Demonio cristiano y que parece haber designado en otros tiempos a toda una clase de especialistas en el control de las fuerzas “sobrenaturales”

²⁵ Ioan Baptista, *Confessionario...*, f. 27v.

²⁶ Fray Ioan Baptista aconsejó a los predicadores que les repartieran estampas, en las que se presentaban de forma más viva las imágenes descritas, mientras les leían a los nahuas estos “ejemplos”. Estas “estampas” no aparecen en el *Confessionario*, quizá lo más cercano que se conserve sea una pintura mural inspirada en otro de los “ejemplos” traducidos por Ioan Baptista y varios letrados nahuas, véase Berenice Alcántara Rojas, “Fragmentos de una evangelización negada. Un “ejemplo” en náhuatl de fray Ioan Baptista y una pintura mural del convento de Atlihuahuetzia”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, UNAM-IIE, 1998, No. 73, p. 69-85.

²⁷ Ioan Baptista, *Confessionario...*, f. 28r.

y en la utilización de ellas para perjudicar a los hombres.²⁸ Los “búhos humanos” tenían entre sus “nahuales” a los tecolotes (aves emisarias del “Lugar de los muertos”), una característica que los hacía temibles y agentes de enfermedad. Es probable, que, como ocurre hoy día entre los nahuas de la Huasteca, el *Tlacatecólol* haya sido también una deidad dual, protectora y destructora a la vez.²⁹ Con el correr de la evangelización el *Tlacatecólol* sufrió la suerte de la mayoría de las deidades y ritualistas nativos, fue satanizado, colocado en calidad de enemigo del dios que guiaba a los cristianos en su expansión sobre el mundo. En particular, experimentó el proceso de metamorfosis demoniaca que recayó en todos los seres que pertenecían, desde la perspectiva indígena, al inframundo, ese ámbito subterráneo plétórico de fertilidad, oscuridad y descomposición.

El *exemplum* relata también cómo diversas sabandijas, imágenes del pecado, salieron de la boca de la mujer cuando ésta se confesaba. La más importante de ellas es una serpiente *mazacóatl* (serpiente-venado), el mismo ser que después se convierte en su infernal montura, escogida, desde la óptica católica, para representar el pecado sexual y en cuyo sitio la fuente latina hablaba de un dragón.

El dragón servía como símil del Demonio pues era considerado, por los europeos, la “mayor de las serpientes”, por ello recorrió la literatura hagiográfica y ejemplar como una de tantas formas que solía adoptar el Maligno para atacar y castigar a los seres humanos, a pesar de que también poseía otras valencias simbólicas.³⁰ La *mazacóatl* fue seleccionada para ocupar su sitio y servir así de *loci* (o figura) en el que se conectaban el pecado principal de esa mujer y la forma en la que dicho comportamiento era reprendido en el Infierno gracias a sus connotaciones sexuales en el mundo indígena; ya que el *exemplum* es muy claro en relatar que la *mazacóatl*, en la que aparece montada la *chhuapilli*, se dedicaba a quemar sus entrañas (*ihtic*), su piel (*nenehuatl*),

²⁸ Alfredo López Austin, “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 7, México, UNAM-IIIH, 1967, p. 87-88.

²⁹ Una discusión más exhaustiva sobre las características del *Tlacatecólol* en los textos de evangelización y en las fuentes históricas compuestas por frailes en el siglo XVI puede encontrarse en Alcántara (*El infierno...*, cap. 6.3), donde se recuperan las aportaciones de Burkhart (*op. cit.*, p. 43-44) y de Félix Báez-Jorge y Arturo Gómez Martínez (*Tlacatecólol y el diablo. La cosmovisión de los nahuas de Chicontepec*, Xalapa, SEC-Gobierno del Estado de Veracruz, 1998, *passim*), entre otros autores.

³⁰ Véase Ignacio Malaxecheverría, *Bestiario Medieval*, Madrid, Siruela, 2000, cap. v. 15; Santiago de Vorágine, *La leyenda dorada*, Madrid, Alianza Editorial, 1982 (en especial la vida de Santa Margarita) y Barbara D. Palmer, “The inhabitants of Hell: devils”, en Clifford Davison (editor), *The iconography of hell*, Michigan University: Medieval Institute, 1992, p. 21-40.

su cuerpo (*nacáyotl*), sus muslos (*metzcuauihyotl*), sus espinillas (o tibias, *tlanitzi*) y los huesos de su cadera (*queztepolli*),³¹ a causa de la disposición que tuvo para “la vida de regocijo” (*ahuilnemiliztli*), es decir, en el náhuatl de los evangelizadores, la lujuria.

Los autores escogieron a la *mazacóatl* (serpiente-venado), una víbora con “cuernos”, para ser la encarnación del Demonio y la describieron como un ser venenoso,³² al igual que el Diablo, si bien ninguna de las serpientes que llevaban este nombre, según el *Códice Florentino*, poseía esta cualidad.³³ En cambio, la carne de la *mazacóatl* era utilizada por los nahuas para aumentar la potencia sexual de los varones;³⁴ con lo que queda claro que este reptil tenía nexos con la sexualidad desde la perspectiva indígena y que por eso le adjudicaron la tarea de destruir la parte baja del cuerpo de la mujer. (Figura 1). De este modo la *mazacóatl*, una serpiente ligada a los poderes de reproducción del interior de la tierra,³⁵ fue transformada en un verdugo infernal, un íncubo³⁶ americano, siendo al mismo tiempo un *tzitzimítl coleletli*.

En varias fuentes del siglo XVI las *tzitzimimeh* se muestran como seres “femeninos” del crepúsculo que anunciaban la destrucción y que podían descender a la tierra con el fin de devorar a los hombres.³⁷

³¹ *Queztepolli*, de acuerdo con Alfredo López Austin, es el nombre que se daba a ciertos huesos de la cadera: el extremo superior del fémur, el cuello y los dos trocánteres (*Cuerpo humano e ideología...*, México, UNAM-IA, 1990, v. 2, p. 181); no obstante, el contenido del texto me hace pensar que los autores lo emplearon en un sentido más general, vinculado con la sexualidad, por eso lo traduje como cuadril (anexo 2).

³² “*Inin cenca huey tequani alahuacayo iztlacyo, tenqualacyo mazacohuatl, in tzitimitl coleletli*. Esta enorme fiera resbaladiza, ponzoñosa, venenosa mazacóatl, la [que es] *tzitzimítl, coleletli*.” (Baptista, *Confessionario...*, f. 27r).

³³ Fray Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex. The General History of the things of New Spain*, edición y traducción de Charles Dibble y Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, New Mexico, The School of American Research and the University of Utah, 1950, libro XI, cap. 5.

³⁴ “De la carne desta usan los que quieren tener potencia, para tener cuenta con muchas mujeres. Los que la usan mucho o toman demasiada cantidad, siempre tienen el miembro armado, y siempre despiden simiente y mueren dello”. Sahagún, *Códice Florentino...* libro 11, cap. 5, párrafo. 4. Este carácter sexual que le valió a la *mazacóatl* caer en el Infierno cristiano también ha sido notado por Burkhart (*op. cit.*, p. 45-46).

³⁵ En la tradición oral de los nahuas de la zona de Cuetzalan, Puebla, por ejemplo, la serpiente mazacuata (*mazacóatl*) es mensajera y portadora de las riquezas del inframundo *Tlalocan*. Véase Ma. Elena Aramoni, *Talokan tata, talokan nana*, México, CNCA, 1990, p. 154.

³⁶ Demonios lascivos que, entre otras actividades, aparecen en la tradición popular medieval como los encargados de violar incesantemente a las lujuriosas en el Infierno. Además en los relatos infernales europeos es bastante frecuente la aparición de una serpiente que se dedica a devorar el sexo de las mujeres lujuriosas, véase Georges Minois, *Historia de los Infiernos*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 268-271.

³⁷ En una plática ceremonial, dedicada a las deidades acuáticas para alejar la sequía, los nahuas solían decir: “No sea que se haga verdad aquello que mucho temieron los ancianos, las ancianas, lo que por tradición supieron que sobre nosotros sucedería, que

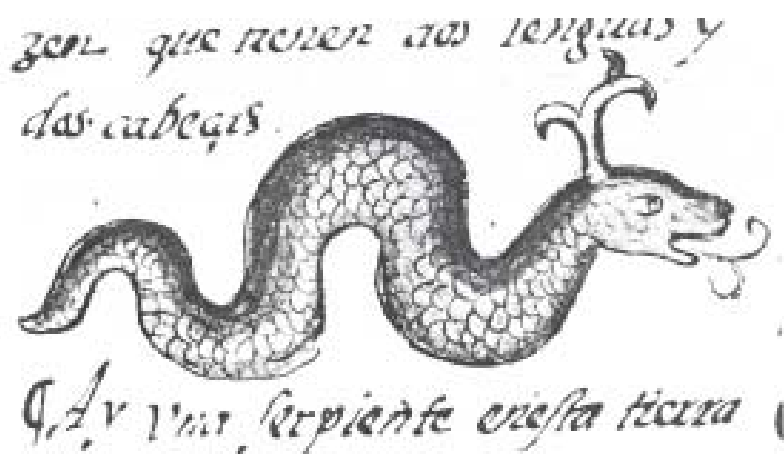


Fig. 1. “La mazacóatl”, en fray Bernardino de Sahagún, *Codice Florentino*, edición facsimilar a cargo del Gobierno de la República Mexicana del manuscrito 218-220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, libro XI, f. 18v

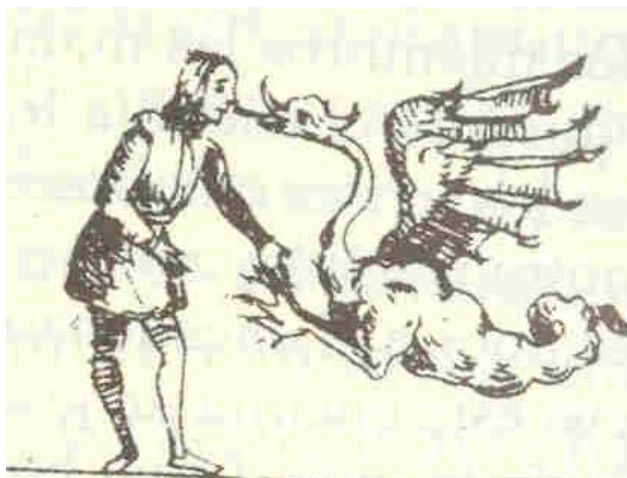


Fig. 2. “El dragón y el indio”. Detalle de un grabado sobre “tentaciones y pecados” en fray Diego Valadés, *Retórica Christiana* (1579), México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 216 (481)

Klein las encuentra asociadas a *Cihuacóatl* y a otras deidades telúricas y procreadoras. Su iconografía “las” o “los” hace verse como seres descarnados de la región de los muertos,³⁸ con hígados prominentes que revelan su exceso de “pasiones” biliosas (de *ihíyotl*),³⁹ y que son capaces de atacar al Sol en momentos de oscuridad, sobre todo, antes de la ceremonia del Fuego Nuevo, con “la piedra y el palo”,⁴⁰ elementos propios del castigo.

Tzitzímiltl es una palabra extendida por gran parte de Mesoamérica, cuya etimología náhuatl es muy incierta;⁴¹ y aunque no resulte incorrecto pensarlas como seres esqueléticos del inframundo y el cielo nocturno, generadoras de vida, para muchos nahuas, hoy día, son también “malos aires” y “concentraciones de envidia” que pueden dañar a la humanidad cuando el Sol está ausente.⁴² Naturaleza dual de las oscuras entrañas de la tierra, que nutren y devoran, que fue opacada, en el siglo XVI, cuando los evangelizadores utilizaron y difundieron *tzitzímiltl* y *coleetli* (un vocablo que comúnmente se pareo con el anterior) como nombres de demonios.⁴³

Además del *Tlacatecóloltl* y la *mazacóatl tzitzímiltl coleetli* aparecen en el *exemplum* una legión de criaturas que hacen gemir de dolor a la

vinieran a descender los *tzitzimime*, que vinieran a destruir la tierra, a devorar a los macehuales.” (Sahagún, *Historia General...*, libro VI, cap. 8).

³⁸ Cecelia F. Klein, “Wild woman in colonial Mexico: an encounter of european and aztec concepts of the other”, en *Reframing the Renaissance*, New Haven, Yale University Press, 1995. p. 254 -255 y de la misma autora “The devil and the skirt. An iconographic inquiry into the prehispanic nature of the *tzitzimimeh*”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-IIIH, 2000, v. 31, p. 17-61.

³⁹ Leonardo López Luján y Vida Mercado, “Dos esculturas de Mictlantecuhtli encontradas en el recinto sagrado de México-Tenochtitlan”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-IIIH, 1996, v. 26, p. 41-80.

⁴⁰ Karl Taube, “La vasija de pulque de Bilimek. Saber astral, calendarios y cosmología del posclásico tardío en el México central”, en *De hombres y dioses*, México, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, 1997, p. 128-148.

⁴¹ Karen Dakin ha llegado a proponer que el morfema *tzi* puede provenir del protoyutoazteca *tzuh-, “hueso”; lo que haría posible su traducción por “huesudito”, pues voces cognadas en otras lenguas de la misma familia significan “muerto”, “cadáver” y “espíritu del muerto” (Karen Dakin, “Huesos en el náhuatl: etimologías yutoaztecas”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-IIIH, 1996, v. 26, p. 315).

⁴² Los nahuas de Amatlán, en la Huasteca, llaman “*tsitsimiltl*” a las ancianas que sirven a los “espíritus” del *Mictlan* y que pueden hacer que estos ataquen a los hombres (Alan R. Sandstrom, *Corn is our blood...*, [Norman], University of Oklahoma, 1991, p. 253); mientras que algunos nahuas los consideran seres que se hayan en las fronteras de los espacios habitados por el hombre y que desean constantemente devorarlos, al mismo tiempo aparecen como ancestros de una edad anterior (Sybille de Pury-Toumi, *De palabras y maravillas...*, México, CNCA/CEMCA, 1997, p.93-122). Convendría en este sentido realizar una cuidadosa revisión y comparación del extendido ciclo mítico alrededor del “dios niño del maíz”, donde una anciana *tzitzímiltl* hace también su aparición.

⁴³ Klein, “The devil...”, p. 50-51.

desventurada mujer. Todas ellas fueron convertidas en entes del Averno gracias a la utilización, como modificador, de la partícula “*tle*”, raíz de la voz nahua que nombraba al fuego (*tlell*); una fórmula que fue utilizada por muchos autores de textos cristianos en lengua náhuatl durante el siglo XVI para convertir a distintos elementos del mundo indígena y a otros que eran traducciones aproximadas de seres y cosas europeas en agentes de tormento infernal.⁴⁴ Así las cosas, unas “lagartijas de fuego” (*tlecuetzpaltin*) tienen el cometido de morder y afligir la cabeza de la *cihuapilli* incestuosa, por causa de los adornos con los que se cubrió para ser admirada por la gente; unos “sapos de fuego” (*tletamazoltin*) le chupaban los ojos, pues los dedicó a mirar con codicia y no los recató de las cosas mundanas; un “punzón de fuego” (*tletepotzmittl*), *sagittae ignitae* (en latín), penetraba sus oídos, ya que se deleitó con palabras de regocijo y de burla (*ahuillatlahtolli*, *camanal-tlahtolli*) y su boca era calcinada por una llama de fuego azufrosa (*tlequiquiztlaltica*) que de allí mismo salía, puesto que de ella sólo habían emanado palabras, cantos y besos, vanos y perversos. Dos serpientes *tecuhtlacozauhqui* la asfixiaban y le desgarraban los senos, pues había permitido los malos “tocamientos”. También sus brazos y manos eran mutilados, mordidos y asados por “fieras” y “perros de fuego” (*tletequanime*, *tlechichime*, *tleizcuintin*), por haberlos cubierto de adornos y por no haberlos tendido a nadie con caridad.

La mayoría de las contrapartes europeas de todos estos animales eran consideradas “sabandijas”, criaturas repulsivas que perjudicaban al hombre y que se encontraban en el estrato más bajo de la Jerarquía de los Seres, algunas de ellas habían sido tenidas por sagradas por los pueblos paganos y por ello era usual encontrarlas, desde los relatos de los Padres del Desierto, como formas que adoptaba el Diablo para tentar a la creación preferida de Dios.⁴⁵ Fray Diego Valadés, por ejemplo, incluyó en su *Retórica Christiana* un grabado en el que exponía a los naturales las dañinas seducciones del pecado a partir de las imágenes de sapos, culebras, dragones y perros, “animales perniciosos para destrucción nuestra”. (Figura 2).⁴⁶

⁴⁴ Alcántara, *El infierno...*, cap. 5.1 y 6.3. El único ser de estos infiernos en náhuatl que desde antiguo llevaba la raíz “*tle*” como parte de su nombre era la *tlepapálotl* (mariposa de fuego) que en el Auto del *Juicio Final* atormenta las orejas de la mujer pecadora. La *tlepapálotl*, la mariposa nocturna que busca la luz del fuego y muere en ella, llegó a ser utilizada en el discurso moral indígena para aludir a las personas enojadas que se acarrean su propia desdicha (véase Burkhart, *op. cit.*, p. 95).

⁴⁵ Véase Palmer, *op. cit.*, p. 22; Minois, *op. cit.*, cap. 10 y Jeffrey Burton Russell, *El príncipe de las tinieblas...*, Santiago de Chile, Andres Bello, 1994, p. 69, 89 y 149-153.

⁴⁶ Fray Diego Valadés, *Retórica Christiana*, México, UNAM/FCE, 1989, f. 215 y p. 491. Véase también Elena Isabel Estrada de Gerlero, “La demonología en la obra gráfica de

Junto con todos los animales y objetos ya mencionados y que, de alguna manera, eran equivalentes a otros que poblaban los infiernos del imaginario europeo, en el *exemplum* del *Confessionario* de Ioan Baptista se hace alusión a otros seres que hieren la cabeza de la *cihuapilli*: “comadreas”, “coatíes” y “zorrillos de fuego” (*tlecocozatin*, *tleepame* y *tlepepezotin*); animales que no aparecen en las versiones latinas ni en la de Paredes. De acuerdo con las descripciones del *Códice Florentino*, el *pezotli* (coatí) era un animal extremadamente glotón, las comadreas tenían un excremento muy hediondo y el zorrillo poseía una orina que olía a “muerto”, “*miquizhuialtic*”, según los informantes nahuas, o a “cosa infernal”, según Sahagún.⁴⁷

Esta extraña inclusión me lleva a suponer que los autores del *exemplum* no pusieron a todos estos seres a fungir como verdugos infernales por un mero azar o coincidencia. Esos mamíferos, cuyo excremento y orina eran muy hediondos, evocan, ciertamente, la fetidez propia de la morada de Luzbel y, al mismo tiempo, recrean con su presencia la expresión *axixpan cuillapan* (en la orina, en el excremento) que Olmos empleó con profusión para designar al Infierno.⁴⁸ Designación que tampoco era fortuita pues en las fuentes coloniales y en la iconografía prehispánica el vientre subterráneo de la tierra, el señorío de *Mictlantecuhtli*, era un lugar donde de la putrefacción, la suciedad y los restos óseos se generaban los nuevos seres que poblarían la superficie.⁴⁹ Liga entre corrupción y procreación que los evangelizadores interpretaron en negativo.

Desde este punto de vista también puede añadirse que la lagartija y el perro formaban parte, en la tradición nahua, del viaje de los muertos por los distintos niveles del *Mictlan* (según el Apéndice al Libro III de la *Historia* de Sahagún), que los sapos eran manifestaciones de las fuerzas húmedas de Tláloc y que muchas serpientes eran, y son, identificadas por los mesoamericanos con los poderes de crecimiento que brotan de la tierra y por ello, quizá, las diosas madres de la época prehispánica las portaban como atributo.⁵⁰ La “llama de fuego” (*tlecuezallottl*) que los autores colocaron en la boca de la infeliz *cihuapilli*

fray Diego Valadés”, en *Iconología y sociedad en el arte colonial hispanoamericano...*, México, UNAM-IE, 1987.

⁴⁷ Sahagún, *Florentine Codex...*, libro XI, cap. 2, párrafo 28 y cap. 5 párrafo 41 y 42.

⁴⁸ Alcántara, *El infierno...*, cap. 6.1.

⁴⁹ Los antiguos nahuas usaban un mismo verbo (*itlacahui*) para aludir a la concepción de un ser humano y a la putrefacción. Véase Alfredo López Austin, *Cuerpo humano...*, p. 336 y Patrick Johansson K., “Escatología y muerte en el mundo náhuatl precolombino”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-III, 2000, v. 31, p. 149-184.

⁵⁰ Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlálocan*, México, FCE, 1994, p. 112, 132, 147 y 197-201 y Klein, “The devil...”, p. 41-45.

puede recordar, aunque lejanamente, a *Cuezaltzin*, uno de los aspectos de la deidad del fuego, que en otro texto doctrinal se usó para designar a un demonio.⁵¹

Todas estas “coincidencias” deben alertar al lector acerca de las cuidadosas selecciones que llevaban a cabo los autores de los textos de evangelización; pues si se pone atención en las cosas que los frailes y los “indios” gustaban poner en sus infiernos puede llegar a notarse que las criaturas, que daban movimiento al *Mictlan* de este *exemplum*, no sólo eran parecidas a aquellas que solían retorcerse en el Infierno de los cristianos, sino que además tenían que ver con varias de las manifestaciones de una tierra que los mesoamericanos consideraban un ser hambriento, frío y nocturno que paría la vida de la fétida putrefacción. Por todo lo anterior, en mi opinión, este *tetzahuítl*, obra de Ioan Baptista y de varios letrados nahuas, es testimonio tanto de la continuidad americana que tuvieron los *exempla*, como de la premeditada “infernalización” que sufrieron, a manos de los traductores, muchos seres que, en la percepción mesoamericana del mundo, eran valorados de formas muy diversas al carácter negativo que se les confiere en este texto, pues pertenecían, de alguna manera, a los ámbitos de la tierra y del fuego, entidades productoras y consumidoras de vida ajenas a las nociones cristianas de bondad y maldad.

Un infierno de palabras nuevas

A diferencia de la brevedad y la concisión con que en el *exemplum* proveniente de la *Scala Coeli* se enumeran los pecados y los castigos de esa mujer, aquellos que lo volcaron al náhuatl abundaron, con prolijidad, sobre cada una de las circunstancias, transgresiones y padeceres que marcaron aquella “aparición”; pues para explicitar y matizar una gran cantidad de pormenores los autores confeccionaron neologismos, comenzando por aquellos que convertían a ciertos animales en seres infernales (*tle-tamazoltin*, *tle-tequanime*, *tle-chichime*, etcétera), y los expresaron en construcciones paralelas.

Retomando, en cierto sentido, el estilo de los *huehueltlahtolli* que el mismo Ioan Baptista difundió, ya “cristianizados”, los *exempla* de su *Confessionario* adoptan la cadencia y la precisión propios de las expresiones pareadas y los difrasismos que tanto gustaban a los nahuas. A través de varios procedimientos, los autores, describieron detalles, ampliaron sentidos y crearon nuevos conceptos a partir de la conjun-

⁵¹ Fray Bernardino de Sahagún, *Colloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes...*, México, UNAM-IIIH, 1986, p. 92 y 172-175 y Alcántara, *El infierno...*, cap. 6.3.

ción de dos, o más, locuciones. Entre ellas resalta *in tetzahuitl in neixcuitilli* (el “portento”, el ejemplo); difrasismo en el que se cuajaron varias de las connotaciones que un *tetzahuitl* evocaba y que un *exemplum* medieval podía traer a la memoria (un suceso extraordinario, manifestación de lo sobrenatural, que impactaba a los hombres y del cual se debía tomar una enseñanza).

Para finalizar resaltaré un pequeño fragmento de este *exemplum*, con la intención de mostrar la estructura nahua en que fue vertida esta horrida historia y cómo a partir de construcciones paralelas los autores hicieron hincapié en ciertos asuntos que, a los evangelizadores a finales del siglo XVI, les interesaba inspirar: el temor al pecado y al sufrimiento tangible que éste podía provocar:

In tliltique
in tecuhtlacozaunque tecocohua

ma quiyahualoque
in quilpitoque noquech [26v]
in cenca nechcocopachohua
in cenca nechpatzmictia:
yhuan nechchihualquaqua,
nechchihualquequetzoma,
yhuan nechchihualcocotona,
nechchihualchichina,
yehuatl ic nitlatzacuitilo,
yc cenca nitlahiyohuiltilo,

ipampa ca cenca onicnec,
cenca onicnotequiti
in ahmo pinahuizco,
ahmo nemamatcay,
ahmo qualli
ahmo yectli notlamatoquiliz,
yhuan notenahuatequiliz:

noyhuan cenca niteyelpaquia

in iquac nechchihualanaya
nechchihualtitziquiaya
in notlahuililocaycnihuan,
in notlahitlacolecapohuan.

Las negras,
las serpientes *tecuhtlacozaunque*, que
afligen a la gente,

ya rodean,
ciñen mi cuello,
ellas mucho me estrujan con dolor,
ellas mucho me oprimen,
y me muerden los senos,
me despedazan los senos,
y me pellizcan los senos,
me chupan los senos;
con ello soy castigada,
con [ello], mucho, soy hecha

padecer,
porque mucho quise,
mucho me di al oficio,
no hubo verguenza,
no hubo pena,
[ante los] no buenos,
no rectos,
de mis tocamientos
y mis abrazamientos,
también mucho [los] alegré
suciaamente

cuando me cogían los senos,
me agarraban los senos,
mis perversos amigos,
mis compañeros de pecado.

Gracias a un complicado juego de sustituciones y neologismos varios letrados nahuas y fray Ioan Baptista convirtieron a diversos seres, asociados por los naturales con lo terrestre y lo nocturno, en demonios que infligían terribles dolores a una mujer que cometió un incesto y no lo dio a conocer al confesor; al hacerlo no sólo adaptaron la fuente latina a la retórica y los usos indígenas, sino que transformaron, en cierta medida, el mensaje que el fraile intentaba transmitir.

Los autores de este “ejemplo” conservaron la figura medieval que ligaba una falta a un castigo específico y el sentido de la moraleja cristiana. Manipularon con cuidado el carácter subterráneo y sexual de diversos seres, según el pensamiento indígena, y produjeron un ambivalente retrato del *Mictlan*. Un *Mictlan* cristiano, incandescente y digno de las mejores pesadillas que el imaginario europeo ha podido producir; pero un *Mictlan* indígena a la vez, poblado por los mismos seres que antaño, repleto de oscuridad, peligro, putrefacción y regeneración. Antes de que los demonios fueran introducidos en sus cavernas, el *Mictlan* de los nahuas era uno de los extremos espacio-temporales del mundo, un sitio donde las normas y el equilibrio se rompían, donde la sexualidad se salía de los cauces que la sociedad marcaba y los difuntos tenían que atravesar el vientre de una tierra, hiriente y devoradora, en medio de violentas pruebas reflejo de la disgregación del ser y la descomposición.⁵²

El minucioso recuento de las torturas, por su parte, parece dejar en claro que ocultar ciertas cosas a los confesores puede traer a las personas nefastas consecuencias; sin embargo, quién puede asegurar en qué *Mictlan* pensaban los nahuas que llegaron a escuchar este “ejemplo” si las palabras con las que fue construido evocaban, para ellos, otras imágenes distintas al suplicio eterno. Desde su perspectiva Ioan Baptista intentaba convencer a sus feligreses nahuas de que el *Mictlan* era el Infierno y de que sus habitantes eran sólo demonios despiadados que portaban distintos disfraces. Las interpretaciones indígenas, en cambio, pudieron ser muchas, incluso pudo llegarse a entender lo opuesto, que el Infierno de los predicadores era el *Mictlan* del que hablaban los antepasados, aunque dibujado de un modo mucho más caluroso y doloroso. La publicación misma de este y otros *exempla*, de igual tenor; en el *Confessionario* de fray Ioan Baptista indi-

⁵² Para una descripción más a fondo de las características del *Mictlan* en el pensamiento de los pueblos nahuas de acuerdo con las prácticas funerarias prehispánicas, la iconografía y las fuentes del siglo XVI puede consultarse el amplio estudio de Natalie Ragot, *Les au-delàs aztèques*, Oxford, Archaeopress, 2000 (BAR International Series, 881) y Alcántara, *El infierno...*, cap. 4.

ca también que a principios del siglo XVII la gran mayoría de los nahuas no construía su subjetividad a partir de los parámetros cristianos, pues eran incapaces de realizar un examen de conciencia como el sacramento de la Penitencia lo exigía y era necesario que los frailes, como había ocurrido ya en los primeros años de la evangelización, los aterrizaran para mantenerlos más o menos fieles a la Iglesia de Cristo, “como el perro al amo”, aplicando aquí estas palabras de Olmos.⁵³

En esta época la evangelización era todavía una obra no concluida y los textos doctrinales en lengua náhuatl un venero rico de múltiples lecturas, interpretaciones y apropiaciones, pues fueron el fruto del diálogo creativo de unos hombres que estuvieron dispuestos a combinar sus ideas para reinventar ángeles y demonios y acercar el cristianismo al resto de la población nativa. Ninguna de las partes, inmiscuidas en este proceso, fue pasiva, tanto los frailes, como los traductores nahuas, seleccionaron y adoptaron aquello que era coherente con su propia manera de entender lo viejo y lo nuevo, lo que a cada cual le vino con su lengua, su tradición y su tierra y lo que cada quién fue capaz de aprender de ese otro con el que la colonización lo hizo convivir. La interacción de estos hombres se manifiesta en el encuentro y el desencuentro de sus imaginarios y sus palabras; el dragón infernal y la sexual *mazacóatl*, como ellos mismos, a veces se alejan y a veces se confunden sin remedio.

⁵³ Fray Andrés de Olmos, *Tratado sobre los siete pecados mortales...*, México, UNAM-IIIH, 1996, p. 197.

ANEXO 1

EXEMPLUM CXXII

*CONFSSIONEM IMPERFECTAM FACIENS SCIENTER FAEMINA SUBITU MORITUR & DRACONEM EQUITANS IN HORRIBILI SPECIE POST MORTEM VIDEBATUR.*¹

[1] Legitur in Scala Coeli: Duo Praedicatores iban per viam, quorum unus erat Poenitentarius Domini Papae & sanctus homo & alter multum innocens & pius.

[2] Cum ergo irent per viam & ad quoddam castrum venissent, in quo erat mulier, quae adulterium commiserat cum quodam de parentela sua & propter enormitatem peccati & erubescientiam humanam x.j. annis absque confessione tenuerat, illa dum vidisset istos fratres extraneos in Ecclesia celebrantes, dixit intra se: Isti non congnoſcent te, nec unquam redibutad partes istas & ideo istis dices pecatum.

[3] Celebrata missa ad Poenitentarium accedit stante socio suo ex oppositocum peccata sua confiteretur, ad quamlibet expressionem unius peccati unus bufo exibat de ore eius & saltando exibat Ecclesiam.

[4] Tandem confesis omnibus peccatis, cum venisset ad illud, prae verecunda noluit confiter & dum absolveretur a Poenitentario & ipsa vellet recedere, focius Poenitentarij vidit, quod omnes illi bufones cum alio maiori & enormioris formae turmatim ingressi sunt os mullieris & ventrem.

[5] Recessit mullier non confesso peccato, recedunt & fratres. Et cum per unam leucam iuissent, socius Poenitentarij ei revelauit visionem, quad viderat de mulliere confitente. Qui territus & tristis dixit. Celauitaliquid in confesione. Et cum redissent ut eam converteren, eam suffocatam & mortuam inuererunt:

¹ Tomado de Ioannis Maioris, *Magnum speculum exemplorum...*, Duaci, Ex officina Baltazaris Balleri Typographi iurati, sub circino auneo, 1633, p.177-178. La traducción es mía, así como la numeración y división de los párrafos que espero faciliten el cotejo entre las versiones.

ANEXO I

EJEMPLO 122

MUJER QUE HACE CONFESIÓN IMPERFECTA Y QUE DE SÚBITO MUERE, ES VISTA, DESPUÉS DE MUERTA, MONTADA SOBRE UN DRAGÓN DE HORRIBLE ASPECTO.

[1] Se lee en la *Scala Coeli*: Dos predicadores iban por el camino; uno era penitenciaro de nuestro Señor el Papa, hombre santo, y el otro era muy inocente y piadoso.

[2] En virtud de que iban por el camino llegaron a un castillo en el que estaba una mujer que cometió adulterio con alguno que era de su parentela y por la enormidad de su pecado y de la vergüenza humana 11 años ha que tuvo confesión, cuando ella vio a estos frailes extranjeros celebrando en la iglesia, dijo dentro de sí: “Estos no te conocen, ni jamás regresarán a estos lugares, luego díles a estos tus pecados”.

[3] Celebrada la misa, al Penitenciaro alcanzó, mientras su compañero se quedaba del lado opuesto [y] sus pecados confesaba [la mujer], a cada expresión de un pecado un sapo salía de su boca y saltando salía de la iglesia.

[4] Habiendo confesado todos sus pecados, como venía el mayor, por su vergüenza no lo confesó y mientras la absolvía el Penitenciaro y presto se disponía a partir, el compañero del Penitenciaro vio, cómo todos los sapos, junto con uno grande y de enorme forma, entraban en la boca y el vientre de la mujer.

[5] La mujer salió, no confesó el pecado, se retiraron los frailes. Por el camino se encontraron en un lugar, el compañero del Penitenciaro le reveló la visión, de cómo vio que la mujer se confesó.

Aterrado y triste dijo: ciertamente escondió algo en la confesión. Regresaron para convertirla y la encontraron asfixiada y muerta.

[6] Qui contristati modo mirabili, cum ieiunio & orationibus coeperunt implorare divinam clementiam, ut dignaretur ostendere quid significaretur per visionem ostentam.

[7] Tertia die apparuit eis mulier equitans super draconem & duo serpens crudeles accingentes collum eius, fuggentes eius vbera, duo bufones terribiles erant super oculos eius, ac de ore eius ignis sulphureus expirabat, duo canes devorabant crudeliter manus eius. Et duae sagittae ignitae immittebantur per aures eius in capite eius lacertae stabant.

[8] Quam cum vidissent fratres, territi corruerunt. Tunc illa: Nollite timere, amici Dei, nam ego sum illa maledicta mulier, quae fui vobis alia die confessa. Et quia celavi in confessione tale peccatum sum adiudicata perpetuo huic poenae.

[9] Tunc Poenitentiarius: Adiuuro te per Deum vivum & verum Christum, ut informes me de duobus dubijs Primum est, quid significat haec diversitas poenarum?

[10] Tunc illa. Lacertae capitis sunt in punitionem ornamentorum capitis, Bufones oculorum in punitionem corruptorum aspectuum. Sagittae ignitae in punitionem diffamationum, cantationum & immundorum verborum. Serpentes fuggentes ubera in punitionem, quia sustinui immundus tactus. Sed crudelitas canum in punitionem tactuum immundorum, quia bona dedi, de quibus sustentari pauperes poterant Christi, meis amatoribus: Equito super draconem, qui inexpressibili dolores cruciat & comburit omnes tibias & omnia viscera mea in punitionem immundorum operationum.

[11] Tunc Poenitentiarius: Rogo vt soluas secundum dubium meum, scilicet, quae sunt peccata, ex quibus gentes hodie magis damnatur:

[12] Tunc mulier. Hodie homines per omnem viam peccati ad infernum descendum, fed mulieres per quatuor genera peccatorum, per peccatum luxuriae, per peccatum vani ornatu & pictionis, per peccatum sortilegij & per erubescientiam confessionis.

[13] Cum ergo interrogaretur, si posset iuvari, draco cum mirabili crucitatu elevas eam ad infernum portauit.

[6] Se entristecieron de modo admirable, con fuerza y plegarias comenzaron a implorar la clemencia divina para que fueran dignos de obtener el significado de la visión recibida.

[7] Al tercer día apareció la mujer montada sobre un dragón y dos crueles serpientes le apretaban el cuello y le chupaban sus senos, dos sapos terribles estaban sobre sus ojos, de su boca fuego sulfuroso espiraba, dos perros devoraban cruelmente sus manos y dos flechas de fuego atravesaban por sus orejas, en su cabeza estaban lagartijas.

[8] Cuando esto vieron los frailes, aterrados se derrumbaron. Ella les dijo: “No teman amigos de Dios, pues yo soy la mujer maldita que el otro día ante usted me confesé y por haber escondido en confesión aquel pecado soy condenada a estas penas perpetuas.”

[9] Dijo el Penitenciario: “Te conjuro por Dios el vivo y verdadero Cristo a que me informes de dos dudas. La primera: “¿Qué significa cada una de tus diversas penas?”

[10] Ella dijo: “Las lagartijas en mi cabeza son en castigo por los adornos de la cabeza; los sapos de los ojos en castigo por las miradas corruptas; las flechas de fuego en castigo por las difamaciones, canciones y palabras inmundas; las serpientes que chupan mis senos en castigo por haber aceptado inmundos tocamientos; la crueldad de los perros en castigo por los tactos inmundos [y] por los muchos bienes [que tuve] de los cuales [debí] sustentar a los pobres de Cristo, amados míos; monto sobre un dragón que inexpresables dolores [me] hace padecer y quema todas mis tibias y todas mis vísceras en castigo por mis inmundas operaciones.”

[11] Dijo el Penitenciario: “Te ruego resuelvas mi segunda duda, a saber, ¿cuáles son los pecados por los que las personas se condenan más?”

[12] Dijo la mujer: “Los hombres por toda causa de pecados descienden al Infierno, pero las mujeres por cuatro géneros de pecados: por el pecado de la lujuria,¹ por el pecado de los adornos y las pinturas, por el pecado de los sortilegios y por vergüenza para confesarse.”

[13] Luego le preguntaron si podían ayudarla, [pero] el dragón, que de modo admirable la hacía padecer, la levantó y la llevó al Infierno.

¹ En la versión del siglo XIV en vez del pecado de la lujuria se menciona el pecado de la “lengua” (Jean Gobi, *La Scala Coeli...*, *Exemplum* No. 249, p. 269-270).

ANEXO 2

“EJEMPLO TERRIBLE DE UNA MUJER PRINCIPAL QUE SE CONDENÓ POR NO HABER CONFESADO UN PECADO DE INCESTO, LA QUAL ES ATORMENTADA EN TODAS LAS PARTES DE SU CUERPO.”¹

[1] [21v] INIC MATLACTLAMANTLI. Cap. oncan motenehua occentlamantli tetzahuitl in huel temamauti in huel tehuihuiyotz itechpa in ce cihuapilli in zan no oquipinauizcauh oquimauhcauah in zan centetl temictiani tlahtlacolli.

[2] Miequintin oncate in cihuapopul in chachalaca in tzatzi, in tlatetohua, popoloca umpa tianquizco in umpa caltzalan, in umpa calla:

[3] auh in ihcuac ixpantzinco neci in [22r] teyolcuitiani, inic oncan moyolchipahuazque yhuan moyecilizque, yuhquimma quincocopachohua, quinquechmatilohua, yhuan quinnenepililpia quinnontilia in tlacatecolotl, inic ahmo huelmelahuac moyolcuitizque zan inic umpa yazque mictlan yhuan oncan cemihcac polihuiizque.

[4] Izcatqui in tlein ipan mochiuh ce cihuapilli in oquipinauizcauh oquimauhcauah in zan centetl temictiani tlahtlacolli. Cayuh quitecpancapohua ce tlatatl temachtiani Sancto Domingo teupixqui

¹ Ioan Baptista, *Confessionario en lengua mexicana....*, México en Santiago Tlatilulco, Casa de Melchior Ocharte, 1599, f.21v – 28v (el título le fue dado por el autor en su tabla de materias). La transcripción y la traducción son mías, así como la numeración y división del texto, cuyo fin, como en el caso anterior, es facilitar el cotejo con la versión en español.

ANEXO 2

“EJEMPLO TERRIBLE DE UNA MUJER PRINCIPAL QUE SE CONDENÓ POR NO HABER CONFESADO UN PECADO DE INCESTO, LA QUAL ES ATORMENTADA EN TODAS LAS PARTES DE SU CUERPO.”¹

[1] [21v] Capítulo Décimo. Donde se expresa otro *tetzahuittl*, que bien espanta a la gente, que bien hace tiritar a la gente, acerca de una mujer principal [que] sólo dejó por vergüenza, [que] sólo dejó por miedo [dentro de sí], una sola “transgresión asesina”.²

[2] Hay muchas mujerzotas, que hablan fuerte,³ que gritan, que replican [y] cuchichean allá en el mercado, allá entre las casas, allá donde abundan las casas.

[3] Y cuando aparecen ante el [22r] confesor, para que allí limpien su corazón y se restablezcan, de esta manera les prensa el gáznate, les aprieta la garganta, les ata la lengua y las enmudece el *tlacatecóloltl*,⁴ para que no se confiesen verdaderamente; solamente para que allá vayan, al *Mictlan*,⁵ donde por siempre se perderán.

[4] He aquí lo que le sucedió a una mujer principal que dejó por vergüenza, que dejó por miedo [dentro de sí], sólo un “pecado mortal”. En verdad así lo cuentan en orden una persona, maestro [y] sa-

¹ En esta versión al español del *exemplum* he tratado de conservar, en la medida de lo posible, la estructura del texto náhuatl, llena de expresiones paralelas, por ello puede llegar a considerarse demasiado literal y repetitiva. En el caso de los honoríficos no seguí esta tendencia y decidí omitir su traducción para no hacer más engorrosos algunos pasajes del texto. Aprovecho para agradecer a Michel Launey las observaciones a una de las primeras versiones de esta traducción.

² El vocablo *tlatlacollli* (daño o transgresión) aludía para los antiguos nahuas a muchos tipos de comportamiento reprobados por la sociedad que implicaban la ruptura del equilibrio interno del infractor y de aquellos que lo rodeaban. En el discurso de evangelización fue empleado como “pecado” y por ello acompañada de *temictiani* (el que mata a alguien) se convirtió en “pecado mortal”, es decir, aquellas faltas que, por su gravedad, de acuerdo al catolicismo conducen al Infierno. Sobre la diferencia entre las nociones de pecado y *tlatlacollli* puede verse Burkhart, *op. cit.*, p. 27-34.

³ Como el ave *chachalaca*.

⁴ Búho humano”. Expresión usada a partir de mediados del siglo XVI para referirse al Demonio cristiano.

⁵ “Lugar de muertos”.

in motenehua Discipulo, yhuan occe tlacatl sanct Francisco teupixqui in itoca fray Bernardino de Bustis. Omentin teupixqui mononotzazque in nohuiyan mohuicazque in quitemachtizque ihuan quiteilhuizque quitecaquitizque in temactilizteutlahtolli.

[5] In ce tlacatl teyolcuitiani catca icatzinco in Sancto Padre tohueyteopixcatzin Papa, in quimohuelitili ca in nohuiyan teyolcuitiz, yhuan teteochihuaz itechpa in zazo quemani tlahtlacolli inic ixpan neyolcuitiloz neyolmelahualoz. Auh in occe tlacatl huel yecyollochipahuac yhuan ahquentechihuani. Auh y ye temachtitihui y ye quitecaquititihui in ihiyotzin itlahtoltzin Dios.

[6] Ce [teopan] ipan calaquico in huey cihuapilli mocuiltonohuani [22v] motlacamati, in huecauhtica ahmo yc omoyolcuiti in centetl temictiani tlahtlacolli, inic ytech oacic itech otlahtlaco in oc ichpuchtli ce tlacatl yhuayolqui.

[7] In oquimonittac in teopixque cenca yc omoyollauh in cihuapilli, yhuan cenca yc pahpac, oahahuix, oquimoyollapanilli oquimoyollotili *oquimihitectili* in DIOS im mamelahuac moyolcuiti, immamoyolmelahua ixpantzinco in teyolcuitiani,

[8] ihtic oquihto.

No tle onax, tlein onicchiuh, zan nitlamattiuh, ma ninoyolcuiti, ma ninoyolmelahua ixpantzinco in ce Padre in nican moquixtia, ma nen niqumimacaz, ma nen ninomauhti, ca ahmo nechiximati, ahmono niqumiximati, ca nel zan huitze, zan nenenque zan quiztiquiza.

[9] Niman ye moyolcuitia ceme imixpan in Padreme in teyolcuitiani. Inoc moyolcuitia cihuapilli in occe teopixqui in zan telpochtli in huel yollochiphahuac, hueca omotlanquaquetz cenca quimotlatlahuhtiliaya in DIOS: auh in ipalnemohuani oquimottitili oquimonextilili in quemani in ineyolcuitiliz in cihuapilli.

[10] Ca in ihquac in cihuapilli quitenquixtiaya in cecentel temictiani tlahtlacolli, in icamac quizaya cecentel tequani temamauhti yuhquin in tamazoltin cenca tliltic cenca catzahuac, niman umpa [23r] hualquizaya in teupan Yglesia hualchocholotihuiya in quiyahuac.

[11] Auh in ye quitenquixtitiuh in huey tlahtlacolli in ayac yc omoyolcuiti cenca temamauhti mazacohuatl oquihualquixti in itzontecón, in huel hualnecia in hualmixtiaya, yuhquim ma ycamac hualqui-

cerdote de Santo Domingo, que se dice Discípulo, y otra persona, sacerdote de San Francisco, cuyo nombre es Bernardino de Bustis. Los dos sacerdotes se consultarán, en todas partes se acompañarán, enseñarán y dirán, divulgarán a la gente la palabra divina de enseñanza .

[5] Una persona [la primera] era confesor, por el Santo Padre, nuestro gran sacerdote Papa, podía en todas partes confesar y absolver⁶ de cualquier “pecado”, por eso, frente a él, se da a conocer el corazón, se endereza el corazón.⁷ La otra persona [era] de corazón limpio e inocente. Ya van a enseñar, ya van a divulgar el aliento, la palabra, de Dios.

[6] En un templo vino a entrar la gran mujer principal, rica, [22v] próspera, [la que] durante largo tiempo no confesó un “pecado mortal”, pues tuvo parte, pecó, cuando todavía era doncella, con un varón, una persona [que era] su pariente.

[7] Vio por allá a los sacerdotes [y] mucho se alegró la mujer principal, mucho se regocijó y estuvo contenta. Dios la indujo, la inspiró, [...] ⁸ [para que] verdaderamente se confesara, enderezara el corazón, delante del confesor.

[8][Ella] dijo en su interior:

“¿Qué hice?, ¿qué hice? Sólo voy embaucando. Que me confiese, que enderece el corazón, delante del Padre, el que aquí cumple con su deber; que en vano les tema, que en vano me asuste. En verdad no me conocen, tampoco yo los conozco; en verdad sólo vienen, sólo son caminantes, sólo pasan con rapidez.

[9] En seguida ya se confesaba frente a uno de los padres, el confesor. Mientras se confesaba la mujer principal el otro sacerdote, [que era] sólo un muchacho, [que era] de muy limpio corazón, lejos se hincó [y] mucho oraba a Dios. Y “Aquel por quien se vive”⁹ le hizo ver, le mostró de qué manera [era] la confesión de la mujer principal.

[10] Cuando la mujer principal declaraba cada uno de sus “pecados mortales”, de su boca salían, [por] cada uno, una fiera espantosa, como sapos muy negros, muy sucios; luego de allá, [23r] del templo Iglesia, surgían, venían huyendo hacia afuera.

[11] Y ya iba a declarar la gran transgresión, hasta ahora nunca confesada, [cuando] una muy espantosa *mazacohuatl* hacia acá sacó su cabeza, hacia acá bien aparecía, hacia acá espiaba, como que de su

⁶ *Teyolcuítia* (reconocer el corazón de la gente) y *teleochihua* (hacer divino a alguien) fueron usados por los evangelizadores como “confesar” y “absolver o dar la bendición a alguien” respectivamente (Molina, *op. cit.*, II, f. 100r).

⁷ Es decir, confesarse.

⁸ Ignoro el significado del verbo *mihitectili*.

⁹ *Ipalnemohuani* (Aquel, o aquello, por quien se vive). Nombre dado al Dios cristiano.

zaznequi. Auh in ihcuac oquimoteochihuili in Padre, niman yenoceppa ocalac, omocuep in iihitic cihuatl: yehica oquixpacho in temictiani tlah-tlacolli, oquipinahuizcauh, oquimauhcauh, in ahmo huel omotlah-palo inic moyolcuitiz, zan oquitlapopolti in Diablo tlatecolotl.

[12] Yc in ixquichtin hualquizca in tamazoltin yenoceppa muchitin omocuepque oilotque, yhuan quihuicatalacque in cenca temamauhti mazacohuatl, in yuh achtopa umpa yihtic catca.

[13] Auh in oyaque in otlatlalcahuique in ayamo huel quitoca in teopixque, in telpuchtli oquipolihui² oquicaquiti in teyolcuitiani in izquitlamantli oquittac in ihquac omoyolcuiti in oicentzontlahueliltic cihuapilli.

[14] Auh in Padre in teyolcuitiani yccenca omomauhti omizahui, oquihto.

Ac azomo nelli in omoyolcuiti, azo zan tlapictli, azo cequi tlah-tlacolli oquitlati.

[15] Niman yc ohualmocuepque ohualilotque in teopixque in ihuicpa cihuapilli, [23v] inic in teyolcuitiani quipohuiliz in cihuapilli in tlein oquittac in tlein oquizahui intehuical, yhuan inic quitlatlauhtiz quinepechtequiliz im ma melahuac moyolcuiti, im macatle quipina-huizcahua im macatle quixpacho in itlah-tlacollapilchihuatl: im ma nel quenami in cenca temamauhti.

[16] Auh in ihquac oncan oquizaco, quitlatlanque in quen moztztica in cihuapilli: quimilhuique in ichan tlaca in quenin omomi-quili in cihuapilli yye eilhuilt, ca zan nima ihquac in omoyolcuiti.

[17] In oyuhquicacque in teopixque cenca yc omotequipachoque omoyolitlacoque, yhuan cenca otlaocoxque: niman ye nezahualiztica, tlahcatlaqualizcahualiztica ipan mixquetza, yhuan ipan tlah-tohua, ipampa tlatlatlauhtia in cihuapilli, imma quimocnoittili in DIOS, im ma quimopalehuili in ianima, yhuan ma quimmonextilili in campa oquimotlaxili in ipalnemohuani.

[18] Oquimonequiltzino in DIOS in quimmohuelcaquili in intlatlatlauhtiliz inic muchi tlatatl oncan mozcaliz oncan mihmatiz, auh yyeyuh eilhuistica tlatlatlauhtia in teopixque, oquimmottiti oquin-hualmonextili in cihuatlahueliloc, ipan yetinemi huey [24r] maza-cohuatl in tzitzimitl coleletli in cenca temamauhti teyhizahui, yhuan tehuihuiyotztequacepouh, in cenca quitlayhiyohuiltiaya quiciam-mictiaya.

[19] In nohuiyan itzontecontitech, miequintin tlecuetzpaltin, ahnozo tlecocozatin, tlepepezotin, yhuan tlepepame in cenca iztlacyo-

² Leer *oquihui*.

boca quería emerger. Entonces la absolvió el Padre; en seguida, ya otra vez, entró, se volvió dentro de la mujer [la serpiente], porque escondió el “pecado mortal”, lo dejó por vergüenza, lo dejó por miedo, no se atrevió a confesarse; sólo la convenció el Diablo *tlacatecólōtl*.

[12] Por eso todos los sapos que habían salido, otra vez, todos se dieron la vuelta, se regresaron y entraron junto a la muy espantosa *mazacohuatl*, así como antes dentro de ella [la mujer] estaban.

[13] Se fueron, se apartaron, [pero] aun no habían atravesado [el pueblo] los sacerdotes, [cuando] el muchacho le dijo, le dio a conocer, al confesor cada una de las cosas que vio cuando se confesó la extremadamente desgraciada¹⁰ mujer principal.

[14] A causa de esto el Padre, el confesor, mucho se espantó, se sorprendió, dijo:

“Alguien falsamente se confesó, acaso [fue] fingido, acaso alguna transgresión escondió.”

[15] En seguida, por ello, se dieron la vuelta, regresaron los sacerdotes hacia la mujer principal, [23v] para que el confesor le contara a la *cihuapilli* lo que vio, lo que sorprendió, a su acompañante, y para suplicarle, rogarle, que verdaderamente se confesara, que nada dejara por vergüenza, que nada escondiera, de sus faltas. Sin embargo, lo que [ocurrió] en verdad mucho espanta a la gente.

[16] Cuando allí vinieron a salir, preguntaron cómo estaba la mujer principal. Les dijeron, las personas de su casa, de qué manera murió la *cihuapilli* hace tres días, después de que se confesó.

[17] Así lo oyeron los sacerdotes [y] por eso mucho se preocuparon, se apenaron y mucho se entristecieron. En seguida, con ayuno, con abstinencia de alimento, por ella se ofrecen, hablan en su favor y ruegan por causa de la mujer principal, [para] que Dios la vea con misericordia, ayude a su alma y les muestre donde la arrojó “Aquel por quien se vive”.

[18] Lo consintió Dios, escuchó con benevolencia sus súplicas, para que todas las personas [de] allí saquen provecho [y] de allí tomen cordura; durante tres días rezaron los sacerdotes [y] les hizo ver, les mostró, a la mujer perversa [que] anda estando sobre una gran [24r] *mazacohuatl*, la *tzitzimill coleletli*, la que mucho espanta a la gente, la que sorprende a la gente, la que hace tiritar a la gente y la que hace entumecer, la que mucho la hacía padecer, la mataba de cansancio.

[19] En todas partes de su cabeza muchas lagartijas de fuego o comadrejas de fuego, coatíes de fuego y zorrillos de fuego, muy ve-

¹⁰ *Centzontlahuelilic* (400 veces desgraciada), el numeral *centzon* intensifica la magnitud del adjetivo.

que tenqualacyoque, yhuan alahuacayoque temictiani, quitotopotzaya, yhuan quiquaquaya quitlatlantequia.

[20] Noyhuan in onteixti ixtelolo ipan cacatca onteme temamauhtique tletamazoltin tletapayaxtin in quiquaya in quixpachichinaya, yhuan quimomotzoloticatca inixtelolo.

[21] Auh in onteixti inacaz huel yc tetentimania, yc cacacatzcatimania y tepuzmitl nanalquiztimania.

[22] In icamac hualquizaya in cenca temamauhti tlecuezallotl cenca ihyac in cenca tetzonhuitec, yuhquim ma xoquiyac tlequiquiztlalli ycamac hualmolonia in cenca palancaihyac.

[23] [24v] Omentin temamauhtique tequan cocohua tecuhtlaczauhque, iquech quinahuatectoia yc quechilpitiuitze: yhuan in ichichihual quitlanquequechiaya yhuan quintlanpipitzohuaya inic quichichiya, yhuan yuhquin quichi[chi]hualcocotonaya, yuhquin quichichihualtzatzayanaya.

[24] Noyhuan omentin cenca temamauhtique tletequanime cacolpantatzatzayana, yuhquin quitzotzomonia.

[25] In iomexti yma quiquequetzontihuitze quicampoxotihuitze, quiquaquatihuitze, quitlatlanquechitihuitze in onteme tlechichime in tleizcuintin in cenca tetoneuhque techichinatzque.

[26] INIC MATLACTLAMANTLI OCE. Cap. oncan motenehua in tlein quinezcaiyotia in izquitlamantli tetlahiyohuilitiztli, yc tlaihiyohuilitotihuitz in tlahtlacoahuani cihuatl.

[27] Auh niman yc cenca mizahuique motetzahuique in Padreme yuhquim mictihuetzque: tel oquimochicahuili in DIOS inic quittazque in tetzahuitl in neixticuilli inic itechpa [25r] temachiloz yhuan tenonotzaloz, inic ahmo cempolihuizque DIOS itlachihualhuan,

[28] niman ic oquilhui oquitlatlani in teyolcuitiani.

Itencopatzinco in Dios ma xitechilhui ma xitechyolpachihuiti ac tlehuatl, yhuan tleyn tayco, tlein ticnequi.

[29] In cihuatlahueliloc oquimilhui inic oquinnanquili

Itlazotzitzihuan dios ixquich ihuelitzin, macamo ximomauhtican, yehica huellnelli ca nehuapol in onotlahueliltic nicihuapilli nicatca, ca

nenosos, babosos, resbaladizos y que matan a la gente, la asaban, la mordían y la cortaban con los dientes.

[20] También en sus dos ojos estaban dos espantosos sapos de fuego, sapillos de fuego, los que la mordían, le chupaban los ojos y le estaban apretando sus ojos.

[21] Y sus dos orejas estaban bien llenas, estaban apretadas, por un punzón (flecha de metal) [que] las estaba penetrando de un lado a otro.

[22] De su boca emergía, la llama de fuego muy apestosa, muy golpeadora de cabeza, así como el pestilente pedazo de azufre que de su boca salía, el cual era muy fétido.¹¹

[23] [24v] Dos espantosas fieras, hirientes serpientes *tecuhtlacozauiqui*, su cuello estaban abrazando, [así] vienen atándole el cuello, y sus senos los mordían y los roían con los dientes porque la mamaban, de modo que le pellizcaban los senos, de modo que le desgarraban los senos.

[24] También dos fieras de fuego, muy espantosas, le desgarran los brazos, de esta manera la mutilaban.

[25] Sus dos manos las vienen despedazando, las vienen adentellando, las vienen comiendo, las vienen mordiendo dos perros de fuego, dos canes de fuego, que mucho causan dolor a la gente, que hacen sufrir a la gente.

[26] Capítulo Undécimo. Donde se expresa lo que significa cada padecimiento con el que viene siendo hecha padecer la mujer “pecadora”.

[27] Entonces mucho se asustaron, se aterrorizaron, los Padres, como si de repente murieran; pero Dios los fortaleció para que vieran el *tetzahuítl*, el ejemplo, para que [a partir] [25r] de él sea enseñado y sea advertido, para que no se pierdan completamente las criaturas de Dios.

[28] En ese momento le dijo, le pregunto, el confesor:

Por la voluntad de Dios dinos, danos satisfacción: ¿quién eres tú?, ¿qué te pasa?, ¿qué quieres?

[29] La perversa mujer les dijo, así les respondió:

“Amados de toda la bondad de Dios, no vayan a asustarse, puesto que es bien cierto que “la mísera de mí” fui una mujer principal per-

¹¹ Para evocar distintos niveles de hediondez los autores recurrieron a cuatro adjetivos: *ihyac* (apestoso), *teztonhuítec* (que golpea la cabeza) que se aplica a los olores muy intensos que provocan dolores de cabeza, *xoquiyac* (hediondo a pies) y *palancaihiyac* (hediondo a podredumbre).

nehuapol y yeohuip̄tla mixpantzinco zan nen zan tlapic oninoyolcuīti, ahmo camaciacayotica, yehica muchipa nictlatiaya in notlah̄tlacol, in iquac ninolcuītiaya:

[30] No tehuatzin onimitznotlatilili in cenca huey notlah̄tlacol, ca nohuanyolqui onotechacic, onocamahuilti: auh yehica zan onicpina-huizcauh zan onicmauhcacauī in ahmo niquihtopolo, in ihquac yeohuip̄tla nican otimoquixti, in nopan omitzmaxitilico in Dios inic *ma'qzaz'qa* [sic] nanima:

yc ipampa y ye nitlah̄iyohuia, im mictlan, auh ayc tlamiz ayc tzon-quizaz in notlah̄iyohuiz, in notenehuiz, in nochichinaquiz.

[31] Auh in Padre zan itencopatzinco in Dios oquitlateutoca[te]-nehuili in cihuatl in quillhuiz [25v] in quimelahuiliz in quicaquitiz ihuan quinonquapohuiliz in tlein quinezcaiyotia in izquitlamantli: tetlah̄iyohuiltiliztli, yhuan tonehuiztli chichinaquiztli yc tolinili tlaihi-yohuiltilo.

[32] Otlananquili in oicentzontlahueliltic cihuatl oquito.

In tlecucuetzpaltin in huel aixnamiquiliztin quitonehua quichichinatza, yhuan quitlah̄iyohuiltia in notzontecon ypampa yn ahmo ixeycauhqui yhuan zan ilihuiz inechichihueh inecencahualiz, yhuan inequalnextiliz inemahuiznextiliz notzontecon, in huel mahuiztic inic ninotzonilpiaya nonoyecaxtlahuaya inic nechpaccattazque in occequintin.

[33] In tletamazoltin cenca quitlah̄iyohuiltia cenca quitonehua quichichinatza in nixtelolo, ypampa in ahmo huel onicpix in ahmo huel ninihatcatlachix in zan huel onicmahuizma: onicqualittac, onicyequittac in zan ilihuiz talticpacayotl: ihuan in quenmanian niteixelehuiaya ninoteycoltiaya, zace ahmo yc nicnoyectenhuili in Dios in izquitlamantin in itlachichihualhuan in onechmottitili, yhuan onechmomahuizoltili.

[34] In tlepozmitl in nonacazco aactoc, nanalquiztoc, yc nitlazcuiltilo yn nitlah̄iyohuiltilo [26r] in onicpaccacahuillatlah̄tolli in camanaltlah̄tolli, in tlellatlah̄tolli ihuan in techicoihtoliztli, tetepotzihtoliztli, tetentlapiquiliztli, tepan aahuizalitzli, yhuan ahmo niquintlacahualti inixpan techicoihtohuaya tetepotzihtohuaya.

[35] C'an noyuhqui in tlequiquiztlaltica tlexoquiyayaliztica tlatzauiltilo, yhuan cenca tlaihiyohuiltilo tonehualo, chichinatza in noca-mac, ipampa in zantlapic tlateutocatenehualiztli, in zan tlapic Cruz iquetzaloca, yhuan ychicoihtolocatzin yteputzihtolocatzin Dios, yhuan

versa.” “Ciertamente “la mísera de mí” ante ayer frente a ti sólo en vano, sólo sin propósito, me confesé; no dije la verdad con mi boca, porque siempre escondía mi transgresión cuando me confesaba”.

[30] “También tú fuiste al que le escondí el más grande de mis “pecados”, que mi familiar conmigo tuvo parte, conmigo se regocijó; puesto que sólo lo deje por vergüenza, sólo lo deje por miedo, no lo dije, cuando ante ayer, aquí, tú cumpliste con tu deber, Dios te hizo llegar a mí para que [...] ¹² mi alma; por esta causa ya padezco en el *Mictlan* y nunca terminará, nunca acabará, mi pena, mi dolor, mi aflicción”.

[31] El Padre sólo por voluntad de Dios, le mencionó el nombre de dios, a la mujer [para que] le dijera [25v], le declarara, le diera relación y le relatara lo que significa cada uno de [los] padecimientos, dolores y sufrimientos con que es afligida y es atormentada.

[32] Respondió la mujer “extremadamente desgraciada”, dijo:

“Las lagartijas de fuego, las que son bien insoportables, atormentan, afligen y hacen padecer a mi cabeza; por causa de que no [fue] austero y [fue] con desvarío el adorno, el aparejo, el hermo-seamiento y el atavío de mi cabeza, que por mí era tan estimado, pues ceñía y peinaba con hermosura mi cabeza para que me miraran con alegría los otros.”

[33] Los sapos de fuego mucho hacen padecer, mucho atormentan, afligen, a mis ojos; por causa de que no pude recatarlos, no pude mirar con bondad, pues sólo pude apreciar, ver bien y mirar recto a las cosas desordenadas del mundo (mundanas) y algunas veces [las] codiciaba, deseaba; de manera que no alabé a Dios [por] todas las criaturas suyas, [con las que él] me benefició y me honró.

[34] El punzón de fuego en mis orejas está entrando, está penetrando; con él soy castigada, soy hecha padecer; [26r] porque de buena gana oí la palabra de regocijo, la palabra burlona, la palabra de fuego y la murmuración, la difamación, el falso testimonio, las burlas sobre la gente, y no los reprendí, [sino que] frente a ellos murmuraba y difamaba.

[35] También con el azufre, con el hedor del azufre, es castigada y mucho es hecha padecer, es atormentada, es afligida, mi boca, a causa de que sólo en vano [tomé] la mención del nombre de Dios, sólo en vano [tomé] el alzamiento de la Cruz, ¹³ y [por causa] de la mala ha-

¹² Desconozco a que palabra corresponde la abreviatura *ma'qaz'qa*.

¹³ Supongo que se refiere a persignarse.

ipampa in tepihauhti tlahtolli in tetlahtacolixcomaquiliztli, yhuan teahuilquixtiliztli temahuizpololiztli, yhuan ipampa in zan ilihuiz huehuetzquiztli tecamanalhuiliztli, yhuan zan ne[n]quizqui pahpaquilizcuicatl, ahuilcuicatl: no impampa in tetlayelti tlahui[li]locatennami-quiliztli, yhuan ipampa in ixquich in zan ilihuiz tlahtolli, yhuan tilitic catzahuac, yequene ahmo melahuac nenonotzaliztlahtolli, in ahmo nicnocahualti, yhuan ahmo oquicahualiztlama in nocamac.

[36] In tilitique in tecuhtlacozaunque tecocohua ma quiyahualoque inquilpitoque noquech [26v] in cenca nechcocopachohua in cenca nechpatzmicitia: yhuan nechchihualquaqua, nechchihualquequetzoma, yhuan nechchihualcocotona, nechchihualchichina, yehuatl ic nitlatzacuitilo, yc cenca nitlahiyohuilitilo, ipampa ca cenca onicnec, cenca onicnotequiti in ahmo pinahuizco, ahmo nemamatcay, ahmo qualli ahmo yectli notlamatoquiliz, yhuan notenahuatequiliz: noyhuan cenca niteyelpaquia iniquac nechchihualanaya nechchihualtitzizquiaya in notlahuililocaycnihuan, in notlahtlacolectapohuan.

[37] In tletequanime in nechquaqua, yuhquinma quitzatzayana quitzotzomonia nacol, ca yc nitlatzacuitilo yc nitlahiyohuilitilo ipampa in ahmo niquintlaocoli in motolinia in icnotlaca, in ahonehua in ahommaci.

[38] In tlechichime in quitlantotopotza y[n] omexti noma, yc nitlatzacuitilo yc cenca nitlahiyohuilitilo ipampa in ayac onimazouh ayc oniquitlaqualti ayc oniquimatliti, zan ya oniquiquixti oniquimix oniquitopeuh yc oniquintelchiuh in inetolinicahuan, in inecnomatzhuan totecuiyo Jesu Christo: noyhuan ipampa ca tlahtlacolectaelehuiti[ca] pahpaquiliztica oniccencauh onicqualnexti [27r] teocuitlamatzatzastica yhuan tlazochalchiuhtica.

[39] Inin cenca huey tequani alahuacayo iztlacyo, tequalacyo mazacohuatl, in tzitzimitl coleletli, in yyacahuizticayo, in itzoyolticayo, in ipan nomotlaliz in ipan niyetiuh in nechmamatihuh, ahualiztli ahixnamiquiliztli inic quitlatia yhuan quichichinohua quitlecomonia in ixquich nihticca, yhuan noneneuh, nonacayo, yhuan notlanitz, yhuan nometzquauhyo, yhuan noqueztepol: ipampa in tetlanentequiliztli³ in temacohhuiliztli,⁴ yhuan nemecatiliztli teyelpaquiliztli ahuilnemilizotl: auh muchipa nechtlaihyohuilitiz cemihcac nechchi-

³ Léase *tellanenequiliztli*.

⁴ Leer *temacohhuiliztli*.

bladuría, la calumnia que alguien hace [en nombre de] Dios, y por causa de la palabra humillante, el reproche de los “pecados” y [la] difamación, [la] infamia y por causa de la broma, la burla irreflexiva, y [por el] inútil canto de gozo, [el] canto de regocijo; también por causa del perverso beso repugnante y por causa de todas las vanas palabras, negras, sucias, y finalmente por consejo torcido, [de los que] no me abstuve y no defendí a mi boca.

[36] Las negras serpientes *tecuhtlacozauiqui*, que afligen a la gente, rodean y ciñen mi cuello, [26 v] ellas mucho me estrujan con dolor, ellas mucho me oprimen y me muerden los senos, me despedazan los senos y me pellizcan los senos, me chupan los senos; con ello soy castigada, con ello mucho soy hecha padecer, por causa de que mucho quise, mucho me di al oficio, no hubo vergüenza, no hubo pena¹⁴ ante los no buenos, los no rectos, de mis tocamientos y mis abrazamientos; también mucho alegré suciamente a la gente cuando me cogían los senos, me agarraban los senos mis perversos amigos, mis compañeros de pecado.

[37] Las fieras de fuego, las que me muerden, de esta manera mutilan, desgarran mis brazos; en verdad con esto soy castigada, soy atormentada, porque no tuve misericordia de los desamparados, los huérfanos, los pobres, los que viven en necesidad.

[38] Los perros de fuego [son] los que asan con los dientes mis dos manos, con ello soy castigada, con ello mucho soy atormentada, porque a nadie extendí la mano, nunca alimenté, nunca di de beber; sólo saqué, [...],¹⁵ empujé, así desprecié a los afligidos, los humildes, de nuestro señor Jesucristo. También [sufro] a causa de que con codicia perversa, con gozo, adorné, embellecí, [mis manos] [27r] con anillos de oro y con chalchihuites preciosos.

[39] Esta enorme fiera, resbaladiza, ponzoñosa, venenosa, serpiente *mazacóatl*, la *tzitzimill colelelli*, en su punta, en su trasero, me asiento, en ella voy estando, ella me va llevando, acción inevitable, acción insoportable; pues quema y abrasa, llena de fuego, todo lo que está dentro de mí y mi piel, mi carne y mis espinillas, mis muslos y mis huesos de la cadera; por causa del deseo hacia otros, el abrazamiento¹⁶ y el amancebamiento, la sucia alegría, [la] lubricidad.¹⁷ Y siempre me

¹⁴ “No hubo vergüenza, no hubo pena”, traducciones provisionales de *ahmo pinahuizco*, *ahmo nemamatcay*.

¹⁵ Desconozco el significado de *oniquimix*.

¹⁶ *Temacochuiliztli*, acción de abrasar a alguien, proviene de *macochlli*, la parte interna de los brazos.

¹⁷ *Ahuilmemilizotl*, forma abstracta de *ahuilmemiliztli*, vida de regocijo, vida de placer, nombre que los religiosos usaron para la lujuria.

natzaz, ayc tlamiz ayc tzonquizaz in notlaihiyohuiliz in nonetoliniliz in notoneuhcapololiz, ipampa ca onicnoteopohuili in Dios, auh in ahmō ma melahuac yc ni[no]yolcuiti

[40] Auh in omocauh cihuatl, in aocmo nahuati in zan mauhcatzatzitica, mauhcatecoyouthica, nocuel ceppa oquitlatlani inteulcuitiani, cuix huel ticmati incatlehuatl tlahtlacolli in occenca tlapanhuiya in chihualo, inic umpa huilohua Mictlan?

[41] Otlananquili in cihuatl quihto. [27 v]

In cenca miequintin oquichtin in nepapan tlahtlacolli yc milacatzohua yc motzonhuazhuia, yc ipampa centelchihualo cemixnahuatilo, yhuan umpa Mictlan tlazalo. Auh y[n] yehuantin cihua zan nauhtlamantli in occenca yc tlahtlacohua yc tlapilchihua inpampa tlatzontequili[lo], yhuan Mictlan tlazalo.

[42] Inic centlamantli y yehuatl in imilihuiztlahtol in intechicoihtoliz, inteahu[i]aliz, intemahuizpololiz, intetentlapiquiliz.

Inic ontlamantli, yehuatl in ahmo ixeyecauhqui in innechichihualiz, in innecencahualiz, in innequalnextiliz yhuan innechipahualiz.

Inic etlamantli yehuatl in tlahpohualiztli, tlaolchayahualiztli, ahnozo tetlachihuiztli tetlahuynonochiztli.

Inic nauhtlamantli yehuatl zantlapic tlaixpanaliztica neyolcuitiliztli neyolmelahualiztli, in zan ipampa huey pinahuaztli quipinahuizcahua, yhuan quimauhcaahua in intlahtlacol.

[43] Yequene oquilhuiinteyocuitiani, ma xitechilhui cuix huel tipalehuiloz tlatlatlutiliztica, yhuan tlahuenchihualiztica tlahuemmanaliztica?

[44] Cenca temamahti teyzahui yc otlananquili otzatzic, oquito. Onocentzontlahueliltic ca niman ahmo huelitiz im palehuilozque in mictlan [28r] tlaihiyohuitoque, ca aocmo tepalehuilizpan aocmo teyencilizpan.

[45] Auh niman yciuhca in tequanmazacohuatl umpa quihuicac yhuan umpa quicalaquito im Mictlan yc ompoliuhthuetz.

[46] In tichristiano y yehuecauh ticpinahuizcauhtihui in notlahtlacol in ahmo melahuac yc timoyolcuitiznequi, ma xiquilnamiqui ma ipan ximoyolnonotza, in quezquipan omitzmoyollotili in Dios inic melahuac timoyolcuitiz, ca nel ayac quimotelchihuilia, yhuan ayac in mācamo quimihtectilia inic monemiliz cuepaz, inic monemiliz qualtiliz inic ahmo cemicac polihuiz, auh zan ahmo ticez, zan ahmo titlacaquiznec.

hará padecer, siempre me afligirá, nunca terminará, nunca acabará, mi padecimiento, mi miseria, mi aflicción, porque angustié a Dios pues en falso me confesé.”

[40] Y cesó la mujer, ya no habla fuerte, sólo está gritando de miedo, está aullando de miedo. Luego, otra vez, preguntó el confesor: “¿Por casualidad puedes saber cuál es el “pecado” que más sobrepasa [a los otros], para que uno vaya allá al *Mictlan*?”

[41] Respondió la mujer, dijo: [27v]

“Muchos hombres por diversas transgresiones se revuelven, caen en la trampa [y] por ello son despreciados, son completamente condenados y arrojados allá al *Mictlan*. Y las que son mujeres sólo por cuatro cosas mucho más yerran, cometen vicios y a causa de ellos son sentenciadas y arrojadas al *Mictlan*.

[42] La primera es su palabra irreflexiva, su calumnia, su burla, su difamación, su falso testimonio.

La segunda es que su adorno, su aparejo, su heroseamiento, su limpieza, no es mesurada.

La tercera es la predicción, [la] adivinación al echar granos de maíz, o bien [los] encantamientos, [la] alcahuetería.

La cuarta es la confesión, el enderezamiento del corazón, que [hacen] sin propósito, con disimulos; sólo a causa de la gran vergüenza, dejan por vergüenza y dejan por miedo [dentro de sí] su “pecado.”

[43] Finalmente dijo el confesor: “anda dinos si por casualidad serás ayudada con ruegos, con limosnas y con ofrendas.”¹⁸

[44] Muy espantoso, escandaloso [fue] cómo respondió, gritó, dijo: “Soy extremadamente desgraciada, porque no podrán ser ayudados, los que en el *Mictlan* [28r] están tendidos sufriendo; ya no [hay nada] en [su] favor; ya no [hay nada] en [su] beneficio.”

[45] Y luego, apresuradamente, la feroz *mazacohuatl*, allá la llevó y allá fue a meterla, al *Mictlan*, para que allá se perdiera con rapidez.

[46] Tú que eres cristiano, [desde] hace tiempo vas dejando por vergüenza tu transgresión, puesto que en falso quieres confesarte. Pero recuérdalo, en ello reflexiona, en cuantas veces te inspiró Dios para que te confesaras verdaderamente; en verdad nadie [debe] despreciarlo y nadie [...],¹⁹ para que tu vida cambie, para que tu vida se vuelva buena, para que no, por siempre, se pierda [sólo porque] tú no quisiste, no quisiste comprenderlo.

¹⁸ *Tlahuenchihualiztli* (acción de hacer algo por ofrenda), *tlahuenmanaliztli* (acción de ofrecer algo por ofrenda).

¹⁹ Véase arriba nota 8.

[47] Cenca tle ticmati ma nen mopan mochiuh, in yuh ipan muchiuh inin tetlaocoltilahelcihuatl.

[48] Cuix ticmati azo mopan yohuaz, azo timoztlatiz, azo tihuip-tlatiz, ahnozo niman axcan timomiquiliz timopolihuitiz: cuix huel timotzinquixtiz, cuix huel timomacaltiz timochimalcaaltiz in ixpantzinco Dios, in macamo titlalhuiloc, in macamo tinechmachtiloc, in ahnozo ahmo tilhuiloc ticaquitiloc immoneohuitiliz im monohuicanaquiliz in ipan tinemi in ipan tohuiti?

[49] Auh inic huel timoyolmelahuaz, ticmocahualtiz in ixquich [28v] nemauhtiliztli, macamo timopinahuizpoloz, macamo timotlapoltiz: zan xiquilnamiqui ca y tehuatzin Padre in teyolcuitiani, huel nelli mottatzin, cenca mitzmotlazotilia, cenca mitzmotlaocoliliznequi, mitzmopalehuiliznequi, inic chipahuaz inic momaquixtiz immanima, ca niman ahtle yc mitztolliniz, zan itencopatzinco in Dios mitzmopohpolhuiliz in ixquich motlahtlacol, intla huel melahuac ticpohuiliz.

[47] Pon mucha atención no vaya a sucederte, así como a ella le sucedió, a esta mujer [que] enoja [y] entristece a la gente.

[48] Acaso sabes si tal vez llegarás a la noche, si tal vez llegarás a mañana, si tal vez llegarás a pasado mañana o si quizá en este instante morirás, te perderás.²⁰ Acaso puedes retroceder, acaso puedes [...],²¹ escudarte, delante de Dios. [Acaso] no fuiste alumbrado, no fuiste enseñado, quizá no fuiste advertido, no fuiste enterado, [de] tu peligro, tu dificultad, en la que vives, en la que “andas”.

[49] Para que bien endereces el corazón, abandones todo [28v] temor; [para] que no seas avergonzado, [para] que no te sientas perdido, sólo recuerda que él, el Padre, el confesor, es tu verdadero padre, mucho te ama, mucho quiere hacerte misericordia, quiere ayudarte, para que se limpie, para que se salve, tu alma. Luego, por eso, nada te apenará, sólo por voluntad de Dios se te perdonarán todos tus “pecados” si, en verdad, se los cuentas.

²⁰ Notable cambio de tono en la prédica, pues en estas y algunas de las frases que siguen el sacerdote relator del “ejemplo” se dirige a sus feligreses nahuas empleando formas en reverencial.

²¹ Desconozco el sentido de *timomacaltiz*.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCÁNTARA ROJAS, Berenice, *El Infierno en la evangelización de la Nueva España*, México, 1999. (Tesis de Licenciatura en Historia, UNAM-FFyL).
- , “Fragmentos de una evangelización negada. Un “ejemplo” en náhuatl de fray Ioan Baptista y una pintura mural del convento de Atlhuetzia”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, UNAM-IIE, 1998, n. 73, p. 69-85.
- ARAMONI, Ma. Elena, *Talokan tata, talokan nana*, México, CNCA, 1990.
- ARRONIZ, Othón, *Teatro de evangelización en la Nueva España*, México, UNAM, 1979.
- BÁEZ-JORGE, Félix y Arturo Gómez Martínez, *Tlacatecolotl y el diablo. (La cosmovisión de los nahuas de Chicontepec)*, Xalapa, SEC-Gobierno del Estado de Veracruz, 1998.
- BURKHART, Louise M., *The Slippery Earth: Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth Century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 1989.
- DAKIN, Karen, “Huesos en el náhuatl: etimologías yutoaztecas”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-IIH, 1996, vol.26.
- DEHOUE, Daniele, “Un dialogue de sourds: les *Colloquios* de Sahagún”, en *Les rituels du dialogue. Promenades ethnolinguistiques en terres amerindiennes*, Nanterre, Société d’ethnologie, 2000, p. 199-234.
- , *Rundigero el borracho y otros exempla medievales en el México virreinal*, México, CIESAS/UIA/Miguel Ángel Porrúa, 2000.
- ESTRADA DE GERLERO, Elena Isabel, “La demonología en la obra gráfica de fray Diego Valadés”, en *Iconología y sociedad en el arte colonial hispanoamericano. XLIV Congreso internacional de americanistas*, México, UNAM-IIE, 1987.
- , “El teatro de evangelización”, en *Teatros de México*, México, Banamex, 1991.
- FLORES ESTRELLA, Josefina Hitsuri, *Juan Bautista, franciscano*, México, 1998. (Tesis de Licenciatura en Historia, UNAM-FFyL).
- GOBI, Jean, *La Scala Coeli*, edición (del incunable de Ulm, 1480) de Marie-Anne Polo de Beaulieu, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1991.
- HORCASITAS, Fernando, *El teatro náhuatl, épocas novohispana y moderna*, México, UNAM-IIH, 1974.
- IOAN BAPTISTA, *A Iesu Christo N. S. ofrece este sermonario en lengua mexicana...*, México, En casa de Diego López Dávalos y a su costa, 1606.

- , *Confessionario en lengua mexicana y castellana. Con muchas advertencias muy necesarias para los confesores*, México en Santiago Tlatilulco, Casa de Melchior Ocharte, 1599.
- , *Advertencias para los confesores de los naturales*, 2 v., México en Santiago Tlatilulco, Casa del Melchior Ocharte, 1600.
- , *Huehuellahtolli. Pláticas morales de los indios para adoctrinar a sus hijos, en mexicano*, (México en Santiago Tlatilulco, Casa de Pedro de Ocharte, 1600) en: *Huehuellahtolli. Testimonios de la antigua palabra*, introd. de Miguel León-Portilla, vers. de los textos nahuas de Librado Silva Galeana, México, V Centenario del Encuentro de dos mundos, 1987.
- JOHANSSON K., Patrick, “Escatología y muerte en el mundo náhuatl precolumbino”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, 2000, v. 31, p. 149-184.
- KLEIN, Cecelia F., “Wild woman in colonial Mexico: an encounter of european and aztec concepts of the other”, en *Reframing the Renaissance*, New Haven, Yale University Press, 1995.
- , “The devil and the skirt. An iconographic inquiry into the prehispanic nature of the tzitzimimeh”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, 2000, v. 31, p. 17-61.
- LE GOFF, Jacques, “Les temps de l’*exemplum*”, en *L’imaginaire medieval*, Paris, Gallimard, 1985, p. 99-102.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994.
- , *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2v., México, UNAM-IIA, 1990.
- , “Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-IIH, 1967, v. 7, p. 87-88.
- LUJÁN LÓPEZ, Leonardo y Vida Mercado, “Dos esculturas de Mictlantecuhtli encontradas en el recinto sagrado de México-Tenochtitlán”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-IIH, 1996, v. 26, p. 41-80.
- MAIORIS, Ioannis, *Magnum speculum exemplorum, et plusquam centum, auctoribus, pietate, doctrina et antiquitate venerandis, varijsque historijs, tractatibus et libellis excerptum, ab anonimo quodam, quicirciter annum Domini 1480 vixisse deprehenditur*, Duaci, Ex officina Baltazaris Balleri Typographi iurati, sub circino auneo, 1633.
- MALAXECHEVERRÍA, Ignacio, *Bestiario Medieval*, Madrid, Siruela, 2000.
- MINOIS, Georges, *Historia de los Infiernos*, Barcelona, Paidós, 1994.
- MOLINA, Fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, edición facsimilar de la de 1571, México, Porrúa, 1992.

- MOTOLINÍA, Fray Toribio de Benavente, *Historia de los indios de Nueva España*, 5a. ed., México, Porrúa, 1990.
- OLMOS, Fray Andrés de, *Tratado sobre los siete pecados mortales, 1551-1552. Los siete sermones principales sobre los siete pecados mortales y las circunstancias y fin de cada uno por modo de pláticas*, ed. de Georges Baudot, México, UNAM-IIIH, 1996.
- , *Auto del Jucio Final*, presentación de Margarita Mendoza López y traducción de Fernando Horcasitas, México, INBA, 1983.
- PALAFox, Eloísa, *Las éticas del exemplum. Los castigos del rey don Sancho IV. El conde Lucanor y el Libro del buen amor*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, 1998.
- PALMER, Barbara D., “The inhabitants of Hell: devils”, en Clifford Davison (editor), *The iconography of hell*, Michigan University: Medieval Institute, 1992, p. 21-40.
- PAREDES, Ignacio de, *Promptuario manual mexicano [...] contiene quarenta y seis pláticas con sus exemplos, y morales exhortaciones, y seis sermones morales, acomodados a los seis domingos de la Cuaresma...*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1759.
- PURY-TOUMI, Sybille de, *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, México, CNCA/CEMCA, 1997.
- RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 1986.
- RUSSELL, Jeffrey Burton, *El príncipe de las tinieblas. El poder del bien y del mal en la historia*, Santiago de Chile, Ed. Andres Bello, 1994.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *Florentine Codex. The General History of the Things of New Spain*, edición y traducción de Charles Dibble y Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, New Mexico, The School of American Research and the University of Utah, 1950.
- , *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, edición de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, México, CNCA, 2000.
- SANDSTROM, Alan R., *Corn is our blood: culture and ethnic identity in a contemporary Aztec indian village*, [Norman], University of Oklahoma, 1991.
- TAUBE, Karl, “La vasija de pulque de Bilimek. Saber astral, calendarios y cosmología del posclásico tardío en el México central”, en *De hombres y dioses*, México, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, 1997, p. 128-148.
- VALADÉS, Fray Diego, *Retórica Christiana*, introd. de Esteban T. Palomera, México, UNAM/FCE, 1989.
- VORÁGINE, Santiago de, *La leyenda dorada*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, II t.

YANCUIC NENONOTZALIZTLI ITECHPA IN
XOCHITL IN CUICATL

NUEVO DIÁLOGO DE FLOR Y CANTO*

J. CONCEPCIÓN FLORES A.

* Publicado en *La antigua y la nueva palabra. Coloquio de nahuatlato en Zapopan, Jalisco*, coordinador José Ma. Muriá, México, El Colegio de Jalisco, 1993, p. 131-139.

Cihuatitzintin, tlacatzintin

Nimiltequitini, notlalnan Momoxco, noaltepeuh onpohui itechcopa nahuatlaca nemiliztli.

Noachtota'huan oquitocaque noyolixtech intla'tol ihuan itechcopa oniczalo citlazo'tlaz ihuan nicmahuizpiaz mochi intlen nechyahualoa. Oniczalo nicxotlaz in miltlalli ca niconcuexantlaliz in tlaoltzintli ica teomachilizpa quen omochihuiliaya toachtota'tzitzihuan.

Ne'huatl nicyolmati in tlen iyolo'copa miltequitini xochicueponi ini'cuac ixtempa ixhua in tonacayotl.

Niquixmati inemilil mixtemiliztli ihuan e'ecapoyahuil etechpa in ilhuicac notlalnan Momoxco.

Niquixmati in cencuallil techializtli itechpa imiahuaquizaliz miltzintli ihuan itechpa xilocueponiliztli.

Noi'qui nicmati in tlacoyaliztli i'cuac onmomana ipan tlalticpactli, ipampa ilhuicactzintl amo motitlanilia in teoquiahuiliztli.

Onihuapauh intloctzinco nocoltzitzihuan ihuan mahuizpa oniccac in huehue'tla'tolli tlecuiltempa omotenehuiliaya ipan noxa'calton.

Oniczalo ihuan onitepalehui ipan cuatequilt.

Itechpa in nahuatlaca-nemiliztli nipohui, noxihmecayoub hue'ca huilanton ihuan noyu'catiliz zaliuhtica in nelhuayocopa noachtota'huan.

¿Inin nonemiliz cuix tla'ipatiuh axcan?

Ina'zo nomemiliz acmo cualli, ye oi'zoltiac ihuan za tetlatzimahua.

¿Tle ipatiuh axcan toyalhuacayouh?

¿Tle monequiz axcan toyola'xiliz intla occentlamantli axcan ica tinemi?

¿Tle cualli toxcitotomazque ca tonnemizque ocepa ipan toyalhuanemiliz?

Amo melahuac, ahuel tocuepazque ipan toyalhuanemiliz.

Tonemilil momoztla momacuecampa ihuan altepeme conmana inyu'catiliz in quename ipatiuh inchichualiz.

In tlen axcan topilia hue'ca huitz, miac xihmolpilli, ihuanyecchi'chiuhtoc ica inyolo'chicahuiliz tota'tzitzihuan; ipanin totlacahuilil tlen eztlil ihuan ten telta'tlacoltepacholi topan omochiuh!

Otechmoxopechti'que cuiltaxcoliztaque ihuan oquipopolo'que toaxcayo ihuan

totlamatiliz; ipanin tepacholiztli otechtlatlalili'que in teohuan ihuan innemiliz.

Señoras y señores:

Soy campesino, mi pueblo es Momoxco, una comunidad con raíces de cultura náhuatl.

Mis mayores sembraron en mi alma su idioma y me enseñaron a amar mi entorno (la naturaleza).

Aprendí a partir la tierra, para depositar el maíz, en el regazo del surco, con la religiosidad de mis ancestros.

Yo sé del estado de ánimo que embarga al campesino cuando presencia el milagro de la germinación.

Conozco la conducta de las nubes y el viento, en el pedazo de cielo de mi pueblo Momoxco.

Conozco la esperanza en el espigar de la milpa y en el jilote en flor.

También sé de la tristeza que embarga al campo cuando el cielo no bendice a la tierra.

Crecí, oyendo la palabra de los viejos frente al tlecuil de mi jacal.

Y sé lo que es un trabajo comunitario.

Mi universo es náhuatl y mis ideales están ligados a mi ancestral cultura.

Esta procedencia con su particular forma de ser, ¿tendrá algún valor para la sociedad actual?

¿No serán acaso valores caducos o intrascendentes minucias?.

¿Para qué sirve tener espíritu de identidad?

¿Qué tiene que ver este ideal —si es que lo es— en nuestro momento histórico?

¿Sirve por ventura como modelo y nos invita a retroceder sobre nuestra historia?

Es utópico creer que así sea, porque la historia es un devenir infinito y está hecha con los acontecimientos particulares de cada pueblo.

Nuestra cultura, de muchos siglos, está conformada con el ideal de nuestros ancestros, en donde abundan hechos cruentos e injustos. Sufrimos una intervención despiadada, con la destrucción de nuestros valores culturales y en esa etapa de esclavitud, nos impusieron normas de vida ajenas a nuestra forma de ser y nos obligaron a profesar creencias y prácticas de fe por la fuerza.

También hemos sufrido revoluciones y ajustes políticos y siempre, sin excepción, el indígena ha sido víctima eterna.

*Noi'qui miecpa topan omochiuh yaochihualiztli ihuan mochipa te'huan
 ticnonenque,
 timacehualtin, tocaomoca'cayauhque in tepacho'que.
 ¿Aquinque tetecu'tin ye miec xiuhmolpilli tlatocati topan,
 onmotequipachoa quimaquixtizque in toachtotla'tolhuan?
 Ye'huantetecu'tin techchicoi'ta ihuan techtla'yelihta intla tictenehua
 tomacahualla'tol. Ihuan techno ma'pilhuia ca timacehualtin.
 Ipampa'on topihuan amo quimahuizpia toaxcayo.
 Yeica'in ye po'poliuhoc i'cuihcan totlacahuilil ihuan yancuic pochteca
 tepacho'que,
 mottalao techmoa'axcatia.
 Ipampa'on monequi ticmaquixtizque totenyo ica ipatiotiliz
 tohue'canemiliz.
 Ma'tolla'tolhuan amo zan ya motenehuacan, ma'panhuetzican ipan amatl,
 ma'mo'cuilocan ihuan ma'monechiocan itechpa intlamachtiliz topilhuan,
 in quenin
 axcan quinmachitia in hueyu calmachtilyan in hue'ca tla'tolli.
 Acan ixtlapololpa tinemi, totlamatiliz zan mochicoi'ta, amo momahuizpia.
 Melahuac, ahuel zan ticnacazi'tazque axcan nemiliztli.
 Yece ma'ca amotiquilcahuacan, te'huantin amo quin axcan otillacatque,
 totenyo
 hue'ca huilantoc.
 Axcan te'huan titlayacana ihuan totech mantoc in tlatlaliliztli ca
 ticmaquixtizque
 totonal.
 Ma'totechmochihua tlahuelilocayotl in tla tomacopa ompo'polihuiz
 intenyo toachto-ta'huan.
 Ma'tiqui'tlanican intloc tetecu'tin
 Ma'techtlacai'tacan yeica te'huantin totechnemi tohue'ca-nelhuayo.
 Totla'tolhuan ma'yolilizcueyonican impan toaltepehuan.
 Totla'tolhuan ma'cama mopopolocan, ye'huantin technechicoa ihuan
 techmahuizmaca.
 Ahuel tinemizque intla amo ticpia tonelhuayo.
 Ayac altepetl zan tlalhuiz nemi tonochtin ticpia toyalhuanemiliz.*

¿Qué administración en nuestra vida independiente se ha preocupado por el rescate y la institucionalización de nuestras lenguas autóctonas? Para la oficilidad, hablar una lengua autóctona es un estigma y el que la habla es un “indio”. Por eso nuestros hijos no quieren saber nada de nuestros valores.

Por lo mismo, se está deteriorando a pasos agigantados nuestra herencia cultural, y el colonialismo moderno encuentra en nosotros un campo fértil para engullirnos.

Por esto es necesario rescatar el orgullo de nuestra esencia, escudriñando en nuestro ayer. Y que nuestras lenguas autóctonas salgan de la oralidad y se trasuntan al papel para incluirlas en el programa educativo de nuestra juventud, como ahora se incluyen idiomas extranjeros en la formación académica.

Es cuestionable el descuido que en este momento sufre el legado que nos dejaron nuestros abuelos.

Es verdad, no podemos sustraernos de la vida moderna con su tecnología sorprendente, pero también recordemos que no somos una generación espontánea; tenemos un pasado glorioso, de siglos, y nosotros, como eslabón de vanguardia somos historia viviente, con la obligación de mantener vivo nuestro destino, y, desgraciados nosotros si por negligencia fenece en nuestras manos el orgullo de nuestros antepasados.

Exijamos el derecho y el respeto a ser reconocidos como fuente primera de nuestro nacionalismo.

Nuestros idiomas deben seguir vivos en el alma y en la práctica cotidiana de nuestros pueblos, porque son nuestro principal instrumento de cohesión e identidad.

En nuestros idiomas está nuestro origen. No somos un México sin raíces. Porque ningún pueblo carece de Historia.

Xochime

Ce tonalli, in ipalnemoani,
 omoyecmanili in tlen tiquihta,
 ihua noi'qui in tlen amo tiqui'ta
 yece... quema onmani.

Omoyecmanili noi'qui in xopanilhuitl,
 ca nochi in tlen xoxopeyahui,
 ihuan cece xihuitl oquimotequimaquili;
 ipampa'on cequi quitemaca xochicualli,
 occequintin techa'huiamaca
 ihuan elelquiza ca xochicueponi,
 quen nican cuauhtla'xochitla
 in campa titlahuelmatticate,
 nican "in calmachtiloyan Xalixco".

Noi'qui in ipalnemoani
 oquinmonemilizmaquili totome, ihuan oquinmot
 quimaquili.
 Cequintin cencualtzin oquinmotlaquentili;
 ocequi ca toma'cehuizque.
 Ihuan ocequintin oquinmomanili
 ca conpinoxque in cuic
 ipan cemmanahuac.

Ce tonalli in iyolilihzzo
 "in tlamachtiloyan Xalixco"
 Oquinemili conmanaz ce xopanilhuitl.
 Ca nohuan otetla'tlahui,
 ca onhualazque ihuan conelquixtizque
 chalchihuitl ihuan quetzalitzli
 in iyolo'copa.
 Melahuac tetzauhmahuizzo
 in tlen omocac.
 Panehua in atoyactzilinqui
 in quetzalla'tolli.

XOCHIME

Un día, el Dador de la vida
hizo lo que miramos,
y también lo que no vemos
pero existe.

Hizo la Primavera
con toda clase de plantas,
y a cada una le dio su tarea,
por eso unas dan frutos,
otras dan fragancias y flores
como éstas que nos prodigan sombra
en este jardín
de El Colegio de Jalisco.

También creó a todas las aves,
y a cada especie le dio su tarea.
A unas las hizo para deleite
de nuestra vista,
a otras para sustento,
y a otras más, para esparcir
sus trinos sobre la faz
de la tierra.

Un día, el Espíritu
de El Colegio de Jalisco
hizo una Primavera.
Llamó a los hombres
de buena voluntad
de todos los confines,
para venir a destilar
jades y esmeraldas
de sus corazones.
Fue como un milagro
escuchar el fluir sonoro
de piedras preciosas.

Xochime

ALGUNAS PUBLICACIONES RECIENTES SOBRE LENGUA Y CULTURA NAHUAS

ASCENSIÓN HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA

Entre el cúmulo de trabajos en relación con la lengua y cultura nahua, que cada año aparecen, he aquí unos cuantos de los más relevantes. Están organizados conforme a siete rubros: estudios de índole lingüística, ediciones de textos en náhuatl clásico, códices y escritura, estudios de índole histórica y filológica, literatura náhuatl moderna, historiografía lingüística y estudios sobre fray Bernardino de Sahagún.

Estudios de índole lingüística

ALBALÁ HERNÁNDEZ, Paloma, “La difusión del léxico indoamericano en las lenguas del Pacífico Norte”, en *España y el Pacífico*, Antonio García-Abásolo (ed.), Córdoba, 1997, p. 307-314.

Se centra la autora en la descripción de los indigenismos que atravesaron el Pacífico y fueron a dar a las posesiones españolas llamadas “Islas del Poniente”: Filipinas, Marianas, Carolinas y Palaos. En el proceso de expansión de los americanismos distingue tres niveles de lenguas: emisoras —varias de América— trasmisoras —español e inglés— y receptoras —tagalo, chamorro, carolino, cebuano, etcétera—. Entre los indigenismos identifica cincuenta y cinco nahuatlismos, los enumera y explica.

ALBALÁ HERNÁNDEZ, Paloma, *Americanismos en las Indias del Poniente. Voces de origen indígena americano en las lenguas del Pacífico*, Madrid, Iberoamericana Vervuet, 2000, 270 p.

Descripción y estudio de los rasgos lingüísticos, especialmente de los americanismos léxicos, conservados en las islas del Pacífico como consecuencia de los viajes y de la presencia española en esa región del mundo. Una parte del trabajo está dedicada a estudiar las lenguas

americanas como emisoras; al español como lengua trasmisora; y, a las lenguas de Micronesia y Filipinas como receptoras. Esta parte va seguida de otra en la que se analizan los americanismos en dieciséis lenguas del Pacífico. Los americanismos son descritos en cada lengua siguiendo el mismo esquema: fuentes utilizadas, nota fonológico-ortográfica y explicación de los mismos. Importa destacar los cuatro apéndices que cierran el libro dedicados a “Clasificación de los americanismos en las lenguas del Pacífico”, en los que aparecen los vocablos de origen americano en orden alfabético, según varios criterios. A lo largo del libro se perfila un proceso lingüístico complejo de lenguas en contacto, de adaptaciones léxicas y de pervivencias de préstamos.

GUZMÁN BETANCOURT, Ignacio, *Tres estudios sobre el Noroeste*, Culiacán, Sinaloa, 2003, 66 p. (Serie Cuadernos, 69).

Los tres estudios aquí reunidos versan sobre diversas lenguas y sus títulos son: “La lengua española en el Occidente de México: una vieja desconocida”; “¿Dónde y cuándo se habló el náhuatl en Sinaloa?” y, “La gramática ópata del P. Natal Lombardo (1702)”. En el primero, Guzmán hace una exposición sobre autores y obras que tratan del español hablado en Sinaloa; en el segundo, recoge un buen número de datos de cronistas y misioneros novohispanos y con ellos muestran que en Sinaloa se habló la lengua náhuatl. El tercer estudio fue elaborado para conmemorar los trescientos años de la publicación del *Arte de la lengua tegüüma, vulgarmente llamada ópata* del jesuita Natal Lombardo, en México, por Miguel de Ribera, 1702. El estudio es parte del “Prólogo” que Guzmán Betancourt elaboró para una nueva edición del *Arte* citada.

LOPE BLANCH, Juan Miguel, “El español y las lenguas indoamericanas”, en *Cuestiones de filología hispanoamericana*, México, UNAM, Centro de Lingüística Hispánica, 2003, p. 107-119.

Tema central del capítulo de este libro es el estudio de la influencia que las lenguas indígenas han ejercido sobre el español de América. Una parte del trabajo está enfocada a presentar las teorías más destacadas sobre esta cuestión, tanto de indigenistas como de hispanistas (Rodolfo Lenz, Amado Alonso, Cecilio Robles, Juan Corominas, Angel Rosenblat, Pedro Henríquez Ureña). Destaca Lope la escasa influencia de las lenguas de sustrato y de adstrato en el español en los niveles fonológico, morfosintáctico y léxico. Reconoce 313 vocablos de origen indígena para el español de México.

MONZÓN, Cristina, *Registro de la variación fonológica en el náhuatl moderno. Un estudio de caso*, México, CIESAS, 1990, 225 p. (Ediciones de la Casa Chata, 34).

Estudio de índole fonológica sobre el náhuatl de la Sierra de Zongolica, Veracruz. La autora toma como base el habla de más de veinte comunidades para identificar los rasgos fonéticos del náhuatl de esta zona, con objeto de presentar un área dialectal muy precisa. A través de un cuestionario pudo ella realizar 23 análisis fonológicos y contextualizarlos en una norma englobante. El estudio está estructurado en dos partes: una primera dedicada a la comparación de sistemas fonológicos y división dialectal; la segunda, a la descripción de un marco fonológico para el estudio descriptivo del náhuatl moderno.

Textos en náhuatl clásico

CLINE, S. L., "A Cacicazgo in the Seventeenth Century: The case of Xochimilco", *Land and Politics in the Valley of México. A two Thousand Year Perspective*. Edited by H. R. Harvey, Albuquerque, University of New México Press, 1991, p. 265-274.

Descripción detallada, con comentarios, de un documento guardado en el Archivo General de la Nación acerca del cacicazgo de Xochimilco. El documento contiene la historia del citado cacicazgo, de 1548 a 1686, y constituye una fuente de información del funcionamiento de esta famosa institución. En él se registran testamentos, títulos de propiedad, de casas y de tierras, papeles de ventas, etcétera. Considera la autora que este documento permite reconstruir la historia de una familia indígena de la elite que conservó poder por mucho tiempo después de la Conquista.

CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón, *Primera, segunda, cuarta, quinta y sexta Relaciones de las Diferéntes Histoires Originales*. Edición de Josefina García Quintana, Silvia Limón, Miguel Pastrana y Víctor M. Castillo F. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003, 167 + l. p. (Serie de Cultura Náhuatl, Fuentes: 11).

Paleografía y traducción al español de una buena parte del manuscrito 74 de la Colección de Manuscritos Mexicanos de la Biblioteca Nacional de París, que lleva el título de *Diferéntes histoires originales des royaumes de Colhuacan, de Mexico et d'autres provinces, depuis les*

premiers temps de la gentilité jusqu'en 1591. El contenido de las *Relaciones* abarca un tiempo largo, desde la creación del mundo hasta el año de 1612. A excepción de la Primera, las demás están estructuradas en forma de Anales. Los autores ofrecen una “Presentación” en la que describen la biografía del autor; el contenido y los objetivos de la obra de Chimalpahin y las diversas fuentes empleadas por el cronista de Chalco. Asimismo ofrecen comentarios sobre cada una de las *Relaciones* y sobre el método de trabajo que adoptaron para hacer esta traducción.

CHIMALPAHIN CUAUHTEHUANITZIN, Domingo Francisco de Antón Muñón, *Séptima Relación de las Différentes Histoires originales. Aquí comienza, principia, aquí está escrita la llegada, el advenimiento de los ancianos, de las ancianas que se llaman nonohualca, los teutlixca, tlacohcalca que ahora ya se llaman tlalmanalca, chalca*. Introducción, paleografía, traducción, notas, índice temático y onomástico y apéndices por Josefina García Quintana. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003, XXII + 335 + XVII p. (Serie Cultura Náhuatl. Fuentes: 12).

Paleografía en náhuatl y traducción al español del texto conservado en la Biblioteca Nacional de París, Manuscritos Mexicanos, n. 74. En la “Introducción”, Josefina García Quintana proporciona muchos datos acerca del manuscrito. Respecto de la estructura afirma que la *Séptima Relación* comprende dos partes: “la primera, en la que se refieren hechos de la historia previa a la llegada de los españoles y que ocupa casi dos terceras partes de la obra; y la segunda, a partir de 1519, en la que se consignan acontecimientos hasta 1591”. Se ocupa ella también de esclarecer las fuentes que utilizó Chimalpahin, las vicisitudes sufridas por los manuscritos y las ediciones que de ellos se han hecho. Puede decirse que con este volumen se completa la traducción y estudio de las *Relaciones* de Chimalpahin en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. El primer volumen publicado en 1983 fue el relativo a la *Octava relación*, traducida y estudiada por José Rubén Romero. El segundo, el *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacán*, según traducción y estudio de Víctor M. Castillo F; el tercero apareció en 1997 y se intitula *Primer amoxtli. Libro. 3ª Relación de las Différentes histoires originales*, traducción y estudio de Víctor M. Castillo F. Los dos últimos volúmenes son los descritos en esta entrada y la anterior. Todos ellos han sido reseñados en *Estudios de Cultura Náhuatl*.

KLAUS, SUSANNE, *Uprooted Christianity. The Preaching of the Christian Doctrine in Mexico Based on Franciscan Sermons of the 16th Century Written in Nahuatl*, Bonn Universität Bonn, 1999, 372 p., ilus., 1 map., 17 tablas (Bonner Amerikanistische Studien, 33).

Tomando como fuente de estudio un conjunto de sermones elaborados por tres franciscanos del siglo XVI, se ocupa la autora de describir cómo se hizo accesible la doctrina cristiana a los nahuas. El citado conjunto está integrado por nueve sermones de fray Bernardino de Sahagún tomados de su primer sermonario, *Siguense unos sermones de dominicas y de santos en lengua mexicana, elaborado entre 1540 y 1563*. Todos ellos corresponden a dominicas de Adviento y la Natividad del Señor. Asimismo entra en el conjunto un sermón de fray Juan Bautista, el dedicado al cuarto domingo de Adviento y dos de fray Felipe Díez, quien laboró en España en la segunda mitad del siglo XVI. Los de Sahagún y Bautista están escritos solamente en náhuatl y el de Díez, en castellano. El análisis que la autora hace de estos sermones es muy detallado, en algunos casos parágrafo por parágrafo, y versa sobre el contenido, la lengua, la doctrina y los ingredientes culturales que en ellos se guardan, además de otros muchos elementos de índole histórica. A lo largo de tal análisis intercala fragmentos en náhuatl. Como complemento ofrece un capítulo con un estudio comparativo entre los sermones de los tres autores. De todo ello concluye la autora que, aunque los sermones ofrecen un mensaje doctrinal adecuado, no ofrecen una traducción a la lengua náhuatl apropiada para que se enraizara la fe. Un resumen en alemán y tres “Apéndices” completan la obra. Interesan particularmente los “Apéndices” 2 y 3. En el segundo, la autora ofrece una transcripción en náhuatl de los sermones de Sahagún y fray Juan Bautista y, en el tercero, una bibliografía de los sermonarios en náhuatl de los siglos XVI y XVII, tanto publicados como manuscritos.

HORCASITAS, FERNANDO, *Teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna*. Prólogo de Miguel León-Portilla, Revisor del texto náhuatl Librado Silva Galeana, México, UNAM, 2004, 792 p.

Por segunda vez se publica esta obra de Fernando Horcasitas que apareció en 1974. En ella su autor antepone doce capítulos de estudio a una Antología de 35 piezas escénicas de lo que Miguel León-Portilla, en su “Prólogo”, califica como “Teatro misionero antiguo”. El nombre y contenido de ellos puede verse en Ascensión Hernández de León-Portilla, *Tēpuztlahcuilolli*, v. II, p. 186-188. Este volumen va acompañado de un segundo titulado:

Teatro náhuatl II. Selección y estudio crítico de los materiales de Fernando Horcasitas. Coordinadores María Sten y Germán Viveros, Oscar Armando García, Ricardo García Arteaga y Alejandro Ortiz Bullé-Goyri. Librado Silva Galeana, revisor del texto náhuatl. México, UNAM, DGAPA, 2004, 442 p.

Un equipo de investigadores, cuyos nombres aparecen en portada, ha hecho posible la elaboración de este volumen. Con el esfuerzo de todos ellos se dan a conocer los estudios que Horcasitas dejó inéditos, depositados en la Latin American Library de la Universidad de Tulane, Nueva Orleans. Así se dice en la “Presentación”, firmada por María Sten, en la que esta autora ofrece al lector una síntesis del contenido del volumen. Por su parte, Librado Silva Galeana explica y justifica su método de traducción en el ensayo “Criterios para la revisión de los textos en náhuatl y español”. A continuación, Alejandro Ortiz Bullé-Goyri ofrece una “Semblanza biográfica de Fernando Horcasitas”. Estos tres artículos forman una “Introducción” al corpus de piezas dramáticas constituido por cuatro textos que a su vez forman la primera parte del libro. Los textos son:

1. “*Tlacahuapahualiztli* o la educación de los hijos”, p. 29-110. Presentación de Ricardo García-Arteaga. “Estudio introductorio” de Fernando Horcasitas. Manuscrito del siglo XVII en náhuatl y conservado en la Biblioteca del Congreso de Washington. Traducción de Fernando Horcasitas revisada por Librado Silva Galeana. Narra la historia de Lorenzo y su mujer, recién casados que no se dejan tentar por el Demonio y son premiados. Este texto había sido publicado por John Hubert Cornyn y Byron Mc Afee en *Tlalocan*, 1943.
2. “*In pochtecatl* o El mercader”, p. 111-176. Texto del siglo XVII conservado en la Biblioteca del Congreso de Washington. Presentación de Oscar Armando García, “Estudio introductorio” de Fernando Horcasitas. Traducción de Fernando Horcasitas revisada por Librado Silva Galeana. En él se cuenta la historia de un usurero que extorsiona siempre que puede y que cae enfermo. Ángeles y diablos luchan por su alma pero finalmente son los diablos los que ganan porque el usurero no se arrepiente de sus pecados.
3. “*In animastin ihuan alvaceasme* o Las ánimas y los albaceas”, p. 177-254. Texto en náhuatl escrito a fines del XVII, conservado en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia junto a dos piezas teatrales publicadas por Paso y Troncoso: el Sacrificio de *Isaac* y la *Adoración de los Reyes*. Presentación de Alejandro Ortiz Bullé-

Goyri. “Estudio introductorio” de Fernando Horcasitas. Traducción de Fernando Horcasitas revisada por Librado Silva Galeana. En él se pondera la necesidad de velar por las ánimas de los difuntos y la obligación de los deudos de ofrecer misas por ellos en vez de gastarse el dinero en francachelas.

4. “El portento mexicano”, p. 255-361. Texto náhuatl recogido por Horcasitas de un escrito conservado en la Biblioteca Nacional de París. Presentación de Germán Viveros. Traducción de Horcasitas revisada por Librado Silva Galeana. Se trata de un relato de las apariciones de la Virgen de Guadalupe dramatizado para servir de pieza teatral.

La segunda parte del volumen, p. 361-380 contiene dos “Ensayos inéditos de Fernando Horcasitas”: uno sobre “Experimentos e intentos de escenificación en el teatro náhuatl”, 1523-1533 y otro sobre “Notas para una lectura sobre danzas mexicanas”.

La tercera parte, 378-373, titulada “Bibliografía”, da a conocer el fichero bibliográfico que Fernando Horcasitas tenía preparado para redactar el volumen de su *Teatro náhuatl*.

NAHUATL THEATER, *Death and Life in Colonial Nahua México*. Edited by Barry D. Sell and Louise Burkhart. Foreword by Miguel León-Portilla, Norman, University of Oklahoma Press, 2004, XXVIII + 337 p. Volume I.

Paleografía en náhuatl y traducción al inglés de siete piezas escénicas del teatro misionero. Son ellas: *The Three Kings*, *The Sacrifice of Isaac*, *Souls and Testamentary Executor*, *Final Judgments*, *How to live on Earth*, *The Merchant* y *The Life of Don Sebastian*. Los textos van precedidos de cuatro ensayos en los que se abordan diferentes temas del teatro. Se deben a Barry D. Sell, Louise M. Burkhart, Daniel Mosquera y Viviana Díaz Balsera.

POOLE, STAFFORD, C. M., “Nahuatl Accounts of Our Lady of Guadalupe”, *Chipping away on Earth. Studies in Prehispanic and Colonial Mexico in Honor of Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble*. Eloisa Quiñones Keber, Editor, California, Labyrinthos, 1994, p. 203-224.

Estudio histórico-literario y lingüístico acerca de un grupo de documentos guadalupanos redactados en náhuatl. El corpus incluye seis documentos: *El Nican mopohua* de Luis Lasso de la Vega; el *Huey tlamahuiçoltica* o *relación primitiva*; la *Relación mercurina*; el llamado *Tes-*

tamento de Gregoria María; algunos sermones en náhuatl, en especial los del jesuita Ignacio de Paredes; y *Dramas Guadalupanos*. Además de una descripción detallada de estos documentos, el autor traduce al inglés algunos fragmentos de ellos, fragmentos que incluye en náhuatl en la parte correspondiente a las notas.

SILVA CRUZ, Ignacio, “El indio Francisco Antonio vende sus tierras y Juana Magdalena se arrepiente de sus mentiras; testamento y documento del siglo XVII”, *Boletín del Archivo General de la Nación*, México, Nueva época, octubre-diciembre de 2001, n. 3, p. 9-40.

Reproducción facsimilar, paleografía y traducción al español de dos documentos en náhuatl conservados en el Archivo General de la Nación, en el Ramo de Tierras, volumen 2776, expediente 18, f. 1-50. El primero, de 1662, trata de la venta de unas tierras del “Indio Francisco Antonio”, en Xochimilco. El segundo, del mismo año, trata de la testificación de la venta que hizo Juana Magdalena, mujer de Francisco Antonio. Silva Cruz antepone a los documentos una nota introductoria en la que explica el contenido de los documentos y la supervivencia en ellos de conceptos de la tradición prehispánica.

SILVA CRUZ, Ignacio, “Fundamentos para la enseñanza de las lenguas náhuatl, otomí y mazahua. Un documento de 1775”, *Boletín del Archivo General de la Nación*. Nueva época, México, enero-marzo de 2002, n. 4, p. 9-32.

Reproducción facsimilar y paleografía de un documento conservado en el fondo Bienes Nacionales, volumen 562, expediente 7 del Archivo General de la Nación, original de fines del siglo XVIII. Está firmado por Juan Joachin de Lopeña y Francisco Rangel, catedráticos de la Real Universidad y Juan Manuel Velasco, comisario del Santo Oficio, y dirigida a su señoría Ilustrísima. Los firmantes piden en nombre del Cabildo de la Colegiata de Guadalupe que se provean canonjías de idiomas mexicano, otomí y mazahua. El documento es importante para conocer la política lingüística de la Iglesia en la época borbónica.

TENA, Rafael, *Mitos e historia de los antiguos nahuas*, México, CONACULTA, 2002, 242 p. (Cien de México).

Edición y estudio de tres fuentes importantes para la historia del México antiguo. La primera de ellas es la *Historia de los mexicanos por sus*

pinturas, manuscrito conservado en el volumen conocido como *Libro de Oro y Tesoro índico*, conservado en la Latin American Collection de la Biblioteca de la Universidad de Texas en Austin. Atribuido a fray Andrés de Olmos, en él se relata la cosmogonía e historia de los mexicas. Está redactado en español.

La segunda fuente es la *Histoire du Mechique*, conservada en la Biblioteca Nacional de París y es traducción francesa de un documento escrito en español. En él se recogen también mitos cosmogónicos, la historia de Tezcoco y la leyenda de Quetzacoatl. Rafael Tena ofrece el texto en francés con traducción al español.

La tercera es la *Leyenda de los soles*, uno de los tres manuscritos que componían el *Códice Chimalpopoca*, hoy perdido; su contenido versa sobre los cuatro soles cosmogónicos, la creación del quinto sol y la historia de Tula. Aquí se presenta el texto náhuatl con traducción al español. Cada una de las tres fuentes va precedida de una “Introducción” en la que Tena ofrece un estudio amplio. Un glosario final de voces nahuas complementa el contenido de la edición.

Códices y escritura

AUBIN, Joseph Marius Alexis, *Memorias sobre la pintura didáctica y la escritura figurativa de los antiguos mexicanos*. Traducción de Francisco Zaballa y Patrice Giasson con la colaboración de David Silva en el “Glosario náhuatl de signos figurativos”. Reproducción de glifos y dibujos de Patrice Giasson, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2002, 121 p. Ilus. (Serie Cultura Náhuatl Monografías: 26).

Traducción del francés del libro de Aubin titulado *Mémoires sur la peinture didactique et l'écriture figurative des anciens Mexicains*, París, 1849. Tema del libro es el estudio de la escritura glífica que aparece en algunos de los documentos de la colección que Aubin llevó a Francia en 1840, colección que había pertenecido a Lorenzo Boturini. Para su estudio escogió el autor algunos catecismos testerianos, dos documentos de carácter administrativo y los mapas Tlotzin y Quinatzin. Con los signos de estos documentos, elaboró Aubin un “Glosario de signos figurativos en náhuatl”, en el cual describe la composición y significado de cada signo. Parte del estudio es la descripción de documentos de la *Colección Boturini*.

BORAH, Woodrow, "Yet Another Look of the Techialoyan Codices", *Land and Politics in the Valley of Mexico. A two Thousand Year Perspective*. Edited by H. R. Harvey, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1991, p. 209-221.

Revisión bibliográfica muy completa y profunda de los estudios que se han publicado sobre los *Códices de Techialoyan* desde que en 1933 Federico Gómez de Orozco los identificó como grupo. El autor pasa revista a cada uno de los estudiosos de estos códices y comenta las diversas interpretaciones que de ellos se han hecho, así como las teorías y métodos que han surgido para su estudio. Concluye que, aunque varios autores consideran a estos documentos como modelos de falsedad testimonial, puede haber muchas razones en su elaboración y es necesario estudiarlos.

Códice Techialoyan de Cuajimalpa. Transcripción y traducción de Ignacio Silva Cruz, México, Archivo General de la Nación, 2003, 28 p. + facsímil.

Edición facsimilar, en color, de un documento que se conserva en el Archivo General de la Nación en el que se narra el origen del señoría de Cuajimalpa. El documento consta de 45 páginas escritas con imágenes y texto náhuatl. En la "Introducción", Ignacio Silva Cruz explica los pormenores de su traducción y el significado de los códices de Techialoyan, redactados en el siglo XVIII como si fueran originales del XVI.

HARVEY, Hebert R., "The Oztoticpac Lands Map: A Reexamination", *Land and Politics in the Valley of Mexico. A Two Thousand Year Perspective*. Edited by H. R. Harvey, Albuquerque, University of New México Press, 1991 p. 163-185, 2 mapas.

Propósito principal de este ensayo es el estudio de los glifos correspondientes a medidas de tierra que aparecen en el *Mapa de Oztotipac*, comunidad cercana a Tezcoco. El autor ofrece un estudio detallado de los signos usados en el mapa como líneas, puntos, manos, etcétera y justifica el valor que tales signos representan, tanto en medidas del sistema métrico decimal como en el sistema anglosajón. El estudio va precedido de una descripción de este mapa, de 76 x 84 cm, que se conserva en la Biblioteca del Congreso de Washington y que corresponde a una comunidad cercana a Tezcoco. Es un mapa catastral de hacia 1540 en el que se representan las propiedades de don Carlos Chichimecatecotl y de sus macehuales.

MOHAR BETANCOURT, Luz María, *La escritura en el México antiguo*, México, Plaza Valdés, Editores, 1990, 2 v.

En dos volúmenes se distribuye este amplio estudio sobre las imágenes y las glosas de dos códices de la región central de México: la *Matrícula de tributos* y el *Códice mendocino*. En la "Introducción", señala la autora la relación muy cercana que guardan ambos códices, en su contenido, sus imágenes y sus glosas, si bien en la *Matrícula* los comentarios están en lengua náhuatl y en el *Mendocino* en español. En la primera parte del estudio la autora se centra en analizar cada una de las láminas en forma comparativa y complementaria para extraer una información muy rica, podría decirse que exhaustiva. En la segunda parte, que contiene un "Estudio pictográfico", la autora hace una lectura detallada de los glifos y las glosas alfabéticas de ambos libros. Con los datos sacados, analiza el contenido, el sistema tributario mexica y varios elementos culturales como los numerales, los tipos de alimentos, medidas y pesas, etcétera. En el segundo volumen, Luz María propone un esquema de lectura para ambos códices en forma de cuadros geométricos en los que se representa el contenido de cada lámina. Al final, se incluye una reproducción en color de ambos códices. La presente obra fue premiada en el *Certamen Internacional Quinto Centenario de la Conquista de América*.

NOGUEZ, Xavier, "The 1531 Codex of Huexotzinco", *Chipping away on Earth. Studies in Prehispanic and colonial Mexico in Honor of Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble*. Eloise Quiñones Keber, Editor, California, Labyrinthos, 1994 p. 67-71.

Visión de conjunto sobre el *Códice de Huejotzingo*, conocido también como *Códice del Archivo de los Duques de Monteleone y los Marqueses del Valle*. Es un manuscrito pictórico de ocho folios elaborado en papel de maguey y de amate conservado en la Biblioteca del Congreso. En su estudio, el autor destaca el contexto pictórico en el que se generó el *Códice* y los problemas de interpretación que presenta a los estudiosos.

TERRACIANO, Kevin, "Nahuatl and Mixtec Writing in Sixteenth-Century Oaxaca", *Chipping away on Earth. Studies in Prehispanic and colonial Mexico in Honor of Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble*. Eloisa Quiñones Keber, Editor, California, Labyrinthos, 1994, p. 105-117.

La riqueza documental de la mixteca sirve al autor como contexto para estudiar el proceso de cambio de escritura que se dio en esta

región en el siglo XVI. Destaca que en la postconquista coexistieron las dos escrituras, la pictográfica y la alfabética y que algunos de los primeros documentos están redactados en náhuatl. Como ejemplo muestra el *Códice Sierra*, elaborado en Texupa, un altepetl mixtecochocho. Destaca Terraciano el papel del náhuatl como lengua franca y como lengua de documentos notariales y ofrece una lista de catorce de ellos.

WILLIAMS, Barbara J., "The lands and Political Organization of a Rural *Tlaxilacalli* in Tepetlaoztoc, C. A. D. 1540", *Land and Politics in the Valley of Mexico. A Two Thousand Year perspective*. Edited by H. R. Harvey, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1991, p. 187-208, 4 mapas, ilus.

Comienza la autora por destacar la importancia de varios documentos catastrales de la región de Tezcoco-Tepetlaóztoc para conocer la economía, la demografía y otros datos históricos de esta región a mediados del siglo XVI. Se centra en el *Códice Santa María Asunción* elaborado entre 1540-1545, guardado en la Biblioteca Nacional de México, y analiza el texto en náhuatl en el que se describen los linderos del *tlaxilacalli* de Santa María Asunción. Del análisis extrae muchos datos que le permiten delimitar rasgos socio-económicos, demográficos, de posesión de la tierra, organización política, jurídica y urbana del *tlaxilacalli* como unidad de estudio etnohistórico de la región central de México.

Estudios de índole histórica con perspectiva filológica

BÁEZ-Jorge, Félix, *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1988-398 p.

El autor combina la diacronía y la sincronía para analizar el significado de las principales diosas que han sido y son parte de la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos, dentro de un marco marxista y estructuralista. El libro está conformado por cinco capítulos, dedicados, el primero a planteamientos teóricos y los tres siguientes al estudio de las diosas, especialmente a la madre tierra. El quinto incluye reflexiones acerca de la religión en Mesoamérica. Respecto del área cultural náhuatl el autor basa su estudio en textos recogidos en el siglo XVI y en investigaciones modernas sobre el tema.

BÁEZ-Jorge, Félix, *Los disfraces del diablo. (Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del Mal en Mesoamérica)*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2003, 689 p.

A lo largo de seis capítulos analiza el autor la cosmovisión religiosa mesoamericana especialmente a partir del arribo del Diablo al Nuevo Mundo. Ahonda en el análisis del pensamiento religioso mesoamericano y europeo y ofrece una serie de planteamientos y explicaciones sobre el fenómeno religioso y las fuerzas demoníacas tal y como aparecen en el pensamiento contemporáneo de los grupos indígenas.

BRODA, Johanna y Félix Báez-Jorge (coordinadores) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CONACULTA y Fondo de Cultura Económica, 2001, 539 p.

En este libro se reúnen nueve ensayos precedidos de una “Introducción” redactada por Johanna Broda. Versan ellos sobre la cosmovisión de diferentes pueblos de Mesoamérica, la mayoría sobre los nahuas. Así el de Alfredo López Austin sobre “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana” (p. 47-65); el de Johanna Broda, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz; una perspectiva histórica” (p. 165- 237); el de Catharine Good Eshelman sobre “El ritual y la reproducción de la cultura” (p. 239-297); el de Julio Glockner, “Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl” (p. 299-333); el de Alessandro Lupo, “La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla” (p. 335-390) y el de Félix Báez-Jorge y Arturo Gómez Martínez, “Tlacatecolotl, señor del bien y del mal. La dualidad en la cosmovisión de los nahuas de Chicontepec” (p. 391-451). Los pueblos otomíes están representados por el estudio de Jacques Galinier, “Una mirada detrás del telón. Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales” (p. 453-483), y los huicholes por el de Johannes Neurath, “Lluvia del desierto; el culto a los ancestros, los ritos agrícolas y la dinámica étnica de los huicholes apuritari”. El libro se completa con el trabajo de Andrés Medina Hernández, “La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía”.

BRODA, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero, *La montaña en el paisaje ritual*, UNAM, CONACULTA, INAH, 2001, 487 p.

Un grupo de veintidós investigadores han hecho posible esta obra de conjunto sobre el significado de grandes montañas y volcanes en el

pensamiento de los pueblos mesoamericanos y su perduración hasta nuestros días, así como en el mundo Andino. El libro está estructurado en tres partes: “Los grandes volcanes”; “El paisaje ritual de la Cuenca de México”, y, “Montañas sagradas de grupos étnicos de Mesoamérica”. En algunos de los trabajos se usan y explican palabras de la lengua náhuatl.

CARRASCO, Pedro, “The provenience of Zorita’s Data on the Social Organization of Ancient México”, *Chipping away on Earth. Studies in Prehispanic and Colonial México in Honor of Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble*, California, Labyrinthos, 1994, p. 73-79.

El análisis de la información contenida en la obra de Alonso de Zorita, lleva al autor a la búsqueda del significado o significados de palabras como *teccalli*, *mayeque*, *calpollí* y otras. Toma como base datos de fray Francisco de las Navas y de documentos de la región central de México.

PREM, Hanns J., *Geschichte Alt-Amerikas*, München, R. Oldenbourg Verlag, 1989, 284 p. 4 mapas.

Con este título tan abarcador ofrece el autor una rica visión de conjunto sobre las principales culturas americanas, en especial las de Mesoamérica y los Andes. El trabajo se dispone en tres capítulos y cada uno de ellos en varios subcapítulos. El primero, titulado “Darstellung”, es una exposición y descripción diacrónica de la historia de los pueblos antes citados. El segundo, “Grundprobleme und Tendenzen der Forschung”, versa sobre los temas más tocados en la historia y la arqueología destacando las aportaciones logradas; el tercero, “Quellen und Literatur” es un análisis de las fuentes, incluyendo los documentos redactados con escritura pictográfica. El libro se completa con una bibliografía, una cronología y tablas genealógicas.

MARTÍNEZ BARACS, Rodrigo, *La secuencia tlaxcalteca. Orígenes del culto a Nuestra Señora de Ocotlán*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000, 240 p., ilus.

Análisis de los documentos, tanto pictóricos como alfabéticos, en los que aparece la Virgen de Ocotlán, con objeto de reconstruir los orígenes y el desarrollo de este culto desde principios del siglo XVI. El autor parte de la Evangelización en Tlaxcala; documenta los detalles

del culto en un gran número de cronistas y termina su texto con un estudio de los elementos del relato mítico. Usa abundante terminología en náhuatl.

SCHROEDER, Susan, "Indigenous Sociopolitical Organization in Chimalpahin", *Land and Politics in the Valley of Mexico. A two Thousand Year Perspective*. Edited by H. R. Harvey, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1991, p. 141-162, illus.

Comienza la autora con una visión de conjunto de los escritos de Chimalpahin. Propósito de ella es analizar la abundante terminología náhuatl que ofrece el cronista de Chalco al describir la organización política y social de la región central de México. Su análisis se basa en determinados textos, algunos de los cuales reproduce en náhuatl. Gran parte de las reflexiones de la autora se centran en el estudio de la organización del *altepetl*, para lo cual utiliza abundante terminología náhuatl.

SCHROEDER, Susan, "Looking back at the Conquest: Nahua perception of Early Encounters from the Annals of Chimalpahin", *Chipping away on Earth. Studies in Prehispanic and Colonial Mexico in Honor of Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble*. Eloise Quiñones Keber, Editor, California, Labyrinthos, 1994, p. 81-94.

Propósito de la autora es destacar la riqueza de documentos nahuas acerca de la Conquista y toma como ejemplo la obra de Chimalpahin, en especial los *Anales*. Esboza una breve biografía del cronista de Chalco y analiza la naturaleza del citado escrito como género literario de la lengua náhuatl. Concluye que Chimalpahin, como otros nahuas, idealizaron su pasado y conservaron sus tradiciones.

SCHWALLER, John Frederick, "Don Bartolomé de Alva, Nahuatl Scholar of the Seventeenth Century", *Chipping away the Earth. Studies in Prehispanic and Colonial Mexico in Honor of Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble*. Eloise Quiñones Keber, Editor, California, Labyrinthos, 1994, p. 95-103.

Como introducción, el autor hace un recorrido detallado por la vida y la obra de Bartolomé de Alva Ixtlixóchitl. Presenta una completa genealogía de la familia y su contexto dentro de la nobleza tezcocana. Resalta su formación académica en la Universidad de México. Describe el *Confessionario mayor y menor*, en el que encuentra un contenido

de gran interés, inclusive para el estudio de las idolatrías. Concluye que don Bartolomé, traductor de Lope, Calderón y Mira de Amescua, es figura destacada del Siglo de Oro.

YÁÑEZ ROSALES, Rosa, *Guerra espiritual y resistencia indígena. El discurso de Evangelización en el Obispado de Guadalajara, 1541-1765*, Universidad de Guadalajara, 2002, 227 p.

Visión de conjunto sobre la Evangelización y la respuesta indígena en el territorio que hoy es el Obispado de Guadalajara. El estudio está hecho desde muchas disciplinas: historia, antropología, lingüística y filología principalmente. Esta última tiene un valor capital dado que la autora toma como base de su trabajo textos coloniales. Para centrar su tema, tras una amplia "Introducción" sobre conceptos y clases de documentos, ofrece una síntesis sobre la conquista militar y la religiosa. Analiza después el discurso de Evangelización, tema central del trabajo, destacando los aspectos jurídicos e históricos que se guardan en documentos y crónicas. Concede mucha importancia a los tratados en lengua náhuatl que fueron elaborados por misioneros en especial los de fray Juan Guerra y Jerónimo Tomás de Aquino Cortés y Zedeño. Un "Apéndice documental" y una amplia "Bibliografía" cierran este libro que constituye una visión de conjunto amplia y completa sobre la conquista y Evangelización de lo que era la Nueva Galicia.

Literatura náhuatl moderna

HERNÁNDEZ, Natalio, *El despertar de nuestras lenguas. Quemán tlachixque tolahtolhuan*. "Estudio introductorio" y "Epílogo" de Miguel León-Portilla, México, Editorial Diana, 2002, XIV + 175 p.

Relatos, poesías y ensayos dan vida a este libro en y sobre la riqueza y el significado de la lengua náhuatl. Se trata de una antología de once capítulos en los que el autor manifiesta su sentido poético y también su preocupación por la pervivencia del mexicano en el futuro de la nación como parte del patrimonio cultural de México. Al final del libro, se incluyen dos "Apéndices": "Declaración de los escritores en lenguas indígenas de México en torno a la diversidad étnica, lingüística y cultural de México: 3 de octubre de 1997" y, "Declaración de Cancún", 12 de octubre de 2001. En el "Prólogo", titulado "El destino de las lenguas indígenas de México", Miguel León-Portilla valora el despertar de las lenguas vernáculas de México de cara al tercer

milenio, y en el “Epílogo”, se reproduce la poesía “Cuando muere una lengua”, de este mismo autor.

MÁYNEZ VIDAL, Pilar; *Lenguas y literaturas indígenas en el México contemporáneo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003, 188 p. (Serie Totlahtol, Nuestra Palabra, 5).

Fruto de la Cátedra León-Portilla es este trabajo en el que se reúnen una serie de reflexiones sobre las lenguas vernáculas de México y sobre las creaciones literarias que en ellas se están produciendo, concretamente en el campo de la poesía. Parte la autora de un planteamiento teórico acerca de la interrelación entre lenguaje y visión del mundo en algunos pensadores de los siglos XVIII y XIX. Asimismo, hace una exposición diacrónica de las gramáticas y vocabularios en lenguas indígenas elaborados a partir del siglo XVI a modo de registro para introducir al lector en la vida académica de estas lenguas. Toca también otros temas importantes como es el de la política lingüística en la Colonia y en el México independiente, el debate entre hispanistas e indigenistas en el ámbito literario y en el campo de la antropología en el México del siglo XX. De interés es también el capítulo que versa sobre las lenguas que hoy se hablan en México y reproduce el censo del año 2000 sobre este tema. Preludio de la antología son tres capítulos referente a la literatura en lenguas indígenas, su tradición oral y escrita y los retos a que se enfrentan. Por último señalaré que la antología consta de veinte poemas de conocidos autores; son ellos Concepción Flores, Xochime, Natalio Hernández, Eustaquio Celestino Solís, Delfino Hernández, Demetrio Hernández, Francisco Morales Baranda y Alfredo Ramírez, escritores en lengua náhuatl; Gabriel López Chiñas, Andrés Henestrosa, Víctor de la Cruz, Mario Molina Cruz, Eneido Jiménez Jiménez, Esteban Ríos Cruz, Víctor Terán y Natalia Toledo Paz, en zapoteco; Feliciano Sánchez Chan, Gerardo Can Pat, Briceida Cuevas Cob y Margarita Ku' Xool, en maya, y, Alberto Gómez Pérez, en tzotzil.

MÁYNEZ, Pilar; *Breve antología de cuentos indígenas. Aproximación a la narrativa contemporánea*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, 76 p. (Serie Totlahtol, Nuestra Palabra, 6).

La presente publicación es fruto de la Cátedra León-Portilla que por segundo año le fue otorgada a Pilar Máynez. En esta ocasión, la au-

tora seleccionó seis cuentos modernos redactados en varias lenguas vernáculas de México. En la “Introducción” que los precede, ofrece ella una síntesis histórico-filológica sobre los antecedentes de este género literario y analiza los rasgos peculiares de la joven literatura en las viejas lenguas mesoamericanas. Los cuentos seleccionados son los siguientes “Itemic ihuan ihlnamic on maseual tequitqui, Sueños y recuerdos de un comunero”, de Marcos Matías Alonso; “X-ootzilil. La pobreza”, de María Luisa Góngora Pacheco; “Kejsitakua, La ofrenda”, de Nelsu Jeronimo Kaietanu; “Cuento Naxu, Cuento de Naxu”, de Juan Gregorio Regino; “Rejói ojí júa. El oso y el hombre”, de Erasto Palma; “Stiidxal guugu. Historia de las palomas”, recopilado por Macario Matus. Los cuentos son reproducidos en su lengua original con traducción al español y precedidos de un “Comentario” en el que Máynez esboza un amplio contexto literario, histórico y lingüístico sobre el correspondiente texto.

MONTEMAYOR, Carlos, *La voz profunda. Antología de la literatura mexicana en lenguas indígenas*, México, Joaquín Mortiz, 2004, 405 p.

Precedida de una “Introducción” se presenta esta extensa antología distribuida en tres partes: poesía y narrativa, teatro y ensayo. En ellas se recogen composiciones de treinta y dos escritores de once lenguas vernáculas de México como a continuación se describe: Gerardo Can Pat, María Luisa Góngora Pacheco, Briceida Cuevas Cob, Andrés Tec Chí, Waldemar Noh Tzec, José Zi Keb, Santiago Domínguez Aké, Miguel Ángel May May y Feliciano Sánchez Chan, escritores de lengua maya; Enrique Pérez López, Alberto Gómez Pérez, Sna Jtz’Ibajom, Manuel Pérez Hernández y Jacinto Arias, de lengua tzotzil; Diego Méndez Guzmán, Armando Sánchez Gómez y Domingo Gómez Gutiérrez, de tzeltal; María Roselia Jiménez, de tojolabal; Víctor de la Cruz, Víctor Terán, Feliciano Marín y Natalia Toledo, escritores de zapoteco del Istmo; Mario Molina Cruz y Javier Castellanos Martínez, de zapoteco de la Sierra; Juan Gregorio Regino, de mazateco; Natalio Hernández, Ildefonso Maya y Librado Silva Galeana, de náhuatl; Serafín Thaayrohadi y Jesús Salinas Pedraza, de ñahñu; Gabriel Pacheco Salvador, de huichol y Juan Tiburcio de totonaco. En la “Introducción”, Montemayor ofrece reflexiones sobre el valor de las lenguas indígenas y el significado de su literatura. Pondera la sobrevivencia de las lenguas indígenas de México y la riqueza que ellas suponen para el patrimonio cultural del país.

Historiografía lingüística

CIFUENTES, Bárbara, *Lenguas para un pasado, huellas de una nación. Los estudios sobre lenguas indígenas de México en el siglo XIX*, México, CONACULTA, INAH, Plaza y Valdés, 2002, 112 p.

Etnografía, lingüística y política del lenguaje son tres perspectivas que la autora de este libro maneja para enmarcar lo que fueron las reflexiones acerca de las lenguas indígenas y los pueblos que las hablaban en el siglo XIX. Parte ella de las propuestas que surgieron con la Independencia para aplicar la igualdad y conseguir la unidad nacional y analiza las consecuencias que tales propuestas generaron en la conservación y aprecio de las lenguas. De especial relevancia es el capítulo dedicado a la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística y su papel en el estudio de la población y las lenguas de México. En los restantes capítulos —cuatro en total— examina la obra de los eruditos del XIX tales como Manuel Orozco y Berra, Manuel Crisóstomo Nájera, Faustino Galicia Chimalpopoca y Francisco Pimentel, entre otros, quienes se dieron a la tarea de estudiar la historia y las lenguas de México y abrieron nuevas vías en el conocimiento de la lingüística, la geografía de las lenguas, las clasificaciones genéticas y el desarrollo de la filología en el naciente país.

ESPARZA TORRES, Miguel Ángel, “Lingüistas en la frontera: sobre las motivaciones, argumentos e ideario de los misioneros lingüistas”, *Romanistik in Geschichte und Gegenwart, Hamburg*, 2003, heft 9, 1, p. 67-92.

Valoración del quehacer lingüístico de los misioneros a los que Esparza califica de “lingüistas en las fronteras; pero no ya en el sentido meramente geográfico sino intelectual, o si quiere, espiritual”. El autor enfoca su trabajo en la configuración de un ideario lingüístico misionero sobre el que puede cimentarse un cuerpo doctrinal, y basa su investigación en un conjunto de ocho gramáticas del náhuatl del periodo novohispano: Andrés de Olmos, Alonso de Molina, Antonio del Rincón, Horacio Carocho, Diego de Galdo Guzmán, Francisco de Ávila, José Agustín de Aldama y Guevara y Jerónimo Tomás de Aquino Cortés y Zedeño.

LOPE BLANCH, Juan M., “Americanismos en el *Vocabulario* de fray Alonso de Molina”, *Cuestiones de filología hispanoamericana*, México, UNAM, Centro de Lingüística Hispánica, 2003, p. 135-146.

Se reproduce aquí en ensayo aparecido en *Estudios de Lingüística Hispánica. Homenaje a María Vaquero*, Universidad de Puerto Rico, 1999. En él, Lope ofrece una muestra de la riqueza del *Vocabulario* de Molina como mina de conocimientos y de mecanismos léxicos para comprender fenómenos de contacto entre dos lenguas y culturas muy diferentes. A modo de ejemplo analiza algunos antillanismos y nahuatlismos en los que está presente la interacción interlingüística y los recursos lexicográficos empleados por fray Alonso para poner en contacto y trasvasar conceptos entre dos culturas.

LOPE BLANCH, Juan M., “La lexicografía española y los vocabularios de lenguas amerindias”, en *Cuestiones de filología hispanoamericana*, México, UNAM, Centro de Lingüística Hispánica, 2003, p. 121-133.

Erudito ensayo en el que Lope Blanch analiza las entradas de las primeras veintinueve páginas del *Vocabulario* de Molina de 1571, en las que encuentra más de cien adiciones léxicas que no registra Antonio de Lebrija. Concluye que el “*Vocabulario* de Molina supone un enriquecimiento léxico respecto de los registros anteriores al suyo, si bien este enriquecimiento no ejerció en la lexicografía general española la importante influencia que pudo haber alcanzado”.

SCHMIDT-RIESE, Roland, “Acumulación del saber y cambios epistémicos en las tradiciones gramaticales amerindias. Un ejemplo: “el accidente persona” en Olmos (1547) y Carochi (1654)”, *Dimensión Antropológica*, México, CONACULTA-INAH, 2003, Año 10, v. 27, p. 47-79.

Partiendo de un contexto gramatical amplio, que incluye la tradición clásica de Donato y Prisciano y la joven tradición de lenguas vernáculas americanas —varias *artes* del quechua y del tupinambá y la de Luiz Vicencio Mamiani para el Kariri— el autor se adentra en algunos temas de historiografía lingüística, particularmente en el campo de la metodología. Se centra en el tratamiento que Olmos y Carochi presentan en sus respectivas *Artes* de los pronombres referidos a personas y analiza múltiples aspectos sintácticos de estos pronombres. La conclusión es que respecto del accidente persona, Olmos “es afín a las soluciones de Prisciano y Carochi a las de Donato”.

Estudios sobre Sahagún

ANDERSON, Arthur J. O. "Looking Back to the Beginnings of the *Florentine Codex* Project", *Chipping Away on Earth. Studies in Prehispanic and Colonial México in Honor of Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble*. Eloise Quiñones Keber, Editor, California, Labyrinthos, 1994, p. 3-5.

Arthur Anderson recuerda cómo se interesó en traducir el *Códice Florentino* por iniciativa de Edgard Lee Hewett, profesor de la Universidad de Nuevo México y del mayista Sylvanus Morley. Cuenta también cómo entró en contacto con Charles E. Dibble y emprendieron la tarea de traducir el *Códice* al inglés.

BROWNE, Walden, *Sahagún and the Transition to Modernity*, Norman University of Oklahoma Press, 2000, XIII + 260 p.

Desde una perspectiva crítica, el autor trata de penetrar en la figura de fray Bernardino y su obra. En la primera parte analiza las etapas de la vida de Sahagún y su entrada a la historiografía y pone en entredicho los aspectos resaltados tradicionalmente en el franciscano como antropólogo y humanista, tomando una postura de "abogado del diablo", en frase del propio autor. En la segunda, analiza su obra a la luz de las circunstancias históricas que le tocó vivir, especialmente una que el autor considera primordial, la desintegración de la conceptualización medieval del conocimiento.

DIBBLE, Charles E., "Working of the Florentine Codex", *Chipping Away on Earth. Studies in Prehispanic and Colonial Mexico in Honor of Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble*. Eloise Quiñones Keber, Editor, California Labyrinthos, 1994 p. 7-8.

En dos páginas recuerda Dibble cómo empezó el proyecto de traducir al inglés el *Florentino* después de un acuerdo entre la School of American Research de Nuevo México y la Universidad de Utah. Cuenta la forma en que Anderson y él trabajaron y prepararon varias versiones de la traducción hasta llegar a la final.

HANSON, Craig A., "Olmos and Sahagún" *Chipping away on Earth. Studies in Prehispanic and Colonial Mexico in Honor of Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble*. Eloise Quiñones Keber, Editor, California, Labyrinthos, 1994, p. 29-35.

Retomando algunas consideraciones de investigadores modernos sobre la influencia de las pesquisas etnográficas de fray Andrés de Olmos en fray Bernardino de Sahagún, el autor muestra la relación entre ambos franciscanos. Para ello toma dos temas concretos, las metáforas recogidas por ellos y el colofón del libro VI del *Códice Florentino*, según el cual Sahagún pudo inspirarse en los *huehuetlahtolli* que Olmos recogió en su *Arte* en 1547, al decir de Craig Hanson.

KEBER, John W, "Sahagun's *Psalmody*: Christian Love and Domination in Sixteenth-Century of Mexico", *Chipping away on Earth. Studies in Prehispanic and Colonial Mexico in Honor of Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble*. Eloise Quiñones Keber, Editor, California, Labyrinthos, 1994, p. 45-64.

Parte el autor de algunas consideraciones sobre la conquista de América ponderando sus efectos devastadores en la historia. Se adentra en la figura de Sahagún, su vida y su obra y explora varios cantos de la *Psalmody christiana*. En ellos descubre la riqueza de símbolos cristianos y el espíritu franciscano, pero también la coerción, la dominación y una teología medieval .

LEÓN-PORTILLA, Miguel, "Bernardino de Sahagún (1500-1590): un juicio lapidario sobre su Historia", *Caravelle, Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Bresilien*, Toulouse, Université de Toulouse-Le Mirail, 1990, p. 5-17.

Traducción y comentario de la dedicatoria en latín a fray Rodrigo de Sequera que fray Bernardino de Sahagún antepuso al libro VI de su *Historia general de las cosas de Nueva España*, en su versión final, el *Códice Florentino*. En el comentario, Miguel León-Portilla recuerda las críticas que el propio Sahagún escuchó acerca de su obra, las que algunos autores modernos le han hecho y aduce la dedicatoria a Sequera como un texto lapidario del propio Sahagún contra tales críticas.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, "Sahagún's Early Years in Tlatelolco" *Chipping away on Earth. Studies in Prehispanic and Colonial Mexico in Honor of Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble*. Eloise Quiñones Keber, Editor, California, Labyrinthos, 1994, p. 13-20.

Recreación de la vida de fray Bernardino de Sahagún en Tlatelolco, especialmente de su trabajo como lector en el Colegio de Santa Cruz. En el ensayo se ponen de relieve las investigaciones que se realizaron en el Colegio hacia mitad de siglo así como los primeros trabajos de Fray Bernardino, quien recogió de la tradición oral el repertorio de *huehueltlahtollis* en 1547 y la versión de la Conquista en 1553-55. Ambos textos, años después fueron integrados en la *Historia general* como los libros VI y XII respectivamente.

SELL, Barry D., "All the Way to Guatemala: Sahagún's *Sermonario* of 1548", *Chipping away on Earth. Studies in Prehispanic and Colonial Mexico in Honor of Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble*. Eloise Quiñones Keber, Editor, California, Labyrinthos, 1994, p. 37-44.

Paleografía del náhuatl y traducción al inglés de un fragmento del *Sermonario* de 1548 de fray Bernardino de Sahagún. El fragmento se encuentra en el folio 74v y corresponde a la lectura del sexto domingo de Pentecostés. Narra la llegada al cielo de San Juan Evangelista. El texto va precedido de una especie de introducción en la que el autor explica el contenido de este *Sermonario*, copia del de 1540, conservado en la Newberry Library de Chicago.

THOUVENOT, Marc, "Fray Bernardino de Sahagún et le *Codex de Florence*: un ejemplo de non-découverte de l'écriture aztèque", *La découverte des langues et des écritures d'Amérique. Actes du colloque international, Paris 7-13 septembre 1993. Amerindia. Revue d'ethnolinguistique amérindienne*, Paris, Association d'Ethnolinguistique Amérindienne, 1995, ns. 19-20, p. 389-401.

Después de unos párrafos introductorios sobre la escritura y el contenido del *Códice Florentino*, el autor analiza la recurrencia de las palabras castellanas "escribir, pintar, leer, libro, carácter" y de las mexicanas construidas sobre las raíces *icuiloa*, *amoxlli*, *pohua*, *amatl*, *machiyotl*, *in tlilli in tlapalli* y, concluye, que, a través de la obra de Sahagún, no es posible describir la escritura nahua. Tampoco se revela ésta en las 1845 viñetas que ilustran el citado *Códice*. Una ver-

sión en inglés de este ensayo está publicada en *Chipping Away on Earth. Studies in Prehispanic and Colonial Mexico in honor of Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble*. Eloise Quiñones Keber, Editor, California, Labyrinthos, 1994, p. 21-28.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Tonalámatl de los pochtecas (Códice Fejérváry-Mayer), estudio introductorio y comentarios de Miguel León-Portilla, *Arqueología Mexicana*, México, número especial 18, 2005, 107 p.

Introducción

Como es de todos conocido, hacia los primeros días de noviembre de 1519, Cortés, al frente de su hueste hace su primera entrada en Tenochtitlan, lo que significaría para ellos ingresar a un universo inimaginable de gran brillantez.

Para ese entonces, la ciudad tendría de 60 a 100 mil habitantes, lo que no es poco, sobretodo tomando en cuenta la escasa demografía de la época; por ejemplo, se estima que en el Madrid de entonces habría unos cinco mil habitantes.

Para ese entonces, la capital tenochca disfrutaba de una arquitectura de gran calidad dentro del marco de un urbanismo ordenado y bien cuidado.¹

Sabemos que para ese entonces operaba una estructura política bien establecida, tanto en lo que se refiere a la gobernación interna del señorío como a sus relaciones con el exterior. De igual manera, los mexicas bien podrían jactarse de contar con un sistema fiscal eficiente, un comercio floreciente y de poner en práctica procedimientos jurídicos “justos”. Su florecer cultural incluía el despliegue de un sistema educativo competente, además de fomentar el ejercicio de disciplinas científicas como la astronomía y la matemática.

Gracias al doctor León-Portilla, hoy sabemos que los pueblos que hablaban náhuatl habían desarrollado un pensamiento filosófico que les permitía responder a sus cuestionamientos sobre el más allá y a su propia angustia existencial.²

¹ Hernán Cortés, *Cartas de relación*, México, Editorial Porrúa, 1981, p. 65 y 66.

² Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, México, UNAM, 1997.

Los libros del México Antiguo

Es indiscutible entonces, —ustedes estarán de acuerdo conmigo— que en un ámbito así, tenía que haber libros; sin duda, por eso es que como ha dicho León-Portilla, México es una tierra de libros.

Ya desde los inicios de la cultura olmeca en el Preclásico, aparecen signos escritos que luego se difunden a Oaxaca, al área maya y a las regiones nahuas del altiplano.³ De manera que esta cultura letrada del México antiguo viene de muy atrás.

Posteriormente, durante los primeros contactos de los españoles con la realidad indígena, encuentran inmediatamente libros. Como es de todos conocido, a los pocos días del desembarco en Veracruz, varios agentes de la corte tenochca, viajan hacia allá para entrevistarse con Cortés. Como una medida de cortesía diplomática, le presentan un ajuar de regalos riquísimo, tanto que López de Gómara estima su valor en 20 mil ducados, casi lo que había costado armar la flota.⁴

Cuentan que había sido necesario usar un contingente de 100 indios para cargar los regalos,⁵ entre los que había alhajas, piedras preciosas, objetos de plumaria, telas, muchísima ropa, tocados, armas ceremoniales de gran lujo. Y dentro de este tesoro se contaban también varios libros, lo que indica la consideración que se les tenía. Pedro Mártir de Anglería dice que eran ...cantidad... los libros que mandaron en aquella ocasión desde México a la costa, de los cuales parece que Cortés escogió dos para regalar a Carlos V.⁶

De suerte que, libros en el México Antiguo, los hubo, sin duda, lo dicen todos, Motolinía, Durán, Landa, Sahagún, Oviedo, Mendieta, Acosta, Pedro Mártir, Bernal Díaz del Castillo.⁷

Había muchos y de muchos temas, por ejemplo de astronomía,⁸ de religión, de historia; había matrículas fiscales perfectamente detalladas y cartas geográficas y registros administrativos. Es posible que hayan tenido libros de pedagogía, la estructura educativa del siglo XVI apunta en ese sentido; quizás también de farmacopea, tal

³ Ascención Hernández de León-Portilla, "Lenguas y escrituras mesoamericanas", en *Arqueología mexicana*, v. XII, n. 70, noviembre-diciembre de 2004, p. 25.

⁴ Las Casas habla de veinte mil castellanos de oro... en José Luis Martínez, *Hernán Cortés*, México, FCE, 1990, p. 128.

⁵ Cortés, *op. cit.*, p. 24.

⁶ Cortés, *op. cit.*, p. 27.

⁷ Landa, *Relación de la cosas de Yucatán*, p. 105, en León-Portilla, *El destino de la palabra*, p. 43.

⁸ Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España...*, México, Porrúa, 1967, t. II, p. 186-180, 229.

vez de agronomía; se dice que Tecuichpo, doña Isabel de Moctezuma tenía en su casa varios libros que hablaban de “sementeras y de cómo hacerlas”.⁹

Posiblemente hubo varios centros productores de códices desde luego en el área maya, en Puebla, en Tlaxcala, en Oaxaca y aquí en el valle de México, como también había centros de acopio de los códices. Seguramente los libros de religión, los manuales adivinatorios, los compendios de liturgia se guardaban en los oratorios de los templos. Bernal Díaz del Castillo cuenta que cuando entraron en el templo de Cempoala encontraron entre la sangre derramada, el copal y todo lo relativo al culto indígena, ...muchos libros.¹⁰

Ahora que sus registros fiscales, sus cartas geográficas, importantísimas para el control político y para sus programas expansionistas, se guardarían en los centros administrativos; en el caso de Tenochtitlan estaban en el *tecpan*. Bernal dice que los tenían allí, en ...una gran casa.,¹¹ como sugiriendo una especie de archivo o biblioteca central. Pero además, es posible que hubiera bibliotecas particulares en las casas de los grandes personajes; tenemos por ejemplo el célebre caso de don Carlos Ometochtzin, un individuo del más rancio abolengo de la nobleza del Acolhuacan, a quien durante el primer período evangelizador, someten a juicio por idólatra. Una de las causales que se presentaron en el curso del proceso, fue precisamente el que don Carlos tenía libros en su casa, tal vez serían manuales adivinatorios, porque en el juicio se dice que eran libros prohibidos y por eso precisamente lo impugna la Inquisición.

Como ya lo mencioné, se dice que Tecuichpo, doña Isabel de Moctezuma tenía libros en su casa¹² y precisamente en una de las obras de don Miguel León-Portilla, se habla de los libros de don Alonso Axayácatl, que luego hereda su hija Bartola, así como también de las bibliotecas de Alvarado Tezozómoc y de Chimalpain y de Alva Ixtlilxóchitl.¹³

Tan había libros que había una industria papelera de gran envergadura y una industria química que producía los tintes y personal especializado que se encargaba de los libros, a manera de los bibliotecarios o archivistas de hoy en día.

Bernal menciona a un tal Tapia, indio muy cercano a Moctezuma, mayordomo mayor, seguramente un gran personaje de la corte

⁹ En Georges Baudot, *Utopía e historia de México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid, Espasa Calpe, 1983, p. 77.

¹⁰ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, México, Porrúa, 1976, cap. XI, p. 85.

¹¹ *Idem.*, p. 172.

¹² Baudot, *op. cit.*, p. 77.

¹³ León-Portilla, *Códices...*, México, Aguilar, 2004, p. 160.

tenochca, que tenía la tarea de ordenar y controlar todo lo relativo a los libros fiscales del señorío.¹⁴

De suerte que todas las señales nos llevan a pensar en un escenario perfectamente letrado, que poseía un patrimonio documental importante. Lo grave es que dicho patrimonio se perdió; sobrevivieron sólo unas cuantas muestras ejemplares de esta riqueza, de este tesoro que fue uno de los rasgos más brillantes de las culturas mesoamericanas.

El Tonalámatl de los pochtecas. Su estilo

Dentro de este contexto se ubica el *Tonalámatl de los pochtecas*, que hoy sale gracias al esfuerzo intelectual de don Miguel León-Portilla. Huelga decir que este códice es sin duda uno de los logros más acabados del arte escriturario indígena anterior a la Conquista, en el que los especialistas pusieron en juego su sensibilidad y su sabiduría para producir una pieza de gran clase, especialmente virtuosa.¹⁵

El códice está dividido en 44 secciones todas ellas de gran calidad plástica, en las que resalta la clásica línea de contorno negra, muy pareja, muy firme, muy mesoamericana, hecha para circundar las zonas de color, que por cierto en esta publicación han salido magníficamente. En cuanto al dibujo, hay que resaltar la forma sintética que usaron los tlacuilo; es decir, no intentaron hacer representaciones exactas de la realidad, sino que por el contrario, diseñaron una especie de síntesis del modelo real, extremadamente elegante, resultado seguramente de siglos de experimentación.

Ahora que el manejo del espacio, la combinación de las formas y de los colores, los personajes, sus rostros y posturas, la expresividad de brazos y manos, los detalles del vestuario hacen de este libro no sólo una obra de arte, sino una fuente riquísima de información. Por ejemplo, el vestuario de las deidades femeninas, como el de Chalchiuhtlicue, en especial sus faldas... la de jades que está en la lámina 3, la roja de la lámina 11, la de franjas de colores de la lámina 27, por no hablar del *quechquémitl* amarillo de Xochiquétzal (lámina 23) y del sensual atavío de Tlazoltéotl que aparece en la lámina 4 y el no menos provocador *quechquémitl* de Mictecacíhuatl de la lámina 28 o el elegantísimo vestido blanco de Ilancuéitl (lámina 7); todos estos lujosos atavíos presentados en el *Tonalámatl de los Pochtecas* nos revelan

¹⁴ Díaz del Castillo, *op. cit.*, cap. LXXXIV, p. 172

¹⁵ León-Portilla, *Códices...*, p. 228.

el fino sentido de la moda de aquel entonces. Y en el mismo sentido no podríamos dejar de observar la sofisticada cosmetología, usada por los personajes del códice, incluyendo la pintura facial y la corporal. Y en el mismo caso estaría el vestuario de los dioses, sus tocados adornados con mariposas, con pedernales, con plumas de quetzal o de garza como los *aztaxelli* y los distintos modelos de *máxtlatl* y sus pectorales así como los bastones de los pochtecas...

No tiene paralelo la belleza de este códice. Se hizo con un afán tan riguroso, y de tal perfección, que se elevó al momento artístico.

Su contenido

Sin embargo por muy meritorio de todo esto, estoy convencida de que donde realmente radica el valor de este documento, es en su contenido, porque no podemos perder de vista que los códices no se hicieron para adornar, sino para comunicar, para transmitir ideas. Lo que no podríamos entender sin el esfuerzo de los especialistas, como León-Portilla, quien probablemente con enormes dosis de trabajo, de dedicación y de sabiduría se dio a la tarea de descifrar el contenido de este documento. Lo que no fue fácil.

Intentar leer los “antiguos libros del Nuevo Mundo” es un quehacer sumamente demandante, que requiere cumplir con exigencias muy rigurosas, empezando por el manejo de las lenguas indígenas. Pero sobretodo, para leer el *Tonalámatl de los pochtecas*, don Miguel tuvo que introducirse en la plástica autóctona, pero profunda y cabalmente, en su simbología, en su sentido de la comunicación, en sus formas de expresión, en su estructura intelectual. Para leer este códice fue necesario descifrar sus glifos, descomponerlos para desvincular sus elementos y así poder hacer la lectura de cada uno de ellos en particular, dar cuenta de su dimensión, del color; y luego mirar la interacción que se da entre glifos antropónimos, glifos calendáricos y deidades. Sin embargo, la cosa no quedó allí; porque una vez logrado esto, la investigación subió a un nivel más fino y mucho más demandante.

Lo que quiero decir es que para verdaderamente aprisionar el contenido más recóndito de este códice fue necesario entender la profundidad de los conceptos, de los símbolos, de las alegorías, de las metáforas, de las ideas y con ello penetrar en el complicado pensamiento mesoamericano, en sus propias categorías, en su filosofía. Esto es lo que ha hecho León-Portilla al estudiar este códice.

De suerte que la verdadera riqueza de esta publicación, desde mi punto de vista, se centra en que despliega frente al lector del siglo

XXI, lo más íntimo del pensamiento indígena, lo más recóndito de su alma, lo que por cierto estuvo fuertemente ligado a la religión, como se puede ver en este documento. Esas brillantes escenas de dioses, asociados a los ciclos del calendario, nos ponen de manifiesto el papel central que tuvo la religión dentro del universo indígena. Esa insistencia casi obsesiva en el tema de los rituales nos devela nada menos que la intensa devoción del México antiguo. Esas detalladísimas listas de ofrendas, nos hablan de la importancia que el hombre de entonces dio a su relación con la divinidad. E incluso el controvertido tema del sacrificio nos está hablando de su fe.

Es decir, el *Tonalámatl de los pochtecas* reúne por un lado, una obra escrituraria de gran calidad junto con un esquema de fe profunda y en esta reunión, ambas categorías se van desdoblado en forma paralela para producir, dentro de un marco de extrema belleza, un gran homenaje a la divinidad. Así, esta creación del siglo XV, aunada al análisis de León-Portilla, da como resultado una pieza sobresaliente.

Es indiscutible el que al ponernos en la mano la lectura del *tonalpohualli* de los pochtecas, León-Portilla nos ensancha la ventana de la historia para que desde aquí, desde el siglo XXI, podamos vislumbrar la complejidad del fenómeno mesoamericano, su fuerza motriz, sus logros, sus inquietudes y sus angustias.

Con esta publicación avanzamos ciertamente en el entendimiento del México antiguo. Por todo esto, es para mí un señalado honor; dar la bienvenida a la obra del doctor León-Portilla, que hoy por primera vez en 500 años se pone al alcance de la gran mayoría.

ANA RITA VALERO

Georges Baudot, *Pervivencia del mundo azteca en el México virreinal*, pról. Miguel León-Portilla, México, UNAM (Coordinación de Humanidades) 2004, 394, p.

Pervivencia del mundo azteca en el México virreinal es el título del volumen póstumo del filólogo francés Georges Baudot.

Fue Baudot un enamorado de México, de sus culturas ancestrales, de sus diversas lenguas indígenas. Su licenciatura en Letras Hispánicas por la Universidad de Toulouse lo llevó a adentrarse en la literatura de un idioma que desde pequeño cultivó como el propio, debido a su estancia en España durante su niñez y primera juventud; el estudio de los clásicos españoles lo hizo derivar hasta el de las crónicas novohispanas realizadas en América, las cuales ejercieron en él una

especial fascinación. Objeto de estudio permanente fueron los beneméritos franciscanos quienes se habían referido en forma novelada a las gestas entabladas entre amerindios antes del Encuentro, y entre amerindios y españoles después de la desconcertante irrupción de estos últimos a territorios insospechados de las Indias Occidentales. Conoció igualmente los esfuerzos que los frailes menores, como se suelen llamar a los padres de la Orden franciscana por quienes Georges Baudot mostró una clara predilección, tuvieron en convertir a los naturales; reconstruyó con maestría la historia de las primeras décadas de la Colonia e identificó diversas estrategias lingüísticas empleadas en los textos sagrados del Cristianismo que los religiosos tradujeron en su tarea pastoral a fin de enseñarlos a sus nuevos feligreses.

Pero también Baudot, se interesó en la expresión literaria indígena que los frailes y otros escribanos apresaron por medio del alfabeto latino, herencia inmemorial que debemos a los etruscos. Una larga tradición oral apoyada en prácticas memorísticas ejercitada en el *calmécac* y plasmada en sus códices fue reescrita después de la Conquista con caracteres europeos. Lo anterior hizo que la palabra trascendiera, que la voz náhuatl a la que Baudot prestó especial atención, propia del vasto imperio azteca llegara hasta nosotros, perviviera.

Pues bien, el libro que hoy se comenta aquí, compendio de 17 trabajos dados a conocer en diferentes publicaciones y foros de México y del extranjero, es muestra palpable del interés de quien fuera en vida distinguido catedrático de la Universidad de Toulouse, por los más variados aspectos de ese mundo indígena que lo cautivó. Está dividido en dos partes que representan igualmente, como se ha dicho ya, dos grandes momentos de la historia de México a los que especialmente se dedicó. La primera y más extensa aborda diversos tópicos relacionados con el valor de la palabra náhuatl como instrumento de conocimiento y expresión; el segundo apartado que integra el volumen, es más breve y parte del reconocimiento entre seres de dos grandes pero muy diferentes culturas y de la compleja relación de alteridad que desde ese Encuentro, violento y desgarrador, se generó.

La búsqueda del origen del conocimiento a través de la palabra a la que se hace especial alusión en los capítulos iniciales, que será uno de los soportes teóricos en que descansa el concepto de la filosofía náhuatl acuñado por Miguel León-Portilla, se remonta a la creación misma del hombre. Las primeras páginas de *Pervivencia del mundo azteca en el México virreinal* están dedicadas a Quetzalcóatl, la “Serpiente Emplumada”, honrado por los mayas bajo el nombre de Kukulcán.

Quetzalcóatl viajó al Mictlan para buscar los huesos divinos con los cuales crearía al género humano; a través de un autosacrificio, este

mítico personaje dio vida al hombre; a él se atribuyen, también, las artes y las ciencias, la oratoria y el desciframiento de códices; el saber entero. Ese rico concepto cultural conocido como la *Toltecáyotl*, según explica Baudot en otro trabajo, se conjugará más tarde con la *Mexicáyotl* que cobrará toda su dimensión con el gobierno de Tlacaélel.

Después de un largo y penoso peregrinar de más de un siglo, el pueblo elegido por Huitzilopochtli procedente de Aztlan, se instaló en aquella ciudad creada en medio de la laguna sobre un archipiélago de islotes artificiales. El acendrado etnocentrismo de los guerreros aztecas, al que frecuentemente alude Baudot en el tercer capítulo de su libro, quedó patente en la recomendaciones giradas por su líder Tlacaélel respecto a la restringida procedencia de las víctimas inmoladas a los dioses, que se circunscribía sólo a determinadas comunidades nahuas. Así el honor de participar en esta misión cósmica podía ser conferido, según la idea de *Mexicáyotl*, únicamente a miembros de su mismo origen.

La *Toltecáyotl* debida a Quetzalcóatl, se afianza en una impresionante zona urbana. Desde México-Tenochtitlan se detenta la supremacía de un pueblo que posee una elevada cultura; esta ciudad de “libros y pinturas” como la describió Nezahualcóyotl, ejerció una gran fascinación en los conquistadores; baste señalar aquí la comparación que de la majestuosa metrópoli mexicana hicieron Hernán Cortés y Bernal Díaz del Castillo con las ciudades más hermosas de España y Europa.

El cultivo de la palabra representó una práctica habitual entre los nahuas; en los centros de enseñanza y en la *cuicacalli*, donde se formaban los creadores, explica Georges Baudot, se ejerció la destreza memorística cuyo objetivo fue la retención de la sabiduría ancestral. La palabra representó el medio para apresar la realidad, la forma en que se traducían las experiencias; a través de ella, como sostuvo Miguel León-Portilla desde la década de los cincuenta del siglo pasado, los antiguos mexicanos se formularon como lo hicieron también hombre de otras latitudes, las más profundas reflexiones; a través de ella el hombre de Anáhuac se planteó las más apremiantes preguntas; con ella construyó un pensamiento cosmológico de perfiles racionales sólidamente edificado. Las interrogantes respecto al albedrío humano, ceñido siempre a una inexorable predestinación; el efímero tránsito por la vida y un saber organizado respecto a las fuerzas sobrenaturales que rigen al hombre, concebidas en toda su diversidad en el panteón azteca son para Miguel León-Portilla, una clara manifestación del hondo pensar mexicana. Igualmente lo es la poesía lírica, mediante la cual el hombre indígena profirió diferentes formulaciones. León-

Portilla, a quien Baudot dedica un capítulo de su libro, se pregunta: “¿Cuál podía, entonces, ser la única “verdad” asequible, el único camino hacia el conocimiento metafísico? ¿No podía, acaso, ser la poesía esa vía luminosa, porque con su apaciguadora reflexión sobre el poder de las palabras y sobre la densidad del discurso maduro y granado, revelaba, los orígenes del mundo y el principio de poderlo enunciar?”

Diversos han sido los géneros poéticos cultivados por los antiguos mexicanos que han llegado hasta nosotros, que han pervivido. Los *teocuícatl*, dedicados a los dioses; los *melahuacuícatl*, especie de sagas u “odas nacionales”; los cantos de orfandad o de exilio conocidos como *icnocuícatl*, así como los *xochicuícatl*, que expresan hondas preocupaciones existenciales, son explicados a detalle en el capítulo 4 por Baudot.

En la *cuicacalli* “la casa del canto”, el *tlapizcatzin* enseñaba a sus pupilos una rica tradición oral y su parcial fijación en los códices, en aquellos lienzos policromos a los que en reducido número tenemos acceso en la actualidad.

También desarrollaron una literatura histórica que revistió una forma oral la cual quedó, en ocasiones, consignada igualmente en sus representaciones pictográficas. A raíz del contacto con los españoles, algunas láminas incorporaron glosas en español y en náhuatl a fin de transmitir el mensaje con mayor precisión. Dos códigos diversos convivieron durante la Colonia resultado de la interacción de dos diferentes culturas, como convivieron la lengua de los conquistadores, que no logró imponerse en el periodo novohispano, con los numerosos idiomas vernáculos procedentes de distintos troncos lingüísticos. De éstos fue el náhuatl, propio del pueblo soberano extendido por un vasto territorio, el que eligieron los frailes para llevar a cabo su tarea de conversión.

Abre la segunda parte de este volumen, el capítulo “Nahuas y españoles: dioses, demonios y niños”. En él se expone la compleja relación de alteridad sostenida entre los del viejo y nuevo mundos, el asombro al que siguió el intento de reconocimiento y el proceso de reajuste en los inicios de la sociedad novohispana.

Lugar preponderante en la comprensión de ese “otro” ocupan, como atinadamente destaca Georges Baudot, las obras doctrinal y antropológica de fray Bernardino de Sahagún. Entre las primeras, los *Coloquios* de los Doce trasladan el desgarrador sentir de los *tlamatinimeh* (sabios) al exponer ante los españoles lo que representaba la sustitución de sus creencias ancestrales por esa cosmovisión ajena que se les pretendía imponer. Por otra parte, el libro 12 de la *Histo-*

ria general de las cosas de Nueva España contiene, asimismo, valiosos testimonios respecto a la serie de portentos que precedió a la violenta irrupción española, así como la mirada de los vencidos ante lo irremediable.

Destaca el autor de este libro de diversas pero complementarias aristas sobre el universo indígena, la loable tarea realizada por los misioneros lingüistas de sujetar aquellos idiomas “peregrinos” mediante artes e inventarios lexicográficos. Ya Robert Ricard ha dado puntual cuenta de esta intensa actividad lingüística a la que se sumó la compleja tarea de traducción de textos sagrados a las más diversas lenguas nativas.

La palabra náhuatl, bellamente cultivada por Nezahualcóyotl pervivió no sólo en el México colonial. Hoy esa palabra expresada por el sabio poeta tezcocano, al que Georges Baudot dedica tres capítulos del volumen, perdura. Heredero de una importante tradición poética, Nezahualcóyotl inició su quehacer en este ámbito a corta edad. El exilio al que se vio sometido, después de presenciar la violenta muerte de su padre hace que el joven, educado esmeradamente en el *calmécac*, se pregunte acerca de los grandes misterios de la vida. Más tarde el rey tezcocano se cuestionó sobre la elaboración poética, sobre el origen de la inspiración. Al respecto comenta Georges Baudot:

Nezahualcóyotl se da cuenta de que la palabra poética en sí misma contiene probablemente el supremo secreto: con su palabra, el hombre puede acercarse a Tloque Nahuaque: a la cercanía de todas las cosas, al universo, puede rescatar migajas de la sustancia divina y puede participar en algo propio de la divinidad: crear. La palabra del hombre es creadora, es el verbo hecho carne, pero al mismo tiempo es palabra que permite ir más allá de la muerte. (p. 116)

Afortunadamente la palabra náhuatl trascendió la etapa que siguió a la Conquista y llegó hasta nosotros; además de su empleo cotidiano en numerosos estados de la República Mexicana por alrededor de 2 millones de usuarios, desde hace tres décadas viene experimentándose un peculiar movimiento literario que intenta rescatar el valor expresivo no sólo del idioma de los aztecas sino de 60 más que continúan vigentes. Diversos géneros, como sucedió en la antigüedad, son cultivados por escritores que tienen como lengua nativa el náhuatl y también, según queda de manifiesto en el espléndido volumen de Georges Baudot, un rico legado literario.

Pilar Máynez, *Breve antología de cuentos indígenas. Aproximación a la narrativa contemporánea*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004.

Fruto de la Cátedra Especial Miguel León-Portilla —que el Instituto de Investigaciones Históricas le otorgó por segundo año consecutivo— la doctora Pilar Máynez nos entrega una selección narrativa que creo, bien merecía el título de “Breve y bella antología de cuentos indígenas”.

Sobre el título de la obra, quiero agregar que si bien el calificativo de “breve” describe su extensión, éste contrasta con el cúmulo de tareas que el lector percibe “tras bambalinas”. Y es que el trabajo debió ser tan vasto, que aún con imaginación es difícil trazar la ruta que Pilar siguió para lograr esta bella antología. Supongo que debió iniciar con el planteamiento interno de lo que se debe entender por “cuento indígena”, reflexión de difícil salida considerando la indiferencia asutada por los estudiosos de las letras contemporáneas a las creaciones indígenas. Empero, esta definición es obligada si se pretende explorar el universo en expansión de las creaciones indígenas literarias, que provienen de familias lingüísticas tan fértiles y dispares como el enigmático y solitario purépecha y el robustísimo tronco mayense. Seguramente, dejó pendiente una respuesta definitiva y se dio a la tarea de revisar textos contemporáneos de toda índole: mitos, leyendas de seres sobrenaturales, creencias religiosas, anécdotas, descripciones de fiestas y costumbres, diálogos entre hombres y animales, relatos de tareas agrícolas y de hechos históricos, entre muchos más.

En este punto de la ruta imaginaria nos encontramos frente a un enorme conjunto de textos dispuestos como gruesos ladrillos formando las paredes de un laberinto sin salida... entrar en él equivaldría al extravío mental. ¿Qué hacer con textos tan distintos? ¿cómo clasificarlos por géneros? ¿cómo analizarlos desde el punto de vista literario? Afortunadamente, Pilar enfrentó el reto y superó el escollo, abocardó un muro, se asomó en el hueco y descubrió un camino por el que continuó su aventura.

En la introducción a esta antología, la autora plantea la necesidad de adecuar el concepto convencional de cuento en la tradición literaria occidental al contexto cultural indígena. Nuestra antologista reconoce que como parte de la narrativa, el cuento en estas tierras cumple con el canon del género, en el sentido de que es un relato lineal que se ocupa de un solo incidente sin desviar la atención del lector; o dicho de otra forma es un “limitado continuo” que se enfrenta a un “ilimitado discontinuo” que es la novela. Esta afirmación se cumple en muchos relatos indígenas, sin embargo aún hay mucho

que decir y distinguir de ellos. Por ejemplo, en el “cuento indígena” es casi imposible reconocer los límites entre la intervención de la tradición y la creación original, entre las aportaciones individuales y las colectivas. Están pendientes las reflexiones sobre el papel de la oralidad y la escritura alfabética para perpetuar esta literatura y sobre su aparente discontinuidad histórica en la época colonial así como las razones de su renacer en décadas recientes. No es que no haya estudios al respecto, claro que los hay, y muy profundos, como los de Miguel León-Portilla y Carlos Montemayor, entre otros, pero hablamos de una literatura expresada en más de cincuenta lenguas, cada una con saberes particulares y creaciones en géneros diversos. Sin duda, somos testigos de los trabajos pioneros en el estudio de esta literatura y entre ellos contamos los de Pilar Máñez.

Volviendo a la obra que nos ocupa, considero que si bien la introducción se entiende como un estudio en el que la autora expone su posición teórica sobre la naturaleza de la literatura indígena, también la entiendo como una exhortación a sumarse a los manifiestos artísticos de los pensadores indígenas que exigen que sus letras dejen de verse como mera expresión folclórica y se asuman como creaciones artísticas de alto valor estético, contenedoras de cosmovisiones y filosofías, amplias ventanas para visualizar sus culturas.

La concepción general de la obra es innovadora pues tras el estudio introductorio, la autora ofrece una serie de seis secciones correspondientes a las obras seleccionadas, por supuesto, equivalentes al mismo número de lenguas. Cada sección está compuesta por un comentario en el que el lector no especializado se acerca a las características básicas de cada una de las lenguas en las que se concibieron estas obras, además de brindar un análisis sobre el contenido de las piezas. También incluye en cada sección una transcripción de las obras originales, escritas en las lenguas maternas de los autores: náhuatl, maya, purépecha, mazateco, rarámuri y zapoteco del Istmo; y a modo de remate, ofrece la traducción de los mismos, realizada en varios casos por los propios autores. Confieso que tras leer el primer conjunto de comentario y traducción del cuento náhuatl “Sueños y recuerdos de un comunero” de Marcos Matías Alonso, sentí la necesidad de invertir el orden de la lectura en los siguientes conjuntos, iniciando por el cuento y leyendo después el comentario, experiencia que resultó grata y porcedí a leer el resto de la obra de esta manera. Queda a criterio del lector el ensayo de este proceder.

Pasando a un tema muy distinto, quiero referirme brevemente a los significados de publicaciones como ésta entre los pueblos indíge-

nas. Entre ellos, estas obras pueden redundar en una cascada de consecuencias positivas.

Debemos reconocer que en la inmediatez, la mayoría de los indígenas no podrá acceder directamente a la lectura de su literatura pues desafortunadamente el analfabetismo persiste entre ellos, como un cáncer incurable. De los que saben leer, la mayoría sólo lo puede hacer en castellano y no en su propia lengua. Ante este desolador panorama, a modo de exigencia, la autora propone la revaloración de la oralidad como parte de la literatura indígena. Este mismo panorama compromete a los pensadores indígenas que por fortuna han logrado acceder a la educación formal, incluso a nivel de posgrado. Ellos son agentes de cambio social en tanto pueden diseñar sistemas de educación bicultural, registrar sus tradiciones orales, participar en programas de alfabetismo y fomento a la lectura, proponer convenciones ortográficas para el registro de sus lenguas, en pocas palabras, revalorar su lengua y sus expresiones artísticas y actuar en consecuencia. En esto, labores como la del etnolingüista mazateco Juan Gregorio Regino —uno de los autores antologados— merecen especial reconocimiento.

Otra probable consecuencia es la red de relaciones que se puede tejer entre estos pensadores. La Casa de los Escritores en Lenguas Indígenas apenas es el precedente para un mar de intercambios culturales formales entre pensadores de distintos pueblos, algunos vecinos ancestrales y otros no tanto. Instituciones como ésta bien pueden ser espacios de creación de teorías literarias en las que se establezcan criterios para el reconocimiento de sus géneros.

Hoy se experimenta un resurgimiento de la producción poética, narrativa y dramática entre los pensadores indígenas modernos, en estas creaciones se descubren tanto el pensamiento ancestral como las inquietudes actuales. La universalidad de sus temáticas nos muestra que su condición humana es exactamente igual que la del resto de la humanidad, lo que de entrada se antoja obvio, pero que desafortunadamente muchos no lo entienden así.

En esta antología, el lector puede apreciar el mosaico temático de los relatos de los pueblos originarios, sus fantasías, anhelos, preocupaciones y esperanzas. El contenido de estos cuentos es sumamente diverso, podemos contagiarnos del desengaño social que experimenta el migrante que sale de su pueblo vislumbrando un porvenir que sólo existió en su mente, como nos lo muestra Marcos Matías, que narra su propia experiencia añorando la tierra de su milpa entre las uñas. También percibimos las funciones mágicas de personajes como la muerte, que tiene un encuentro sorpresivo con una anciana,

en el cuento maya de María Luisa Góngora. Los relatos fantásticos siempre han ocupado un lugar especial en la mente indígena y al parecer, lo seguirán haciendo, quizá porque en ellos vemos expresadas las creaciones de dimensiones existenciales que se fugan de este mundo y a pesar de ello, le pueden ocurrir a cualquier individuo, como sucede con los relatos de los días de Todos Santos y las experiencias de los hombres en el monte, espacio donde el hombre queda sujeto a la voluntad de seres sobrenaturales. En la antología se hacen presentes estos relatos en el cuento purépecha sobre las ofrendas de Días de Muertos de Nelson Jerónimo Cayetano; en lo que le sucedió a un hombre con un grupo de osos, con los que experimentó virtudes como la amistad, convencionalmente entendidas como propias del hombre, en el cuento rarámuri contado por Miguel Velazquillo, y en el cuento de los cazadores de palomas de Macario Matus, proveniente del istmo zapoteco. El cuento de Juan Gregorio Regino, sobre Naxú, una joven mazateca de familia acomodada que se enamoró de un labriego de nombre Xungá es una de las piezas más logradas de la antología. La joven experimenta una lucha interna consigo misma tras resistirse a reconocer sus sentimientos ante los prejuicios sociales y la posibilidad de superar este trance le vale la vida misma.

Los pueblos originarios dejan ver en su literatura su deseo de arraigo a lo propio y a la vez, su necesidad de incorporación a la modernidad; dejan ver problemáticas sociales como la migración, pobreza y la esperanza de concordia en la convivencia con los muchos “otros”, algunos parecidos al referente y otros muy distintos a él.

La doctora Pilar Máynez, humanista, preocupada por todo lo que envuelve a las expresiones lingüísticas, se compromete con ellas y difunde su valoración, aportación notable en el contexto histórico imperante; prueba de ello es esta *Breve antología de Cuentos Indígenas*.

SAIVADOR REYES EQUIGUAS

De historiografía lingüística e historia de las lenguas, Ignacio Guzmán Betancourt, Pilar Máynez y Ascensión Hernández de León-Portilla (coords.), México, UNAM (IIFL) y Siglo XXI editores, 2004, 504 p.

Oportuna resulta la publicación y grata la lectura de la memoria del Primer Congreso de Historiografía Lingüística¹ intitulada *De historio-*

¹ Celebrado en paralelo al *Tercer Encuentro de Lingüística* en la ahora FES Acatlán los días 17, 18 y 19 de octubre de 2000.

grafía lingüística e historia de las lenguas por múltiples motivos, de los cuales deseo destacar tres.

Primero, porque con esta publicación la distinguida, tanto por sus integrantes como por su inteción, Sociedad Mexicana de Historiografía Lingüística (SOMEHIL), hace pública su conformación como un grupo de investigadores que ha optado por internarse en el laberíntico sendero —no por intrincado, sino por interdisciplinario— de la diacronía a través de un enfoque lingüístico-cultural para con ello “propiciar y difundir las investigaciones que se realizan en México y fuera de él en el campo de la historia de la lingüística y de la filología.”²

Segundo, porque sus páginas fungen como el repositorio de la conciliación, o mejor aún, del diálogo conciliatorio, perenne y siempre necesario, entre disciplinas tan afines como la antropología, la etnología, la filología, la hermenéutica, la historia y, por supuesto, la lingüística en aras de una comprensión cada vez más certera de la otredad.

Y tercero, porque humildemente tuve la oportunidad de participar, primero, y de presencia; después, el esfuerzo académico-administrativo de sus coordinadores, Ignacio Guzmán Betancourt (†), Pilar Máynez Vidal y Ascensión Hernández de León-Portilla, en la conformación de dicho volumen antes de ser entregado a la estampa en una coedición del Instituto de Investigaciones Filológicas (UNAM) y Siglo XXI editores.

Tres motivos por cuya respectiva relevancia merecen un comentario particular, especialmente los dos primeros porque se consolidan como la causa —ostensible inquietud intelectual y académica de reconocidos investigadores— y consecuencia —difusión de las recientes investigaciones lingüísticas realizadas en nuestro país— entintadas en las páginas de dicha publicación.

Para comentar el primer motivo, me permitiré tomar como pretexto la hipótesis contenida en la disertación presente en dicho volumen titulada “De Silva y Aceves a Santamaría: hacia una lingüística mexicana” suscrita por Pedro Martín Butragueño y Rebeca Barriga Villanueva, según la cual “para que exista una tradición científica son necesarias al menos tres condiciones: *i*] que haya personalidades con la formación y la visión necesarias; *ii*] una estructura académica viable; *iii*] una conciencia metodológica que asegure una determinada

² Ignacio Guzmán Betancourt, Pilar Máynez y Ascensión Hernández de León-Portilla (coords.), *De historiografía lingüística e historia de las lenguas*, México, UNAM (IIFL) y Siglo XXI editores, 2004, p. 9.

construcción de los datos.”³ Escuela, infraestructura y método imprescindibles para la fructificación de todo conocimiento.

Bajo esta óptica, la SOMEHIL, como otra de las sociedades entregadas al estudio de la otredad gracias a su enfoque interdisciplinario donde tienen cabida las más disímiles opiniones humanísticas, no encuentra óbice alguno en su camino para paulatinamente convertirse en otro generador y difusor de las investigaciones lingüístico-culturales de nuestro país.

Ya por sus miembros honorarios y numerarios; ya por la participación de sus socios en proyectos inscritos en el fértil terreno tanto de la lingüística hispánica como de la lingüística mesoamericana; ya por la difusión de sus investigaciones a través de la organización de encuentros como lo fue el Primer Congreso de Historiografía Lingüística y, por lo tanto, la publicación de *De historiografía lingüística e historia de las lenguas*, la SOMEHIL no sólo hace manifiesta su inquietud intelectual motivada por la historiografía lingüística, sino también, y sobre todo, su necesidad de compartir el resultado de sus investigaciones a fin de propiciar el desarrollo de otros proyectos.

Con respecto al segundo motivo, evidentes son los dos focos temáticos del diálogo conciliatorio contenido en las 32 ponencias. Por un lado, la historia de la lingüística, es decir, la recopilación y estudio de las fuentes —códices, *Artes*, gramáticas, vocabularios, diccionarios, así como revistas especializadas e incluso breves semblanzas de la vida y obra de reconocidos filólogos— como instrumentos teóricos sin cuya mediación nuestro pasado lingüístico-cultural hubiera perecido.

Con esta tendencia temática se inscriben ponencias como la de Juan M. Lope Blanch, quien inaugura el volumen con su ponencia magistral titulada “De historiografía lingüística mexicana”, en la cual el recordado maestro ofrece una perspectiva cronológica de algunas de las *Artes*, vocabularios, ortografías, doctrinas y diccionarios de humanistas como Andrés de Olmos, Alonso de Molina, Horacio Carocho, el misterioso “padre de la Compañía de Jesús”, Mateo Alemán, Andrés Bello, Rufino José Cuervo, Ángel de la Peña, Francisco J. Santamaría, entre muchos otros; así como de sus reediciones y reimpressiones a cargo de los herederos de la labor filológica y lingüística de los anteriores como Norman A. MacQuown o José G. Moreno de Alba. Acervo que fundamenta y respalda la historia de la lingüística mexicana y cuyo estudio va en aumento para beneficio de la lingüística mexicana.

Inscritas también en esta tendencia, las ponencias de Hans-Josef Niederehe, Nidia Ojeda Rosado y Rosa H. Yáñez Rosales abordan a

³ *Ibid.*, p. 243.

un clásico: Antonio de Nebrija. Niederehe en su ponencia magistral “La *Gramática de la lengua castellana* (1492) de Antonio de Nebrija” y tras una exposición esquemática de los componentes de esta obra cardinal, destaca, primero, el influjo de la obra nebrisenense en descripciones posteriores como las realizadas por Bartolomé Jiménez Patón o Gonzalo Correas, no sin antes recordar las conocidas objeciones de Juan de Valdés o Bernardo José de Aldrete respecto a la reducción a *Artes* de las lenguas vulgares. Enseguida, Niederehe da paso a un rastreo de los rasgos medievales, particularmente de la llamada *Grammatica erotematica*, en la constitución de las *Introductiones latinae* de Nebrija, así como el empleo de la llamada *Grammatica proverbiandi*, la cual consiste en ejemplificar en lengua vernácula como recurso didáctico en la enseñanza del latín, para de esta forma “superar la necesidad de aclarar lo más posible aquellos procedimientos que se deben utilizar al traducir del vernáculo al latín.”⁴

Por su parte, Nidia Ojeda Rosado aborda la *Gramática de la lengua castellana* desde la perspectiva terminológica en “La labor de Nebrija como terminólogo”. Tras dejar establecidos el campo y objetivo de la terminología, la autora se interna en un incipiente análisis de los términos descriptivos nebrisenenses, particularmente de los incluidos en los libros tercero y cuarto, bajo cuatro criterios: 1) por la procedencia lingüística, 2) por la función, 3) por la forma y 4) por el significado. Criterios que llevarán a la autora a reafirmar la relevancia de la descripción nebrisenense en la *Gramática de la lengua castellana* como producto de una reflexión profundamente humanística.

En “El *Vocabulario* de Gerónimo Cortés y Zedeño: entre Antonio de Nebrija y Alonso de Molina”, Rosa H. Yáñez Rosales intenta determinar el grado de influjo tanto del *Vocabulario de romance en latín* (1516) de Antonio de Nebrija como del *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana* (1555) de Alonso de Molina en el *Diccionario de romance a mexicano* (1765) de Gerónimo Cortés y Zedeño a través de un análisis comparativo ceñido a un paradigma verbal específico. Cotejo tripartito cuya conclusión resulta inesperada pese a la cercanía descriptiva entre las obras de Gerónimo Cortés y Zedeño y Alonso de Molina.

Otra ponencia más integrada a esta tendencia de la historia de la lingüística es la de Eréndira Nansen Díaz y Francisco Almada Leyva titulada “Cuando las fuentes para la historiografía lingüística parecen no serlo”, en la cual los autores realizan una exégesis puntual del manuscrito de la *Novena del Glorioso San Ignacio de Loyola. Fundador de*

⁴ *Ibid.*, p. 47.

la *Compañía de JHS. Compuesta por un sacerdote de la misma Compañía. Traducida, y añadida en el Idioma Cahíta o Maya por otro Hijo del Santo Patriarcha. Misionero de la Provincia de Çinaloa* atribuida al padre Juan Bautista de Velasco, para descubrir su función pedagógica, así como su pervivencia en la actualidad entre los yoremes a través de una revisión lingüístico-cultural de las fiestas de San Ignacio realizadas en el Bajo Río Mayo.

Del mismo modo, los ya mencionados Pedro Martín Butragueño y Rebeca Barriga Villanueva se concentran en el periodo comprendido entre dos hechos historiográficos específicos: el inicio de la publicación de la revista *Investigaciones lingüísticas* hacia 1933 bajo la dirección de Mariano Silva y Aceves y la publicación del *Diccionario de mejicanismos* (1959) de Francisco J. Santamaría. Periodo fructífero en ediciones y traducciones de obras clásicas de la lingüística como *Language* (1933) de Bloomfield, *Phonemics* (1945) de Pike, *Course* (1958) de Hockett, *Syntactic Structures* (1957) de Chomsky, la traducción a cargo de Amado Alonso hacia 1945 del *Curso de lingüística general* de F. de Saussure y de Margit Frenk y Antonio Alatorre la traducción de *El lenguaje* de Sapir. Obras que serían obsoletas sin la mediación de especialistas agrupados en asociaciones como el Instituto Lingüístico de Verano llegado hacia 1934 o el Instituto Mexicano de Investigaciones Lingüísticas, el cual contaba en sus filas con personalidades como R. Menéndez Pidal, T. Navarro Tomás, V. García de Diego, A. Alonso, L. Spitzer, P. Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, entre otros. En suma, escuela, infraestructura y método dirigidas al estudio tanto de la lingüística hispánica como de la mesoamericana en pos de la consolidación de una lingüística mexicana.

“Un *stemma* para los manuscritos del *Arte para aprender la lengua mexicana* (1547) de Andrés de Olmos” es la ponencia de Thomas C. Smith Stark donde puntualmente se construye y propone un árbol genealógico (*stemma*) para determinar las relaciones entre los testimonios y el original (arquetipo) de las seis versiones (*Aubin, Ramírez, Colbert, Biblioteca Nacional de Madrid, Maisonneuve y Tulane*), de dicho *Arte*. Procedimiento que involucra el estudio de la disposición del texto en el vehículo, las abreviaturas, alógrafos y ortografía, mayúsculas, puntuación, división entre palabras, errores autocorregibles, omisión/adición, transposición y sustitución, con la finalidad de establecer un seguimiento y reconstrucción de la obra del fraile franciscano y así coadyuvar en su estudio.

Correlacionada con la anterior por compartir el mismo eje temático, las *Artes*, la ponencia titulada “Una definición del náhuatl novohispano temprano” suscrita por Federico B. Nagel Bielicke con-

tiene un análisis de los niveles fonológico, morfológico, lexicográfico y sintáctico de las *Artes* de Andrés de Olmos, Alonso de Molina, Antonio del Rincón, Diego de Galdo Guzmán y Horacio Carochi. Análisis comparativo-estadístico que encarece la labor lingüística de los misioneros en su acercamiento y estudio de las lenguas vernáculas de nuestro país hacia los siglos XVI y XVII.

Finalmente, Miguel Ángel de la Calleja, Consuelo Alfaro Lagorio, Elvia Franco García y Gabriela E. Cortés evocan las figuras de Joaquín García Icazbalceta, Couto de Magalhães, y La Malinche, respectivamente. En su ponencia titulada “Breve semblanza de Joaquín García Icazbalceta”, Miguel Ángel de la Calleja retrata al polígrafo a quien pertenecen obras como *Miscelánea* (1838), *Apuntes para un catálogo de escritores en lenguas indígenas de América* (1886), *Bibliografía mexicana del siglo XVI* (1886) y el *Vocabulario de provincialismos*, obra póstuma e inconclusa publicada por su hijo, Luis García Pimentel, hacia 1954 bajo el título de *Vocabulario de mexicanismos*. Sin olvidar sus valiosas reimpresiones como la de la *Historia eclesiástica indiana* de fray Gerónimo de Mendieta, los *Coloquios espirituales y sacramentales y poesías sagradas* del presbítero Fernán González de Eslava, el facsímil del *Arte de la lengua maya* de fray Gabriel de San Buenaventura o los *Opúsculos latinos y castellanos* del padre Francisco Javier Alegre. Producción y reproducción que hacen de Joaquín García Icazbalceta uno de los autores fundamentales de la historiografía lingüística mexicana.

El otro retrato lo suscribe Consuelo Alfaro Lagorio y titula “El pensamiento lingüístico de Couto de Magalhães”. Ponencia que rastrea la labor de este político e intelectual del siglo XIX a través de su obra *O Selvagem*, en la cual Magalhães describió la *lingua geral* amazónica a través de la recolección de un *corpus* de literatura oral como un intento para contrarrestar su inminente olvido al ser despojada de su condición de *lingua franca* por la lengua portuguesa.

Con diverso desarrollo, Elvia Franco García y Gabriela Estela Cortés Sánchez retratan, apoyadas en la hermenéutica y la imagología, a una mítica figura en “La imagen de La Malinche en la época de la conquista española y en el siglo XX”. Dos cortes sincrónicos y, por ende, dos visiones isotópicas que al cotejarse a través de los retratos suscritos por Bernal Díaz del Castillo, Diego Muñoz Camargo y Hernando Alvarado Tezozómoc, para el primer periodo, y Salvador Madariaga, Gay Jennings, Octavio Paz y Carlos Fuentes, para el segundo, exponen una evolución en la conceptualización de este “personaje transcultural” como lo fue La Malinche.

El segundo foco temático es el de la filología o estudio puntual y pormenorizado de un aspecto lingüístico específico correlacionado con

su fuente y cultura de origen, en el cual se inscriben ponencias como la de Miguel León-Portilla, quien con su habitual erudición expone la perenne e intrincada problemática de las políticas lingüísticas ejercidas en nuestro país desde el siglo XVI hasta el tercer milenio en “El destino de las lenguas indígenas en México”. Ensayo sintético ejemplar donde el autor hace las veces de cronista y relata tanto las vicisitudes de la antigua batalla entre los dos principales “imperios lingüísticos” de aquel siglo y posteriores —el náhuatl y el castellano— como de sus “estrategas”: en el periodo de transculturación figuras como Carlos I, Felipe IV, Carlos III, Francisco Antonio Lorenzana, Antonio María de Bucareli, Andrés de Olmos, Alonso de Molina, Maturino Gilberti, Diego de Galdo Guzmán, Horacio Carocho, Agustín de Vetancurt, Antonio Vázquez Gastelu, entre muchos otros; en el periodo independentista figuras como Francisco Pimentel, Manuel Orozco y Berra, Joaquín García Icazbalceta, Francisco Belmar y Justo Sierra; finalmente, en el periodo posrevolucionario Miguel Gamio, Alfonso Caso, Julio de la Fuente, Gonzalo Aguirre Beltrán, Alfonso Villa Rojas, entre otros. En suma, hombres y obras de distintas épocas y pareceres, cuyas disensiones sobre las políticas lingüísticas mexicanas merecen estudiarse hoy más que nunca debido a la paulatina globalización donde las lenguas indígenas enfrentan a otro “imperio lingüístico”, el inglés. Reflexión esta última que entre otras cierra la ponencia magistral de Miguel León-Portilla.

Correlacionada con la anterior, la ponencia de José Alejos García titulada “Itzáes: pérdida de lengua y etnicidad” lanza una pregunta esencial: ¿Muerte de lengua, muerte étnica? Para responder, el autor circunscribe su estudio lingüístico-cultural a la situación de El Petén, Guatemala. Tras esbozar la organización sociocultural y económica de los peteneros en el pueblo de San José, Alejos García advierte la paulatina muerte lingüística y, por ende, cultural de los itzáes propiciada por el avance de la globalización en aquella región.

Entregadas también a la filología, las ponencias de Pilar Máynez Vidal y Mercedes Montes de Oca Vega estudian una correlación lengua-cultura específica. En “Los hispanismos en la *Doctrina cristiana* de Molina: su incidencia”, Pilar Máynez Vidal investiga el proceso de construcción del significado hagiográfico durante el periodo de transculturación suscitado hacia el siglo XVI en nuestro país. Para ello, la autora indaga los recursos lingüísticos utilizados por fray Alonso de Molina en su *Doctrina cristiana* (1546) como el empleo de préstamos lingüísticos y traducciones aproximativas, así como hispanismos y latinismos para la enseñanza de conceptos esenciales del credo cristiano. Labor catequística que incidentalmente condujo al estudio de

las lenguas vernáculas como un intento por comprender el reflejo de su otredad.

Con el mismo tenor, Mercedes Montes de Oca Vega estudia los difrasismos o “construcciones lingüísticas que consisten en la yuxtaposición de dos términos cuyo significado es diferente de aquel de los lexemas que los componen”⁵ en su ponencia “*Yn iqualtica yectica ygratia*: los marcadores discursivos como estrategia para evangelizar”. En su caso, la autora analiza el *Tratado sobre los siete pecados mortales* (1551-1552) de Andrés de Olmos con el propósito de encontrar y comparar las frecuencias de los difrasismos nominales y verbales contenidos en su fuente y el *Libro VI del Códice Florentino* (1577). Análisis de un procedimiento discursivo que coadyuvó, a decir de la autora, en “la conquista espiritual del México antiguo.”⁶

A la luz emitida por disciplinas como la historia, la hermenéutica, la glotocronología y la semiología, Ascensión H. de León-Portilla en “El corpus filológico mesoamericano: un acercamiento” se impone el objetivo de decodificar el pensamiento mesoamericano desde sus orígenes hasta el siglo XVI por medio de un análisis de los ideogramas constituidos por signos-iconos, signos-índices y signos-símbolos como el *Altar 4* o el *Monumento 19* en La Venta, la *Pintura 2* de Juxtlahuaca o el *Mural I* de Oxtotitlán en Guerrero, el *Relieve 5* de Chalcatzingo, Morelos o el *Hacha de Humboldt*, los cuales son ejemplares del lenguaje de la llamada “cultura olmeca”. Exégesis de una escritura antigua que como tal aporta su visión del mundo y cuya dilucidación enriquecerá las interpretaciones antropológicas actuales como resultado de un coloquio interdisciplinario.

Illuminado por el mismo resplandor, Guilhem Olivier en “De flechas, dardos y saetas. Mixcóatl y el simbolismo de las flechas en las fuentes nahuas”, rastrea el vocabulario y representaciones pictográficas relativas al armamento introducido por dicha deidad. Ya sea en códices como el grupo *Borgia* o el *Zouche-Nuttall*, ya en manuscritos coloniales como los *Primeros Memoriales* o el *Atlas Durán*, Olivier extrae el *corpus* de las variantes lingüísticas con las cuales se denominaban al arco (*tlahuitolli*) y la flecha (*mitl*), así como sus sentidos metafóricos, los cuales encarecen el simbolismo de Mixcóatl, dios de la cacería y la guerra.

Otras exégesis sobre códices son las de Laura Elena Sotelo Santos, Laura Rodríguez Cano y Manuel A. Hermann Lejarazu. En “Las voces del Chilam. El lenguaje de los códices mayas”, Laura E. Sotelo Santos ofrece una perspectiva sobre la elaboración, uso, consulta, lec-

⁵ *Ibid.*, p. 110.

⁶ *Ibid.*, p. 122.

tura y conformación textual de los antiguos libros de los sacerdotes mayas. Por su cuenta, L. Rodríguez Cano estudia el *Códice Tecomaxtlahuaca* (s. XVI) de la Mixteca Baja al noroeste del estado de Oaxaca, el cual junto con códices como el *Vindobonensis*, el *Zuche-Nutall*, *Selden*, *Bodley*, *Becker I*, *Colombino* y otros conforman la tradición escritural de dicha región. Descripción que tras analizar tanto el sistema de escritura como los personajes advierte transformaciones en las convenciones escriturales tradicionales del *Códice Tecomaxtlahuaca*. Finalmente, en el caso de Manuel A. Hermann Lejarazu su ponencia titulada “Antroponimia mixteca: análisis, morfología y representación glífica” expone una exégesis del *corpus* antroponímico encontrado en los códices *Egerton* y *Muro* compuesto por 61 palabras glosadas que transcriben glifos antroponímicos. Estudio cuya temática cruza los difíciles campos de la traducción y el significado metafóricos inherentes a este tipo de análisis.

Otra serie de ponencias filológicas con especial atención en la semiología de las palabras son las de Patrick Johansson, Tsubasa Okoshi Harada, José Antonio Paoli Bolio, José L. Iturrioz Leza, Carlos Lenkersdorf, Zarina Estrada Fernández y Rodrigo Martínez Baracs. Ponencias que estudian la correlación lingüístico cultural de una palabra específica en su fuente de origen. Basten tres ejemplos: en “Tamoanchan: una etimología del origen”, Patrick Johansson, iluminado por los preceptos de la semántica cognitiva, se interna entre el significante y el significado del vocablo náhuatl *Tamoanchan* para indagar sus rasgos míticos, lingüísticos y culturales.

Procedimiento paralelo lleva a Tsubasa Okoshi Harada en “Análisis del *Fragmento de la Historia de Yucatán* copiado por don Juan Xiu Cime (29 de mayo de 1685)” a analizar los préstamos castellanos “anate” y “calacteres” (sic) en este documento fundamental para la comprensión de la historia de la península yucateca en el periodo de interacción entre la élite maya y los españoles. Relación lengua vernácula-lengua castellana que interesa también a Rodrigo Martínez Baracs en su ponencia “La traslación del acento tónico en la españolización de las voces nahuas”. Estudio ampliamente ejemplificado donde el lector puede advertir la importancia de ese refuerzo tonal a veces imperceptible pero funcional que es el acento y su objetivación, la tilde, cuando de voces nahuas usadas en la actualidad se trata.

Finalmente, al grupo anterior se suman las ponencias de Bárbara Cifuentes, Ignacio Guzmán Betancourt, Beatriz Arias Álvarez, Guadalupe Vázquez González, Laura Hernández y Ernesto De Icaza Villalpando. Mientras las anteriores se inscriben en la lingüística mesoamericana, éstas lo hacen en la lingüística hispánica al concentrar

su atención en hechos o aspectos de esta corriente lingüística. Por ejemplo, en “Entre dialecto y provincialismo: una polémica entre Melchor Ocampo y Vicente Salvá”, Bárbara Cifuentes indaga las repercusiones del *Idioticón Hispano mexicano*, título bajo el cual se consignarían las variantes léxicas del español de México reunidas por colaboración de todos los lectores convocados por aquél artículo periodístico del 3 de septiembre de 1843 publicado en la sección de “Remitidos” del diario *El Siglo XIX*. Invitación que desencadenó una crítica tanto a las políticas lingüísticas de la Real Academia Española como a la reflexión sobre las características propias del español de América, especialmente el de México, encabezada por Vicente Salvá y Melchor Ocampo hacia finales del siglo XIX. Del mismo modo, la ponencia de Ignacio Guzmán Betancourt titulada “Francisco Belmar y su peculiar concepto de dialecto” expone el contraste conceptual entre las acepciones populares, especializadas y las del propio Francisco Belmar, para quien lengua, idioma y dialecto significaban aproximadamente lo mismo.

Otro ejemplo es el caso de Beatriz Arias Álvarez, quien en su ponencia titulada “¿Puede la lengua escrita reflejar la lengua oral? El caso de la grafía <y>” rastrea diacrónicamente la caracterización de dicho elemento gráfico en autores como Antonio de Nebrija, Juan de Valdés o Gonzalo Correas, y en fuentes como el *Fuero de Avilés*, *Fuero de Oviedo*, *Fuero Real* y *Fuero de Zamora*, con los cuales la autora sustenta sus observaciones fónico-gráficas al respecto. Procedimiento similar al realizado por Guadalupe Vázquez González en “El significado futuro de *ir a* + infinitivo en la Edad Media” donde la autora recurre al *Poema de Mío Cid*, *El libro del cauallero Zifar*, *El Corbacho* y *La Celestina* para investigar y demostrar la antigüedad del aspecto y función de esta, de acuerdo con la autora, perífrasis de la lengua castellana.

Por supuesto, la lectura pausada y meditada de cada una de las 32 ponencias que emiten su voz y, por ende, sostienen este diálogo conciliatorio reportará mayor gusto intelectual a todo aquel lector que, ya por una obligación académica, ya por un interés legítimo, se acerque a las ponencias aquí apenas esbozadas. Por ello, y pese a que podría comentar el tercer motivo mencionado en líneas precedentes, prefiero dejar al lector informado sobre el contenido del texto *De historiografía lingüística e historia de las lenguas*, que internarlo en el intrincado proceso kafkiano implícito en toda labor de edición y publicación.

JULIO CÉSAR REYES ROSAS

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, incluso sus transcripciones y notas, y por una sola cara del papel, con las notas al pie —numeradas en arábigos— y la bibliografía al final del texto. Es necesario que los artículos y reseñas sean entregados en formato electrónico (diskette o disco compacto) en programa Word. Si el artículo incluye 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 v., 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, v. 36

editado por el Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM,
se terminó de imprimir el 31 de diciembre de 2005

en Hemes Impresores, cerrada Tonantzin 6, Col. Tlaxpana.

Su composición y formación tipográfica, en tipo Baskerville de 10.5:12,
10:11 y 8:9.5 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 Salvador Reyes Equiguas

Portada

Lápida de basalto que representa una planta de maíz descubierta durante la sexta temporada del Proyecto Templo Mayor (2004-2005). Posiblemente decoraba alguna fachada del Templo Mayor, Etapa III.
Fotografía de Leonardo López Luján.

