

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

37



ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

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

Publicación del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, destinada a sacar a luz documentos 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.

Correo electrónico: nahuatl@servidor.unam.mx

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

Volumen 37

2006



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

ADSCRIPCIÓN EN LA UNAM DE COLABORADORES
DE ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

DOCTOR MIGUEL LEÓN-PORTILLA, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad Universitaria, México, D. F., C. P. 04510.

DOCTOR GUILHEM OLIVIER, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad Universitaria, México, D. F., C. P. 04510.

DOCTOR PATRICK JOHANSSON, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad Universitaria, México, D. F., C. P. 04510.

DOCTORA PILAR MÁYNEZ, Coordinación de Investigación, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, Av. San Andrés Totoltepec s/n, Santa Cruz Acatlán, Naucalpan, Estado de México, C. P. 53150.

DOCTORA ASCENSIÓN HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA, Instituto de Investigaciones Filológicas, Ciudad Universitaria, México, D. F., C. P. 04510.

Primera edición: 2006

DR © 2007, Universidad Nacional Autónoma de México

Estudios de Cultura Náhuatl es una publicación anual del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F. Editoria responsable: Dra. Alicia Mayer González. ISSN: 0071-1675. Certificado de reserva 04-000000000810-102 expedido por el Instituto Nacional del Derecho de Autor el 29 de abril de 1997. Certificado de licitud de título 10480 y certificado de licitud de contenido 7394 otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impreso en Hemes Impresores, Cerrada Tonantzin 6, Col. Tlaxpana, México, D. F. Tiraje: 1 000 ejemplares. Distribuido por el Instituto de Investigaciones Históricas. Precio del ejemplar \$320.00 MN; en el extranjero: 71.11 USD. Precios sujetos a cambio sin previo aviso. Enviar cheque a nombre de: Universidad Nacional Autónoma de México. Intercambio publicitario y venta de números atrasados: Área de Ventas y Promoción Editorial +52(55) 5622-7529 y +52(55) 5622-7536 Correo electrónico: nahuatl@servidor.unam.mx
Página electrónica: www.iih.unam.mx

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 (Facultad de Estudios Superiores-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 37: Tiempo de recordaciones	13
Los murales de Ocotelulco y el problema de la procedencia del <i>Códice Borgia</i> <i>Sylvie Peperstraete</i>	15
Algunos elementos religiosos nahuas y el estilo Mixteca-Puebla en el sur del istmo de Tehuantepec <i>Victor de la Cruz</i>	33
Oraciones a Tezcatlipoca en las pestilencias, hambrunas y guerras <i>Miguel León-Portilla</i>	53
El proyecto lexicográfico de dos frailes españoles en México <i>Pilar Máynez</i>	85
Sobre el origen y significado del término <i>nahualli</i> <i>Roberto Martínez</i>	95
Iconicidad en acción: náhuatl clásico <i>chicuacē</i> <i>José Andrés Alonso de la Fuente</i>	107
La Malinche, portavoz de dos mundos <i>José Antonio Flores Farfán</i>	117
Estudio de los topónimos Tenanco Texocpalco Tepopolla y Acxotlan Calnáhuac Cochtocan: un <i>altépetl</i> y un <i>tlayácatl</i> de la región de Chalco-Amaquemecan <i>Hervé Monterrosa Desruelles y Edgar Pineda Santa Cruz</i>	139

Indios y españoles frente a prácticas adivinatorias y presagios durante la conquista de México <i>Guilhem Olivier</i>	169
<i>Mocihuaquetzqueh</i> ¿Mujeres divinas o mujeres siniestras? <i>Patrick Johansson K.</i>	193
Reexamining Nezahualcōyotl's Texcoco: Politics, Conquests and Law <i>Jongsoo Lee</i>	231
La guerra mesoamericana en época mexicana <i>Isabel Bueno Bravo</i>	253
Un manuscrito de Francisco del Paso y Troncoso sobre el <i>Códice Ciclográfico</i> <i>Baltazar Brito Guadarrama</i>	275
Mujer blanca y dolor verde: uso de los colores, del género y de los lazos de parentesco en el <i>Tratado</i> de Ruiz de Alarcón <i>Dominique Raby</i>	293
<i>Miqueltzin León-Portilla ihuan macehuallahtolmomachtihqueh</i> <i>Librado Silva Galeana</i>	317
<i>Tlacatlatzotzonqui</i> . Cuento de Santa Ana Tlacotenco <i>Isidoro Meza Patiño</i>	335
Algunas publicaciones recientes sobre lengua y literatura nahuas <i>Ascensión Hernández de León-Portilla</i>	339
RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS	373
Normas editoriales para la publicación de artículos y reseñas bibliográficas en <i>Estudios de Cultura Náhuatl</i>	395

COLABORADORES

SYLVIE PEPPERSTRAETE. Belga. Doctora en Filosofía y Letras, orientación Historia del Arte y Arqueología, por la Universidad Libre de Bruselas, Bélgica. Especialista en códices y fuentes etnohistóricas y su relación con obras de arte y datos arqueológicos, en particular de la región Puebla-Tlaxcala.

VÍCTOR DE LA CRUZ. Mexicano. Doctor en Estudios Mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor-investigador del CIESAS, Unidad Istmo.

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*; *Nezahualcóyotl, 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.

PILAR MÁYNEZ. Mexicana. Doctora en Lengua y Literatura Hispánica. Maestra e investigadora de la FES-ACATLÁN, de la UNAM. Entre sus obras se encuentran: *Lenguas y literaturas indígenas en el México contemporáneo*; *Religión y magia. Un problema de transculturación lingüística en la obra de Bernardino de Sahagún*; *Breve antología de cuentos indígenas. Una aproximación a la narrativa contemporánea y El Calepino de Sahagún*; editora de *La botánica entre los nahuas*, de Francisco del Paso y Troncoso.

ROBERTO MARTÍNEZ GONZÁLEZ. Mexicano. Arqueólogo por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (México) y doctor en Ciencias Sociales y de las Religiones por la EPHE (París). Se ha ocupado del análisis e interpretación del arte rupestre. Especialista en el estudio del nahualismo y las concepciones anímicas mesoamericanas. Autor de: "L'interprétation de l'art rupestre", "Crítica al modelo neuropsicológico. Un abuso de los conceptos de trance,

éxtasis y chamanismo a propósito del arte rupestre”, “Le nahuallitlahuipuchtli dans le monde nahuatl” y “El ihiyotl, la sombra y las almas-aliento en Mesoamérica”.

JOSÉ ANDRÉS ALONSO DE LA FUENTE. Español. Doctor en Lingüística por la Universidad Complutense, Madrid.

JOSÉ ANTONIO FLORES FARFÁN. Mexicano. Doctor en Lingüística. Investigador del CIESAS. Se interesa por el estudio sociolingüístico del náhuatl. Es autor de: *Sociolingüística del náhuatl; Conservación y cambio de la lengua mexicana en el Alto Balsas*, así como de numerosos relatos en náhuatl de la Huasteca Veracruzana.

HERVÉ MONTERROSA DESRUELLES. Mexicano. Pasante de arqueología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

EDGAR PINEDA SANTA CRUZ. Mexicano. Pasante de arqueología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

GUILHEM OLIVIER. Francés. Doctor en Historia por la Universidad de Toulouse. Investigador del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. Es autor de: *Burlas y metamorfosis de un dios azteca: Tezcatlipoca el “Señor del espejo humeante”*; “The Sacred Bundles and the enthronement of the King in Tenochtitlan”, *El héroe entre el mito y la historia*, en colaboración con Federico Navarrete; editor de *Símbolos de poder en Mesoamérica*.

PATRICK JOHANSSON K. Mexicano. Doctor en Letras por la Universidad de París, Sorbona. Maestro en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM e investigador del Instituto de Investigaciones Históricas de la misma universidad. Autor de diversas obras, entre ellas *Ahnellhuayoxóchitl, 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*.

JONGSOO LEE. Coreano. Maestro por la Universidad de Guadalajara y doctorado en Literatura colonial por la Universidad de Indiana. Actualmente, profesor del Departamento de lenguas y literaturas extranjeras en la Universidad de North Texas. Ha publicado una serie de artículos sobre la transformación de la cultura náhuatl en los textos históricos y literarios desde la época colonial hasta el presente.

ISABEL BUENO BRAVO. Española. Doctora en Historia por la Universidad Complutense, Madrid. Especialista en el estudio de la guerra. Autora de “La importancia del faccionalismo en la política mesoamericana”, “Tlatelolco: la gemela en la sombra” y de “La guerra naval en el valle de México”.

BALTAZAR BRITO GUADARRAMA. Mexicano. Etnohistoriador por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y maestro en Estudios Mesoamericanos por la UNAM. Especialista en códices nahuas, particularmente de la región de Huejotzingo, Puebla. Autor del estudio del *Códice Chavero de Huexotzingo*.

DOMINIQUE RABY. Canadiense. Doctora en Historia por la Universidad de Montreal, Québec. Coautora de *Cartografía de tradición hispanoindígena*; autora de “Le Voltigeur turquoise et le Prêtre froid, Plantes divinisées et pratiques rituelles nahuas dans le *Traité des superstitions* d’Alarcón (1629)” y de *L’épreuve fleurie. Symboliques du genre dans la littérature náhuatl du Mexique préhispanique*.

LIBRADO SILVA GALEANA. Mexicano. Hablante de náhuatl. Ha realizado diversas investigaciones de carácter lingüístico. Ha publicado estudios gramaticales de la lengua náhuatl en *Nezcaliliztlahtoani* (El mensajero del resurgimiento). Traductor de los *Huehuetlahtolli* recogidos por Andrés de Olmos.

ISIDORO MEZA PATIÑO. Mexicano. Hablante de náhuatl. Maestro normalista interesado en el estudio de su lengua. Miembro del Seminario de Cultura Náhuatl.

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*; *Tepuztlahtcuilolli: Impresos nahuas, historia y bibliografía*.

VOLUMEN 37

TIEMPO DE RECORDACIONES

Coincide la aparición de este volumen, a principios de 2007, con la proximidad del cumpleaños número 50 del Seminario de Cultura Náhuatl. Establecido por Ángel María Garibay K. y Miguel León-Portilla, en 1957, ha tenido siempre el apoyo de la Facultad de Filosofía y Letras y del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM.

Desarrollando asimismo el Seminario sus actividades académicas en estrecha relación con la publicación de *Estudios de Cultura Náhuatl*, en él han participado varios centenares si no es que miles de académicos. Buen número de ellos, mexicanos y de otros países, han dedicado después su atención y esfuerzo a la investigación de diversos aspectos de la cultura y la lengua náhuatl y, en algunos casos, a las de otros ámbitos de Mesoamérica. Puede añadirse que entre ellos se cuentan muchos de los colaboradores de *Estudios*. Así, al conmemorar ahora el primer medio siglo del seminario —que además forma hoy parte del Programa de Posgrado en Estudios Mesoamericanos— es grato hacer recordación de quienes han sacado sus numerosos artículos, comentarios, reseñas y otras aportaciones.

Ángel María Garibay K. merece ser evocado aquí también con particular aprecio y gratitud. De él, que se marchó el 19 de octubre de 1967, se cumplen en este de 2007 cuarenta años de su muerte. Al recordarlo cabe citar lo que expresó al aparecer el primer volumen de estos *Estudios*. Planteándose la pregunta acerca de la perduración de esta revista, teniendo presente que iban a publicarse al menos dos volúmenes, manifestó que si se interrumpiera la serie: “quedarían como huérfanos estos dos. No es probable que así suceda”. En efecto, con su empeño y con el de cuantos han colaborado en esta publicación, *Estudios de Cultura Náhuatl* se encamina también hacia su medio siglo de aparición.

Como en otros volúmenes de *Estudios de Cultura Náhuatl*, también en éste son temas centrales la investigación arqueológica referida a sitios y monumentos con testimonios de los pueblos nahuas; también trabajos de lingüística y filología, desde traducciones de antiguas oraciones en náhuatl hasta el esclarecimiento de algunos vocablos y textos portadores de complejas connotaciones culturales.

Diversos aspectos de la religión náhuatl son asimismo abordados, y otro tanto debe decirse de las vidas y logros de personajes célebres de los tiempos prehispánicos. A esto se suman aportaciones tocantes a varias fuentes para el conocimiento de esta cultura.

El volumen da entrada, como varios otros aparecidos antes, a producciones en náhuatl debidas a maestros que tienen a éste como idioma materno. Sus producciones son prueba de que, a pesar de marginaciones y aun desdenes, el náhuatl se mantiene vivo. Se debe esto a su perduración en comunidades de distintos lugares de México y gracias también al empeño de quienes con celo y amor lo cultivan.

El ya tradicional elenco comentado de publicaciones sobre lengua, filología, literatura e historia nahuas de diversos periodos, así como varias más amplias reseñas de algunas obras sobre dichos temas, cierran el conjunto de los estudios incluidos en este volumen.

LOS MURALES DE OCOTELULCO Y EL PROBLEMA DE LA PROCEDENCIA DEL *CÓDICE BORGIA*

SYLVIE PEPPERSTRAETE

Ocotelulco fue el nombre de uno de los cuatro barrios principales de Tlaxcala durante el último periodo de ocupación prehispánica (Posclásico Tardío, 1200-1521). En diciembre de 1990, una banca y un altar policromos fueron descubiertos en este lugar. La importancia de este hallazgo radica, por una parte, en que se agrega al escaso conjunto de pinturas de época azteca en buen estado de conservación, y por otra, en que estos murales aportan indicios relativos al problema de la procedencia del *Códice Borgia*.

Los códices del grupo Borgia, y en particular el documento que le da nombre al grupo, a menudo son citados como los ejemplos más acabados del estilo Mixteca-Puebla,¹ tradicionalmente considerado como una de las fuentes esenciales del arte pictórico azteca y cuyas manifestaciones se encontraron desde el México occidental hasta Costa Rica. El *Códice Borgia* —que se ha considerado como el de hechura más cuidada entre los códices del grupo— incluye una parte adivinatoria (característica que comparte con el resto de los códices del grupo) y una parte central de complejo contenido mítico-ritual, única respecto a los documentos referidos. Las líneas de este códice son seguras, precisas y los detalles sutilmente dibujados. Entre estos detalles, la decoración de compartimentos con un punto al centro, se considera como característica diagnóstica. Desde el descubrimiento del códice se planteó el problema de su procedencia exacta en la región Mixteca-

¹ Se habla a veces de “estilo códice”, concepto vagamente definido, que Quiñones Keber intentó precisar por la comparación con un códice específico (Eloise Quiñones Keber, “The Codex Style: Which Codex? Which Style?”, *Mixteca-Puebla: Discoveries and Research in Mesoamerican Art and Archaeology*, p. 145). De hecho, no hay un solo estilo para todos los códices; el más frecuente es el *Códice Borgia* que parece ser el códice al cual se refiere implícitamente. La expresión “estilo códice” se aplica también a cerámicas policromas y pinturas murales cuyos motivos recuerdan los que aparecen en los códices.

Puebla,² sobre todo teniendo en cuenta que sus características estilísticas se extendieron al Posclásico Tardío. Así pues, la decoración típica de compartimentación se reprodujo en pintura en Tizatlán y Ocotelulco, en el valle Puebla-Tlaxcala, así como en Tehuacán Viejo, en el valle de Tehuacán, y también fuera de la región Mixteca-Puebla, en la fase II de la pirámide principal del Templo Mayor de México-Tenochtitlan, y hasta Santa Rita (Belice); en cerámica, se encontró en el valle de Puebla-Tlaxcala y en el valle de Tehuacán. Es necesario también tener en cuenta que la fecha exacta de la realización del *Códice Borgia* es desconocida. Chadwick y MacNeish pro-

² Algunos autores, como Robertson, abogaron por una procedencia mixteca del *Códice Borgia*, sobre la base de su semejanza estilística con los códices mixtecos y las pinturas murales de Mitla. En este esquema, los murales de los altares de Tizatlán serían provinciales y copiados de códices importados (Donald Robertson, "The Style of the Borgia Group of Mexican Pre-Conquest Manuscripts", *Studies in Western Art, Acts of the 20th International Congress of the History of Art*, v. 3, p. 160-161). Pero un análisis estilístico e iconográfico riguroso pone de manifiesto que un origen mixteca es improbable (Henry B. Nicholson, "The Problem of the Provenience of the Members of the 'Codex Borgia Group': a Summary", *Summa antropológica en homenaje a Roberto J. Weitzlaner*, p. 149). Las diferencias se refieren sobre todo a las insignias de deidades y a algunos símbolos como el glifo del año mixteco con forma de A-O, inexistente en el *Códice Borgia*. Se añade la ausencia de Tezcatlipoca en dichas pinturas y, contrastantemente, representado con frecuencia en el *Códice Borgia*, lo que hizo suponer que el códice venía de una región donde este dios era uno de las deidades principales, quizá dentro de la misma región mixteca (Nicholson, *op. cit.*, p. 153).

El mismo Nicholson (*op. cit.*, p. 150), hizo hincapié en las correspondencias del *Códice Borgia* con la cerámica policroma cholulteca. Además, una serie de figuritas cuya distribución se limita al valle de Puebla-Tlaxcala, realizadas al molde y hechas para tenerse a la mano, corresponden a figuritas representadas en el códice: están representadas allí en la mano de Tláloc (Gabriela Uruñuela, Patricia Plunket, Gilda Hernández y Juan Albaítero, "Biconical God Figurines from Cholula and the Codex Borgia", *Latin American Antiquity*, v. 8, n. 1, 1997, p. 63-65). Por último, en 1927, se descubrieron dos altares policromos en Tizatlán; Caso ("Las ruinas de Tizatlán, Tlaxcala", *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, v. 1, n. 4, p. 8) y Noguera ("Los altares de sacrificio de Tizatlán, Tlaxcala", *Antología de Tizatlán*, p. 29) constataron las semejanzas de estas pinturas con las del *Códice Borgia*. Incluyen entre otras cosas una representación de Tezcatlipoca parecida a una representada en el códice. Las pinturas de Tizatlán certifican, por otro lado, la importancia concedida a Tezcatlipoca en la región (Nicholson, *op. cit.*, p. 153).

El problema parecía pues resuelto, pero un artículo de Chadwick y MacNeish reanudó el debate. Estos autores presentaron otra posibilidad de asociación entre el códice y un sitio arqueológico, el valle de Tehuacán. Después de haber estudiado la última cultura prehispánica de Teotitlán del Camino, conocida arqueológicamente como la fase Venta Salada, tuvieron en cuenta la semejanza entre la alfarería representada en el *Códice Borgia* y el tipo diagnóstico de la fase Venta Salada, el Teotitlán Incised, cuyo decorado más característico es el famoso motivo de compartimentos típico de los códices del grupo Borgia (Robert Chadwick y Richard S. MacNeish, "Codex Borgia and the Venta Salada Phase", *The Prehistory of the Tehuacán Valley*, v. 1, p. 114-117). Pero este argumento se debilita ante el hecho de que el motivo de compartimentos del *Códice Borgia* fue muy extendido, puesto que se encontraron ejemplos en Tenochtitlan e incluso en Santa Rita.

pusieron entre 1100 y 1300,³ pero sin duda forma parte de una tradición más antigua.

Los argumentos formulados se basan a menudo en semejanzas iconográficas o estilísticas entre elementos del códice y elementos encontrados en la cerámica y en las pinturas murales. Las pinturas murales tienen una importancia particular en la polémica debido a su procedencia cierta, contrariamente a la cerámica y a los códices, objetos móviles que pueden ser dispersados por distintos lugares. Se comprende así, el interés de los murales de Ocotelulco en este contexto ya que, aunque hasta ahora no han llamado la atención de los investigadores, aportan una serie de nuevos elementos.

Situación de los murales

El altar y la banca de Ocotelulco pertenecían a un santuario descubierto en el sector superior de un recinto ceremonial; se accedía por el sur mediante una escalera. El santuario conoció las dos etapas de construcción más antiguas del recinto, la primera correspondiendo en el momento en que el altar y la banca estaban en función y la segunda en el momento en que el altar fue parcialmente cubierto por una pared de adobe, mientras que la banca seguía funcionando. En una tercera etapa, el santuario probablemente fue destinado con otro fin, ya que se llenó con tierra.⁴ Un corte estratigráfico realizado sobre el lugar indica también la presencia de una piedra de sacrificios en la entrada del santuario, como en el Templo Mayor de Tenochtitlan.⁵ La disposición del santuario es similar a la del santuario de Tizatlán⁶ y del santuario sur de la pirámide principal del Templo Mayor de Tenochtitlan en la fase II: el altar del fondo estaba probablemente destinado a recibir al ídolo, mien-

³ Chadwick y MacNeish, *op. cit.*, p. 123.

⁴ José Eduardo Contreras Martínez, "La pintura mural de la zona arqueológica de Ocotelulco", *La escritura pictográfica en Tlaxcala. Dos mil años de experiencia mesoamericana*, p. 54. Se detectaron tres etapas constructivas para el centro ceremonial. La más antigua fue supuestamente fechada de 1400 a 1450, la segunda de 1450, y la más reciente alrededor de 1500. El autor no precisa sobre cuáles elementos basa su fechamiento que es, pues, sospechoso. A pesar de todo, se puede deducir con respecto al fechado de nuestras pinturas que, puesto que dos etapas prehispánicas fueron posteriores a su construcción, el altar y el asiento no deben ser fechados en los años que preceden inmediatamente a la Conquista.

⁵ José Eduardo Contreras Martínez, "Los murales y cerámica policromos de la zona arqueológica de Ocotelulco, Tlaxcala", *Mixteca-Puebla: Discoveries and Research in Mesoamerican Art and Archaeology*, p. 12.

⁶ Sobre una colina, de cerca de 25 m de alto por 300 a 400 m de ancho, se construyó, en la segunda mitad del siglo XII, una plataforma de cerca de 14 m sobre 12 m, teniendo función de centro cívico-religioso (Ángel García Cook, "Guía oficial de Cacaxtla-Tizatlán",

tras que los sacrificios humanos debieron hacerse sobre la piedra colocada en la entrada. Tizatlán incluye por otro lado dos altares suplementarios, A y B, que debieron recibir ofrendas.

La banca, de forma rectangular, tiene 8 m de longitud, 64 cm de ancho y 47 cm de alto (fig. 1). Se divide en dos partes por el altar trapezoidal adosado en su parte media, sobre el lado meridional (figs. 2a, 2b y 2c). El lado oriental de este altar mide 84 cm de ancho en su base y 71 cm de ancho en su cima; su altura es de 74,7 cm. El lado occidental tiene 89 cm de ancho a la base, 71 cm de ancho en la cima, y su altura es de 75 cm. El lado meridional tiene 88 cm de ancho en la base, 71 cm de ancho en la cima, y 75 cm de alto. Su parte superior es prácticamente cuadrada (71 cm sobre 72 cm).⁷ El lado septentrional se adosa a la banca. Se fijan dos asas en el lado este y otros dos en el lado occidental del altar; se ignora su función (¿atar una estatua?) ya que se trata de un dispositivo excepcional, del que tenemos otro ejemplo en Cempoala.⁸

El altar

Los lados oriental, sur y occidental del altar incluyen la representación de ocho serpientes en posición descendente, acompañadas de corrientes de sangre adornadas con chalchihuites (significando el jade, la cosa preciosa); una cara antropomórfica surge de sus bocas. Una voluta, cuyos ejemplos idénticos se encuentran en el *Códice Borgia*,⁹ se

Antología de Tizatlán, p. 223). Ruinas descubiertas en 1927 contienen los restos de seis columnas de sección semicircular, una banca, dos altares sin decoración y dos altares policromos. Se trata manifiestamente del santuario de un templo. Hubo dos fases de construcción, el segundo templo siendo dos veces mayor que el primero. La primera fase corresponde a la plataforma sobre la cual se encuentran los dos altares pintados (Hugo Moedano Koer, "Tizatlán, asiento del señor Xochipilli", *Antología de Tizatlán*, p. 175). Una banca y un altar se construyeron en el extremo septentrional de la sala, pero al parecer no se pintaron. Al pie de la escalera se descubrió un altar de adobe revestido de cal, sin decoración, de 1,47 × 0,92 × 0,15 m. Los dos altares policromos, uno al este, otro al oeste de la plataforma, se orientan norte-sur; sus dimensiones son de 1,8 × 1,12 × 0,37 m (altar A) y de 1,9 × 1,12 × 0,37 m (altar B). Estas construcciones son hechas de adobe y de ladrillo (Caso, *op. cit.*, p. 4).

⁷ Contreras Martínez, *op. cit.*, p. 54.

⁸ Ver Jaime Cortés Hernández, "El Templo de la Cruz", *Zempoala: el estudio de una ciudad prehispánica*, p. 293-294: en el centro del edificio rectangular que precede el Templo de la Cruz se encuentra un pequeño altar cuadrangular ligeramente inclinado en talud; se encajan algunas asas en cerámica en las esquinas de su parte superior:

⁹ *Codex Borgia, Biblioteca Apostolica Vaticana (Messicano Riserva 28), vollständige faksimile-Ausgabe des Codex im Originalformat*, p. 28.

pinta delante de la boca de cada personaje; puede tratarse de una voluta de la palabra o de humo. El lado meridional implica también una escena central, encuadrada de representaciones de sílex (figuras 2a.-2c).

Estas figuras están pintadas en la parte superior de los lados este, sur y oeste del altar, sobre un fondo de círculos y líneas blancos y negros que simbolizan el espacio nocturno.¹⁰ Además, los círculos se acompañan de los famosos motivos de compartimentos que caracterizan a los códices del grupo Borgia. Estos motivos remiten a la oscuridad, a la noche y a la humedad: los círculos representan estrellas¹¹ y las líneas figuran la representación convencional del agua así como las plumas de Chalchiuhtotolin.¹² Se encuentran estos motivos sobre el *maxtle* de Tezcatlipoca en el *Códice Borgia*,¹³ lo que hace suponer la dedicación del altar a esta deidad (figs. 3a y 3b). Ahora bien, en el *Códice Magliabechiano*, Tezcatlipoca se sienta sobre un asiento que tiene la misma forma que nuestro altar y los mismos motivos que el de-

¹⁰ Contreras Martínez, *op. cit.*, p. 58.

¹¹ En cualquier lugar que se encuentra este motivo, parece siempre tener esta connotación: *cf.* por ejemplo las serpientes nocturnas de la pirámide de Tenayuca —los círculos blancos sobre fondo negro representan probablemente las estrellas en la noche, mientras que las serpientes diurnas se pintan en azul claro (Miguel Fernández, “Estudio de la pintura en la pirámide de Tenayuca”, p. 104 y pl. 5)—; los círculos negros figurados en las “serpientes-jaguales” en los códices tienen la misma forma, y su significado es idéntico, dado que se asociaron las manchas del jaguar con estrellas; la falda de la diosa Tierra; la pintura exterior de las pilastras del Santuario de Tláloc de la fase II de la pirámide principal del Templo Mayor de Tenochtitlan; las estrellas en las pinturas murales del Templo de la Cruz de Cempoala (Cortés Hernández, *op. cit.*, foto 10).

¹² Chalchiuhtotolin, “pavo de jade”, era en el origen, el pájaro del dios de la lluvia (Eduard Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, v. 1, p. 150-152). El *chalchihuitl* remite al agua; esta es la razón por la que Chalchiuhtotolin patrocina la trecena Uno Agua, y su plumaje es pintado como la representación convencional del agua, con líneas negras y azul-gris (véanse también los motivos exteriores de las pilastras del Santuario de Tláloc de la fase II de la pirámide principal del Templo Mayor de Tenochtitlan). Aún hoy, el pavo es asociado a Tláloc y al agua, y los indígenas lo sacrifican para obtener la lluvia (Jonathan Kendall, “The Thirteen Volatiles Representation and Symbolism”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 22, p. 123).

A continuación se convirtió en símbolo del *chalchihuatl*, del agua preciosa, en este caso la sangre del sacrificio —un pavo está representado en el *Códice Borgia* (*op. cit.*, p. 50) sobre recipientes conteniendo un brazo cortado así como un corazón y un ojo arrancados (Seler, *op. cit.*, v. 2, p. 95)— y en símbolo de Tezcatlipoca, del cual es un epíteto y cuyos ornamentos lleva a veces en los códices (Guilhem Olivier, *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le “seigneur au miroir fumant”*, p. 139). Se encuentra este motivo en un incensario policromo que lleva una representación de espejo humeante, atributo de Tezcatlipoca, como motivo central (*Les Aztèques. Trésors du Mexique ancien*, p. 168): se divide en dos por una banda adornada de rayas blancas y negras, y de círculos blancos sobre fondo negro similares a los del altar. Un motivo similar se encuentra en la ilustración de la fiesta Toxcatl, dedicada a Tezcatlipoca, en el calendario Tovar (Juan de Tovar, *The Tovar Calendar: an Illustrated Mexican Manuscript ca. 1585*, pl. 6) (Olivier, *op. cit.*, p. 278).

¹³ Por ejemplo: *Codex Borgia*, *op. cit.*, p. 17 (fig. 3a).

corado del fondo (fig. 4), lo que confirma la atribución del altar y su función de asiento para el ídolo. La presencia de las corrientes de sangre pintadas en el altar implica que probablemente ésta se vertía sobre la efigie de Tezcatlipoca; según Mendieta, en algunas ocasiones las imágenes de las deidades se bañaban de sangre.¹⁴

Los motivos de la parte inferior del altar constan de una banda horizontal amarilla y de dos bandas horizontales blancas atravesadas de una gruesa línea negra que encuadran una banda azul rayada de líneas negras horizontales, en la cual figuran ojos estelares. Esta disposición recuerda las pilastras exteriores del Santuario de Tláloc de la fase II de la pirámide principal del Templo Mayor de Tenochtitlan; el significado probable es el de una banda celestial nocturna. Debajo, se encuentran bandas horizontales azules, rojas y amarillas, y bandas verticales blancas y negras, alternadas, recordando las bandas de la parte superior sobre las cuales se dibujan líneas negras, cintas y círculos amarillos, rojos, azules y otros círculos mayores, blancos. Estos motivos son muy frecuentes en los bordes de las cerámicas policromas de la región; además, son asociados en estas cerámicas a los motivos que se encuentran en la banca. Los círculos hacen alusión a chalchihuites (que indican el carácter precioso) y a bolas de plumón (haciendo referencia al sacrificio).

El morro y la cola de las serpientes se adornan con un penacho de plumas, como se ve en un gran número de códices. Serían, según Contreras Martínez,¹⁵ *xiuhcōatl* o serpientes de fuego, pero ninguna de las ocho tiene el cuerpo segmentado característico; el autor se basa probablemente en el color azul de cinco de las serpientes (*xiuitl* significando turquesa), y en la presencia de ojos estelares así como de brazos terminados por garras (características nocturnas, que tienen habitualmente las *xiuhcōatl*).¹⁶

Las cinco serpientes azules (situadas en medio del lado este, a la izquierda y a la derecha sobre el lado meridional, al medio y a la de-

¹⁴ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, v. 2, p. 99. Se figura una escena de este tipo en el *Códice Magliabechiano* (*The Codex Magliabechiano and the Lost Prototype of the Magliabechiano Group*, p. 75v y 76r): una representación de Mictlantecuhtli está sobre un altar, y un sacerdote vierte un recipiente lleno de sangre sobre la imagen del dios. El comentario estipula que no se podía entrar en el templo del dios sin ofrecerle un chorro de sangre humana.

¹⁵ Contreras Martínez, *op. cit.*, p. 55.

¹⁶ La *xiuhcōatl*, serpiente de fuego, parece originalmente más próxima al complejo de Tláloc que al complejo diurno; tiene a menudo brazos al parecer felinos que hacen pensar en el jaguar, nocturno, y llevan una serie de ojos estelares sobre la nariz. El fuego puede pues interpretarse como un fuego nocturno de estrellas (Isabelle Bosman, *Le serpent à plumes au Mexique Central et à Chichen Itza*, v. 1, p. 25-27).

recha sobre el lado occidental) son serpientes emplumadas. Como una serpiente representada en el *Códice Borgia*,¹⁷ tienen un ojo estelar y/o un sílex a la extremidad de su cola, y poseen brazos con garras, características nocturnas y terrestres que no tienen habitualmente las serpientes emplumadas, que caracterizan el cielo diurno. Seler conectó la serpiente de la página 11 del *Códice Borgia* con el agua y la tierra.¹⁸ Por otra parte, parece ser que en el código, la serpiente está representada como una banda terrestre, como una clase de alternativa del monstruo de la Tierra.

La serpiente pintada en la parte izquierda del lado este es multicolor (azul, amarillo, rojo), y surtida de espinas como el monstruo de la Tierra, lo que remite de nuevo a un contexto telúrico y nocturno. En la página 32 del *Códice Borgia*, son figuradas dos serpientes idénticas; según Seler, se surten de espinas ya que esta página remite al sur; el lugar de las espinas (fig. 5).¹⁹ Pero aquí, el animal se sitúa en el lado este del altar. Por lo tanto, la connotación telúrica parece una mejor interpretación, sobre todo teniendo en cuenta que las serpientes de la página 32, salen de las piernas de la diosa de la Tierra, descabezadas. Estas serpientes pueden entonces también ser asociadas a la sangre, como las que salen de las piernas de la famosa estatua de Coatlicue, diosa de la Tierra.

La serpiente representada en la parte derecha del lado este, la serpiente de la escena central en el lado meridional y la en la parte izquierda del lado occidental presentan un cuerpo similar al de las serpientes de las páginas 33 y 34 del *Códice Borgia*, páginas correspondiendo, según Seler, al cielo del este y al cielo del oeste, una de las serpientes siendo negra y nocturna, y otra roja y diurna (figs. 6a y b).²⁰ Las serpientes de los lados occidental y meridional del altar son negras, luego entonces nocturnas, la del lado este es blanca, seguramente diurna. Estas serpientes están adornadas con grandes plumas o con escamas amarillas,²¹ pero ni las plumas ni las escamas de las serpientes tienen habitualmente esta forma; se asemejan más a las de una serpiente del *Códice Nuttall*, adornada de cintas terminadas por un *chalchihuitl*.²² Tendrían pues un carácter precioso.

Las caras antropomorfas que surgen de las bocas de las serpientes son todas barbudas, lo que caracteriza a los viejos dioses como Quetzal-

¹⁷ *Codex Borgia*, p. 11.

¹⁸ Seler, *op. cit.*, v. 2, p. 53.

¹⁹ *Ibid.*, v. 2, p. 15-16.

²⁰ *Ibid.*, v. 2, p. 25.

²¹ *Ibid.*, v. 2, p. 26.

²² *The Codex Nuttall. A Picture Manuscript from Ancient Mexico Edited by Zelia Nuttall*, p. 19.

cóatl, Tonacatecuhtli, Xiuhtecuhtli y Tláloc,²³ así como a las deidades lunares como Tepeyóllotl y los dioses del pulque.²⁴ Dos de ellas tienen la pintura facial de Tezcatlipoca: la cara pintada sobre la parte izquierda del lado occidental; se trata del Tezcatlipoca Negro, nocturno, y la cara sobre la parte izquierda del lado este, que hace pensar en el Tezcatlipoca Rojo, pero lleva las bandas rojas y amarillas invertidas, y motivos de cuadrícula, presentes sobre las bandas amarillas. Ahora bien, esta misma disposición de los colores está presente en la página 32 del *Códice Borgia* donde, precisamente, una cara surge de la serpiente multicolor, provista de espinas, de manera similar a la serpiente del altar (fig. 5). Confrontada a ésta, aparece una serpiente de la cual surge la cara de un Tezcatlipoca, azul y negra. Seler las interpreta como un Tezcatlipoca amarillo y un Tezcatlipoca azul; que también se pueden interpretar como los Tezcatlipocas diurno y nocturno.²⁵

Las otras figuras parecen ser deidades compuestas, poco conocidas. Todas llevan pintura roja en torno a la boca, elemento característico de Quetzalcóatl,²⁶ quien podría aquí estar representado bajo varios aspectos o mezclarse con otras deidades.²⁷ El personaje de la parte derecha del lado este, lleva así la pintura al tresbolillo de la estrella de la mañana Venus (la cual se asocia a menudo a Quetzalcóatl), y el personaje del medio tiene la pintura roja y negra y el *yacameztli* de los dioses del pulque²⁸ (se observa otro ejemplo de relación entre

²³ César A. Sáenz, *Quetzalcóatl*, p. 28.

²⁴ Seler, *op. cit.*, v. 2, p. 98.

²⁵ *Ibid.*, v. 2, p. 15-16.

²⁶ *Ibid.*, v. 2, p. 60.

²⁷ Se encuentra esta característica en los seis personajes pintados en el lado meridional del altar B de Tizatlán (fig. 7); tenemos más informes sobre estas figuras, representadas de manera enteramente antropomorfa. Además del rojo en torno a la boca previamente mencionado, los personajes tienen la cabellera embrollada y adornada de ojos estelares, connotando la noche, la muerte, y que es una característica de los sacerdotes, lo que puede aún recordar a Quetzalcóatl, fundador del sacerdocio. Por otra parte, distintos aspectos de este dios están representados con esta característica en la parte central del *Códice Borgia* (figs. 6a y b y *Codex Borgia*, *op. cit.*, p. 42). Los personajes son todos barbudos, como en Ocotelulco, y llevan la bola de plumón y las espinas, símbolos del sacrificio. La bola de plumón en el cabello está a menudo presente en Quetzalcóatl en la parte central del *Códice Borgia* (fig. 6 y *Codex Borgia*, *op. cit.*, p. 42). El *anáhuatl*, llevado por los primer, quinto y sexto personajes, es sobre todo característico de Tezcatlipoca, de Huitzilopochtli, de Tlahuizcalpantecuhtli, y de los dioses de la serie Macuilli, pero se encuentra a veces también en Quetzalcóatl (Bodo Spranz, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia. Una investigación iconográfica*, p. 103 y 153). Podría pues efectivamente tratarse de distintos aspectos de Quetzalcóatl, o de mezclas con otras deidades, como en la parte central del *Códice Borgia*. Se puede suponer una identidad similar en el caso de Ocotelulco.

²⁸ La pintura facial bicolor, la zona central roja, flanqueada de dos zonas de negro, y el *yacameztli*, ornamento nasal con forma de media luna, también llevado por la diosa

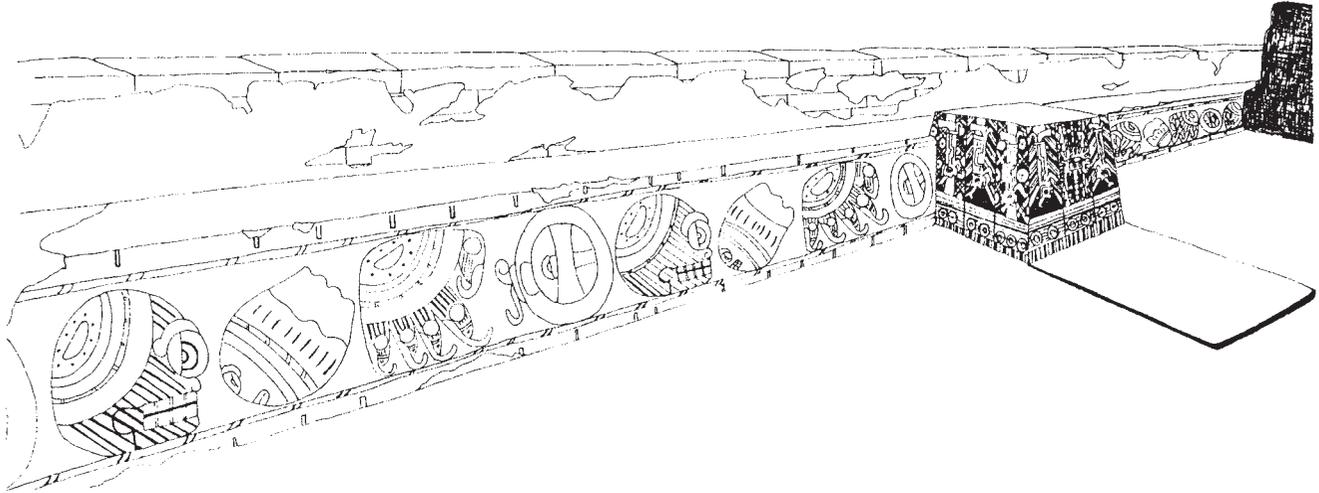


Figura 1. La banca policroma de Ocotelulco (en Contreras Martínez, *op. cit.*, p. 56)

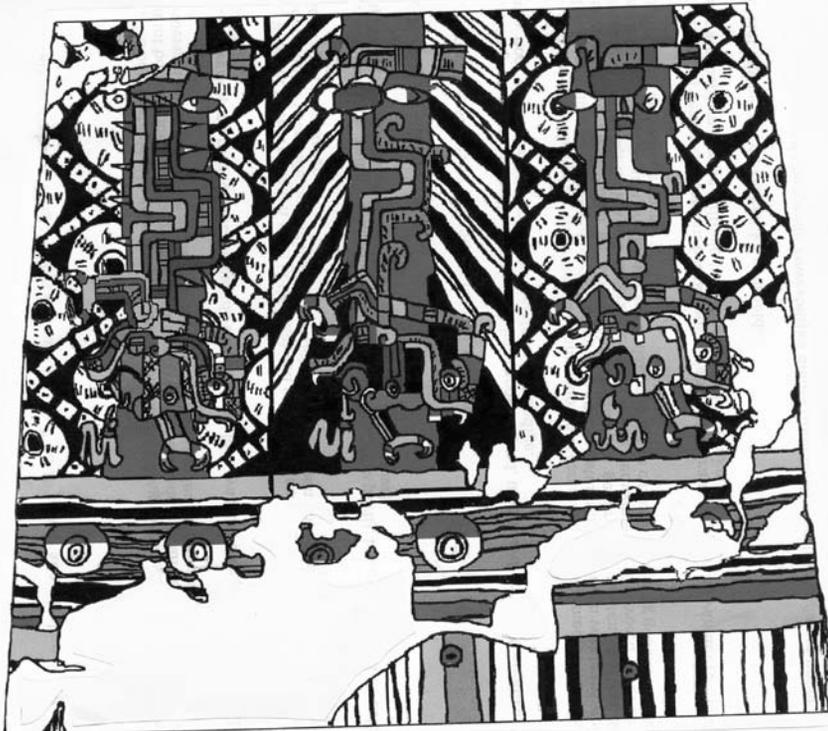


Figura 2a. El altar policromo de Ocotelulco: lado este. (Dibujo de la autora)

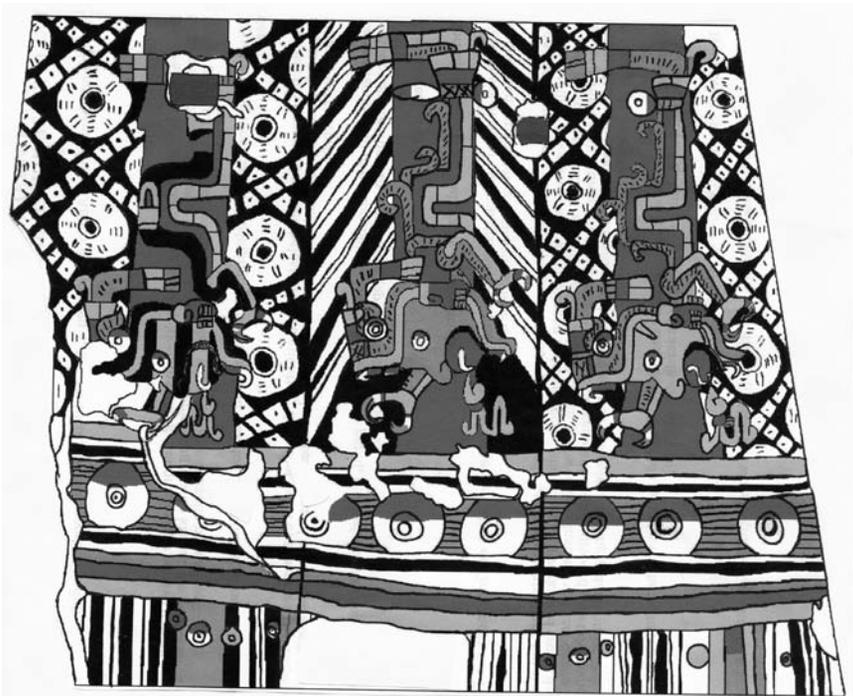


Figura 2b. El altar policromo de Ocotelulco: lado oeste. (Dibujo de la autora)

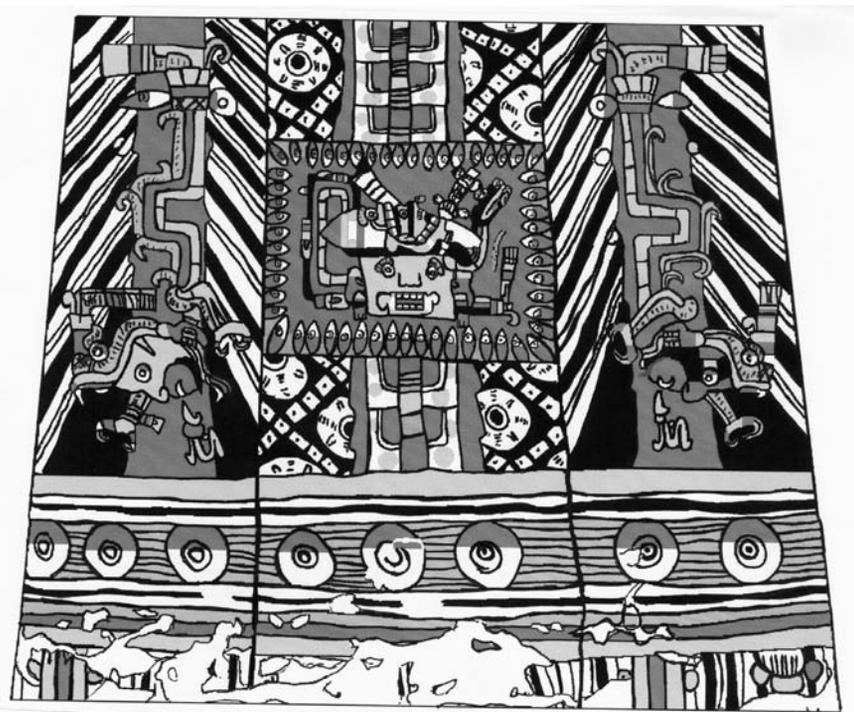


Figura 2c. El altar policromo de Ocotelulco: lado sur. (Dibujo de la autora)

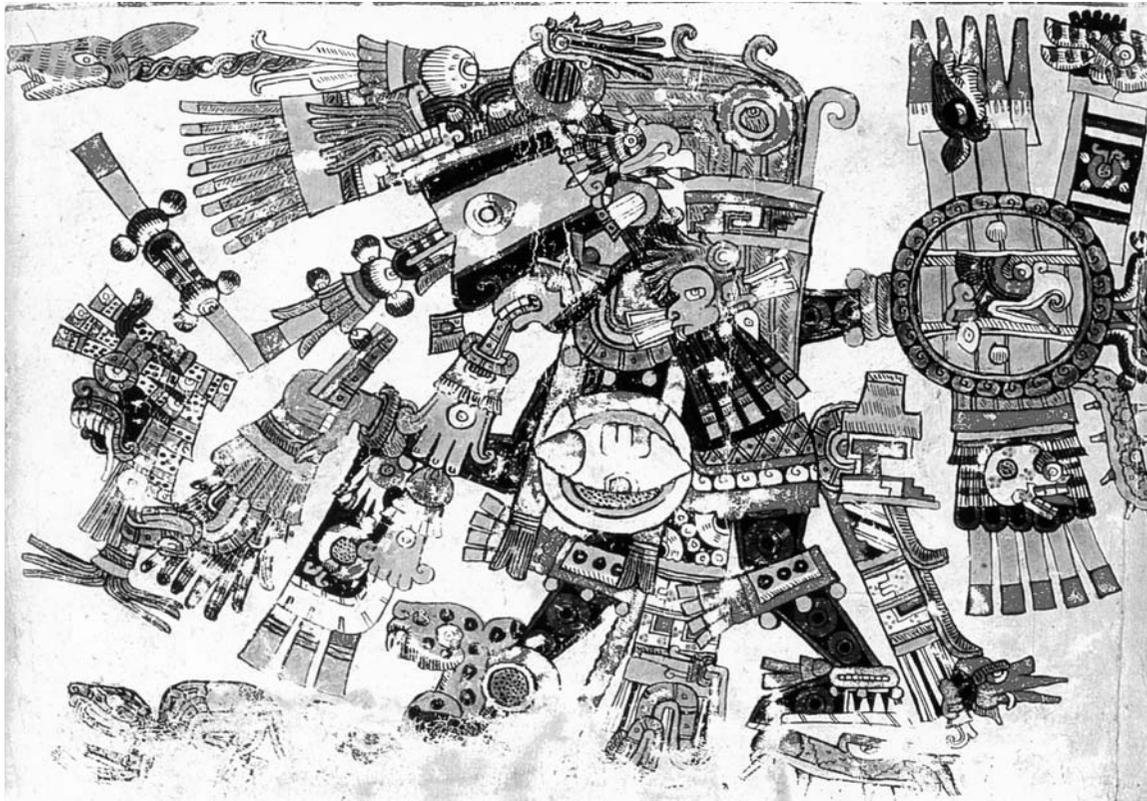


Figura 3a. Tezcatlipoca en la página 17 del *Códice Borgia*

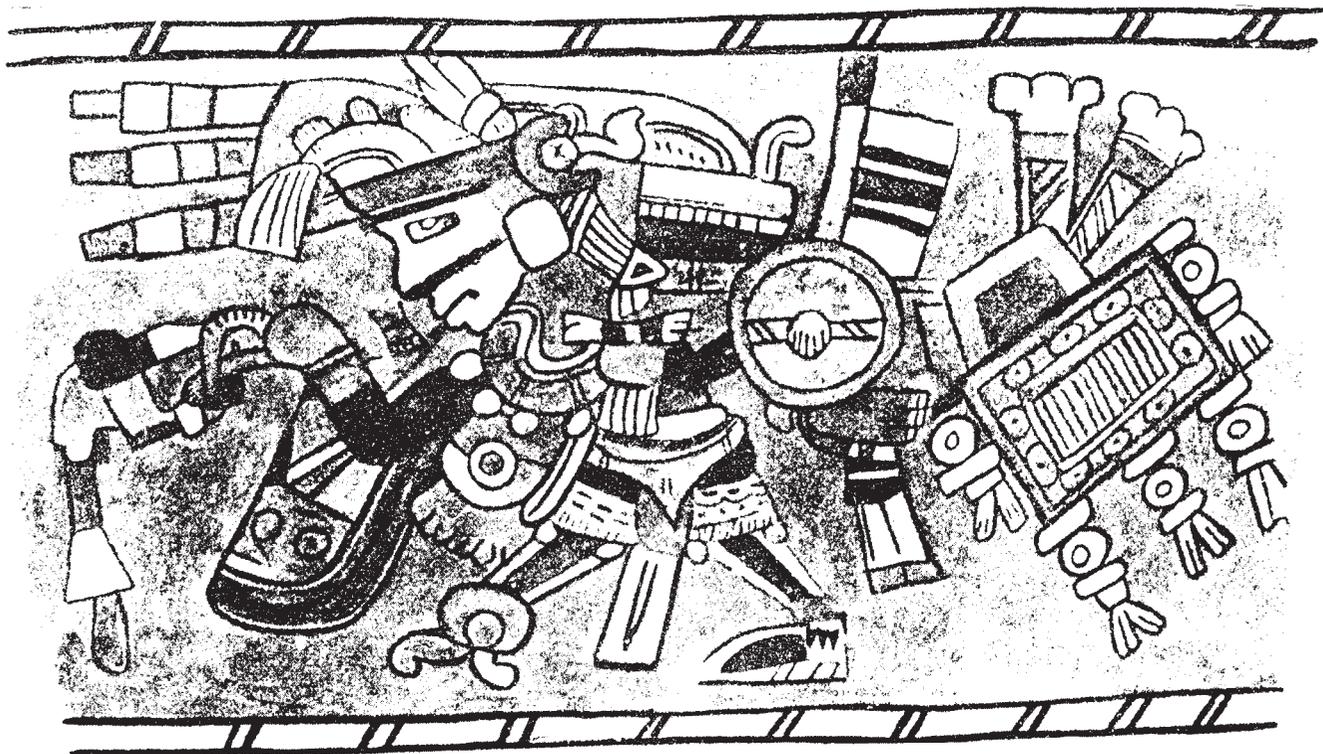


Figura 3b. Tezcatlipoca en el altar A de Tizatlán (en Paul Gendrop, "Murales prehispánicos", *Artes de México*, 1971, v. 144, p. 91



Figura 4. Tezcatlipoca sentado sobre un asiento adornado de motivos semejantes a los del altar de Ocotelulco (en *The Codex Magliabechiano and the Lost Prototype of the Magliabechiano Group*, ed. Elizabeth H. Boone, Berkeley, Los Ángeles y Londres, University of California Press, 1983, p. 21r)

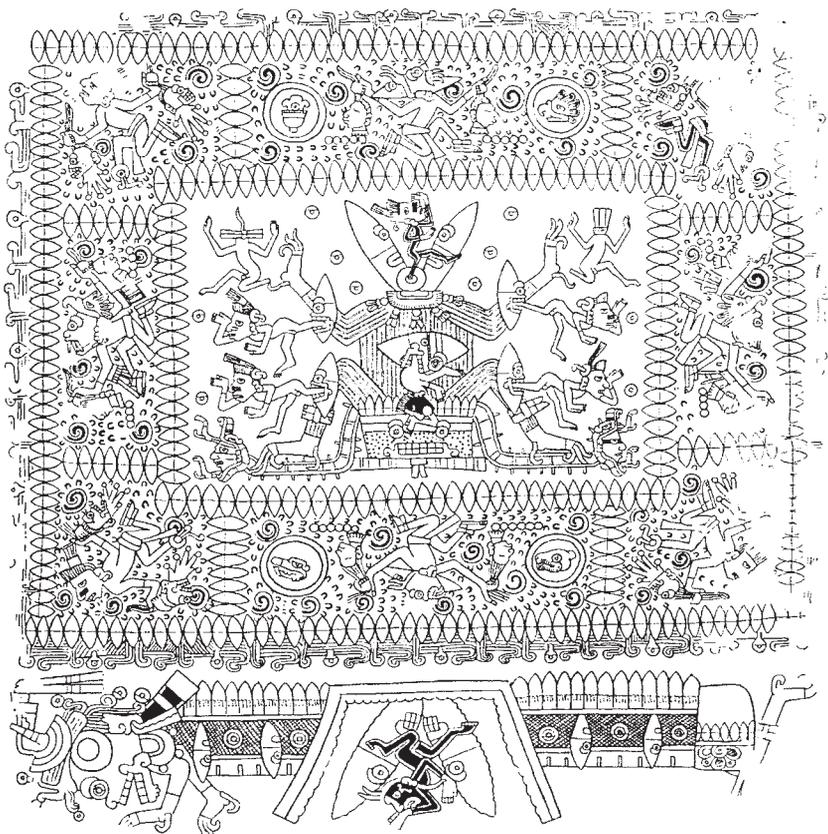


Figura 5. La página 32 del *Códice Borgia* (en Karl A. Nowotny, *Tlacuilolli. Die mexicanische Bilderhandschriften. Stil und Inhalt, mit einem Katalog der Codex-Borgia Gruppe*, Berlín, Ibero-Amerikanische Bibliothek, 1961, pl. 14)

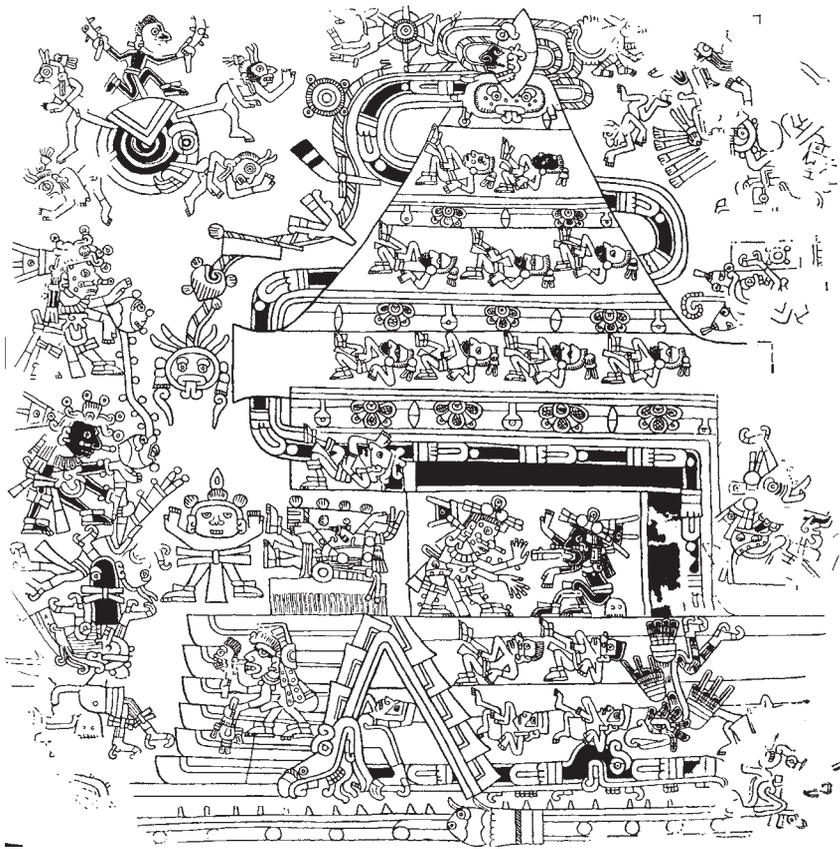


Figura 6a. Página 33 del *Códice Borgia* (en Nowotny, *op. cit.*, pl. 33)

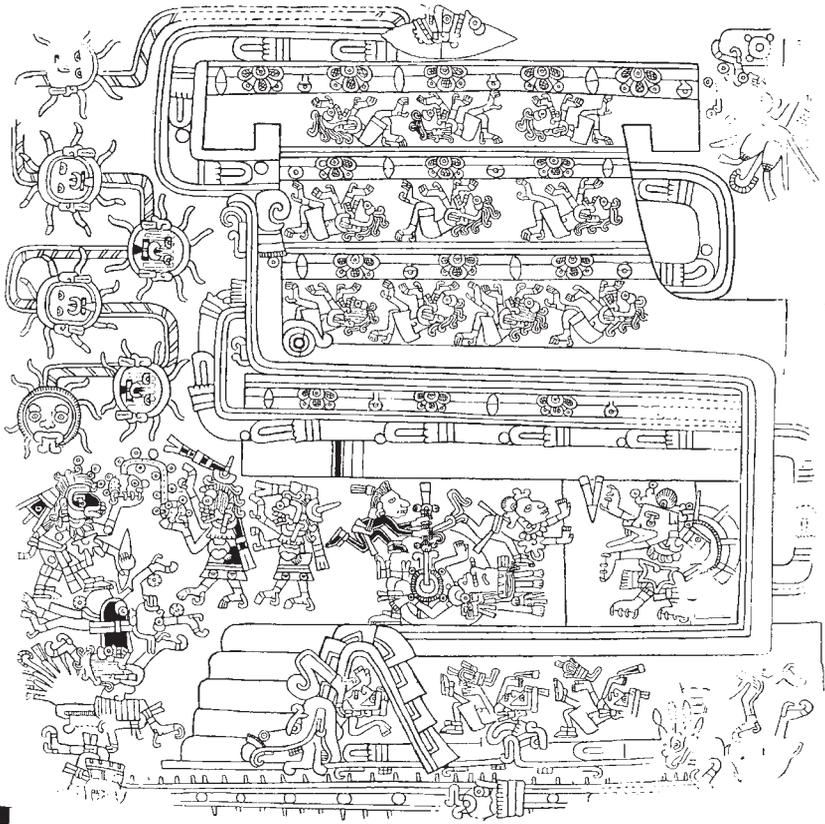


Figura 6b. Página 34 del *Códice Borgia* (en Nowotny, *op. cit.*, pl. 34)

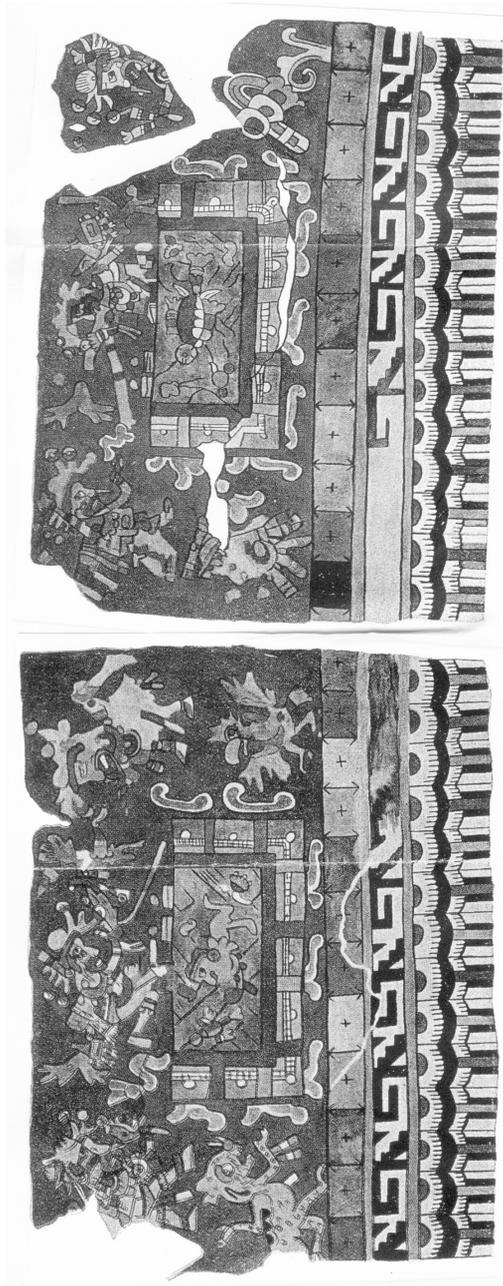


Figura 7. El altar B de Tizatlán (en Caso, *op. cit.*, pl. 3)

estas deidades en el *Códice Magliabechiano*: el dios del pulque Patécatl tiene en este códice un escudo adornado con la concha de Quetzalcóatl.²⁹ La relación que existe entre estos dos dioses es probablemente su connotación de fertilidad.

Los componentes de las pinturas faciales de las dos caras representadas en el lado meridional no tienen equivalente en los códices; la cara de izquierda, crema con el rojo en torno a la boca, lleva la misma pintura facial que dos personajes del lado meridional del altar B de Tizatlán (fig. 7).³⁰ La figura de la derecha tiene la cara negra con una zona roja sobre la sien y pintura roja en torno a la boca, como Quetzalcóatl, pero los colores amarillo detrás del ojo y marrón delante de la cara no se encuentran en los códices. La cara de la parte derecha del lado occidental es de nuevo la cara amarilla con pintura roja en torno a la boca. La cara del medio de este lado es azul con rojo en torno a la boca, lo que recuerda la pintura facial de las esculturas del dios con dos protuberancias sobre la cabeza encontradas en numerosas ofrendas del Templo Mayor de México. Se duda de su identidad; lo más plausible es que se trate de Tepeyólotl o un aspecto terrestre de Xiuhtecuhtli.³¹ Podría tratarse de una mezcla de una de estas deidades con Quetzalcóatl, dada la pintura roja en torno a la boca.

Sobre el lado meridional del altar se pinta una escena central, encuadrada de representaciones de cuchillos de sílex. Una columna vertebral está representada detrás de la escena; se la encuentra también sobre el *maxtle* de Tezcatlipoca en el *Códice Borgia*, con los motivos circulares y líneas, blancos y negros. Para Seler, los sílexes y huesos se asocian al sur.³² El templo del sur del *Códice Borgia* se construye con

de la tierra/fertilidad Tlazoltéotl y sus atavíos (el símbolo lunar está estrechamente vinculado al culto del *octli*), son característicos de las deidades del pulque (Henry B. Nicholson, "The Octli Cult in Late Pre-Hispanic Central Mexico", p. 172).

²⁹ *Códice Magliabechiano*, p. 53r.

³⁰ La pintura facial del primer personaje del lado meridional del altar B de Tizatlán presenta bandas negras y grises así como una nariz amarilla. El segundo personaje tiene la cara gris, con una zona roja y crema. Las tercera y cuarta figuras, similares a dos figuras de Ocotelulco, son amarillas. La quinta figura tiene una pintura facial negra, amarilla. La pintura de la sexta figura es gris, con un motivo al tresbolillo. Las identificaciones propuestas por Caso (*op. cit.*, p. 21) son: Tepeyólotl, que según Spranz (*op. cit.*, p. 174-180) tiene aspectos comunes con Quetzalcóatl (se trata quizá de una mezcla de estas dos deidades), Xólotl o Quetzalcóatl, dos veces una figura que no puede definir (el rojo en torno a la boca permite suponer que se trata de un aspecto de Quetzalcóatl), de nuevo Xólotl o Quetzalcóatl, y Tlahuizcalpantecuhtli, con su tresbolillo sobre la cara (se trata probablemente de Quetzalcóatl bajo su aspecto de Venus, en razón del rojo en torno a la boca).

³¹ Olivier, *op. cit.*, p. 123.

³² Seler, *op. cit.*, v. 2, p. 50 y 93.

huesos, corazones, sangre, cabello embrollado con ojos estelares.³³ El recinto de sílex de nuestra pintura recuerda al recinto representado en la página 32 del *Códice Borgia*, página que precisamente se asocia al sur (fig. 5). El interior del recinto de sílex del *Códice Borgia* es también de color rojo; ojos estelares, representando la oscuridad nocturna. El simbolismo nocturno de estos ojos estelares corresponde al simbolismo de los círculos concéntricos blancos que encuadran la escena del altar de Ocotelulco.

La parte central de nuestra escena presenta un recipiente cefalomorfo descarnado,³⁴ sobre el cual está colocado un cuchillo de sílex, también cefalomorfo, del cual surge de la boca abierta, la cara de un personaje que lleva la pintura facial de Tezcatlipoca. Se nota que en la cumbre de los edificios representados en las páginas 33 y 34 del *Códice Borgia*, se pintan cuchillos de sílex cefalomorfos con una cara surgiendo de la boca, como sucede sobre el altar de Ocotelulco. El del primer templo tiene la cara negra y el del segundo es un Tezcatlipoca Rojo (figs. 6a y 6b). Su significado es, no obstante, desconocido. La cabeza cercenada de Tezcatlipoca también está representada en los códices del grupo Borgia, y hace referencia a los guerreros sacrificados para alimentar al Sol y a la Tierra (en el *Códice Borgia*, el corazón se presenta en una corriente de sangre que lo conduce al Sol, mientras que la cabeza de Tezcatlipoca se coloca en el suelo o en un recipiente, para la Tierra).³⁵ El recipiente representado sobre nuestra pintura contiene también una flecha provista de una pluma y de tres bolas de plumón de águila, de las cuales se encuentran ejemplos idénticos en el *Códice Borgia*,³⁶ una bandera sacrificatoria y una caña. Por lo tanto, el recipiente sería una clase de *cuauhxicalli* (recipiente destinado a contener el corazón y la sangre del sacrificado) y la caña bien podría estar destinada a aspirar la sangre que contiene para rociar las estatuas de las deidades. Una serpiente negra —cuyo cuerpo lleva motivos que parecen ser cintas de las cuales cuelgan chalchihuites, aludiendo a su carácter precioso, en este caso la sangre—, pasa por detrás del recipiente.

³³ *Codex Borgia*, p. 50.

³⁴ Se trataría de un brasero según Contreras Martínez (*op. cit.*, p. 56), y de un chorro de pulque según Pohl ("Themes of Drunkenness, Violence, and Factionalism in Tlaxcalan Altar Paintings", p. 187).

³⁵ *Codex Borgia*, p. 6; *Códice Cospi: calendario e rituali precolombiani*, p. 6; *Codex Vaticanus 3773 (Codex Vaticanus B)*, *Biblioteca Apostólica Vaticana*, p. 6. Además, se encontró en Ocotelulco un plato con la representación de la cara muerta de Tezcatlipoca, en un contexto habitacional, fechado entre 1450 y 1500 (Contreras Martínez, *op. cit.*, p. 12). Lleva en la cabeza un ornamento donde se traslada un motivo en hueso, similar al motivo que aparece sobre el *maxtli* del dios en el *Códice Borgia* (Olivier, *op. cit.*, p. 84).

³⁶ *Codex Borgia*, p. 9.

La representación de la página 32 del *Códice Borgia* no es idéntica a la del altar de Ocotelulco,³⁷ pero remite al mismo simbolismo: lo que se significa allí es la decapitación que tiene, generalmente, connotaciones de fertilidad³⁸ —la serpiente puede tener este carácter en otros contextos, por ejemplo, en la estatua de Coatlicue—. Esta idea se confirma en la página 44 del *Códice Borgia*, cuya escena central también se encuadra de un recinto de sílex; un cuerpo de sangre que corre del corazón de un sacrificado que fertiliza a la diosa de la Tierra, que da nacimiento a un árbol.

Probablemente, el significado del conjunto de las pinturas que adornan el altar de Ocotelulco no es muy distante a los códices. Las serpientes descendentes que acompañan las corrientes de sangre pueden explicarse en el mismo contexto de fertilidad, ya que la serpiente es un símbolo, en toda Mesoamérica, del rayo que fertilizó la tierra. Las serpientes representadas sobre nuestro altar tienen todas carácter telúrico o nocturno, y las caras de las deidades que emergen de su boca pueden ser conectadas o a Tezcatlipoca, o a Quetzalcóatl. Se asignaban a Tezcatlipoca algunos poderes vinculados a la fertilidad en general, poderes justificados por las calidades a la vez terrestres y lunares de este dios,³⁹ y Quetzalcóatl tiene también vínculos estrechos con los dioses de la lluvia y la fertilidad,⁴⁰ pues tiene el poder de hacer caer la lluvia y los hombres le deben el descubrimiento del maíz.⁴¹ Su presencia simultánea sobre el altar de Ocotelulco manifiesta sin duda el carácter creativo de estos dos dioses. En el *Códice Borgia*, la misma idea es expresada por corrientes de agua vertidas por Tláloc, que fertilizan la tierra y se acompañan de serpientes-Ehécatl (Quetzalcóatl bajo su aspecto de dios del viento) adornadas de ojos estelares.⁴² Una piedra de sacrificios, labrada con serpientes para simbolizar la sangre fecundadora que corre, responde a un simbolismo idéntico, al igual

³⁷ La parte central de la página 32 del *Códice Borgia* representa un recipiente cefalomorfo descarnado, similar al del altar de Ocotelulco, del cual el borde superior se forma por sílex. Una figura rayada de rojo y de blanco, descabezada y provista de garras de águila, está sentada sobre este recipiente; el hecho de que esté descabezada y con garras, la caracterizan como la diosa Tierra. En lugar de cabeza, tiene dos sílexes, de los cuales sale Tezcatlipoca. Tezcatlipocas cuyos colores corresponden a los colores de los puntos cardinales salen de los cuchillos colocados sobre sus brazos y sus piernas, mientras que un Quetzalcóatl sale de su pecho y que una serpiente aparece entre sus piernas (Seler, *op. cit.*, v. 2, p. 16-17).

³⁸ Seler, *op. cit.*, v. 2, p. 15-17.

³⁹ Olivier, *op. cit.*, p. 120.

⁴⁰ Michel Graulich, "Quetzalcóatl-Ehecatl, the Bringer of Life", p. 33.

⁴¹ Olivier, *op. cit.*, p. 124. Por otra parte, en el *Códice Telleriano-Remensis*, Quetzalcóatl se representa con los ojos rodeados, la banda labial y el rayo de Tláloc (p. 19v).

⁴² *Codex Borgia*, p. 28.

que otra piedra adornada de un *chalchíhuítl* indicando el carácter precioso de la sangre.⁴³ Contreras Martínez hace del altar de Ocotelulco un lugar donde los dioses descendían del cielo para buscar sus ofrendas.⁴⁴ Efectivamente, algunas deidades están a veces representadas en esta situación (ver la estela de Cotzumalhuapa, que representa una deidad que viene a buscar un corazón que un sacerdote ofrece),⁴⁵ pero en este caso no están representadas sobre un fondo de corrientes de sangre que corren hacia la tierra para fertilizarla.

La banca

La banca de Ocotelulco presenta cráneos, manos, corazones y motivos circulares, orientados en la dirección del altar, que se repiten siempre en el mismo orden. Unos chalchihuites indican el estimado valor de la sangre; se encuentran sobre todos los motivos. Los cráneos llevan un *chalchíhuítl* en el hueso temporal, en lugar del agujero por el cual se los colocaba en el *tzompantli*. La mano tiene el pulgar curvado hacia arriba, para adaptarse mejor al espacio disponible; el detalle de sus uñas azules se encuentra en el *Códice Borgia*. Se representa un *chalchíhuítl* en la muñeca, significando que la mano está cercenada. El corazón está rematado con la aorta estilizada y, por abajo, tiene perfil antropomorfo. Cuenta con colores rojo, azul, crema y negro, este último funcionando como fondo.

Estos cuatro motivos adornan también los lados este y oeste del altar A de Tizatlán. Se encuentran también agrupados en cerámicas de la región Puebla-Tlaxcala, pero no en los códices. Los motivos encontrados sobre la falda de la diosa de la Tierra en el *Códice Borgia*⁴⁶ son similares, pero allí no se encuentran reunidos.

Tres de estos motivos (el cráneo, el corazón, la mano) representan los restos sacrificatorios más significativos, y frecuentemente se presentan juntos, en asociación con la diosa de la Tierra (como la estatua de Coatlicue con sus cráneos, su cuello de corazones y manos, así como la piedra de Itzpálotl).⁴⁷ Representados sobre fondo negro y asocia-

⁴³ Figuras en Eduardo Matos Moctezuma, *Les Aztèques*, p. 194, y Walter Krickeberg, *Altmexikanische Kulturen*, p. 227.

⁴⁴ Contreras Martínez, *op. cit.*, p. 56.

⁴⁵ Figura en Krickeberg, *op. cit.*, p. 499.

⁴⁶ *Codex Borgia*, p. 32, 41, 43-46 y 49.

⁴⁷ Ver también las bandas inferiores y superiores en la piedra de Axayácatl en México, donde estos motivos se encuentran alternados con otros: sílex, *cipactli*, corona real, huesos cruzados y cuatro elementos no identificados, vinculados por un nudo.

dos a deidades nocturnas y telúricas, significan la muerte, y también la cosa preciosa, y son símbolo de vida.

El significado del motivo circular, que no aparece en los códices, no ha sido definido por los investigadores.⁴⁸ Si se comparan todos los ejemplares existentes, se observa que se trata, en su forma más simple, de un círculo rojo, cuyo interior es oscuro, contiene un ojo-cinta, y se cruza por una banda. Un ejemplar que forma parte de un friso sobre una cerámica es más simple y no contiene el ojo. A veces, se añaden cuatro bolas de plumón o *chalchihuitl* en las “esquinas”, para adaptarse mejor a un espacio cuadrado, y una cinta de *chalchihuitl* o una voluta puede salir del círculo.

El Tezcatlipoca de la página 17 del *Códice Borgia* bien podría aportar un indicio importante para la definición del motivo: lleva al brazo un pedazo de tejido adornado de una mano cortada y de un espejo (idéntico al espejo que sustituye a su pie), el círculo que indica la muñeca cortada sobre esta mano (un *chalchihuitl* sobre la pintura de Ocotelulco) siendo representado de manera idéntica en el espejo (fig. 3a). En el lado anterior del altar A de Tizatlán, el dios lleva también un pedazo de tejido, donde parece que un corazón y un espejo están representados (la pintura está muy dañada en esta porción y el dibujo es poco preciso, fig. 3b). En los códices, el espejo se representa, generalmente, por un disco rodeado de un círculo rojo, como nuestro motivo. El color del disco central es variable. Se adorna a veces con bolas de plumón.⁴⁹ El decorado de un incensario en cerámica de Tenochtitlan representa un espejo, alrededor del cual se encuentra una banda compuesta de cráneos, de corazones, de nuestro motivo y de huesos cruzados, y luego otra banda, con ojos estelares. Una amplia banda divide en dos toda la representación, cubriendo el centro del espejo.⁵⁰

⁴⁸ Caso sugirió que pudiera ser un escudo adornado de turquesa, cuya banda transversal es la empuñadura. La voluta sería un *átlail* (*op. cit.*, p. 14-15), lo que no es convincente, vista la diferencia de aspecto. Además, no se encuentran escudos asociados a los otros motivos pintados sobre nuestra banca en los códices, y las representaciones de escudos no se asemejan al motivo representado sobre la banca. Solís hizo del motivo un *chalchihuitl* grande (Felipe Solís, “Pintura mural en el Altiplano Central”, p. 32), pero además del hecho de que la voluta queda inexplicada, se puede notar que la forma no es la misma que la de los *chalchihuites* representados sobre los tres motivos restantes.

⁴⁹ Por ejemplo: *Codex Borgia*, p. 17; *Códice Borbónico, El libro del ciuacoatl*, p. 6; *Codex Vaticano 3738* (“*Cod. Vat. A*”, “*Cod. Ríos*”) *der Bibliotheca Apostolica Vaticana. Farbereproduktion des Codex in verkleinerten Format*, ed. Ferdinand Anders, Graz, Akademische Druck – u. Verlagsanstalt, 1979, p. 16, 138 y 152.

⁵⁰ *Les Aztèques. Trésors du Mexique ancien*, n. 168.

Si el motivo circular representa un espejo, la asociación de la banca de Ocotelulco a Tezcatlipoca sería muy conveniente.⁵¹ Además se puede incorporar a la connotación general telúrica y nocturna de los tres motivos restantes; así, la banca podría estar dedicada al dios. Pero no es más que una hipótesis, cuya debilidad principal es que este motivo no se representa tal cual en los códices y los tres motivos restantes tampoco.

Al igual que el decorado de los lados del altar de Tizatlán, el decorado de la banca de Ocotelulco se asemeja a un pedazo de tejido. Las imágenes se rodean de una fina banda con motivos negros bifurcados, dibujados sobre fondo blanco de manera desigual, como en las representaciones de la falda de la diosa de la Tierra o de ropas asociadas a otras deidades. Tales tejidos existían, probablemente, y debían cubrir algunos altares o bancas a la ocasión.

La procedencia del Códice Borgia

Caso y Noguera ya habían tenido en cuenta que la iconografía de las pinturas de Tizatlán eran muy próximas a la iconografía del *Códice Borgia*; Caso había concluido que una misma cultura había realizado el Tezcatlipoca del *Códice Borgia* y el de Tizatlán,⁵² así pues, el códice bien podría proceder de la región de Puebla-Tlaxcala, a menos de ha-

⁵¹ El espejo es un símbolo de la noche y de la tierra (Michel Graulich, *Montezuma ou l'apogée et la chute de l'empire aztèque*, p. 15). Como objeto de obsidiana, el espejo negro pertenece al inframundo (Olivier, *op. cit.*, p. 298). La equivalencia entre el espejo y la superficie de la tierra es explícita en las palabras recogidas por Ruiz de Alarcón (*Aztec Sorcerers in Seventeenth Century Mexico: The Treatise on Superstitions by Hernando Ruiz de Alarcón*, p. 136, 141, 176 y 203). Los ojos se comparan a menudo a espejos, y estos objetos se utilizaban a veces en la estatuaria para representar los ojos (Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme*, p. 311-312; Olivier, *op. cit.*, p. 296).

⁵² Caso, *op. cit.*, p. 8; Noguera, *op. cit.*, p. 29. Así pues, el Tezcatlipoca de la parte derecha del lado meridional del altar A recuerda directamente a los Tezcatlipocas de las páginas 17 y 21 del *Códice Borgia*; algunos detalles recuerdan las páginas 17 y 21 (figs. 3a y 3b). Por ejemplo, la forma del ojo de Tezcatlipoca es cercana a la presente en la página 21, el Tezcatlipoca de la página 17 lleva una parte de tejido al brazo derecho, como el de Tizatlán, contrariamente al de la página 21 que tiene un yugo para el juego de pelota. Hay también divergencias, en particular los objetos que se encuentran detrás del dios en Tizatlán se encuentran en el *Códice Borgia*, pero en páginas diferentes (dos espinas sacrificatorias terminadas por flores que significan la cosa preciosa, en este caso la sangre, una bolsa de copal, idéntica a la presente en la página 23 del *Códice Borgia*). El *Códice Borgia* incluye también dos representaciones de una caja de agua (páginas 14 y 20) similares a las del lado meridional del altar B de Tizatlán; sobre la superficie de la caja de la página 20 se encuentra Xochiquétzal, como en Tizatlán. Destaquemos finalmente que las hipótesis de definición de los seis personajes del altar B se formularon a partir de comparaciones con deidades del *Códice Borgia*.

ber sido importado y copiado allí. En cualquier caso, el hecho de que las pinturas de Tizatlán reproduzcan la iconografía prueba que los temas eran conocidos en la región.

Sin embargo, las pinturas de Tizatlán son más próximas de las del *Códice Borgia* por la iconografía que por el estilo. Las pinturas de Tizatlán fueron manifiestamente inspiradas por el *Códice Borgia*, pero el artista de Tizatlán era menos hábil que el del *Borgia*. Robertson hizo hincapié en las debilidades de Tizatlán; a su modo de ver, el Tezcatlipoca de Tizatlán no es más que un derivado en comparación de la figura más detallada del *Borgia*.⁵³ La línea del *Códice Borgia* es nítida y segura, mientras que la de Tizatlán vacila y tiembla. A este respecto, el estilo de las pinturas de Tizatlán se acerca más al estilo del *Códice Cospi* que al del *Códice Borgia*. Por otra parte, el jaguar representado sobre el altar B de Tizatlán se asemeja, por la actitud, a los jaguares del *Cospi*, y por la forma y el sitio de sus manchas, a los jaguares del *Vaticano B*, más que a los jaguares representados en el *Borgia*.⁵⁴

Como las pinturas de Tizatlán, las pinturas de Ocotelulco son más próximas al *Códice Borgia* por su iconografía que por su estilo. En efecto, en Ocotelulco las líneas son vacilantes, se trazaron temblando (especialmente las líneas que delimitan las distintas zonas del altar), como en los códices *Vaticano B* y *Cospi*, mientras que las líneas del *Borgia* son especialmente seguras y precisas. Queda claro que el artista de Ocotelulco era menos dotado que el del *Códice Borgia*. Pero los detalles de algunas figuras (el sílex y el recipiente cefalomorfos, la flecha, los cuerpos de las serpientes, los motivos del fondo, el recinto de sílex, los perfiles de los personajes, y sobre todo los ojos, las orejas y la boca) son muy próximos a este código, inclusive, más que las pinturas de Tizatlán. Además, al parecer la iconografía de Ocotelulco está inspirada en el *Códice Borgia*, mientras que la pintura de Tizatlán da la impresión de haber sido copiada directamente de una página del código. En Ocotelulco tenemos una composición original, que comparte algunos temas complejos de la parte central mítico-ritual del *Códice Borgia*, lo que indica que esta iconografía era bien conocida por los artistas de la región. Las pinturas de Ocotelulco permiten avanzar sólidamente sobre el argumento en favor de una procedencia Puebla-Tlaxcala del *Códice Borgia*.

⁵³ Robertson, *op. cit.*, p. 158-159.

⁵⁴ *Códice Cospi*, p. 11; *Códice Vaticano B*, p. 25.

BIBLIOGRAFÍA

- BOSMAN, Isabelle, *Le serpent à plumes au Mexique Central et à Chichen Itza*. Tesis de licenciatura, Universidad Libre de Bruselas, 1982.
- CASO, Alfonso, "Las ruinas de Tizatlán, Tlaxcala", *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, 1927, v. 1, n. 4, p. 139-172.
- CHADWICK, Robert, y Richard S. MacNeish., "Codex Borgia and the Venta Salada Phase", *The Prehistory of the Tehuacán Valley*, ed. Douglas S. Byers, Austin, University of Texas Press, 1967, v. 1, p. 114-130.
- Códice Borbónico. El libro del ciuacoatl*, ed. Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, Madrid, Graz, México, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Códice Borgia*. Codex Borgia, Biblioteca Apostólica Vaticana (Messicano Reserva 28), *vollständige faksimile-Ausgabe des Codex im Originalformat*, ed. Karl A. Nowotny, Graz, Akademische Druck -u. Verlagsanstalt, 1976.
- Códice Cospi. Calendario e rituali precolombiani*, Milan, Jaca Book, 1992.
- Códice Magliabechiano. The Codex Magliabechiano and the Lost Prototype of the Magliabechiano Group*, ed. Elizabeth H. Boone, Berkeley, Los Angeles y Londres, University of California Press, 1983.
- Códice Nuttall. The Codex Nuttall. A Picture Manuscript from Ancient Mexico Edited by Zelia Nuttall*, ed. Arthur Miller, New York, Dover Publications, Inc., 1975.
- Códice Telleriano-Remensis. Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, ed. Eloise Quiñones Keber, Austin, University of Texas Press, 1995.
- Códice Vaticano A. Codex Vaticano 3738 ("Cod. Vat. A", "Cod. Ríos") der Biblioteca Apostólica Vaticana. Farbereproduktion des Codex in verkleinerten Format*, ed. Ferdinand Anders, Graz, Akademische Druck -u. Verlagsanstalt, 1979.
- Códice Vaticano B. Codex Vaticanus 3773 (Codex Vaticanus B), Biblioteca Apostólica Vaticana*, ed. Ferdinand Anders, Graz, Akademische Druck -u. Verlagsanstalt, 1972.
- CONTRERAS MARTÍNEZ, José Eduardo, "La pintura mural de la zona arqueológica de Ocotelulco", en *La escritura pictográfica en Tlaxcala. Dos mil años de experiencia mesoamericana*, ed. Luis Reyes García, Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1993, p. 54-61.
- , "Los murales y cerámica policromos de la zona arqueológica de Ocotelulco, Tlaxcala", *Mixteca-Puebla: Discoveries and Research in Meso-*

- merican Art and Archaeology*, ed. Henry B. Nicholson y Eloise Quiñones Keber, Culver City, Labyrinthos, 1994, p. 7-24.
- CORTÉS HERNÁNDEZ, Jaime, “El Templo de la Cruz”, en *Zempoala: el estudio de una ciudad prehispánica*, ed. Jürgen K. Brüggemann, México, INAH, 1991, p. 293-304.
- DURÁN, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, ed. Ángel María Garibay, México, Porrúa, 1967.
- FERNÁNDEZ, Miguel, “Estudio de la pintura en la pirámide de Tenayuca”, en *Tenayuca, estudio arqueológico de la pirámide de este lugar, hecho por el Departamento de Monumentos de la Secretaría de Educación Pública*, México, Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1935, p. 103-105.
- GARCÍA COOK, Ángel, “Guía oficial de Cacaxtla-Tizatlán”, en *Antología de Tizatlán*, ed. Ángel García Cook y Beatriz Merino Carrión, México, INAH, 1996, p. 219-239.
- GENDROP, Paul, “Murales prehispánicos”, en *Artes de México*, 1971, v. 144, p. 3-118.
- GRAULICH, Michel, “Quetzalcóatl-Ehécatl, the Bringer of Life”, *Ancient America. Contributions to New World Archaeology*, ed. Nicholas J. Saunders, Oxford, Oxbow Books, 1992, p. 33-38.
- , *Montezuma ou l’apogée et la chute de l’empire aztèque*, Paris, Fayard, 1994.
- KENDALL, Jonathan, “The Thirteen Volatiles Representation and Symbolism”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 1992, v. 22, p. 99-131.
- KRICKEBERG, Walter, *Altmexikanische Kulturen*, Berlin, Safari-Verlag, 1956.
- Les Aztèques. Trésors du Mexique ancien*, Bruselas, Musées Royaux d’Art et d’Histoire, 1987.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, *Les Aztèques*, Lyon, La Manufacture, 1989.
- MENDIETA, fray Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, 4 v., México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1945.
- MOEDANO KOER, Hugo, “Tizatlán, asiento del señor Xochipilli”, en *Antología de Tizatlán*, ed. Ángel García Cook y Beatriz Merino Carrión, México, INAH, 1996, p. 174-187.
- NICHOLSON, Henry B., “The Problem of the Provenience of the Members of the ‘Codex Borgia Group’: a Summary”, en *Summa antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, ed. Antonio Pompa y Pompa, México, INAH, 1966, p. 145-158.
- , “The Octli Cult in Late Pre-Hispanic Central Mexico”, *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, ed. David Carrasco, Niwot, United Press of Colorado, 1991, p. 155-187.

- NOGUERA, Eduardo, "Los altares de sacrificio de Tizatlán, Tlaxcala", *Antología de Tizatlán*, ed. Ángel García Cook y Beatriz Merino Carrión, México, INAH, 1996, p. 71-120.
- NOWOTNY, Karl A., *Tlacuilolli. Die mexicanische Bilderhandschriften, Stil und Inhalt, mit einem Katalog der Codex-Borgia Gruppe*, Berlín, Ibero-Amerikanische Bibliothek, 1961.
- OLIVIER, Guilhem, *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le "seigneur au miroir fumant"*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1997.
- POHL, John, "Themes of Drunkenness, Violence, and Factionalism in Tlaxcalan Altar Paintings", *RES, Anthropology and Aesthetics*, 1998, v. 33, p. 184-207.
- QUIÑONES KEBER, Eloise, "The Codex Style: Which Codex? Which Style?", *Mixteca-Puebla: Discoveries and Research in Mesoamerican Art and Archaeology*, ed. Henry B. Nicholson y Eloise Quiñones Keber, Culver City, Labyrinthos, 1994, p. 143-152.
- ROBERTSON, Donald, "The Style of the Borgia Group of Mexican Pre-Conquest Manuscripts", en *Studies in Western Art, Acts of the 20th International Congress of the History of Art*, New York, Princeton University Press, 1963, v. 3, p. 148-164.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando, *Aztec Sorcerers in Seventeenth Century Mexico: The Treatise on Superstitions by Hernando Ruiz de Alarcón*, trad. y ed. Michael D. Coe y Gordon Whittaker, Albany, State University of New York at Albany, 1982.
- SÁENZ, César A., *Quetzalcóatl*, México, INAH, 1962.
- SELER, Eduard, *Comentarios al Códice Borgia*, trad. Mariana Frenk, 3 v., México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- SOLÍS, Felipe, "Pintura mural en el Altiplano central", en *Arqueología Mexicana*, 1995, v. 3, n. 16, p. 30-35.
- SPRANZ, Bodo, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia. Una investigación iconográfica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.
- TOVAR, fray Juan de, *The Tovar Calendar: an Illustrated Mexican Manuscript ca. 1585*, ed. George Kubler y Charles Gibson, New Haven, The Connecticut Academy of Arts & Sciences, 1951.
- URUÑUELA, Gabriela, Patricia Plunket, Gilda Hernández y Juan Albaitero, "Biconical God Figurines from Cholula and the Codex Borgia", en *Latin American Antiquity*, 1997, v. 8, n. 1, p. 63-70.

ALGUNOS ELEMENTOS RELIGIOSOS NAHUAS
Y EL ESTILO MIXTECA-PUEBLA EN EL SUR DEL ISTMO
DE TEHUANTEPEC

VÍCTOR DE LA CRUZ

Introducción

Si aceptamos la teoría del poblamiento de este continente a partir de sucesivas migraciones que atravesaron el estrecho de Behring para después continuar sus viajes de Norte a Suramérica, necesariamente tenemos que aceptar que todas esas migraciones pasaron por la franja más estrecha de la actual República Mexicana, nuestro hoy famoso Istmo de Tehuantepec. Ahora bien, migraciones en sentido contrario, es decir de Sur a Norteamérica son más difíciles de aceptar, pero tampoco son improbables, como nos relata la leyenda en el caso de los huaves;¹ y ante la descartada relación de los chontales de Oaxaca con los grupos hokanos del norte² habría que pensar en la posibilidad de que también hayan venido del sur, como lo refirió Manuel Martínez Gracida en una obra más precursora de la novela que de la investigación histórica.³

Entre los que atravesaron esta región de norte a sur sin duda alguna están los nahuas, ya sea bajando del Golfo de México hacia el Altiplano Central o siguiendo la ruta de la costa del Pacífico desde Guerrero hasta el Soconusco.⁴ Por ello, encontrar huellas de su mitología, dioses y prácticas religiosas en la religión de los *binnigula'sa'* en el Potsclásico, no parece sorprendente. Pero ¿qué sucedió con los mixtecos?, ¿atravesaron el Istmo viniendo por la costa, desde Tutu-

¹ Burgoa, *Geográfica descripción...*, tomo II, p. 338-339.

² Stephen Marlett, "Las relaciones entre las lenguas 'hokanas' en México: ¿Cuál es la evidencia?", ponencia inédita presentada en el III Coloquio Swadesh, 30 de agosto de 2001, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

³ Manuel Martínez Gracida, *Civilización chontal. Historia antigua de la Chontalpa oaxaqueña*, p. 9.

⁴ William R. Fowler, "Nuevas perspectivas sobre las migraciones de los pipiles y los nicaraos", en *Arqueología*, n. 1, enero-junio 1989, p. 94.

tepec para dejar sus huellas en *Dani Guiaati*,⁵ Zopiltepec o Zopiloapam⁶ y en Cerro Cristo?⁷

La respuesta a estas preguntas es definitivamente negativa; por eso, antes de pasar a ocuparnos del caso de los nahuas, hay que aclarar que la única presencia mixteca en el sur del Istmo es la documentada por Burgoa que hace referencia al pueblo de la Mixtequilla, entre Tehuantepec y Guiengola, lugar cedido por Cocijoeza a los mixtecos por su participación en la alianza que derrotó a las tropas de la Triple Alianza entre 1496 y 1497.⁸

La presencia del estilo Mixteca-Puebla por varios lugares de Mesoamérica durante el Postclásico, especialmente en las pinturas murales de Mitla, no implica la presencia física de hablantes de lenguas de la familia nahua o mixteca en esos lugares; aunque no faltaron autores quienes sostuvieron lo contrario,⁹ sino que se debe a una amplia difusión del estilo entre las elites mesoamericanas como había pasado con el estilo olmeca durante el Preclásico.

De acuerdo con Alfredo López Austin “Lo que llamamos Mesoamérica existió como una realidad histórica: fue una secuencia milenaria de sociedades fuertemente vinculadas entre sí.”¹⁰ Uno de los primeros en entenderlo así fue don Wigberto Jiménez Moreno. Fue él uno de los primeros en intentar un “bosquejo del desarrollo cultural del México prehispánico”. En su ensayo Jiménez Moreno se refirió al hecho que trajo profundas transformaciones al final del Clásico y en el siguiente periodo, la caída, la destrucción de Teotihuacan, que originó lo que él llamó un gran caos y una diáspora por Mesoamérica.¹¹

⁵ Roberto Zárate Morán, *Un mito de creación zapoteca en las pinturas rupestres de Dani Guiaati*, 2003.

⁶ Roberto Zárate Morán, “Pinturas rupestres y petroglifos del Istmo de Tehuantepec”, en *Historia del arte de Oaxaca. Arte prehispánico*, v. I, p. 34 y 43-44.

⁷ Nicolás León, *Catálogo de la colección de antigüedades huavis del Estado de Oaxaca existente en el Museo N. de México*, p. 50.

⁸ Burgoa, *Geográfica descripción...* tomo II, p. 341-344; José Antonio Gay, *Historia de Oaxaca*, tomo primero, p. 196. Para las fechas, véase Víctor de la Cruz, *Las guerras entre aztecas y zapotecas*, p. 10-12.

⁹ Por ejemplo, Diego Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala, en Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, edición de René Acuña, p. 129; John Paddock, “La etnohistoria mixteca y Monte Albán V”, en *Actas y memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas*, p. 468, publicado en inglés en *Ancient Oaxaca*, p. 372.

¹⁰ Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 28.

¹¹ Wigberto Jiménez Moreno, “Síntesis de la Historia Pretolteca de Mesoamérica”, en *Esplendor del México Antiguo*, tomo II, p. 1059, 1063, 1066.

PRIMERA MIGRACIÓN NAHUA POR EL ISTMO

Las hipótesis

Según Miguel León-Portilla, fue Wigberto Jiménez Moreno uno de los primeros en establecer una relación entre la cultura teotihuacana y la variante lingüística llamada *nahuat*, proponiendo que la dispersión de los hablantes del nahua ocurrió a mediados o fines del siglo VIII d. C.¹²

Recientemente, un arqueólogo volvió a sugerir la relación entre la lengua nahua y Teotihuacan:

La evidencia de barrios extranjeros en la ciudad indica que se hablaban varias lenguas, aunque no se sabe cuál era la dominante. Pudiera ser que esta fuera la lengua que posteriormente originó el náhuatl, hablado por los mexicas, pero existen otras posibilidades, como el otomí y el totonaco.¹³

Recuento de hechos

Hagamos, entonces, un recuento de los hechos que sucedieron como consecuencia del abandono de la metrópoli, que trajo a su vez una serie de cambios en Mesoamérica, los cuales tenemos que adelantar cien años con el hecho central que los origina: la dispersión de hablantes del nahua hacia el sur y el sureste, el florecimiento de varias ciudades del Área Maya (fase Tepeuh),¹⁴ la difusión de ideas religiosas provenientes de Teotihuacan a lo largo y ancho de Mesoamérica,¹⁵ y no sabemos si para ir por los despojos de poder en la ciudad incendiada o porque ese poder ya no era un obstáculo, migraciones en sentido contrario, desde el sur de Mesoamérica hacia el Altiplano Central: “Hay un cambio profundo, de orientación cultural, en el que naufragan las viejas culturas milenarias y dominan las gentes que proceden de áreas periféricas o rezagadas”, según escribió Jiménez Moreno.¹⁶

¹² *Ibidem*, p. 1054 y 1075-1082; León-Portilla, “Religión de los nicaraos”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. X, p. 32.

¹³ George L. Cowgill, “Clásico Temprano (150/200-600 d. C.)”, en *Arqueología Mexicana*, enero-febrero de 2001, v. VIII, n. 47, p. 24.

¹⁴ Jiménez Moreno, *op. cit.*, tomo II, p. 1066.

¹⁵ *Ibidem*, tomo II, p. 1064-65.

¹⁶ *Ibidem*, tomo II, p. 1064.

Los datos lingüísticos

En 1888 el eminente sabio Antonio Peñafiel recogió una serie de vocabularios en lenguas indígenas de Oaxaca, entre ellos uno de 80 vocablos de Pochutla —lugar rodeado de hablantes de la lengua zapoteca—, demostrando que en ese lugar se habló una variante de la lengua nahua, la cual en esa época ya prácticamente había desaparecido. Al examinar el vocabulario, otro eminente sabio, el antropólogo alemán Franz Boas, descubrió que: “Los datos, aunque muy imperfectos, indican que el idioma se diferencia mucho del mexicano clásico y que su fonetismo se parece al de los dialectos del Sur.”¹⁷

En 1912, siendo director de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología en México, Boas se trasladó a Pochutla, donde estuvo durante los meses de enero y febrero para recopilar datos de la lengua que estaba en proceso de extinción, llegando a la siguiente conclusión:

El dialecto mexicano de Pochutla es uno del grupo de dialectos meridionales del nahua, cuyo fonetismo se diferencia mucho del nahua clásico. Ese grupo de dialectos incluye los de la América Central y la mayoría de los de Tabasco, Veracruz, probablemente Chiapas y también el dialecto de Jalisco. Sus rasgos más importantes son la ausencia de consonantes africativas, antes de otras consonantes, y la substitución de la *t* en vez de la *tl*.¹⁸

En su estancia Boas documentó que el nombre antiguo de Pochutla era *Güeuatla'n*, traducido como ‘laguna’.¹⁹ La sílaba final del nombre actual Pochutla y el nombre antiguo contradecían la afirmación de que el pochuteco era una forma del *nahuatl*; sin embargo, los informantes de Boas le transmitieron información errónea tanto en el nombre del lugar como en su traducción. Un historiador local nos relata cuál era el nombre del pueblo a fines de siglo XIX, en dónde se encontraba y de dónde surge la confusión de traducir el nombre como ‘laguna’:

Varios ancianos del pueblo de Pochutla, entre los que mencionaremos a Pedro Marcelino, Isidoro Salinas, Julio Díaz y otros, refieren la fundación de ese lugar de la manera siguiente: “Las aguas que de un arroyo

¹⁷ Boas, “El dialecto mexicano de Pochutla, Oaxaca”, en *International Journal of American Linguistics*, v. 1, 1917-1920, p. 9.

¹⁸ *Ibidem*, p. 9-10.

¹⁹ *Ibidem*, p. 38.

y de las lomas inmediatas se reunían en tiempo de lluvias, no encontrando salida, formaban una laguna. Alrededor de ella levantaron sus chozas sus primeros pobladores, dando principio a la vida social de un nuevo pueblo llamado Huehuetán. Después de la Conquista, convertidos al cristianismo, edificaron su templo en una pequeña altura, al Sur, llamándolo San Pedro Huehuetán Laguna.²⁰

Con esto queda claro de dónde vino la confusión de los informantes de Boas al traducir *Huehuetán* como 'laguna', pues sabemos que su traducción correcta es 'lugar del *huehuet*'. En 1976, otro lingüista llamado Tim Knab viajó a ese lugar, destacando el hecho de que vio un documento donde se lee que: "Pochutla, lugar de pochote, antes se le denominaba Huehuetán, laguna."²¹ Es decir, se descarta la *l* del nombre antiguo, pero se insistía en el error de traducir el nombre como laguna; el cual viene de *veuetl*, atabal, según el *Vocabulario* de Alonso de Molina.

La relación entre los dos nombres, el actual Pochutla y el antiguo *Huehuetán*, se debe a un hecho histórico: los atabales se hacían de la madera del pochote, una especie de ceiba, que abunda en la región.

En 1920 Walter Lehmann, después de analizar múltiples términos nicaraos, insistió en la relación que ya había establecido Boas entre el pochuteco y la variante del nahua hablado en Centroamérica, que Jiménez Moreno relacionó con los "pipiles"; pero Lehmann estableció la migración hacia el año 1000 d. C.: "y el habla que consideró una antigua variante, el nahuatl, es decir aquél en que el fonema *tl* no existió."²²

La lingüista Doris Bartholomew, al estudiar los restos del pochuteco, al cual llama "el Azteca de Pochutla", encontró que es la más divergente de las lenguas aztecas y que el chatino había influenciado su desarrollo; es decir que los hablantes de nahua en su migración tuvieron contacto primero con los chatinos y sólo más tarde con los hablantes zapotecos que los rodearon en Pochutla.²³ En otras palabras, la costa de Pochutla estaba habitada por los chatinos antes de los actuales pueblos zapotecos.

²⁰ Maximiliano Amador, *Leyenda y tradiciones de Pochutla, Oax.*, ilustraciones de Alfredo Canseco Ferraut, Talleres Tipográficos "El Refugio", Tehuacán, Puebla, 1925, p. 16.

²¹ Tim Knab, "Algunos apuntes acerca del pochuteco", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 14, 1980, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, p. 356.

²² Citado por Miguel León-Portilla, "Religión de los nicaraos. Análisis y comparación de tradiciones culturales nahuas", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. X, 1972, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, p. 30.

²³ Doris Bartholomew, "Otomanguean Influence on Pochutla Aztec", en *International Journal of American Linguistics*, v. 46, number 2, 1980, p. 106-107.

Según un trabajo reciente de Fowler, citando a Kaufman, Luckenbach y Levy, y a él mismo: “Un tiempo de divergencia temprana en el nahua dio como resultado la separación del pochuteco, (...) alrededor de 500-550 d. C.”²⁴

Por mi cuenta he recorrido la costa entre Pochutla y la frontera de Oaxaca con Chiapas, donde he encontrado varias poblaciones con nombres en la variante del *nahuat*: Cacaluta, Zimatán, Ayuta, Astata, Mazatán, Juchitán e Ixhuatán; es decir la variante que documentó Franz Boas en proceso de extinción a principios del siglo XX en Pochutla, antes de llegar al Huehuetán de Chiapas.

Esta variante ha sido documentada por el arqueólogo Carlos Navarrete en la costa chiapaneca, llamada huehueteco precisamente porque se hablaba en Huehuetán, Chiapas.²⁵

Conclusión: El *nahuat* o variante que tiene el fonema *t* en vez de la *tl* al final es una variante que se remonta al final del periodo Clásico Temprano.

Los datos arqueológicos

No hace mucho tiempo, en un trabajo colectivo sobre rutas de intercambio en Mesoamérica, Bernd Fahmel nos hizo recordar dos hechos que apoyan la idea de la destrucción de Teotihuacan a mediados del siglo VI, el primero como antecedente del segundo:

La ruta que parte de los valles centrales de Oaxaca hacia la región mixteca, y que pasa por Cholula, Teotihuacan y Tula, fue usada desde mucho tiempo atrás.

Con la interrupción de las relaciones con Teotihuacan, ahí por los años 550-650, la región zapoteca estrechó sus lazos con lugares del hoy estado de Morelos y otras áreas del Altiplano, a través de la región mixteca,...

²⁴ Willian R. Fowler, “Nuevas perspectivas sobre las migraciones de los pipiles y los nicaraos”, en *Arqueología*, revista de la Dirección de Arqueología del INAH, segunda época, n. 1, enero-junio, 1989, p. 93.

²⁵ Carlos Navarrete, “Nueva información sobre la lengua náhuatl en Chiapas”, en *Anales de Antropología*, v. XII, p. 278; véase también Tim Knab, “Lenguas del Soconusco, pipil y náhuatl de Huehuetán”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 14, p. 375-377.

²⁶ Bernd Fahmel Beyer, “Monte Albán III-B-IV y su red de interacción con el Altiplano mexicano”, en *Rutas de intercambio en Mesoamérica. III Coloquio Pedro Bosch Gimpera*, p. 208-209.

Sin embargo este arqueólogo no intentó explicar el segundo hecho, la interrupción de la relación con Teotihuacan hacia 550 d. C., que coincide con la fecha de separación del pochuteco con el nahua del centro y la caída de Teotihuacan, según la información más reciente citada antes.

Hasta entonces los arqueólogos situaban el final de Teotihuacan a principios del siglo VII,²⁷ alrededor de 600 d. C.²⁸ o a mediados de ese siglo, 650 d. C.;²⁹ pero recientemente un grupo de los mismos (Leonardo López Luján, Laura Filloy, Bárbara Fash, William L. Fash, Pilar Hernández) se refirió con precisión a la causa de esa ruptura de las relaciones en 550 d. C.:

El final de Teotihuacan fue “candente y catastrófico”, según palabras de René Millon en su clásico estudio sobre los últimos años de esta civilización. La metrópoli pereció bajo las llamas y nunca más logró resurgir de sus cenizas.³⁰

Todavía no sabemos a quiénes culpar del incendio de Teotihuacan; pero, de acuerdo otra vez con la arqueología, podemos situar los hechos 100 años antes, como lo sostienen los arqueólogos ya citados:

En Teotihuacan, las huellas de la destrucción son la expresión misma de un tremendo esfuerzo colectivo en el que, con una furia inusitada, se destrozaron, se desmantelaron y quemaron los monumentos arquitectónicos que fungían como sede y símbolo del poder estatal.³¹

Más adelante los autores del artículo agregan que se “han obtenido ya las primeras fechas arqueomagnéticas de los pisos quemados de la Estructura 3, las cuales fijan el desastre hacia 550 d. C.”³²

²⁷ Cowgill, “Clásico Temprano (150/200-600 d. C.)”, en *Arqueología Mexicana*, enero-febrero de 2001, v. VIII, n. 47, p. 26.

²⁸ Joyce Marcus, “Clásico Tardío (600-900 d. C.)”, en *Arqueología Mexicana*, marzo-abril de 2001, v. VIII, n. 48, p. 20.

²⁹ Enrique Nalda, “Posclásico Temprano (900-1200 d. C.)”, en *Arqueología Mexicana*, mayo-junio de 2001, v. VIII, n. 49, p. 20.

³⁰ Leonardo López Luján, Laura Filloy, Bárbara Fash, William L. Fash, Pilar Hernández, “La destrucción del cuerpo. El cautivo de mármol de Teotihuacan”, en *Arqueología Mexicana*, enero-febrero de 2004, v. XI, n. 65, p. 54 y 59.

³¹ *Ibidem*, p. 54.

³² *Ibidem*, p. 59. Para mayores detalles sobre esta fecha véase Linda Manzanilla, “El proceso de abandono de Teotihuacan y su reocupación por grupos epiclásicos”, en *Trace*, junio 2003, n. 43, p. 70-76; también Agustín Ortiz y Linda Manzanilla, “Indicadores arqueológicos de abandono y recuperación del conjunto habitacional teotihuacano de Oztoyahualco”, en *Trace*, junio 2003, n. 43, p. 77-83.

Los datos citados anteriormente constituyen la evidencia de la primera migración por el Istmo viniendo de la costa oaxaqueña; pero por las fuentes históricas podemos afirmar que existieron otras dos por esa misma ruta antes que los mexicas la usaran para atacar a *Guiengola* a fines del siglo XV.³³

Segunda migración

De acuerdo con Nigel Davies el imperio tolteca duró muy poco y, por la escasez y presencia tardía de las fuentes, plantea interrogantes muy difíciles de contestar: ¿Qué impacto tuvo sobre el resto de Mesoamérica durante su apogeo de 950 a 1150 d.C.? ¿En cuanto a conquistas, si las hubo, qué territorios conquistó?³⁴

En cuanto a la extensión del imperio —cuya capital, Tula, tenía una población de 60 mil habitantes, según algunos investigadores, y según otros sólo 30 mil— considera difícil que una ciudad de tamaño medio pudiera conquistar y conservar un imperio que “por el este llega al Golfo, por el sureste a Oaxaca y que se adentraba al noroeste mexicano”.³⁵ Incluso este autor duda que los toltecas hayan conquistado el valle de Toluca.³⁶ Sus objeciones son las siguientes:

Primero, si Tula hubiera conquistado un territorio que se extendiera del Atlántico al Pacífico, su pueblo habría sido inundado por el tributo y las calles de la ciudad podrían haberse cubierto literalmente de oro.

Segundo, una población máxima de 120 mil habitantes en la región de Tula no pudo proporcionar los hombres con edad militar que se necesitaban para tales conquistas, después de excluir el inevitable número de no combatientes.³⁷

Sin embargo, para esta presencia tolteca-chichimeca en la costa oaxaqueña, tenemos varios conjuntos de fuentes que la atestiguan: Las obras históricas de Fernando de Alva Ixtlixóchtli y las relaciones geográficas de Antequera. La crítica a las obras de Ixtlixóchtli como fuente es que este autor “ve en los chichimecas de Xólotl a los antepasados de su propia dinastía tetzcocana” y, por lo tanto, tiende a exagerar el poderío de Xólotl y de sus sucesores.³⁸

³³ Véase Víctor de la Cruz, *La guerra entre aztecas y zapotecas*.

³⁴ Nigel Davies, *Los antiguos reinos de México*, p. 131.

³⁵ *Ibidem*, p. 131-132.

³⁶ *Ibidem*, p. 136.

³⁷ *Ibidem*, p. 132.

³⁸ Claude Nigel Davies, *Los mexicas, primeros pasos hacia el imperio*, p. 22-23.

En una de sus obras, *Sumaria relación de todas las cosas que han sucedido en la Nueva España*, Ixtlilxóchitl habla de una migración tolteca, supuestamente hablantes de una lengua nahua, que llega a la costa oaxaqueña, la cual relaciona con la derrota de las huestes del gran Topiltzin, situándolo en el año 1 *técpatl*, que “fue en el de 1011 de la encarnación de Cristo”. Los lugares de la costa del Mar del Sur mencionados en esta migración son Tehuantepec y Tututepec, siendo los habitantes de este último lugar considerados por Ixtlilxóchitl como “del linaje de los tultecas”.³⁹ Pero más adelante habla de las conquistas de los chichimecas de Xólotl, situada en el año 10 *calli*, 10 casa, que en la cronología de este autor es el año 1020 de la era cristiana.⁴⁰

Esta conquista o migración pacífica la relaciona Ixtlilxóchitl desde el punto de vista mítico, en la *Historia de la nación chichimeca*, con la cuarta edad de la Leyenda de los Soles o Edades: “Y habiendo costeado la tierra de Xalisco y toda la costa del sur, salieron por el puerto de Huatulco y andando por diversas tierras hasta la provincia de Tochtépec, que cae en la costa del Mar del Norte;...”⁴¹

A estas alturas las fechas dadas por Ixtlilxóchitl a la migración de los chichimecas de Xólotl a las costas oaxaqueñas parecen tempranas en cuanto acontecieron en realidad y no tuvieron nada que ver con aquél; pues pasaron “dos siglos completos entre la decadencia de Tula y el surgimiento de los aztecas”. Las tribus chichimecas seminómadas de Xólotl penetraron al Valle de México.⁴²

A estos invasores se les conoce comúnmente como los chichimecas de Xólotl, por su legendario jefe que llevaba el nombre del dios de la Estrella Vespertina. La dinastía de Texcoco posteriormente afirmaría descender de este Xólotl chichimeca; de aquí que el historiador Alva Ixtlilxóchitl, él mismo descendiente de la casa Texcocana, añada lustre de sus antepasados al hacer de Xólotl una especie de Gengis Kan sin caballos;...⁴³

Podemos entender ahora por qué Ixtlilxóchitl divide la migración tolteca-chichimeca en dos momentos de la historia: para poder aco-

³⁹ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Sumaria relación de todas las cosas que han sucedido en la Nueva España...*, en *Obras históricas*, tomo I, p. 281-283.

⁴⁰ *Ibidem*, tomo I, p. 296.

⁴¹ Alva Ixtlilxóchitl, *Historia de la nación chichimeca*, en *Obras históricas*, edición de Edmundo O' Gorman, cap. II, p. 10; edición de Germán Vázquez Chamorro, cap. II, p. 64-65; Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, edición de René Acuña, p. 113.

⁴² Davies, *Los antiguos reinos de México*, p. 152-154.

⁴³ *Ibidem*, p. 154.

modar a su supuesto antepasado chichimeca, Xólotl, a los acontecimientos que sucedieron a la caída de Tula y Topiltzin; y de esta manera disputarle a los aztecas la herencia tolteca.

Si los migrantes chichimecas llegaron a Tuxtepec, esto querría decir que atravesaron el Istmo de sur a norte para llegar a ese lugar, que está cerca de la costa del Golfo de México, por una parte. Por la otra, si reconocieron como toltecas a quienes supuestamente habían llegado nueve años antes, éstos debieron ser los seguidores de Topiltzin Quetzalcóatl que salieron a la caída de Tula. Al parecer ambas referencias a la conquista o migración tolteca-chichimeca a la costa oaxaqueña se refiere a la misma sucedida a la caída de Tula y su gobernante Topiltzin. Según Muñoz Camargo fue el mismo Quetzalcóatl quien envió a sus gentes a “poblar” la provincia de *Guaxaca* “y a toda esa *Mixteca*, baja y alta, y *Tzapotecas*”.⁴⁴

Varios autores contemporáneos adoptan fechas más tardías para los acontecimientos relatados; Caso, en su “Genealogía de los señores chichimecas”, indica el año 1150 como fecha terminal del gobierno de Topiltzin;⁴⁵ es decir, de acuerdo con su cronología, la segunda migración sería hacia 1150. Por su parte Jiménez Moreno establece la derrota, destierro de Topiltzin y caída de Tula en 1156;⁴⁶ el editor español de la *Historia de la nación chichimeca*, supuestamente siguiendo a Nigel Davies, sostiene que Topiltzin gobernó entre 1153 y 1175;⁴⁷ pero el propio Davies dice que Topiltzin tomó el trono en Tula “en aproximadamente 1150” y que el “episodio final ocurrió en 1175 más o menos”.⁴⁸ Cualesquiera que sean las fechas correctas esta migración por la costa oaxaqueña, la tolteca-chichimeca, se ubica en el siglo XII.

En la tradición oral de los habitantes del puerto, la cabecera, y el pueblo de Huatulco todavía quedaba memoria de sus orígenes a fines del siglo XVI cuando se escribió la “Relación de Guatulco y su partido”; pues en la descripción del primero se lee: “...dicen que toda esta tierra fue de *chichimecas*, y que la lengua que hablaban era la *mexicana* corrupta y disfrazada.”⁴⁹ En tanto que en la descripción del pueblo de

⁴⁴ Muñoz Camargo, *op. cit.*, p. 129.

⁴⁵ Alfonso Caso, “La época de los señoríos independientes 1232-1427”, en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, tomo XX, p. 151, Cuadro I.

⁴⁶ Wigberto Jiménez Moreno, “Los imperios prehispánicos de Mesoamérica”, en *Revista de Estudios Antropológicos*, tomo XX, p. 192.

⁴⁷ Germán Vázquez Chamorro, “Introducción” a la *Historia de la nación chichimeca*, p. 13.

⁴⁸ Nigel Davies, *op. cit.*, p. 148-149.

⁴⁹ Gaspar de Vargas, “Relación de Guatulco y su partido”, en Francisco del Paso y Troncoso, *Papeles de Nueva España*, tomo IV, p. 234; *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, tomo primero, edición de René Acuña, p. 188.

Guatulco se dice: “El nombre de *Coatulco* quiere decir ‘lugar de culebra’, y dicen los indios que descienden de *chichimecas*, y la lengua que hablan es *mexicana* corrompida y disfrazada.”⁵⁰

Ahora bien, que estos migrantes chichimecas rendían culto a un dios parecido a Quetzalcóatl no hay duda, pues en la descripción del puerto se dice: “y al ídolo que solían tener llamaban *Coatepetl*, que quiere decir ‘cerro de culebra’ o ‘culebra de cerro’”;⁵¹ mientras que en la descripción del pueblo está escrito: “y el ídolo que solían tener, a quien ellos adoraban se llamaba *Coatl* que quiere decir ‘culebra’”.⁵²

Tampoco queda duda que los chichimecas migrantes sólo lograron ocupar la costa, pues el pueblo de Guatulco, que se encuentra a tres leguas hacia el noroeste del puerto, tenía una estancia sujeta con nombre en *diidxazá* a seis leguas de distancia: *Quicopiaça*, ‘río-sanja’.⁵³

Supongo que a esta migración se refiere el *Códice Telleriano-Remensis* donde menciona a dos pueblos de la costa oaxaqueña en su sección de anales históricos: *Pochutla* y *Tototepetl* (Tututepec); código que no obstante que la mayoría de sus materiales, en términos del contenido y la iconografía, parecen centrarse en el valle de México, la sección de la migración revela una distinta inclinación hacia Puebla, según Quiñones Keber.⁵⁴ La descripción del pueblo de *Pochutla* confirma esta información como histórica: “dicen los principales e ancianos del dicho pueblo aquellos descienden de generación de *chichimecas*, y así la lengua que hablan es *mexicana* corrompida, disfrazada;”⁵⁵ información que es corroborada por la descripción del pueblo vecino de Tonameca.⁵⁶

Desde mi punto de vista, con este momento histórico, la caída de Tula, y a estas migraciones debemos relacionar la difusión del estilo Mixteca-Puebla, uno de cuyos más claros ejemplos en el sur son las pinturas murales de Mitla. Según Selser, en su estudio sobre estos murales:

En la capital de México, la ciudad de *Uizilopochtli*, *Quetzalcoatl* no tenía fiesta, escasamente un lugar de culto, ni en las otras ciudades del

⁵⁰ *Papeles de Nueva España*, tomo IV, p. 248; y *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, tomo primero, p. 203.

⁵¹ *Ibidem*, tomo IV, p. 234; y *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, tomo I, p. 189.

⁵² *Papeles de Nueva España*, tomo IV, p. 249; y *Relaciones geográficas del siglo VI: Antequera*, tomo primero, p. 203.

⁵³ *Papeles...*, t. IV, p. 248; y *Relaciones...* tomo primero, p. 203.

⁵⁴ *Códice Telleriano-Remensis*, sección tres: Los anales históricos, folio 25; Eloise Quiñones Keber, “Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript”, en *Códice Telleriano-Remensis*, p. 128.

⁵⁵ *Papeles...*, tomo IV, p. 238; *Relaciones...*, tomo primero, p. 193.

⁵⁶ *Papeles...*, tomo IV, p. 243; *Relaciones...* tomo primero, p. 298.

valle de México, con la sola excepción de *Mizquic*; pero tenía un santuario en Cholula, y de ese punto a lo largo del camino entero sobre el cual los toltecas, las tribus nahuas errantes, se ha dicho que pasaron encontramos más o menos rastros evidentes de su culto hasta alcanzar *Cozcatlan*, habitado por hablantes mexicanos pipiles, en la actual república de El Salvador.⁵⁷

Por su parte Michel Graulich, en su estudio comparativo entre las peregrinaciones mexicas y el ciclo mítico de Mixcóatl, propone una explicación de la relación de estos mitos nahuas con el estilo Mixteca-Puebla de esta manera:

Mixcóatl sería el nombre o el título de un jefe de los chichimecas mimixcoa que invadieron la meseta central a fines de la época clásica. Los chichimecas-mimixcoa habrían sido junto con los mixtecas entre otros, los fundadores del imperio “tolteca-chichimeca” de Tula, cuya figura sobresaliente sería la Serpiente Emplumada, Quetzalcóatl.⁵⁸

Migraciones del sur al centro

En cuanto a los probables contactos o migraciones procedentes del sur de Mesoamérica hacia el centro, tenemos las siguientes hipótesis y algunos datos:

Primero, según Winter, al finalizar el Clásico, en el Postclásico Temprano:

La presencia zapoteca en Teotihuacan en el Postclásico Temprano significa que los zapotecos probablemente viajaron por la Cañada, el valle de Tehuacán y el área Puebla-Tlaxcala al valle de México, y quizás tuvieron contacto con grupos en estas áreas. Esta interacción hubiera llevado a la adopción del extendido culto a Xipe y a la formación de los Postclásicos sistemas de símbolos y escritura pan-Mesoamericanos. Si así pudo ser el caso, como John Paddock notó hace mucho, significa que los zapotecos aportaron substancialmente a la forja del estilo Mixteca-Puebla.⁵⁹

⁵⁷ Eduard Seler, “Wall Paintings of Mitla”, en *Bureau of American Ethnology, Bulletin 28*, p. 315. Traducción de Víctor de la Cruz.

⁵⁸ Michel Graulich, “Las peregrinaciones azteca y el ciclo Mixcóatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 11, p. 321.

⁵⁹ Marcus Winter, “Monte Alban and Teotihuacan”, en Evelyn Childs Rattray, *Rutas de intercambio en Mesoamerica. III Coloquio Pedro Bosh Gimpera*, p. 179-180. La traducción es de mi responsabilidad.

Segundo:

La conquista de Cholula había sido consumada, en la primera fecha [800], por el conglomerado olmeca, cuyo más agresivo elemento debió ser el de los mixtecos, a juzgar por las guerras que éstos habían venido emprendiendo desde la fundación, hacia +720, del señorío de Tilantongo.⁶⁰

Tercero: Refiriéndose a la expansión de Monte Albán hasta Cholula y Huejotzingo en la fase III-B, que ahora se conoce con el nombre fase Xoo,⁶¹ Jiménez Moreno dice:

No puede menos que recordarse que —aludiendo acaso a este mismo período— Veytia nos habla de unos zapotecas que precisamente ocupaban algunos poblados en la parte del estado de Puebla que está al sur de su actual capital, los cuales ha situado en un mapa el doctor Kirchhoff, en su artículo sobre *Los Pueblos de la Historia Tolteca Chichimeca*.⁶²

Aunque Mariano Veytia afirma expresamente, en un contexto entre legendario e histórico:

Señores ya de la tierra los nuevos pobladores, comenzaron a extenderse por todo el territorio que hoy es Tlaxcallan, Puebla de los Ángeles, Cholollan, Atlixco y Itzucan, y por el otro lado hasta Tepeiac, Tecamachalco, Quecholac y Teohuacan, que por aquí dicen que hicieron sus poblaciones los zapotecas.⁶³

Jiménez Moreno dudó que fueran auténticos zapotecas y propuso que podían ser “zapotitecas” de lengua chochopopoloca; sin embargo después agrega:

pero el mapa que elaboró el doctor Bernal, para mostrar la extensión geográfica de la cerámica de Monte Albán III B, nos hace considerar admisible que, de veras, existiese en el sur de la entidad poblana el grupo o grupos zapotecos de que habla Veytia.

Finalmente concluye con una pregunta que todavía no ha obtenido respuesta:

⁶⁰ Jiménez Moreno, *op. cit.*, p. 1058 y 1091.

⁶¹ Véase, Michael Lind, “Monte Albán y el Valle de Oaxaca durante la fase Xoo”, en Marcus Winter (coordinador), *Monte Albán. Estudios recientes*, p. 99-125.

⁶² Jiménez Moreno, *op. cit.*, p. 1073.

⁶³ Mariano Veytia, *Historia antigua de México*, tomo I, p. 108-109.

Puesto que hubo conquistas, debieron efectuarse guerras, al menos en esta fase designada por el ilustre arqueólogo como “III B”. ¿Utilizaron entonces los zapotecas, como mercenarios, a sus vecinos de la Mixteca Alta, que hasta esas fechas gravitaban aún dentro de su órbita cultural, y más tarde los mixtecos actuaron en provecho propio, como los mexicas respecto a los tepanecas?⁶⁴

Cuarto, según el mismo Jiménez Moreno, el grupo pipil que emigró del Altiplano Central hacia el sur “retornó al centro de México a través del Istmo y del sur de Veracruz, aportando el conocimiento de la metalurgia y colaborando —bajo el nombre de “Nonoalca”—, en la evolución cultural del Imperio Toltteca”.⁶⁵

Último: No sé que hayan encontrado o puedan encontrar los arqueólogos respecto a la supuesta presencia zapoteca o *binnigula'sa'* en el Altiplano Central; pero por mi parte creo que puedo decir que he encontrado una sola evidencia lingüística en el actual estado de Puebla, sin que pueda ubicarla en un momento preciso de ese largo período de intercambio o migraciones: Se trata de un préstamo del zapoteco o *diidxazá* al náhuatl de la región poblana, encontrado en un manuscrito de 1553, donde se habla del fundador de un linaje llamado *Cozana-tzin*, *Cosana* o *Cossana-teuctli*.⁶⁶ Una vez localizado el nombre, consulté al doctor Thomas Smith sobre la extraña estructura de la palabra, quien ha estudiado y analizado la estructura del náhuatl clásico. Su respuesta fue que efectivamente no lo identificaba como un nombre náhuatl y tiene “una apariencia bastante zapoteca”.⁶⁷ Mi opinión es que el término que se tomó como el nombre del fundador de un linaje en realidad es un préstamo del zapoteco al náhuatl, pues la traducción de la palabra “linaje” al zapoteco en la penúltima equivalencia que da Córdova de la entrada es precisamente *Cozana*: “Linaje generalmente o cepa: Tija, cocíyo, huecháa, huicháana, cózáaana, pichijgo”.

Recapitulación final

He reunido hipótesis, datos e interpretaciones de arqueólogos, lingüistas e historiadores para tratar de aclarar el tránsito de los nahuas a

⁶⁴ Jiménez Moreno, *op. cit.*, p. 1073.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 1088.

⁶⁶ Andrew Roth Seneff, “Memoria y epónima en la demanda chichimeca moquiuixca”, en *Desacatos. Revista de Antropología Social*, publicación cuatrimestral, otoño 2001, p. 124-125; “Manuscrito de 1553”, en Luis Reyes García, *Documentos sobre tierras y señorios en Cuauhtinchan*, p. 80-81.

⁶⁷ Comunicación personal, 3 de octubre de 2003.

través de la costa y el istmo oaxaqueño; y de esta manera explicar la presencia del llamado estilo Mixteca-Puebla, los dioses y la iconografía nahua en los lugares sagrados de esta última región; porque el historiador, como sostiene López Austin,

utilizará —por derecho propio y no por préstamo de disciplinas ajenas— los medios de investigación que le sean necesarios para la comprensión de objetos tan complejos como son los procesos sociales.⁶⁸

También he adelantado algunas hipótesis, que para comprobar, hace falta investigar, sobre supuestas migraciones del sur al centro de Mesoamérica con el fin de aportar información para esclarecer el origen del estilo Mixteca-Puebla durante el periodo Postclásico.

BIBLIOGRAFÍA

ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando de, *Sumaria relación de todas las cosas que han sucedido en la Nueva España, y de muchas cosas que los tultecas alcanzaron y supieron desde la creación del mundo, hasta su destrucción y venida de los terceros pobladores chichimecas, hasta la venida de los españoles, sacada de la original historia de esta Nueva España*, en *Obras históricas*, incluyen el texto completo de las llamadas *Relaciones e Historia de la nación chichimeca* en una nueva versión establecida con el cotejo de los manuscritos más antiguos que se conocen, tomo I y II, edición, estudio introductorio y un apéndice documental por Edmundo O’Gorman, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975 (Serie Historiadores y cronistas de Indias, 4).

———, *Historia de la nación chichimeca*, edición de Germán Vázquez Chamorro, Madrid, DASTIN Historia, 2003 (Colección Crónicas de América).

AMADOR, Maximiliano, *Leyenda y tradiciones de Pochutla, Oax.*, ilustraciones de Alfredo Canseco Ferraut, Tehuacán, Puebla, Talleres Tipográficos “El Refugio”, 1925.

BOAS, Franz. “El dialecto mexicano de Pochutla, Oaxaca”, en *International Journal of American Linguistics*, edited by Franz Boas and Pliny Earle Goddard, volume I, 1917-1920, reprinted with the permission of Indiana University, Kraus Reprint Corporation, New York, 1965, p. 9-44.

BURGOA, Francisco de, *Geográfica descripción de la Parte Septentrional del Polo Ártico de la América, y Nueva Iglesia de las Indias Occidentales, y Sitio Astro-*

⁶⁸ Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 26.

- nómico de esta Provincia de Predicadores de Antequera, Valle de Oaxaca*, tomos I y II, 1a. edición 1674; México, Porrúa, 1989.
- CASO, Alfonso, “La época de los señoríos independientes”, en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, antes *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, tomo XX, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1966, p. 147-152.
- Códice Telleriano-Remensis*. “Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript” by Eloise Quiñones Keber, Foreword by Emmanuel Le Roy Ladurie, Illustrations by Michel Besson, University of Texas Press, Austin, 1995.
- COWGILL, George L., “Clásico Temprano (150/200-600 d. C.)”, en *Arqueología Mexicana*, enero-febrero de 2001, v. VIII, n. 47, p. 20-27.
- COOK DE LEONARD, Carmen (coordinadora), *Esplendor del México antiguo*, tomo II Centro de Investigaciones Antropológicas de México, México, D. F., 1959.
- CRUZ, Víctor, de la. *Las guerras entre aztecas y zapotecas*, México, Publicaciones del H. Ayuntamiento Popular de Juchitán, Oax., 1981.
- DAVIES, Claude Nigel, *Los mexicas, primeros pasos hacia el imperio*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973.
- , *Los antiguos reinos de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, Sección de Obras de Antropología.
- FAHMEL BEYER, Bernd, “Monte Albán IIIB-IV y su red de interacción con el Altiplano mexicano”, en *Rutas de intercambio en Mesoamérica. III Coloquio Pedro Bosch Gimpera*, Evelyn Childs Rattray, editora, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1998, p. 201-212.
- FOWLER, William R., “Nuevas perspectivas sobre las migraciones de los pipiles y nicaraos”, en *Arqueología*, Revista de la Dirección de Arqueología del INAH, Segunda época, n. 1, México, enero-junio 1989, p. 89-98.
- GAY, José Antonio, *Historia de Oaxaca*, tomo primero, reproducción facsimilar de la obra publicada en 1881, México, Ediciones del Gobierno Constitucional del Estado de Oaxaca, 1978.
- GRAULICH, Michel, “Las peregrinaciones aztecas y el ciclo de Mixcóatl”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. XI, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1974.
- JIMÉNEZ MORENO, Wigberto, “Síntesis de la historia pretolteca de Mesoamérica”, en Carmen Cook de Leonard, coordinadora, *Esplendor del México antiguo*, México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959, p. 1019-1108.

- , “Los imperios prehispánicos de Mesoamérica”, en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, antes *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, tomo XX, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1966, p. 179-195.
- KNAB, Tim, “Algunos apuntes acerca del pochuteco”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 14, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1980, p. 355-359.
- , “Lenguas del Soconusco, pipil y náhuatl de Huehuetán”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 14, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1980, p. 375-377.
- LEÓN, Nicolás, *Catálogo de la colección de antigüedades huavis del Estado de Oaxaca existente en el Museo N. de México*, Formado por el Profesor de Etnología..., México, Imprenta del Museo, 1904.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, “Religión de los nicaraos. Análisis y comparación de tradiciones culturales nahuas”, en *Estudios de Cultural Náhuatl*, v. 10, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972.
- LIND, Michael, “Monte Albán y el Valle de Oaxaca durante la fase Xoo”, en Marcus Winter (coordinador), *Monte Albán. Estudios recientes*, Oaxaca, Proyecto Especial Monte Albán 1992-1994, 1994, p. 99-125.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial, 1992 (Colección Alianza Estudios: Antropología).
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo, Laura Filloy, Bárbara Fash, William L. Fash, Pilar Hernández, “La destrucción del cuerpo. El cautivo de mármol de Teotihuacan”, en *Arqueología Mexicana*, México, enero-febrero de 2004, v. XI, n. 65, p. 54-59.
- MARTÍNEZ GRACIDA, Manuel, *Civilización chontal. Historia antigua de la Chontalpa oaxaqueña*, México, Imprenta del Gobierno Federal, 1910.
- MANZANILLA, Linda, “El proceso de abandono de Teotihuacan y su reocupación por grupos epiclásicos”, en *Trace (Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre)*, México, junio 2003, n. 43, p. 70-76.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego, *Descripción de la Ciudad y Provincia de Tlaxcala de la Nueva España e Indias del Mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimien[en]to dellas, mandada hacer por la S.C.R.M. del Rey Don Felipe, Nuestro Señor*, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, tomo primero, edición de René Acuña, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984.
- NALDA, Enrique, “Posclásico Temprano (900-1200 d. C.)”, en *Arqueología Mexicana*, México, mayo-junio de 2001, v. VIII, n. 49, p. 20-29.

- NAVARRETE, Carlos, "Nueva información sobre la lengua náhuatl en Chiapas", en *Anales de Antropología*, v. XII, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1975, p. 273-282.
- ORTIZ, Agustín y Linda Manzanilla, "Indicadores arqueológicos de abandono y recuperación del conjunto habitacional teotihuacano de Oztoyalco", en *Trace (Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre)*, México, junio 2003, n. 43, p. 77-83.
- PADDOCK, John, "La etnohistoria de Mixteca y Monte Albán V", en *Actas y Memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas, México, 1962*, tomo I, México, 1964, p. 461-478.
- , "Mixtec Ethnohistory and Monte Alban V", en *Ancient Oaxaca. Discoveries in Mexican Archeology and History*, edited by John Paddock, California, Stanford University Press, Second printing, Stanford, 1970.
- Papeles de Nueva España*, publicados por Francisco del Paso y Troncoso, segunda serie, Geografía y Estadística, tomo IV, Relaciones Geográficas de la Diócesis de Oaxaca, Manuscritos de la Real Academia de la Historia de Madrid y del Archivo de Indias en Sevilla, Años 1579-1581, Madrid, 1905, edición facsimilar con motivo de los 450 años de la fundación de la ciudad de Oaxaca, México, 1982.
- Relaciones geográficas del siglo XVI. Antequera*, tomo primero, edición de René Acuña, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984.
- REYES GARCÍA, Luis, *Documentos sobre tierras y señoríos en Cuauhtinchan*, México, CIESAS-FCE-Estado de Puebla, 1988.
- ROTH SENEFF, Andrew, "Memoria y epónimo en la demanda chichimeca moquiuxca. Cuauhtinchan y la *Historia Tolteca chichimeca* en vísperas de reformas, 1546-1555", en *Desacatos*, Revista de Antropología Social, bimestral, n. 7, México, CIESAS, Otoño, 2001.
- SELER, Eduard, "Wall Paintings of Mitla", en *Bureau of American Ethnology, Bulletin 28*, translated from the German under the supervision of Charles P. Bowditch, Smithsonian Institution, Washington, 1904, p. 247-323.
- VEYTIA, Mariano, *Historia antigua de México*, 2 tomos, México, Editorial Leyenda, 1944.
- WINTER, MARCUS, "Monte Albán and Teotihuacan", en *Rutas de intercambio en Mesoamérica. III Coloquio Pedro Bosch Gimpera*, Evelyn Childs Rattray, editora, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1998, p. 153-184.
- ZÁRATE MORÁN, Roberto, "Pinturas rupestres y petroglifos del Istmo de Tehuantepec", en *Historia del arte de Oaxaca. Arte prehispánico*, v. I, Mé-

xico, Instituto Oaxaqueño de las Culturas del Gobierno del Estado de Oaxaca, 1997, p. 35-47.

———, *Un mito de creación zapoteca en las pinturas rupestres de Dani Guiaati*, México, CONACULTA-INAH y Ayuntamiento de Ixtaltepec, Oax., 2003.

ORACIONES A TEZCATLIPOCA
EN LAS PESTILENCIAS, HAMBRUNAS Y GUERRAS

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

INTRODUCCIÓN

Un grupo de investigadores de la UNAM y de otras instituciones hemos emprendido, como tarea impostergable aunque muy dificultosa, la de introducir, paleografiar, traducir y anotar el texto de los doce libros que integran el *Códice florentino*. En él, como es bien sabido, quedaron reunidos los testimonios obtenidos por fray Bernardino de Sahagún entre gentes de lengua náhuatl en el siglo XVI.

Como un anticipo de la tarea emprendida, ofrezco aquí la transcripción del texto en náhuatl de los tres primeros capítulos del libro VI de dicho códice [f. 1r-12r], acompañada de su traducción al castellano. Acerca de lo allegado en ese libro notó Sahagún que versa sobre:

La retórica y filosofía moral y teología de la gente mexicana, donde hay cosas muy curiosas tocantes a los primores de su lengua y cosas muy delicadas tocantes a las virtudes morales.¹

Las tres oraciones que aquí se presentan dan prueba de la veracidad de lo expresado por Sahagún. En las tres abundan “muy hermosas metáforas y maneras de hablar”. Sin duda estas tres oraciones fueron parte del gran conjunto testimonial de textos religiosos de la tradición prehispánica que, gracias al esfuerzo de Sahagún, se salvaron del olvido. En estas oraciones no hay vestigio alguno de interpolaciones cristianas. Son parte integrante de la antigua literatura náhuatl.

El proyecto iniciado en torno al *Códice florentino* ha sido concebido por los doctores José Rubén Romero (Instituto de Investigaciones Históricas) y Pilar Máñez (Facultad de Estudios Superiores-Acatlán) y en él participan Berenice Alcántara, Marijosé García Quintana, Patrick Johansson, Fe-

¹ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, 3 v., México, CONACULTA, 2000, t. II, p. 171.

derico Navarrete, Guilhem Olivier, Miguel Pastrana, Salvador Reyes, todos ellos del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM; Ascensión Hernández Triviño, de Filológicas; Andrea Martínez Baracks, del CIESAS, Francisco Morales, del Centro de Estudios Bernardino de Sahagún, Marc Thouvenot, del CNRS (Francia) y el suscrito. Participa asimismo un grupo de estudiantes prestadores de servicio social en lo concerniente a la paleografía de algunos de los textos nahuas.

ORACIONES A TEZCATLIPOCA
EN LAS PESTILENCIAS, HAMBRUNAS Y GUERRAS

Versión del náhuatl y traducción de
MIGUEL LEÓN-PORTILLA

1. [F. 1r] Nican ompehua: inic chucuacen amoxtli, oncan motenehua in tlatlatlauhtiliztlatolli: inic quintlatlauhtiaya intehuan² catca: ihuan in iuh tecpillatohuaya, inic quimatia rethorica, ihuan in philosophia moral.

² Debe leerse: *inteohuan*

1. [F. 1r] Aquí empieza el libro sexto en el cual se dicen las palabras de súplica³ con las cuales rogaban a aquellos que eran sus dioses. Y cómo se expresaban con lenguaje noble, que se dice retórica y filosofía moral, cómo se ve en estos discursos.

³ Palabras de súplica, *tlatlauhtiliztlahtolli*, es el vocablo con el que genéricamente designó fray Bernardino de Sahagún al menos a una parte de estos *huehuehtlahtolli*, testimonios de la antigua palabra. Complementariamente indica que estaban ellos expresados con lenguaje noble, *tecpilahtolli* y que eran ejemplos de la antigua retórica y filosofía moral de los nahuas.

2. Ic ce capitulo, oncan mitoa: in tlatolli in huel iniollo intech quizaya: in quitoaya: in icuac quitlatlauhtiaya, in huei inteouh catca; in yehuatl Tezcatlipoca: anozo Titlachua, anozo Yaotl: in icuac cocoliztli momanaya, inic quipopoloz. Yehuantin ic tlatlatlauhtiaya in tlenamacaque, in inteopixcahua[n] catca: iuh quimocuitiaya in ca ixquich ihueli, amo ittaloni, amo matoconi: cenca mahuizauhqui in machiyotlatolli, in metaphoras: inic tlatoaya.

3. Tlacatle Totecue, Tloquehe, Nahuaquehe, Yohualle, Ehecatle: a ca nelle [lv] ca axcan, mixpantzinco niquiztihuitz mixpantzinco nacitihuitz, mixpantzinco nitlacueyacxolhuitihuitz, nitlahuiltectihuitz: in nimacehualli anânicualli, in âniyectli, amazo melleltzin, mazo mozomaltzin, ipan nia: auh manozo xicmonequilti, in quenin toconmonequiltiz: a ca nelle axcan, ca tlachua in moyollotzin, ca ticmonequiltia: auh ca oitoloc in topan, ca oyocoloc in Mictlan, in ilhuicac: ca otimacahualoque, a ca nelle axcan ca temo, ca momana in mel[l]eltzin, in mocualantzin: in tiTloque, in tiNahuaque: ca hueya, ca huecapanihui in cuahuitl, in tetl: in temoxtl, in ehecatl ca tlalpan aci in cocoliztli.

4. Tlacatle Totecuyoye, a ca nelle axcan: ca ye yauh, ca ye polihui, in macehualli, ca ye xaxamaca, ca ye ixpolihui im macehualli, in cuitlapilli, in atlapalli: ca ye xamani, ca ye teini in piltzintli, in conetzintli: in aya quimomachitia in tlalli, in tapalcatl cololoa: in tlalli iixco ca, in cuahuic onoc, in cuauhtentoc; ca [2r] ye ixpolihui in tlatquitl, in tlamamalli, in cuauhtli in ocelotl: in huehue, in ilama: in iyollococihuatl, in iyollococquichtli, in iyollococ tlapalihui: ca ye ixpolihui in matzin, in motepetzin.

2. Capítulo primero, aquí se dicen las palabras que salían del corazón cuando rogaban a aquel que era su gran dios, Tezcatlipoca o Titlacahuan o Yaotl,⁴ al tiempo en que había una pestilencia para que la hiciera desaparecer. Los que imploraban eran los ofrendadores, los sacerdotes, los guardianes de los dioses. Reconocían que todo lo podía, el invisible, impalpable. Muy admirables son sus palabras de ejemplo, sus metáforas.⁵ Así se expresaban:

3. Tlacatl, Totecu,⁶ Tloque Nahuaque, Yohualle, Ehecatle,⁷ en verdad, [1 v.] ahora ante ti vengo a salir; vengo a acercarme, ante ti vengo como dando saltos de rana, vengo a acortar el camino, yo hombre del pueblo, no bueno, no recto. Que no vaya yo a dar con tu enojo, tu cólera. Pero tú obra como lo tienes determinado. En verdad ahora ya lo has otorgado, porque lo has determinado. Y en verdad ha sido ordenado encima de nosotros, ha sido dispuesto en la Región de los muertos, en los cielos. Hemos sido dejados de la mano, ah, en verdad ha descendido, se ha establecido tu enojo, tu cólera, tú, Tloque, Nahuaque. En verdad crece, va en aumento el palo, la piedra, la enfermedad. En verdad la pestilencia se acerca a la tierra.

4. Tlacatl, Totecuyo, en verdad ahora ya va, perece el pueblo, porque ya hace estruendo como de cosa quebrada, se destruye la gente, la cola, el ala.⁸ Se desgarran, se hace pedazos el pequeñito, el niño, los que todavía no conocen la tierra, amontonan tepalcates, los que tienen tierra en la cara los que están sobre los palos, los que están en la cuna, tendidos en ella. Porque ya se destruye el que es llevado a cuestras, el que es llevado en brazos; el águila, el jaguar, los ancianos, las ancianas, las mujeres, los varones maduros, los esforzados. Porque ya se destruye tu ciudad.

⁴ *Titlacahuan* nombre compuesto probablemente de *Ti-tilahuan*, "Tú de quien nosotros somos siervos". *Yaotl* significa "Guerrero".

⁵ La palabra *metáforas* aparece en castellano.

⁶ *Tlacatl*, "Hombre" y *Totecu*, variante de Totecuyo, "Nuestro señor", ambos son títulos de Tloque Nahuaque.

⁷ *Tloque, Nahuaque, Yohualli, Ehecatl*. "Dueño del cerca y del junto", "Noche", "Viento", son otros nombres de Tezcatlipoca y también del que se conoce como *Ometeotl*, "Dios de la dualidad".

⁸ La cola, el ala: *in cuiltapilli, in atlapalli*, es un difrasismo que significa la gente del pueblo.

5. Tlacatle Totecuyoye: Tloquehe, Nahuacaye: ca ye quitimaloa, ca ye quimotlamachtia, ca ye quimocuiltonoa: auh ca ye quitlamachtia, in cuahuatl, in tetl, in mozomaltzin, in mocualantzin: in nelli mach in pôpocatoc, in chîchinauhtoc: in itech ticmotlalilia, in itech ticmopachilhuia: inic ipan ticmopixalhuia, in ipan ticmotzetzehua: in acatl in ahuachyo: auh inic itech ticmopachilhuia, in atl cecec, in tzitzicaztli in tlancolihuiqui.

6. Auh iz nelle axcan, Tlacatle Totecuyoe: Yohualle, Ehecatle, Moyocoyatzine, Titlacahuane: quen quinequi in moyollotzin, quecin toconmonênequiltia: cuix ye oticmomacahuilli in mocuitlapil, in matlapal: cuix ye ixquich, cuix ye iuhqui, cuix za yaz? cuix za polihuiz, in macehualli: [2v] cuix tlamiz in tlatquitl, in tlamamalli? cuix cauhtimaniz, cuix yohuatimaniz in atl, in tepetl: cuix aoccan yez, cuix cuappachihuiz, cuix tetemiz, in mocnoauh, in motepeuh: auh in mochiyaloca: in motetel, in motzacual imanca, cuix xiniz, cuix moyahuaz?

7. ¿Cuix za aocmo? cuix za ye ixquich, cuix ye iuhqui: cuix aocmo ilotiz, in cuahuatl, in tetl: cuix aocmo cuepiz, in melleltzin, in mocualantzin: ¿cuix aoc tle ic cehuiz in mozomaltzin, in melleltzin? cuix za otimacahualoque: cuix oitoloc in topan, in Mictlan, cuix omito, cuix aocmo zan, atl cecec: ¿cuix aocmo zan tzitzicaztli, cuix nelli axcan: cemmayan tlayohuaz? ¿za aocmo monacaztitlampatzinco ticmottiliz in macehualli?

5. Tlacatl, Totecuyo, Tloque, Nahuaque. Y en verdad [1v] se inflaman, disfrutan, se acrecientan, se regocijan, el palo, la piedra, tu enojo, tu disgusto. De verdad se establece el humo, se establece la quemazón. Los has puesto, junto los has allegado a su lado, sobre el pueblo los has esparcido, los has hecho caer, como el rocío de la caña. Y así les has puesto junto el castigo, el agua helada, las ortigas, los colmillos torcidos.

6. Y he aquí, de verdad, ahora, Tlacatl, Totecuyo, Yohualli, Ehecatl, Moyocoyatzin,⁹ Titlacahuan, ¿Qué determina tu corazón? ¿Cómo lo quieres? ¿Acaso has abandonado ya a la cola, el ala? ¿Acaso ya es todo, acaso es así, acaso sólo así sucede? ¿Es que sólo irá, perecerá la gente del pueblo? [2v] ¿Acaso acabará el que es llevado a cuestras, el que es cargado en brazos, los que son gobernados? ¿Tal vez habrá desolación prevalecerá la noche en la ciudad? ¿Acaso ya no estará en parte alguna? ¿Por ventura tu triste ciudad se llenará de breñas, de piedras? Y los lugares donde se hace vigilia, tus montículos, donde se hallan tus pirámides, ¿acaso habrán de desbaratarse, acaso habrán de deshacerse?

7. ¿Tal vez ya no hay más? ¿Será esto todo? ¿Será ya así? ¿No aflojará ya la enfermedad, el palo, la piedra?¹⁰ ¿No se volverá ya tu enojo, tu ira? ¿No con esto se enfriará tu enfado? ¿Acaso hemos de ser abandonados? ¿Se dispuso allá encima de nosotros, en la Región de los muertos? ¿Acaso se dijo? Ya no agua helada, ya no sólo ortigas. ¿Acaso en verdad ahora para siempre habrá oscuridad? ¿Ya no mirarás hacia atrás a tu pueblo?

⁹ *Moyocoyatzin*, “El que se inventa a sí mismo”, “El que obra como quiere”.

¹⁰ El palo, la piedra, *in cuahuatl, in tell*, es otro difrasismo que significa el castigo.

8. A ca ihuin mopoloa *i*, in motzontlahuitzoa, in ahuic motlaza, in acan hueli quichihua: a in itlanco, in icamac tlalli: a ca otlayohuac, ca iuhqui in oihuin [3r] tioac, ca za can huetzyo: auh za quen mopoloa o, ca zan niman aoc temachizcamamani, ca ohuellayoohuac, ca aocac teca: ca zan ye mapizmiquilia in oapahualoni, in izcaltiloni, in conetzintli¹¹ in chichiltzintli: in aya quimomachitia. Ach atel ye nelli, a oco[n]cahuili in nantli; in tatli: a huehuecuitlatl in quitzacua.

9. Iyo Tlacatle Totecuyoe: Tloquehe, Nahuaquehe, Icnohuacatzintle: ahuiz nelle axcan, manozo omelleltzin quiz: manozo omocuiltono, ma omotlamachti in cuahuitl, in tetl, in mocuitlapiltzin, in matlapaltzin in macehualli: auh in matzin, in motepetzin: a ca oinacaztech ticmanili, ca oiyomotlan timopilotzino: ca oitech pachiu, in atl cecec, in tzitzicatzli: a ca onelle axcan, ca ocontlamachti, in tetzicunolti, in tecuitihuetz in tlancolihqui: a ca oipan ompixauh, ca oipan huihuixauh, ontzetzeliuh in acatl [3v] ahuachyo.

10. Tlacatle, Totecoe, in mahan piltontli; conetontli, in atl, in tepetl: azo oquicac, azo omononotz: azo oinoma, iyomotlan, inacaztech man: azo oconmolhui in quexquich, aco oinoma cuahuitl, tetl, quimomacac quimotocti: azo omahuac, omononotz: inic momactzinco mociyauhpuhtoc, in mociyauhquetztoc, in tlatetôtoc:

¹¹ Segunda letra *i* escrita sobre la línea.

8. Ah, de este modo se destruyen [tus enfermos], los que están desasosegados, los que de un lado a otro se agitan, los que en ninguna parte pueden hacer algo, éstos en cuyos dientes, en cuyas bocas hay tierra. Porque se ha oscurecido, como si se estuviera en la embriaguez [3r], por algún lugar se hubiera caído. Y de este modo se destruye, porque ya no hay conocimiento de la gente, porque del todo se ha oscurecido; porque ninguno atiende al otro. Perecen de hambre los ya crecidos, los que se están formando, los niñitos, los mamantes, coloraditos, los que nada saben. No es otra cosa sino verdad, los han dejado la madre, el padre; los ha cubierto la antigua inmundicia.

9. Ah, Tlacatl, Totecuyo, Tloque, Nahuaque, Compasivo,¹² he aquí en verdad, que tu cólera salga, que se hayan enriquecido, se hayan beneficiado con el palo, la piedra, los que son tu ala, tu cola, el pueblo y tu ciudad. Tú de la oreja tomaste a la ciudad, le has dado un tirón del costado, en verdad la han oprimido el agua helada, las ortigas. Ah, en verdad, ahora, se ha beneficiado del que espanta, del que aprisiona con fuego, el de los colmillos torcidos, en verdad porque en ella se esparció, ella se sacudió, se regó el rocío de las cañas [3v].

10. Tlacatl, Toteco,¹³ la ciudad es como un pequeñito, un niñito. Tal vez ha oído; tal vez se ha amonestado a sí misma, quizá por sí misma se ha dado un tirón en su costado, en su oreja. ¿Qué tanto se ha dicho a sí misma? Tal vez por sí misma se ha dado con el palo, la piedra, se ha amparado; tal vez se ha regañado, se ha amonestado, así en tus manos ellos refieren sus fatigas, se dan ánimo, hablan mucho.

¹² Compasivo, dicho como nombre propio (Icnohuacatzintle).

¹³ Toteco, Totecu, variantes de Totecuyo.

11. Manozoc ixquich Tlacatle, Totecoe, Tlazopille, tlazoti Tlacatle: manozoc centetl, ma oc itlayecol: ma oc xicmopantili, xicmoteteuhtili: manozo iloti, ma cuepi im melleltzin, in mocualantzin: ma cehui in mozomaltzin, in motlahueltzin: ma omelleltzin quiz. Cuix tel amicohuaz, campa zan ye nel nen onuiloaz, ca totequiuh in miquiztli, ca techcenmâceuh: auh ca miquiztequitihuaco in tlalticpac: ca ontoco, ca itech onaxioaz, in motechiuhcauh: in Mictlan Tecutli, in Cue [4r] zal, in Tzontemoc: in acan hueli quichiuhtoc, in huallamatatacatoc, in techhualamictoc, in techalteociuhtoc, in techhualneneciuhtoc.

12. Tlacatle Totecoe, ma oc yehuatl xicmottili, in cuahuic onoc, in tlalli ixco ca, in aya quimomachitia: motolinia in icnotlacatl, in nentlacatl, in ahahuia, in ahuellamati: auh in aic totonia, in aic yamania: auh in aic huellamati, in iyomyo, in inacayo: in zan cen tôtonehuatinemi, in za cen chichichinacatinemi in iyollo: azo cana ticmonequiltiz, in cuauhtli in ocelotl: azo ompa yaz in Tonatiuh Ichan: azo quitocaz in Cuauhtlehuanitl, in cuicuilihuic, in tiacauh: azo teatlitiz, tetlamacaz, in topa[n] in Mictlan, in ilhuicac.

13. Manozo ye ixquich, ma otimahuiltitzino: Tlacatle, Totecue, Tloquehe, Nahuaquehe, Tlalticpaquehe, Moyocoyatzine, Titlacahuane: ma quiza [4v] in poctli, in ayahuitl: ma cehui in tletl, in tlachinolli: ma momanan tlalli, ma tlato ma mozozohua in quechol, in zacuan: ma mitznotza; ma mitztlatlauhti, ma mitziximati.

14. Ca ixquichtzin inic mixpantzinco nihuetzi, inic mixpantzinco ninomayahui, ninotlaza, in anequetzaloyan, in aquixohuayan, in temauhtican in mahuiziocan: ma melleltzin nicquetz, ma motlahueltzin ipan nia. Tlacatle, Tlazopille: Totecue ma ximotlacotili, ma ximotequitili.

11. Que sea esto todo, Tlacatl, Totecu, Tlazopill, Tlazotitlacatl, que ya sea cosa cumplida, que sea ya su servicio y acatamiento, levántala, pulverízala, que afloje la enfermedad, se revierta tu cólera, tu enojo. Que se calmen tu ira, tu disgusto. ¿Pero acaso morirán todos de sed? ¿A dónde en vano habrá de ir? Porque nuestro tributo es la muerte; es nuestro merecimiento en común. En la tierra venimos a pagar el tributo de la muerte. Porque habrá de seguir; habrá que acercarse a él, a tu engendrador de gentes, Mictlan Tecuhtli, Cuezal, [4r] Tzontemoc,¹⁴ que en ningún lugar puede saciarse, que está deseando, el que está sediento de nosotros, hambriento de nosotros, el que viene a estar jadeando por nosotros.

12. Tlacatl, Toteco, mira al que yace en la cuna, sobre la superficie de la tierra, el que nada sabe; el pobre, el miserable, el que no sirve para algo, el que no se alegra, el que no está a gusto en sus huesos, en su carne, el que sufre en extremo, el que anda padeciendo en su corazón. Tal vez requerirás del águila, del jaguar, tal vez irá allá a la Casa del Sol, acaso seguirá a Cuauhtlehuanitl,¹⁵ el esforzado capitán. ¿Acaso ofrecerá él bebida, comida, allá en el lugar encima de nosotros, en la Región de los muertos, en los cielos?

13. Que sea ya todo. No te burles Tlacatl, Totecu, Tloque, Nahuaque, Tlalticpacque, Moyocoyatzin, Titlacahuan ¡Que ya salga [4v] el humo, la niebla, que ya se aplaque el fuego, la chamusquina! ¡Que se tranquilice la tierra! ¡Que canten, que extiendan sus alas el ave quechol, el ave zacuan! ¡Que el pueblo te invoque, te suplique, te co-nozca!

14. Esto es todo. Así ante ti caigo; ante ti me arrojo; me precipito en el lugar de donde nadie se levanta, nadie sale, lugar de pavor, de temor. Que no haya provocado yo tu cólera; no haya ido sobre tu enojo. Tlacatl, Tlazopilli, Totecu, haz tu obra, tu trabajo.

¹⁴ Son estos otros nombres de Mictlantecuhtli. Cuezal, “El que es como fuego”; Tzontemoc, “El que ha descendido de cabeza”.

¹⁵ *Cuauhtlehuanitl*, el sol que asciende.

15. Ic ome capitulo, oncan motenehua: in tlatolli in huel iniollo intech quizaya: inic quitlatlauhtiaya Tezcatlipoca: in quitocayotiaya Yohualli, Ehecatl: inic quitlaniliaya necuiltonoliztli, inic amo motolinizque. Yehuantin, ic tlatlatlauhtiaya in tlenamacaque: ihuan huel quimocuitia, in ca yehuatl, [5r] quitemaca in necuiltonoliztli, in necehuiliztli: ihuan in neyollaliztli, ihuan in papaquiliztli: ca yehuatl quitemaca in ixquich in netlamachtilli.

16. Tlacatle Totecoe: Tloquehe, Nahuaquehe, Ipalnemoanie, Yohualle, Ehecatle, Totecoe, Titlacahuane, Yaotzine: a ca nelle axcan, mixpantzinco ninoquetza, mixpantzinco naci: in tiTloque, in tiNahuaque, cententica, ac cencamatica nimitznotza, nimitztatzilia: in ica in ipampa, in cuitlapilli, in atlapalli: in nentlacatl in aquimatinemi, in nennemi, in nencochi, in nenmehua: in quinenquixtia in motlacatzin, in moyohualtzin.

17. A ca ticmocuilia, ticmocaquitia: a ca tlaciahui, a ca tlaihiyohuia in macehualli, ompa onquiztinemin tlalticpac: timalihui in icnopillotl, in icnotlacayotl, [5v] in nentlacayotl: aonmonamiqui in iquechtlan, in iquezpan pilcac, in itzotzomatzin: in ompa huallauh ehcatl, ompa quitqui, ompa quimalacachua, ompa quimana: acanin moquixtia, nelli mach in toxomi, in oazomi inic quimixtemolitinemi in cochcayotl, in neuhcayotl: cencuahuitl, cemixtlahuatl mantiu: ahuiz nelle quitimaloa, in cuitlaxcolpitzactli: itech motetecatinemi, itech icoyocatinemi in icoayotzin: nelli mach in omizauhtinemi, in cicuiluhtinemi.

15. Capítulo segundo. Aquí se expresan las palabras que salían de sus corazones con las que rogaban a Tezcatlipoca, al que llamaban Yohualli, Ehecatl. Así le pedían riquezas para que no estuvieran pobres.¹⁶ Los que le suplicaban eran los sacerdotes. Y reconocían que era él [5r] quien daba la riqueza, el descanso, el consuelo y la alegría; concedía él toda la felicidad.

16. Tlcatl, Toceco, Tloque Nahuaque, Ipalnemoani, Yohualli, Ehecatl, Toteco, Titlacahuan, Yaotl: Ah, porque, en verdad, ahora, ante ti me yergo, Tloque, Nahuaque, con un labio, con una boca te llamo, te doy voces, por razón de quienes son la cola, el ala, el hombre inútil, el que no sabe, el que vive en vano, duerme en vano, se levante, en vano, el que echa a perder tu día, tu noche.

17. Ah, en verdad tú lo recibes. Lo oyes, ah, en verdad, se asusta, en verdad sufre el hombre del pueblo. Anda saliendo en la tierra, se acrecienta la orfandad, la miseria, [5v] la desgracia. No encuentra él que colgarse de su cuello, de su cadera, sus harapos, allá sopla el viento, allá los lleva, allá los hace dar vueltas, allá los extiende. Por ninguna parte escapan. En verdad, tal vez viven en la indigencia, están despellejados, así andan buscando aquello con lo que se acuestan, con lo que se levantan, su sustento, van a lo que es todo bosque, llanura. Y he aquí, en verdad, se inflaman sus intestinos, andan, pegándoseles, andan haciendo ruido sus vísceras en verdad andan sin fuerza con los huesos débiles, sólo en la piel y los huesos.

¹⁶ Como el título lo indica, puesto probablemente por Sahagún, en esta oración se pedía a Tezcatlipoca remediar la pobreza.

18. Ahuiz¹⁷ nellehuatl can tequiahuatlan quiquequetza in chilzolotl, in iztatapalcatl: auh iz in acan onmaqutia, can techinantitlan, can texomolco, can tecaltech itolol, imalcoch quichiuhlica: tenzacuahuatca, itentzin quipalotica, yiztitzin quitoponitica: zan ahuic moteiittilia, zan tecamacpa motztilitica.¹⁸ Auh Tlacatle, Totecoe: in ihuetzian, in icochiyan: iuhcan o, nelli mach in quihyohuia, nelli mach [6r] in quiciahui: achchi in tzotzomatzin in ipan quihuallaza: auh iuhqui onmoteca, iuhqui onmotlaza.

19. Auh in quioapahua, in quimizcaltia in motlachihualtzitzioan: tlacuitlaticehua, tlacuecuechca: achchi in inquezpan pilcac: auh nelli mach in cuitlaxcolpitzactli quiyecoa, tlacicicuilhui, tlayayauh: mochoquilitinemi, melcicihuitinemi: nelli mach in imellelacinemi, ceyohual, cemilhuatl in tlepan moteca.

20. Tlacatle Totecoe: Yohualle, Ehecatle, manozo tlachahua in moyollotzin, ma xicmocnoittili, ma xicmotlaocolili, ma xicmiximachili in momacehualtzin: motolinia in mohuictzinco elciciuhtinemi: in mitzmonochilia, in mitzmotzatzililia, in mitzmotemolia: in mohuictzinco nentlamati.

¹⁷ Sic en vez de *auh iz*

¹⁸ Fragmento escrito sobre la línea: ahuic moteiittilia, zan tecamacpa motztilitica.

18. Y he aquí que en la entrada de la casa de otros ofrecen chiles viejos, trozos de sal, y como en ninguna parte los venden, junto a los muros, en las esquinas, en los rincones, junto a las bardas, inclinan su cabeza, lo hacen, andan tristes, con los labios secos, se los mojan, andan royendo sus uñas, a ningún lado ven, están mirando la boca de la gente. Pero, Tlacatl, Toteco, [6r] en el lugar en que se acuestan, en que se echan a dormir, así en verdad sufren, se cansan; apenas sus harapos se echan encima, así se extienden, así se arrojan.

19. Y a los que alimentas, crían a tus criaturitas, ellas andan sucias, tiemblan, apenas harapos les cuelgan y en verdad sus tripas flacas experimentan hambre, andan llorando, andan en grande aflicción. Se afligen toda la noche, todo el día, junto al fuego se colocan.

20. Tlacatl, Tòteco, Yohualli, Ehecatl, conceda tu corazón, ten compasión, apiádate, reconoce a tu pueblo, los pobres que junto a ti andan sollozando, te invocan, te dan gritos, te buscan, que hacia ti se dirigen angustiados.

21. Tlacatle Totecoe: Totonque, Yamanque, Tzopelique; Ahuiyaque, Necuiltonolle, Netlamachtile: manozo xicmocnoittili, ma xicmotlaocolili, ca momacehualtzin: ma [6v] nozo achitzin quimahuizo, manozo achitzin xicmottitili, in motzmolinca, in mocelica, in motzopelica in mahuiyaca: ca nelli mach in quihiyohuia, in quiciahui: manozo achitzi mopaltzinco, hualmotzonteconacoui: manozo achica cahuitl, mopaltzinco ontlacacotlamati: manozo achitzin cahuitl, mopaltzinco ontotonia, oniamania: in iyomyo, in inacayo in macehualli: manozo mopaltzinco ontemiqui, oncochitlehua: ma oc achica cahuitl mitzonmotlapiyalili: at oconmocuiliz, at oconmicuaniliz: auh at oconmotlatiliz, at oconminailiz, in oachica cahuitzintli: in mahan xochitl in oconinecu, in oconmahuizo.

22. In at oncucuenotiz, in at onatlamatiz, in at iixco, icpac quehuaz, quimanaz, in maxcatzin, in mocococatzin: in azo ic onmitoniz, in azo ic onmamanaz; at oconmomaquiliz, in nelli chocani, tlaocoyani, in huel elcicihuini [7r] in nelli icnotlacatl, in nelli icnopilli, in nelli motolinia: in motloctzinco in monahuactzinco mocalaquiani, in mopiloani, in mopechtecani, in itolol, in imalcoch, quichiuhtinemi tlalticpac: in nelli quitoa, in nelli mitzmomaquilia in iniollo.

23. Auh in at oncucuenotiz, in axcan mixpantzinco nicquequetza: a conittaz, at oconmottiliz, in nelli huel yehuatl, iilhuil, imâcehual, in tonehuiztli in chichinaquitzli, in icnoyotl: auh in ixpopoyotl in cōcototztli, aconmahuizoz, auh acontimaloz: auh aumpa onquizaz in tlalticpac, anelli mach in toconmotlatlachiyaltiliz: auh ano icuac tzicunoz, a icuac mocuitihuetziz in ye cecec itech ehua, in ye tonehua in ye chichinaca in iyollo, in inacayo; a icuac motlattaz, a icuac motztimotlaliz: éauh ye cuix oc oncan? ca oconcauh, ca otlatlaco, ca omixpantzinco tlacolo, tlahuiltec.

21. Tlacatl, Toteco, Totonqui, Yamanqui, Tzopelic,¹⁹ lo que tiene fragancia, riqueza, felicidad, ten compasión, ten piedad de tu pueblo; [6v] estímalo un poco; hazlo gozar un poco de tu ternura, frescor, dulzura, fragancia. Porque en verdad se afana, se fatiga por ello. Que gracias a ti puedan levantar un poco su cabeza; que gracias a ti durante poco tiempo puedan conocer el reposo. Que gracias a ti tengan calor; se reconforten sus huesos, su cuerpo. Que gracias a ti puedan soñar; puedan verte en sus sueños, que por poco tiempo al menos puedan guardarte. Tal vez les será tomado, quitado, ocultado, lo escondido por algún tiempo como una flor que alguien ha olido, ha gustado.

22. Si acaso ellos, tu pueblo, se vuelven arrogantes, presuntuosos, si tal vez levantan su rostro por encima, si toman para sí lo que es tuyo; si acaso se vuelven perversos, descuidados, tú darás lo tuyo al que en verdad llora, se aflige, suspira, [7v] al que en verdad es pobre, el que entra a tu lado, junto a ti, el que se abate, se postra, se inclina, el que así anda obrando en la tierra, el que dice la verdad, el que te entrega su corazón.

23. Pero si se ensoberbece el que presento ante ti, verá él, se pecatará de lo que es su merecimiento, lo que le corresponde, el tormento, sufrimiento, miseria, ceguera, parálisis. No será estimado, no será glorificado, saldrá inútil en la tierra. En verdad esto le harán ver. Será entonces cuando él sollozará, cuando él se espantará, se acrecentará su sufrimiento, le dolerá su corazón, su cuerpo; cuando contemple, se percate de lo que ha sucedido. Y, ¿acaso aún estará allí? Porque ha sido abandonado, se ha equivocado, delante de ti se ha perdido, ha errado el camino.

¹⁹ Se expresan aquí otras formas de invocar a Tezcatipoca: *Totonque*, derivado de *totona*, hacer calor; *Yamanqui*, el que es suave, conforta; *Tzopelic*, el que es dulce.

24. Auh in axcan Tlacatle, Totecoe: Tlo [7v] quehe, Nahuaquehe, manozo tlacahua in moyollotzin, manozoc achitzinca mopaltzinco oncochitlehua, ontemiclamati: ma oc xoconminecuilti in maxcatzin, in mocococatzin, in motechcopatzinco huitz: in tzopelic, in ahuiyac, in totonqui, in yamanqui, in motzmolinca in mocelica: in yehua in icnotlacatl in. N. ca ye ixquich cahuitzintli, i, in mohuicpatzinco elciciuhtinemi, in nentlamattinemi in macehualli, in motzotzona, in mocacapania, in toxomi, in oazomi, in tonehua, in chichinaca in iyollo, in inacayo: in icnotlacat, in nentlacatl, in ahahuiya in ahuellamati, in cococ in teop[o]uhqui quimati.

25. A ca iuh catca atzintli ca ye nelli ca iuhqui, ca ayac nelli ilhuile, ayac quitoz: macehualle, ca zan timoteicnoittilia, ca zan timotepepenilia: ca cuitlatitlan, ca tlazultitlan timoteanilia, timotequixtilia, timotepapaquilia, timoteahaltilia: auh zan timoteicnomachitia, cuauhtla zacatla in ticmanilia, in ticmonamiquilia in mocniuh in motlaiximach.

26. Tlacatle, Totecoe: manozo quinequi in moyollotzin, in [8r] quecin toconmonequiltiz: ca ixquichtzin, i, inic mixpantzinco ninotlaza, ninomayahui, in nimacehualli in nitlapalihui: auh anozo ye ic nicolinia, in motlahueltzin in mocualantzin, azo ic niczonehua, azo ic nicuecapanoa in melleltzin, azo ic nicnicihuitilia, azo ic nictemoa in nopolihuia, in nacoquizaya: anozo ic nicacolehua, azo ic nicolinia in cuahuatl, in tetl: ca zan in nitlatoa, câ zan in ninoquetza, in mixpantzinco: ca tlamahuiziocan, ca mahuizpan, ca atoyatl ca, tepexitl quiquizticac, ca texcalli ca tepexitl huihuitectiac, nênexehuaticac chichilehuayoticac: auh tlaalahua, tlapetzcahui, ayac onquizca in mixpantzinco: auh ca nehuatl ca nixcoyan, ca nonoma nonnotlaza nonnomayahui: in atlan in oztoc, in tepexic in atoyac: auh nican niccuico nicanaco in ixpopoyotl in cocototztl, in palaniliztli, in ayazulli, in tatapatli: auh ca onconcuic, ca onconmama in quenami in nolhuilti, in nomacehualti in nimacehualli, in nitlapalihui: ma ximotlacotili, ma xi [8v] motequitili Totecoe: Yohualle, Ehecatle, ma nimitznotlaxili, ma nimitznotecuinili Totecoe.

24. Y ahora, Tlacatl, Toteco, Tloque, Nahuaque, inclina tu corazón para que gracias a ti por poco tiempo se levante del sueño, conozca en sueños. Que pueda percibir lo que es tuyo, tu tesoro, lo que viene de ti, lo dulce, la fragancia, el calor, lo conveniente, la ternura, él, el menesteroso, el que por algún tiempo anda sollozando, dirigiéndose a ti, el que es pobre, el hombre del pueblo. Es el que hace sonar, golpea sus dedos, el necesitado, el que padece tormento, el que sufre en su corazón, en su cuerpo. Es el menesteroso, el que no sirve para nada, el desdichado, el que no tiene contento, el que conoce la angustia.

25. Porque así estaba la ciudad,²⁰ porque en verdad nadie tiene merecimiento, de nadie se dice que es mercedor.²¹ Sólo tú muestras compasión, tú escoges, lo tomas del excremento, de la inmundicia, tú bañas, tú limpias. Tú humillas, en el bosque, en las breñas. Tú colocas, encuentras al que es tu amigo, tu conocido.

26. Tlacatl, Toteco, que tu corazón quiera, [8r] lo que tú ordenas. Esto es todo, soy hombre del pueblo, un gañán. Pero, acaso puedo provocar tu cólera, tu disgusto. ¿Acaso puedo hacer que se levante, puedo buscar tu enojo, atraer mi perdición, mi encubramiento? ¿Acaso con esto provoco, muevo el palo, el fuego? Sólo hablo, sólo me levanto ante ti. Es lugar de temor, de angustia, es un torrente, precipicio, despeñadero, lugar rocoso que se extiende, color de ceniza, color de chile rojo. Resbala uno si se despeña, nadie escapa delante de ti. Y yo me arrojo, me lanzo en el agua, en el precipicio, en el torrente.²² Aquí he venido a adquirir la ceguera, la parálisis, la podredumbre, la capa vieja, los harapos. Porque he tomado, he cargado lo que es mi merecimiento, mi mérito, yo hombre del pueblo, gañán. Haz tu oficio, tu trabajo, Toteco, Yohualli, Ehecatl. Que no te rechace, que no caiga, Toteco.

²⁰ En náhuatl se lee *atzintli*, agua pequeña. Por el contexto se entiende que es forma abreviada de *atl, tepetl*, pueblo, ciudad.

²¹ Sahagún en su versión parafrástica de este párrafo, lo entiende de manera muy distinta. Para él, se trata de una advertencia. En vez de un reconocimiento al dios protector, lo entiende como una amenaza en caso de desobediencia.

²² Metáforas que significan lugar peligroso.

27. Ic ey capitulo, oncan motenehua: in tlatolli in huel iniollocopa quitoaya, inic quitlatlauhtiaya Tezcatlipoca: in quitocayotiaya Yaotl Necoc Yaotl, Monenequi: inic quitlaniliaya in tepalehuilztl, in icuac yaoyotl mochihuaya. Yehuantin ic tlatlatlauhtiaya in tlenamacaque: cenca cuacualli in metaphoras, in machiyotlatolli inic tlatoaya: ihuan huel itech neci in quenin huel quineltocaya, ca in ixquichtin in yaomiquia: ompa huiya in Tonatiuh Ichan, inic cemicac ompa mocuiltonozque.

28. Tlacatle, Totecoe: Tloquehe, Nahuaquehe, Yohualle, Ehecatle, Moyocoyatzine, Monenequie, Titlacahuane Yaotzine: a ca nelle axcan, ca yoli ca tlatati, ca molinia, ca mopitza ca momamali in tehuatl, in tlachinolli: a ca camachaloo, ca tentlapani in Tlaltecutil: auh ca hualmomana in cuauhxicalli, in cuappiyaztli in tlapotonilli in anemiuhqui.

29. Ahuiz nelle axcan, mahuiltiz in Tonatiuh in Tlal [9r] tecutli: auh teatlitz, tetlamacaz, tetlacualtiz in topan in Mictlan: auh ca ye hualitztotoc, ye huallachiyalotoc in topan in Mictlan, in ilhuicac in quezqui: auh in aquin in tlacnopilhuiz in icnocuauhtli in icnoocelotl: auh in tetzon, in teizti, in texillan, in tetozcatlan actiaz, in cahuiltiz: auh in catlitz, in quitlamacaz in Tonatiuh in Tlaltecutil, in ixtlahuacan, in ixtlahuatl inepantla, in itic in mopôpoyauhtoz, in mopopoyahuaz: in oncan xixitiniloz, momoyahualoz, in tzatzayanaloz, in niman oncan ihiyotl quizaz.

30. A mach oc conmati in nantli, in tatli, in tlacachihuale, in tzone, in izte, in huehue, in ilama: auh in za nozo ac tehuaniolcatzin in teahuitzin, in tetlatzin: mach oc conmati in quen polihui in tlacachiyohualli anca quen oquimotetzahuili in tenantzin, in itlan ocochiyayaticatca, in imetzpan quitlatlaliticatca auh in imemeyalotzin, quemeca ic oquimotetzahuili.

27. Capítulo tercero. Aquí se expresan las palabras que decían de su corazón, con las que rogaban a Tezcatlipoca, a quien nombraban Yaotl, Necoc Yaotl, Monenequi,²³ le pedían ayuda cuando se emprendía una guerra. Los que le suplicaban eran sacerdotes. Muy buenas eran las metáforas, las palabras ejemplares que decían. De esto bien se ve cómo mucho creían que todos los que morían en la guerra allá iban a la Casa del Sol, donde serían para siempre felices.²⁴

28. Tlacatl, Toteco, Tloque, Nahuaque, Moyocoyatzin.²⁵ Señor, Señor Nuestro, Dueño del Cerca, Dueño del Junto, Monenequi, Titlachahuan, Yaotzin, en verdad ahora vive, ha nacido, se agita, se inflama, se enciende, el agua divina, la chamusquina [la guerra], porque abre mucho su boca, separa sus labios Tlaltecuhli y se colocan la vasija del águila,²⁶ el tubo de caña adornada de plumas, el que no tiene igual.

29. Ahora, en verdad, se dará gusto a Tonatiuh, Tlaltecuhli [9r]. Se ofrecerán bebida, ofrendas, comida, allá en lo que está encima de nosotros, en la Región de los muertos. Y vendrán a ver, vendrán a contemplar todos los que están arriba, en la Región de los muertos, en el cielo, a las pobres águilas, a los pobres jaguares, los que son pelo y uña de ellos, los que entrarán en el seno, en la garganta, de Tonatiuh, Tlaltecuhli, los que lo alegrarán, le darán de beber, le harán ofrenda. En medio de la llanura, el bravo, el que ha ido a enaltecerse, el que se engrandecerá. Allí será destrozado, dispersado, hecho pedazos. Allí exhalará su aliento.

30. ¿Acaso saben la madre, el padre, cómo su criatura, su cabelle-
ra, su uña,²⁷ el anciano, la anciana, aquellos sus parientes, la tía, el tío?, ¿acaso saben ellas cómo perecerá la criatura, la madre que lo fortaleció, la que a su lado lo dormía, lo colocaba en sus piernas, la que lo alimentaba, lo hacía fuerte?

²³ *Monenequi*, "El que es arbitrario".

²⁴ Es esta una alusión al destino de los que morían en la guerra, puesta por Sahagún en el título de esta oración.

²⁵ *Moyocoyatzin*, "El que se inventa a sí mismo".

²⁶ Referencia al *cuauhxicalli*, donde se depositaba la sangre de los sacrificados.

²⁷ Difrasmio frecuente que significa lo que crece o proviene de uno, la descendencia.

31. Quen achi mochiuh, inic otetzahuac, inic hualmozcalti, inic ohuapahuac: in tetatzin oumpa onquiz, nelli mach in oontla itlapalihui, nelli mach in oiyellelacic inic oquix [9v] temotinen in cochcayotl, in neheuhcayotl: auh ye yehuatl, in totech ompilcac, in toquezpan, in toquechtlan tocompiloa.

32. Cuix oc conmati in quen polihui in itlacachiyohual, in cuix calaquilloz, in cuix nozo niman oncan huetziz tequitl: ma zan ihuian, ma zan yocuxca quihualmaniliz, ma ixillan ma itozcatlan, ma imacochco, onmotecatiuh in Tonan, in Tota, in Tonatiuh in Tlaltecutili.

33. Ca amo ticmotlanehuilia, ca oncan pouhqui, ca oncan itauhqui, ca ipan motlacatili, ca iuhcan hualihualoc, in catlitiz, in quitlacualtiz, in quitlamacaz in Tonatiuh in Tlaltecutili: auh ca amo ica timomachtitzinoa, ca oncan onoque, ca oncan xamantoque, in tepilhuan, in chalchiuhtin, in maquiztin, in tlazoti: ca oncan cozcateuh, quetzalteuh timotemanilia, timotehuipanilia: oncan timoteicuilhuia.

34. Tlacatle Yaotzine, Titlacahuane, Tezcatlipocae, Yohualle, Ehecate: manozo ihuian, yocuxca texillan, tetozcatlan maquiltitiaz in ac yehuatl: auh in quezqui oticmomace [10r] huili, manozo ihuian, yocuxca itech onaciz in Tonatiuh in manic in tlanexti in totonametl, in cuauhtleohuanitl, in huel cuicuilhuic in nexehuac in cuauhtli in ocelotl, in tiacauh, in oquichtli, in yaumicqui in xippilli: auh manozo ihuian, yocuxca intech onaciz in tiacahuan in yaomicque, in tepilhuan: in Quitziccuacuatzin, in Maceuhcatzin, in Tlachahuepantzin, in Ixtlilcuechahuac, in Ihuitl Temoc, in Chahuacuetzin: auh in ye mochintin, in ye ixquichtin, in cuauhti in ocelo, in ilhuicatl itic, in ompa cahuiltia in Tonatiuh, in xippilli in tiacauh in yaumicqui, in ompa coyohuia.

31. Con lo poco que se hizo para que así sucediera, creciera, se desarrollara, el padre empobreció, en verdad consumió sus fuerzas, en verdad padeció yendo a buscar [9v] el sustento y el vestido, lo que cuelga de nuestro cuello, de nuestra cintura.

32. ¿Saben acaso ellos cómo perecerá su criatura? ¿Acaso será atrapado? ¿Acaso caerá en su empeño? Ojalá que en paz y tranquilidad, en su seno, en su regazo, lo pongan Nuestra Madre, Nuestro Padre, Tonatiuh, Tlaltecuhli.

33. Porque no te equivocaste, allá se dedicó, se prometió, que para eso nació, para eso fue enviado, para dar de beber, dar de comer, hacer ofrenda, a Tonatiuh, Tlaltecuhli. Porque no te engañas con esto, porque allá están, han ido a destrozarse, los nobles, los jades, los joyeles preciosos, allá como joyeles, como plumas de quetzal, los colocaste, los pusiste en orden, los pintaste.

34. Tlacatl, Yaotl, Titlacahuan, Tezcatlipoca, Yohualli, Ehecatl, que en paz, en reposo, entre él en el seno, en la garganta de Tonatiuh. Y a cuantos les hiciste merecimiento, [10r] que en paz, en reposo, se acerque a Tonatiuh, el resplandeciente, el águila que asciende, el bien pintado, el de la ceniza, el águila, el jaguar, el valiente, el que es hombre, el que muere en la guerra, el príncipe precioso. Y que en paz, tranquilo, se acerque a los valientes, a los que murieron en la guerra, los nobles Quitzicquaquatzin, Maceuhcatzin, Tlachahuepantzin, Ixtlilcuechauac, Ihuítl Temoc, Chahuacuetzin²⁸ y a todos los otros águilas, jaguares, que están en el interior del cielo, alegran a Tonatiuh, al príncipe precioso. El guerrero valiente, el que murió en la guerra, allí le da voces.

²⁸ Son estos príncipes y guerreros esforzados acerca de los que hay abundantes referencias. Véase: Rafael García Granados, *Diccionario biográfico de historia antigua de México*, 3 v., México, UNAM, 1998.

35. Auh in ompa motlamachtia mocuiltonoa, in cemicac in mochipa in cemanqui, in acan tlanqui in quichichina in nepapan xochitl, in ahuiyac: in huelic inic pactinemi, inic ahuixtinemi in tiacahua: inic iuhquima ihuintitinemi, in aquimati, in aoc quilnamiqui in tlein cemilhuitl, in tlein ceyohual: auh in aoc quiximati in cexiuh, in oxiuh in zan ce[m]manqui [10v] in innecuiltonol, in inetlamachtli, in quichichina nepapan xochitl, in ayectli in paquilizxochitl, in ahahuiyalizxochitl, in ipan mictihui, in quicolitihui in tepilhuan in quelehuitihui.

36. Auh in axcan, Tlacatle, Totecoe: Titlacahuane, ma ihuian, yocoxca ixillan, itozcatlan, imacochco onmoteca in Tonan, in Tota, in Tonatiuh in Tlaltecutili: ma quihualmanili, ma quihualmocelili.

37. Auh ca timotlacotilia, ca timotequitilia, Tlacatle Totecoe: in ye ixquich nepapan cuauhtli ocelotl: in tonehua, in chichinaca in iyollo, in nentlamati in mitzmonochilia, in mitzmotzatzililia: in amo quitlazotla in itzontecon, in yelchiquiuh, in teca quimotla, in teca quitepachua in miquiznequi: manozo achitzin xicmottitili in quinequi, in quelehuia, in tizatli, in ihuitl: manozo xicmomachiyotili in Tonatiuh inan, in Tonatiuh ita, in teatlitz, in tetlacualtiz, in tetlamacaz in topan in Mictlan, in ilhuicac.

38. Auh in quiپیاز in cuappetlatl, in ocelopetlatl in quipachoz, in tlacateccatiz, in tlacochealcacatiz: [11r] ma xicmonantili, ma xicmotatili in cuauhtli, in ocelotl, in cencuahuitl, in cemixtlahuatl mantiuh: in quimottitia in texcalli, in atlahuitli.

35. Y allá se alegran, se enriquecen para siempre, sin fin, donde liban de las variadas flores, las fragantes, las gustosas. Así los esforzados guerreros viven felices, alegres. Es como si vivieran embriagados, desconociendo, no recordando lo que es propio del día, lo que es propio de la noche. Y no atendiendo a lo que es de un año, a lo que es de dos años. Perpetua es su riqueza, su felicidad. [10v] Liban de las variadas flores, las no iguales, las que dan alegría, dan gozo, por ellas van a morir los nobles, deseándolas, anhelándolas.

36. Y ahora, Tlcatl, Toteco, Titlacahuan, que en paz, en reposo, en su seno, en su garganta los coloque Nuestra Madre, Nuestro Padre, Tonatiuh, Tlaltecuhli, tómelos, recíbalos.

37. Y tú, haz tu oficio, tu trabajo, Señor, Señor Nuestro, Tlcatl, Toteco. Todos los distintos águilas, jaguares, los que padecen, sufren en sus corazones, que están afligidos, que te llaman, que te invocan a gritos, que no aprecian sus cabezas, sus pechos, que se lanzan contra otros, que los oprimen, que desean la muerte, concédeles lo poco que quieren, lo que anhelan, la greda, la pluma, asígnales ser madre de Tonatiuh, padre de Tonatiuh, darle de beber, darle de comer, hacerle ofrendas encima de nosotros, en la Región de los muertos, en el cielo.

38. Y al que guardará la estera de las águilas, la estera de los jaguares, al que gobernará, al que será *tlacatecatl*, al que será *tlacochcalcatl*,²⁹ [11r] hazlo madre, hazlo padre, del águila, del jaguar, del que andará en el bosque, en la llanura, del que busca los riscos, las barrancas.

²⁹ Se refiere a esos altos rangos en la organización militar de los mexicas.

39. In imac maniz in cuauhxicalli, in cuappiyaztli in tlapotonilli: auh in mitzmotlatotoniliz, in quitotoniz: auh in quitimaloz in chimalli, in tlahuiztli, in tenzacatl, in tlalpiloni, in nacochtli, in cuecueyochtli, in matemecatli, in cotzehuatl, in maxtlatl, in tilmatl, in quemitl: auh in quitotoniz, in ilhuiltiz, in imacehualtiz, in quicnopilhuiz, in quimacehuaz in chalchihuitli, in teoxihuitl, in quetzalli: auh in teocuitlatl in motzmolinca, in mocelica, in motzopelica, in mahuiaca: in motechcopatzinco huitz, in monacayotzin.

40. Auh in ye ixquich in cuauhtli, in ocelotl: manozo achitzin quicnopilhui, ma achitzin itech matilihui in tizatli, in ihuitl, ma xicmottitili in tlamahuizolli, macamo mahui in iyollo, ma cahuiyacamati, ma quitzopelicamati in itzimiquiliztli, ma ica in iyollo cahuilti, in necoc tene, in tla [1 Iv] potonilli, in Itzppapalotl, ma quinenequi, ma quehelehui in itzimiquizxochitl, ma quihuelicamati, ma cahuiyacamati, ma quitzopelicamati in yohualli, in tlacocomotzaliztli, in icahuaquiliztli: ma xicmohuihuiti, ma xicmocniuhti.

41. Auh inic tiNecoc Yautzin, inic tiMoyocalatzin, inic tiMoquequeloa, inic ayac motempan: ma xicmotlahuantili, ma xicmihuintili, ma xicmoxocomictili in toyaouh, ma imac hualmotlaza, ma quihualmomaca, ma ica hualmomotla in tocnocuah, in tocnocelouh, in ayahuiya, in ahuellamati, in tonehuatinemi, in chichinacatinemi in tlalticpac.

39. En sus manos permanecerá la vasija del águila, el tubo del águila, el que está adornado con plumas, el que te dará calor; que dará calor y gloria al escudo, a la insignia, al bezote, al pendiente, a la banda de la frente, a la orejera, a la banda de la muñeca, a la rodillera, al braguero, a la capa, al vestido. Y dará luz y calor a aquellos de los que es merecimiento, los que obtendrán, merecerán las piedras preciosas, las plumas finas y el oro que son tu ternura, tu fragancia, los que vienen de tu cuerpo.

40. Y que todas las águilas, los jaguares, merezcan un poco; que se cubran de greda, de plumas finas. Hazlos ver lo que es maravilloso. Que no tema su corazón, que saboree, que pruebe la dulzura de la muerte al filo de obsidiana.³⁰ Que con esto su corazón alegre a la de dos filos, a la emplumada [11v] Itzpapálotl; que quiera, que anhele las flores de la muerte al filo de obsidiana; que goce del sabor, la fragancia, la dulzura de la noche, el estruendo, el ruido de la guerra. Hazlos como tú, sé su amigo.

41. Y tú, Necoc Yaotl, Moyocoyatzin, Moquequelo,³¹ para que nadie llegue a tus orillas, embriaga, intoxica a nuestros enemigos. Que se arrojen, se entreguen a nuestras pobres águilas, a nuestros pobres jaguares, los que no se regocijan, están tristes, viven afligidos, viven angustiados, atormentados en la tierra.

³⁰ Es esta una exaltación extremada del mérito de quienes mueren en la guerra.

³¹ *Necocyaotl*, guerrero por ambos lados; *Moquequelo*, el que se divierte o se burla.

42. Ma tlacahua in moyollotzin Tlactle, Totecoe, Teotle, Teimatinie, Techichihuanie: ma ximotlatlatlalili, ma ximotlatecpanili, ma ximotemamanili ma necuiltonolo, ma netlamachtilo, ma hueya, ma huecapanihui in cuappetlatl, in ocelopetlatl: ma motecuayotl, ma motleyoti in tehuatl, in tlachinolli: ma yoli, ma tlacati in cuauhtli, in ocelotl, in Tonatiuh iteahuilticauh, in itetla [12r] macacauh, in zan canin, in zan que[n]man in ticmōmacahuiliz in contocaz in Tonatiuh in Tlattecutli.

43. In intech onaciz, in intech ompohuiz in tiacahuan, in yaumicque, in cuauhtin ocelo: in quinamiqui, in cahuiltia in totonametl in xippilli: auh in quichichina nepapan xochitl, in quitlamachtia in ilhuicatl itic, in Tonatiuh Ichan.

44. O ca ixquitzin ic nimitznotza: ic nimitzpôpôlotza, Totecuyoe.

42. Inclina tu corazón, Tlacatl, Toteco, Teotl, Teimatini, Techichihuani,³² dispón, ordena, que haya riqueza, felicidad, que se acreciente, crezca la estera de las águilas, la estera de los jaguares. Que sea alabada, glorificada el agua divina, la chamusquina;³³ viva, gobierne el águila, el jaguar, el alimentador, el ofrendador [12r] de Tonatiuh, al que algún día concederás que siga a Tonatiuh, a Tlaltecuhli.

43. Se acercarán, se contarán entre los guerreros, entre los muertos en la guerra, las águilas, los jaguares, los que salen al encuentro, alegran al resplandeciente, príncipe precioso, los que liban de las variadas flores, los que gozan en el interior del cielo, en la Casa de Tonatiuh.³⁴

44. Esto es todo con lo que me dirijo a ti. Así te hablo en lengua tosca, Totecuyo.

³² Otros dos títulos de Tezcatlipoca: *Teimatini*, conocedor de la gente; *Techichihuani*, hacedor de ella.

³³ Difrasis que significa la guerra.

³⁴ Alusión al destino de los guerreros muertos en combate.

EL PROYECTO LEXICOGRÁFICO DE DOS FRAILES ESPAÑOLES EN MÉXICO

PILAR MÁYNEZ

El proceso de conversión de los indígenas del Nuevo Mundo al Cristianismo por parte de los misioneros españoles supuso la instrumentación de un conjunto de estrategias que fluctuaron desde la simple exposición de lienzos que contenían diferentes episodios de la vida de Jesucristo hasta la traducción de textos sagrados a las lenguas amerindias; tarea, esta última, de indudable complejidad lingüística.

Procedentes, en su mayoría, de distintas universidades de España y Europa en las que se realizaban ya la codificación gramatical de las lenguas vulgares y la traducción y fijación de textos sagrados, los misioneros lingüistas iniciaron así una intensa labor gramatical y lexicográfica cuya repercusión se deja sentir hasta nuestros días. De la época colonial provienen, por ejemplo, el arte del náhuatl del jesuita Horacio Carochi y otra del achagua, idioma vernáculo de Colombia, escrito por el también jesuita Alonso Neira y Ribera; ambas descripciones no han sido superadas, como lo reconocen quienes en la actualidad trabajan con renovados métodos en su análisis y valoración.

Fray Alonso de Molina y fray Bernardino de Sahagún fueron dos notables exponentes de estas actividades. Contemporáneos, hermanos de Orden, incansables impulsores de las tareas académicas del Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, recinto educativo de excelencia en el que se conjugaban las actividades de docencia e investigación, los dos frailes realizaron la reducción a artificio gramatical de la lengua náhuatl que tan bien conocieron. El *Arte de la lengua mexicana y castellana* de fray Alonso de Molina que según Miguel Mathes probablemente llegó a formar parte de la biblioteca del Imperial Colegio de Santa Cruz Tlateloloco,¹ se imprimió en 1571 y

¹ Véase Miguel Mathes, *Santa Cruz de Tlatelolco: La primera biblioteca académica de las Américas*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1982, la parte correspondiente al Apéndice II, "Impresos mexicanos que probablemente formaron parte de la biblioteca del Colegio Imperial de Santa Cruz", p. 55.

en 1576;² pero el *Arte* de fray Bernardino de Sahagún, se extravió junto con el manuscrito de la *Historia general* de 1569 y un vocabulario que acompañaba a su obra antropológica.³ Ahora bien, en 1585 el franciscano comentaba que estaba acabando “el arte y vocabulario de la lengua mexicana”, pero en 1569 aseguraba que había terminado esa obra; tales aseveraciones nos llevan a considerar, por tanto, que existieron dos versiones diferentes de las cuales desafortunadamente no se conserva ninguna.

De gran interés, sin duda, resultaría para la historiografía lingüística conocer la particular forma en que Sahagún procedió en la descripción de esta lengua incorporante, a fin de valorar la exposición que realizó de los contenidos morfológicos y sintácticos, los ejemplos con que decidió ilustrar sus explicaciones teóricas y los parámetros de referencia tomados de la imperecedera tradición grecolatina. Aunque no contamos con esta obra, sí, en cambio, nos ha llegado un amplísimo elenco lexicográfico contenido en su monumental *Historia general de las cosas de Nueva España* y un conjunto de glosas que incluyen importantes anotaciones gramaticales y semánticas, como veremos a continuación.

La confección de artes en náhuatl, como en otras tantas lenguas indígenas, planteaba grandes problemas metodológicos relacionados con los modelos previos de descripción que contaban con una consolidada legitimidad. El gran estudioso alemán Wilhelm von Humboldt, a quien debemos entre otros importantes aportes el concepto de la permanente creatividad del lenguaje humano que inspiró más tarde a la teoría del generativismo suscrita por Noam Chomsky, la división tipológica de las lenguas a la que hoy día se sigue recurriendo y la compilación de un rico y diverso material lingüístico procedente de distintas latitudes, fue muy riguroso en sus apreciaciones relativas al trabajo de los misioneros. Sostuvo que éstos habían sido “poco aptos para indagar lenguas cuyas estructuras audaces eran semánticamente nuevas”. Manfred Ringmacher, adhiriéndose al cuestionamiento planteado en este sentido por Humboldt, afirma que la aplicación de los

² Ascensión H. de León-Portilla consigna en su bibliografía el *Arte de la lengua mexicana y castellana* editada por Pedro Ocharte en 1571 y la editada por Pedro Balli en 1576, la reimpresión por el Museo Nacional en 1886. Registra también un trabajo que incluye las ediciones de 1571 y 1576 en la *Colección de gramáticas de la lengua mexicana* y, por último, la reproducida por Antonio Graino en 1945. Véase *Tēpuztlahcuilolli, impresos en náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas e Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1988, tomo II, p. 277-280.

³ Al “Arte y Vocabulario appendiz” se refiere Sahagún en el prólogo al Libro I del *Códice florentino*.

modelos gramaticales a los nuevos, conllevaba el peligro de un “acomodo engañoso”.⁴

Otros estudiosos, por su parte, han destacado la trascendencia del trabajo de codificación de las lenguas indoamericanas realizado por los frailes. Michel Launey y Manuel Galeote, coinciden con Klaus Zimmermann en que:

En Molina y en otros lingüistas de la época colonial se halla un nivel de reconocimiento gramatical todavía no superado, pues no puede olvidarse que las lenguas indígenas carecían de alfabeto, que los frailes debieron inventar métodos de campos intercomunicativos para aprender la lengua, obtener los datos lingüísticos, entenderse con los indígenas y, posteriormente lograr redactar los datos reunidos, exponer sus observaciones lingüísticas y dar a la imprenta estos trabajos.⁵

Las reservas que han manifestado algunos investigadores respecto a las obras gramaticales y lexicográficas llevadas a cabo por los lingüistas misioneros son injustificadas, si se piensa que entre las propuestas que las distintas corrientes estructuralistas sostuvieron a lo largo del siglo pasado destacan precisamente la necesidad de que la descripción de los diferentes sistemas se efectúe conforme a su peculiar estructura, y no según los modelos dictados por la tradición occidental. Por tanto, las críticas dirigidas al trabajo de los gramáticos misioneros del siglo XVI pierden peso si se considera que éste es un problema que sigue preocupando, incluso, a los teóricos de vanguardia.

El contexto que he presentado aquí, espero permita valorar mejor las obras lexicográficas de esos dos grandes franciscanos a quien brevemente nos referiremos aquí: Molina y Sahagún, ambos herederos de una muy antigua tradición, pero pioneros en la descripción de un sistema lingüístico, del que hasta el siglo XVI no se tenía noticia.

Es un hecho que la obra gramatical y lexicográfica del sevillano Antonio de Nebrija fue el patrón más cercano que siguieron los misio-

⁴ Véase “El *Vocabulario náhuatl* de Molina leído por Humboldt y Buschmann”, *La descripción de las lenguas indígenas en la época colonial*, editado por Klaus Zimmermann, Madrid, Bibliotheca Iberoamericana, 1997, p. 76.

⁵ Manuel Galeote en el prólogo al *Vocabulario* de fray Alonso de Molina, *Aquí comienza un vocabulario en lengua castellana y mexicana*, edición de Manuel Galeote, Málaga, Analecta Malacitana, Anejo XXXVII de la Revista de la Sección de Filología de la Facultad de Filosofía y Letras, 2001, p. XXX. Dice Launey: “Lejos han de quedar todos los prejuicios que hacen de los gramáticos misioneros unos religiosos de corta vista, incapaces de reconocer las especificidades de las lenguas indígenas. En el caso del náhuatl, por lo menos, supieron despejar los grandes principios de la gramática y hacer el inventario de los morfemas y de los procedimientos. En *La descripción de las lenguas indígenas en la época colonial...* p. 39.

neros lingüistas. La repercusión de las *Introducciones latinas* (1481), del *Diccionario latino-castellano* (1492) y del *Vocabulario español-latín* (1495) se hizo sentir en el Viejo y Nuevo Mundo, por igual.⁶ El *Vocabulario español-latín* (1495) de Nebrija, reeditado en 1516, sostiene Thomas Smith, sirvió de fundamento para conformar el magno *Vocabulario en lengua castellana* de fray Alonso de Molina en 1555,⁷ que amplió de manera considerable en 1571; a éste, el fraile incluyó un segundo gran apartado en lengua mexicana y castellana que, a su vez, sirvió de modelo para la confección de otros lexicones.⁸

El objetivo del *Vocabulario* de Molina fue servir a los gobernantes en sus funciones para que lograran una comunicación más eficaz con los indios y, también, claro está, a los frailes encargados de la difícil misión que los había traído a América. Por supuesto, que el voluminoso corpus iba dirigido así mismo, como apunta su autor, a “los demás que con estos naturales han de tratar...”⁹

Ahora bien, la obra lexicográfica de Molina no debe considerarse un mero traslado del *Vocabulario* nebrisense. Thomas Smith ha compro-

⁶ Thomas Smith comenta que en 1512 y 1513 se publicó una nueva redacción de estos diccionarios, junto con un diccionario de nombres geográficos. La parte español-latín se publicó dos veces en 1513. Siguió otra impresión en 1513 y dos más en 1516. Una última redacción fue publicada en 1520. La historia de la publicación y evolución de este diccionario es oscura y llena de confusiones. Por ejemplo, Gerald MacDonald (1971) publica “una transcripción crítica” de la versión del diccionario publicado en Sevilla en 1516, pero Esparza y Niederehe (1995) identifican tres versiones del vocabulario con estas características. Una parece ser una reimpresión de la de 1506 de Juan Cromberger, evidentemente no la que publica MacDonald. Pero las otras dos son de Juan Várela y muy parecidas.

Igualmente confusos son los antecedentes del facsímil de 1516 que incluye la Real Academia en su *Nuevo Tesoro* (2001). Este facsímil está reconstruido a partir de dos ejemplares del diccionario, uno de la Biblioteca Nacional de Madrid y el otro de la Biblioteca de la Universidad Complutense. Las diferencias entre las dos (o tres) y 12 impresiones del diccionario tampoco son claras. MacDonald dice que “Puesto que la segunda edición es la versión corregida y reelaborada del mismo autor, ésta tiene la virtud de ser la edición más autoritativa y, como tal, la última palabra del autor sobre el asunto”. No nos explica por qué no tomó, por estas mismas razones, una de las ediciones que publicó Arnao Guillén de Brocar en Alcalá en 1520, última sacada durante la vida del autor. Tampoco nos explica que la redacción de 1516 que él transcribe en realidad fue publicada por primera vez en 1513.

Manuscrito *La aportación de los diccionarios bilingües de la Nueva España a la lexicografía del español*.

⁷ Poco caso han hecho los estudiosos a este primer corpus de Molina; así lo advierte Manuel Galeote en el estudio introductorio a la más reciente edición de esta obra.

⁸ En su manuscrito, *La aportación de los diccionarios bilingües de la Nueva España a la lexicografía del español*, dice Thomas Smith que, por ejemplo, el diccionario español-tarasco de Gilberti (1559) es una traducción de Molina 1555 pues sustituye el náhuatl por el tarasco. Cualquier deuda que pudiera tener con Nebrija se adquirió vía Molina, p. 3.

⁹ Véase Miguel León-Portilla en el estudio preliminar al *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana* de fray Alonso de Molina, México, Ed. Porrúa, 1977, p. XLIX-LII.

bado, mediante un minucioso cotejo, que algunos verbos documentados en Nebrija como *jubilar* no se encuentra en Molina, y que éste, por su parte, registró 30 verbos en sus *Vocabularios* de 1555 y 1571 que no aparecen en aquél. Por su parte, Juan M. Lope Blanch, ha confrontado, así mismo, las primeras 21 páginas del *Vocabulario* de Molina con el del sevillano y ha comprobado que un centenar de voces introducidas por aquél no se encuentran en el material lexicográfico de éste.

Pero Molina, además de consignar los distintos sentidos que adquirieron los vocablos españoles en tierras amerindias, tuvo que incluir voces que aludían a realidades indígenas inexistentes para los europeos; tuvo que acuñar, a través de procesos derivativos a los que tanto invita la lengua mexicana, diferentes palabras. Ascensión H. de León-Portilla ha analizado los diferentes mecanismos de los que el fraile se valió para incorporar significantes y significados en su *corpus*; advierte que son 1045 los neologismos que aparecen en su obra de 1555 y que las principales estrategias que siguió consistieron en aprovechar los vocablos existentes dotándolos de nuevos contenidos, como es el caso de *atlatilli* para traducir ‘aljibe’ y recurrir a largas perífrasis que daban una idea aproximada del referente como en *ayotontli xoxouhca qualoni* para aludir a ‘pepino’. Otro procedimiento más que identifica Ascensión Hernández es el de la creación de familias léxicas a partir de una unidad nuclear, como es el caso de *tepuztli*, mediante la que se generaron los campos semánticos relacionados con las *armas, instrumentos, e impresos en libros*.¹⁰

La designación de las realidades indígenas inominadas, por tanto, en Europa instó a los frailes a acusar su ingenio para la articulación de diferentes métodos lingüísticos, algunos de ellos muy complejos. El medio más viable para internarse en el mundo de ese “otro” que había que traducir e interpretar fue la palabra. Así lo comprendió fray Bernardino de Sahagún quien, como Molina, se dedicó a la elaboración de trabajos gramaticales y lexicográficos, al transvase de textos sagrados —con todos los problemas lingüístico-conceptuales que dicha empresa entrañaba, y a los que por razones de espacio no nos podemos referir aquí— y a la conformación de una magna obra antropológico-lingüística que hoy nos permite acercarnos, como ninguna otra, al pensamiento y a la historia del pueblo mexicana.

La confección de esta última —tal como lo podemos apreciar en los 88 folios que se conocen como *Primeros memoriales* realizados con la colaboración de sus alumnos e informantes indígenas en Tepeapulco,

¹⁰ Véase Ascensión H. de León-Portilla, “Fray Alonso de Molina, lexicógrafo e indigenista”, *Caravelle*, Toulouse, 2001, 76-75, p. 235-241.

Hidalgo— es justamente una lista de palabras sobre los diversos componentes que integraban el universo náhuatl. (Figura 1).

Estos primeros registros lexicográficos fueron complementándose conforme el fraile iba enriqueciendo su información en las etapas sucesivas de su trabajo hasta llegar a integrar lo que podría constituir el calepino, el cual, como él mismo explica en el prólogo a su magna *Historia general* no pudo concretar. Sus propósitos lingüísticos quedaron claramente expresados en una nota que aparece en el folio 160r del *Códice matritense* que se encuentra en el Real Palacio, donde especifica que “De la manera que está este cuaderno [ha] de ir toda la obra”.¹¹ Un ejemplo de ello lo vemos en los escasos folios que conforman lo que Del Paso y Troncoso llamó *Memoriales con escolios*, en los que se abordan temas relacionados con los cuerpos celestes, los mitos cosmogónicos y algunos fenómenos meteorológicos, así como con las relaciones de parentesco propias de la sociedad mexicana. De este modo, los *Memoriales con escolios* quedaron constituidos por la relación castellana a la izquierda, que no es sino una versión parafrástica de la náhuatl, que aparece en medio, y las glosas explicativas del apartado central en la parte derecha.¹² Estos textos que ocupan 17 folios de su magna *Historia*, representan, insisto, el modelo como pensaba fray Bernardino disponer toda su obra.

Ahora bien, si comparamos someramente algunas de las glosas de estos textos con los artículos de los *Vocabularios* de 1555 y 1571 de fray Alonso de Molina, podemos advertir que existen diferencias en cuanto a la incorporación de vocablos, a la forma en que se incluyen y a sus definiciones. En la sección mexicano-castellano del gran corpus de 1571 que es al que atenderemos aquí,¹³ encontramos que fray Alonso procede sistemáticamente en la enunciación de nombres y verbos.

¹¹ Dice Miguel León-Portilla que “debía ella —como ya se dijo— ofrecer el texto en náhuatl al centro, su versión castellana no literal sino parafrástica a la izquierda y las anotaciones lingüísticas a la derecha. Otra anotación suya lo confirma en el folio 178r donde aparecen los mismos textos pero “de ruin letra”. La nota dice: “Esto es el borron [borrador] del quaderno primero”. Tal cuaderno ya en limpio fue el único que intentó copiar de “buena letra”, completa las tres columnas con testimonios que se refieren a “los cuerpos celestes” y a “padres, madres, hijos, abuelos”, etcétera, tanto “los buenos” como “los malos” y “viciosos”. En *Bernardino de Sahagún. Pionero de la antropología*, México, UNAM, El Colegio Nacional, 1999, p. 139.

¹² Sobre estos manuscritos explica Jesús Bustamante que están concentrados en dos cuadernillos y se encuentran en la Biblioteca del Palacio Real, junto con otros textos que conforman los *Códices matritenses*. El primer cuaderno ocupa los folios 160 a 170 y el segundo, los folios 170-177. *Fray Bernardino de Sahagún, una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*, México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1990, p. 258.

¹³ Esta versión como se ha especificado ya contiene la parte náhuatl-castellana que permite, por tanto, establecer las comparaciones que se pretenden en este trabajo.

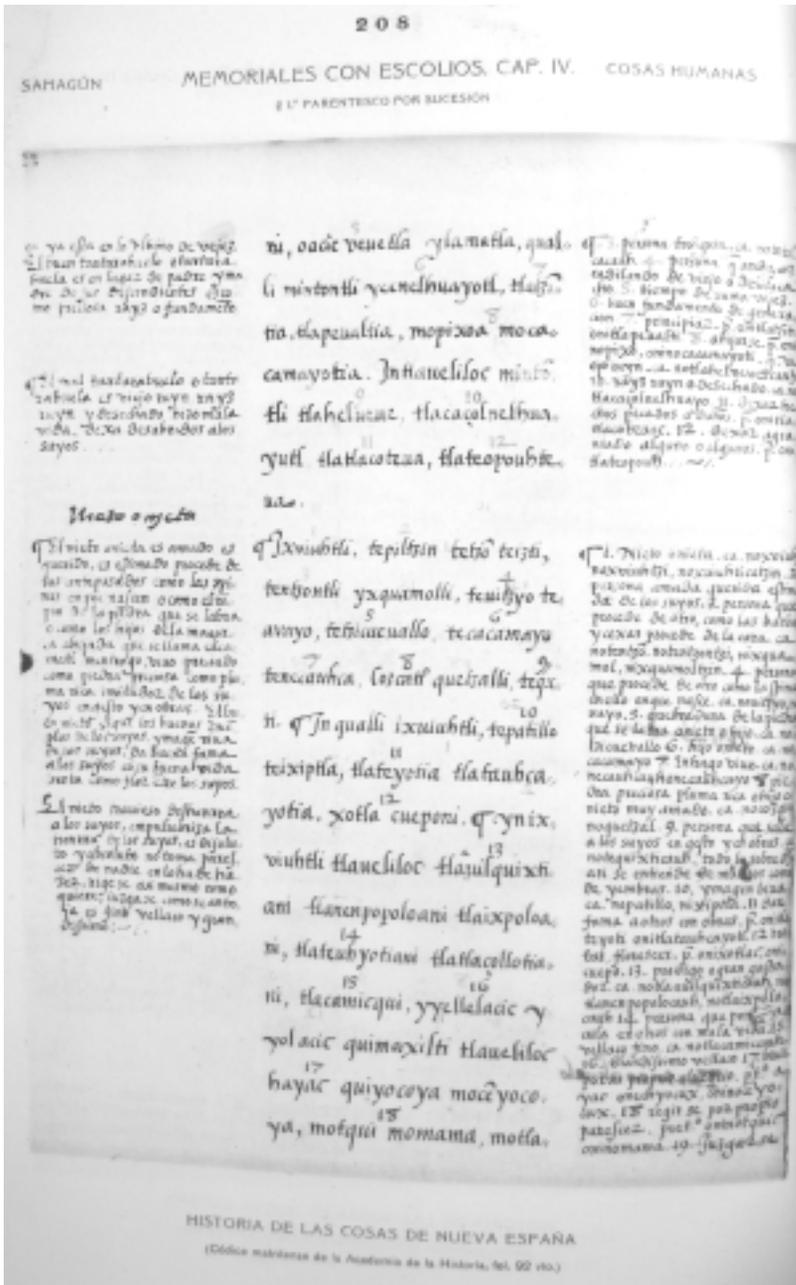


Figura 1. Primeros memoriales, f. 92

En el primer caso aparece el término náhuatl e inmediatamente su somera equivalencia castellana; para el segundo, el franciscano proporciona, seguida de la entrada, la indicación del tipo de verbo que se trata, (transitivo, intransitivo, reflexivo); esto a través de las partículas correspondientes yuxtapuestas al pronombre personal y la definición de la forma verbal en castellano, siempre acompañada de su tiempo pretérito.¹⁴ Veamos los casos mencionados:

Nochoctli 'vino de tunas'

Texca 'chinche grande'

Mixpopoloo 'destruirse el pueblo'. pre. *omixpopolo*

Yaualoa. Nittla. 'andar en procesión, o alrededor, o rodear'. pre. *onittla-yaualo*

Para indicar la categoría de adjetivos, Molina antepuso en la definición castellana, de manera regular, el término "cosa":

Teyolizcali 'cosa que abiva y da entendimiento al alma'.

Coxonqui 'cosa seca y muy molida'.

Por su parte, fray Bernardino procedió de manera sistemática en la enunciación de aquellos términos que decidió explicar en la sección de los escolios. Con un indicador numérico, Sahagún trasladó a esta columna de glosas lingüísticas principalmente nombres y verbos que él consideró importante señalar de su narración, aunque también se observaban varios adjetivos que define mediante el mismo procedimiento de Molina, antecedido del vocablo "cosa". Cuando de nombres sustantivos se trata, proporciona la definición española, y a diferencia de fray Alonso, inmediatamente después, y siguiendo de cerca a Nebrija, la especificación "caso",¹⁵ que indica la pertenencia de la voz a la categoría nominal y la forma como se compone con el prefijo pronombre en primera persona. Por lo que toca a los verbos, encontramos con su dígito correspondiente de acuerdo al texto cen-

¹⁴ "Todos los verbos de la lengua se pondrán en la primera persona del presente de indicativo [si la tuviesen] y si no, en la tercera porque ésta todos los verbos la tienen... Pero el romance (o sea la versión castellana) de los verbos se pondrá en el infinitivo, como lo pone Antonio de Lebriza en su vocabulario". En el mencionado estudio preliminar, p. lvi.

¹⁵ Para mayor referencia al respecto véase el trabajo de Eréndira Nansen Díaz, "Nebrija en la descripción y prescripción de las lenguas de México durante la Colonia", en *Memoria del coloquio. La obra de Antonio de Nebrija y su recepción en la Nueva España. Quince estudios nebrisenses (1491-1992)*, Ignacio Guzmán Betancourt y Eréndira Nansen Díaz, editores, México, INAH, 1997, p. 81-97.

tral, la equivalencia castellana del vocablo nahua, acompañada de su forma pretérita.

Nantli ‘madre’. caso, *nona*, *nonan*, *nonantzin*.

Xtotomaua ‘andar desasosegado o alivianado’ p. *Nixtotomauac*.

Ahora bien, en ocasiones encontramos que existe una correspondencia absoluta en los registros de Molina y Sahagún:

Vocabulario: *tlaeVotilli* ‘cosa ensangrentada’.

Memoriales: *tlaezVotilli* ‘cosa ensangrentada’.

Otras veces, las diferencias son de matices en cuanto a la acepción o enunciación del término:

Vocabulario: *tona* ‘hazer calor o sol’. p. *Otonac*.

Memoriales: *tona* ‘resplandecer’.¹⁶ p. *Otonac*.

Pero en otras varía la enunciación y la definición:

Vocabulario: *tenonotzaliztli* ‘amonestacion, platica, reprehension, sermon’.

Memoriales: *tenonotzale* ‘persona que da buenos avisos’. ca. *notenonotzalecauh*.

En algunos casos las definiciones de Molina resultan más explícitas que las de Sahagún. El término *comalli* se traslada con su correspondiente dígito a la columna de escolios sólo como *comal*. Para Sahagún este vocablo nahuatlizado era un elemento constitutivo del español hablado en México en el siglo XVI, de ahí que no requiriera mayor explicación; no obstante, en el *Vocabulario* de fray Alonso de Molina aparece definido como ‘comal adonde cuezen tortillina de maiz’.¹⁷

¹⁶ Según el *Diccionario de la lengua española*, resplandecer es “despedir rayos de luz unas cosas”.

¹⁷ Thomas Smith comenta, refiriéndose específicamente al *Vocabulario* de Molina, que es posible distinguir tres tipos de préstamos: los naturalizados, seminaturalizados y metalingüísticos. Los primeros se emplean como palabras ya plenamente integradas al español, como *chia* en la entrada *azeyte de chia*; los seminaturalizados agregan una explicación para los que no entienden la palabra: *Axi pimienta de la tierra* y los metalingüísticos en los que una palabra se cita como un término de otra lengua que puede aclarar el significado para los que la conocen “Axuia.nitla.vntra o embixar algo con cierto vnguento que se llama axin. Preterito. onitlaaui”. En “El”Primer Nebrija Indiano”. Apuntes sobre una nueva edición del *Vocabulario* de Alonso de Molina”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, México, El Colegio de México (Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios), 2002, tomo L, n. 2, p. 538-539.

Pero también en los escolios de los citados *Memoriales* se incorporan voces y definiciones que no consideró Molina en su *corpus*. *Calmecac* ‘las casas templo donde moraban los que servían al templo’ y *etzalqualoya* ‘comer mayz cocido’ no aparecen en el *Vocabulario* de Molina.

Como se puede comprobar con este somero análisis, los *Memoriales con escolios* que forman parte del magno proyecto de la *Historia general*, constituye un complemento del exhaustivo registro lexicográfico realizado por Molina. Sahagún no pudo dar remate a esta presentación de su obra que nos ha permitido, por sus particulares características, comparar con el *Vocabulario* de 1571 del otro gran franciscano; sin embargo, su preocupación lingüística quedó patente en su producción más acabada e integral, el *Códice florentino*, donde se encuentra contenido lo que se decía era el *Calepino*, esto es, la compilación enciclopédica de la civilización mexicana.¹⁸

En suma es un hecho indudable la influencia que ejerció Elio Antonio de Nebrija, fundador de la descripción de las lenguas vulgares, en la elaboración de vocabularios elaborados en el Nuevo Mundo, pero también es un hecho indudable el que los gramáticos misioneros encargados de tan difícil tarea, de quienes Molina y Sahagún son dignos representantes, tuvieron que diseñar modelos lexicográficos acordes a la naturaleza de idiomas de tipología diferente a la latina y castellana. La relación de transvase que aparece en esos corpus bilingües no representó sólo el ajuste a patrones morfológicos establecidos sino, en algunos casos, un profundo replanteamiento a esos cánones que exigían la conceptualización y acuñación de una designación lingüística propia a su particular estructura y, por supuesto, la incorporación de innumerables voces nativas que aludían a una muy específica cosmovisión.

¹⁸ Manfred Ringmacher advierte que “Molina, autor del siglo XVI, se encuentra en oposición neta con los trabajos de orientación claramente etnográfica de otros autores franciscanos, los cuales ofrecen una idea mucho más viva de la impresión profunda que tiene que haber producido la civilización azteca... Por otro lado, se observará que la compilación enciclopédica realizada por Bernardino de Sahagún ha sido entendida por el compilador mismo como empresa lexicográfica”. En “El *Vocabulario náhuatl* leído por Humboldt y Buschmann”, p. 77.

Respecto el calepino del fraile, véase Pilar Máyne, *El calepino de Sahagún. Un acercamiento*, México, Fondo de Cultura Económica, ENEP Acatlán, 2002.

SOBRE EL ORIGEN Y SIGNIFICADO DEL TÉRMINO NAHUALLI

ROBERTO MARTÍNEZ GONZÁLEZ
Con la colaboración de SYBILLE DE PURY

En definitiva, el nahualismo¹ es uno de los elementos culturales indígenas que han causado mayor impacto en el pensamiento mestizo-occidental. En las últimas décadas, numerosos artistas nacionales y extranjeros se han inspirado en el *nahualli* para crear las más diversas obras en, prácticamente, todos los géneros artísticos. El término *nahual* ha sido recuperado y empleado dentro del contexto mitológico de diversos movimientos místicos, de tipo *New Age*, inspirados en los textos de Carlos Castaneda.² Todo ello sin mencionar que el lenguaje mestizo-popular emplea de manera corriente y cotidiana al término *nagual*, como un adjetivo, para designar aquello que posee un marcado carácter indígena.³ Actualmente, la bibliografía especializada sobre el tema incluye varios miles de páginas y agrupa a investigadores provenientes de las más diversas ramas del saber histórico-antropológico. Y, sin embargo, hoy en día seguimos sabiendo muy poco sobre el uso, significado y función que el término *nahualli* tuvo en su origen.

En nuestra opinión, para tratar el tema mencionado, es preciso comenzar por definir el origen y significado del término estudiado;

¹ Generalmente, en el contexto mesoamericano, se utiliza el vocablo náhuatl *nahualli*, *nahual* o *nagual*, para hacer referencia a dos nociones diferentes: Por un lado, dicho término alude a un cierto tipo de especialista ritual caracterizado por las fuentes en razón de su capacidad de cambiar de forma a voluntad. En tanto que por el otro, tal palabra es usada para designar a una suerte de *alter ego* o doble animal de los individuos, tan íntimamente ligado a las personas que la muerte del uno supondría el deceso inmediato del otro. Entiéndase por nahualismo, el conjunto de prácticas y creencias que se estructuraron en torno al *nahual*.

² Ver Martínez González, “El neonaualismo y otras evoluciones contemporáneas”.

³ Entre las clases privilegiadas del DF, *nagual* se ha convertido en sinónimo de “naco”, “ñero”, “inculto”, “vulgar”, etcétera. Mientras que, entre las clases populares capitalinas, se dice de alguien que posee rasgos fenotípicos de origen indígena que “tiene cara de *nagual*”; y de un individuo que porta demasiados adornos que “va como el *nagual*, lleva colgando hasta la mano del metate”. *Nagual* remite, invariablemente, a lo indígena, ya sea con desprecio o con simple admiración.

pues, de otro modo ¿cómo podríamos analizar los textos antiguos sin antes entender el sentido de los vocablos que en ellos encontramos? Así pues, como parte de una investigación más amplia sobre el nahualismo azteca, en el presente artículo se hará un análisis de las diversas propuestas sobre la etimología de *nahualli* y a través de tal discusión trataremos de elucidar el origen y significado de este término.

Análisis de propuestas

Ruiz de Alarcón relaciona etimológicamente el vocablo *nahualli* al sustantivo náhuatl, al atribuir al primero dos etimologías diferentes: “la primera significa mandar; la segunda, hablar con imperio”.⁴ El análisis morfológico muestra que estas dos palabras están constituidas por una raíz *nāhua* (con una primera *a* larga que, aunque no se anota en las transcripciones antiguas, es pertinente en la expresión oral). Sin embargo, todo parece indicar que, aun si estos dos sustantivos derivan de raíces homófonas, no tienen un origen común. Pues el primer término tiene una raíz nominal (/nāhua-tl/ |raíz nom. + suf. nom. (tl)|) en tanto que el segundo tiene una raíz verbal (/nāhua-l-li/ |raíz verb. + pasivo (l(o)) + suf. nom. (li, variante de -tl después l)|).

Una tercera hipótesis presentada por este último autor,⁵ copiada por De la Serna⁶ y retomada por Villa Rojas,⁷ es que el término *nahualli* es un derivado del verbo *nahualtia*, que significa

escondese cubriéndose con algo, que viene a ser lo mismo que rebozarse y así *nahualli* diría rebozado, o disfrazado debajo de la apariencia del tal animal, como ellos comúnmente lo creen.

Sin embargo, resulta claro que esta última proposición es del todo incorrecta pues, como sabemos, la forma *nāhualtia* puede ser derivada del sustantivo *nāhua-l-li*, cuyo sentido buscamos comprender, más el sufijo transitivador *-tia*. De ello resulta un verbo bitransitivo *nāhua-l-tia* (dos objetos humanos) que significa “esconder a alguien en sí, disfra-

⁴ *Treatise on the heathen superstitions and customs that today live among the Indians native to this New Spain*, p. 48.

⁵ *Ibidem*.

⁶ “Manual de Ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas”, p. 90.

⁷ “El nahualismo como mecanismo de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México”.

zarse en”.⁸ De modo que, para que la palabra *nahualtia* pueda significar “escondarse”, tendría que ser, como lo propone López Austin,⁹ en el sentido de “actuar como *nahualli*”.¹⁰

Es claro que *nahualli* deriva de un verbo, mas es preciso definir de cuál pues aquí nos encontramos problemáticamente frente a homófonos.

En primer lugar encontraríamos una raíz /*nāhua*/(¹) (con una primera *a* larga) que aparece en tres verbos diferentes: uno intransitivo, *nahua-ti*, “hablar fuerte, claro”, y los otros dos transitivos, *nahua-tia* “ordenar algo” y *nahua-Itia* “dirigirse a alguien”. Es muy probable que estos vocablos tengan la misma raíz que el sustantivo *nahuatl*. *Nahualli* no puede haber derivado de este verbo pues, en ese caso, tendríamos *nahuatilli* (que aparece en el diccionario de Molina con el sentido de “ley u obligación”).

El segundo candidato sería un verbo /*nāhua*/(²) (con una primera *a* larga) cuyo significado es “abrazar algo o a alguien”. Este verbo puede, según Robelo¹¹ y Rojas González,¹² tomar el sentido de “danzar tomándose por la mano, caminar con cadencia”; este significado también aparece en el diccionario de Siméon. Aun si estos dos autores asocian el significado de *nahualli* a /*nāhua*/(²), cabe señalar que “danzar” no aparece más que cuando el complemento de objeto hace referencia a un ser humano, por lo que consideramos que es necesario tomar como primer significado de /*nāhua*/(²) “abrazar o tomar por el brazo”. Sin embargo, no hemos encontrado ningún indicio en las descripciones del *nahualli* que nos permita suponer que caminaba con cadencia o que haya sujetado o abrazado algún objeto en particular. Por ello, podemos dudar, a nivel semántico, en asociar etimológicamente *nahualli* a /*nāhua*/(²).¹³

⁸ Los sufijos *-tia* y *-Itia* significan “impulsar, hacer que se efectúe una acción”, Sullivan, *Compendio de la gramática náhuatl*, p. 197.

⁹ “Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl”, p. 95.

¹⁰ La forma *nāhualtia* puede también ser derivada del sustantivo *nāua-tl* que significa “(quien habla) claro” añadiéndole el sufijo transitivador *-Itia*, resultando un verbo transitivo *nāhua-Itia* que significa “dirigirse a alguien”. No obstante, esto no parece estar relacionado al tópico que aquí tratamos.

¹¹ *Diccionario de mitología mesoamericana*, p. 180.

¹² “Totemismo y nahualismo”, p. 14.

¹³ Tenemos igualmente *nahuatequi*, *nite* “abrazar a otro” (Molina) y *nahuatequi*, *nino* “abrazarse a sí mismo” (*idem*), que tiene una variante *nahuachtequi* (dada por Alexis Wimmer, 2006, *Dictionnaire de la langue nahuatl classique*) con el mismo sentido. Podemos también proponer que este verbo está formado sobre el locativo *nāhuac* “cerca de” (*nāhuac-tequi*), lo que explicaría el sentido de “abrazarse”.

Por último tendríamos una tercera raíz /nāhua/³, que podemos reconstruir a partir de un verbo bitransitivo (/nāhua-ltia/, con una primera *a* larga). Encontramos este verbo en Molina (Vocabulario mexicano-castellano) en la entrada *Naualtia, ninote*. “escondese detrás de alguno”. Volvemos a observar dicho sentido en Molina, en la entrada *Itic: Itic monaualtia in tlacatecolotl* “endemoniado”, y en Wimmer,¹⁴ con el objeto definido *nicno. naualtia*. A ello podemos añadir que este último autor da como ejemplo *ca in tezcattlipoca miyecpa quimonā-hualtiāya in coyōtl* “Tezcattlipoca se disfrazaba seguido de coyote”.¹⁵ La palabra *nahualli* puede formalmente derivar de la raíz /nāhua/³.

Seguramente, Seler buscaba una interpretación de este tipo cuando señala que “en mexicano, la significación, *disfrazado, enmascarado, secreto*, está presente en numerosos compuestos de *nahual*”.¹⁶ Sin embargo, él no reconstruye /nāhua/³ y se deja llevar por un análisis que le conduce a asociar erróneamente al sustantivo en cuestión con *nahuati* y afirmar que *nahualli* “sería una forma pasiva derivada del verbo *nāhua, hablar*, si vemos *hablar* en el sentido particular de *embruja, prometer, convertirse en otra forma a través de un sortilegio*”.

Por su parte, López Austin propone que

Las radicales *ehua, ahua* parecen indicar, afectadas por prefijos posesivos, una relación de unión, revestimiento, contorno, superficie, vestidura. Véanse por ejemplo las palabras *nahuac*, ‘junto a mí’, o como sufijo, ‘cerca, alrededor’; *yehua*, ‘hace poco tiempo’; *yahualoa*, ‘rodear’; *ehuatl*, ‘piel, cuero, cáscara’; *nahuatequi*, ‘abrazar’ y la palabra *nahual* del náhuatl hablado actualmente en Tlaxcala, que significa ‘gabán, capa’. Si esta proposición fuese verdadera, *nahualli* significaría ‘lo que es mi vestidura’, ‘lo que es mi ropaje’, ‘lo que tengo en mi superficie, en mi piel o a mi alrededor’.¹⁷

Lo que le conduce a suponer que

si esta palabra es, desde su origen, usada para designar la relación mágica de transformación de un hombre en otro ser, es lógico que de ella deriven todos los verbos compuestos con el radical *nahual-* que les da matices de disimulo, cautela, secreto, malicia, engaño, asechanza, mote, fingimiento, nigromancia, trampa y cifra.¹⁸

¹⁴ *Op. cit.*

¹⁵ *Florentine Codex*, v. 5, p. 180.

¹⁶ *Collected works in Mesoamerican linguistics and archaeologie*, II, p. 40.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 96.

¹⁸ *Ibidem.*

Tras haber revisado algunos de los términos que figuran en los diccionarios antiguos, hemos podido observar que efectivamente existen términos compuestos por los “radicales” *ehua*, *ahua* que denotan las nociones de “vestidura”, “contorno”, etcétera. Sin embargo, encontramos también numerosos vocablos nahuas —como *ameua* (cosa pesada) o *mahua*, *nite* (infectar, propagar una enfermedad contagiosa)— que no parecen tener nada que ver con el sentido de “contorno o vestimenta” propuesto por el autor citado. Así pues, podemos concluir que ésta hipótesis es errónea.¹⁹ Cabe además remarcar que, de existir, tales radicales tendrían un significado sumamente variable; pues una búsqueda en el *Vocabulario castellano-mexicano* de Molina con el programa *GDN* nos aportó 3638 formas diferentes constituidas a partir de *ahua* o *ehua*.

No obstante, es preciso señalar que el sentido de “cobertura o revestimiento” no se encuentra necesariamente ausente en el término *nahualli*. Pues además de la traducción de *nahual* presentada por Bright en su “Vocabulario del náhuatl de Tlaxcala”²⁰ (*nahual* “capa, gabán”) encontramos otros indicios que parecen apoyar ésta proposición. En el diccionario de Molina aparece la palabra *imanahual* (*imānāhual*: *i*, posesivo + *mā(ītl)* “mano” + *nāhual(li)*)²¹ que significa “cobertura de cuna de bebé”. Por otro lado, observamos que el verbo *nahualtia*, que no puede ser más que un derivado de *nāua*³, no sólo significa “esconderse con algo”, sino también “rebozarse”, es decir “cubrirse con un rebozo”; lo que igualmente estaría haciendo alusión a la “relación de contorno” enunciada por López Austin y no a la capacidad de transformación que las fuentes atribuyen al *nahualli*. En otras palabras, es cierto que el término *nahualli* tiene un sentido próximo a “vestimenta”, “contorno”, “cobertura”, etcétera, pero ello no deriva de la supuesta existencia de los “radicales” *ehua*, *ahua*.²²

¹⁹ Actualmente, López Austin (2003, comunicación personal) admite la inexactitud de esta proposición.

²⁰ P. 243. Lamentablemente, Molina no presenta término alguno para traducir al náhuatl el vocablo “gabán”.

²¹ Lo que textualmente significaría “el *nahualli* de la mano”, “la cobertura de la mano” o “lo que cubre como una mano”.

²² En todas las lenguas, los locutores tienen la capacidad de jugar con las formas para producir sentido. Es así que *nāhualli* nos conduce igualmente hacia el sentido de “abrazar o tomar por el brazo” en la expresión *tlācanāhualli* (a no confundir con *tlācanāhualli* —con a corta— “hoja de metal delgada”) que designa a una categoría de sacerdote que tenía por función mantener y sujetar al cautivo sobre la piedra de sacrificio para que se le pudiera abrir el pecho: debían pues “tomarlo por el brazo” (más que *tlahca* “de día” encontramos aquí *tlācatl* “hombre”).

A finales del siglo XIX, Brinton,²³ y después Villacorta,²⁴ Garibay,²⁵ Goetz y Morley,²⁶ y Edmonson,²⁷ propusieron que el término *nahualli* era de origen quiché y que se trataba de un derivado de la raíz *na'*, *nau* “que contiene la idea de ‘saber’ o ‘conocimiento’”, o “sabiduría, ciencia, magia”, según Garibay.²⁸ Es cierto que los textos coloniales maya-quichés y cakchiqueles —como el *Popol Vuh* o *El Título de Yax*— emplean el término *nagual*.²⁹ Y efectivamente encontramos, en casi todas las lenguas mayas, una serie de palabras compuestas por una raíz *na*, *nao* que contienen una significación próxima de “conocimiento” o “memoria”.³⁰ Sin embargo, como lo indica Seler en el náhuatl “no hay huellas de una raíz *na' nau* o aun *nahua* con esta significación [...]”.³¹ El uso mexicano de la lengua no reconoce la palabra como un arte en general. En mexicano la palabra designa al hombre —no la magia, sino al mago—. Por otro lado, podemos señalar que el término *nagual* no está presente en la totalidad del área maya, sino que, por el contrario, muchas lenguas mayas contemporáneas utilizan términos muy distintos del que estudiamos para expresar nociones semejantes.³² Y son, sobre todo, los pueblos que tuvieron un contacto directo y continuo con los aztecas quienes utilizan con mayor frecuencia el vocablo *nahual*.³³ Así, parece más probable que fueran los ma-

²³ “Nagualism in native american folk-lore and history”, p. 13.

²⁴ *Memorial de Tecpan-Atitlan*, p. 375.

²⁵ “Paralipómenos de Sahagún”, p. 171.

²⁶ En *Popol Vuh. The sacred book of the ancient quiche maya*, p. 84.

²⁷ *Quiché-English dictionary*, p. 78.

²⁸ En “Paralipómenos de Sahagún”, p.171.

²⁹ Respectivamente, p. 223; y p. 80, f. 4v.

³⁰ Por ejemplo, el *Vocabulario de tzeldal* de Ara, p. 342-343, presenta los vocablos *na*, “acordarse”; *qnabe* “saber”; *naogh* “la cosa de la cual yo me acuerdo”, *na* “saber”; *na* “conocer”; *naohibal* “conocimiento” y *naoghibal* “memoria”.

³¹ *Op. cit.*, II, p. 39.

³² Según Gossen, “Animal souls and human destiny in Chamula”, p. 451, los chamulas le llaman *èanul* y, de acuerdo con Figuerola, “El cuerpo y sus entes en Cancuc, Chiapas”, p. 15, los tzeltales lo nombran *lab*. Stratmeyer y Stratmeyer, “El nawal jacalteco y el cargador del alma en Concepción Huista”, p. 107, mencionan que el jacalteco utiliza dos términos diferentes para designar este concepto *isnoq'al nax/iš* y *yixomal ispišan nax* y, por último, Guiteras Holmes, *Perils of the soul. The world view of a tzotzil Indian*, p. 302, afirma que los tzotziles utilizan la palabra *wayhel* para traducir el vocablo *nahual*. La significación de éstos términos será tratada en un trabajo posterior sobre la noción de doble-*nahualli*.

³³ Por ejemplo, el *Título de Otzoya*, p. 84, menciona a propósito de los quichés “y después, todos nuestros ancestros tuvieron noticia de Moctezuma, quien les pidió que le pagaran tributo y así ellos lo hicieron”. Mientras que, entre los cakchiqueles, el *Memorial de Tecpan Atitlan*, p. 255, declara que “en ésta época, los yaquis de Culguacan fueron recibidos por los reyes Junig y Lajuj Noj. Los yaquis llegaron el día 1-*toj* enviados por el rey Modeczumatzin de los mexicanos; [...] Y nosotros mismos observamos a los Yaquis de Culguacan durante su llegada; y ellos llegaron en gran número en tiempos antiguos”.

yas, y no los nahuas, quienes tomaran prestado el término *nahualli*. No obstante, ello no significa necesariamente que el significado original de este término se haya mantenido intacto, pues siempre pueden existir juegos de palabras o deslizamientos de sentido que tienden a acercar vocablos que no comparten una misma raíz.³⁴

En la primera mitad del siglo XX, Garibay recupera la antigua discusión entre Seler y Brinton y añade dos otras proposiciones:

la etimología de la palabra es problemática: pueden proponerse las siguientes: a) De *nahui* ‘cuatro’. Se daría un sentido análogo a nuestro cuatrero, con el sentido de tramposo. Quizá se supone en el brujo una cuádruple personalidad. b) De *nahualli*, *nahuala*, verbo arcaico que encontramos en muchos compuestos. Su sentido es en general ‘engañar, disimular’ y conviene muy bien al prestidigitador, como al mago, que con embustes, fundados o sólo subjetivos, embauca a las gentes.³⁵

Consideramos que la primera solución carece de fundamento, pues además de la ausencia de indicios de que el *nahualli* haya tenido “cuádruple personalidad”, esta etimología implicaría que todas las palabras formadas a partir del radical /nāw/ en *nāhui* o *nāhua* estarían en relación con lo cuádruple; lo que definitivamente no es el caso.

A nuestro parecer, la segunda proposición es más lógica pues existe en efecto toda una serie de términos (observables en el diccionario de Molina) que, compuestos con *nāhual*, tienen una significación próxima a la interpretación del autor.³⁶

Las palabras que comienzan por *nahuala* en los textos escritos (según una ortografía muy variable) corresponden a dos construcciones diferentes:

1. Podemos tener /nahuall-*li*/ incorporado a un verbo en cuyo inicio aparece la vocal *a*. Al respecto, encontramos tres ocurrencias: en el *Códice Florentino*, a) *Naualaci* /nāhual-ahci/, “agarrar a alguien con sorpresa”; formado por *aci*, verbo que puede ser intransitivo “allegar a lugar” o transitivo (*nitla*): “alcanzar al que

³⁴ Así, por ejemplo, Bunzel, *Chichicastenango. A Guatemalan village*, p. 274, declara que “la palabra *nahual* es utilizada en quiché para todo objeto que tenga un poder sobrenatural –y en particular para los antiguos ídolos de piedra”.

³⁵ *Op. cit.*, p. 171.

³⁶ Esta proposición sirve también para contradecir la hipótesis del origen maya del término *nahualli* pues si *nahual* fuera un préstamo lingüístico del quiché, la existencia de tales compuestos sería inexplicable; sobre todo si consideramos que su significación se aleja considerablemente de “sabiduría, ciencia, magia”.

camina, o al que huye; alcanzar con la mano a donde esta la cosa”, b) *Nauallana* /nāhual-āna/, “prender a alguien por astucia o por magia”, formado por *āna*, “prender a alguno (con violencia)”, c) En Molina, *nauallana* /nāhual-ahhua/, “motejar a otro de algún defecto”, formado el verbo *ahua* “reñir a otro”. En estos tres verbos, *nahualli* es incorporado para marcar el modo en que se realiza la acción y significa “hacer *x* a la manera de un *nahualli*”

2. Podemos tener /nahual-li/ incorporado a un verbo antecedido por el prefijo *tla-*; en tal caso, /tla/ se transforma en [la] después de la consonante /l/ de /nahual/. Muy seguido, la doble /ll/ es escrita simplemente /l/. Entre otros términos, encontramos: *nauallacaqui* o *nauallacaqui*, /nāhual-(t)la-caqui/, “asechar escuchando”, *nauallachia* o *nauallachia*, /nāhual-(t)la-chiya/ “asechar, mirando cautelosamente”, *nauallalania* /nāhual-(t)la-lania/ “preguntar algo a otro cautelosamente” (Molina). En este caso, *nahualli* es igualmente incorporado para indicar que la acción se realiza “a la manera de un *nahual*”, señalándose así que alguien se esconde para intervenir sobre una persona.

Estos verbos aparecen en Molina pero no todos ellos figuran en las fuentes del siglo XVI, incluyendo al *Códice Florentino*. Tal es el caso de *nahualaci* (aunque *nahualana* y *nahualahua* sí se encuentran), *nahuallacaqui* (aunque vemos en una ocasión *nahualcaqui*), *nahuallalania*, *nahuallatoa* (aunque sí encontramos *nahuallatole*). Todos estos compuestos son siempre presentados por Molina tanto bajo una forma verbal como bajo la forma nominal derivada (*nauallacaquiliztli*, *nauallachializtli*). En fin, podemos igualmente preguntarnos por qué *nahualnotza* (presente en Olmos y otras fuentes, a veces bajo la forma del aplicativo *nahualnochilia*),³⁷ *nahualitta* (que aparece una vez en el *Códice Florentino*), *nahualtequilia* (presente en la misma obra) y *nahualoztomecatl* (que aparece 26 veces en el mismo texto y al que Sahagún dedica todo un capítulo, Libro 9, párrafo 21) fueron omitidos por Molina. Así, los presentes datos nos permiten interrogarnos sobre el papel de los neologismos, creados por los franciscanos para la evangelización, en esta lista de palabras que integran a *nahualli* con el sentido de “disimulo”. ¿Por qué motivos se excluyeron ciertas palabras que relacionaban al *nahualli* con lo secreto, la astucia?³⁸

³⁷ *Tratado de hechicervias y sortilegios*.

³⁸ Si *nahualicuiloa* (/nahual-ihcuiloa/, es decir literalmente “escribir a la manera de un *nahualli*”) significa “cifrar, o escreuir algo por cifra” como lo dice Molina, y si *nahuallatoleh*

En todo caso, podemos ver que la reconstrucción de *nahuala* es inaceptable, mientras que /nāhua/³ lo es. En nuestra opinión, la relación que este verbo reconstruido instaura no es la idea del mago o el prestidigitador que hace desaparecer los objetos entre sus manos, sino más bien la del disfraz (bajo una cobertura o una piel extranjera). Esta interpretación está en relación con el hecho de que, según Fábregas Puig, los nahuas contemporáneos de Chimalhuacan utilizan la palabra *nahual* para hacer referencia a danzantes disfrazados.³⁹

Conclusión

En resumen, podemos decir que, aun cuando la significación exacta del término *nahualli* queda aún por resolverse, su sentido general ha sido elucidado: se aproxima a las nociones de “disfraz” y “cobertura”.

BIBLIOGRAFÍA

- ARA, fray Domingo de, *Vocabulario en lengua tzeldal según el orden de Copanbastla*, Mario Humberto Ruz (editor), México, UNAM, IIFilológicas, Centro de Estudios Mayas, 1986.
- BRIGHT, William, “Un vocabulario náhuatl del Estado de Tlaxcala”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. VII, México, UNAM, IIH, 1967.
- BRINTON, Daniel, “Nagualism in native american folk-lore and history”, en *The American Philosophical Society*, v. XXXIII, Mac Calla and Company, Philadelphia, 1894.
- BUNZEL, Ruth, *Chichicaztenango. A Guatemalan village*, Seattle, University of Washington Press, 1959.
- EDMONSON, MUNRO S., *Quiché-English dictionary*, New Orleans, Middle American Research Institute, Tulane University, 1965.
- FÁBREGAS PUIG, Andrés, *El nahualismo y su expresión en la región de Chalco Amecameca*, Tesis de Maestría en Etnología, México, INAH, ENAH, 1969.
- FIGUEROLA PUJOL, Helios, “El cuerpo y sus entes en Cancuc, Chiapas”, en *Trace*, n. 38, Número especial, *El cuerpo, sus males y sus ritos*, México, CEMCA, 2000.

(/nahual-(t)la-hto-l-eh/, literalmente “el que posee la palabra del *nahualli* (= el conjuro, el sortilegio)” designa al mal *tlapouhqui* ¿es posible inferir que se denominaba *nahualli* al que sabía escribir y interpretar los calendarios adivinatorios?

³⁹ *El nahualismo y su expresión en la región de Chalco Amecameca*, p. 101.

- Florentine Codex. General History of the Things of New Spain.* Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble (translators), Santa Fe, Monographs of the School of American Research.
- GOSSEN H., Gary, "Animal souls and human destiny in Chamula", en *Man*, v. X, n. 1, Londres, Royal Anthropological Institute, 1975.
- GUITERAS HOLMES, Calixta, *Perils of the soul. The world view of a tzotzil Indian*, New York, The free press of Glencoe-Crowell- Collier Publishing Company, 1961.
- HERNÁNDEZ ARANA, Xajila Francisco y Kej Francisco Díaz Gebuta, *Memorial de Tecpan-Atitlan*, traducción y notas de Antonio Villacorta, Guatemala, Tipografía Nacional, 1934.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl*. v. VII, México, IIH, UNAM, 1967.
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto, "El neonahualismo y otras evoluciones contemporáneas", en prensa para *Alteridades*, México, UAM, 2006.
- MOLINA, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, mexicana y castellana*, México, Porrúa, 1970.
- OLMOS, fray Andrés de, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, Henrico Martínez (trad.). México, IIH, UNAM, 1990.
- Popol Vuh. Las Antiguas Historias del Quiché*, Adrián Recinos (traductor), México, FCE, 1947.
- Popol Vuh. The sacred book of the ancient quiche maya*, Norman, University of Oklahoma Press, 1950.
- ROBELO, Cecilio, *Diccionario de mitología mesoamericana*, México, Fuente Cultural, 1951 (primera edición, 1905-1907).
- ROJAS GONZÁLEZ, Francisco, "Totemismo y nahualismo", en *Revista mexicana de sociología*, v. VI, n. 3. México, UNAM, IIS, 1944.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando, *Treatise on the heathen superstitions and customs that today live among the Indians native to this New Spain*, traducción de Richard Andrews y Ross Hassing, The civilization of American Indian Series; v. CLXIV, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1984.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, "Paralipómenos de Sahagún", en *Tlallocan A journal of source materials on the native cultures of México*, v. II, n. 2-3, publicado por "La Casa de Tlaloc", Edición facsimilar de Francisco del Paso y Troncoso, tomo 6, cuaderno 2, p. 127, traducido por Ángel María Garibay, México, 1946-1947.

- SELER, Eduard, *Collected works in mesoamerican linguistics and archaeologie*, 5 v., traducción de *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen sprach und Altertumskunde*, bajo la supervisión de Charles P. Bowditch, Tozzer Library, Peabody Museum Harvard University, 1990.
- SERNA, Jacinto de la, “Manual de Ministros de Indios para el Conocimiento de sus Idolatrías y Extirpación de ellas”, en *Tratado de las Idolatrías, Supersticiones, Dioses, Ritos, Hechicerías y otras costumbres Gentílicas de las Razas Aborígenes de México*, edición y notas de Francisco del Paso y Troncoso, México, Fuente Cultural, 1953.
- SIMÉON, Remi, *Dictionnaire de lange nahuatl ou mexicaine*, Paris, Imprimerie Nationale, 1885.
- SULLIVAN, Thelma, *Compendio de la Gramática Náhuatl*, México, UNAM, IIH, 1976 (1998).
- STRATMEYER, Dennis y Jean Stratmeyer, “El nawal jacalteco y el cargador del alma en Concepción Huista”, en *Guatemala Indígena*, v. XIV, Guatemala, Instituto Indigenista Nacional, Ministerio de Educación, 1979.
- “Título de Yax”, en *El Título de Yax y otros documentos quichés de Totonicapán Guatemala*, edición facsimilar, traducción y notas de Robert M. Carmak y James L. Mondlonch, México, UNAM, IIFilológicas, Centro de Estudios Mayas, 1989.
- “Título de la casa Ixquin-nehaib, Señora del territorio de Otzoya. Título de los antiguos nuestros antepasados, los que ganaron estas tierras de Otzoya antes que viniera la fe de Jesucristo entre ellos, en el año mil trescientos”, en *Crónicas indígenas de Guatemala*, edición, traducción y notas de Adrián Recinos, Guatemala, Editorial Universitaria, 1957.
- VILLA ROJAS, Alfonso, “El nagualismo como mecanismo de control social entre los grupos mayances de Chiapas, México”, en *Estudios de Cultura Maya*, v. III, 1963, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Seminario de Cultura Maya.
- WIMMER, Alexis, *Dictionnaire du nahuatl classique*, en estvideo.net/malinal o www.sup-infor.com, 2006, Paris, CELIA, CNRS.

ICONICIDAD EN ACCIÓN:
NÁHUATL CLÁSICO *CHICUACĒ**

JOSÉ ANDRÉS ALONSO DE LA FUENTE

Introducción

En un reciente trabajo, David Tuggy (2003) ha demostrado que, al igual que ocurre en todas y cada una de las lenguas del mundo, la iconicidad juega un papel determinante en la caracterización de las lenguas aztecas, desde el náhuatl clásico (abreviado NC) en los tiempos postcoloniales, hasta las variedades que con aquél convivían y han sobrevivido hasta nuestros días.¹ Aunque el estudio de Tuggy se concentra en los procesos reduplicativos, resulta cuanto menos intrigante comprobar si los resultados allí obtenidos pueden extrapolarse a otros ámbitos de la lengua, siendo el objetivo de este breve artículo confirmarlo. Para ello se ha escogido el apartado gramatical dedicado a la morfología de los numerales, donde la aplicación de la iconicidad ha permitido solucionar una, en apariencia, irregularidad fonética que hasta ahora había permanecido en el más absoluto de los olvidos.²

* Agradezco profundamente a Miguel Figueroa Saavedra, Eugenio Luján Martínez y Juan Antonio Álvarez-Pedrosa Núñez los comentarios y correcciones realizados a partir de la lectura detenida y atenta de las primeras versiones de este pequeño escrito. Cualquier error queda, como es lógico, bajo mi completa responsabilidad.

¹ Cf. Launey, *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*, p. 339-365 o Lastra de Suárez, *Las áreas dialectales del náhuatl moderno*.

² En contraste a lo comentado por Miguel León-Portilla en su prólogo al *Compendio de la gramática náhuatl*, escrita por Thelma D. Sullivan: “El idioma náhuatl —entre las lenguas indígenas del continente americano— es probablemente el que ha sido objeto de más abundantes estudios y publicaciones, tanto en lo que toca a la estructura gramatical y otros aspectos de su forma clásica, como en relación con sus distintas variantes dialectales” (p. 5). Pese a semejante riqueza bibliográfica, ninguna gramática o manual de aprendizaje ha reparado en el espinoso asunto que se comentará en las líneas que siguen. Incluso trabajos consagrados a la historia de la lengua, como *La evolución fonológica del protonáhuatl*, de Karen Dakin, obvian la cuestión.

El sistema numeral del NC

Después de que en 1570 el rey Felipe II (1556-1598) declarase el náhuatl como lengua oficial de las Indias,³ una cantidad ingente de documentos escritos en esta lengua, etiquetada en la actualidad como “náhuatl clásico”, han sobrevivido al tiempo, permitiendo estudiar diversos aspectos de la vida y cultura de la población azteca tras las llegada de los españoles a México en *cç ácatl*, es decir, ‘uno caña’, el año 1519. No obstante, la literatura en esta lengua anterior a tan importante nombramiento ya era rica, y versaba sobre una gran cantidad de temas, sobre todo religiosos y administrativos. Por unas u otras razones a ninguno de estos textos les era ajena la presencia indiscriminada de numerales, por lo que el conocimiento que de estos se dispone está sobradamente testimoniado y analizado.

El sistema numérico es vigesimal, existiendo cuatro unidades elementales que corresponden a los numerales cardinales del uno al cuatro: *cç* ‘uno’, *ôme* ‘dos’, *çyi* ‘tres’ y *nâhui* ‘cuatro’, y tres bases a partir de las cuales, con la ayuda de otros cuantificadores como *-pôhualli* ‘veintena’ y del nexa *om-/on-*,⁴ se forman el resto de numerales: *mâcuilli* ‘cinco’, *mâtlâctli* ‘10’ y *caxtôlli* ‘15’. Del 11 al 14 se utiliza la base *mâtlâctli* y del 16 al 19 la base *caxtôlli*, v. g. *mâtlâctli oncç* ‘11’ (literalmente, 10 + 1) o *caxtôlli onnâhui* ‘19’ (literalmente, 15 + 4). Sin embargo, en la formación de los numerales que van del seis al nueve no se emplea el múltiplo *mâcuilli*, reservada a números superiores, v. g.. *mâcuilpôhualli* ‘100’ (literalmente, 5 × 20), sino el prefijo /èik^w/,⁵ seguido de *cç*, *ôme*, *çyi* y *nâhui*, de tal modo que resultan las formas *chicuacç* ‘seis’,⁶ *chicôme* ‘siete’, *chicuçyi* ‘ocho’ y *chiucnâhui* ‘nueve’.

³ Al margen de problemas sociales como el fracaso de castellanización y la existencia de numerosas lenguas indígenas, debe mencionarse que el náhuatl estaba considerada una lengua excelsa, literaria y regular, este calificativo sin duda en armonía con el latín, lengua por aquel entonces en la cima del prestigio lingüístico a nivel mundial.

⁴ En NC toda /n/ seguida de las consonantes labiales /p/ y /m/ o de vocal se transforma en /m/ por asimilación regresiva, e.g. *îpampa* < */îpan-pa/ ‘por esto, a causa de esto, por esta razón’, *ammiquî* < */an-miqui-/ ‘vosotros morís’ o *amotomî* < */an-otomi-/ ‘sois otomíes’ (Launey *op. cit.*, p. 21, Figueroa-Saavedra, *Diccionario básico náhuatl-castellano*, p. 17).

⁵ La etimología de este prefijo, aunque aquí irrelevante, sigue siendo problemática. De hecho, en Lockhart (2001: 49) se afirma que “[t]he numbers from six through nine are not based on *macuilli*, five, but use an element now appearing variously as *chiqua-*, *chic-*, and *chiuc-*, which once must have been or been related to an older way of saying five”. Baste decir que *chiqua-*, idéntico al *chicua-* aquí empleado, y *chic-* aparecen sólo en una ocasión, y por motivos que se tratarán en este trabajo.

⁶ Los lexicógrafos prefieren *chiquacç*, pero sólo se trata de una convención gráfica.

Hasta aquí todo parece responder a lo estipulado por la propia gramática del NC, pero un análisis más profundo de las evidencias materiales acaba por descubrir una pequeña anomalía en el numeral *chicuacç* ‘seis’. De acuerdo a los principios ortográficos que han regido la codificación de esta lengua, los fonemas /u9/ y /k^w/ se escriben de diferente forma dependiendo de si se encuentran ante vocal o consonante, es decir, aparecerán escritos <uh> y <uc> respectivamente ante consonante y <hu> o <cu> ante vocal,⁷ valgan como ejemplos los numerales *chicuçyi* /èik^wçi~i/ y *chiucnâhui* /èik^wnâui/.⁸ No obstante, tras aplicar este proceso a todos los numerales que lo contemplan, resulta que *chicuacç* no se ajusta a la norma, ya que /èik^w/ + *cç* /sç/, debería solucionarse **chiuccç*,⁹ forma que no está documentada en ninguno de los textos disponibles, y que rompe la regularidad del sistema. La razón parece bien sencilla: entre el prefijo y el numeral ha surgido una vocal epentética /a/, sin una motivación fonológica o morfológica clara, que explica la ortografía *chicuacç*. Por lo tanto, las preguntas idóneas con respecto a la irregularidad aludida son: ¿de dónde ha aparecido esta vocal epentética /a/? y sobre todo, ¿por qué?

Iconicidad

La iconicidad es un fenómeno lingüístico sumamente complejo que pertenece al campo semiótico, es decir, tiene una motivación basada en aspectos lingüísticos y perceptivos. En esencia, y siempre desde un punto de vista general, la iconicidad hace referencia a la semejanza o similitud que guardan entre sí la forma de un signo (el significado) y el objeto o concepto al que se refiere en el mundo físico o en nuestra percepción del mismo (el significante). A partir de esta simple definición, que se extiende más allá de lo meramente lingüístico, es posible establecer diferentes grados y procesos icónicos que en mayor o menor

⁷ Algunos documentos registran <qu>, en especial ante vocal /a/.

⁸ Es más frecuente la forma *chiconâhui*, cuya pronunciación es /'.ikonâui/ y donde el apéndice labial se ha vocalizado en /o/ con un aumento formal consecuente al sumarse una nueva sílaba. Este hecho, en cierta medida irregular, no reviste mayor importancia, puesto que, de acuerdo con lo que se expondrá a continuación, no hará más que confirmar la idea central de este trabajo.

⁹ No podría plantearse **chiccç* /'.ikçç/, pese a que están sobradamente testimoniados los cambios /k^wk/ > /kk/ y /k^wp/ > /kp/, e.g. **ôquitzaucquê* /ôquitzak^wke/ > *ôquitzacquê* /ôquitzakke/ / ‘lo cerraron’ o **tçucpan* /tçk^wpan/ > *tççpan* ‘en el palacio’. En ambos casos hay una asimilación, regresiva y velar en el primer caso, progresiva y labial en el segundo, que proporcionan una explicación a semejantes evoluciones. Por otro lado, no hay evidencia alguna que sustente la existencia de un cambio */k^ws/ > /ks/, sino todo lo contrario, es decir, una tendencia muy sólida a su conservación, e.g. *iucci* /ik^wsi/ ‘se cuece’.

medida, y ahora sí introducidos en materia lingüística, se han reconocido en todas y cada una de las lenguas del planeta, tal y como se afirmaba al comienzo de este artículo. Esta universalidad se debe a que la iconicidad depende por completo de un individuo que interprete los signos aludidos, papel que en este caso desempeña con todas sus consecuencias el hablante, “elemento” del que disponen, han dispuesto y dispondrán todas las lenguas.¹⁰

Uno de estos procesos icónicos está vinculado con la mejor o peor caracterización de una marca morfológica atendiendo a su expresión formal. De entre los miembros de la escuela de la “Morfología natural”, Willi Mayerthaler (1945-2002) introdujo la noción de máxima iconicidad: lo que es semántica o funcionalmente *más*, es formalmente simbolizado como *más*.¹¹ Si la marca en cuestión no está lo suficientemente caracterizada desde el punto de vista del hablante, éste bien la eliminará, sustituyéndola por una mejor (más caracterizada), o bien introducirá algún elemento o proceso para mejorar su identidad. Así, por ejemplo, durante la evolución del sistema flexivo nominal eslavo hubo un momento en el que los primeros hablantes de eslovaco,¹² tras redistribuir de acuerdo con una serie de directrices las desinencias que el eslavo común ya traía asignadas a cada tipo flexivo o declinación, se encontraron con dos desinencias de genitivo de plural: por un lado estaba *-u*, v. g. *xlap-u* ‘de los hombres’, y por otro *-ovu*, v. g. *syn-ovu* ‘de los hijos’, ambas ya documentas en antiguo eslavo eclesiástico. La lucha entre ambas finalizó a favor de la segunda, puesto que *-ovu* resultaba, por su longitud (forma del signo), bastante más efectiva a la hora de identificar la categoría de genitivo plural que *-u*, desinencia que además estaba asignada por aquel entonces a otros casos, como por ejemplo el nominativo de singular. Por lo tanto, extendieron *-ovu* a los sustantivos que antes flexionaban con *-u*, generando formas como eslovaco moderno *chlap-ov* < *xlap-ovu* < *xlap-u*.

Secuencias de evolución similares a ésta han tenido y tienen lugar, como ya se ha dicho en general sobre la iconicidad, en los más diversos sistemas lingüísticos del mundo.

¹⁰ Cfr. Sonneson, “Icon” e “Iconicity”, y Nöth, *Handbuch der Semiotik*, p. 193-198.

¹¹ Cfr. Elvira, *El cambio analógico*, p. 52, igualmente Mayerthaler, *Morphologische Natürlichkeit*.

¹² La situación real se ha minimizado y concentrado en la lengua eslovaca de manera que resulte sencilla e ilustrativa para aquellos que son profanos en esta materia, a pesar de lo complejo que resulta este proceso, cfr. Orr, *Comparative Slavic nominal morphology: a new synthesis*.

Iconicidad en NC

La identificación efectiva entre significado y significante, más la consideración de la expresión formal, puede ser la clave para comprender la supuesta irregularidad que se ha detectado en *chic-uacç*. Un examen detenido desde el punto de vista formal de las cuatro unidades elementales y de las resultantes tras la adhesión del prefijo /èik^w/ arroja los resultados que se recogen en la siguiente tabla:

<i>cç</i> = /sç/, 1 sílaba	<i>chic-uacç</i> = /èi-k ^w a-sç/, 3 sílabas
<i>ôme</i> = /ô-me/, 2 sílabas	<i>chicôme</i> = /èi-kô-me/, 3 sílabas
<i>çyi</i> = /ç-i≈i/, 2 sílabas	<i>chic-uçyi</i> = /èi-k ^w ç-i≈i/, 3 sílabas
<i>nâhui</i> = /nâ-u9i/, 2 sílabas	<i>chiucnâhui</i> = /èik ^w -nâ-u9i/, 3 sílabas ¹³

La relación que se establece entre significado y significante es clara: las unidades básicas vienen expresadas por palabras monosilábicas o bisilábicas, mientras que las unidades superiores o secundarias siempre corresponden a palabras trisilábicas, cumpliéndose así la norma postulada por Mayerthaler. Esta distribución complementaria pudo haber provocado el rechazo por parte del sistema de un hipotético **chiuccç*, puesto que formalmente sería vinculado al ámbito de las unidades básicas, con independencia de la distintividad que otorga la presencia del prefijo /èik^w/.¹⁴ La solución a la que el nahuatlato se ve obligado para evitar esta potencial confusión es la de convertir **chiuccç* /èik^w-sç/ (2 sílabas), correcto desde el punto de vista gramatical pero incorrecto desde el perceptivo, en *chic-uacç* /èi-k^wa-sç/ (3 sílabas), introduciendo la susodicha vocal epentética /a/ con el objetivo de caracterizarlo de manera más efectiva. Por desgracia o por fortuna para el lingüista, el NC no registra ninguna vocal epentética /a/, por lo que será necesario dar cuenta de ésta.¹⁵

¹³ Cfr. nota 8.

¹⁴ El rasgo de pertinencia que proporciona el prefijo /'.ik^w/ queda reducido a la mera distinción formal entre unidades básicas primarias vs. unidades básicas secundarias.

¹⁵ Atendiendo a la clasificación que Wurzel (*Flexionsmorphologie und Natürlichkeit*) estableció hace ya algunos años, esta vocal /a/ quedaría encuadrada entre los signos aditivos moduladores, en tanto en cuanto su adición sólo modifica la longitud de la palabra. Esto la sitúa entre los segundos signos más icónicos de cuantos pueden reconocerse (el primero sería el signo aditivo segmental, donde el signo establece un contraste gramaticalmente pertinente con la categoría opuesta, e.g. *libro-s* vs. *libro-Ø*).

Sobre la vocal epentética /a/

El timbre de la vocal introducida debe ser explicado tras analizar la funcionalidad del inventario vocálico del NC, así como de su interrelación con el sistema gramatical y también perceptual. La primera candidata, por razones más que sobradas, debería ser la vocal /i/, ya que sobre ella recae la responsabilidad de ejercer como vocal epentética regular. Su frecuencia de uso es altísima, siendo posible reconocerla sobre todo en elementos morfológicos, véase por ejemplo el sufijo absoluto *-tli*, que se usa ante consonante, frente a *-tl*, que aparece ante vocal, *v. g.* *oquich-tli* /okiëëi/ ‘hombre’ y *cihuâ-tl* /siu9âë/, o los sufijos pronominales de sujeto, *v. g.* *ni-chôca* /niëðka/ ‘yo lloro’ y *n-çhua* /nçu9a/ ‘yo marchó, parto’. Para comprender la función que cumple esta /i/ es necesario conocer la estructura silábica y radical del NC, donde no se admiten grupos consonánticos en inicio y final de palabra (*cf.* ejemplos citados), ni tampoco en interior si éste posee más de dos componentes, *v. g.* *an-qui-tlazótlâ* /ankiëaso/ëa/ < */ankëaso/ëa/ ‘vosotros lo amáis’. Por lo tanto, el hablante no introduce de forma consciente una vocal epentética /i/ entre el prefijo /ëik^w/ y el numeral porque infringiría sus normas de utilización, es decir, en **chicuicç* la /i/ no estaría funcionando como vocal epentética dado que no existe grupo consonántico interno que solucionar.

Retirada la candidatura de /i/, el siguiente fonema vocálico con alguna posibilidad de desempeñar el papel de /a/ debería ser /o/. El problema es que en determinados contextos /o/ también funciona como vocal epentética, en concreto con los pronombres posesivos, *v. g.* *mopil* ‘tu hijo’, frente a *m-âxcâ* /mâškâ/ ‘tu posesión’,¹⁶ en los prefijos reflexivos, *v. g.* *ni-no-llâtia* /ninoëâtia/ ‘me escondo’, frente a *ni-n-çhua* /ninçu9a/ ‘me levanto’, o en los locativos, *v. g.* *cal-co* ‘en la casa’ e *ilhhuica-c* /ilu9ikak/ ‘en el cielo’. Hay casos en los que incluso una vocal epentética /i/ pasa a /o/ por metafonía bajo influencia de otra /o/ próxima, como ocurre con los sufijos personales o de imperativo ante el

¹⁶ En los manuales clásicos (Launey, *op. cit.*, p. 87, Andrews, *Introduction to Classical Nahuatl* o Lockhart, *Nahuatl as written*, p. 43-50) los sufijos de posesión suelen recogerse con esta vocal /o/ incorporada como si ésta fuera propia y no epentética. Sin embargo, su distribución podría indicar que en origen funcionaba como tal. Puesto que los posesivos hacen uso de la misma base consonántica que los sufijos pronominales de sujeto, los posesivos no pueden utilizar /i/, así que se introduce esta vocal /o/ para establecer una diferencia clara entre ambas categorías. Con el paso del tiempo, esta vocal /o/ se morfologiza y pasa a formar parte de la base misma. El posesivo de tercera persona *i*, e. g. *î-âxcâ* /îâškâ/ ‘su posesión (de él, de ella o de eso)’, se conserva ante vocal porque en el paradigma pronominal esta casilla es \emptyset y no hay posibilidades de interferencia.

sufijo direccional *-on-*, v. g. *no-c-on-itta* ‘voy a verlo’ < **ni-c-on-itta* o *xo-c-on-cua* /šokonk^wa/ ‘trágalo’ < **šikonk^wa/* respectivamente, por lo que el hablante encuentra otro motivo para identificar la función de vocal epentética con el timbre /o/. Por otro lado, en NC toda secuencia /k^wo/ se reduce a /ko/, luego se obtendría **chicuocç* > **chicocç*. En un principio esta evolución no viola su caracterización como unidad básica secundaria porque mantiene el aspecto formal propio de éstas, con tres sílabas. Sin embargo, la semejanza entre **chicocç* y el numeral siguiente, *chicôme* (que precisamente está sometido al cambio fonético antes comentado, ya que deriva de **chicuôme* /èik^wôme/) es quizás excesiva cuando ha de valorarse en el plano de la distintividad numérica.¹⁷ Sea como fuere, queda demostrado que hay motivos de sobra para no conceder a la /o/ el papel de una vocal epentética eventual.

En lo que respecta a la /e/, se trata de una vocal cuyo rendimiento a nivel léxico es extraordinariamente bajo en comparación con el resto de fonemas vocálicos, incluso en interjecciones, onomatopeyas y demás recursos expresivos. Ahora bien, su presencia está más que documentada en elementos morfológicos, tanto en el ámbito de las desinencias, v. g. *-tçch-*, *-nçch-*, prefijos objeto de primera y segunda persona del singular respectivamente, *-mê*, desinencia de plural, *-tç-*, prefijo objeto indefinido, etcétera, como en el de los pronombres, adverbios o partículas, v. g. *tê*, *nê*, *yê*, pronombres enfáticos de primera, segunda y tercera persona del singular respectivamente, *nel* ‘en verdad, realmente’, *tçl* ‘sin embargo, pero, a pesar de’, *yectel* ‘el otro día, hace algunos días’, *netech* ‘cerca’, *yçquemê* ‘por tanto, a fin de cuentas’, etcétera. Parece éste un argumento no muy sólido, pero la lógica aplastante de las lenguas y de sus usuarios dicta sentencia y en este caso concreto la /e/ revestía un carácter en exceso morfológico como para hacerla funcionar en procesos secundarios y meramente fonológicos como es una epéntesis.

Por último, la vocal /a/, que ha sido la seleccionada por los hablantes, se ajusta a las exigencias del contexto: /a/ no se identifica con ningún proceso morfológico o fonológico y su rendimiento es de largo el más alto de todos. Se trata de un fonema neutral que no se relaciona absolutamente con nada, es decir, se encuentra en total libertad funcional. Puede decirse sin riesgo a equivocarse que su carácter de no vocal epentética es lo que ha favorecido su empleo como tal, dotando a *chicuacç*

¹⁷ Lo cual no tiene por qué ser necesariamente cierto. De nuevo en el campo de las lenguas eslavas, véase eslovaco *devä* ‘9’ y *desä* ‘10’, donde la alternancia /v/ ~ /s/ establece la línea divisionaria entre una unidad mayor o menor. No obstante, el grado o índice de pertinencia es establecido por cada sistema lingüístico, y lo que un contexto de estas características es válido en las lenguas eslavas, quizás no lo fuera en el NC.

de una identidad y distintividad propias frente al resto de unidades básicas secundarias.¹⁸

Sobre la forma de plural. Analogía vs. iconicidad

Muchos lectores con seguridad habrán relacionado los efectos aquí comentados de la iconicidad con otro fenómeno, parecido pero no idéntico, al que se denomina analogía (del griego ἰσῶν, -ῖ í ‘proporcionado, correspondiente’) y que fundamenta buena parte de los procesos diacrónicos y sincrónicos que tienen lugar en un sistema lingüístico dado. Sin abandonar el tema de discusión que ha abierto este trabajo, el fenómeno que se comentará a continuación permitirá ilustrar las diferencias esenciales entre ambos procesos.

Como bien dice Launey: “[p]or muy raro que parezca, los numerales náhuatl tienen formas de singular y de plural”.¹⁹ Aunque este es un hecho en realidad muy extendido entre las lenguas del mundo, aquí se antoja de cierta importancia ya que *chicuacç*, además de presentar la particularidad fonética arriba comentada, se ha reservado igualmente otra peculiaridad, ahora morfológica, que puede confirmar el carácter perceptivo de toda esta propuesta, quizás en exceso especulativa si no se ofrece mayor cantidad de evidencia documental. En este sentido, resulta excepcional para poner de relieve cuál es la diferencia elemental entre analogía e iconicidad.

La gramática del NC establece que los numerales del dos al cuatro forman el plural a partir de la desinencia nominal *-n* o *-ntin*,²⁰ mientras que *çç* ‘uno’ hace valer un tema supletivo *ççm-* / *ççn-*, empleado en la formación de compuestos,²¹ al que se une la desinencia de plural *///*, resultando **/sçn// > */sçn-e// > ççmê*, con aparición de una vocal epentética */e/*, timbre quizás por armonía intrasilábica, y paso de */n/ > /m/* por asimilación regresiva.²² Aplicadas estas reglas, el plural de los numerales aquí tratados es como sigue:

¹⁸ La atribución del carácter icónico a un fonema determinado por parte del hablante es estudiado de forma concisa y muy ilustrativa por Wescott, “The Iconicity of Consonant Alternation”, en especial p. 208-211, donde se recogen decenas de ejemplos de este proceso en el ámbito consonántico.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 64.

²⁰ No hay establecidos una serie de puntos que contextualicen el uso de uno o de otro, sino que los documentos demuestran que se tiende de forma abrumadora a usar la segunda desinencia *-ntin*. La razón, una vez viste el concepto de iconicidad, parece realmente obvia: el hablante considera que *-ntin* en este contexto está mucho mejor caracterizada que *-n*, relevando ésta casi al ostracismo.

²¹ De hecho, es relativamente frecuente encontrar *chiquacçn*, en vez de *chiquacç* / *chicuacç*.

²² *Cfr.* nota 4.

<i>cçmê</i>	* <i>chicuaççmê</i>
<i>ômentin</i>	<i>chicômentin</i>
<i>çyintin</i>	<i>chicuçyintin</i>
<i>nâhuintin</i>	<i>chiucnâhuintin</i>

Salta a la vista que el asterisco situado frente a *chicuaççmê* no puede presagiar otra cosa que una nueva irregularidad. De hecho, el asterisco es un tanto injusto, porque la forma *chicuaççmê* sí está documentada. Sin embargo, es mucho más frecuente encontrar *chicuaççntin*, por analogía con el resto de los numerales de unidad secundaria en plural. Por otro lado, la forma **cçntin* está por completo ausente de los documentos nahuatlato, lo que demuestra que en su caso la analogía no ha tenido la suficiente fuerza como para generar una forma semejante. ¿Qué factor ha favorecido entonces que en las unidades secundarias el plural más frecuente de *chicuaçç* sea *chicuaççntin* y no *chicuaççmê*? ¿Es que la distintividad que ha protegido a *cçmê* contra la analogía no es suficiente para *chicuaççmê*?

La respuesta a esta última pregunta debe ser negativa. En este caso concreto han sido dos fuerzas las que han provocado que *chicuaççntin* sea la forma habitual. El sistema ha presionado para que *chicuaçç* sea idéntico desde un punto de vista formal e icónico al resto de unidades secundarias, desechando **chiuccç*. Por lo tanto, aceptar una forma *chicuaççmê* supondría volver a incluirla en la esfera de las anomalías con respecto al resto de unidades secundarias. Dado que la iconicidad no puede actuar en este caso (no hay necesidad de caracterizar mejor o peor los plurales del numeral en cuestión), el sistema ha echado mano de la analogía, para que todas las desinencias de plural de las unidades secundarias sean idénticas.

Conclusión

Si bien es cierto que en la gran mayoría de ocasiones es la propia lengua la que, mediante procesos gramaticales de carácter morfológico o fonológico, modifica y regula los diferentes apartados en los que se estructura, no menos lo es el hecho de que la última palabra la tiene siempre el hablante. En este breve escrito se ha intentado ofrecer una explicación, ya en el ámbito de lo extra-gramatical, según la cual el numeral del NC **chiuccç* ‘seis’, correcto desde el punto de vista gramatical, ha sido sustituido por *chicuaçç* con el objetivo de mantener una caracterización icónica lo suficientemente marcada como para poder distinguirla, acorde con su aspecto formal, de otras unidades numéri-

cas inferiores. Al mismo tiempo, se ha intentado demarcar la línea que separa el fenómeno meramente icónico del analógico, reflejado éste en la sustitución de desinencias de plural.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDREWS, R., *Introduction to Classical Nahuatl*, Austin, University of Texas Press, 1975.
- DAKIN, K., *La evolución fonológica del protonáhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982.
- ELVIRA, J., *El cambio analógico*, Madrid, Gredos, 1998.
- FIGUEROA-SAAVEDRA, M., *Diccionario básico náhuatl-castellano*, Madrid, Museo de América, 2000.
- LASTRA DE SUÁREZ, Y., *Las áreas dialectales del náhuatl moderno*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- LAUNEY, M., *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*, traducción de Cristina Kraft, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.
- LOCKHART, J., *Nahuatl as written*, Stanford, Stanford University Press, 2001.
- MAYERHALER, W., *Morphologische Natürlichkeit*, Wiesbaden, Athenaion, 1981.
- NÖTH, W., *Handbuch der Semiotik*, Stuttgart, J. B. Metzler, 2000.
- ORR, R., *Comparative Slavic nominal morphology: a new synthesis*, Bloomington, Slavica, 2000.
- SONNESON, G., "Icon", en *Encyclopedia of Semiotics*, al cuidado de P. Bouissac, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 293-4.
- , "Iconicity", en *Encyclopedia of Semiotics*, al cuidado de P. Bouissac, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 294-297.
- SULLIVAN, T. D., *Compendio de la gramática náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1976.
- TUGGY, D., "Reduplication in Nahuatl: Iconicity and paradoxes", en *Cognitive Linguistics and Non-Indo-European Languages*, al cuidado de E. H. Casad y G. Palmer, p. 91-133, Berlin, Mouton de Gruyter, 2003.
- WESCOTT, R. W., "The Iconicity of Consonant Alternation", en *Functional Approaches to Languages, Culture and Cognition*, al cuidado de D. G. Lockwood, P. H. Fries y J. E. Copeland, Amsterdam and Philadelphia, John Benjamins, 2000, p. 199-219.
- WURZEL, W. U., *Flexionsmorphologie und Natürlichkeit*, Berlin, Akademie Verlag, 1984.

LA MALINCHE, PORTAVOZ DE DOS MUNDOS

JOSÉ ANTONIO FLORES FARFÁN

Introducción

En la Malinche se ha vertido una serie de miradas, de ideologías en pugna, de prejuicios, sesgos e intereses propios, todas volcadas en la figura más enigmática y emblemática de la conquista de México. Por ejemplo las feministas, sobre todo chicanas, la reivindican como una mujer que supo emanciparse ante un sistema doblemente patriarcal en el que, efectivamente, se desarrolló como una suerte de proto feminista; los forjadores de la identidad nacional mexicana la esgrimen como el arquetipo de la traición a la patria, como la apátrida más recalcitrante, a través de la Malinche los hispanófilos por el contrario se enfrentan a los indigenistas. La literatura la novela y produce una serie de bestsellers, así como la vemos plasmada en obras dramáticas de todos estos signos. Así, ante la imposibilidad de la autobiografía, un género muy socorrido por la antropología contemporánea, una de las formas más interesantes de acercarse a su propia voz es precisamente la literatura en la forma de novela histórica.¹ Por lo demás, las narraciones que figuran en las fuentes en torno a la Malinche no están en absoluto exentas de dosis de literatura en el sentido de ficcionalizar los hechos históricos. Esto queda de manifiesto, entre muchas otras, en la fuente más completa sobre la Malinche, *La historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, de Bernal Díaz del Castillo, quien incluso le consagra un capítulo entero de su obra.

...los primeros relatos sobre la Conquista se mueven en el terreno de lo legendario, comenzando el proceso de ficcionalización que alcanzará su máximo desarrollo en los siglos XIX y XX.²

¹ Carole Achache, *La india de Cortés*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

² Cristina González Hernández, *Doña Marina (La Malinche)*, Madrid, Ed. Encuentro, 2000, p. 190.

Sin embargo, esto no quiere decir que no podamos historiar a la Malinche, sino que para ello debemos obrar con suma cautela, ubicando los “hechos” reportados por las distintas voces en juego en el contexto en el que se producen, lo cual permite una más cabal comprensión de la Malinche histórica.

LA MALINCHE HISTÓRICA

Lugar de nacimiento

Dentro de los escasos, fragmentarios y en ocasiones francamente contradictorios datos sobre el origen geográfico de la Malinche, existen dos versiones principales. Una asienta que es oriunda de Jalisco (De Las Casas, López de Gómara), en el Occidente de México, la otra que proviene de Veracruz (Bernal Díaz del Castillo, Clavijero). Aunque como todo lo vinculado a la Malinche, su origen se disputa, lo más plausible es que fuera oriunda de la región de Coatzacoalcos (de alguno de los siguientes pueblos: Painala, Olutla, Xaltipan, Tetícpac, o Huilotlán, el mapa que elabora Clavijero en su *Antigua Historia de México* traza el primero, actualmente inexistente en los mapas), en el actual estado de Veracruz.

Si bien incluso algunas versiones de cronistas como Fernández de Oviedo asientan que era oriunda de México (es decir, de México-Tenochtitlan, actual ciudad de México, “capital” del “imperio azteca”) y que de ahí fue llevada a Tabasco por mercaderes para después pasar a manos del cacique de esa región de habla maya, los argumentos para atribuirle ser oriunda de la región de Coatzacoalcos son los siguientes.

Existe una mayor cantidad de fuentes para el estudio de la conquista de México, incluidas las de primera mano como Bernal Díaz del Castillo, que aseveran que era oriunda de esa región.

Otra evidencia es la que nos provee Hernán Cortés al transferir a Marina al capitán Jaramillo después de la conquista de México para casarse con ella, dotándola de la encomienda de Huilotlán y Tetícpac, precisamente en la región de Coatzacoalcos.

Otras fuentes que apoyan lo dicho son el testimonial de 1605 de Fernando Cortés, nieto del conquistador, quien efectivamente afirma que la Malinche era: “...hija del señor y casique de las provincias de Olutla y Jaltipan cerca de Guazacuarero (sic) [Guazacualco [Coatzacoalcos]].”³

³ Citado en Cristina González Hernández, *op. cit.*, p. 195. Ésta y las demás evidencias aludidas están tomadas de esta obra.

Adicionalmente, en el siglo XVIII, Clavijero, uno de los cronistas más importantes de la época, recoge de la tradición oral de la región veracruzana una versión de Painala que le imputa a este lugar el nacimiento de la Malinche.

Por último, un documento de primera índole para esclarecer muchos aspectos de la vida de la Malinche es la *Probanza de Méritos y Servicios de Doña Marina*, de 1542. Ahí se confirma por los testigos declarantes ser la Malinche oriunda de Huilotlán, reiterando que este pueblo le fue dotado a ella por Cortés por ser ésta oriunda de aquél.

Aparentemente la única evidencia contemporánea indirecta sobre el origen geográfico de la Malinche que nos permite inclinarnos definitivamente hacia Veracruz como su lugar de nacimiento, es la existencia y gran vitalidad que ahí y en estados aledaños como Oaxaca tiene la Danza de la Malinche, una representación carnavalesca de la conquista de México.⁴

Aún cuando no quisiéramos admitir lo que parece el origen veracruzano de la Malinche, cualquiera de las posibilidades aludidas implican una fulgurante pertenencia a una zona de transición y una movilidad entre lo que eurocéntricamente se ha denominado el “imperio azteca” (más propiamente una confederación) y el área maya. Es probable que cualquiera que sea la verdad, el haber crecido desde niña en una situación de semejante movilidad geográfica y social —recuérdese que en la época prehispánica los recorridos eran todos a pie—, resultara determinante para forjar el carácter de la Malinche.

Sobre la edad de la Malinche sabemos muy poco y sólo podemos conjeturar cuántos años tenía cuando inició su travesía por el mundo mesoamericano. Por evidencias indirectas podemos suponer que fue una mujer que ni siquiera llegó a los 30 años al morir, y que por tanto fue entregada como una niña al ser vendida como esclava. El documento que aporta más información fehaciente sobre la posible edad de la Malinche al morir es la *Probanza de los buenos servicios y fidelidad con que sirvió en la conquista de la Nueva España la famosa Doña Marina*, de 1542. Ahí se estipula que el regreso de Doña Marina de la desafortunada expedición a las Hibueras después de la conquista de México fue en 1526 y que Juan Jaramillo, su último esposo, volvió a casarse en 1527, después de la muerte de Doña Marina, por lo que su deceso ocurrió ente esas dos fechas. Por lo tanto, a la hora de pasar a manos de Cortés tendría alrededor de 15 años, una edad en la que todavía

⁴ Cf. M. Anguiano y Guido Münch *La Danza de la Malinche*, México, Consejo Nacional de Turismo, s.f.

hoy día en las comunidades indígenas la niñas se casan o embarazan, e incluso a edades más tempranas.

Extracción social

De origen social noble, aunque caída en desgracia al haber sido hurtada y/o entregada como esclava de niña, la Malinche, viniera de donde viniera, fue “vendida” en el mercado de Xicalanco, un enclave comercial justo en los límites de las zonas nahua y maya. De ahí pasó “de mano en mano”, como dicen muchos de los cronistas, al señor de Potonchán, en el actual estado de Tabasco, donde se habla una lengua maya, el chontal. Es posible que los atributos para convertirse en “lengua”, término con el que se denominaba a los intérpretes en el siglo XVI, y el de “faraute” de la Malinche le vinieran así ya desde niña. El término “faraute” se define como:

(Forma primitiva de “heraldo”...). Mensajero... Rey de armas de segunda clase que tenían los generales y grandes señores. Actor que recitaba y representaba el prólogo o loa al principio de las comedias. (ant) Intérprete. (fig. culto). Persona que bulle mucho en un asunto, haciendo ver que es la más importante en él...⁵

No podríamos atribuir esta condición de faraute exclusivamente a su extracción de clase, aun cuando es posible que tanto la educación de clase alta que recibió en los primeros años de su vida, junto con el pasaje por la escala más baja de la sociedad y la oportunidad que recibió para volver a encumbrarse clase arriba, tendieran a forjarle semejante personalidad.

Si bien en sus *Cartas de Relación*, Hernán Cortés elude hablar de la Malinche, Bernal Díaz del Castillo, el soldado cronista que lo acompañó durante prácticamente toda la gesta invasora, se refiere a ella sistemáticamente como Doña, otro indicio de su condición nobiliaria, característica prefigurada además por el sistema de valores que como hombre de su tiempo Bernal reprodujo al describir a los personajes de la Conquista, como parte de una épica caballeresca que ejercía una poderosa fascinación sobre la sociedad española de la época, en las que las héroes y heroínas pertenecían desde luego a la más alta alcurnia.

⁵ María Moliner, *Diccionario de Uso del Español*, Madrid, Gredos, 1988, v. I, p. 1282.

En general, la manera en que la interpelan los indígenas es a su vez indicativa de una persona de alta extracción social, de manifiesto en el uso de la forma reverencial *tzîn* que acompaña a su nombre, *Malin-tzîn*, “Doña Marina”.

Las fuentes indígenas resultan también unánimes al atribuirle una pertenencia a la aristocracia indígena con la cual se unió Cortés en contra de los aztecas, en términos de las alianzas que en gran medida hicieron posible la Conquista misma, marco al cual desde luego pertenece la Malinche. En este sentido, hay que recordar que para ella el último *tlatoani* o “rey” Moctezuma representaba la tiranía azteca y en ningún sentido un hermano de sangre, la versión estereotipada que se ha querido imponer para atribuirle el papel de traidora.

Los nombres de la Malinche

Tampoco sabemos a ciencia cierta cuál era el nombre original de la Malinche. De nuevo hay por lo menos dos versiones sobre su onomástica. Sin que se discuta mayormente, algunas autoras simplemente asumen que su nombre era originalmente náhuatl,⁶ su supuesta lengua materna, nombre que nativizado al castellano da efectivamente Malinche, derivado de Malintzîn —en castellano no existe el fonema /ç/, el cual pasa, por similitud fonética a /è/—. González Hernández aventura otra posibilidad. Según ella⁷ Malinche proviene de Malin-tzin-e, esta última la forma vocativa, equivalente a “Oh, venerada Marina”, en su forma apocopada, Malintze! Si bien ésta es efectivamente una posibilidad, su argumentación no es lo suficientemente contundente. Como contra-argumento se pueden aducir, entre otros, la manera en que muchas otras palabras nahuas, nahuatlismos o mexicanismos, con estructura similar, pasaron al español mexicano: así tenemos que *tlacua-tzîn*, pasó a *tlacua-che*, *zarigüeya*, el “Prometeo mesoamericano”; *mapa-tzîn*, *mapache*, tipo de roedor nativo; *tepa-tzîn*, tipo de bebida alcohólica, etcétera.

El camino inverso es también perfectamente posible y el más plausible. No alteraría el significado que el nombre llegaría a tener en náhuatl. Es decir, concediendo que los castellanos la hayan bautizado como Marina sin atender en absoluto a su nombre original, como aquí nos inclinamos a creer, Marina pasaría a Malina, al ser nativizada en

⁶ Cf. Margo Glantz, *La Malinche, sus padres y sus hijos*, México, Taurus, 2001; González Hernández *op. cit.*, p. 184.

⁷ González Hernández, *op. cit.*, 187.

náhuatl —no existe la /ø/ en náhuatl—. Añadiéndole el sufijo *-tzîn* se pierde la vocal final, lo cual produce el mismísimo resultado: *Malintzîn*. Lo más probable es que éste haya sido el camino original que siguió el nombre, dado que es bastante difícil pensar que el padre Olmedo, a la hora de bautizar a las indígenas hubiera indagado el nombre náhuatl de una veintena de ellas, mucho menos ser capaz de pronunciarlos.⁸

De cualquier manera la re-lectura nativa del término es que proviene de *malinalli*, “hierba torcida”. Esta raíz al aunarse al sufijo afectivo *-tzîn*, que recubre tanto el significado reverencial como el diminutivo, produce *Malintzîn*, lo cual puede leerse, como hemos sugerido, como “venerada Marina”. O bien simplemente como “Marineta”. Aún cuando para nada espectacular, atendiendo a los hechos históricos, es posible que este último significado resulte más plausible en el primer momento del contacto con los invasores castellanos, dado que al ser ofrendada a Cortés como parte de la veintena de esclavas entregadas para apaciguarlo después de la batalla de Cintla, la Malinche se encontraba en la pubertad.

Si nos preguntamos por el significado en uso, es probable que tengamos una mejor comprensión del nombre en su transcurso histórico, dado que, como en el caso de la Malinche, la dinámica contextual permite, y es probable que así haya sido, que el nombre fuera adquiriendo variadas connotaciones. Así podemos ver que si bien efectivamente al principio pudo referirse a la niña que como regalo fue entregada a Cortés para su servidumbre, al momento de develar sus habilidades lingüísticas y diplomáticas, rápidamente comenzó a adquirir un rol y por lo tanto un estatus de cada vez mayor importancia, el que eventualmente le devolvería un rango social alto, tanto para los indígenas como eventualmente también para los castellanos, con lo que el nombre *Malintzîn* llegó probablemente a adquirir un significado reverencial, aunque no exento de las ambivalencias que el nombre mismo vehicula en su significado náhuatl, como se describe enseguida.

Concebido desde la perspectiva indígena, es decir, desde el *tonalpohualli*, el libro calendárico de la cuenta de los días o los destinos, el significado náhuatl resultaba de mal agüero, fatídico, por ser *malinalli* el signo de un día nefasto para el nacimiento, que auguraba una vida llena de desdichas, asociado a la muerte. Esta interpretación resulta de suyo tentadora al revisar la biografía por lo menos temprana de la Malinche, en la que efectivamente pasó secuestrada de

⁸ Cf. Frances Karttunen, *Between worlds. Interpreters, guides and survivors*, New Jersey, Rutgers University Press, 1994.

una condición noble a la de esclava, abandonada y negada por su padre, pasando a muy temprana edad a manos de desconocidos, violada por los invasores castellanos en la pubertad, de donde probablemente le viene el epíteto de la Chingada. Esta palabra en México se conjuga como verbo y tiene múltiples acepciones, como los rostros de la Malinche, que van desde lo más injurioso, como cuando se profiere como el peor de los insultos posibles para un mexicano “chinga tu madre”, hasta pasar a ser un halago, como cuando se dice que alguien es un chingón (o chingona). El origen del nombre también resulta polémico. El que le imputa Octavio Paz del náhuatl es bastante inverosímil: “...xinachtli (semilla de hortaliza) o xinaxtli (aguamiel fermentado)...”,⁹ asociándolo a las bebidas alcohólicas y a sus efectos devastadores sobre el cuerpo, a la agresión física que la palabra implica en mayor o menor medida en sus polifacéticas acepciones en el español mexicano. Otra interpretación más plausible que también la vincula a un origen náhuatl es la hipótesis de que tiene que ver con *-tzin* en sus acepciones verbales, que no hay que confundir con el *-tzin* con cantidad vocálica que figura en el nombre Malintzín, y que se refiere a las asentaderas y como metáfora a la base o asentamiento, quizá como una alusión al sexo que seguramente llegaron a forzar los castellanos con las indígenas violadas.

Aún otra versión sostiene que chingar deriva de la raíz romaní o romanés (“gitana”) *zinga(r)*, que llegó al castellano a través del caló.¹⁰ En romanés actual *zingalo* es “el cornudo, el que comete adulterio”. Hoy día en muchos países del Caribe, incluyendo Cuba y República Dominicana, *zingar* es una forma coloquial vulgar que significa “tener relaciones sexuales”, de donde tal vez haya pasado a México y expandido su significado con base en la convergencia con la voz indígena referida con el significado sexual aludido, una interesante posibilidad que no ha sido explorada y que enunciamos aquí. Si bien se supone que el verbo chingar se instaure alrededor de la independencia de México, me parece que la posibilidad de su irrupción ya se encuentra por lo menos prefigurada mucho antes. Por su similitud fonética y de significado, las últimas dos interpretaciones aludidas, en la incipientemente bilingüe, quizá hayan llegado a confluir, resultando complementarias, cristalizándose en el léxico del español mexicano en la medida en que históricamente los indígenas adquirían el castellano y algunos castellanos el náhuatl, la lengua franca de México en la época prehispánica que la Malinche sin duda dominaba.

⁹ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 1986, p. 68.

¹⁰ Francisco Santamaría, *Diccionario de mexicanismos*, México, Porrúa, 1959.

La historia de la Malinche

Antes de que la Malinche irrumpiera en escena como la “lengua” de Cortés, esa sinécdoque a la que se ha pretendido reducirla por tanto tiempo, desde luego desde la perspectiva patriarcal castiza, Cortés sólo contaba con Jerónimo de Aguilar, el castellano que vivió y aprendió la lengua de los mayas de la península de Yucatán como producto de un naufragio anterior al arranque de la conquista de México, en 1511. En 1519, cuando Cortés arribó a las costas yucatecas rescató a Aguilar, con lo que la Malinche no es la primera intérprete de Cortés, aunque sí la más célebre.

Bernal Díaz del Castillo le consagra todo un capítulo en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, intitulado “Cómo Doña Marina era hija de grandes señores y señora de pueblos y vasallos y de la manera en que fue traída a Tabasco”. Ahí cuenta cómo Doña Marina llegó a Tabasco, donde fue entregada a Cortés. Se supone que siendo muy niña, su padre, un poderoso cacique de Painala, Coatzacoalcos, falleció. Su madre volvió a contraer nupcias con otro cacique con quien procreó otro hijo, quien sería el heredero del cacicazgo, decidiendo deshacerse de Marinita quizá porque ya se perfilaba como toda una faraute y por ser mujer, quizá incluso por haber nacido en el signo calendárico fatídico, como se ha pretendido aseverar sin muchas bases.

Al morir una niña esclava del pueblo de edad similar, sus padres pretendieron que fue Marina quien había fallecido, organizándole el funeral, mientras Marinita era enviada a Tabasco a través de los comerciantes de Xicalanco, un lugar clave para el comercio mesoamericano, donde la adquirió el cacique de Potonchán. Así creció entre los chontales de Tabasco, aprendiendo el maya chontal, aunque es factible pensar que la Malinche no sólo hablaba las variedades chontales locales, sino que ya para entonces por lo menos tenía contacto con las lenguas francas de la época, el maya yucateco en el caso de los mayas, así como el náhuatl para toda el área mesoamericana. Como hemos apuntado al hablar de los nombres de la Malinche, recuérdese que después de la primerísima batalla de Cintla, en Tabasco, en la que Cortés salió vencedor, el cacique de Tabasco trató de apaciguarlo, dotándolo de 20 esclavas, entre ellas la Malinche. Cortés mando bautizar a las esclavas, un ritual que permitía legitimar el uso que de ellas harían de inmediato los castellanos, no sólo para las funciones de avituallamiento, sino como parte de los deseos carnales que éstos no tardaron en manifestar hacia las indias. Fue a uno de su lugartenientes,

Alonso Hernández de Puertocarrero, a quien primero le otorgó la Malinche, aun cuando, al poco tiempo, en territorio totonaca, en no más de un mes, Cortés se percató de su valor como intérprete, por lo que ideó una manera de deshacerse de Puertocarrero, mandándolo a España con una de las primeras *Cartas de Relación* para el rey Carlos V, evitando así enfrentamientos directos con su propia gente, en este caso con un personaje influyente en la corte española.

Entre tanto la expedición ya había zarpado por la costa del Golfo hacia el este alcanzando territorio de habla náhuatl en San Juan de Ulúa, cerca de la región de nacimiento de la Malinche. Dado que Aguilar no pudo comunicarse con los emisarios de Moctezuma que se acercaron a la expedición, Doña Marina irrumpió para empezar a brillar con luz propia, dirigiendo a los emisarios nahuahablantes hacia Cortés.

Así que en Veracruz empezó el complejo juego verbal de traducción que incluía el pasaje por el náhuatl entre Marina y los emisarios de Moctezuma, para traducirle al maya a Aguilar para que éste a su vez le tradujera a Cortés. Una primera triada lingüística que incluso llegaría a complicarse aún más al entrar en tierra totonaca, el siguiente paso de la gesta invasora. Vale la pena detenerse un momento a reflexionar en torno a cómo se percató Cortés de las habilidades lingüísticas de la Malinche. Algunos cronistas dicen que fue Aguilar el que se dio cuenta, informando de inmediato a Cortés; otras versiones asientan que fue la propia Malinche quien espontáneamente interpelló a los emisarios de Moctezuma al ver la incompetencia de Aguilar para comunicarse con ellos; mientras que incluso, para exaltar la lealtad de Doña Marina, algunos aseguran que ésta se dio cuenta de que unos indios traducían falsamente las palabras de Cortés, intercediendo ésta por él. Todo esto alude ya al papel de faraute con el que se describe a la Malinche, una de las funciones más importantes que cumplió, además de guía y consejera, por no hablar de amante y de facilitadora de avituallamiento, no sólo de intérprete, a lo que se le ha tratado de reducir, como si esta función fuera una cuestión menor —hasta hoy día se valora poco el trabajo del traductor y se habla de él como traidor—. Incluso el cronista opuesto a Bernal, Gómara, quien trasuda una profunda discriminación hacia la Malinche, enfatiza su rol central como asesora, como “faraute y secretaria”.¹¹

Al continuar la travesía hacia México-Tenochtitlan y entrar en contacto con los totonacas éstos tratan de entablar la primera alianza con los enemigos después de la batalla de Cempoala, en la que los castella-

¹¹ González Hernández, *op. cit.*, p. 217.

nos los derrotan; la Malinche, como hablante de náhuatl y maya reafirma su importancia, dado que los totonacas tenían como segunda lengua el náhuatl. Dado que los totonacas estaban sujetos a los mexicas, a quienes les pagaban tributo, el bilingüismo totonaco-náhuatl era inaccesible para Aguilar, por lo que ahí la Malinche se consumó como pieza aún más clave para la comunicación interétnica. No tardó mucho la Malinche en desplazar a Aguilar como intérprete, como sugieren las crónicas, si bien éstas mitifican sus capacidades lingüísticas, llegando a afirmar que aprendió castellano en un día. Los totonacas, si bien sometidos a los aztecas, soñaban con emanciparse de ellos, por lo que trataron de pactar una alianza con Cortés. Como era la costumbre indígena, para ello se le ofrendaron una serie de presentes. De nuevo la huésped castellana se hizo de una serie de mujeres, aunque esta vez hijas de caciques, las nobles totonacas, con lo que éstos pugnaban por sellar una alianza con los extranjeros en contra de los enemigos aztecas.¹²

Cuatro emisarios de Moctezuma llegaron a territorio totonaca a reprender al cacique totonaca por su amigable recibimiento a los castellanos. Éstos fueron apresados por Cortés, quien acusó a los totonacas de haberlos aprehendido y se presentó como su protector, liberando

¹² Tanto en la sociedad mexicana como en la española de la época la poligamia estaba supuestamente proscrita. Sin embargo, ambas toleraban el amancebamiento y el concubinato, en el caso de los castellanos se justificaba a través de una doble moral consagrada en la institución de la barraganía, la cual sólo obligaba a profesar la fe católica para poder contar con una segunda esposa. Esto explica la urgencia de bautizar a las indias inmediatamente, dando lugar al arranque del mestizaje. Como hizo Cortés con el hijo que procreó con la Malinche, Martín; los hijos naturales podían ser legitimados por bula papal, poniendo en igualdad de condiciones a los hijos legítimos con los de las barraganas. Desde el punto de vista de la sociedad mexicana, la poligamia era directamente una cuestión de lo que hoy llamaríamos “poder adquisitivo”, una posibilidad reservada a las clases dirigentes y que quedaba cobijada bajo la institución de las *ahuianimeh*, las mujeres alegres de la época, que no necesariamente deben ser vistas como equivalentes a la prostitución, como han querido hacernos creer los cronistas hispanos. Considérese que para los antiguos mexicanos el sexo, el inframundo y las excrecencias están directamente relacionadas. También habría que tener en cuenta la ambivalencia implicada en la concepción nahua de la dualidad, en la que el sexo es una de las cuestiones mundanas que no sólo mitiga el dolor que caracteriza la vida terrenal, sino que permite la procreación. En este contexto, no es de sorprender que para los nahuas la santa matrona de las “prostitutas” sea precisamente una entidad que remite a dos de los emblemas más sublimes posibles de la belleza en el mundo, la flor y el quetzal, los cuales paralelamente también representan los símbolos de la extrema fragilidad de la vida y su naturaleza efímera. Un ejemplo aún más elocuente de la naturaleza dual del mundo es el caso de Tlazoltéotl, la diosa del amor, nombre derivado de *tlazolli*, “basura”, pero que también quiere decir “amor” y *teotl* es “dios”. Amar a alguien es ensuciarlo, lo cual corrobora que para la cosmovisión nahua el excremento, el sexo, y el inframundo estén todos relacionados, por lo que no resulta sorprendente que Tlazoltéotl fuera también la diosa de la tierra. Semejantes concepciones duales, profundamente ambivalentes, serán muy importantes a la hora de concebir a personajes como la Malinche, por lo menos desde la perspectiva indígena.

a dos de ellos secretamente, mientras, a través de Marina, a éstos les suplicaba comunicar a Moctezuma sus supuestas intenciones amistosas. Por la mañana acusó a los totonacas de haber dejado escapar a los emisarios de Moctezuma y con ese pretexto tomó en custodia a los dos restantes, de nuevo presentándose ante ellos como su salvador. Todo esto debió constituir una lección de mentiras magistrales para Doña Marina, quien si no poseía esta competencia, aquí empezó a adquirirla rápidamente.

El siguiente paso fue el territorio tlaxcalteca, contra quienes al principio Cortés peleó despiadadamente, aunque al final se alió con ellos en contra de sus enemigos los aztecas, de quienes los tlaxcaltecas, a pesar de la cercanía en términos de territorio y lengua, se mantenían independientes. La descripción de estos eventos se plasma en el llamado *Lienzo de Tlaxcala*, en el que la presencia de la Malinche resulta prominente, desplazando prácticamente a Jerónimo de Aguilar. Más aún, es en este punto de donde data el nombre de capitán Malinche para Cortés, como desde entonces comenzaron a llamarlo los indígenas —epíteto que no debía hacerle mucha gracia— y lo que elocuentemente habla de lo inseparable que de él se volvió Marina desde ese instante, por lo menos para la mente indígena. Esto es tan así que se llega a representar a Cortés junto a Marina incluso cuando ésta ya había muerto, como en el documento de 1537 llamado *Castigo de aperreamiento*, en el que Cortés, después de consumada la conquista, convoca con el falso pretexto de bautizar a siete principales de Coyoacán sólo para liquidarlos, lanzándolos a los mastines.

Ya aliado con los tlaxcaltecas —de quienes recibieron más mujeres nobles para sellar el pacto— protegido por éstos y contando con apoyo totonaca, Cortés se dirige a Cholula, ciudad aliada de los aztecas, donde se produce la masacre más célebre de toda la conquista de México, en la que a la Malinche se le imputa un papel protagónico, de donde proviene la leyenda negra de la Malinche y España, por su supuesta traición a sus presuntos hermanos de sangre. La historia dice que en Cholula se respiraba un ambiente de guerra, que Cortés fue prevenido de un posible ataque de los aliados de los aztecas, e incluso trataron de disuadirlo de pasar por allí y que éste decidió hacerlo para no mostrar flaqueza. Se habían cavado pozos y barricadas y se les tenía una emboscada, con tropas aztecas listas para atacar. Para poder entrar a Cholula los cholultecas exigen a Cortés ingresar sin tlaxcaltecas, por lo que éstos tienen que acampar fuera de la ciudad. La estrategia a la que recurre Cortés es detener a los emisarios que Moctezuma envía a hablar con los cholultecas, junto con otros sacerdotes cholultecas, a quienes ofrece regalos y suplica servir de inter-

mediarios entre él y los señores de Cholula. De acuerdo con la historiografía hispana, Cortés confirma que los indígenas están a punto de atacarlos, lo cual se refuerza por la información que le proporciona Doña Marina, quien se supone entró en contacto con una anciana que le ofrece escapar, salvarse e incluso casarse con uno de sus hijos. En teoría la Malinche finge acceder a esto, y le solicitó a la anciana tanto detalles del ataque como tiempo para ir a recoger sus cosas, la cuales incluían sendos tesoros, sólo para ir a delatar a los cholultecas ante Cortés de la conspiración en su contra, lo cual la historia oficial consagra como la traición de Cholula.

Si apelamos a fuentes basadas en narraciones indígenas, en particular a la *Historia general de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún, no hubo tal conspiración, la Malinche ni siquiera es mencionada, y el ataque más bien fue de Cortés contra gente desarmada. De acuerdo con esta misma fuente, fueron los tlaxcaltecas los que informaron a Cortés de la inminencia del ataque, instigando la masacre contra sus enemigos jurados. La Malinche sí aparece en el *Lienzo de Tlaxcala* en relación a este evento, pero sólo en calidad de intérprete.

La inverosimilitud de los relatos hispanos no sólo ha sido cuestionada por la historiografía más reciente,¹³ sino que ya se encuentra prefigurada en fuentes semejantes que cuestionan la calidad textual de los mismos. Es efectivamente poco creíble que en tan poco tiempo —una noche— una persona como la anciana noble a la que se le imputa ser la informante del complot contra los castellanos haya intimado a tal punto con la Malinche y delatado las intenciones de sus paisanos. El propio relato de Cortés en sus *Cartas de Relación* a Carlos V ofrece a su vez pautas autofágicas para cuestionar la validez del relato, en el que a su vez se basa Díaz del Castillo. Recordemos que normalmente el conquistador evita mencionar a la Malinche, probablemente como una forma de minimizar el destacado papel que cumplió en la Conquista y ensalzar el propio. Curiosamente con relación a los sucesos de Cholula es Marina quien irrumpe prominentemente en su trama textual, imputándole la delación del ataque que preparaban los vencidos. La utiliza así para justificar su artera y terrible actuación, perpetrada en contra de miles de personas inocentes. De esta manera, si hubiéramos de rebautizar las fuentes que nos informan sobre la Malinche, como la de Bernal, podríamos llamarla “Historia legendaria de la conquista de la Nueva España”.

¹³ Cf. González Hernández, *op. cit.*, p. 235 y ss.

La utilización de la Malinche para justificar hechos como éstos aparece no sólo en la llamada traición de Cholula, sino a propósito de la también famosa huida de Tenochtitlan conocida como la Noche Triste, batalla en la que los mexicas derrotan a las huestes invasoras, después de la cual Cortés se refugia en Tlaxcala. Dado que un sector disidente de los aliados tlaxcaltecas, encabezado por Xicoténcatl el mozo, planeaba rematar a los castellanos, Cortés reacciona y como castigo marcha en contra de varios pueblos sublevados, empezando por Tepeaca, para hacerlos escarmentar. A pesar de que las fuentes en general no mencionan a la Malinche en relación con este episodio, el cronista Cervantes de Salazar “reporta” otra traición que descubre Doña Marina a través de la simpatía que causa entre las mujeres tlaxcaltecas, que como parte de la solidaridad femenina, resonante del episodio de la anciana cholulteca, le informan del “complot de Tepeaca”. Es así como la historiografía hispana crea un hada madrina, que, locamente enamorada de Cortés, defiende fielmente los intereses castellanos, en contraste con la visión nacionalista que ha llegado a instaurar a la Malinche como el símbolo maldito de la traición a la patria, dando lugar al tan arraigado lugar común del Malinchismo que prevalece en la imaginación popular hasta hoy en día.¹⁴ Más que detenerme a narrar los hechos históricos del final de la Conquista, la toma de Tenochtitlan, de suyo bastante conocidos, sobre la base de lo expuesto, pasaré a examinar las distintas miradas que sobre la Malinche se han vertido, destacando la polarizaciones que su figura ha dado lugar y los sentimientos encontrados que ésta concita, lo cual nos permitirá acercarnos a una visión más serena, menos prejuzgada de la Malinche.

Los rostros de la Malinche

La Malinche es un figura señera del debate ideológico, pletórica de ambivalencias, polivalente, multivocal. Sea cual sea la posición con que nos topemos, ya sea la versión laudatoria y patriarcal de los hispanistas o la condenatoria de los nacionalistas, lo que hay que destacar de entrada es que no es en absoluto un personaje menor en la historia de México. No se trata de una figura aleatoria, marginal o accesorio, como quisiera hacerle creer Cortés a Carlos V, sino de una pieza clave en la conquista de México y en el surgimiento del mestizaje, sobre todo en sus dimensiones simbólicas.

¹⁴ Cf. González Hernández, *op. cit.*, p. 237 y ss.

La historiografía moderna ha buscado reivindicarla como un personaje fascinante que supo sobreponerse a las peores adversidades, como el hecho de pasar de la condición de noble a esclava, la de ser vendida cuando niña, negada por sus padres, abusada por los poderosos, sucesivamente sometida. La Malinche supo sobrevivir y darle un sentido a tanto ultraje contra la condición de niña, de oprimida, de mujer explotada en un mundo doblemente patriarcal. Supo adoptar y adaptar múltiples realidades, desarrollando un plurilingüismo que ha sido poco comprendido,¹⁵ como una verdadera políglota en lenguas indígenas. Posiblemente hablaba no sólo náhuatl y maya, lo cual es una simplificación, y a la postre castellano, como comúnmente se asume, sino variedades de estas lenguas; incluidas las modalidades francas de las mismas, así como desde luego alguna(s) forma(s) local(es) del maya chontal y de las variedades nahuas de Veracruz.

Más aún, como sugiere su condición de “faraute” en el sentido de una mujer con agentividad, autoafirmada, con sentido de la independencia, la Malinche conocía, por lo menos de oídas, si no es que poseía la competencia comunicativa, los géneros apropiados para interpelar a personajes como Moctezuma, el lenguaje cortesano de los pillis, el *pillatolli*, “el habla de los nobles”, el *tecpantlatolli*, “el habla palaciega”. Vale la pena señalar que el conocimiento de semejantes géneros conversacionales, adecuados para interpelar cortésmente tanto a los emisarios de Moctezuma como al mismo gran *tlatoani*, probablemente evitaron confrontaciones y malos entendidos mayores de las que ya de por sí se produjeron. Recuérdese que para la sociedad mexicana la palabra *tlatoani*, equivalente a “cabeza de estado”, se refiere precisamente a aquel que por definición posee el dominio del discurso, al que por saber hablar manda. El hecho de que una mujer tuviera semejante capacidad debió haber impresionado e impactado grandemente a los indígenas, de tal manera que se llegara no sólo a reconocérsele como perteneciente a la clase alta, sino a equipararla con una diosa; algunas autoras sugieren a Chalchitlicue, la diosa del agua.¹⁶ A mí me parece que sería más plausible que fuera Tlazoltéotl o Xochiquétzal, la diosa del amor. O incluso que haya sido mundanamente identificada con Cihuacóatl, el guerrero por excelencia, cuyo nombre curioso y extraordinariamente significa “serpiente femenina”. Todas éstas pudieron, a los ojos de los indígenas, haber sido encarnadas por la Malinche, figuras resonantes de lo que más tarde se convertiría en la Llorona, la mu-

¹⁵ Una excepción la constituye Frances Karttunen, *op. cit.*

¹⁶ Margo Glantz, “Nota Introductoria”, en *La Malinche, sus padres y sus hijos*, México, Taurus, 2001, p. 13.

jer fatal mesoamericana que seduce a los hombres sólo para devorarlos, quien de hecho aparece ya en el *Códice florentino*, como augurio de la fatalidad de la Conquista, y que sigue todavía haciendo de las suyas en la imaginación popular mexicana contemporánea y desde luego en las comunidades indígenas.

La Malinche probablemente concitaba como sigue provocando sentimientos encontrados y discursos antagónicos en la sociedad hispana e indígena por igual, como la profunda fascinación ejercida sobre todo en Bernal, en contraposición a sus detractores potenciales como el capellán de Cortés, Gómara, como lo pone de manifiesto la ausencia de la forma reverencial Doña para referirse a ella o el silencio mismo de Cortés en torno a su “lengua”.

Estas ambivalencias se perciben no sólo en semejantes fuentes hispanas, sino en las indígenas, como los códices. En muchos de las descripciones plásticas, como el *Lienzo de Tlaxcala* o el *Códice florentino*, la Malinche ocupa un lugar preeminente y prominente. Se ha sugerido que de maneras muy transparentes la escritura indígena representaba la importancia de los personajes descritos en función de su tamaño: a mayor tamaño mayor prominencia social o protagónica, lo cual desde luego ya estaba consignado en las fuentes indígenas antes de que se insistiera en ello en su historiografía reciente.¹⁷ Pero no sólo es el ta-



Figura 1. La Malinche en el *Códice de Tizatlán*

¹⁷ Cf. González Hernández, *op. cit.*, p. 222.

maño, sino el posicionamiento, central en la mayoría de las descripciones plásticas de la Malinche, lo que nos habla de su papel nodal en el desarrollo de la Conquista. Por ejemplo, en el *Códice de Tizatlán*, las figuras más importantes son las de la Malinche, junto con la del señor indígena con quien interactúa en las primeras dos escenas, pasando los castellanos a un segundo plano.

Nótese que también en esta imagen, que describe el saludo y la dotación de regalos a los castellanos en su expedición a Tlaxcala, aparte de la estructura jerárquica vehiculada por el tamaño de los personajes, en el que el de la Malinche es equiparable al de los señores indígenas, en contraposición a los castellanos que o bien están en un segundo plano o bien son más pequeños, ésta levanta la cabeza, en prácticamente el mismo ángulo que Cortés. Esta señal ha sido interpretada como índice de arrogancia, típica de la condición de noble y faraute que se le imputa y que también habla de su identificación directa con Cortés. Todos estos son indicios de su importancia desde la representación indígena. Adicionalmente, en este pasaje el que la Malinche lleve la voz cantante, de manifiesto en que es la única que señala con los dos dedos de la mano, la hace aparecer como el personaje más importante de toda la escena —compárese con por ejemplo el tamaño de Cortés y sobre todo de Jerónimo de Aguilar en la última parte de la secuencia, ambos muy minimizados, Cortés incluso no profiere palabra alguna, o por lo menos esto no se representa.

La ambivalencia en la percepción de la Malinche se sugiere así ya en esta escena, en que la arrogancia con la que se la describe indica un cierto desprecio e incluso franca hostilidad hacia ella, de manifiesto sobre todo en las fuentes indígenas escritas desde la perspectiva mexicana, como el *Códice florentino*, los *Cantares mexicanos* y los *Anales de Tlatelolco*. Esta última es la versión más antigua de la Conquista, donde se le imputa el haber delatado la intención de Cuauhtémoc de sublevarse ya siendo prisionero de Cortés en su expedición a las Hibueras (Honduras), razón por la cual es ahorcado, sin mediar juicio alguno; por no hablar del castigo de aperreamiento ya mencionado, en el que a la Malinche se le atribuye la co-responsabilidad de los siete asesinatos de los señores de Coyoacán.¹⁸

Algunos autores han señalado un pasaje particularmente notable de la hostilidad y desaprobación hacia la Malinche en el *Códice florentino*, libro XII, en que se narra la vergonzosa avidez por el oro compartida por Cortés y la Malinche, pasaje en el cual se le describe

¹⁸ Cf. Gordon Brotherson, “La Malintzin en los códices”, en *La Malinche, sus padres y sus hijos*, México, Taurus, 2001, p. 19 y ss.

despectivamente como la *cihuatzintli*, “mujercita” que se escondió la “mierda de los dioses”, el oro, *teocuitlatl*, bajo la falda, un fino y directo insulto hacia ella. En contrapartida están los documentos laudatorios del personaje en cuestión, como el *Códice de Tepetlán*, en el que incluso recibe más tributo que Cortés o el de *Tizatlán*, en el que es a ella a la que se supone se le otorgan las mayores y más importantes dádivas, las de las mujeres, en contraste con lo que se describe en las fuentes hispanas.¹⁹

Pero en general las fuentes indígenas reivindican una perspectiva muy distinta a la hispana, como es predecible. Por ejemplo, en el *Lienzo de Tlaxcala* los tlaxcaltecas también se presentan como conquistadores de los territorios del norte de México. En ambos documentos, la Malinche se representa como figura central para la supervivencia hispana, tanto después de la batalla de la Noche Triste como en la rendición de Cuauhtémoc.²⁰ Sin embargo, conforme avanza el proceso de castellanización, en el pasaje de los códices más antiguos a los más tardíos, de *Tizatlán* al *Lienzo de Tlaxcala*, en sus últimas escenas, la Malinche se incorpora a lo que sería el discurso dominante de la Colonia, en el que la cruz desplaza literalmente a la Malinche, imperando el canon patriarcal machista de la época que se mantuvo y afianzó en la Colonia y que trasciende hasta nuestros días.²¹

Es muy difícil deshacerse de semejante visión androgénica de la Malinche, e incluso la concepción de intelectuales contemporáneos de avanzada todavía la trasudan. Han sido las feministas o por lo menos las mujeres, las que han buscado interrumpir este discurso para dar paso a una visión más apegada a la condición femenina de la Malinche. La actitud general del mexicano medio hacia la Malinche sigue siendo de rechazo, se le considera la traidora por excelencia, un arquetipo consagrado por el nacionalismo mexicano incluso en los libros de texto oficiales para los niños, vinculada a un gachupín —un mercenario despreciable, como sugiere su presunta etimología náhuatl—, opuesta al otro arquetipo de mujer en México, la abnegada, inmaculada y piadosa *Tonantzin*, “nuestra madre”, la Virgen de Guadalupe. En contraposición, la belleza de la Malinche es engañosa, como lo es la Llorona. En su cara en ocasiones aparecen serpientes, lagartijas, es la Eva mesoamericana, fusionada con las asesinas diosas indígenas. No sólo es bella. Es la inteligencia indígena personificada, igual o más que el mismo Cortés, como sugiere su representación en los códices o el hecho de

¹⁹ Gordon Brotherson, *op. cit.*, p. 23 y ss.

²⁰ *Ibid.*, p. 28.

²¹ *Ibid.*, p. 30-31.

que constituyan personajes fusionados, recuérdese que a Cortés se le conoce como el Capitán Malinche.

Sin ella la Conquista no hubiera sido posible o hubiera tenido un costo mucho más alto en términos de vidas humanas y de devastación ecológica. Las lecturas más contemporáneas de la Malinche incluso presentan sarcásticamente a Cortés como un desvalido lingüístico, quien sin su ayuda hubiera fracasado en su empresa conquistadora, interrumpiendo el discurso histórico dominante, la versión recibida de una Malinche sumisa, dependiente de los hombres para sobrevivir; el canon patriarcal que define la cultura nacional hasta hoy en día. Desde esta mirada, la visión positiva de la Malinche que manifiesta Bernal la califica como la Doña que acata la cristiandad, que habla en “cristiano” como equivalente a “castellano”, que habla “castía”, como dicen los indígenas todavía hoy.

La reivindicación de la Malinche se ha dado sobre todo desde la literatura, la antropología de género y la historiografía contemporáneas. En particular las feministas, aunque paradójicamente casi todas asumen que estaba locamente enamorada de Cortés,²² enfatizan su papel no sólo como puente lingüístico, como traductora que traslada mecánicamente un código a otro, como si esto fuera posible sin un ejercicio de inteligencia colosal, sino como pieza clave en la supervivencia de los castellanos invasores, como niños desvalidos que no han podido romper con el cordón umbilical, como conocedora de la flora y la fauna locales, básicas para el avituallamiento de las huestes mercenarias; como guía que permite recorrer las rutas más óptimas, no sólo geográfica —por ejemplo al dirigir la expedición por mar en vez de por tierra desde el área maya a las costas de Veracruz, sino comunicativamente y políticamente hablando, por ejemplo al convencer a Moctezuma a acceder a ser arraigado en su palacio en vez de asesinado por los castellanos.

Todas estas cualidades le otorgan un papel protagónico en el desarrollo y consumación de la gesta invasora, una visión positiva de la Malinche que no ha llegado a trascender ni mucho menos a imponerse en los clichés interpretativos nacionales, que como el de la Chingada, la traidora traductora, ha sido consagrada por el Nóbel Octavio Paz:

Si la Chingada es una representación de la Madre violada, no me parece forzado asociarla a la Conquista, que fue también una violación,

²² Una excepción la constituye Sandra Messinger Cypress: “Re-visión de la figura de la Malinche en la dramaturgia contemporánea”, en *La Malinche, sus padres y sus hijos*, p. 257-275.

no solamente en el sentido histórico, sino en la carne misma de las indias. El símbolo de la entrega es doña Malinche, la amante de Cortés. Es verdad que ella se da voluntariamente al Conquistador pero éste, apenas deja de serle útil, la olvida. Doña Marina se ha convertido en una figura que representa a las indias, fascinadas o violadas o seducidas por los españoles y del mismo modo que el niño no perdona a su madre que lo abandona para ir en busca del padre, el pueblo mexicano no perdona su traición a la Malinche. Ella encarna lo abierto, lo chingado, frente a nuestros indios, estoicos, impasibles, cerrados.²³

A más de 50 años de la publicación de este multicitado texto, las voces que sucesivamente han interrumpido este canon patriarcal ya no consideran a la Malinche el ser abierto, sumiso, la figura cosificada, el objeto de consumo del imperialista lujurioso, sino reivindican a la Malinche como un sujeto activo, pleno de agentividad, asomándose incluso a la individualidad que le provee de esa fisonomía particular de faraute que llega a chocar con el canon patriarcal histórico que representa Cortés. Si la independencia de México marca un giro en que se afianza la noción de malinchismo, la chingada traductora traidora de Octavio Paz, es hora de que irrumpa esa otra Malinche que se identifica con las indígenas todavía negadas y concebidas como objetos de interés público por el Estado mexicano, como las mujeres zapatistas que irrumpieron para ya no permitir herencias coloniales tan aberrantes como el derecho de pernada.

A la voz monológica patriarcal se ha opuesto la polifonía del cuerpo textual complejo que figuras como la Malinche representan, en la que la figura de la mujer consagrada por el machismo existe mas no se reduce a ella. A través de una dramaturgia satírica autoras como Rosario Castellanos en obras como el *Eterno femenino* cuestiona semejantes verdades monolíticas de la dramaturgia patriarcal, en que la posibilidad de las contradicciones vinculadas a una personalidad escindida, dividida, como lo es el perfil que representa la Malinche, característico de muchos indígenas de carne y hueso contemporáneos, irrumpe como parte de una visión mucho más rica que nos permite comprender más y mejor su complejidad en el marco de la sociedad mexicana contemporánea.²⁴

Para deshacernos de la maldición de la Malinche es sin duda necesario reconocer esta esquizofrenia a la que se ha encuentra vinculada, una suerte de esquizoglosa, en que no hay una verdad, sino

²³ Octavio Paz, *op. cit.*, p. 78.

²⁴ Cf. Sandra Messinger Cypress, *op. cit.*, p. 259 y ss. Ésta y la discusión que sigue está basada en el texto citado.

verdades antagónicas en que las indígenas encarnan las contradicciones del marco androgénico que las oprime y que no quisiera dejarlas escapar, resistiéndose e interrumpiéndolo, cuestionando incluso los posicionamientos que han pretendido reivindicar a la Malinche sólo para volverla a atrapar en el androcentrismo, victimizándola o resarcíendola, ya no como la traidora sino como la procreadora, acercándola a Tonantzin, al malinchismo de Gorostiza como celebración del mestizaje, ya no de lo extranjero, como en Paz. Sin embargo, sigue reproduciendo una perspectiva de género en que la mujer sólo puede definirse en función de la existencia de un hombre, ya sea Cortés, ya sea Cuauhtémoc, como en *Todos los gatos son pardos*, de Carlos Fuentes. Para la dramaturgia y la literatura patriarcal, el eterno femenino es el eterno retorno a un esquema androgénico, diríamos, el eterno masculino.

En contraste, desde la perspectiva femenina que reivindican autoras como Castellanos o Sabina Berman, a través del humor se destruyen los estereotipos de las versiones recibidas de la Malinche. Ya no es la mujer locamente enamorada del conquistador, sino la protagonista principal de los hechos que destruye los lugares comunes consagrados por la historia oficial, como cuando Cortés se supone quemó las naves como muestra de su genio y osadía, para evitar sublevaciones. Es más bien la Malinche la que le da ésta y otras ideas para mostrar su valentía y afianzar su poder:

Cortés: Ay, cuánto diera por yo por tener en mis manos...nada más un momento...al marinero que se puso a fumar en la bodega del barco y se quedó dormido...

Malinche: ...aprovecha...esta circunstancia para hacer correr el rumor de que...tú...quemaste las naves...²⁵

O cuando Cortés le pide a la Malinche que le ayude a quitarse la armadura, ésta lo convence de que se la deje, dado que le da un aire divino, con lo que éste acaba admirándose en el espejo. También cuando Cortés quiere hacerle el amor a la Malinche, ésta lo elude recordándole la necesidad de pactar alianzas con los tlaxcaltecas, hecho que históricamente resultó decisivo para ganar la guerra y que de paso destruye el lugar común de que todos los indígenas eran hermanos de sangre y que ella traicionó a “su pueblo”; por el contrario, muestra cómo, efectivamente, la Malinche probablemente aprovechó la ocasión para vengarse del tirano Moctezuma que por tanto tiempo oprimió a las etnias que sometía, entre las que se encontraba a la que ella pertenecía.

²⁵ Citada en Messinger Cypress, *op cit.*, p. 270.

Otra autora que desacraliza, parodiando la cultura canónica nacionalista, es Sabina Berman. En su obra, valiéndose de una de las características más definitorias de la Malinche, la de intérprete, se burla de Cortés, representante de todos los imperialismos, casi como un hijo sobreprotegido, quien sin el apoyo de su madre no podía valerse por sí mismo, como cuando de comunicarse con los nativos se trata:

Cortés: —Oí mexicanuss: oí: diez aztecas versus mil y los aztecas ¡bravo!

Malinche: —Ha escuchado el dios que son los mexicanos muy bravos. Que un mexicano vence a diez perfectamente.

Cortés: Morgn morgn cascarita: hispanuss versus mexicanuss.

Malinche: —Quiere medirlos. Mañana se hará en la playa un torneo. Se guerreará por parejas: hombre blanco contra indio.

Cortés: Anden almohada.

Malinche: —Les da permiso de ir a prepararse y descansar hasta entonces.²⁶

Semejantes parodias permiten cuestionar y desmitificar los arquetipos de la cultura nacional, que como la Malinche, permiten reproducir esquemas cada vez más caducos que se resisten a desaparecer, y que sin embargo hay que cuestionar para eventualmente lograr democratizar a la mujer en una sociedad profundamente machista. Es por ello que el cuestionamiento de los mitos de la Malinche resulta no un ejercicio ocioso, sino una necesidad de revisión permanente de los signos que cíclicamente nos invitan a hacer reflexiones de nuestra identidad como mexicanos.

²⁶ Citada en Messinger Cypress, *op. cit.*, p. 273.

ESTUDIO DE LOS TOPÓNIMOS
TENANCO TEXOCPALCO TEPOPOLLA Y ACXOTLAN
CALNÁHUAC COCHTOCAN: UN *ALTEPETL* Y UN *TLAYACATL*
DE LA REGIÓN DE CHALCO-AMAQUEMECAN

HERVÉ MONTERROSA DESRUELLES
EDGAR PINEDA SANTA CRUZ

Los nombres de las localidades (topónimos) son fuente importante de información acerca de ciertos rasgos característicos de aquellos lugares o parajes que se nombran; así ocurre cuando dichos topónimos son de origen náhuatl. Los nombres nahuas de parajes suelen referirse a alguna particularidad de los mismos: una característica morfológica o geográfica o destacar un evento ocurrido en determinado sitio. Dentro de nuestra área de estudio, los topónimos datan al menos del Posclásico Medio y a lo largo del tiempo, la mayoría de ellos ha experimentado alteraciones que en algunos casos son significativas.

En algunos topónimos del área que nos atañe, dichas variaciones se ven reflejadas en el modo de escribirlos y, por ende, en el modo original de pronunciarlos, lo que ha provocado errores considerables acerca de su significado al momento de realizar un estudio interpretativo. Aún cuando determinado topónimo parece no haber sido adulterado, es importante tomar en cuenta que no se debe de entender de manera literal su traducción, puesto que el náhuatl es una lengua que tiende a ser fuertemente metafórica. Esto significa en ocasiones, que el topónimo no parece ser congruente en relación con la localidad o paraje al que remite, tal como lo veremos más adelante. Cabe señalar que, muchas veces, la traducción del náhuatl al español no es la más adecuada, por lo que es necesario remitirnos a su representación glífica, para proponer otra interpretación alternativa, pretendiendo ser más próxima al sentido real del topónimo.

A continuación se estudiarán los topónimos de dos de los cinco señoríos que alguna vez conformaron la región de Chalco-Amecameca y que actualmente forman parte del municipio de Tenango del Aire (figura 1). Abarcaremos todas las posibles traducciones para cada uno de ellos así como un estudio crítico que nos permita vislumbrar su

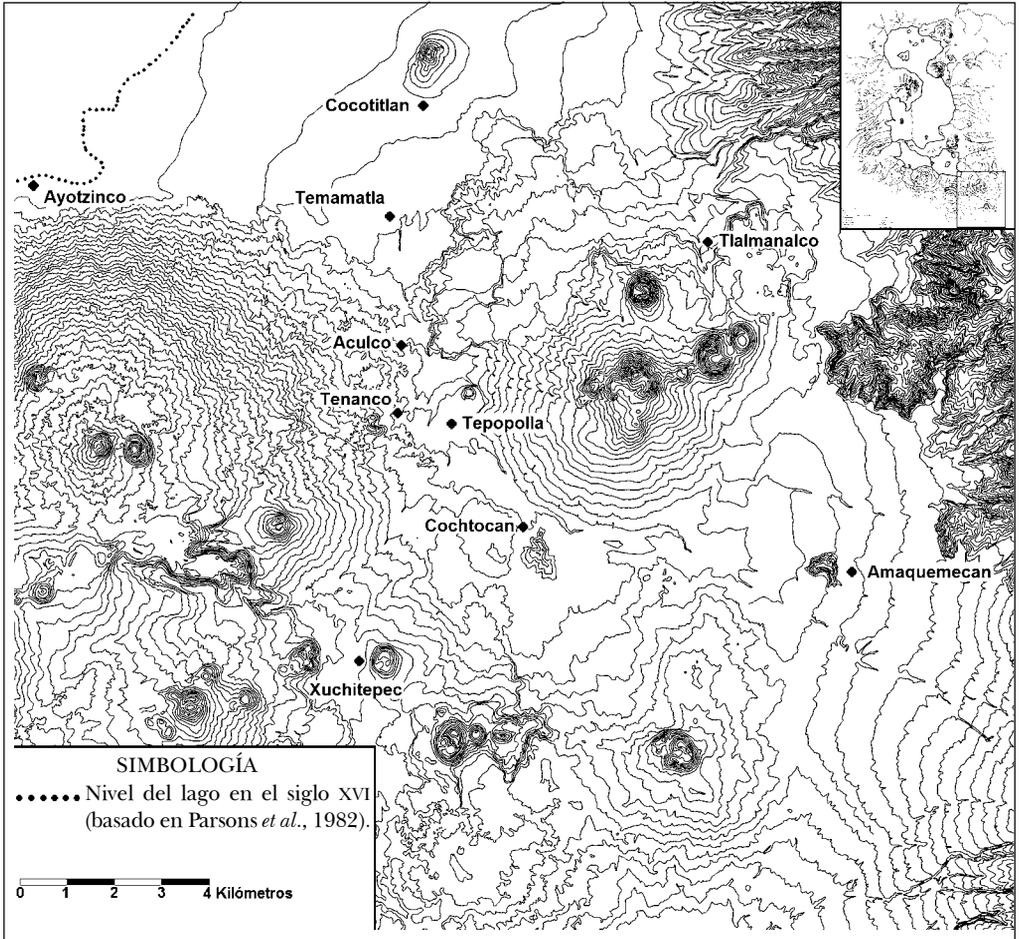


Figura 1. Localización de Tenanco y Cochtocan en la Cuenca de México. Tomado de la carta vectorial del INEGI, "Amecameca de Juárez", E14B45; pequeño mapa de la Cuenca de México de Fernando Carrizosa Montfort, Museo del Templo Mayor

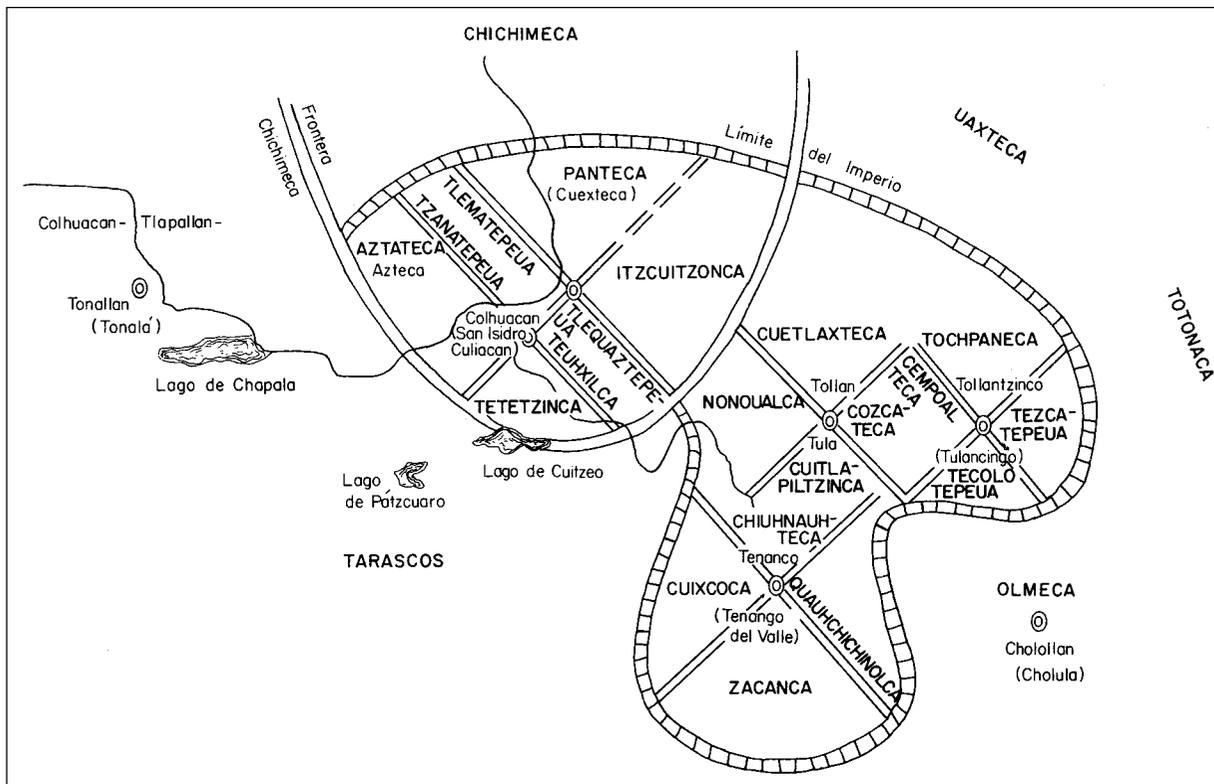


Figura 2. Las cinco provincias toltecas según Kirchoff *et al.*; al sur, los grupos tenancas (*Historia tolteca-chichimeca*)

respectivo significado, con base en los contextos geográficos, históricos y étnicos del área de estudio, así como en las fuentes históricas y orales, y el dato arqueológico. Es menester aclarar que no ahondaremos con profundidad las referencias arqueológicas ya que no es el objetivo de este trabajo.

Breve historia de la fundación del altepetl de Tenanco Texocpalco Tepopolla

Chimalpahin escribe que este señorío fue fundado por los tenanca, grupo que tiene dos orígenes, uno chichimeca (*eztlapiltin*) y el otro tolteca (*teotenanca*); los primeros, provenientes del norte, se establecen principalmente en Teotenanco y sus provincias de Temimilolco, Zacanco, Cuixcoc e Ihuipan (en los actuales estados de México, Guerrero y Morelos) durante 118 años¹ (figura 2). Durante ese tiempo probablemente realizaron alianzas matrimoniales con el fin de obtener el linaje *teotenanca*.² Es una incógnita el motivo por el cual este grupo dejó Teotenanco y sus dependencias; sólo sabemos que salieron bajo el mando de Totoltécatl Tzompachtli Tlayllotlacteuhctli, quien fungía como *teomama*³ del dios tutelar Nauhoyoteuctli Xípil. Es posible que la caída de Tollan Xicocotitlan afectara a Teotenanco, pues sabemos gracias al trabajo de Kirchhoff, que este último pudo ser rector de la provincia sur del imperio tolteca.⁴ No obstante, Piña Chan escribe que al momento de la llegada de los grupos teotenancas a Chalco-Amecameca, Teotenanco estaba en su momento de máxima expansión durante el periodo Roxu Hupi o año 3 viento, alrededor de 900 a 1200 d. C.⁵

Según la *Tercera Relación* de Chimalpahin, es en 1162 cuando este grupo arriba a la ribera del lago de Chalco en Tizatépec,⁶ para 1176, llega a Cuitlatetelco, Chalco Atenco y Ayotzinco,⁷ donde encuen-

¹ En la versión de Silvia Rendón acerca de *Las relaciones originales*, existe un aparente error de imprenta pues en la *Tercera Relación* aparece que fueron 133 años mientras que en su introducción Rendón aclara que son 118 años. Véase Chimalpahin, *Relaciones originales de Chalco-Amaquemecan*, p. 69 y 27.

² Esto se infiere desde luego, debido a que Chimalpahin especifica en el *Memorial...*, que al salir de Chicomoztoc, este grupo se llamaba simplemente *eztlapitzin*. Chimalpahin, *Relaciones originales de Chalco-Amaquemecan*, p. 69; *Primer amoxtili libro*, 3ª *relación de las diferentes Historias originales*, p. 21 y *Las ocho Relaciones y el Memorial de Colhuacan*, p. 21.

³ El portador del dios tutelar.

⁴ Kirchhoff *et al.*, *Historia tolteca chichimeca*, p. 252-253.

⁵ Piña Chan, *Teotenango...*, p. 21-28.

⁶ Chimalpahin, *Relaciones originales de Chalco-Amaquemecan*, p. 68; *Primer amoxtili libro*, 3ª *relación de las diferentes Historias originales*, p. 19 y *Las ocho Relaciones y el Memorial de Colhuacan*, p. 189.

⁷ *Ibid.*, p. 69, 25 y 191.

tran a los acxoteca e inicia el proceso de asentamiento del grupo en la región.⁸

El establecimiento definitivo del grupo ocurre tras la muerte de Tototlécatl Tzompachtli en 1187 y de su hijo Cualtzin en 1238, cuando en 1267 el sucesor de este último, Cuahuitzatzin y el regente Itzcuahtzin toman el mando de la *tenancayotl*.⁹ Guiados por estos dos jefes, los tenanca parten de la ribera hacia la zona de monte en Texocpalco, donde se apropiaron de tierras y fundaron Tenanco.¹⁰ Según la versión de Rendón, los gobernantes son quienes dejan la ribera, mientras que ya hay tenancas asentados en Tenanco Texocpalco:

En este año el señor Cuahuitzatzin Tlayllotlac Teuhctli y su pariente Huehue Itzcuahtzin Atlauhtecatli Teuhctli abandonaron Chalco de la laguna (...) Después de abandonar la ribera de la laguna se trasladaron a Tenanco Texocpalco y allí se establecieron en tierras que les dieron sus amigos y confederados los tenancas.¹¹

Esto implicaría que el grupo tenanca se estableció antes de 1267 en áreas lejanas a la laguna, pues como sugiere la cita, ya existían grupos tenancas asentados en Texocpalco.

Para 1269, el grupo sufre una escisión en la cual la mayoría se queda en Tenanco Texocpalco y un grupo más pequeño parte hacia Amaquemecan, junto con sus dos líderes donde fundarían el *tlayacatl* de Tzacualtitlan Tenanco.¹²

Es importante tener en mente que la toponimia de esta cabecera sufriría divisiones debido a las circunstancias políticas que afectaron la región en diferentes momentos. La idea principal que nos ofrece Chimalpahin es la de un señorío con un centro rector principal llamado Tenanco Texocpalco Tepopollan; lo que nos lleva a preguntarnos si Tenanco Texocpalco y Tepopollan son dos pueblos distintos (*tlayacatl*) de una misma unidad (*altepetl*) o una sola cabecera. Sabemos que al caer la región

⁸ Es importante aclarar que el relato de la *Tercera Relación* se contrapone con el del *Memorial de Colhuacan*, que relata que los teotenancas llegan en 1209 a Tizatépec y en 1229 a Cuitlatetelco (2003, p. 109 y 115); no obstante, hemos elegido la tercera relación debido a que concuerda con las otras relaciones además de presentar una concatenación de hechos más completa que el *Memorial* en lo que respecta al asentamiento de los diferentes grupos que poblaron la región. Véase Chimalpahin, *Primer amoxtili libro...*, p. 109 y 115.

⁹ *Ibid.*, p. 70, 39 y 195.

¹⁰ Chimalpahin, *Primer amoxtili libro, 3ª relación de las diferentes Historias originales*, p. 49 y *Las ocho Relaciones y el Memorial de Colhuacan*, p. 199.

¹¹ Chimalpahin, *Relaciones originales de Chalco-Amaquemecan*, p. 72.

¹² Chimalpahin, *Relaciones originales de Chalco-Amaquemecan*, p. 72; *Primer amoxtili libro, 3ª relación de las diferentes Historias originales*, p. 49 y *Las ocho Relaciones y el Memorial de Colhuacan*, p. 199.

en manos de los mexicas, los tenancas texocpalcas (como los refiere Chimalpahin) abandonan su sede para asentarse al sur del actual cerro Joyacán, pero en ningún momento los menciona como tenancas tepopollas. Nuestra hipótesis es la siguiente: con la reorganización mexica el centro de poder es mermado y el Tenanco original desaparece. Es en ese momento que se inicia la división del señorío en el que Tepopollan es dividido a su vez en dos jurisdicciones, una de Tenochtitlan y la otra de Tlatelolco, las cuales toman posesiones de las mejores tierras. Dichas jurisdicciones, que perdurarían prácticamente hasta las vísperas de la Independencia en 1790, cuando se atribuyen como competencias de Chalco.¹³ Durante la Colonia, la comunidad de Tenango vuelve a su sitio original¹⁴ y se establecen los pueblos de San Mateo Tepopula, bajo jurisdicción tenochca, y Santiago Tepopula, bajo jurisdicción de Santiago Tlatelolco.¹⁵ Entendemos entonces que la estructura administrativa es preservada pero se acentúa la división por parte de los religiosos dominicos, quienes fundan los templos que serán el núcleo de cada pueblo. Para la Independencia, los tres pueblos son fundidos en un solo municipio, agregándose uno más: el de San Juan Cochtocan.

EL TOPÓNIMO DE TENANCO TEXOCPALCO TEPOPOLLAN

Tenanco

Este topónimo, sin duda frecuente en el Altiplano Central, parece no presentar mayor problema en su traducción, pues existen varios estudios acerca de este nombre, los cuales enfatizan dos ideas afines: el primero, a un lugar defensivo, con un carácter militar¹⁶ y el segundo, a un lugar meramente delimitado.¹⁷ Analicemos entonces este topónimo:

Del náhuatl *tenan-co* se desglosa: *tell*, “piedra”; *tenamitl*, “muro”; y *co* locativo “en” o “dentro”.¹⁸ El significado esencial de este topónimo remite a un lugar donde existe un muro de piedra; esto lo contrastaremos más adelante con el dato arqueológico.

¹³ Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español*, p. 60.

¹⁴ Chimalpahin, *Las ocho Relaciones y el Memorial de Colhuacan*, tomo II, p. 239; Gerardo Díaz comunicación oral

¹⁵ Carrasco, *Estructura político-territorial del imperio tenochca...*, p. 170; Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español*, p. 50.

¹⁶ Peñafiel, *Nombres geográficos de México...*, p. 181; Robelo, *Nombres geográficos indígenas del Estado de México*, p. 55; Jaso, *Topónimos nahuas en la geografía de México (español-nahua)*, p. 86.

¹⁷ Silvia Rendón, en Chimalpahin, *Relaciones originales...*, p. 320.

¹⁸ Siméon, *Dictionnaire de la langue nahuatl ou mexicaine*, p. 423.

En el cuadro 1 observamos las diversas interpretaciones que han sido propuestas por algunos autores. La primera impresión que nos viene a la mente es el hecho de que se insiste claramente en la idea de un espacio defendido; sin embargo, estas definiciones sólo se aplican para citar de modo general a los Tenanco que existen. Es por esta razón que, en nuestro caso, debemos proponer un significado vinculado a la realidad misma del señorío de Tenanco Texocpalco Tepopolla.

Laurette Séjourné es la única investigadora que, refiriéndose a nuestro señorío de interés, define Tenanco con base en la definición ya establecida por Orozco y Berra, del mismo modo que lo hace Peñafiel.¹⁹ Por otro lado, se puede cuestionar a la autora el no conocer la historia del señorío y municipio que nos atañen, pues considera a Tenango del Aire y Tenango Tepopula como dos pueblos distintos cuando en realidad corresponden a contextos históricos temporalmente distintos. La tradición oral del pueblo relata que el nombre que llevaba antes de su constitución como municipio, es decir durante la época colonial, era el de Tenango Tepopula o Tenango de Tepopula. Esto se corrobora a través de la gran cantidad de documentos pictóricos y escritos de la época que refieren a la localidad de esta manera. No obstante, las localidades de San Juan Bautista Tenango, San Mateo Tepopula y Santiago Tepopula fungieron como tres pueblos de una misma cabecera: Tenango Tepopula, ahora Tenango del Aire, pero cada uno se concentró alrededor de su iglesia.

En cuanto a la extensión del nombre del municipio, es decir “del Aire”, la historia oral sugiere que el nombre de Tenango del Aire surge cuando el pueblo de Tenango de Tepopula es erigido como municipio en 1820, debido a la gran cantidad de remolinos que se forman en época de secas.²⁰ También se dice que el mismo Porfirio Díaz sugirió el nombre.²¹

CUADRO 1. TRADUCCIONES ESTABLECIDAS PARA EL TOPÓNIMO TENANCO

Peñafiel	“En la cerca o muralla”
Séjourné	“En el pueblo fortificado”
Robelo	“En el pueblo fortificado”
Rendón	“Recinto de piedra”
Jaso	“En la fortificación”
Macazaga	“Vecindad de piedra”

¹⁹ Séjourné, *Arqueología e historia del Valle de México 2...*, p. 71 y Peñafiel, *Nombres geográficos de México...*

²⁰ Gerardo Díaz, comunicación personal.

²¹ Salamanca, *Tenango del Aire, monografía municipal*, p. 62-63.

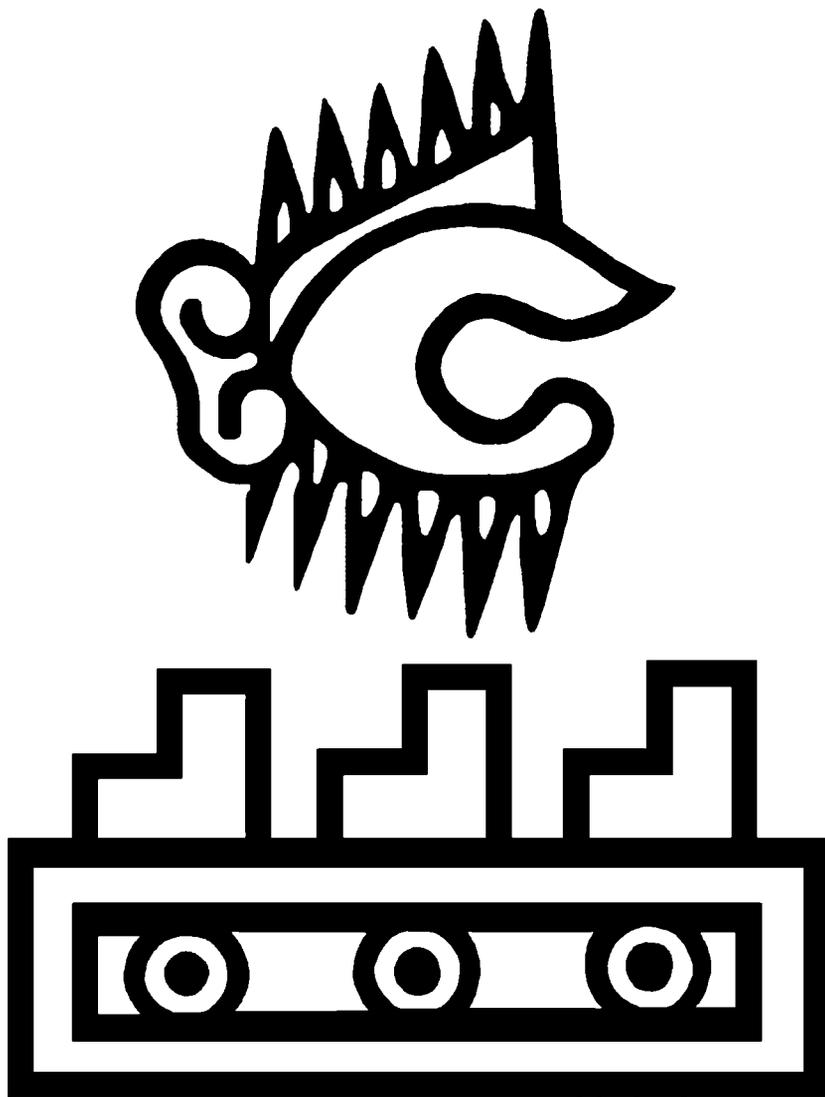


Figura 3. Glifo actual del municipio de Tenango del Aire. Tomado de Salamanca, *Tenango del Aire, monografía municipal*, p. 14

El glifo del municipio de Tenango del Aire corresponde al de una muralla sobrepuesta con una representación estilizada de Ehécatl (fig. 3), aunque cabe aclarar que el glifo de viento es probablemente un elemento agregado mucho más recientemente. Nosotros sostenemos, no obstante, la posibilidad de que existe una relación con el elemento viento que se remonta desde la época prehispánica al menos por dos motivos:

- 1) La asociación del dios tutelar Nauhyoteuctli Xípil, quien como vimos se vincula con Quetzalcóatl, aunque no queda claro si en su advocación de Ehécatl.
- 2) El vínculo de localidad de Cochtocan con Quetzalcóatl, como veremos más adelante.

Si bien es cierto que Tenanco remite lingüísticamente a un lugar amurallado o cercado, también puede remitir a un aspecto real y material sólo demostrable a través del dato arqueológico. En efecto, en el sitio arqueológico localizado a menos de 1 km al oeste del pueblo de Tenango se localiza una elevación seminatural que fue nivelada y que se extiende aproximadamente un kilómetro en dirección suroeste-noreste y con un ancho cercano a los 500 metros. Sobre dicha nivelación se encuentran una serie de montículos, plataformas y alineamientos prehispánicos así como algunos amontonamientos de piedra modernos. El perímetro nivelado se encuentra delimitado por un bordo²² serpenteante a manera de un lomo hecho de lodo y piedra, así como material cerámico como relleno, mientras que en algunos lugares se aprovecharon afloramientos rocosos y lodo. Esta estructura parece haber sido el cimientado donde descansaba un muro al que todavía falta determinar su función. ¿Este elemento constructivo habrá dado nombre al lugar? Por el momento, es imposible afirmarlo ya que falta determinar si dicho bordo fue anterior, contemporáneo o posterior a la fundación del señorío.

Una última posibilidad consiste en asociar simplemente el topónimo con el grupo étnico que funda la sede, pues Tenanco remite a los tenanca. En los otros *altepeme* de Chalco tenemos en Amaquemecan a los totolimpaneca amaqueme, en Acxotlan a los acxoteca, en Tlacoachcalco (Tlalmanalco) a los tlacoachcalca y en Xochimilco Chimalhuacan a los xochimilca.

²² En realidad existen otros dos bordos, pero el primero, directamente construido en el borde de la elevación, es el que rodea toda la formación; los otros dos casos se pierden y reaparecen en algunos lugares.

Texocpalco

Este topónimo poco común es engañoso, debido a que no existe actualmente un glifo que lo represente gráficamente y que permita, por ende, realizar una interpretación convincente. Se sabe que el *altepetl* llevaba este nombre, puesto que Chimalpahin así lo menciona.²³ En ninguna otra fuente aparece con este nombre y sólo se le conoce como Tenanco Tepopolla o Tenango Tepopula.

Silvia Rendón propone la siguiente traducción para Texocpalco: “Donde la tierra azul para teñir”,²⁴ desglosemos: del náhuatl *texo-palco* donde *texotli*, “color azul” y *palli*, “barro negro para teñir ropa”.²⁵ Siméon afirma por otro lado, que *palli* es un tinte negro que fue utilizado por las mujeres para teñir sus cabellos.²⁶ Aunque la finalidad de dicho producto es distinta en los dos autores, su uso es el mismo: teñir; y *co*, “en”. El significado de este lugar indicaría efectivamente acerca de un lugar donde se encuentra una tierra azul empleada para teñir. No obstante, es notoria la incongruencia de las propuestas anteriores debido a que la partícula *c* en *Texocpalco* se omitió en las raíces o sustantivos considerados para el topónimo. Así mismo, diferimos con Rendón con respecto al locativo “donde” debido a que este corresponde a *can* y no *co* que expresa “dentro”.

Por último es importante señalar que Sahagún también menciona que el *palli* era un barro negro que teñía de este color el cabello de las mujeres, y parece que esa era la cualidad del barro en cuestión.²⁷ No obstante, para obtener una coloración azul, el fraile señala que se hacía uso de una planta llamada *xihquilitl* que se molía y agregaba a un lodo negro. Asimismo, esta planta tenía propiedades curativas para el cuero cabelludo.²⁸ De este modo, entendemos que el lodo por sí solo no tiñe de azul, sino la planta de añil.²⁹

La traducción anterior parece difícil de apoyar debido a la carencia de un glifo pertinente. El argumento anterior sostiene que la arcilla en sí no permite tintes azules, no obstante puede presentar colores azulosos. Consideramos entonces estudiar los aspectos edafológicos de la zona.

²³ Chimalpahin, *Relaciones...; Primer amoxtili ... y Las ocho Relaciones y el Memorial de Colhuacan*.

²⁴ Chimalpahin, *op. cit.*, p. 322.

²⁵ Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana...*, p. 79.

²⁶ Siméon, *Dictionnaire de la langue nahuatl ou mexicaine*, p. 330.

²⁷ Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, p. 703.

²⁸ *Ibid.*, p. 576.

²⁹ López Luján, comunicación personal.

Los colores azules en los suelos se asocian a procesos químicos relacionados con el hierro. Cuando este mineral está bajo condiciones de oxidación, los colores tienden a ser rojizos, mientras que en circunstancias de reducción los suelos tienden a un color gris azulado.³⁰ El factor esencial que provoca la reducción del hierro está relacionado con un drenaje deficiente y una mala permeabilidad del suelo. El agua puede tapar los poros del suelo provocando una mala difusión del oxígeno a través de éstos y así una mala aereación que impide al hierro oxidarse.³¹ Según Aguilera, los suelos cercanos a lomas o laderas de cerros son los que reciben una cantidad mayor de agua por los escurrimientos, provocando una mayor acumulación de agua en época de lluvias, esto puede ocurrir cuando el exceso de agua no llega a drenarse rápidamente, provocando problemas de aereación, induciendo la reducción del hierro.³² Hemos visto que nuestro sitio de estudio se localiza precisamente en la ladera final de la Sierra de Chichinautzin, donde recibe los escurrimientos que de ella bajan y existen algunas áreas donde se dan las acumulaciones de agua como lo vemos en la foto 1. Estas áreas corresponden a partes planas o depresiones localizadas al pie de la misma sierra. En estos lugares señalados, incluyendo la parte aluvial en la que se encuentran asentados los pueblos, se da con más facilidad la acumulación de líquido.

Es necesario un estudio edafológico más concreto que permita reforzar y verificar esta teoría de suelos reducidos en hierro en las áreas señaladas.

En un primer momento podemos considerar la propuesta de Rendón acerca del significado de Texocpalco. Sin embargo, nosotros proponemos a continuación uno más plausible.

Existe otra posibilidad acerca del significado de este topónimo, más acorde con la realidad histórica del señorío y que no omite ninguna partícula en el sustantivo. Desglosemos: del náhuatl *Te-xocpal-co*, se desglosa *tetl*, “piedra”; *xocpalli* o *xocpalpan*, que según Molina y Simeón significa “planta del pie” y *co*, “en”.³³ Sugerimos los siguientes significados: “En la piedra en la que se puso pie” y “En la planta de pie de piedra” (o “junto a la huella de piedra”).

Sahagún, en su relato acerca de la huida de Quetzacóatl de Tula rumbo al Tlillan Tlapallan, menciona que uno de los lugares por donde pasó este controvertido personaje, tomó el nombre de Temacpalco:

³⁰ Buol et al., *Génesis y clasificación de suelos*, p. 36 y Duchaufour, *Précis de Pédologie*, p. 93.

³¹ Foth, *Fundamentos de la ciencia del suelo*, p. 57 y 251.

³² Aguilera, *Tratado de edafología de México*, p. 81.

³³ Molina, *Vocabulario...*, p. 160, y Simeón, *Dictionnaire de la langue nahuatl...*, p. 705.

El dicho Quetzalcóatl puso las manos, tocando a la piedra grande donde se asentó, y dexó señales de las palmas de las manos en la dicha piedra, así como si las dichas manos pusiere en lodo, que ligeramente dexase las palmas de las manos señaladas. Y también dexó señales de las nalgas en la dicha piedra donde se había asentado. Y las dichas señales parecen y se ven claramente, y entonces nombró el dicho lugar *Temacpalco*.³⁴

Es notorio que la estructura del nombre es la misma que para Texocpalco, donde *tetl*, “piedra”; *macpalli*, “palma de la mano” y *co*, “en”.³⁵

Podemos citar un caso paralelo, el del pueblo de Tejupilco. Aquí existen dos interpretaciones posibles que, como veremos, son similares a la primera versión y la segunda que proponemos en el caso de Texocpalco. Jaso dice que Tejupilco proviene de Texopilco que significa “en la tierrita azul” donde *texo* (*texotli*), “azul”; *pil*, sufijo de algo pequeño y *co*, locativo.³⁶ No obstante, Mateos propone que el nombre de este pueblo proviene de Toxopilco que significa “En los dedos de los pies de piedra”.³⁷ Existe tal vez la posibilidad, aún por demostrar, que Tejupilco es una deformación de Texocpalco. Desafortunadamente, el glifo que se conoce actualmente para ese pueblo no tiene bases prehispánicas pues es sólo una propuesta realizada por Adolfo Giles Ríos cuando fuera presidente municipal de dicha entidad a principios de los setenta (figura 4).³⁸

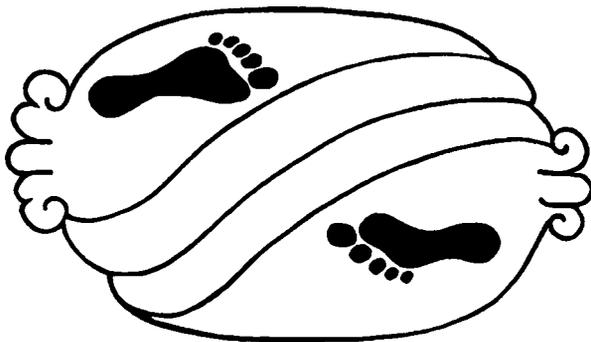


Figura 4. Glifo de Tejupilco, propuesto por Adolfo Giles Ríos

³⁴ Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, p. 323.

³⁵ Siméon, *Dictionnaire...*, p. 219.

³⁶ Jaso, *Topónimos...*, p. 85.

³⁷ Mateos, “Toponimia jeroglífica del Distrito Federal y del Estado de México”, p. 233.

³⁸ Cardoso, *Tejupilco, monografía municipal*, p. 13.

El cronista de dicho pueblo propone que el nombre de su entidad corresponde a “Lugar de pequeñas turquesas” que proviene de *texuhtli*, “turquesa o azul”; *pilli*, “niño” y *co*, “en”. Esta propuesta es plausible para la región en la que está insertado Tejupilco, pues según dicho cronista, goza de recursos en piedras preciosas como la turquesa y la esmeralda.³⁹ En el caso de Texocpalco, en Chalco-Amaquemecan, no existen esos recursos (al menos no reportados hasta ahora), pero esto no implica descartar la propuesta anterior debido a que el significado puede corresponder a una cualidad intangible (simbólica).

¿Es una simple casualidad esta relación entre el Texocpalco de Chalco y el Tejupilco en el área de Matlalzinco, existiendo una posible relación con Teotenanco, en parte origen de los tenanca que se asentaron en Tenanco Tepopolla y Amaquemecan? Siendo breves, conocemos la localización de al menos dos de las provincias de Teotenango. Estas son Cuicxoc al oeste y Zacanco al sur; con base en el estudio de Kirchhoff acerca de la disposición del “imperio tolteca” y sus provincias basada en los cinco rumbos del universo.⁴⁰ Tejupilco se localiza al suroeste de Teotenango, aunque falta determinar si en la parte cuixoca o zacanca. Podemos sugerir sin ser concluyentes que los tenancas que fundaron Tenanco Texocpalco lo hicieron guardando los nombres de sus antiguas sedes, siendo éstos, en parte mayoritaria, tenancas cuixocas, entendiéndose de manera moderna como “Tenango de Tejupilco”.

Tepopolla(n)

Este glifo es el más debatible de todos los que atañen al señorío de Tenanco, debido a que el modo de escribirlo y pronunciarlo varía de un autor a otro, induciendo inevitablemente a una proliferación de muy variadas traducciones que nos alejan gradualmente del significado real de dicho topónimo. Desafortunadamente, todas las propuestas parecen ser acertadas, pero no cuentan con fundamentos materiales o históricos que permitan revelar el origen del topónimo.

Este topónimo viene escrito en diferentes formas según el autor. Sin embargo, todos refieren aparentemente al mismo señorío. Cabe señalar que cuando se usa como Tepopula refiere, por lo general, la manera colonial o moderna de denominar la entidad. Es menester insistir que este topónimo causa muchos problemas debido a que se en-

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Kirchhoff, “El imperio tolteca y su caída”, p. 253.

cuentra muy alterado. Por este motivo, a continuación estudiaremos cuidadosamente cada una de las propuestas que existen con el fin de argumentar y elucidar el significado más consistente del topónimo.

El primero en proponer un significado para dicho topónimo fue Antonio Peñafiel quien parece darle una connotación positiva. Su propuesta la realiza con base en el glifo respectivo que se encuentra en la *Matrícula de tributos*, que junto al *Códice mendocino* son las únicas fuentes en la que aparece (figuras 5 y 6). Este autor escribe:

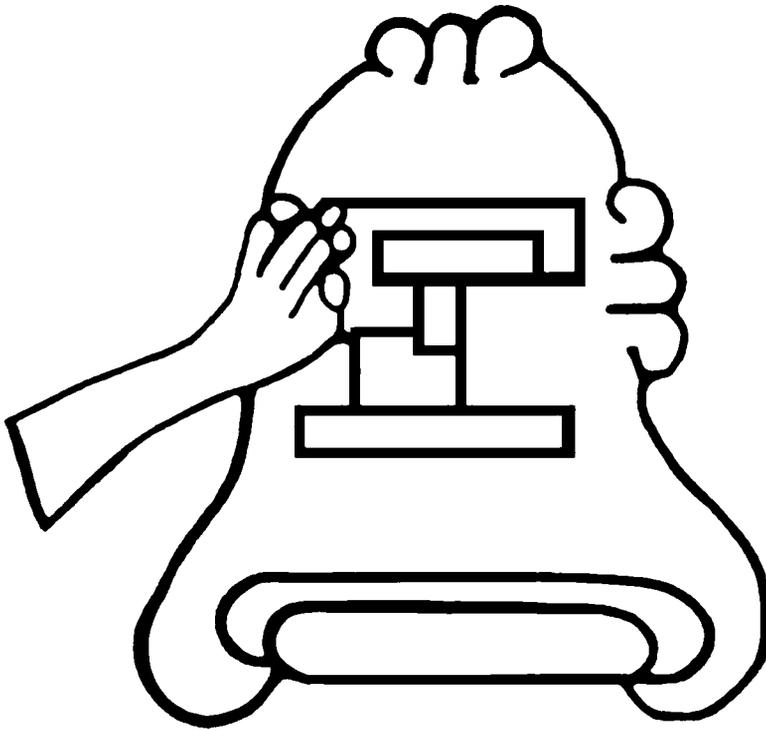


Figura 5. Glifo de Tepepulan según el *Códice mendocino*. Tomado de Peñafiel, *Nombres geográficos de México*, p. 190



Figura 6. Glifo de Tepepulan según la *Matrícula de tributos*

La escritura es fonética é ideográfica: un cerro, de la radical *tepe* de *tepetl*; los signos *calli* y *mañtl*, casa y mano, situados delante, ideográficos de construir o fabricar casas, dan *pulua* ó *poloa*, “hacer lodo o barro;” añadiendo la terminación verbal *n* á las radicales anteriores, se obtiene finalmente: “lugar en que se construye con lodo y piedra,” lugar de albañiles.⁴¹

No obstante, Cecilio Robelo refutó dicho significado considerando que la acción de construir se dice *calquetza* o *calmana* y el albañil *calquetzani* o *calmanaloyan*. Por ende tendríamos *calquetzaloyan* o *calmanaloyan* para “lugar donde se construyen casas”. Robelo concluye que:

Nosotros nos inclinamos a creer que el nombre correcto es *Tepololollan*, compuesto de *tepopololli* “matado o destruido”, y de *lan*, variante de *tlan*, “cerca o junto”; y que significa “Junto al lugar de la manzana o destrucción...”⁴²

De ahí, el autor supone que posiblemente tuvo lugar alguna masacre. Durán menciona dos grandes batallas que tuvieron lugar entre chalcas y mexicas, la primera entre Cocotitlan y “Tepupulan”, donde murieron muchos chalcas y la segunda entre “Tepupulan” y Amecamecan donde los mexicas tienen una derrota y mueren tres hermanos de Moctezuma Ilhuicamina.⁴³ No obstante, nosotros nos inclinamos a pensar que es muy poco probable que estos eventos tengan relación con el topónimo, debido a que aparentemente el nombre de Tepopollan junto con Tenanco existe desde la formación de la confederación chalca. De ser correcta la propuesta de Robelo, entonces probablemente la etimología se deba a la existencia de un sitio abandonado anterior o contemporáneo a los grupos chichimecas que se asientan en la región.

Al igual que Peñafiel, Robelo se basa en el mismo glifo y sostiene que dicha representación refleja la idea de destrucción debido al hecho de que la mano, *mañtl*, y el cerro, *tepetl* están colocados en el descanso del cerro y no en su cumbre.

No consideramos suficiente el atribuir la disposición de los elementos del glifo a una acción destructiva. Después de todo, pensamos que para expresar destrucción, la casa podría haberse representado con su techo desplomándose o incendiándose a la manera en que se re-

⁴¹ Peñafiel, *Nombres geográficos de México...*, p. 185.

⁴² Robelo, *Nombres geográficos...*, p. 164. ediciones de 1966 y 1974.

⁴³ Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, capítulos XVI y XVII, p. 143 y 145.

presentan los *teocalli* de las ciudades conquistadas. Otro modo de representar la devastación es dibujando al elemento destruido en pedazos, junto con una o varias manos, que consideramos, son la representación de la acción de hacer algo, más específicamente el verbo “hacer” en su connotación negativa, en este caso “la acción de des-hacer; destruir”. Comparemos con otro glifo: *Acapolco* (figura 7). Según la traducción de Orozco y Berra significaría “lugar conquistado o destruido”.⁴⁴ Formado por *acatl*, “carrizo”; *pol*, “destruir”,⁴⁵ y *co*, “junto”, puede corresponder literalmente a “junto al lugar donde se destrozan carrizos”. Este glifo se dibuja con dos manos dispuestas sobre una caña partida en pedazos, en el caso de *Tepepulan* la casa no se encuentra dañada. Si bien las manos son similares en ambos glifos, nuestro topónimo no presenta ninguna acción que remita al hecho de destruir; al contrario, la mano descansando sobre las casa indicaría más bien el verbo “hacer” pero en su connotación positiva.

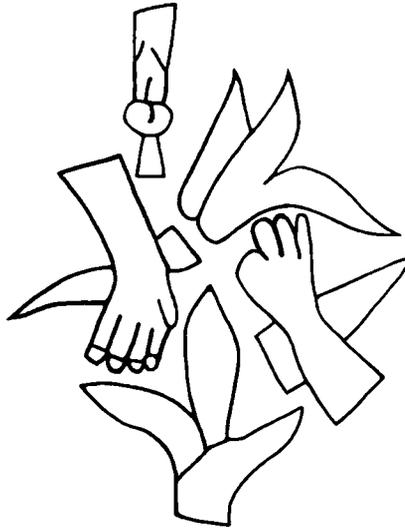


Figura 7. Glifo de *Acapolco*, nótese las manos sobre los carrizos destrozados. En el caso de *Tepupulan*, la mano no parece cercenada.
Redibujado de Peñafiel, *Nombres geográficos de México*, p. 39

⁴⁴ Peñafiel, *Nombres geográficos de México...*, p. 39.

⁴⁵ La partícula *pol* puede indicar menosprecio, no obstante, debido a que se cuenta con un glifo en el que se observa claramente la acción de destruir carrizos, el topónimo refiere a un acto de destrucción.

Gramaticalmente, siendo el náhuatl una lengua aglutinante, el valor equivalente de “destrucción” o *poloa* en un topónimo sería *pol* (o *pul*) como escriben Barlow y Mac Afee para el topónimo de Acapulco,⁴⁶ lo que concerniría de igual manera a nuestro topónimo.

Debemos aclarar un detalle gramatical que pocos han considerado, con excepción de Robelo. Hablamos aquí de la partícula *-pol-*, que en náhuatl viene al final de ciertos topónimos.⁴⁷ Dicha partícula es un superlativo (sufijo aumentativo despectivo),⁴⁸ el cual pone énfasis al significado negativo de una palabra,⁴⁹ desdeñando que según Siméon se forma con la raíz *poloa* al pretérito.⁵⁰ En nuestro caso tenemos la palabra *tepetl*, “cerro” y *pol*, superlativo despectivo. Tendríamos entonces algo así como “la montañaza”.

La tradición oral de los pueblos de San Mateo Tepopula y Tenango sugiere también algo muy distinto a las discusiones expuestas anteriormente, pues considera que el nombre debe su existencia a la gran cantidad de popote o tepopotal, que crece en la región (foto 2) y principalmente en las laderas de la Sierra de Chichinauhtzin.⁵¹ Desafortunadamente, el problema continúa al relacionar esta versión con el topónimo pues existen formas de representar por medio de un glifo a la planta del popote o zacate de monte (figura 8). El cronista del municipio reporta que en un documento antiguo relacionado con San Mateo Tepopula está escrito que el origen del nombre viene de Tepopotépetl o “cerro pedregoso de tepopotales”.⁵² No obstante, esto debería representarse glíficamente con un cerro y popotes, distinto al glifo de la *Matrícula* y el *Mendocino*.

Existe otra posibilidad que, aunque parece ser un poco forzada, no puede ser soslayada. Nos referimos a la representación de la mano tocando o recargándose cuidadosamente sobre el lomo de la casa. Esta última, localizada sobre la ladera del cerro, implicaría que el cerro es la fuente de material de construcción. En efecto, de éste se obtiene piedra, hierba y otros materiales consolidantes para los adobes, arci-

⁴⁶ Barlow y Mac Afee, *Diccionario de elementos fonéticos en escritura jeroglífica (Códice Mendocino)*.

⁴⁷ Robelo, *Nombres geográficos...*, p. 14.

⁴⁸ Siméon lo llama reverencial de desprecio. Véase Siméon, *Dictionnaire...*, p. 35).

⁴⁹ Clavijero, *Reglas de la lengua mexicana con un vocabulario*, p. 24; Garibay, *Llave del náhuatl...*, p. 55; Sandoval, *Arte de la lengua mexicana*, p. 12-13; Sullivan, *Compendio de la gramática náhuatl*, p. 42; Swadesh y Sancho, *Los mil elementos del mexicano clásico...*, p. 16.

⁵⁰ Siméon, *op. cit.*

⁵¹ Dolores Prado y Gerardo Díaz, comunicación personal; Salamanca, *Tenango del Aire, monografía municipal*, p. 13-14.

⁵² Salamanca, *Tenango del Aire, monografía municipal*, p. 15.

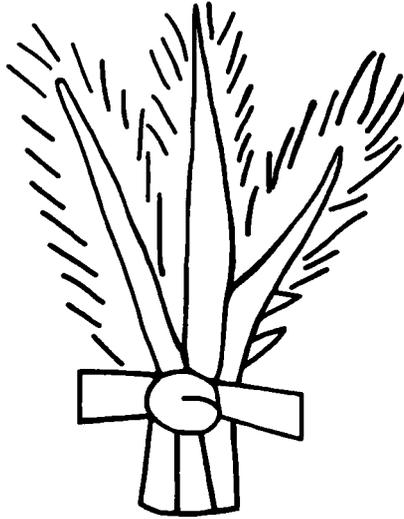


Figura 8. Glifo de *Popotl*. De este modo puede representarse la gramínea llamada popote. Redibujado de Barlow, *Diccionario de elementos...*, p. 32

llas y, en última instancia, agua. Todos estos elementos pueden encontrarse en las laderas altas, bajas y al pie de los cerros, materiales preponderantes en una región en la que los cerros son los personajes predominantes del paisaje. Por otro lado, el modo de ver el paisaje por parte de los grupos nahuas es poco claro. La cuestión recae, por ejemplo, en si se consideraba a una loma cercana a un cerro en la que existe una ocupación humana como parte del mismo cerro, como ocurre para las ocupaciones prehispánicas cercanas al cerro de Cuejoma,⁵³ al oeste del actual pueblo de Tenango, en un paraje conocido como “El pedregal”. Dicho lugar se localiza en una zona de lomas en la que se observan en superficie algunos afloramientos rocosos y una gran cantidad de piedras sueltas a todo lo largo del perímetro. Lo más importante es que ahí se observan los cimientos de casas que forman conjuntos de cuartos hechos con piedra y lodo. Con esta interpretación, la versión de Peñafiel es la que más se acopla pues existen más elementos asociados a la acción de construir;

⁵³ Actualmente el nombre del cerro es Cuajomac, pero la pronunciación por parte de algunos ancianos es *Cuejoma*, deformación de *Cuexcómatl* en náhuatl.

como la mano la casa y los elementos que vienen implícitos con la idea del cerro.

Por último, Alfredo López Austin, sugiere que el topónimo corresponde a “lugar donde abundan las piedras”. En Tepoztlán, Morelos, existe un paraje llamado Tepopula, el dato interesante es que la planta de popote no es nativa de dicha región, pero los edificios volcánicos erosionados del Terciario son los personajes principales del paisaje rocoso.⁵⁴ Nosotros consideramos esta versión como la más acertada ya que coincide con un documento tezcocano que posiblemente esté menos alterado que la *Matrícula de Tributos* o el *Mendocino*, estamos hablando del *Códice Xólotl*. En este documento están representados en las láminas 6, 7 y 10, dos señores de Tepopula; junto a estos, también viene representado el glifo del pueblo. Este glifo consiste en un conjunto de siete o cuatro piedras pegadas entre sí,⁵⁵ indicando de este modo la abundancia de piedras (figura 9).

En el cuadro 2 se resumen las posibilidades nominales para el topónimo de Tepopollan.

CUADRO 2

<i>Popoloa</i> , frecuentativo de <i>poloa</i> “someter”, “destruir”, “conquistar un pueblo”, “pagar deuda por otra cosa”
<i>Tepolocan</i> , “Lugar peligroso”.
<i>Tepoloqui</i> , “quien perdió a alguien” o “separado de alguien”.
<i>Poloa</i> , perderse, destruir, conquistar; como sufijo marca desprecio y rebaje hacia algo.
<i>Poloa</i> , “hacer lodo” o “petrir” arcilla.
<i>Popotal</i> , “popote”, hierba como zacate.

Fuente: Raíces para el topónimo de Tepopollan con base en Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* y Siméon, *Dictionnaire de la langue nahuatl ou mexicaine*.

BREVE HISTORIA DEL TLAYACATL DE ACXOTLAN CALNÁHUAC COCHTOCAN

Sabemos gracias a Chimalpahin que existieron asentamientos de grupos toltecas antes de las oleadas chichimecas en la región de Chalco-Amecameca, quienes estaban asentados en la ribera del lago donde edificaron un templo dedicado a Chalchiuhtlicue y al lago mismo.⁵⁶

⁵⁴ López Austin, comunicación personal.

⁵⁵ En la lámina 6 y 7 se observan siete piedras mientras que en la lámina 10 sólo cuatro.

⁵⁶ Chimalpahin, *Las ocho Relaciones y el Memorial de Colhuacan*, p. 117.



Foto 1. Vista de las zonas de escurrimiento de las laderas de la sierra de Chichinauhtzin, al oeste de Tenango del Aire y donde se localiza el asentamiento de Tenanco. En los círculos se localizan los puntos en los que pueden ocurrir los encharcamientos.
Foto de la Compañía Mexicana de Aerofoto



Foto 2. Vista de algunas matas de popote (o zacate) en el “sitio grande” de Tenango, pasto nativo de la región de Chalco-Amecameca.
Foto de Hervé Monterrosa Desruelles



Figura 9. Señor de Tepopula, Tzontzintzin. Nótese en la parte posterior del personaje el glifo representado por piedras.
Códice Xólotl, lámina 6; tomado de Dibble, *Códice Xólotl*. Dibujo de Edgar Pineda Santa Cruz

Chimalpahin no dice nada más acerca del asentamiento de grupos toltecas en la región anteriores a la llegada de los nuevos grupos.

Los acxoteca son supuestamente el primer grupo en llegar a Chalco-Amaquemecan y, aunque no hay una fecha exacta para su llegada, se infiere que están en la región desde mediados del siglo XII. Chimalpahin nos informa que es una población proveniente de Tollan y que fue llegando en varias oleadas, siendo en orden de entrada los acxoteca, mihuaca, tlaltecahuaca, conteca y tlayllotlaca, *calpultin* que representan la división de este grupo étnico.⁵⁷

Este pueblo de linaje tolteca se estableció principalmente al norte en la ribera del lago en Chalco Atenco (Chalco), Cuitlatetelco (¿San Nicolás Tetelco o Cuitláhuac?)⁵⁸ hasta el valle de Tlalmanalco, pero también en somonte en el centro de la región, precisamente en nuestra área de estudio, cerca de Tenanco Tepopolla, en Acxotlan Calnáhuac Cochtocan (hoy San Juan Coxtocan). Fue su ciudad capital y, por ende la más importante del *altepetl* de Acxotlan⁵⁹ además de ser la más importante de los cuatro *altepeme* de Chalco-Amaquemecan.⁶⁰ Al contrastar los datos aportados por Chimalpahin con la toponimia, se pueden definir las razones por las cuales el *tlayacatl* de Acxotlan Calnáhuac Cochtocan fue el más importante del *altepetl* de Acxotlan.⁶¹

Es posible que la mayor importancia de este señorío se haya fundado en motivos étnicos, siendo los acxoteca la población asentada desde tiempos más tempranos. Por ser de linaje “tolteca”, habrían gozado de mayores privilegios.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁸ Se ha considerado a Cuitlatetelco como el actual pueblo de San Nicolás Tetelco junto a Míxquic, debido a que Chimalpahin así lo asocia (*cf.* Chimalpahin, *Memorial de Colhuacan*, año 10 *calli*, 1229). No obstante, es menester mencionar que la tradición oral de Míxquic y de Tetelco relatan que éste último tiene su origen de gente que fue expulsada y exiliada de Míxquic (Celedonio Santa Cruz Núñez, comunicación personal, edad 83 años). Por otro lado, hay que ser cautelosos con las referencias de Chimalpahin acerca de la importancia de Cuitlatetelco (que tenía mercado y cárcel) hecho que ciertos autores resaltan (Schröder, *Chimalpahin y los reinos de Chalco*, p. 90), pues Míxquic es un centro mucho más importante histórica y arqueológicamente más destacable que Tetelco. Además sería importante estudiar el toponímico de este último y resaltarlo con el de Cuitláhuac, señorío vecino de Míxquic y verificar si no hay una confusión con estos dos, considerando la pérdida de la raíz *Cuitlatl* en Cuitlatetelco.

⁵⁹ Chimalpahin, *Las ocho Relaciones y el Memorial de Colhuacan*, tomo I, p. 13.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 55.

⁶¹ Los *tlayacatl* (subparte de un señorío) de Acxotlan eran según Schroeder: Chalchihutépec, Xicco, Calnáhuac Cochtocan y Cihuateopan (Schröder, *Chimalpahin...*, p. 87), aunque Chimalpahin define más bien tres, Calnáhuac, Cochtocan y Cihuateopan, sin considerar a Cuitlatetelco pues aparece que los acxotecas tuvieron un *tlatonani* en esta entidad sólo para cuando llegaron (Chimalpahin, *Primer amoxtili libro...* y *Las ocho Relaciones y el Memorial de Colhuacan*, tomo I, p. 13).

EL TOPÓNIMO DEL *TLAYACATL* DE ACXOTLAN
CALNÁHUAC COCHTOCAN

Acxotlan

Según Rendón, la raíz de este topónimo es *Acxittl* que corresponde a un nombre propio o al elemento “agua” y *tlan*, locativo “con, cerca, junto, entre y en”.⁶² Tenemos entonces, según la autora, “lugar de *Acxittl*” o “junto al agua”.⁶³

Analicemos la propuesta “junto al agua”. Esta sería otra versión para decir *anahuac* o *atenco* (son sinónimos), donde *atl*, “agua” y *nahuac*, “junto, cerca o próximo a”.⁶⁴ Podría existir una relación entre el hecho de que los acxoteca vivieran en parte junto al lago de Chalco y adoptaran este nombre por estos motivos.

Consideramos la otra opción de Rendón, la cual tiene que ver con el nombre propio de *Acxittl*, debido a que cuenta con un sustento histórico más sólido que se reafirma con el topónimo de Cochtocan, como lo veremos más adelante. Sabemos gracias a varias fuentes que el legendario sacerdote o gobernante Quetzalcóatl se llamaba en realidad Ce Acatl Topiltzin Acxittl Quetzalcóatl:

Hacia 43 años, según la cuenta de varios ancianos sabios, que estaba en el gobierno de Tollan el gran Señor que llamaban Áxittl Topiltzin Quetzalcóatl.⁶⁵

Más adelante escribe:

Para entonces hacía 182 años que la gente del Topiltzin Áxittl Quetzalcóatl se había marchado de Tollan, fue cuando se marcharon por el mar y dejaron dicho que algún día volverían nuevamente.⁶⁶

Cabe la posibilidad de que los acxotecas correspondan a grupos toltecas nonohualcas y no toltecas chichimecas entendiendo el significado de “chichimeca” como lo entiende Chimalpahin, es decir, extranjeros.⁶⁷

⁶² Siméon, *Dictionnaire...*

⁶³ Chimalpahin, *Relaciones originales...*, p. 287.

⁶⁴ Siméon, *op. cit.*, p. 269.

⁶⁵ Chimalpahin, *op. cit.*, p. 62.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 65.

⁶⁷ Jalpa, “Los señoríos chalcas”, p. 341.

Calnáhuac

Este topónimo parece no dar mayor problema en su significado: “junto a las casas”, de *calli*, “casa” y *nahuac*, “junto a”. Sin embargo, no hemos encontrado alguna asociación histórica con la idea de casas que se pueda vincular con este topónimo.

Coxtocan (Cochtocan)

La traducción más común para este topónimo es “donde la tierra amarilla”.⁶⁸ Robelo propone la siguiente traducción, la cual desglosa de la siguiente manera: del náhuatl *coxt-o-can*, del cual *coztic*, “amarillo”; *otli*, “camino” y *can*, “lugar”; que significa “lugar del camino amarillo”.⁶⁹

Si consideramos la pronunciación, entonces descubrimos un problema: existe la posibilidad de que este topónimo haya sufrido una distorsión, fonéticamente “*kostokan*” implica *coztic*, “amarillo” y “*kofto-can*” que implicaría más bien *cochtoc*, “dormir acostado o tendido”.⁷⁰ Con esta última posibilidad tendríamos “donde se duerme tendido”. Una vez más, es necesario recurrir a Sahagún para comprender el origen de este topónimo. Regresando al relato que citamos arriba acerca de Quetzalcóatl, el fraile franciscano escribe:

Y el dicho Quetzalcóatl yendo de camino llegó a otro lugar que se llama Cochtocan, y vino otro nigromántico y topóse con él diciendo: ¿A dónde vais?; y le dijo Quetzalcóatl: yo me voy a Tlapallan; y el dicho nigromántico dijo al dicho Quetzalcóatl: en hora buena os vais; bebed este vino que os traigo. —Y dijo el dicho Quetzalcóatl: no lo puedo beber ni aún gustar un tantito.⁷¹

El hombre insiste y convence a Quetzalcóatl de beber vino y esto es lo que ocurre:

Y el dicho Quetzalcóatl tomo el vino y lo bebió con una caña, y en bebiéndolo se emborrachó y durmiéndose en el camino y comenzó a roncar; y cuando despertó mirando a una parte y a otra sacudía los cabellos con la mano, y entonces fue llamado el dicho lugar Cochtocan.⁷²

⁶⁸ Salamanca, *Tenango del Aire, monografía municipal*, p. 16.

⁶⁹ Robelo, *Nombres geográficos...*, p. 61.

⁷⁰ Siméon, *Dictionnaire...*, p. 104 y Molina, *Vocabulario...*, p. 23.

⁷¹ Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, p. 203.

⁷² *Ibid.*

El relato anterior corrobora la idea de “dormir”, descartando el de “un camino amarillo”. No queda claro si el error se debió al modo de escribir Coxtocan o Cochtocan, pero el transcribir la pronunciación náhuatl al español como es el caso de la “ch” a la “x” fue lo que posiblemente provocó el error en la pronunciación donde *cochtinuh*, “ir durmiendo” se pasó a entender *coztic*, amarillo. Este es un caso de los que habla Anaya, en los que “las corrupciones ortográficas y fonéticas (...) han cambiado el significado del vocablo”.⁷³

Aunque sabemos ahora el más plausible origen del topónimo (“donde se duerme tendido”), podemos señalar que existe una coincidencia entre el hecho de que el personaje de Quetzalcóatl se encuentra sobre su camino al Tlapallan cuando ocurren los hechos del relato y la idea que se ha dado hasta ahora de un camino amarillo.

En efecto, exponemos una última posibilidad que a nuestro criterio tiene cierta coherencia, pero sólo si se entiende el topónimo en su totalidad. Advertimos que puede implicar una simple coincidencia, pero eso no descarta su posibilidad:

- a) El primer topónimo se desglosaría *Acx-o-tlan*, donde *Acxittl*, nombre propio; *ohlli*, “camino” y *tlan*, “cerca”, que nos da “junto al camino de *Acxittl*”. La idea del camino puede referirse al camino de huida de Quetzalcóatl hacia el oriente.
- b) El segundo quedaría como “junto a las casas”.
- c) El tercero “donde se duerme” o “donde se queda dormido”.

Al leer *Acxotlan Calnáhuac Cochtocan*, deberíamos leer entonces: “donde el camino de *Acxittl*, junto a las casas, donde se queda dormido”. Así tenemos la relación entre el camino de *Acxittl*, las casas donde posiblemente se encontraba el personaje que lo hace beber vino y su posterior sueño por los efectos del alcohol (¿pulque?).

Conclusiones

Hemos visto cómo diversas versiones acerca de los significados de los vocablos y glifos contrastan significativamente cuando se confrontan con los datos arqueológicos, históricos, geográficos, lingüísticos, semánticos y orales. En los dos ejemplos tratados en este artículo no pretendemos haber acabado con la discusión de los topónimos, pues todavía falta mucho trabajo en la región que aporte nuevos datos. De este modo,

⁷³ Anaya, “Presencia espiritual de la cultura náhuatl en la toponimia”, p. 13.

aunque nos hubiera gustado tomar una firme postura acerca de su significado, sabemos que los datos todavía no son suficientes.

Existe una aparente relación entre Quetzalcóatl y los topónimos de las dos entidades expuestas, la cual remite más específicamente al relato de la huida, cuando todavía es el hombre, el tolteca que no ha alcanzado su estatus de un ser mítico, pero que está en proceso. La importancia de este personaje o deidad, en caso de no ser una simple coincidencia, ha sido minimizada debido a que en las fuentes, Tezcatlipoca aparece como la deidad principal de los chalcas, negando el culto particular de las unidades que componían el *Chalcayotl*.

La intención de este trabajo (esperando lograrlo), consistió en plantear algunas problemáticas que invitaran a reflexionar y estimular la investigación en la región de Chalco-Amecameca, en especial un trabajo arqueológico e interdisciplinario que abarque el periodo Posclásico, pues sabemos que no contamos con trabajos integrales reflejados en proyectos arqueológicos de largo plazo que impliquen a los señoríos que conformaron el *Chalcayotl* producto de la historia mesoamericana. Los dos ejemplos tratados son sólo una pequeña muestra de que todavía falta mucho por hacer en la Cuenca de México. Habiendo abarcado parcialmente sólo una pequeña parte de un *altepetl* y un *tlayacatl*, se han reflejado las grandes lagunas en el conocimiento de los grupos que poblaron esta gran región de Chalco-Amecameca.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILERA HERRERA, Nicolás, *Tratado de edafología de México*, v. I, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias, 1989.
- ANAYA MONROY, Fernando, "Presencia espiritual de la cultura náhuatl en la toponimia", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. II, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, 1960 (Seminario de Cultura Náhuatl).
- ANDERS, Ferdinand, Marten Cansen y Luis Reyes García, *Matrícula de tributos o Códice Moctezuma*, Manuscrito 35-52 Biblioteca Nacional de Antropología, México, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- BARLOW, Roberto y Byron Mac Afee, *Diccionario de elementos fonéticos en escritura jeroglífica (Códice Mendocino)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, 1949.
- BUOL, S. W., F. D. Hole y R. J. Mc Cracken, *Génesis y clasificación de suelos*, México, Editorial Trillas, 1973.

- CARDOSO SANTÍN, Alfredo, *Tejupilco, monografía municipal*, Toluca, México, Instituto Mexiquense de Cultura, 1997.
- CARRASCO, Pedro, *Estructura político-territorial del imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzaco y Tlacopan*, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 1996.
- CHIMALPAHIN CUAUHTEHUANINTZIN, Francisco de San Antón Muñón, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, traducción y paleografía de Silvia Rendón, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- , *Primer amoxtli libro, 3ª relación de las diferentes Histories originales*, estudio, paleografía y traducción de Víctor M. Castillo F., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997 (Serie Cultura Náhuatl, Fuentes: 10).
- , *Las ocho Relaciones y el Memorial de Colhuacan*, tomos I y II, paleografía y traducción de Rafael Tena, México, CONACULTA, 2003 (Cien de México).
- CLAVIJERO, Francisco Javier, *Reglas de la lengua mexicana con un vocabulario*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1974.
- DIBBLE E., Charles, *Códice Xólotl*, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.
- DUCHAUFOUR, Philippe, *Précis de Pédologie*, France, Masson et Compagnie Éditeurs, 1960.
- DURÁN, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, v. 2, México, Editora Nacional, 1967.
- FOTH, D. Henry, *Fundamentos de la ciencia del suelo*, séptima reimpresión, México, Compañía Editorial Continental, 1997.
- GARIBAY, Ángel María, *Llave del Náhuatl, colección de trozos clásicos, con gramática y vocabulario, para utilidad de los principiantes*, tercera edición, México, Editorial Porrúa, 1970.
- GIBSON, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español. 1519-1810*, decimo-cuarta edición, México, Siglo Veintiuno, 2000.
- JALPA FLORES, Tomás, “Los señoríos chalcos”, en *Historia general del Estado de México*, Rosaura Hernández Rodríguez (coordinadora), México, El Colegio Mexiquense, 1998, v. 2, p. 334-378.
- JASO VEGA, Carlos, *Topónimos nahuas en la geografía de México (español-nahua)*, México, Instituto de Geografía, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

- KIRCHHOFF, Paul, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, *Historia tolteca chichimeca*, México, INAH, CISINAH, SEP, 1976.
- , “El Imperio tolteca y su caída”, en *Mesoamérica y el Centro de México*, Jesús Monjarás-Ruíz, Rosa Brambila y Emma Pérez-Rocha (recopiladores), México, INAH, 1985, p. 249-272.
- MACAZAGA ORDOÑO, César, *Nombres geográficos de México*, México, Editorial Cosmos, 1979.
- MATEOS HIGUERA, Salvador, “Toponimia jeroglífica del Distrito Federal y del Estado de México”, en *Memoria del Congreso Científico Mexicano, Ciencias Sociales*, v. XII, México, UNAM, 1953.
- MOLINA, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Madrid, España, Ediciones Cultura Popular, 1944.
- Monografía de Tejupilco*, Gobierno del Estado de México, 1973.
- PARSONS, R. Jeffrey et al., *Prehispanic Settlement Patterns in the Southern Valley of Mexico. The Chalco-Xochimilco Region*, Memoirs of The Museum of Anthropology, Ann Arbor, University of Michigan, number 14, 1982.
- PEÑAFIEL, Antonio, *Nombres geográficos de México. Catálogo alfabético de los nombres de lugar pertenecientes al idioma náhuatl. Estudio jeroglífico de la Matrícula de Tributos del Códice Mendocino*, México, Secretaría de Fomento, 1885.
- PIÑA CHAN, Román, *Teotenango. Guía de la zona arqueológica*, México, Gobierno del Estado de México, Dirección de Turismo, 1975-1981.
- ROBELO, Cecilio, *Nombres geográficos indígenas del Estado de México*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1966.
- , *Nombres geográficos indígenas del Estado de México*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1974.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, tercera edición, México, Editorial Porrúa, 1975.
- , *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 3 tomos, Estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, CONACULTA, 2000 (Cien de México).
- SALAMANCA MÉNDEZ, Julio, *Tenango del Aire, monografía municipal*, Toluca, México, Instituto Mexiquense de Cultura, 1999.
- SANDOVAL, Rafael, *Arte de la lengua mexicana*, prólogo de Alfredo López Austin, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1965.

- SCHROEDER, Susan, *Chimalpahin y los reinos de Chalco*, México, El Colegio Mexiquense, Honorable Ayuntamiento Contitucional de Chalco 1994-1996, 1994.
- SÉJOURNÉ, Laurette, *Arqueología e historia del Valle de México 2. De Xochimilco a Amecameca*, México, Ediciones Siglo Veintiuno, 1990.
- SIMÉON, Rémi, *Dictionnaire de la langue nahuatl ou mexicaine*, Graz, Austria, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1963.
- SULLIVAN D., Thelma, *Compendio de la gramática náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1976.
- SWADESH, Mauricio y Madalena Sancho, *Los mil elementos del mexicano clásico, base analítica de la lengua nahua*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1966.

INDIOS Y ESPAÑOLES FRENTE A PRÁCTICAS ADIVINATORIAS Y PRESAGIOS DURANTE LA CONQUISTA DE MÉXICO

GUILHEM OLIVIER

A la memoria de Georges Baudot

La interpretación de fenómenos considerados como extraordinarios o asombrosos, ha sido general entre los que vivieron el episodio de la conquista de México. Tanto los españoles como los indígenas integraron en sus relatos acontecimientos singulares cuya función consistía en explicar o justificar tanto sus victorias como sus derrotas. Bien lo expresa Tzvetan Todorov: “Hay ahí un rechazo evidente del acontecimiento enteramente nuevo, de la acción totalmente inédita: sólo puede producirse lo que ya ha sido anunciado”.¹ Esta tradición historiográfica existía en Europa desde la Antigüedad Clásica y la encontramos también en las fuentes de origen autóctono. Es cierto que en este último caso, escasean los antecedentes prehispánicos, no obstante se pueden mencionar algunos pasajes del *Códice Xólotl*, copia de un original prehispánico, donde se representaron el sueño premonitorio de Tezozómoc, el rey de Azcapotzalco, y la intervención de animales sobrenaturales que anuncian la caída del imperio tepaneco.² También, como lo explicó Miguel León-Portilla, los presagios de la Conquista permitieron integrar a los recién llegados en esquemas temporales prehispánicos que privilegiaban la idea de ciclo:

En consecuencia cabía esperar que, como había sucedido en otros ciclos del tiempo, también ahora los hechos se revirtieran, es decir, que los hombres de Castilla salieran expulsados del escenario de los indígenas al que habían sido impelidos por una suma de destinos.³

¹ “Los relatos de la Conquista”, en Georges Baudot y Tzvetan Todorov, *Relatos aztecas de la Conquista*, p. 463.

² *Códice Xólotl*, ed. Charles Dibble, v. 1, láms. 8-9. Véase el estudio minucioso de esta escena por Patrick Lesbre, “Nezahualcōyotl, entre historia, leyenda y divinización”, en Federico Navarrete y Guilhem Olivier (eds.), *El héroe entre el mito y la historia*, p. 23-28.

³ “Las profecías del encuentro. Una apropiación mesoamericana del otro”, en Manuel Gutiérrez Estévez, Miguel León-Portilla, Garry H. Gossen y J. Klor de Alva (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, v. 2, p. 229.

Estrechamente vinculadas con estos presagios encontramos prácticas adivinatorias europeas y mesoamericanas, que tienen propósitos similares: si bien los presagios anuncian el futuro, la adivinación puede revelar un pasado oculto, aunque también pretende descubrir los acontecimientos por venir. Ahora bien, los presagios aparecen en principio de manera repentina y son independientes de la voluntad humana, mientras que son los hombres los que realizan las prácticas adivinatorias para conseguir una respuesta a una pregunta precisa, producto de alguna apremiante situación. Evidentemente, tanto los presagios como las prácticas adivinatorias surgen de manera más recurrente en situación de crisis o en contextos bélicos. Es más, en ocasiones, la manera de percibir estos acontecimientos singulares y las respuestas de los oráculos llegaron a determinar las actuaciones de los contrincantes.

Los famosos presagios que hubieran anunciado la caída del imperio mexica han sido objeto de diversos estudios e interpretaciones.⁴ Podemos distinguir entre los presagios de carácter indígena y los de origen español, aunque algunos presentan ambos aspectos.⁵ En un libro reciente Antonio Aimi ha hecho un estudio detallado de estos presagios, pero ampliándolo a otros que precedieron las guerras que los mexicas tuvieron contra las ciudades de Azcapotzalco, Coyoacán, Xochimilco y Tlatelolco.⁶ Aimi encuentra paralelos significativos entre Motecuhzoma II y otros dirigentes políticos a punto de ser vencidos, como son Maxtla, Moquíuix o Ahuítzotl.⁷ Retrocediendo aún más en el tiempo, la caída de la prestigiosa ciudad de Tollan estuvo también precedida de presagios, los cuales se pueden comparar con los que anunciaron la conquista española.⁸ Aquí también son significativos los paralelos que se pueden establecer entre Motecuhzoma II y los vencidos de las eras anteriores.⁹

En cuanto a los procedimientos adivinatorios, fueron comunes tanto en el viejo continente como en Mesoamérica. Si bien existen estu-

⁴ Véanse por ejemplo los estudios de Todorov, "Los relatos ...", p. 449-479; David Carrasco, *Quetzalcoatl and the Irony of Empire. Myths and Prophecies in the Aztec Traditions*, p. 187-191; León-Portilla, "Las profecías ...", p. 225-248; Michel Graulich, *Montezuma ou l'apogée et la chute de l'empire aztèque*, y Antonio Aimi, *La "vera" visione dei vinti: la conquista del Messico nelle fonti azteche*.

⁵ Graulich, *Montezuma...*, p. 217-235.

⁶ Aimi, *La "vera"...*, p. 69-147.

⁷ La "hybris" de estos gobernantes les impide reconocer el valor de los presagios que anuncian su derrota. Véase la reseña que dediqué a este interesante libro en *Historia Mexicana*, v. 215, 2004.

⁸ Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, p. 246-257.

⁹ Michel Graulich, *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*, p. 240-258.

dios que nos hablan del uso del calendario adivinatorio en relación con los manuscritos pictográficos,¹⁰ desafortunadamente, las otras prácticas adivinatorias indígenas no han sido objeto de la misma atención por parte de los especialistas.¹¹ Respecto a la adivinación en Occidente, los historiadores han analizado tanto su práctica como el combate de ésta por parte de la Iglesia.¹² Aclaremos que estudios minuciosos dedicados a prácticas adivinatorias en antiguas civilizaciones (Mesopotamia, China, Grecia) demostraron que, lejos de oponerse a la racionalidad, la adivinación representó una etapa fundamental en el desarrollo de las ciencias.¹³ Desde sus orígenes en Mesopotamia, y al término de una larga evolución, se elaboraron conceptos tales como la abstracción, el análisis, la deducción, la búsqueda de leyes; en pocas palabras, lo esencial del método y del espíritu científico.¹⁴ Por lo anterior, convendría estudiar de manera más profunda las técnicas adivinatorias prehispánicas, como un auténtico género de conocimiento que formó parte del complejo bagaje cultural mesoamericano.

La integración de la adivinación al estudio de los presagios en el marco de la Conquista me parece necesaria por la imbricación de ambos elementos en las fuentes. Se trata entonces de confrontar las “cosmovisiones” indígena y europea, a la luz de la interpretación de

¹⁰ El uso adivinatorio de los códices ha sido resaltado especialmente por Karl Anton Nowotny, *Tlacuilolli. Style and Contents of the Mexican Pictorial Manuscripts with a Catalog of the Borgia Group*. Sobre la adivinación en el *Códice Florentino*, véase Eloise Quiñones Keber, “Painting Divination in the Florentine Codex”, en *Representing Ritual: Performance, Text and Image in the Work of Sahagún*.

¹¹ Conviene mencionar el estudio detallado de Jacqueline de Durand-Forest, “Divination et Présages dans le Mexique ancien et moderne”, *Cahiers des Amériques Latines*, v. 2, 1968. Las prácticas adivinatorias de los indígenas actuales han sido objeto de varios trabajos: sin pretender ser exhaustivo, mencionaré el uso de semillas de “palo pito” o colorín y de cristales por los quichés de Guatemala (Barbara Tedlock, *Time and the Highland Maya*); de semillas de “miches” por los mochós de Chiapas (Jesús F. García-Ruiz, “Adivinación por medio de los miches entre los mochós de Chiapas, México. Probabilidad matemática y control social”); la técnica adivinatoria que consiste en “medir el antebrazo” utilizada por los tlapanecos de Guerrero (Marion Oettinger, “Measuring the Bone. A Brief Look at Tlapanec Divination”) y los triquis de Oaxaca (Agustín García Alcaraz, *Tinujei. Los triquis de Copala.*); la utilización de pequeñas cuerdas por los lencas de Honduras (Anne Chapman, “Chamanisme et magie des ficelles chez les Tolupan (Jicaque) du Honduras”, p. 237); etcétera. El copal y el maíz representan también elementos utilizados en toda Mesoamérica para realizar prácticas adivinatorias, tanto en la época prehispánica como hoy en día.

¹² Véase por ejemplo el libro de Arturo Castiglioni, *Encantamiento y magia*, y el sugestivo artículo de Denise Grodzynski, “Par la bouche de l’empereur. Rome IV siècle”, en Jean-Pierre Vernant *et al.*, *Divination et rationalité*.

¹³ Véanse los ensayos reunidos en Vernant *et al.*, *Divination ...*

¹⁴ Jean Bottéro, “Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne”, en Vernant *et al.*, *Divination...*, p. 193.

los presagios y de las enseñanzas de la adivinación. Se pretende cuestionar la oposición que a veces se ha manejado de manera caricaturesca: por un lado los representantes de un pensamiento racional renacentista y, por otro lado, los seguidores de un pensamiento “mágico” o “prelógico”.

Empezaré por un objeto que funciona a la vez como instrumento adivinatorio y como elemento central en varios presagios: el espejo. Como parte de una lista de acontecimientos singulares que anunciaron la llegada de los españoles, los informantes de Sahagún narran cómo una ocasión, alrededor del mediodía, una grulla ceniza que llevaba un espejo en la cabeza, fue entregada por unos pescadores a Motecuhzoma II. El rey, que se encontraba en el *thillan calmecac*, pudo observar en el espejo el cielo estrellado y la constelación de Géminis. Enseguida, aparecieron unos guerreros montando ciervos. Mientras el rey interrogaba a sus astrólogos sobre ello, la visión desapareció.¹⁵ Esta visión en el espejo prefigura claramente la Conquista y la caída del imperio mexica.

Volvemos a encontrar la mención de un espejo, cuando los españoles y sus aliados estaban a punto de invadir el recinto sagrado de México-Tenochtitlan. En ese momento, Cuauhtémoc, último *tlatoani* de Tenochtitlan, y Tettlepanquetzal, rey de Tlacopan, se encontraban arriba del Templo Mayor en compañía de otros dignatarios. Tettlepanquetzal observó en un espejo para conocer el destino de la batalla. El espejo se oscureció y de repente aparecieron unos cuantos *macehualtin*, hombres del pueblo. Llorando, Tettlepanquetzal exclamó: “Digamos al Señor —que era Cuathemotzi [Cuauhtémoc]— que nos baxemos porque á México hemos de perder.” Pero Cuauhtémoc ya se había desmayado antes de conocer el terrible mensaje del espejo.¹⁶

Un tercer acontecimiento se puede añadir: cambiamos de espacio para trasladarnos al lado de Cortés quien, en 1524, había dejado el Altiplano Central a la cabeza de una expedición que se dirigía hacia Honduras con el fin de someter la rebelión de Cristóbal de Olid. Temiendo una sublevación en su ausencia, Cortés consideró adecuado llevar con él a varios dirigentes indígenas, entre ellos a Cuauhtémoc y a Tettlepanquetzal. Ahora bien, al enterarse de que estos últimos urdían un complot contra los españoles, Cortés los hizo ahorcar, pero perdonó a sus cómplices. Una estrategia utilizada por el maquiavélico conquistador debía asegurarle la fidelidad temerosa de los sobrevivientes:

¹⁵ *Códice florentino*, VIII, p. 18-19. Pájaros como el *atotlin* y el *quatezcatl* podían revelar su destino a aquellos que los capturaban (*Códice florentino*, XI, p. 30, 32).

¹⁶ *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, p. 180-182.

... ellos quedan de tal manera espantados, porque nunca han sabido de quién lo supe, que no creo se tornarán a revolver, porque creen que lo supe por algún arte, y así piensan que ninguna cosa se me puede esconder. Porque como han visto que para acertar aquel camino muchas veces sacaba una carta de marear y una aguja, han dicho a muchos españoles, que por allí lo saqué, y aun a mí me han dicho algunos de ellos que para que conozca sus buenas intenciones, que me rogaban mucho mirarse el espejo y la carta, y que allí vería cómo ellos me tenían buena voluntad, pues por allí sabía todas las otras cosas; yo también les hice entender que así era la verdad, y que en aquella aguja y carta de marear veía yo y sabía y se me descubrían todas las cosas.¹⁷

El espejo evoca de manera irresistible la práctica de la magia y de la adivinación a la que se dedican muchos héroes de los mitos y de los cuentos del Viejo Continente, como la reina de *Blancanieves* o el hechicero Klingsor de *Parsifal*. En el México central del Posclásico, el espejo, *tezcatl*, era el instrumento adivinatorio por excelencia y el símbolo epónimo de Tezcatlipoca. Llama la atención el nombre del espejo utilizado por Tetzlepanquetzal —“un espejo que llamaban los indios *navualtezcatl* que quiere decir espejo de adivinaciones ó adivino...”—.¹⁸ *Nahualtezcatl* significa literalmente “espejo del *nahual*”, un término que, por otra parte, encontramos en las invocaciones recogidas por Ruiz de Alarcón.¹⁹ Además, el nombre del propietario de este instrumento, Tetzlepanquetzal, puede traducirse por “el que liga al otro con hechizos”.²⁰ A partir del estudio de Alfredo López Austin, sabemos que la palabra *nahualli* se empleaba para designar a un ser (hombre, dios, a un difunto o a un animal) susceptible de exteriorizar una de sus “entidades anímicas”, el *ihiyotl*, para tomar posesión de otro ser.²¹ Esta entidad anímica también era llamada *nahualli*, así como el ser poseído por

¹⁷ Hernán Cortés, *Cartas y Documentos*, p. 263. Esta anécdota aparece también en la obra de Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias*, II, p. 329.

¹⁸ *Procesos...*, p. 180.

¹⁹ Aparece este término en el conjuro para descubrir al causante del mal y para descubrir este causante por medio de la medición del antebrazo. En ambos casos se dice: “*Tlatocomittacan tonalhualtezcauh*” que Hernando Ruiz de Alarcón (“Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España”, p. 187, 191), traduce como “venid y requiramos nuestro encantando espejo” y “veamos aora nuestro espejo de encantos”; Alfredo López Austin (“Conjuros médicos de los nahuas”, V, VIII) como “Veamos nuestro espejo mágico” y Richard Andrews y Ross Hassig (en Hernando Ruiz de Alarcón, *Treatise on the Heathen Superstitions that Today Live among the Indians Natives to this New Spain, 1629*, p. 144, 151) como “Let us go see our *nahualli*-mirror”.

²⁰ Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, f. 147v.

²¹ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, I, p. 416-430.

esta entidad. Precisamente Huitzilopochtli y Tezcatlipoca son citados por los informantes de Sahagún²² entre los dioses *nanahualtin* y sabemos que Tezcatlipoca era una de las divinidades tutelares de los adivinos y hechiceros.²³

Resulta significativo el hecho de que el rey de Tlacopan, y no un sacerdote, estuviera encargado de interrogar al espejo. También vimos que Motecuhzoma tuvo que enfrentar las siniestras revelaciones del espejo colocado sobre la cabeza de un ave. En efecto, el espejo era un símbolo de poder en toda Mesoamérica.²⁴ Cuando un nuevo rey iba a ser designado se decía que Tezcatlipoca era el que lo escogía.²⁵ En muchos textos se compara al *tlatoani* con un espejo. Así, cuando se eligió a Motecuhzoma II como rey, el soberano de Tezcoco, Nezahualpilli pronunció un discurso en el cual compara al nuevo rey precisamente con un espejo: “Hásenos hoy puesto delante un espejo, donde nos hemos de mirar”.²⁶ Esta comparación se encuentra también entre los mayas. En el *Calepino Maya de Motul*, las palabras *u nen cab*, *u nen cah*, se traducen por “el sacerdote, cacique, gobernador de la tierra o pueblo, que es espejo en que todos se miran”.²⁷ En el espejo que Tezcatlipoca otorgaba al rey, se decía que sus sujetos se podían ver y también que el rey los observaba en él. Se trataba de un espejo de dos caras, *necoc tezcattl*,²⁸ y los arqueólogos encontraron algunos de ellos.²⁹ Este instrumento era concedido al supremo gobernante por Tezcatlipoca, ya que el rey gobernaba en su nombre.

Estos datos nos permiten interpretar el episodio que relata cómo Cortés tuvo la revelación del “complot” de Cuauhtémoc. En efecto, la brújula de Cortés apareció ante los ojos de los mexicas como un espejo, cuya función era idéntica a la del espejo de Tezcatlipoca. Tletpanquetzal y Cuauhtémoc que fueron confrontados con el dictamen trágico del espejo en la pirámide de Tenochtitlan aparecen otra vez como las víctimas del espejo de Cortés, el cual supo aprovechar las creencias indígenas. Se puede considerar que el propio Cortés, sin dar-

²² *Códice florentino*, VI, p. 254.

²³ Olivier, *Tezcatlipoca...*, *passim*.

²⁴ *Ibid.*, p. 446-449.

²⁵ *Códice florentino*, VI, p. 17-24.

²⁶ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, v. II, p. 400.

²⁷ *Calepino Maya de Motul*, f. 326r.

²⁸ “Anales de Cuauhtitlán”, en *Códice Chimalpopoca*, p. 9; en John Bierhorst, *Codex Chimalpopoca. The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*, p. 9; y en John Bierhorst, *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*, p. 31.

²⁹ Erland Nordenskiöld, “Miroirs convexes et concaves en Amérique”, p. 105.

se cuenta, llegó a ser el dueño del espejo de Tezcatlipoca, a la vez instrumento adivinatorio y símbolo de su nuevo poder. En cuanto a Cuauhtémoc, fue doblemente vencido por el espejo: presente, pero cegado (desmayado), frente a la revelación de la destrucción de su imperio por parte del instrumento de Tetzpanquetzal y, más tarde, víctima de la “brújula-espejo” de Cortés que, al revelar el intento de rebelión, precipitó su ejecución.

Otro episodio enigmático del principio de la Conquista se puede interpretar a la luz de estos datos relativos al simbolismo del espejo. Se trata de una anécdota consignada por Bernal Díaz del Castillo:³⁰ cuando Cortés y sus hombres se encontraban en San Juan de Ulúa, Motecuhzoma les envió cien hombres encargados de entregar unos presentes, dirigidos por dos señores, uno de los cuales, un tal Quintalbor, era “un gran cacique mexicano, y en el rostro, facciones y cuerpo se parecía al capitán Cortés, y adrede lo envió el gran Montezuma [...] y como parecía a Cortés, así le llamábamos [a Quintalbor] en el real Cortés allá, Cortés acullá.” De manera acertada, Michel Graulich estableció un paralelo entre este acontecimiento y un episodio de la gesta tolteca de Topiltzin Quetzalcóatl.³¹ Tezcatlipoca se presentó bajo el aspecto de un joven (*telpochtli*) ante el palacio donde Quetzalcóatl estaba recluso. Llevaba con él un espejo de dos lados envuelto (*tezcattl necoc conquimilo*) y anunció a los guardias que venía con el fin de “dar su cuerpo” (*ticmacati inacayo*) al rey de Tollan. Este último se sorprendió con este proyecto: “¿Qué es mi cuerpo? (*Tlein nonacayo*)”. Como Tezcatlipoca se negó a mostrar el espejo a los guardias, Quetzalcóatl aceptó recibirlo. El “joven” descubrió entonces su instrumento diciendo: “Reconócete, mírate, mi Señor, vas a aparecer en el espejo (*maximiximati, maximotta, nopiltzin, ca ipan tonneciz in tezcattl*)”. A la vista de su rostro abotagado y de sus ojos hundidos, Quetzalcóatl se asustó y exclamó que con seguridad sus súbditos huirían si lo veían. Decidió permanecer confinado en su palacio. Tezcatlipoca salió y se burló de su víctima.³² En el episodio siguiente Quetzalcóatl se embriaga, lo que desencadena su huida de Tollan y su muerte como Sol de la cuarta era. Regresando al episodio del doble de Cortés que aparece en las playas de San Juan de Ulúa, Graulich considera que Motecuhzoma esperaba reproducir así el episodio del espejo que Tezcatlipoca

³⁰ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, p. 97-98.

³¹ Michel Graulich, *Montezuma ou l'apogée et la chute de l'empire aztèque*, p. 306-307.

³² “Anales de Cuauhtitlán”, en *Códice Chimalpopoca*, p. 9; en John Bierhorst, *Codex Chimalpopoca. The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*, p. 9-10; y en John Bierhorst, *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*, p. 31-32.

presentó ante Quetzalcóatl en Tollan.³³ Confrontado a su imagen reflejo, Cortés, como el viejo rey de Tollan, habría sido asimilado a un astro declinante.³⁴ En efecto, el espejo de Tezcatlipoca revela el destino, en este caso el de Quetzalcóatl en su calidad de rey de Tollan, pero también bajo el aspecto de un astro a punto de desaparecer. Las burlas del “Señor del espejo humeante” manifiestan la imposición de un destino.³⁵ La juventud de Tezcatlipoca acentúa la humillación de Quetzalcóatl pero, siendo el espejo de este dios un espejo de dos caras, si Quetzalcóatl aparece como un viejo, del otro lado del espejo, Tezcatlipoca no puede ser sino un joven. Más tarde, cuando Tezcatlipoca se presentó para ofrecer pulque a su adversario, toma la forma de un viejo.³⁶ Más allá de la transgresión etílica, he interpretado la ebriedad de Quetzalcóatl como la promesa de un rejuvenecimiento e incluso de un renacimiento.³⁷ Reflejo invertido de su adversario cuyo destino le anuncia, Tezcatlipoca se presenta entonces naturalmente bajo los rasgos de un viejo. Ahora bien, si los españoles se sorprendieron por el parecido entre Quintalbor y Cortés, éste no se preocupó demasiado por el intento de Motecuhzoma de confrontarlo con su propia imagen.

Nos encontramos frente a un rico y coherente conjunto de acontecimientos: unos de carácter claramente mítico —el enfrentamiento entre Quetzalcóatl y Tezcatlipoca—, otros pertenecientes al corpus de presagios de la Conquista —la aparición del ave con un espejo—, otros más que podrían haber sucedido, pero que en todos casos fueron elaborados según pautas míticas —Cuauhtémoc desmayándose frente al espejo— y, por último, acontecimientos históricos en el sentido occidental del término, en general procedentes de fuentes castellanas —el envío de Quintalbor, doble de Cortés y el episodio de la brújula del conquistador. Ahora bien, estos dos últimos eventos no se pueden entender cabalmente si no se toman en cuenta los otros relatos míticos. Parecería con estos ejemplos que los indios se convirtieron en las víctimas de sus modelos míticos, los cuales aunque

³³ Graulich, *Montezuma...*, p. 306-307.

³⁴ El investigador belga propone también que ese “espejo humano” podría haber tenido la misma función que el cuchillo de obsidiana, colocado en un recipiente lleno de agua que permitía rechazar los ataques de hechiceros poderosos. Enfrentados a sus imágenes, huían (Fray Bernardino de Sahagún, *Augurios y abusiones*, p. 86-87; *Códice florentino*, v, p. 192).

³⁵ Olivier, *op. cit.*, p. 38-47.

³⁶ *Códice florentino*, III, p. 17.

³⁷ Guilhem Olivier, “Entre transgresión y renacimiento, el papel de la ebriedad en los mitos del México antiguo”, en Federico Navarrete y Guilhem Olivier (eds.), *El héroe entre el mito y la historia*.

desconocidos por los españoles, fueron a veces ignorados o bien, como en el caso de Cortés, utilizados en beneficio de los conquistadores.

Veamos ahora otros eventos donde los españoles son de alguna manera víctimas de sus creencias e incluso de las de sus contrincantes, que las utilizan en contra de los invasores. Cambiamos de escenario para trasladarnos a la ciudad de México-Tenochtitlan, cuando los españoles estaban sitiados por los mexicas. Seguramente se vivían momentos de extrema tensión en el campo de los conquistadores, como lo narra uno de los mejores testigos, fray Francisco de Aguilar:³⁸

... aconteció que un soldado estaba retraído en la iglesia que teníamos por cierta travesura que había hecho, el cual allí a la media noche salió huyendo de la iglesia y dando voces que había visto andar saltando por la iglesia hombres muertos y cabezas de hombre y entre ellas la suya lo mismo las velas que velaban habían venido huyendo a decir que habían visto caer en la acequia piernas y cabezas de hombres muertos, todo lo cual salió después verdad porque así el Botello que dijo que había de morir aquella noche como el soldado que había visto su cabeza y como muchas de las velas que aquello dijeron murieron todos la noche que salimos cosa de espantar...³⁹

Estas apariciones, fruto seguramente del terror que afligía a los castellanos sitiados, podrían haberse desarrollado en la mente de individuos inmersos en una “cosmovisión medieval” que otorgaba a la muerte y a los muertos un papel prominente. Uno recuerda el gran énfasis que se hacía en las imágenes macabras en la Europa occidental después de la gran peste negra de los años 1348-1350. En los países mediterráneos como Italia y España la iconografía macabra no tuvo la misma difusión que en el resto de Europa. Sin embargo, sabemos que por lo menos desde el siglo XIV se llevaban a cabo danzas de la muerte en varias regiones de España: en el siglo XV, durante los banquetes de entronización de los reyes de Aragón se escenificaba la muerte con pantomimas; también se bailaba la “Dansa de la Mort” en Cataluña en el siglo XIV para los peregrinos antes de confesarlos y se menciona la “Dança general de la muerte” que se realizaba en Castilla.⁴⁰ En cuanto a las famosas “danzas macabras” pintadas en numerosos cementerios o iglesias de Europa, aparentemente no se re-

³⁸ Fray Francisco de Aguilar, *Relación breve de la conquista de la Nueva España*, p. 89.

³⁹ Sobre estas apariciones, véase también Durán, *Historia ...*, v. II, p. 550, que se inspira en Aguilar.

⁴⁰ Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII^e-XVIII^e siècles*, p. 85-88.

presentaron en la España de los siglos XIV y XV. No obstante muchas danzas fueron narradas por escrito, por ejemplo en un libro publicado en Sevilla en 1520, donde no menos de 58 personajes, de diferentes clases sociales discuten, obviamente sin éxito alguno, con la Muerte para diferir la hora de su último suspiro.⁴¹

En la literatura medieval aparece también el motivo del “cráneo que habla”, por ejemplo en la *Leyenda dorada* o en la *Vida de los Padres*. Así, en la vida de San Macario, incluida en la obra de Santiago de la Vorágine, el santo se topa con el cráneo de un pagano y sigue un diálogo acerca de la “geografía” del infierno:

—¿Dónde está tu alma? —preguntó el santo.

—En el infierno, —respondió ella [la calavera].

—¿En qué parte del infierno? ¿Hacia arriba? ¿Hacia el medio? ¿En lo más profundo?

—En lo más profundo no; pero sí hacia el fondo, que desde donde está hasta la superficie del averno hay más distancia que entre la tierra y el cielo.

—¿Hay algunas otras almas más abajo que la tuya?

—Sí, la de los judíos.

—Y por debajo de los judíos ¿hay algunas otras?

—Sí, las de los malos cristianos, porque durante su vida despreciaron la sangre de Cristo con que fueron redimidos.⁴²

En otros relatos, el cráneo de un pagano que habla puede provocar la muerte del hombre incrédulo que lo interroga. Se trata de amonestar a los vivos para incitarlos a no pecar, enseñándoles los espantosos castigos que los esperan en el más allá. En otros textos aparecen ya sea un ermitaño, o un profeta, o un santo o incluso Cristo; quienes resucitan el cráneo de un pagano que se quejaba amargamente de su triste destino a pesar de una vida ejemplar. Una tradición que remonta al final del siglo VIII, por ejemplo, habla del cráneo del emperador romano Trajano, el cual por haber tenido una vida virtuosa, fue salvado de la condenación eterna por el papa San Gregorio.⁴³

Ahora bien, sin pretender agotar la temática de las apariciones macabras occidentales, que hubieran podido inspirar las visiones de los sitiados conquistadores, no he encontrado cadáveres, cráneos o miembros despedazados “que anden saltando” en las fuentes europeas.

⁴¹ Delumeau, *Le péché...*, p. 92.

⁴² Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, v. I, cap. XVIII, p. 104.

⁴³ Claudio Galderisi, “Le ‘crâne qui parle’ : du motif aux récits. Vertu chrétienne et vertu poétique”.

Así que conviene acudir a la cosmovisión indígena para tratar de interpretar estas apariciones funestas. De hecho, el cráneo es un aspecto que podía revestir Tezcatlipoca para espantar a los hombres. Según los informantes de Sahagún,⁴⁴

Çan ie no iuhqj in tzontecomatl, no moteittitia in iooaltica: in aqujn qujmottitia, çan jc qujmachitia, amo inemachpan in jcotzco choloa: anoce icampa, concaquj chachalcactivitz, in qujualtoca: ic ixpampa iehoa, icampa chachalcatiuh in qujtoca. Auh intla moquetza, motilquetza, no mottalia chachalcatinemi... (También, de la misma manera, el cráneo se muestra a la gente de noche. Solamente se muestra a quien se da a conocer, sin que lo advierta. Le salta en la pantorrilla, o quizá lo oye castañeteando atrás de él; viene a verlo cuando huye de su presencia; va detrás de él castañeteando; lo sigue. Y si se detiene, si se para, también se queda castañeteando ...).⁴⁵

Recordemos que uno de los nombres calendáricos de Tezcatlipoca era “Uno Muerte” (*Ce Miquiztli*), representado por un cráneo.⁴⁶ Los informantes de Sahagún explican que nacer bajo el signo *ce miquiztli* se consideraba un privilegio: al recién nacido inmediatamente se le bañaba y bautizaba, recibiendo uno de los nombres de Tezcatlipoca. También se decía que nadie podría desearle mal o incluso la muerte, pues el autor de tal maldición era condenado irremediablemente a la enfermedad y a perecer él mismo. A diferencia de las connotaciones macabras del Viejo Continente, el cráneo en Mesoamérica era un símbolo de fecundidad y el signo “muerte” auguraba riqueza y prosperidad.⁴⁷ Estas características del signo “muerte” y el simbolismo del cráneo se explican por sus nexos con la luna, considerada como un recipiente hecho de hueso.⁴⁸ Ahora bien, la luna es un astro que por sus fases y metamorfosis ha sido asociado con el poder de transformación propio de diferentes categorías de brujos o hechiceros. Además las actividades de los hechiceros tenían lugar generalmente durante la noche, lo que los vinculaba en cierta forma con el astro selenita. Por lo anterior, ciertas fuentes atribuyen al signo “muerte” un destino nefasto:

⁴⁴ Sahagún, *Augurios ...*, p. 56-59; *Códice florentino*, v, p. 179-180.

⁴⁵ Traducción mía, al igual que los siguientes textos en náhuatl.

⁴⁶ *Códice florentino*, iv, p. 33-35.

⁴⁷ Esta paradoja que se encuentra entre ciertos grupos mayas había intrigado al gran especialista J. Eric S. Thompson (*Maya Hieroglyphic Writing. An introduction*, p. 76): “El glifo del día (*Cimi, Tox, Came, Camel*) corrobora este aspecto [de muerte], pues la forma personificada es el cráneo del dios de la muerte [...], pero, extrañamente, el día es considerado afortunado en todos aspectos por los quichés, los ixiles y la gente de Santa Eulalia.”

⁴⁸ *Códice Borgia*, pl. 18, 33, 50.

quando entrava con una morte era segno molto cattivo, et chi in tale segno nascesse, sarebbe fattucchiario, et molto dedito alle arte magice, alle quali essi erano molto affettionati, à fine di transformarse in diversi animali. (Cuando entraba [la trecena que empieza] con una muerte, era signo muy malo, y el que en tal signo naciese sería hechicero y muy dado a las artes mágicas, a las cuales eran muy aficionados, a fin de transformarse en diversos animales).⁴⁹

Esta afirmación coincide con los poderes de metamorfosis atribuidos a Tezcatlipoca. La luna se vinculaba también con la decapitación y el desmembramiento. Quizá sea esa la razón por la cual uno de los intérpretes del *Códice Telleriano-Remensis*⁵⁰ afirma que los que nacían durante la trecena que empezaba por el día *ce miquiztli* podían "... hacer que un hombre pareciese que se hacía pedazos ...". Estos inquietantes personajes, llamados *motetequi*, han sido descritos por los informantes de Sahagún⁵¹ en Tepepulco:

... nimā ie motequi nonoqua quillalia in ima in icxi in izquica in içaçaliuhya izquicā quiquixtia auh in omotetec nimā q'tlapachoa tlatlapaltilmatica ynic oc ceppa mozcalia mottaloteva moquetzeva yuhqui macamo omotetec inic neçi. (... enseguida se corta, y pone en lugar aparte sus manos, sus pies, por todas partes sus coyunturas, por todas partes esparce [lo que se cortó]. Y cuando se ha despedazado, luego cubre [lo que se cortó] con una manta multicolor para que de nuevo reviva, se agite, se levante. De manera que aparece como si no se hubiera despedazado.)

También encontramos a estos *motetequi* en la corte de Motecuhzoma en vísperas de la Conquista; veamos el testimonio de Antonio de Herrera:⁵²

... entre otros juegos, que hicieron en presencia del Rei, se cortaban los pies, i las manos, i corriendo la sangre, se conocia estár apartados los miembros, i los juntaban luego: i para vér si aquella era ilusion, mandó el Rei, que aquellos miembros asi cortados se echasen á cocer en agua hirviendo, i para vér si los bolverian á juntar. De este modo

⁴⁹ *Códice Vaticano-Latino 3738. Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A*, f. 18v.

⁵⁰ *Códice Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, f. 12v.

⁵¹ Fray Bernardino de Sahagún, "Paralipómenos de Sahagún", p. 236; *Primeros Memoriales. Paleography of Nahuatl Text and English Translation*, p. 215.

⁵² Antonio de Herrera, *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas, y Tierra Firme de el Mar Océano*, Década 3, Lib. 1, p. 101. Agradezco vivamente a Anastasia Kaliuta, quien me señaló este importante pasaje.

se enojaron mucho los Hechiceros, i dixeron, que les daba mala paga, mas que presto se verian vengados por gente estraña, i perderia el Imperio, i veria la Laguna teñida en sangre. De esto se burló el Rei, i vna mañana vió sangrienta la Laguna, con muchas cabeças, braços, i piernas de hombres ...

Este impresionante presagio combina a la vez una posible referencia bíblica —Moisés transformando el agua del Nilo en sangre y, de paso, una comparación entre Motecuhzoma y el faraón soberbio (Éxodo, III-1)— y elementos prehispánicos como son las actuaciones de los *motetequi* y la aparición en la laguna de cabezas y miembros despedazados, ausentes en el relato bíblico. Regresando al testimonio de fray Francisco de Aguilar, puede suponerse que hábiles discípulos de Tezcatlipoca fueron el origen de la aterradora visión de los españoles, que vieron cráneos y cuerpos despedazados, incluyendo los suyos, bailando ante sus ojos. Recordando que la aparición pesadillesca del cráneo-Tezcatlipoca, castañeteando los dientes y persiguiendo a sus víctimas mordiendo las pantorrillas, significaba, según los informantes de Sahagún,⁵³ la muerte próxima del desdichado, se puede medir el éxito de las maniobras de los “brujos e hechiceros” indígenas. En efecto, acerca del carácter funesto de estas apariciones, fray Francisco de Aguilar afirma que

... todo lo cual salió después verdad porque así el Botello que dijo que había de morir aquella noche como el soldado que había visto su cabeza y como muchas de las velas que aquello dijeron murieron todos la noche que salimos cosa de espantar...⁵⁴

Antes de regresar al testimonio de Aguilar, creo interesante añadir un último testimonio que reúne los elementos que acabamos de analizar: presagio de la Conquista, despedazamiento, vínculos con Tezcatlipoca y tal vez con la fecha *ce miquiztli*. Se trata de un proceso inquisitorial en 1536, donde se acusa al “hombre-dios” Martín Océlotl, que se hacía venerar como la encarnación de Tezcatlipoca. Un testigo relató que había sido encarcelado por Motecuhzoma debido a unas predicciones —sin duda relacionadas con la inminencia de la caída del imperio— que había realizado. Más aún, Martín hizo frente al enojado rey asegurándole que incluso cortado en pedacitos, sería capaz de resucitar. Motecuhzoma le tomó la palabra y ordenó que además se molieran los huesos del impertinente. A pesar de ese trato (que

⁵³ Sahagún, *Augurios* ..., p. 56-59; *Códice florentino*, V, p. 179-180.

⁵⁴ Aguilar, *Relación breve*..., p. 89.

recuerda el mito de la creación de los primeros hombres y las hazañas de los gemelos del *Popol Vuh*), el cuerpo de Martín Océlotl se recompuso ante los ojos pasmados del rey.⁵⁵ ¿Acaso Martín Océlotl habría nacido bajo el signo *ce miquiztli*?

En su testimonio, Francisco de Aguilar cita a un extraño personaje llamado Blas Botello Puerto de Plata, anunciando su propia muerte y la del español castigado que había sido víctima de las visiones.⁵⁶ Antes de examinar las predicciones de Botello, quisiera detenerme sobre un objeto singular que apareció entre sus pertenencias después de su muerte: según Bernal Díaz del Castillo,

... se halló en la petaca [de Botello] una natura como de hombre, de obra de un jeme hecha de baldres, ni más ni menos, al parecer, de natura de hombre, y tenía dentro como una borra de lana de tundidor.⁵⁷

Amerita esta descripción algunos esclarecimientos para lo cual citaré la explicación de Guillermo Turner Rodríguez,⁵⁸ autor de un estudio erudito sobre el personaje que nos ocupa:

En este caso, “natura” significa pene; “geme” es la medida de la distancia entre el dedo índice y el pulgar, “baldres” era la piel curtida de oveja y “tundidor” el trabajador que cortaba o tundía el pelo de los paños. Se trata, pues, de una representación fálica.

El soldado Botello llevaba entonces consigo un falo postizo que seguramente utilizaba como talismán. Los antiguos romanos usaban la palabra *fascinum*, para designar objetos en forma de falo a los cuales se atribuía un considerable poder defensivo.⁵⁹ Aunque ignoro si esta creencia se perpetuó hasta el siglo XVI en Italia, podría ser que de ahí la hubiera retomado Botello, ya que era “al parecer muy hombre de bien y latino, y había estado en Roma...”⁶⁰ El uso de talismanes para protegerse durante las batallas es universal, aunque no he encontrado otras menciones de este singular amuleto entre los soldados cristianos. En el caso de los mexicas, sabemos que los guerreros trataban de con-

⁵⁵ *Procesos...*, p. 26.

⁵⁶ Aguilar, *Relación breve...*, p. 89.

⁵⁷ Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, p. 387.

⁵⁸ Guillermo Turner Rodríguez, “Comunicación sobrenatural entre los soldados de la Conquista. Las asombrosas predicciones de Blas Botello y el acato que a sus palabras hicieron sus compañeros”, p. 42.

⁵⁹ Castiglione, *Encantamiento...*, p. 87.

⁶⁰ Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, p. 380.

seguir “el dedo de medio de la mano izquierda” de una mujer muerta en parto, el cual colocaban en sus escudos para poder ser valientes y prender cautivos en el campo de batalla; se decía que el dedo de la mujer paralizaba los pies de los enemigos y los cegaban.⁶¹

Además de mencionar este talismán, varios cronistas refieren los poderes del soldado Botello; Díaz del Castillo hace eco de diversas opiniones: “decían que era nigromántico, otros decían que tenía ‘familiar’, algunos le llamaban astrólogo ...”;⁶² López de Gómara expresa sus dudas diciendo que Botello “presumía de astrólogo, o, como lo llamaban, de nigromántico ...”,⁶³ mientras que Fernández de Oviedo, también receloso ante los poderes de Botello, precisa “que echaba conjuros e presumía de pronosticar algunas cosas futuras, bien que lo tal es reprobado e no seguro para la consciencia del cristiano.”⁶⁴ No sólo Bernal Díaz menciona la posesión de un “familiar” por parte de Botello, esto también se señala en los escritos de fray Francisco de Aguilar,⁶⁵ de Alonso de Zorita⁶⁶ y de Francisco Cervantes de Salazar.⁶⁷ “Tener familiar” significa en el siglo XVI tener un trato con el Demonio para su provecho.⁶⁸ De ahí, obviamente, las reticencias de algunos autores para aceptar los poderes otorgados a Botello. Ahora bien, otros testigos parecen dar crédito a sus pronósticos, entre ellos Aguilar, conquistador que después se hizo fraile dominico. De igual manera autores posteriores como fray Juan de Torquemada no ponen en tela de juicio las predicciones del soldado Botello: “le había dicho [a Cortés] muchas cosas de las que le habían después sucedido...”.⁶⁹ Resulta interesante el silencio precisamente del mismo Cortés respecto a Botello. Para mencionar un solo ejemplo, todos los que describieron la famosa “Noche Triste” no dejaron de mencionar el papel de Botello en la decisión de salir de Tenochtitlan; en cambio Cortés no dice nada al respecto.

De hecho la actitud del conquistador frente a los augurios y a los pronósticos es apreciada de diversas maneras por los cronistas. Muchos afirman, como Díaz del Castillo, que Cortés permanecía escéptico ante los supuestos augurios. Narra el viejo conquistador cómo, a pesar del

⁶¹ *Códice florentino*, VI, p. 161-162; Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, p. 611-612.

⁶² Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, p. 380.

⁶³ Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias*, v. II, p. 205.

⁶⁴ Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*, v. IV, p. 229.

⁶⁵ Aguilar, *Relación breve...*, p. 85.

⁶⁶ Alonso de Zorita, *Relación de la Nueva España*, p. 582.

⁶⁷ Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, p. 489-490.

⁶⁸ Martín Alonso, *Encyclopedia del idioma. Diccionario histórico y moderno de la lengua española (siglo XII al XX)*, p. 1960; Turner Rodríguez, “Comunicación sobrenatural...”, p. 40.

⁶⁹ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana...*, v. II, p. 218.

aviso de un compañero de no proseguir en un camino debido a una mala señal, Cortés iba cantando: “Adelante, mi sobrino; adelante, mi sobrino, y no creáis en agüeros; que será lo que Dios quisiere.”⁷⁰ Turner Rodríguez analizó precisamente la actitud de los españoles frente a sucesos que acontecían a sus caballos, de los cuales sacaban augurios, actitud que por supuesto condenaba como supersticiosa el teólogo castellano Pedro Ciruelo en el siglo XVI.⁷¹ Al respecto, Cortés se muestra voluntarioso cuando su caballo empieza a temblar y luego se cae: “Algunos hubo que dijeron: señor, mala señal nos parece ésta, volvámonos. A los cuales respondió: yo la tengo por buena, adelante...”⁷² Es más, el conquistador utilizó los caballos para espantar a los indios, por ejemplo cuando presentó, frente a los caciques de Tabasco, un semental que se excitó ruidosamente con una yegua que permanecía escondida por el propio conquistador en las cercanías.⁷³

El episodio de la Noche Triste, y sobre todo el origen de la elección del día de huida de los castellanos, se presta a interesantes comentarios, tanto por la variedad e incluso la oposición de las opiniones de los cronistas, como por la actitud del mismo Cortés en esos momentos de extrema tensión. De hecho Cortés calla el papel de Botello pero reconoce que

... de todos los de mi compañía fuí requerido muchas veces que me saliese, y porque todos o los más estaban heridos y tan mal que no podían pelear, acordé de lo hacer aquella noche...⁷⁴

Obviamente, él toma la decisión final de la salida. Otros testigos afirman que Cortés despreció el aviso de Botello que decía:

Sabed que esta noche no quedará hombre de nosotros vivo si no se tiene algún medio para poder salir; lo cual oído por Alonso de Ávila se fue a Hernando Cortés y le contó lo que pasaba, pero como era magnánimo le dijo que no le creyese, que debía ser un hechicero.⁷⁵

⁷⁰ Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, p. 692.

⁷¹ Turner Rodríguez, “Comunicación sobrenatural...”, p. 47-49.

⁷² Aguilar, *Relación breve...*, p. 73. El mismo Cortés (*Cartas...*, p. 43) narra que después de la caída de cinco caballos, “aunque todos los de mi compañía decían que me tornase porque era mala señal, todavía seguí mi camino considerando que Dios es sobre natura ...”.

⁷³ Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, p. 85. También organiza Cortés una cabalgata para asustar a los emisarios de Motecuhzoma (Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, p. 96).

⁷⁴ Cortés, *Cartas...*, p. 97.

⁷⁵ Aguilar, *Relación breve...*, p. 89.

En cuanto a Díaz del Castillo, si bien habla más adelante de las predicciones de Botello, presenta la decisión de salida como “democrática” y sin influencia ninguna del adivino: “y fue acordado por Cortés y por todos nuestros capitanes y soldados que de noche nos fuésemos ...”⁷⁶ Esta manera de presentar las cosas por parte del viejo conquistador cumple con una de las funciones de su obra: dar su lugar a todos los miembros del ejército español, en contra de las versiones —sobre todo la de Cortés y la de López de Gómara— que otorgaron todo el mérito de la Conquista a Cortés. Por lo anterior, parecería que Bernal Díaz estuvo siempre presente en todas las reuniones importantes y tomó parte en las decisiones estratégicas de los castellanos, lo que ha sido puesto en duda por algunos especialistas.⁷⁷

Como quiera que haya sido, otros cronistas prefieren no dilucidar del todo el papel de Botello, así López de Gómara quien relata que

... había dicho [Botello] muchos días antes que si se marcharán de México a cierta hora señalada de la noche que era ésta, se salvarían, y si no que no. Ora lo creyesen, ora no, todos en fin, acordaron de irse aquella noche...⁷⁸

La misma incertidumbre aparece en la obra de Fernández de Oviedo:

En fin, Cortés determinó de creer aquel adevino o desvariado parecer del Botello; e más cierto debiera de ser que le pareció (como a hombre que conocía e veía el estado en que estaba) que le convenía la salida de la ciudad e dejarla como varón experto e de grand conocimiento...⁷⁹

Estos últimos dos autores, López de Gómara (el capellán de Cortés) y Fernández de Oviedo (el historiador oficial), quienes, lo hemos visto, habían ya manifestado sus dudas respecto a los poderes adivinatorios de Botello, sin dejar de mencionar su posible influencia, no se resignan a atribuirle la decisión de la salida de Tenochtitlan. En cambio, un tercer grupo de autores no vacilan en presentar a Botello como el que eligió la fecha y hasta la hora de la salida de Tenochtitlan. Por ejemplo, Juan Cano lo dice así en un diálogo con el alcalde de

⁷⁶ Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, p. 380.

⁷⁷ Michel Graulich, “‘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”.

⁷⁸ López de Gómara, *Historia general...*, v. II, p. 205.

⁷⁹ Fernández de Oviedo, *Historia general...*, v. IV, p. 229.

Santo Domingo que transcribió Fernández de Oviedo,⁸⁰ Alonso de Zorita,⁸¹ Torquemada⁸² y sobre todo Cervantes de Salazar, quien proporciona interesantes precisiones: Cortés hubiera pedido a Botello su opinión —“Botello nos diga sobre esto lo que le parece”— el cual hubiera pronunciado un discurso:

Estando en esta diferencia, Botello, que de antes en lo que decía tenía más crédito con todos e había dicho cómo acometiendo Cortés a Narváez de noche le vencería e sería señor del campo les dixo [...] Oído por todos lo que Botello dixo, así por el crédito que tenía como por las buenas razones que daba, se determinaron todos que aquella noche saliesen...⁸³

Resulta sumamente difícil determinar cuál fue el verdadero papel de Botello en esta decisión que tendría profundas consecuencias en el desarrollo de la Conquista. Según la interpretación de este acontecimiento, nos encontramos o bien frente a un Cortés “racional” que no presta atención a agoreros, o bien frente a una persona todavía sensible a la influencia de los astrólogos, quienes, dicho sea de paso, tendrán un largo y próspero futuro aún en la época del Renacimiento europeo.⁸⁴ Ahora bien, la personalidad de Cortés, sumamente com-

⁸⁰ “Alcalde de Santo Domingo: Dicen que fue grandísimo el tesoro que Hernando Cortés repartió entre sus milites todos, cuando determinó de dejar la ciudad e irse fuera della por consejo de un Botello que se preciaba de pronosticar lo que estaba por venir. Juan Cano: Bien sé quién era ése, y es verdad que él fue de parecer que Cortés e los cristianos se saliesen; e al tiempo de efectuarlo no lo hizo saber a todos, antes no lo supieron sino los que con él se hallaron a esa plática, e los demás que estaban en sus aposentos e cuarteles se quedaron que eran docientos y setenta hombres...” (Fernández de Oviedo, *Historia general...*, v. IV, p. 262).

⁸¹ “Dijo a Cortés un fulano Botello que aquella noche habría muy gran matanza y que si no salía aquella noche que ninguno escaparía y que en la retaguardia habría muy gran peligro este Botello dicen que tenía un familiar y todo sucedió como él lo dijo y Cortés dejó la retaguardia por lo que éste le dijo y la dejó a Pedro de Alvarado y él tomó la vanguardia...” (Zorita, *Relación de la ...*, p. 582).

⁸² “Trató [Cortés] con los capitanes y con un soldado principal, que se llamaba Botello, que le había dicho muchas cosas de las que le habían después sucedido, que se saliesen aquella noche con secreto, pues los indios no peleaban de noche. A unos pareció bien; otros lo contradijeron [...] Botello que tenía crédito con Cortés, le dijo que si peleaba de noche, les vencería; afirmó que convenía salir y que supiesen que moriría él o su hermano y algunos de la compañía y que se salvaría el capitán y otros muchos y ninguno si salían de día.” (Torquemada, *Monarquía Indiana...*, v. II, p. 218).

⁸³ Cervantes de Salazar, *Crónica de...*, p. 489-490.

⁸⁴ Por citar un solo ejemplo, algunos frailes como Pedro de los Ríos llegaron a dar crédito a la “astrología” indígena, como lo revela esta glosa del *Código Telleriano-Remensis* (f. 48v) para el año 1558: “En este año un conejo si bien se mira en esta cuenta verán cómo siempre que ha caído este año ha habido hambre o mortandad y así este año de 1558 ha habido los mayores hielos que los indios se acuerdan y carestía en algunas partes y así tienen este año

pleja, no puede encerrarse totalmente en una u otra categoría y puede ser más bien que su actitud haya variado en función de las circunstancias. Obviamente él mismo calla el posible papel de Botello y habría que evaluar cuáles fueron los intereses de cada uno de los autores que acabamos de citar, sus opiniones respecto a Cortés (para explicar sus silencios) o, al contrario, su énfasis en destacar el rol del misterioso “astrólogo”.

Finalmente, quisiera mencionar un estudio poco conocido de dos arqueoastrónomos polacos, Ryszard Tomicki y Robert M. Sadowski,⁸⁵ quienes propusieron —a través de una reconstrucción histórica de la astrología de la época— que Blas Botello determinó la fecha de la Noche Triste después de haber observado cuidadosamente la configuración de los astros:

El Sol estaba en una posición bastante débil pero a comparación de las noches anteriores la situación de la Luna había mejorado [...] El Ascendiente todavía permanecía en Aries quien, siendo un signo ardiente, favorece todas las acciones cautelosas, pero esta situación no iba a durar más de media hora (!). La siguiente limitación venía de la Luna que se acercaba peligrosamente a Saturno y dentro de doce horas iba en entrar en conjunción con él, multiplicando su mala influencia.

El poco éxito de esta elección es bien conocido, más de la mitad de la tropa española y de sus aliados fueron muertos, la mayoría de las armas y del botín perdidos. Ahora bien, los especialistas polacos sugieren que si bien la configuración del cielo no era del todo ventajosa para los españoles, era la menos mala en esos días. Es más, como vimos, Botello había predecido una salida difícil y muchas pérdidas humanas entre las cuales estaba la de él mismo, tal como fue. Según Díaz del Castillo,

... al astrólogo Botello no le aprovechó su astrología, que también allí murió con su caballo. Pasemos adelante y diré cómo se hallaron en una petaca deste Botello, después que estuvimos en salvo, unos pape-

por gran agujero siempre que cae este uno conejo. El que fuere buen astrólogo mire qué estrellas o planetas se adjuntan estos años porque ellos también cuentan el día desde medio día hasta otro día a medio día y tienen el año 365 días como el nuestro.” Como lo señala Pierre Ragon (“Pedro de los Ríos: l'évangile entre le prédicateur et le néophyte (Mexique, XVI^e siècle).” Aceptando sin críticas las observaciones de los indios, Pedro de los Ríos no desespera de verlas explicadas por la ciencia occidental.”

⁸⁵ Ryszard Tomicki y Robert M. Sadowski, “The Night of Blas Botello: On a Certain Astrological Prediction During the Conquest of Mexico”.

les como libro, con cifras y rayas y apuntamientos y señales que decía en ellas: ¿Si me he de morir aquí en esta triste guerra en poder de estos perros indios? Y decía en otras rayas y cifras más adelante: No morirás. Y tornaba a decir en otras cifras y rayas y apuntamientos: Sí morirás. Y respondía la otra raya: No morirás. Y decía en otra parte: Si me han de matar también mi caballo. Decía adelante: Sí matarán. Y de esta manera tenía otras como cifras y a manera de suertes que hablaban unas letras contra otras en aquellos papeles...⁸⁶

ABREVIATURAS

AGN	Archivo General de la Nación.
CEMCA	Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines.
CNCA	Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
IIH	Instituto de Investigaciones Históricas.
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia.
JSA	<i>Journal de la Société des Américanistes</i> .
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR, fray Francisco de, *Relación breve de la conquista de la Nueva España*, editor Jorge Gurría Lacroix, México, UNAM, IIH, 1977.
- AIMI, Antonio, *La "vera" visione dei vinti: la conquista del Messico nelle fonti azteche*, Roma, Bulzoni editore, Consiglio Nazionale delle Ricerche, 2002.
- ALONSO, Martín, *Enciclopedia del idioma. Diccionario histórico y moderno de la lengua española (siglo XII al XX)*, 3 v., México, Aguilar, 1947.
- "Anales de Cuauhtitlán", en *Códice Chimalpopoca*, ed. y trad. Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM, IIH, 1945.
- , en Bierhorst, John, *Codex Chimalpopoca. The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*, Tucson y Londres, The University of Arizona Press, 1992.
- , en Bierhorst, John, *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*, Tucson y Londres, The University of Arizona Press, 1992.
- BAUDOT, Georges y Tzvetan Todorov, *Relatos aztecas de la Conquista*, México, Grijalbo, CNCA, 1990.

⁸⁶ Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, p. 387.

- BOTTÉRO, Jean, "Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne", en Vernant *et al.*, 1974, p. 70-193.
- Calepino Maya de Motul*, 2 v., editor René Acuña, México, UNAM, IIF, 1984.
- CARRASCO, David, *Quetzalcoatl and the Irony of Empire. Myths and Prophecies in the Aztec Traditions*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1992 [1982].
- CASTIGLIONI, Arturo, *Encantamiento y magia*, México, FCE, 1947.
- CERVANTES DE SALAZAR, Francisco, *Crónica de la Nueva España*, editor Juan Miralles Ostos, México, Porrúa, 1985.
- CHAPMAN, Anne, "Chamanisme et magie des ficelles chez les Tolupan (Jicaque) du Honduras", *JSA*, v. 59, 1970, p. 43-64.
- CLAVIJERO, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, editor Mariano Cuevas, México, Porrúa, 1987.
- Códice Borgia*, 3 v., editor. Eduard Seler, México, FCE, 1963.
- Códice Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, editora. Eloise Quiñones Queber, Austin, University of Texas Press, 1995.
- Códice Vaticano-Latino 3738. Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A*, editores Ferdinand Anders y Maarten Jansen, Graz, México, ADV, FCE, 1996.
- Códice Xólotl*. 2 v., editor Charles Dibble, México, UNAM, IIH, 1980.
- CORTÉS, Hernán, *Cartas y Documentos*, editor Mario Hernández Sánchez-Barba, México, Porrúa, 1963.
- DELUMEAU, Jean, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1983.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, editor Sáenz de Santa María, México, Patria, 1988.
- DURÁN, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2 v., editor Ángel María Garibay K., México, Porrúa, 1967.
- DURAND-FOREST, Jacqueline de, "Divination et présages dans le Mexique ancien et moderne", *Cahiers des Amériques Latines*, v. 2, 1968, p. 3-43.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias*, 6 v., editor Juan Pérez de Tudela Bueso, Madrid, Biblioteca de autores españoles, 1959.
- GALDERISI, Claudio, "Le 'crâne qui parle': du motif aux récits. Vertu chrétienne et vertu poétique.", *Cahiers de civilisation médiévale*, v. 46, 2003, p. 213-231

- GARCÍA ALCARAZ, Agustín, *Tinujei. Los triquis de Copala*, México, Comisión del Río Balsas, 1973.
- GARCÍA-RUIZ, Jesús F., “Adivinación por medio de los miches entre los mochós de Chiapas, México. Probabilidad matemática y control social”, *Folklore Americano*, v. 50, 1990, p. 87-114.
- GRAULICH, Michel, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruxelles, Académie Royale, 1987.
- , *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*, Antwerpe, Instituut voor Amerikanistiek v.z. w.n., 1988.
- , *Montezuma ou l'apogée et la chute de l'empire aztèque*, Paris, Fayard, 1994.
- , “‘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”, *JSA*, v. 82, 1996, p. 63-95.
- GRODZYNSKI, Denise, “Par la bouche de l'empereur. Rome IV siècle”, en Vernant *et al.*, 1974, p. 267-294.
- HERRERA, Antonio de, *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas, y Tierra Firme de el Mar Océano*, 10 v., editor J. Natalicio González, Asunción del Paraguay, Guaranía, 1945.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, “Las profecías del encuentro. Una apropiación mesoamericana del otro”, en Manuel Gutiérrez Estévez, Miguel León-Portilla, Garry H. Gossen y J. Klor de Alva (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, 3 v., México, Siglo XXI, 1992, v. 2, p. 225-248.
- LESBRE, Patrick, “Nezahualcóyotl, entre historia, leyenda y divinización”, en Navarrete y Olivier (eds.), 2000, p. 21-55.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, “Conjuros médicos de los nahuas”, *Revista de la Universidad de México*, v. 24, n. 11, 1970, p. I-XVI.
- , *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, UNAM, 1980.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, *Historia general de las Indias*, 2 v., editores Pilar Guibelalde y Emiliano M. Aguilera, Barcelona, Iberia, 1965-1966.
- MOLINA, fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, editor Miguel León-Portilla, México, Porrúa, 1977 [1571].
- NAVARRETE, Federico y Guilhem Olivier (editores), *El héroe entre el mito y la historia*, México, UNAM, IIH, CEMCA, 2000.
- NORDENSKIÖLD, Erland, “Miroirs convexes et concaves en Amérique”, *JSA*, v. 18, 1926, p. 103-110.

- NOWOTNY, Karl Anton, *Tlacuilolli. Style and Contents of the Mexican Pictorial Manuscripts with a Catalog of the Borgia Group*, edition and translation. George A. Everett y Edward B. Sisson, Norman, University of Oklahoma Press, 2005 [1961].
- OETTINGER, Marion, "Measuring the Bone. A Brief Look at Tlapanec Divination", *The Masterkey*, v. 50, n. 1, 1976, p. 30-34.
- OLIVIER, Guilhem, "Entre transgresión y renacimiento, el papel de la ebriedad en los mitos del México antiguo", en Navarrete y Olivier (editores), 2000, p. 101-121.
- , *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, traducción de Tatiana Sule, México, FCE, 2004 [1997].
- , Reseña de Aimi, Antonio, *La "vera" visione dei vinti: la conquista del Messico nelle fonti azteche*, Roma, Bulzoni editore, Consiglio Nazionale delle Ricerche, 2002, en *Historia Mexicana*, v. 215, 2005, p. 889-898.
- Procesos de indios idólatras y hechiceros*, editor Luis González Obregón, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, Publicaciones del AGN, v. 3, 1912.
- QUIÑONES KEBER, Eloise, "Painting Divination in the Florentine Codex", en *Representing Ritual: Performance, Text and Image in the Work of Sahagún*, Eloise Quiñones Keber (editora), Niwat, University of Colorado Press, 2002, p. 251-276.
- RAGON, Pierre, "Pedro de los Ríos: l'évangile entre le prédicateur et le néophyte (Mexique, XVI^e siècle)", *Cahiers des Amériques Latines*, v. 16, 1993, p. 9-24.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando, *Treatise on the heathen superstitions that today live among the Indians natives to this New Spain, 1629*, edition and translation Richard Andrews y Ross Hassig, Norman, University of Oklahoma Press, 1984.
- , "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España", en Fernando Benítez (ed.), *El alma encantada*, México, FCE, 1987 [1892], p. 125-223.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, "Paralipómenos de Sahagún", traductor Ángel María Garibay K., *Tlalocan*, v. 2, n. 3, 1947, p. 135-254.
- , *Florentine Codex. General History of the things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún*, 12 v., edition and translation Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, New Mexico, The School of American Research and the University of Utah, 1950-1981.
- , *Augurios y abusiones*, edición y traducción Alfredo López Austin, México, UNAM, IIH, 1969.

- , *Primeros Memoriales. Paleography of Nahuatl Text and English Translation*, edition and translation Thelma Sullivan, Completed and Revised, with Additions, by Henry B. Nicholson, Arthur J. O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber y Wayne Ruwet, Norman, University of Oklahoma Press, 1997.
- , *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 v., editores Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, CONACULTA, 2000.
- TEDLOCK, Barbara, *Time and the Highland Maya*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1992.
- THOMPSON, J. Eric S., *Maya Hieroglyphic Writing. An introduction*, Norman, University of Oklahoma Press, 1985 [1950].
- TOMICKI, Ryszard y Robert M. Sadowski, “The Night of Blas Botello: On a Certain Astrological Prediction During the Conquest of Mexico”, en *Readings in Archaeoastronomy*, Stanislaw Iwaniszewski, (editor), Warsaw, Warsaw University Cooperative Publication, 1992, p. 84-86.
- TORQUEMADA, fray Juan de, *Monarquía indiana*, 7 v., Miguel León-Portilla et al. (editores), México, UNAM, IIH, 1975-1983.
- TURNER RODRÍGUEZ, Guillermo, “Comunicación sobrenatural entre los soldados de la Conquista. Las asombrosas predicciones de Blas Botello y el acato que a sus palabras hicieron sus compañeros”, en *Senderos de palabras y silencios. Formas de comunicación en la Nueva España*, Dolores Enciso Rojas et al. (editores), México, INAH, Seminario de Historia de las Mentalidades, 2000, p. 39-62.
- VERNANT, Jean-Pierre et al., *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, 1974.
- VORÁGINE, Santiago de la, *La leyenda dorada*, 2 v., edición y traducción fray José Manuel Macías, Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- ZORITA, Alonso de, *Relación de la Nueva España*, 2 v., editores Ethelia Ruiz Medrano, José Mariano Leyva y Wiebke Ahrndt, México, CNCA, 1999.

MOCIHUAQUETZQUEH
¿MUJERES DIVINAS O MUJERES SINIESTRAS?

PATRICK JOHANSSON K.

Mujeres muertas en el curso de su primer embarazo o en el momento de dar a luz por primera vez, las *mocihuaquetzqueh*, literalmente “mujeres que se yerguen”, tenían una importancia toral en el imaginario indígena prehispánico. Consideradas como guerreras que habían muerto en combate, tenían un destino escatológico solar, celestial, aunque este sol fuera poniente y que este cielo fuera nocturno.

“Las que morían por (en) su vientre” según la expresión náhuatl *yehuantin imiti ic miquia*¹ estaban estrechamente relacionadas con el inframundo, el Mictlan. De hecho, el vientre en el que se gestaba la vida y les había infligido (u otorgado) la muerte era referido como Mictlan. Hablando del niño por nacer una partera decía:

*Ipampa ca oc mictlan, ca oc yohuayan in tontlatoa.*²

(Porque está todavía en el mundo de los muertos, en la noche (el niño) del que estamos hablando).

La mujer preñada era Madre-tierra y muerte genésica antes de que muriera a su vez en el acto de darle la vida a otro ser. El discurso que se generaba en el momento de sus exequias subraya el carácter sacrificial de su muerte así como la felicidad “celestial” que la esperaba:

*Ma xontlamati in cualcan, in ieccan in moman in mota in tonatiuh ichan. In ompa ahuialo, in huellamacho, in pacoa, in netlamachtilo.*³

((ve y) conoce el buen lugar, el lugar adecuado, (conoce) a tu madre, a tu padre, la casa de sol. Allí hay alegría, ventura, se goza, se es feliz).

¹ *Códice Florentino*, libro VI, capítulo 29.

² *Ibid.*, capítulo 27.

³ *Ibid.*, capítulo 29.

Como moradoras de la casa del sol, su destino debía ser luminoso, sin embargo, las fuentes en náhuatl proveen una imagen más sombría de sus tribulaciones escatológicas.

Los nombres propios con los cuales se les designaban, revelan algunos de sus aspectos. Dos de ellos *Mocihuaquetzqueh* e *Ixcuina(n)me*⁴ son plenamente onomásticos mientras que los otros dos, *cihuapipiltin* y *cihuateteuh* tienen un carácter nominativo derivado, y son, de alguna manera, sobrenombres calificativos. El vocablo *Mocihuaquetzqueh* “mujeres que se yerguen” refiere el hecho de que se elevaban para ir al encuentro del sol. *Ixcuina(n)me* “madres de cara torcida” o “madres de ojos torcidos” (?), plural del nombre propio *Ixcuina(n)*, una advocación de Tlazoltéotl, remite a cuatro divinidades cuyos nombres determinan un orden cronológico en el nacimiento de los hijos: *tiacapan* “la que encabeza”, *teicu* “hermana menor”, *tlacoyehua* “la de en medio” y *xoco(yo)tzin* “la más joven”.

Cihuapipiltin “princesas” o “niñas”, podría haber tenido un matiz afectivo a la vez que denotaba la nobleza conseguida y la tierna edad en la que, trágicamente, habían pasado de niñas a madres. Podría ser también el plural de Cihuapilli, uno de los nombres de Cihuacóatl, diosa patrona de los partos.

En cuanto a *Cihuateteoh* (*Cihuateteuh*), que se traduce generalmente como “mujeres divinas” o “diosas”, asumiendo que este vocablo náhuatl es el plural de *Cihuateotl* (*Cihuateutl*), podría haber tenido otro sentido, revelador de ciertas características de estos númenes indígenas. Consideramos en el penúltimo rubro de este artículo la discursividad onomástica que establecen estos distintos apelativos.

LA MUERTE EN UN PRIMER PARTO

El hecho de que la muerte tuviera que ocurrir en un primer parto para la que la mujer se volviera *Mocihuaquetzqui* define dos vertientes de su estatuto religioso. La mujer, como la Cihuacóatl y como Chimalma, la madre de Quetzalcóatl, podía haber muerto en el parto dando a luz por lo que, de alguna manera, se consideraba como “vencedora”, o podía haber muerto sin dar a luz siendo entonces “vencida”. En ambos casos era asimilada a una guerrera que había muerto en combate. En el primer caso se conjugaban la muerte y la existencia. En el segundo prevalecía una mala muerte, una muerte yerma que podía ser nefasta. La mujer que fallecía en el parto pero sin haber dado a luz era una mujer que no había sido madre, que no había podido engendrar, y que no había logrado por

⁴ *Ixcuinan* según los “Anales de Cuauhtitlán”.

tanto alcanzar la plenitud de su femineidad. A esto se debe probablemente su aspecto siniestro y la agresividad que la caracterizaba.

En el mundo náhuatl prehispánico la mujer es una madre potencial y la muerte en el primer parto, además de privarla de la vida, la despoja de un atributo esencial de su razón de ser: la maternidad.

Miquizpan “la hora de la muerte”

Aunque no tuviera un desenlace fatal, el momento del alumbramiento era conocido como *miquizpan* “la hora de la muerte”. Esto podría haber aludido al alto riesgo que conlleva un parto o, quizás haber expresado que la madre muere simbólicamente cuando está dando a luz. Podría también deberse al hecho de que en el horizonte mítico, la diosa Chimalma, madre de Quetzalcóatl, hubiera muerto dando a luz.⁵

Cuando empezaban los dolores, las parteras preparaban la comida para la preñada, la bañaban en el temazcal, y le daban de beber la raíz de “una yerba molida” llamada *cihuapatli*. Si no paría, le daban entonces a beber cola de tlacuache, molida y diluida en agua. Si esta terapia tampoco tenía efecto, conjeturaba que iba a morir y la exhortaban:

*Nochpochtzin, noxocoiouh. Ca tiquauhcihoatl, xicnamiqui, quitoznequi: ximotilini, xicmotlaehcalhuili in quauhcihoatl, in cioacoatl, in quilaztli.*⁶

(Hijita, la más pequeña. Eres una mujer-águila, encuéntrala, es decir imita, emula a la mujer-águila, Cihuacóatl, Quilaztli).

La partera hacía un último intento para que pariera la mujer. La metía en el temazcal y allí trataba de enderezar a la criatura atravesada en el vientre de su madre. Invocaba asimismo a Cihuacóatl, Quilaztli, Yohualtíctli (médico-nocturno). Si la criatura estaba muerta dentro de su madre...

Luego metía la mano por el lugar de la generación a la paciente, y con una navaja de piedra cortaba el cuerpo de la criatura y sacábalo a pedazos.⁷

Es probable que raros fueran los casos en que la mujer sobreviviera a este legrado muy particular. En caso de que la paciente o sus pa-

⁵ “Anales de Cuauhtitlán” en *Códice Chimalpopoca*, f. 80.

⁶ *Códice Florentino*, libro VI, capítulo 28.

⁷ Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, p. 380.

dres no aceptarían que se procediera de este modo, ésta se preparaba para morir:

La partera la cerraba muy bien la cámara donde estaba, y la dejaba sola, y si ésta moría de parto llamábanla *Mocihuaquetzqui*.⁸

La madre tenía, en el contexto cultural indígena prehispánico, un valor trascendental. La capacidad que tenían las mujeres para gestar y dar la vida a un ser les confería un lugar prominente en la sociedad indígena. El culto a las diosas-madre es una prueba fehaciente de ello, así como lo es el carácter sagrado que se atribuía a la preñez.

La preñez: un combate

En la cultura náhuatl prehispánica, la gestación y el parto eran a la mujer lo que la guerra era al hombre: un combate contra fuerzas antagónicas nocturnas que se oponían, en este caso, al advenimiento del bebé, a que la madre diera “a luz”. Cuando el parto se realizaba normalmente, los gritos de victoria de las parteras saludaban el feliz acontecimiento. Si moría la madre, otro tipo de gritos, también de guerra, lamentaban la derrota. El bebé era asimismo referido como el “prisionero” de su madre.

Es probable que el modelo ejemplar de una gestación “marcial” lo constituyera, para los mexicas, el nacimiento de Huitzilopochtli en Coatépec.⁹ En efecto, la subida de Coyolxauhqui y los Centzonhuitznahuas hacia la cima del monte, en el afán de matar a su propia madre, podría haber expresado la beligerencia gestativa que implicaban la preñez y el parto. Las etapas de la ascensión, las cuales determinan los niveles del Templo Mayor,¹⁰ podrían haber constituido en este mismo contexto fases del embarazo: *Tzompantitlan*, *Apétlac*, *Coaxalpan*, *Tlatlacapan*, antes de que naciera el bebé.

LAS EXEQUIAS DE LAS MOCIHUAQUETZQUEH

El lugar muy particular que ocupaban en el *pantheon* náhuatl las mujeres muertas en un primer parto se revela ante todo en la verdadera

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, libro III, capítulo 1.

¹⁰ Johansson, “Coatépétl, la montaña sagrada de los mexicas” en *Arqueología Mexicana*, número 67, mayo/junio, 2004, p. 47-48.

epopeya que representaban sus exequias. En ellas se mezclaban sutilmente la ternura, el respeto y el temor.

La velada del cuerpo

Una vez que se constataba el deceso, se procedía a lavar el cuerpo de la mujer:

Lavábanla todo el cuerpo y jabonábanla los cabellos y la cabeza, y vestíanla de las vestiduras nuevas y buenas que tenía.¹¹

La mujer yacía con los cabellos tendidos que le cubrían la cara. La partera luego se dirigía a ella en estos términos:

*Chamotzin, noxocoiouh, quauhcioatl, tepitzin, cocotzin, nochpuchtzin: otilla-cotic, otitequit, ohuetz motequitzin: oticmonahnamiquli in monantzin, in cioapilli in quauhcioatl, in cioacoatl, in quilaztli: otoconcuic, otocanacoc, oitlan tonac in chimalli, in tehuehuelli: in omomac quiman in iehoatl monantzin in cioapilli, in cioacoatl, in quilaztli.*¹²

(Chamotzin, mi más joven, mujer águila, pequeña, tortolita, mi hija. Te afanaste, trabajaste, llegó tu labor. Emulaste a tu madre la señora, la mujer águila, la mujer serpiente Quilaztli. Tomaste, blandeciste hacia arriba, cerca de él (el sol o de ella Quilaztli), brilló el escudo, el pequeño escudo que te dio, que extendió, ella tu madre la señora, la mujer serpiente, Quilaztli).

La ternura y el tenor marcial del discurso se funden en este texto del género *Huehuetlahtolli* que se dirige a una mujer asimilada ya a la diosa madre Cihuacóatl.

La procesión hasta el lugar de su entierro

Después de una velada que duraba probablemente cuatro días, saca-
ba a la mujer por la parte trasera de la casa:

*Auh inic quihualquixtía ichan, amo ixcopa in ícal. Zan quicuitlacoyonía in calli, umpa quiquixtía inic concaoa umáxac.*¹³

¹¹ Sahagún, *op. cit.*, p. 380.

¹² *Códice florentino*, libro VI, capítulo 29.

¹³ *Ibidem*, libro IV, capítulo 31.

(Y cuando la sacaban de su hogar, no era por el frente de su casa. Sólo perforaban la parte trasera de la casa. Por allí la sacaban para ir a dejarla en la encrucijada).

El hecho de abrir una salida en la parte trasera de la casa para que saliera la difunta remite simbólicamente a una muerte furtiva afín a los espacios siniestro-nocturnos a los que se dirige. El marido la tomaba luego a cuestras para llevarla a enterrar, acompañado por todas “las parteras y viejas”.

Iban todos con rodelas y espadas y dando voces, como cuando vocean los soldados al tiempo de acometer a los enemigos, y salíanlas al encuentro los mancebos que se llaman *telpopochtin*, y peleaban con ellas por tomarles el cuerpo de la mujer, y no peleaban como de burla, o como por vía de juego, sino peleaban de veras.¹⁴

Los jóvenes guerreros trataban de arrebatar el cuerpo y de cortar el dedo mayor de la mano izquierda de la mujer así como el cabello, los cuales colocaban en su escudo:

y decían que con esto se hacían valientes y esforzados, para que nadie osase tomarse con ellos en la guerra, y para que nadie tuviese miedo y para que atropellasen a muchos, y para que prendiesen a sus enemigos. Y decían que para esto daban esfuerzo los cabellos y el dedo de aquella difunta que se llamaba *Mocihuaquetzque*, y que también cegaban los ojos de los enemigos.¹⁵

También los hechiceros conocidos como *Temamacpalitotiqueh* “los que bailan con el brazo”, buscaban apoderarse del cuerpo y cortarle el brazo izquierdo:

Porque para hacer sus encantamientos decían que tenía virtud el brazo y mano para quitar el ánimo de los que estaban en casa, donde iban a hurtar, de tal manera los desmayaban que ni podían menearse, ni hablar, aunque veían lo que pasaba.¹⁶

Las mujeres muertas en un primer parto, al bajar desde el cenit hasta el poniente conciliaban un hado solar dextrógiro conferido por el hecho de haber muerto en lo que se consideraba como un combate, con un destino lunar, siniestro, y por tanto lebógiro. Este claro/oscuro

¹⁴ Sahagún, *op. cit.*, p. 380.

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ibidem.*, p. 381.

escatológico es característico de las mujeres que bajaban al sol hasta el inframundo.

El entierro

Dichas mujeres eran enterradas a la puesta del sol:

Enterrábanla en el patio del cu de unas diosas que se llamaban mujeres celestiales o Cihuapipiltin, a quien era dedicado este cu, y llegando al patio, metíanla debajo de tierra, y su marido con otros amigos guardábanla cuatro noches arreo, para que nadie hurtase el cuerpo.¹⁷

Otras fuentes indican que las enterraban también en los caminos y especialmente en encrucijadas.¹⁸

Destino escatológico de las Mocihuaquetzqueh o Cihuateteuh

Como ya lo indicamos, las mujeres muertas en un primer parto iban a la casa del sol *Tonatiuh ichan* y más precisamente en su parte poniente: *Tonatiuh icalaquiyán*:

Las mujeres que morían en la guerra, y las mujeres que del primer parto morían, que se llaman *Mocihuaquetzque*, también se cuentan con los que mueren en la guerra. Todas ellas van a la casa del sol y residen en la parte occidental del cielo, y así aquella parte occidental los antiguos la llamaron *Cihuatlampa*, que es donde se pone el sol, porque allí es su habitación de las mujeres; y cuando el sol sale a la mañana van haciendo fiesta los hombres, hasta llegarlo al medio día, y luego las mujeres se aparejaban con sus armas, y de allí comenzaban a guiarle, haciéndole fiesta y regocijo; todos aparejados de guerra dejábanle los hombres en la compañía de las mujeres, y de allí se esparcían por todo el cielo y los jardines de él, a chupar flores hasta otro día.

Las mujeres partiendo de medio día iban haciendo fiesta al sol, descendiendo hasta el occidente, llevábanle en unas andas hechas de quetzales o plumas ricas, que se llaman *quetzalli apanecáyotl*; iban delante de él dando voces de alegría y peleando, haciéndole fiesta; dejábanle donde se pone el sol, y de allí salían a recibirlo los del Mictlan, y llevábanle al Mictlan.¹⁹

¹⁷ *Ibidem*, p. 380.

¹⁸ *Códice florentino*, libro IV, capítulo 31.

¹⁹ Sahagún, *op. cit.*, p. 381.

Una vez entregado el sol a los moradores del inframundo, las *Mochuaquetzqueh* se esparcían y descendían a la tierra:

Buscaban husos para hilar y lanzaderas para tejer y petaquillas y todas las otras alhajas que son para tejer y labrar.²⁰

Se les aparecían a sus maridos quienes les daban lo que pedían. Las apariciones de las mujeres muertas en un primer parto, en distintos contextos, pero esencialmente en las encrucijadas de caminos, hacían de ellas verdaderos fantasmas, “almas en penas”, frustradas que regresaban para atormentar a los vivos.

Días de muertos correspondientes a las que morían en un primer parto

Como para todos los difuntos, un duelo de cuatro años sucedía a las exequias de las mujeres muertas en el primer parto. Sin embargo, a diferencia de otros, los días dedicados, cada año durante cuatro años, a recordar a las divinas difuntas caían en una fiesta movable *1-cuauhli* (1-águila). En dicho signo, sólo las más jóvenes de las *Cihuateteuh* llamadas *Xococo* y *Teicahuan*,²¹ *Tlacoyehua* y *Tlayacapan* bajaban a la tierra.

Eran las que habían muerto en los últimos cuatro años y para quienes todavía se guardaba el luto. Esperaban su llegada en las calles y en sus templos. Se cubrían con tules (juncias). Asimismo se echaba arena en las encrucijadas. Para honrarlas, sus imágenes eran vestidas con ropa de papeles con hule (*tetehuill*). La ofrenda comenzaba a la media noche. Disponían frente a ellas agua, comida y copal. Velaban toda la noche hasta el medio día cantando y bailando.

Al día siguiente, al mediodía, comían las ofrendas dispuestas para las *Cihuateteuh*. Entonces se hacía el silencio y comenzaban las libaciones de los principales como se solía hacer en los distintos ritos mortuorios.

LOS SIGNOS EN QUE BAJABAN LAS CIHUATETEUH

Además de bajar cada noche a la tierra, en el crepúsculo, después de haber entregado al sol a las *Micteca*, las mujeres muertas en un primer parto, como los demás difuntos, regresaban periódicamente a la tierra y mantenían relaciones con los vivos. Para la familia, y más

²⁰ *Ibidem.*

²¹ *Códice florentino*, libro IV, capítulo 33.

específicamente el esposo de la difunta, la relación directa duraba únicamente cuatro años, pero para la comunidad, la presencia de las *Cihuateteuh* en determinadas fechas del calendario era un hecho permanente ya que cada año morían muchas mujeres en lo que debería haber sido su primer alumbramiento.

Siendo el oeste *cihuatlampa*, literalmente “hacia el lugar de las mujeres”, el lugar de su morada, las *Cihuateteuh* regresaban en fechas del *tonalámatl* cuyos signos estaban vinculados con esta región cardinal y cuyos exponentes numéricos era uno: 1-*mazatl*, 1-*quiahuatl*, 1-*ozomatli*, 1-*calli*, 1-*cuauhtli*.

	Este (<i>acatl</i>)	
	1- <i>cipactli</i>	
	5- <i>coatl</i>	
	9- <i>atl</i>	
	13- <i>acatl</i>	
	17- <i>ollin</i>	
Norte (<i>tecpatl</i>)		Sur (<i>tochtli</i>)
2- <i>ehecatl</i>		4- <i>cuetzpalin</i>
6- <i>miquiztli</i>		8- <i>tochtli</i>
10- <i>itzcuintli</i>	Xiuhtecuhtli	12- <i>malinalli</i>
14- <i>ocelotl</i>		16- <i>cozcacuauhtli</i>
18- <i>tecpatl</i>		20- <i>xochitl</i>
	Oeste (<i>calli</i>)	
	3- <i>calli</i>	
	7- <i>mazatl</i>	
	11- <i>ozomatli</i>	
	15- <i>cuauhtli</i>	
	19- <i>quiahuatl</i>	

El curso cíclico del *tonalamatl* determinaba la característica “poniente” de las fechas antes mencionadas.

El oeste

El lugar de donde procedían las *Cihuateteuh* era el oeste *cihuatlampa* “lugar de las mujeres” nombre que se debía no sólo a las mujeres muertas en parto sino también y ante todo a las diosas-madres que allí tenían su morada (figura 1).

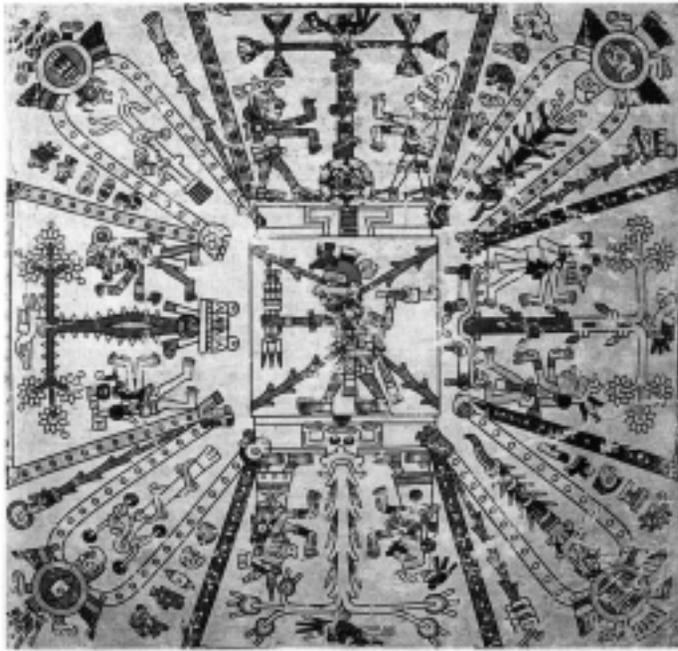


Figura 1. Primera plancha del *Códice Fejérváry Mayer*

Las diosas que figuran en la región oeste del mundo en la lámina 1 del *Códice Fejérváry Mayer*: Tlazoltéotl y Chalchiuhtlicue, expresan aspectos religiosos relevantes de este espacio-tiempo. En efecto Tlazoltéotl es una diosa vinculada con el sexo y la regeneración de lo viejo y lo sucio mientras que Chalchiuhtlicue es diosa de las aguas.

El lugar de predilección de las *Cihuateteuh*, cuando bajaban a la tierra, eran las encrucijadas de caminos *ohmaxac*. Este hecho las relaciona directamente con la diosa Tlazoltéotl, con el proceso de regeneración de lo viejo y de las inmundicias y vincula también las encrucijadas con el oeste. Lugar/momento en que se pasa de existencia a muerte, el oeste es además asimilado a una fase de transición, a una encrucijada. Esta simbología remite a su vez a la noción de *centro* de suma importancia en la cosmovisión mesoamericana, foco de expansión centrífuga divergente y plural, y de involución centrípeta convergente hacia la unidad, principio y fin, fin y principio, lugar de condensación de fuerzas opuestas.

1- *mazatl* “1- venado”

Este signo era un buen signo. Los que nacían bajo sus auspicios prosperaban ya fueran mujeres o hombres, nobles o macehuales. Tenían sin embargo un atributo del venado: eran miedosos y la aprehensión que tenían podía transformarse en realidad. En este día bajaban las *Cihuateteuh*.

Las *Mocihuaquetzqueh-Ixcuina(n)me* que bajaban en la trecena 1-*mazatl*, inhalaban el humo de las ofrendas de hule quemado y traían la lluvia (figura 2).

*No uncan ceppa ipan temoia in
moteneoa çioateteuh: uncan quintlamaniliaia
ioan uncan ic quintlaquentiaia ya imamatlaquen
in imamanechichioal.*²²

(También allí, era una de las veces en que bajaban las que llaman *Cihuateteuh*. les ponían ofrendas y las vestían con su ropa de papel sus atavíos de papel).

Además de remitir al occidente, de donde proceden las mujeres muertas en un primer parto, el signo “venado” estaba vinculado con la sexualidad y consecuentemente con la fertilidad (figura 3).

Esta imagen del *Códice Borgia* representa a la diosa Tlazoltéotl, desnuda, con una ofrenda de hule destinada a propiciar la lluvia. La serpiente remite claramente a la fertilidad. En la encrucijada figura una mujer muerta en un primer parto con sus ofrendas correspondientes.

Asimismo, en otro contexto iconográfico, pero en la misma fecha, observamos a Tlazoltéotl, como *Cihuatehuítl*, realizando una ofrenda en una encrucijada, en aras de la fecundidad (figura 4). El templo que figura en la parte inferior de la lámina podría ser el *Cihuateuhpan*, o *Cihuateuhpan*, templo de las *Cihuateteuh*. De ser así el búho (o la lechuza) que aparece sobre el templo, podría estar asociado a las mujeres muertas en un primer parto. Es lo que sugiere la lámina III del *Códice Fejérváry-Mayer* en la que figura una *Mocihuaquetzqui* con cuerpo de tecolote (figura 5).

²² *Códice florentino*, libro IV, capítulo 3.



Figura 2. *Mocihuaquetzqueh* en el *Códice Borgia*



Figura 3. *Tlazoltéotl* en el *Códice Borgia*

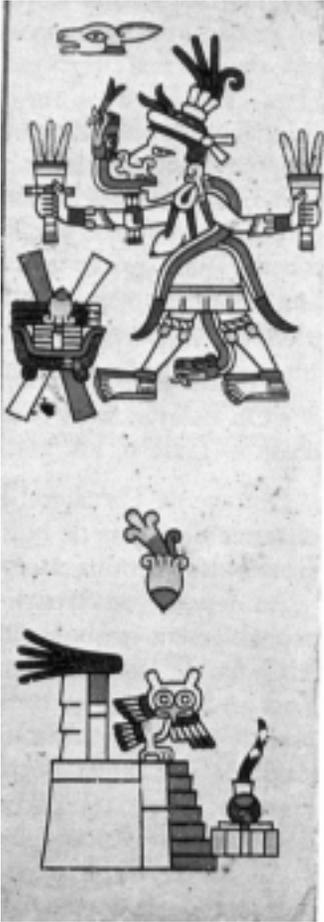


Figura 4. Tlazoltéotl como *Cihuatehuítl*, *Códice Fejérváry Mayer*



Figura 5. *Mocihuaquetzqueh* con cuerpo de tecolote, *Códice Fejérváry Mayer*

El tecolote que se asocia, de manera general con la muerte podría estar vinculado más específicamente con las *Mocihuaquetzqueh*. Las referencias reiteradas a los (las) *tlatlacatecolo* y *cihuatetecolo* que se observa en los *Anales de Cuauhtitlán* y que son evocados a veces en español como “demonios” podría ser *Mocihuaquetzqueh*, mujeres-tecolotes psicopompos que llevan al sol hacia el Mictlan.

1- *quiahuatl* “1- lluvia”

Este signo era, según lo afirman los informantes de Sahagún, nefasto.²³ Sus atributos astrológicos eran, supuestamente: “el polvo, la basura, la pobreza, la indignancia, la aflicción, el sufrimiento, la angustia, el fracaso.”²⁴

Los que entonces nacían iban a ser *nanaoaltin* “brujos”, *tetlachihwianih* “adivinos” o *tlatlacatecolo* “personas-tecolotes”.²⁵ El *Códice Borgia* ilustra estas características del signo y de la trecena que encabeza (figura 6). La imagen representa a Tláloc, al sacerdote-nahual y a la parafernalia correspondiente a su oficio. Las *Cihuateteuh* comían “lo sucio” que había sido expresado por el penitente (figura 7).

La función detergente y regeneradora es patente en esta imagen correspondiente a la trecena 1-*quiahuatl*, en la que el numen ingiere un cien pies, símbolo de las inmundicias, en un lugar donde también se ubicaban dichas inmundicias: la encrucijada.

En este día 1- *quiahuatl* “uno-lluvia”, bajaban las *Cihuateteuh*:

*Atlacacemelleque, teca mocaiaoani: in cenca quintlaquauhnaotiaia, in tepilhoan, in aiac quiçaz, aiac utli quitocaz: çan cali onozque: iuh quimilhuiaia maca xonquiçaca, anmotenamictizque, ca temo, ca tlalpan açi in çioapipilti: in quintlamauhcaittiliaia in tetaoan: inic amo aca tennecuilhuiz, ixnecuilhuiz, tenpatziuz, itech quineuaz.*²⁶

(No parecen humanos, se burlan de la gente. Entonces los padres ordenaban estrictamente a sus hijos de no salir, de no estar en los caminos, de quedarse en las casas. Así les decían: no salgan, se van a encontrar con ellas. Ya bajaron, ya llegaron a la tierra las princesas. Las veían con temor los padres, que no tuvieran (sus hijos) los labios torcidos, los ojos torcidos, labio leporino).

²³ Debido a las características del signo, es posible que el discurso haya sido interpolado en el momento de su transcripción ya que el oficio de “brujo” o “nigromántico” era condenado por la religión cristiana.

²⁴ *Códice florentino*, libro IV, capítulo 11.

²⁵ El texto indica para esta palabra *quitoznequi in Diablo* “es decir el diablo”.

²⁶ *Códice florentino*, libro IV, capítulo 11.



Figura 6. Tláloc y las Cihuateteuh, *Códice Borgia*



Figura 7. *Cihuateteuh* como lo sucio, *Códice Borghese*

Si alguien nacía este día 1- *quiahuil*, no lo bañaban sino hasta tres días después en el día 3- *cipactli*, “3- lagarto” para mejorar su destino.²⁷

El que nacía este día ya fuera noble u hombre común, se decía que sería *tlacihqui*, es decir un “brujo” que tenía el poder de transformarse, un *nahual*.²⁸ Es probablemente el que realizaba, entre otras cosas, el ritual de purificación que consistía en destruir lo malo y que Sahagún consideró como una confesión:

*Quicenmama, quicemoloa in ixquich tlahuelilocayotl.*²⁹

(Carga, reúne todo lo malo).

Aunque el texto está claramente interpolado por los auxiliares de Sahagún, probables transcriptores de esta información, se percibe todavía la función purificadora del sacerdote-brujo y su papel de intermediario entre la persona que pide sus servicios y las *Cihuateteuh*, también llamadas *Tlazolteteuh*, avatares de *Tlazoltéotl* la diosa comedora de inmundicias.

Recibían con un lujo de ofrendas a las “princesas” en esta fiesta:

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ *Ibidem.*

*In iquac in, in noviiian çioateupan, çioateucalli, nouiiian tlamanaloia, ca noviiian cecentel maca, in çioateucalli, cecentlaxilacalpa uncan in omamax, teteuittl quimonquequentia, in umpa catca ymixiptlaoan, macuillteme in teme, tecpantoca, tlaolxaoalti, moolxauhque in aquin ihuicpa monetoltiaia, quintlaquentia yn iquac in intemoia, yn intlapoalpan, in ipan tonalli temoia, izquiteme amateteuittl quinquentia.*³⁰

(Entonces, en todas partes, en los lugares sagrados de las diosas en el templo, en todas partes se hacían ofrendas. En los templos de las diosas en los barrios, allá en las encrucijadas. Vestían con papeles *tetehuill* sus imágenes donde estuvieran.

Eran cinco, (hechas) de piedra, colocadas en un rango con las caras ungidas de hule, pintadas de hule.

Aquel que les hacía un voto las vestía cuando bajaban, en su cuenta, en el día correspondiente a su signo en que bajaban. Vestía a cada una con papeles (*tetehuill*).

Esta ceremonia podría corresponder a la penitencia *Moteteuhzahuaztli* antes mencionada o ser más generalizada y constituir una festividad en honor de las *Cihuateteuh*.

El contexto de regeneración y purificación es patente, sin embargo ya que, en este día, se solían ejecutar a los condenados a muerte encerrados: a los adúlteros, a los ladrones, a los sacerdotes que hubieran cometido una falta de índole sexual, o que fueran *tlazolchihque* “hacedores de inmundicias”, cualquiera que fuera su falta.³¹

Motecuhzoma Xocoyotzin reforzaba su *tonalli* mediante estas ejecuciones, quizás sacrificiales y rejuvenecía. Esto parece confirmar que Tlazoltéotl, la diosa comedora de inmundicias, reciclaba en este contexto lo viejo y paría lo nuevo.³²

1- *ozomatli* “1- mono”

Este signo era un signo favorable. Los que nacían entonces habían de ser buenas personas, de buen corazón, afables e iban a tener aptitudes para el canto, el baile, la escritura (pictografía) y más generalmente para las artes. Constituían en esto presas predilectas para las *Cihuateteuh* que bajaban este día.

³⁰ *Ibidem.*

³¹ *Ibidem.*

³² Cfr. Johansson, “Escatología y muerte en el mundo precolombino”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 31, p. 160-174.

*Intla aca quialli yiollo in qualli
Itonal, ioan qualli, tlachieliz uncan
Quillacalhuiaia, quitoaia: ca çan oqueleuique,
Oquinmonamicti in cihualpipiltin.*³³

(Si alguien era de buen corazón, de buen signo y de buen parecer lo (o la) ofendían, decían que las princesas lo (o la) habían deseado, lo (o la) habían enfrentado).

En la trecena *1-ozomatli*, el sacrificio de niños parece haber alimentado a las *Ixcuina(n)me* como lo sugieren los chorros de sangre que salen del pequeño *Micteca* y llega a la boca y al pecho de la mujer muerta en parto (fig. 8).

Como en los otros días en que su descenso era esperado, la gente se encerraba en sus casas y no salía a los caminos. Un encuentro con ellas podía ser desastroso. Causaban labios torcidos, encogimiento de la boca, estrabismo, miopía. A los infortunados que se habían topado con ellas les temblaban los labios, se volvían locos, les salía la baba, se retorcían las manos, los brazos, cojeaban.³⁴



Figura 8. Trecena *1-ozomatli*, donde el sacrificio de un niño es alimento para las *Ixcuina(n)me*, *Códice Borgia*

³³ *Códice florentino*, libro IV, capítulo 22.

³⁴ *Ibidem*.

Como en el caso de los *nemontemi*, los que enfermaban este día se consideraban como condenados por haberse encontrado con las *Cihuateteuh*. Los curanderos los abandonaban a su suerte.

1-*calli* “1-casa”

Como en el caso de 1-*quiahuítl*, el signo 1-*calli* era de mal augurio y en el nacían los que iban a ser ladrones y los hacedores de inmundicias. Iban a morir en la guerra, en sacrificio o “ahogado como tuza de agua, lo iban a hundir en el agua”.³⁵ Se consumiría en una vida lujuriosa y se dedicaría al juego de pelota y al *patolli*.³⁶

La diosa que preside a esta trecena es Itzpapálotl diosa relacionada con la Cihuacóatl y que es de hecho una *Mocihuaquetzqui*.³⁷ En su comentario de la lámina correspondiente a esta trecena en el *Códice Borbónico*, Anders, Jensen y Reyes caracterizan a este numen de la manera siguiente:

Es la Mujer Águila, la que murió en parto y se hizo diosa, la que regresa de noche en las encrucijadas como fantasma espantoso.³⁸

En este día cuando llegaban las *Cihuateteuh*....

*In iehoan in titici,
Oc cenca iehoan quinmahuiztiliaia,
Ce ceniaca quintlamaniliaia in inchachan.*³⁹

(Ellas, las parteras, sobre todo ellas las honraban. Cada una les hacía una ofrenda en su casa).

La fertilidad que se expresa mediante las cuatro serpientes que salen de la boca de las *Ixcuina(n)me* (figura 9), cuelgan de los brazos y se asoman en la ofrenda, es lo que predomina en la trecena 1-*calli*.

³⁵ *Códice florentino*, libro IV, capítulo 27.

³⁶ *Ibidem*. Esta descripción parece más una lectura de las láminas 62 de *Códice Borgia* y 19 del *Códice borbónico* correspondiente a la trecena 1-*cuauhtli*.

³⁷ Seler considera a Itzpapálotl como una *tzitzimítl*. Cfr. *Códice Borgia*, lamina 65v.

³⁸ *Códice borbónico*, “El libro del Cihuacóatl”, p. 162.

³⁹ *Códice florentino*, libro IV, capítulo 27.



Figura 9. Cuatro serpientes salen de la boca de las *Ixcuina(n)me*, *Códice Borgia*

1-*cuauhtli* “1- águila”

Este signo era considerado como malo. Los que en él nacían se volverían falsos, irrespetuosos y engreídos, despreciarían a la gente, y si era mujer insultaría a todos y se volvería inhumana.⁴⁰ Los vicios y las borracheras estaban también asociados a este signo.

Las *Cihuateteuh* que bajaban este día, eran las “pequeñas” *Tepitoton Cihuateteuh*. Las llamaban también *Xoxocoyo* “las más jóvenes”⁴¹ y *Teiccaoaan* “las hermanas menores”. Eran las que habían muerto en los últimos cuatro años y que eran todavía objeto de un ritual de duelo. Eran las más agresivas de todas (figura 10). La sangre que sale del pico de un búho o de una calavera (figuras 10 y 11) parece alimentar a las *Ixcuina(n)me*, en esta trecena 1-*cuauhtli*, lo que establece una relación directa entre ellas y el inframundo. Agredían especialmente a los bebés y niños pequeños por lo que no los dejaban salir de la casa, no los bañaban ni los desnudaban.

⁴⁰ *Ibid.*, capítulo 33.

⁴¹ El término *xocoyote* utilizado en México refiere a el o la más joven de los hijos.



Figura 10. La sangre que sale de un pico de búho alimenta a las *Ixcuina(n)me*, *Códice Borgia*



Figura 11. *Tepitoton Cihuateteuh*, en el *Códice Borgia*

Ya describimos en un capítulo anterior lo que parece haber sido el ritual de duelo que se realizaba cada año durante cuatro años en esta fecha para las mujeres que habían fallecido en su primer parto.

Las Mocihuaquetzqueh en los mitos

Si los rituales que conciernen a las *Mocihuaquetzqueh* así como su función escatológica están bien documentados, su origen mítico es más nebuloso.

Mocihuaquetzqueh e Ixcuina(n)me en Tula

La primera mujer muerta en parto y por tanto primera *Mocihuaquetzqui* fue la diosa madre Cihuacóatl, también conocida como Quilaztli. La diosa Chimalma murió también al dar a luz a Quetzalcóatl. En la embriaguez que precedió su salida a *Tlillan*, *Tlapallan* Quetzalcóatl recordó este triste momento elevando un canto:

Aya nech ytquiticatca
Yehua nonan
An ya coacueye an teotl
A ypilló yyaa
*Nichoca yya yean.*⁴²

(*Aya me trajo*
 Ella, mi madre
An ya Coacueye
 An diosa
 A su hijo *yyaa*
 Yo lloro *yya yean*).

En este canto, Quetzalcóatl se refiere a su madre mediante el apellido *Coacueye* “la que tiene falda de serpiente”, nombre que corresponde, curiosamente, a la diosa madre de los mexicas Coatlicue y cuya traducción sería prácticamente la misma.⁴³

Después de la muerte de Quetzalcóatl, su sucesor en Tula, Huémac, se casó con la madre de Quetzalcóatl, Coacueye, mujer muerta en par-

⁴² “Anales de Cuauhtitlán”, en *Códice Chimalpopoca*, f. 7.

⁴³ *Coatl icue* literalmente “su falda de serpiente; *Coacueye* “la que posee una falda de serpientes”.

to, lo cual expresa una extraña relación de parentesco a la vez que denota el tenor mitológico del relato aquí aducido:

*Ca yniquac motlatocatllalli quin mo yquac mocihuahuati.
conmocihuahuati ytoaca coacueye mocihuaquetzqui.*⁴⁴

(Cuando se entronizó luego, también, fue cuando se casó. Se casó con una mujer de nombre Coacueye, una *Mocihuaquetzqui*).

Es probable que el nombre genérico *tlacatecolotl* “persona tecolote” con el que se califica a Coacueye, la *Mocihuaquetzqui*, en otra parte del texto aquí referido, constituya una interpolación de los frailes españoles o de sus ayudantes indígenas que expresaban así en náhuatl el concepto de “demonio”. Sin embargo, es un hecho que las mujeres muertas en un primer parto eran veneradas especialmente por brujos llamados *tlatlacatecolo*, término que llegó a representar, bajo la influencia española y por antonomasia, cualquier tipo de numen indígena vinculado con la noche y la muerte.

Huémac tiene después, según la misma fuente, ayuntamiento sexual con mujeres *cihuatlacatecolo* vinculadas con Tezcatlipoca, las cuales venían de Tzapotlan.⁴⁵ Dichas mujeres le piden sus hijos a Huémac, es decir, unos niños-papeles para sacrificarlos:

*Niman ye oncan yn tlatlacatecollo quimitlanque yn itlaçopilhuan Huémac,
ompa quicahuato ya xochiquetzal yn yapan yhuan huitzcoc yhuan xicococ.*⁴⁶

(Luego entonces allá las mujeres tecolotes le piden sus hijos a Huémac. Allá los van a dejar con Xochiquetzal y Yappan a los montes Huitzcoc y Xicococ).

Así se pagó la deuda a los dioses del agua con la sangre de los niños-papel *tlacateteuh*.

Años después ocurre un gran portentoso en Tula: en el año 8-conejo llegaron de la Huasteca una mujeres “diabólicas” según la versión interpolada del texto,⁴⁷ quienes eran de hecho *Ixcuina(n)me*, advocaciones de Tlazoltéotl y cuyos nombres eran, si atendemos a otras fuentes: Tlayacapan, Teicu, Tlacoyehua y Xocoyotzin,⁴⁸ es decir mujeres muertas en un primer parto. Dichas mujeres *Ixcuina(n)me* “madres de

⁴⁴ “Anales de Cuauhtitlán”, en *Códice Chimalpopoca*, f. 8.

⁴⁵ *Códice Chimalpopoca*, f. 8.

⁴⁶ *Ibidem*, f. 9,

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Códice florentino*, libro I, capítulo 12.

cara torcida” o “madres de ojos torcidos”(?) bajaron a la tierra en Tula y, en la fiesta Izcalli, sacrificaron por flechamiento a sus cautivos. En el año 9-caña, de nuevo bajaron a la tierra para flechar a sus cautivos huastecos.

*9 acatl ypan ynyn acico tolla yn yxcuinanme yca tlaltech acico yn inmalhuan. Omentin yn quincacalque.*⁴⁹

(9-caña. En este (año) llegaron a Tula las Ixcuinanme. Bajaron a la tierra por sus cautivos. Flecharon a dos).

Estos cautivos están referidos más adelante en el texto como los “esposos” de las *Ixcuinanme* y se afirma que este acontecimiento constituye la primera manifestación de un sacrificio humano por flechamiento.⁵⁰

Aunque el término genérico *tlatlacatecolo* no sea una referencia ya que fue utilizado de manera indiscriminada por los recopiladores para expresar la idea de “diablo”, todo parece indicar que las *Ixcuinanme* son las mujeres con las que Huémac tuvo ayuntamiento sexual y que le pidieron a sus hijos: podrían ser mujeres vinculadas con *Yaotl* alias Tezcatlipoca.

En efecto, recordemos que uno de los nombres de Cihuacóatl, la diosa madre muerta en el parto, era precisamente *Yaocihuatl* “la mujer guerrera” pero también mujer asociada en este contexto con Tezcatlipoca: *Yaotl*.

Tlazoltéotl y las Mocihuaquetzqueh

La diosa-madre de origen huasteco Tlazoltéotl se subdividía en distintas advocaciones hipostáticas. Era Tlaelcuani “comedora de inmundicias” e Ixcuina(n) “la madre de cara torcida” o “madre de ojos torcidos”(?). Ixcuina(n) a su vez se encarnaba en Tlayacapan, Teicu, Tlacoyehua y Xocoyotzin.⁵¹

Tlaelcuani comía lo viejo, lo sucio y limpiaba de sus faltas a los que acudían a ella. Ixcuina(n) y sus cuatro advocaciones eran *Mocihuaquetzqueh* que se conocían también como *Tlazolteteuh*.⁵²

⁴⁹ “Anales de Cuauhtitlán” en *Códice Chimalpopoca*, f. 9.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Códice florentino*, libro I, capítulo 12.

⁵² *Ibidem*.

Como tales, las mujeres muertas en un primer parto estaban relacionadas con la purificación. El hecho de que las encrucijadas de camino *ohmaxac* fueran su lugar de predilección y de alguna manera su templo, confirma esta función detergente. En efecto, en la cultura náhuatl como en otras culturas del mundo, las encrucijadas de caminos donde confluía la energía de los cuatro horizontes cardinales eran lugares donde se congregaba la suciedad y donde también se redimía.

En el día 1-lluvia en que se celebraban a las *Mocihuaquetzqueh*, los condenados a muerte eran ejecutados⁵³ como parte de esta purificación.

EL DISCURSO ONOMÁSTICO

Los distintos nombres mediante los cuales las mujeres muertas en un primer parto eran referidas revelan aspectos interesantes de su función mítico-ritual. Como lo expresamos anteriormente, algunos de estos nombres son fundamentales en términos religiosos mientras que otros podrían haber constituido simples “apodos” que llegaron a coexistir con los primeros hasta desplazarlos. La multiplicidad de apelativos se podría deber también a los cambios diacrónicos e interculturales que afectaron el culto dichas mujeres, desde los huastecos hasta los mexicas pasando por los toltecas.

Mocihuaquetzqueh

El término más común para designar a las mujeres muertas en primer parto: *Mocihuaquetzqueh* constituye un sintagma verbal sustantivado. Es el plural de *Mocihuaquetzqui*, el cual sustantiva, mediante un participio, la expresión *mocihuaquetza* “mujer que se yergue”. El sustantivo *cihuatl*, se encuentra integrado entre el morfema reflexivo *mo* y el verbo *quetza*. Un texto del *Códice florentino* expresa, mediante la locución *mocihuaquetza*, la muerte en parto:

*Auh nel mitoa, timocihuaquetzaz*⁵⁴

(y en verdad se dice: morirás en parto —literalmente: te erguirás como mujer—).

⁵³ *Códice florentino*, libro II, capítulo 19.

⁵⁴ *Ibidem*, libro VI, capítulo 25.

Ixcuina(n)me

Si no se trata de un nombre de origen tenek, el apelativo *Ixcuina(n)* podría significar “madre” (*te nan* de “cara torcida” o de “ojos torcidos” o “salidos” *Ixcui(tlic)*). Recordemos que en náhuatl, según el contexto, *Ix(tli)* puede referir el rostro o los ojos. Unas representaciones de las Cihuateteuh/*Ixcuina(n)me* del *Códice Borgia* (figs. 2, 7, 8, 9, 10) sugiere lo anterior.

La exorbitación del ojo y el hecho de que cuelga es manifiesta en las cinco representaciones de las láminas 47 y 48 del *Códice Borgia*, así como en las del *Códice Vaticano B*.

Si bien el *Códice Florentino* transcribe *Ixcuina* sin “n” al final, los *Anales de Cuauhtitlán* consignan *Ixcuina(n)me*, en plural, para referirse a los númenes femeninos que bajaron a la tierra para flechar a sus prisioneros-esposos. El carácter tétrico, horripilante de su aspecto físico y el hecho de que provocaban, precisamente todo tipo de “torcedura” en la cara (labios, ojos, nariz) de aquellos con los que se topaban, podría legitimar esta etimología onomástica.

Otro significado, aunque menos probable, sería “madres lagañosas” ya que el vocablo *ixcuitla* “lagañoso” al yuxtaponerse al sustantivo *-nan* podría haber perdido su última sílaba mediante una apócope. Se hubiera pasado progresivamente de *ixcuitlanan* a *ixcuinan*.

Cihuapipiltin

El vocablo *Cihuapipiltin* con el que se designa también a las mujeres muertas en un primer parto podría tener un carácter afectivo y connotar la edad tierna de las jóvenes que murieron al dar a luz. *Pipiltin* es el plural de *pilli*, término que refiere un estado social generalmente traducido como “príncipe” o “princesa”, o la edad que precedió la pubertad y que traducimos por “niña”. Sin embargo resulta más probable que fuera el plural del nombre propio Cihuapilli, variante onomástica de la diosa Cihuacóatl conocida también como Quilaztli. Las *Cihuapipiltin* serían en este caso imágenes de la diosa Cihuapilli.

Tlazolteteuh “númenes de la basura”

La apelación *Tlazolteteuh* de las *Mocihuaquetzqueh*, como el nombre lo indica, revela la función detergente y purificadora de las mujeres muer-

tas en un primer parto, tanto a nivel fisiológico como ético. Además, *Tlazolteteuh* era el plural del nombre propio Tlazolteutl, referencia a la diosa (y/o a los papeles salpicados de hule *tetehuítl*). Los informantes de Sahagún indican que después de la sesión de “confesión” *neyohmelahualiztli*, el que se encontraba “ensuciado” por una falta tenía que realizar unas ofrendas a estos númenes femeninos para limpiarse. El sacerdote prescribía entonces lo siguiente al penitente:

*In iquac temoa, yn iquac temo cioapipiltin anoçe yn iquac ymilhuiuh cioapipiltin, in icxuiname: nahuilhuítl timoçaoaz, timo cuíllaxcolçaoaz, timote-noatzaz.*⁵⁵

(Cuando bajan, cuando bajen las niñas o cuando sea la fiesta de las niñas, de las Ixcuina(n)me, harás penitencia durante cuatro días, ayunarás en tus tripas, resecarás tus labios).

Le recomendaban también bailar (*titlatotiz*), ofrendar papeles (*timoteteuhzahuaz*) ungidos de hule y crear imágenes (*titepiquiz*) en aras de las *Cihuateteuh*.

Por otra parte, el hecho de que las *Cihuateteuh* merodearan en las encrucijadas confirma lo anterior. En efecto la encrucijada *ohmaxac*, era entre los nahuas, como entre muchos pueblos del mundo, un lugar sagrado donde se purificaban y regeneraban las inmundicias.

La “singularidad” del vocablo *Cihuateteuh*

El término náhuatl *Cihuateteo* con el que se evocan comúnmente a las mujeres muertas en un primer parto y que se traduce generalmente como “mujeres divinas” podría haber correspondido a un singular que no fuera *Cihuateotl* “mujer divina”.

En efecto, dichas mujeres podrían ser *Cihuateteuh*, no *Cihuateteoh*, sin que este término constituyera una simple variante fonética del plural de *teotl* o *teutl* “dios (a)”, sino que fuera una derivación morfológica de otra palabra.

La oposición vocálica u/o en la lengua náhuatl

Las vocales *u* y *o* no tienen en la lengua náhuatl el carácter radicalmente distintivo que tienen en castellano. Sus respectivos usos expre-

⁵⁵ *Códice florentino*, libro I, capítulo 1.

san matices dialectales o idiolectales que no atañen siempre al significado. El término náhuatl correspondiente a “flor” por ejemplo se decía (y se dice) *xochitl* o *xuchitl*; *teotl* “dios” se decía también y se escribió después de la Conquista *teutl*. La ciudad acolhua de Tezcoco era también referida como Tezcoco según el hablante, etcétera.

Sin embargo, si bien el uso de [u] en vez de [o] puede ser irrelevante y remitir a una simple variante fonética de una misma palabra, puede también manifestar una declinación gramatical pertinente a nivel semántico. Los límites crepusculares entre dos sonidos que determinan, en castellano, unidades lingüísticas distintas, podrían haber ocultado, en náhuatl, un cambio morfofonémico en ciertos contextos gramaticales.

En el caso aquí referido de las *Cihuateteoh* o *Cihuateteuh*, la distinción fonética y gráfica entre los vocablos podría haber representado algo más que una simple variante sonora sin relevancia semántica y haber constituido el plural (u otra derivación gramatical) de una palabra que no fuera *Cihuateotl* “diosa”.

Es importante señalar que la posible confusión semántica provocada por la homofonía (semejanza sonora) entre los vocablos debe haber prevalecido entre los mismos informantes indígenas como resultado de una referencia siempre en plural a estos númenes femeninos.

*In iehoantin in mocioaquetzque quitoaia moteucuepa.*⁵⁶

(Ellas, las *Mocioaquetzque*, se decía (que) se vuelven diosas).

Mochintin moteotocaque in iquac micqueh (Todos eran considerados como dioses cuando morían).

El primer argumento que nos lleva a buscar la “singularidad” de este plural, es que, en términos mitológicos, no significa mucho; no “distingue” a las mujeres muertas en el primer parto de las (y los) que morían de otra manera. En efecto, según lo manifiestan las fuentes en náhuatl, “todos” los que morían se volvían dioses:

*Ic quitoque in huehuetque: in aquin omic oteut. Quitoaya: ca oteut q. n. ca onmic [...] Mochintin moteotocaque in iquac micque.*⁵⁷

(Así decían los ancianos: aquel que muere se vuelve dios (divino). Decían: ya se volvió dios, es decir, murió [...] Todos eran considerados como dioses cuando morían).

⁵⁶ *Códice florentino*, apéndice al libro II.

⁵⁷ *Ibidem*, libro X, capítulo 29.

Es poco probable que las *Mocihuaquetzqueh*, cuya muerte era tan “significativa” hubieran sido referidas mediante un vocablo que no fuera distintivo. Es entonces factible que el término *Cihuateteoh* no fuera el plural de *Cihuateotl* “diosa” sino de otro término cuya derivación morfológica coincidiera con él.

La “singularidad” de un plural

Cualquiera que sea el nombre mediante el cual se les refería, las mujeres divinizadas por una muerte en parto eran generalmente evocadas en plural. En efecto, raros son los casos en que se hable de una *Mocihuaquetzqui*, una *Cihuapilli* o una *Cihuateotl*. El plural es tan preñante que encontramos frecuentemente en textos de investigadores modernos frases como “una *Cihuateteoh*” que vinculan, a-gramaticalmente, un artículo indefinido castellano en singular y un sustantivo náhuatl en plural. Este plural concierne a la cosmovisión indígena y a valores que atañen a la muerte: los difuntos, en general, pierden su rostro individual y se funden en una pluralidad genérica, si bien no del todo anónima.

En el caso específico del vocablo *Cihuateteoh* o *Cihuateteuh*, el hecho de que el supuesto singular (*Cihuateotl* o *Cihuateutl*) de este plural no se encuentra prácticamente en las fuentes en náhuatl, o remite a una diosa específica: Cihuatéotl de Atlauhco que poco o nada tiene que ver con las *Cihuateteuh*, podría significar que el singular de este plural no es el que se supone. Dos posibilidades se perfilan aquí:

- Que el material en el que se esculpían sus imágenes: la piedra *tell* hubiera determinado su nombre mediante una asimilación metonímica.
- Que los papeles pintados y salpicados de hule: *tetehuittl* con los que se adornaban sus imágenes en los rituales que las concernían, las caracterizaran a tal grado que el nombre común de los papeles se hubiere vuelto el nombre propio de los númenes.

¿Cihuateteutl diosa de piedra?

El hecho de que las imágenes de estas divinidades femeninas manifestaban su ominosa presencia pétrea en templos o encrucijadas y que estas representaciones de piedra fueran asimismo las manifestaciones más tangibles de su sacralidad propia, podría haber propiciado la apelación *Cihuateteuh* de las *Mocihuaquetzqueh*. El testimonio de los informantes indígenas subraya generalmente esta característica material.

*Diablome catca yn, macuiltin, teme yn imixiptlaolan.*⁵⁸

(Estas eran demonios, (eran) cinco, sus imágenes eran de piedra).

El hecho de que sus imágenes fueran de piedra podría haber tenido una gran relevancia en el culto que se les rendía y haber justificado el calificativo *Cihuateteuh*, reducción fonética de *Cihuateteteuh* “diosas de piedra”, plural de *Cihuateteutl*.

Tetehuitl o amatetehuitl: el “papel-ofrenda”

Los papeles salpicados de hule que se ofrendaban con las víctimas dedicadas a los Tlaloques, se llamaban *tetehuitl* (figura 12). Lo que puede haber sido un accesorio ofertorio llegó a designar la ofrenda misma ya que encontramos frecuentemente en las fuentes en náhuatl el término *tlacatetehuitl* para referir la víctima de oblación humana a los dioses del agua:

*Yn oncan Cincoc oncan quimicti intlacateteuh yn Huemac yc moxtlahu ytoce catca ce coatl.*⁵⁹

(Allá en Cincoc, allá Huémac ofreció en sacrificio a su niño-papel (de los Tlaloques). Su nombre era uno-serpiente).



Figura 12. Los papeles salpicados de hule (*tetehuitl*) como parte del topónimo Teteuhitepec, *Códice Mendoza*

⁵⁸ *Códice Florentino*, libro I, capítulo 10.

⁵⁹ “Anales de Cuauhtitlán” en *Códice Chimalpopoca*, f. 10.

La expresión *intlacateteuh* representa aquí una forma posesiva de *tlacatetehuil*. El término *tetehuil*, se aplicaba también a ciertas mantas de color, conocidas como *elteteéhuil* con las que revestía el bulto de ocotes que representaba a los guerreros muertos en el combate, en sus exequias. El hecho de que no fueran de papel, podría sugerir que el vocablo *tetehuil* remitía a una índole ofertoria más que al papel en sí.

Sea lo que fuere, la asociación entre el ritual y la ofrenda de papeles pintados fue tan estrecha y frecuente que generó nuevas palabras para designar un hecho o el lugar en que se realizaba. Tal es el caso de la palabra náhuatl para “remolino” *tetehuilacachtic* cuya etimología recuerda el sacrificio de niños efectuado en *Pantitlan*: echaban en el remolino los papeles pintados *tetehuil* que habían estado “hincados sobre los maderos” durante la ceremonia, junto con los corazones. El lugar específico de este sacrificio donde los papeles pintados (*tetehuil*) se remolinaban (*malacachoa*) llegó a designar, por antonomasia, cualquier remolino.

Los niños que habían sido sacrificados tomaban el nombre de los papeles pintados con los que habían sido ataviados en el momento de su oblación. En el templo llamado Cuauhxicalco:

Venían y decendían los niños que habían sido muertos y sacrificados a honra de los dioses tlaloques, a los cuales niños llamaban *teteuhpoalti* y tenían creído que estaban vivos y vivían con los dioses tlaloques, en suma gloria y celestial alegría, y que decendían a esta casa cada año en la fiesta de los tlamatzincas, que hacían a honra de Mixcéhuatl; y que venía tras ellos, como en guarda, una culebra que se llamaba *xiuhcécatl*, pintada de diversas y varios colores.⁶⁰

Los *teteuhpoaltin*, como las *Cihuateteuh* descendían para participar en las fiestas que los concernían. Las *Cihuateteuh* eran asimismo objeto de ofrendas de papeles pintados *tetehuil*. En el día 1-*quiahuil* (1-lluvia), por ejemplo, los sacerdotes adornaban sus imágenes con “papeles que llamaban *amatetehuil*”.⁶¹ Si consideramos que *tetehuil* es “papel pintado” o “ungidos de hule”, la expresión *amatetehuil* podría ser redundante sino pleonástica. Como en el caso del remolino, el término utilizado para la ofrenda de papeles pintados podría haberse aplicado a las mujeres muertas en parto conformando la apelación *Cihuatetehuil*.

En el contexto de un ritual de purificación *neyolmelahualiztli*, llamado “confesión” por Sahagún, además de ayunar, bailar y elaborar

⁶⁰ Torquemada, *Monarquía indiana*, III, p. 226.

⁶¹ *Códice florentino*, libro II, capítulo 19.

figuras de las *Cihuateteuh*, los penitentes tenían que colgar papeles ungidos de hule probablemente sobre representaciones de las mismas:

*Tillatotiz, timoteteuhçahuaz, titepiquiz.*⁶²

(Bailarás, harás penitencia con papeles ungidos de hule, crearás imágenes).

El papel pintado o ungido de hule parece haberse consustanciado con las *Cihuateteuh* de tal manera que generó por contigüidad metonímica, una especie de antonomasia.

Cihuateteuh: *una probable derivación morfológica de Cihuathuitl o Cihuateteuhitl*

En el día antes referido 1-lluvia, aquellos que habían hecho el voto de vestir a las *Cihuateteuh* se esmeraban:

*Quichichiuilia yn innextlaoal, in cihuateteuhitl amatl, tlaoolxaoalli oolpeiaoac. Umpa quimoquequentia yn izquiteme imixiptlaoacan.*⁶³

(Arreglan su ofrenda: los papeles de *Cihuateteuhitl* ungidos de hule, salpicados de hule. Allá visten a cada una de sus imágenes).

La referencia en singular *Cihuateteuhitl* de las *Cihuateteuh* es aquí clara y sugiere que la segunda palabra no era más que una variante gramatical de la primera. Asimismo la palabra *Cihuathuitl* que refiere el templo de las *Mocihuauquetzque* podría derivar de *Cihuateuhitl* y no de *Cihuathuitl*. Además de estas consideraciones lingüísticas es preciso evocar aspectos religiosos característicos de las *Cihuateteuh* que tienden a confirmar lo anterior. Consideramos estos aspectos en el siguiente rubro.

La función ritual de los papeles pintados *teteuh* dedicados a los dioses del agua así como las expresiones a las que se integra la palabra que los refiere, sugiere que la parte accesoria (los papeles) llegó a referir metonímicamente el todo: la divinidad. El *amateuhitl* o simplemente *teteuhitl* “papel pintado”, en plural *amateuh* y *teteuh*, determinan el carácter religioso específico de los *Tlacateteuh* y *Cihuateteuh* cuyos nombres podríamos traducir respectivamente por “niños ofrendados” y “mujeres ofrendadas”, la muerte de ambos siendo considerada como sacrificial. La estrecha relación de los papeles pintados con

⁶² *Ibidem*, libro 1, capítulo 12.

⁶³ *Ibidem*, libro 4, capítulo 33.

los dioses *tlaloques* implicaría además una relación de las mujeres muertas en un primer parto con la lluvia.

EL CARÁCTER “SINIESTRO” DE LAS *MOCIHUAQUETZQUEH*

Las mujeres muertas en un primer parto tenían un carácter “sinistro”, en el sentido original de la palabra, es decir que estaban relacionadas con la lateralidad “izquierda”. Basta con recordar que los jóvenes guerreros intentaban cortarles el dedo mayor de la mano izquierda, y que los brujos *temacpalihotique* buscaban cortarles el brazo izquierdo antes de que fueran enterradas, para convencerse de ello. Eran asimismo siniestras en el sentido más inmediato: eran maléficas. Los días en que, supuestamente, descendían a la tierra la gente no salía de su casa por temor de toparse con ellas. El nombre principal que las designa *Mocihuaquetzqueh* podría aludir también a este aspecto religioso. En efecto, (*ipan*) *moquetza* puede significar, según lo consigna el diccionario de Molina, “endiablado”.

Su sacralidad específica podía ser nefasta. Tal era el caso de los eclipses o del momento crítico que representaba la renovación del fuego, a la medianoche, cada 52 años. Las mujeres embarazadas eran encerradas en los graneros hasta que regresara la luz del día. Temían que se volvieran *Tzitzimime*, seres maléficos que atormentaban a los humanos si no volviera a salir el sol. Se decía que odiaban a la gente. Cuando se le aparecía a alguien:

*Tlauehilocati, tennecuilui, ixnecuilui, matzicolui, icxicopichau, icximimiqui, momacuecuetza, tenqualacquiiza.*⁶⁴

(Se volvía loco, se le torcía la boca, se le torcía la cara, se le doblaba el brazo, se le endurecían los pies, se paralizaban. Temblaba de las manos, se salía espuma por la boca.)

Brujos y hechiceros

Siguiendo el modelo ejemplar de la diosa Chimalma, quien había muerto al dar a luz a Quetzalcóatl, las mujeres que morían en un primer parto adquirirían un carácter siniestro-nocturno,⁶⁵ dominio de los bru-

⁶⁴ *Ibidem*, libro I, capítulo 10.

⁶⁵ Utilizamos el término “sinistro”, aquí también, en su sentido etimológico: “izquierdo”.

jos y hechiceros, en particular de los *temamacpalitotiqueh* “los que bailan con el brazo”. Después de haber bajado al sol en el poniente (*Cihuatlampa* “lugar de las mujeres”) y haberlo entregado a los *Micteca*, los moradores del inframundo, se dispersaban y bajaban a la tierra.

El crepúsculo era el momento crítico en que descendían para merodear en los caminos y especialmente en las encrucijadas que eran sus lugares de predilección.

Se ensañaban especialmente contra los niños ya que por traer uno de ellos a la vida habían encontrado la muerte. En ciertas fechas, se volvían particularmente agresivas. En el día 1-*quiahuil*, 1-lluvia, los padres amonestaban a sus hijos diciéndoles:

*Maca xonquiza, anmotenamictizque. Ca temo, ca tlalpan aci in Cihuapipiltin.*⁶⁶

(No salgas, van a encontrarse con ellas. Ya bajan, ya llegan a la tierra las princesas —niñas—).

Edificaban templetes para ellas en las encrucijadas y más generalmente en las calles. En la fecha antes mencionada adornaban su templo el *Cihuateucalli* o *Cihuateupan* con papeles (*amatetehuilitl*) y sacrificaban a “los condenados a muerte por algún delito que estaban en las cárceles”.⁶⁷ En la fecha 1-*ozomatli*, 1-mono, las *Cihuateteuh* agredían a los que se encontraban:

Si encontraban a una persona de buen corazón, con un buen *tonal*, de buen aspecto, la lastimaban, decían: “Lo desearon porque él (o ella) se encontró con las princesas”.⁶⁸

El nombre *Cihuateteuh*, probable plural de *Cihuatetehuilitl*, como lo hemos sugerido, se inscribe también en este contexto siniestro-nocturno.

Cihuatetehuilitl, Cihuateteuh

En efecto son los papeles salpicados de hule conocidos como *tetehuilitl* con los que la vestían los que caracterizaron a la *Cihuatetehuilitl*. Aun cuando se les llamaba *Cihuapipiltin* plural del nombre propio Cihua-pilli, y que moraban en la parte poniente de la casa del sol, es proba-

⁶⁶ *Códice florentino*, libro IV, capítulo 11.

⁶⁷ *Ibidem*, libro II, capítulo 19.

⁶⁸ *Ibidem*, libro IV, capítulo 22.

ble que encarnaban lo siniestro y lo nocturno. Este carácter siniestro-nocturno de las mujeres muertas en un primer parto corresponde, curiosamente, a los atributos de ciertas “hechiceras” llamadas (en singular) *Cihuatehuil* cuyo plural es *Cihuateteuh*.

Dichas hechiceras tomaban el aspecto de *Cihuatetehuil* para realizar sus hechizos, como las que utilizó el rey tlatelolca Moquíhuix. Torquemada relata cómo el gobernante tlatelolca aprovechó el potencial ofensivo de estas mujeres para combatir a Axayácatl:

Y a estas horas se iba poniendo el sol y al mismo punto salieron cuatro mujeres hechiceras y brujas, vestidas muy galanamente, las cuales se llamaban *Cihuatehuil*, con unas escobas de popote, que son troncos de yerba muy delgados e iban bailando con ellas. Estas pajas todas habían pasado por la lengua estas mujeres y sacádose sangre con ellas a manera de penitencia que habían hecho en el templo de su dios Huitzilopochtli y en el de Tlillan, y pasando por las puertas de los mexicanos quemaron sus escobas, como significando en esto que así habían de ser quemados otro día. Salieron con éstas otras cuatro mujeres (de las que solía haber de amores), e iban dando voces y diciendo: mexicanos, ahora no ha de quedar cosa de vosotros, porque nuestro rey Moquíhuix os ha de asolar y acabar a todos, y esto ha de ser antes que comamos, y a pura navaja y pedernal os hemos de cortar los cuerpos en muy menudas tajadas.⁶⁹

Moquíhuix quería movilizar las fuerzas celestiales nocturnas de las *Cihuateteuh* contra su oponente mexicana pero fracasó en su intento.

El hecho de que dichas mujeres salieran “a la puesta del sol” las relaciona con las *Cihuateteuh*, de tal manera que podemos *inferir* que lo que Torquemada llamó “brujas” y “hechiceras”, eran mujeres que representaban a mujeres muertas en un primer parto.

Cihuateteuh y *Tzitzimime*

Las fuentes recopiladas en el siglo XVI por los frailes españoles no dan una imagen muy clara de lo que representaban las *Tzitzimime* en el imaginario indígena. Aparecen a veces como monstruos apocalípticos, de sexo masculino o femenino, o bien andróginos según las fuentes. Esta monstruosidad está relacionada, en términos generales, con el vacío, con el caos, consecuentes a la muerte del sol, al fin del movimiento espacio-temporal u otro cataclismo universal.

⁶⁹ Torquemada, *op. cit.*, I, p. 246.

Uno de los casos más claros de una posible aparición de *Tzitzimime* lo constituye la conocida ceremonia del *Fuego Nuevo*, cada 52 años cuando se apagaban todos los fuegos “viejos” de los templos de Anáhuac y se procedía, a la medianoche, a producir por fricción el fuego “joven”. Antes de proceder a esta ceremonia las mujeres embarazadas eran encerradas en las trojes. En efecto, se temía que si el movimiento espacio-temporal se detenía, si el sol no volviera a brillar, dichas mujeres preñadas se volverían seres devoradores de humanos probablemente asimilados a las (los) *Tzitzimime*:

*Auh in ootzi, momexaiacatiaia, inmemexaiac quicuia, yoan cuezcomac quintlaliaia: ipampa mauhcailtoia, iuh mitoaia, quilmach inllaca uel uetzi tlequauilt: no iehoantin tequazque, motequacuepazque.*⁷⁰

(Y a las mujeres preñadas les ponían máscaras de pencas de maguey, tomaban sus máscaras de penca de maguey y las metían en los graneros, porque temían, se decía, que en caso de que no funcionaran los palos de fuego ellas también se comerían a la gente, se volverían bestias feroces).

El hecho de que la diosa del pulque Mayahuel fuera custodiada por una *Tzitzimiltl*, y luego devorada por ella,⁷¹ sitúa a estos monstruos en un contexto de fertilidad. Por su parte, una representación de una *Tzitzimiltl* en la lámina 76 del *Códice Magliabechiano* no deja lugar a duda sobre el tenor genésico de dichos seres.

Por todo lo anteriormente mencionado, deducimos que las mujeres grávidas que se volvían monstruos telúrico-nocturnos en el momento en que cesaba el movimiento universal, eran mujeres que habían sido frustradas de su maternidad. Es probable que dichas mujeres fueran *Tzitzimime*.

Conclusión

Las mujeres muertas en un primer parto, llámense *Mocihuaquetzqueh*, *Ixcuina(n)me*, *Cihuapipiltin*, *Tlazolteteuh* o *Cihuateteuh*, manifestaban lo sagrado siniestro-nocturno correspondiente a una maternidad mortal. Su agresividad hacia los niños y los varones era quizás una manera de revancha, como lo era también su forma espectral cuando aparecían en los caminos y las encrucijadas, atemorizando a quienes las veían.

⁷⁰ *Códice florentino*, libro VII, capítulo 10.

⁷¹ *Teogonía e historia de los mexicanos por sus pinturas*, p. 106-107.

Es probable que la Llorona y la *Xtabay*, fantasmas presentes hoy en el imaginario indígena, estén relacionadas, de alguna manera, con las mujeres muertas en un primer parto.

En cuanto a la apelación *Cihuateteuh* si, como lo hemos propuesto, este vocablo es el plural de *Cihuatetehuitl*, los papeles *tetehuitl* que conforman su nombre podrían haber sido más que simples accesorios votivos y haber constituido un elemento con valor *anímico*. Sus imágenes pétreas en el templo *Cihuateteuhpan*, en las encrucijadas, eran adornadas periódicamente con papeles ungidos de hule u otros pigmentos. Más que un adorno, estos papeles podrían haber sido una manifestación tangible de su “alma”.

Por otra parte, tanto estos papeles *tetehuitl*, ofrendas específicas del maíz, del agua y más generalmente de la fertilidad, como las circunstancias rituales en que se celebraban a las *Mocihuaquetzqueh* sugieren que el destino escatológico de las mujeres muertas en un primer parto estaba vinculado con la lluvia y los alimentos.

BIBLIOGRAFÍA

- Códice Mendoza*, edición de Frances F. Berdan y Patricia Riel Anawalt, 4 v., Berkeley, University of California Press, 1992.
- Códice borbónico*, edición de Ferdinand Anders, Maarten Jensen Luis Reyes, México, Fondo de Cultura Económica, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1991.
- Códice Borgia*, comentarios de Eduard Seler, copia facsimilar, 3 v., México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Códice Chimalpopoca (Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles)*, traducción del náhuatl de Primo Feliciano Velázquez, tercera edición, México, UNAM, 1992.
- Códice Féjerváry-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), facsímile elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, México, Giunta Barbera, 1979.
- Códice Vaticanus B, 3773*, edición de Ferdinand Anders, Maarten Jensen y Luis Reyes, México, Fondo de Cultura Económica, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1993.

- JOHANSSON, Patrick, "Coatepetl, la montaña sagrada de los mexicas" en *Arqueología Mexicana*, México, v. 67, mayo/junio, 2004, p. 44-49.
- , "Escatología y muerte en el mundo precolombino", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, v. 31, p. 149-183.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1997 (Colección "Sepan Cuántos...").
- Teogonía e historia de los mexicanos, tres opúsculos del siglo XVI*, edición de Ángel María Garibay, México, Editorial Porrúa, 1996 (Colección "Sepan cuantos..." n. 37).
- TORQUEMADA, fray Juan de, *Monarquía Indiana*, 7 tomos, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992.

REEXAMINING NEZAHUALCÓYOTL'S TEXCOCO:
POLITICS, CONQUESTS AND LAW¹

JONGSOO LEE

Colonial chroniclers of pre-Hispanic Mexico paid special attention to Nezahualcóyotl and praised him as a prudent and sage king who established one of the most elaborate, civilized, and efficient political and legal systems in pre-Hispanic times. The Texcocan chronicler, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, played a decisive role in creating this image of Nezahualcóyotl by recording his councils, his tribute collection system, his efficient and egalitarian legal system, his love of artisans and poets, and his rejection of human sacrifice.² Based on these highly civilized and developed systems, Ixtlilxóchitl insists that Nezahualcóyotl's Texcoco served not only as a model city in the valley, but also as a clear contrast to the Mexicas' Tenochtitlan, which was only interested in conquering neighboring nations and practicing barbarous human sacrifice.

Following Ixtlilxóchitl's perspective, later chroniclers and historians have also focused on Nezahualcóyotl and his city-state of Texcoco. The sixteenth-century Spanish chronicler, Juan de Torquemada, records that "A estos dos reyes [Nezahualcóyotl and Nezahualpilli], más que a los otros sus antepasados, estimaron, y tuvieron, en mucho, los de México, por su mucha prudencia, y buen gobierno, y por la mucha antigüedad de su señorío, y los tenían como por padres."³ In the eighteenth century, Francisco Javier Clavijero describes Texcoco as the Athens of Anáhuac because he believed that under Nezahualcóyotl and his successor, Nezahualpilli, Texcoco maintained a more advanced cul-

¹ I would like to thank Gordon Brotherston for reading and commenting on previous drafts of this article.

² Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, Edmundo O'Gorman (ed.), 2 v., México, UNAM, 1972. The last two images of Nezahualcóyotl as a patron of the arts and as an opponent of the practice of human sacrifice will be examined in detail elsewhere.

³ Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, Miguel León-Portilla (ed.), 3 v., México, Porrúa, 1975, v. 2, p. 354.

ture than any other nation in the valley.⁴ In the nineteenth century, William H. Prescott also compares Nezahualcōyotl with Solomon and David because, according to this historian, Nezahualcōyotl developed a highly civilized culture, and promoted a peaceful religious practice in the barbarous cultural environment where the Mexicas dominated and propagated a militaristic ideology.⁵

These images have appeared repeatedly in historiography throughout the twentieth century. All the modern scholars who have studied Nezahualcōyotl, such as Francis Gillmor,⁶ José María Vigil,⁷ Miguel León-Portilla,⁸ Jerome A. Offner,⁹ José Luis Martínez,¹⁰ and many others, bring into relief the peaceful and civilized image of Nezahualcōyotl as well as his anti-Mexican ideology. All of these images, however, are based on the prefabricated contrast between the civilized and peaceful Nezahualcōyotl of Texcoco and the more powerful but barbarous Mexicas of Tenochtitlan. Comparing Nezahualcōyotl to Solomon or David, the wisest kings as described in the Bible, automatically places him in a position superior to the Mexican rulers. Moreover, the association between Texcoco and Athens suggests that Tenochtitlan corresponds to Rome, thereby reinforcing Texcoco's cultural superiority. In this way, Nezahualcōyotl and Texcoco have consistently been represented in terms of their differences from, and their cultural and intellectual superiority over, the more barbarous Mexican kings and their city of Tenochtitlan. It may come as no surprise that this contrast between Texcoco and Tenochtitlan originated in the work of colonial indigenous chroniclers from Texcoco. Texcocan chroniclers insist that their accounts are based on previous pictorial and alphabetic texts. If we examine these original texts in detail, however, we find that they do not support the arguments made by the later Texcocan sources. Rather, these texts demonstrate not only Nezahualcōyotl's close rela-

⁴ Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, México, Editorial Porrúa, 1991, p. 115.

⁵ William Hickling Prescott, *History of the Conquest of Mexico*, New York, The Modern Library, p. 93-117.

⁶ Frances Gillmor, *Flute of the Smoking Mirror, a Portrait of Nezahualcoyotl, Poet-King of the Aztecs*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1983.

⁷ José María Vigil, *Nezahualcōyotl, el rey poeta*, México, Ediciones de Andrea, 1957.

⁸ Miguel León-Portilla, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, 12^a ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 78-146; *Nezahualcōyotl: poesía y pensamiento*, Texcoco, Gobierno del Estado de México, 1972.

⁹ Jerome A. Offner, *Law and Politics in Aztec Texcoco*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

¹⁰ José Luis Martínez, *Nezahualcōyotl: Vida y obra*, 7^a ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

tionship and his many conquests with the Mexican kings, but also the similarities of political, artistic, and legal systems between Texcoco and Tenochtitlan.

Establishment of Nezahualcōyotl as ruler of Texcoco

Nezahualcōyotl was born in 1 Rabbit (1402) and his full name was Nezahualcōyotl Acolmiztli (hungry or fasting coyote, arm of a lion).¹¹ In 4 Rabbit (1418), when he was only 15 years old, his father Huehue Ixtlilxóchitl was assassinated by the Tepanecas. After the assassination of his father, the Tepanec kings, Tezozómoc, and his successor, Maxtla, pursued Nezahualcōyotl because he was the legitimate heir of Texcoco. His legendary tale, which includes frequent escapes from his enemies and endeavors to reconstruct his lost city, appears in the *Códice Xólotl*¹² and alphabetic texts such as the *Annals of Cuauhtitlan*¹³ and Ixtlilxóchitl's works. The latter chronicler records in detail Nezahualcōyotl's life under the Tepanec kings' persecution. Nezahualcōyotl fled to Tlaxcala and spent a couple of years there. Then he went to live in Tenochtitlan, thanks to his Mexican aunts who bribed the Tepanec king Tezozómoc.¹⁴ Nezahualcōyotl's residence in Tenochtitlan is an important stage in his life because it suggests that he was partially raised and educated as a Mexica. He arrived in the Mexican city when he was 17 years old and he stayed in Tenochtitlan more than 10 years, from 6 Flint (1420) until he re-conquered Texcoco in 4 Reed (1431). It is clear that Nezahualcōyotl was at the age when the Mexican young men began to study at school, Calmecac. According to the *Codex Mendoza*, the Mexican father took his son to the Calmecac when he was 15 years old.¹⁵ During the years of his residence in Tenochtitlan,

¹¹ Víctor M. Castillo Farreras reconstructs the life of Nezahualcōyotl by collecting all the pictorial descriptions available in the codices (*Nezahualcōyotl: Crónica y pinturas de su tiempo*, Texcoco, Gobierno de Estado de México, 1972). Because of its early publication, this book does not contain recently published codices, but it is a seminal study that provides access to almost every pictographic source on Nezahualcōyotl and his times.

¹² *Códice Xólotl*, Charles Dibble (ed.), México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1996.

¹³ *Annals of Cuauhtitlan*, in *History and Mythology of the Aztecs*, trans. John Bierhorst, Tucson, University of Arizona Press, 1998.

¹⁴ Nezahualcōyotl's mother was Matlacihuatzin, a daughter of the second Mexican king Hutzilhuhtl and sister of the second and fourth rulers, Chimalpopoca and Itzcóatl. This close genealogical relationship explains Nezahualcōyotl's stay of over a decade in Tenochtitlan.

¹⁵ *Codex Mendoza*, Francis F. Berdan and Patricia Rieff Anawalt (eds.), Berkeley, University of California Press, 1992, f. 60v.

Nezahualcōyotl was exposed to the Mexican education system. This was an important experience for Nezahualcōyotl that would influence his reconstruction of Texcoco following Tenochtitlan as a model city.¹⁶

After the Tepanec emperor Tezozómoc died in 13 Reed (1427), his successor, Maxtla, broke the Tepanec alliance with the Mexicas by killing the Mexican king Chimalpopoca and the Tlatelolcan king Tlacateotzin. He also attempted to subjugate their cities Tenochtitlan and Tlatelolco. When the desperate Mexican king Itzcóatl was about to surrender to the Tepanecas, the famous general Tlacaélel convinced the Mexicas to fight against them. The Mexican military power was obviously weaker than that of the Tepanecas and they needed allies. Thus, the Mexicas sent their ambassadors to request aid from Huexotzinco and Tlaxcala, but at the same time the Tepanecas also tried to ally with these nations. In this critical situation, Nezahualcōyotl played an important diplomatic role in convincing these two nations to fight against the Tepanecas.¹⁷ The allied nations finally defeated Azcapotzalco in 1 Flint (1428). Ixtlilxóchitl insists that Nezahualcōyotl played a pivotal role in destroying Azcapotzalco not only through his diplomatic efforts but also with his own troops in battle. For Ixtlilxóchitl, then, Nezahualcōyotl saved the Mexicas from the Azcapotzalcan tyranny. Although it is obvious that the Mexicas could not have overthrown the Tepanec empire without the Tlaxcalan and Huexotzinco military aid brought by Nezahualcōyotl, it is unlikely that Nezahualcōyotl could have led a large force of his own in the conquest of Azcapotzalco because, as Nigel Davies points out, at that time the young Nezahualcōyotl was a refugee in Tenochtitlan and would not have had his own troops.¹⁸

Even after his victory against the Azcapotzalcas, Nezahualcōyotl had to stay in Tenochtitlan because the ruler in Texcoco who had been installed by Tezozómoc, the Azcapotzalcan king, refused to recognize him. Moreover, all the former leading cities in the eastern valley such as Coatlichan, Huexotla, and Coatepec claimed their independence.

¹⁶ Alfredo Chavero points out that Nezahualcōyotl, “[d]e familia mexicana y educado en México, había estado en esta ciudad todavía cuatro años más, del 1427 al 1431, después de que recobró su señorío. Natural fue que llevase a Tetzcuco la misma organización civil y religiosa de los mexicanos. Por eso su templo mayor, como el de México, estaba dedicado a Tláloc y a Huitzilopochtli dios esencialmente mexicano. Así la antigua ideología chichimeca que poco a poco se había ido modificando con la inmigración de pueblos extraños, desapareció por completo bajo Nezahualcōyotl, y se sustituyó por la cultura y costumbres de México” (qtd. in Ixtlilxóchitl, v. 2, p. 99).

¹⁷ *Annals of Cuauhtitlan*, p. 95-97.

¹⁸ Nigel Davies, *The Aztec Empire: The Toltec Resurgence*, Norman, University of Oklahoma Press, 1987, p. 34.

As a result of this situation, he was crowned by the Mexican ruler Itzcóatl in Tenochtitlan in 4 Reed (1431) and stayed in Tenochtitlan trying to recover his lost city, Texcoco. When Nezahualcóyotl was finally able to overthrow the usurpers of his nation, the city of Texcoco was almost completely destroyed because of frequent wars and the exodus of many leaders: “todo se había trocado, y aún decaecido, mucha parte, las buenas costumbres, y leyes sanas, con que vivían.”¹⁹ In this desperate situation, it was the Mexicas who helped Nezahualcóyotl, as the *Anales de Tlatelolco* record:

En el año 4 Acatl Nezahualcoyotzin se sentó como soberano, entonces comenzó y fundó el gobierno, el reinado en Acolhuacan. Fueron Quaquahtlatouatzin e Itzcouatzin quienes lo instalaron como soberano en Acolhuacan. Cuando ellos lo hubieron instalado, vinieron los viejos mexica reuniendo a los acolhuaque que se habían dispersado. Pasaron 4 años hasta que estuvieron reunidos nuevamente. Cuando Nezahualcoyotzin hubo sido instalado como soberano, fueron los mexica quienes le ayudaron erigiéndole las casas.²⁰

Thus, when Nezahualcóyotl moved to Texcoco from Tenochtitlan in 6 House (1433), he asked the Mexicas to send him government officials and priests:

Nezahualcoyotzin mandó a ciertos mensajeros que fuesen a México, que trujesen algunos oficiales de todos los oficios para Tezcucu, los cuales, sabiendo la voluntad de Nezahualcoyotzin, fueron muchos, y les dieron tierras en que viviesen, y luego mandó que se hiciese una casa grande para sus ídolos y hiciesen, lo cual luego se puso por obra, y se hizo un cu y una casa mayor que ninguna de cuantas hasta entonces se hecho.²¹

Nezahualcóyotl restored a political and religious system in Texcoco with the help of the Mexicas. According to Ixtlilxóchitl, in addition to government officials and priests, Nezahualcóyotl needed some artisans from Tenochtitlan as well as other subjected cities: “Y asimismo, para ilustrar más a la ciudad de Tetzcuco, pidió a su tío [Itzcóatl] le diese cantidad de oficiales de todas las artes mecánicas, que trajo a la ciudad de Tetzcuco con otros que sacó de la ciudad y reino de Azcapotzalco, y

¹⁹ Torquemada, *op. cit.*, v. 1, p. 146.

²⁰ *Anales de Tlatelolco*, translation of Robert Barlow, México, Antigua Librería Robredo, 1948, p. 53.

²¹ Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, v. 1, p. 379.

la de Xochimilco y otras partes.”²² This means that Nezahualcōyotl’s Texcoco as a state began with systems similar to those of Tenochtitlan in terms of politics, religion, and arts. Nezahualcōyotl himself voluntarily tried to introduce Mexican traditions in his city, Texcoco.

Nezahualcōyotl as a Warrior King

Like other Mexican kings, Nezahualcōyotl was a great conqueror throughout his life. Around the time he was inaugurated as the ruler of Texcoco in the early 1430s, Nezahualcōyotl’s Texcoco, Itzcōatl’s Tenochtitlan, and Totoquihuaztli’s Tlacopan reached an agreement to establish the Triple Alliance. Ixtlilxōchitl records that Nezahualcōyotl conquered Tenochtitlan and proposed the alliance.²³ He also provides a Náhuatl song to prove Nezahualcōyotl’s leadership in this endeavor:

...un canto antiguo que llaman Xopanauicatl, [...], lo cantan los naturales en sus fiestas y convites, ser las tres cabezas de la Nueva España los reyes de México, Tetzoco y Tlacopan que dice así: “canconicuilonican que on in talticpac conmahuicotitihuya a Tliantépetl Mexico nican Acolihuacan Nezahualcoyotzin Motecuhzomatzin, Tlacopan on in Totoquihuatzin Yeneli ai con piaco inipetlícpal intéotl a Ipalnemoani, etcétera” que significa conforme a su verdadero sentido: “Dejaron memoria en el universo los que ilustraron el imperio de Mexico y aquí en Acolihuacan, los reyes Nezahualcoyotzin, Moteucuhzomatzin, y en Tlacopan Totoquihuatzin: de verdad que será impresa, eternizada vuestra memoria (por lo bien que juzgasteis y registeis) en el trono y tribunal de dios criador de todas las cosas etcétera.”²⁴

This song suggests Texcocan leadership in the Triple Alliance because the three rulers got together in Acolhuacan, that is, Texcoco. John Bierhorst, however, reconstructs the original Náhuatl phrase and demonstrates that Ixtlilxōchitl deliberately modified his translation to support his claim:

Zan conicuilotehuaque on in talticpac. Conmahuizzotitihui a atl o yan tepetl Mexico nican Acolihuacan Nezahualcoyotzin, Moteuczomatzin, Tlacopan on in Totoquihuatzin. Ye nelli a in ipetl in teotl a Ipalnemohuani, etc.

²² *Ibidem*, v. 2, p. 84.

²³ *Ibidem*, v. 2, p. 87.

²⁴ *Ibidem*, v. 2, p. 83.

[They went away having painted oh! This earth. They went away having glorified this city of Mexico, they, Acolhuacan's Nezahualcoyotl, Montezuma, and Totoquihuaztli of oh! Tlacopan. Truly they came to guard the mat and throne of the spirit Life Giver, etc.]²⁵

According to Bierhorst, Ixtlilxóchitl mistranslates the phrase *atl tepetl Mexico nican* (here in Mexico) as “aquí en Acolihuacan” in order to place the head of the Triple Alliance in Texcoco rather than in Mexico-Tenochtitlan. In contrast to Ixtlilxóchitl, many chroniclers such as Fray Diego Durán record that this alliance was led by the Mexican king Itzcóatl.²⁶ Durán's claim is more probable than that of Ixtlilxóchitl because as a newly inaugurated ruler, Nezahualcóyotl would not have had enough military power to conquer Tenochtitlan; moreover, it was the Mexicas who established him as a ruler.²⁷ Records suggest that there was a military conflict between Nezahualcóyotl and Moctezuma, but this was merely a mock war, for Nezahualcóyotl himself burned the temple with the consent of Huehue Moctezuma.²⁸

Nezahualcóyotl's alliance with the Mexicas was a significant point in the development of Texcocan history: It gave them an edge over other competing Acolhuacan cities such as Huexotla and Coatlichan.²⁹ On the other hand, the alliance of Nezahualcóyotl caused severe con-

²⁵ John Bierhorst, “Introduction,” *Cantares Mexicanos*, Stanford, Stanford University Press, 1985, p. 116.

²⁶ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, Ángel María Garibay K. (ed.), 2 v., México, Porrúa, 1967, v. 2, p. 122.

²⁷ Many bibliographers and even historians who rely primarily on Ixtlilxóchitl's chronicles still describe the political supremacy of Texcoco over Tenochtitlan. The Mexican military, however, was obviously more powerful than that of the Texcocas. Davies explains clearly the power relationship between these two cities (*op. cit.*, p. 42-47). See also Pedro Carrasco, *The Tenochca Empire of Ancient Mexico: the Triple Alliance of Tenochtitlan, Tetzaco, and Tlacopan*, Norman, University of Oklahoma Press, 1999, p. 30; p. 437.

²⁸ Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana / Códice Ramírez*, Manuel Orozco y Berra (ed.), México, Porrúa, 1975, p. 283-284; Diego Durán, *op. cit.*, v. 2, p. 127-129.

²⁹ The major Texcocan sources such as the *Mapa Tlotzin*, the *Mapa Quinatzin*, the *Códice Xólotl*, and Ixtlilxóchitl's works show that Texcoco had been the political center of the Acolhuacan cities before Nezahualcóyotl's reign, but Susan Spitzer demonstrates that Texcoco was not in a dominant position but was rather an independent city like its neighboring cities. She also argues that these sources served as political propaganda to legitimize Nezahualcóyotl's conquests of his neighboring cities with the Mexicas (“El equilibrio entre la veracidad histórica y el propósito en los códices de Texcoco,” *Códices y Documentos sobre México: Tercer Simposio Internacional*, Coordinator Constanza Vega Sosa, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000, p. 617-631). Robert Barlow also argues that Texcoco was a small city, and that during Nezahualcóyotl's rule it could have replaced Coatlichan as the most powerful city of Acolhuacan (“Resumen analítico de unos anales históricos de la nación mexicana,” *Anales de Tlatelolco*, trans. Robert Barlow, México, Antigua Librería Robredo, 1949, p. xx).

flict among the Texcocan: Some Texcocan leaders and even Nezahualcōyotl's sister objected to the alliance because the Mexicas had played an important role in the destruction of Texcoco in the Tepanec war. These dissenters fled to Huexotzinco and Tlaxcala with their followers when Nezahualcōyotl came to rule Texcoco.³⁰

The Triple Alliance of Tenochtitlan, Texcoco, and Tlacopan conducted many conquests. During his reign, Nezahualcōyotl participated in military expeditions with the Mexican kings Itzcōatl, Huehue Moctezuma, and Axayácatl, and the Tlacopan king Totoquihuaztli. Nezahualcōyotl helped these kings conquer many major cities such as Coatlichan, Huexotla, Coatepec, Xochimilco, Chalco, Cuauhtitlan, and Cuitlahuac in the valley, as well as Cuauhnauc, Xilotepec, Tulan, Tlachco, Coixtlahuacan, and Tochpan outside of the valley. The chroniclers of the *Relaciones geográficas* confirm that Nezahualcōyotl conquered Coatepec, Acolman, Teotihuacan, and Cempoala with the Mexican ruler Huehue Moctezuma.³¹

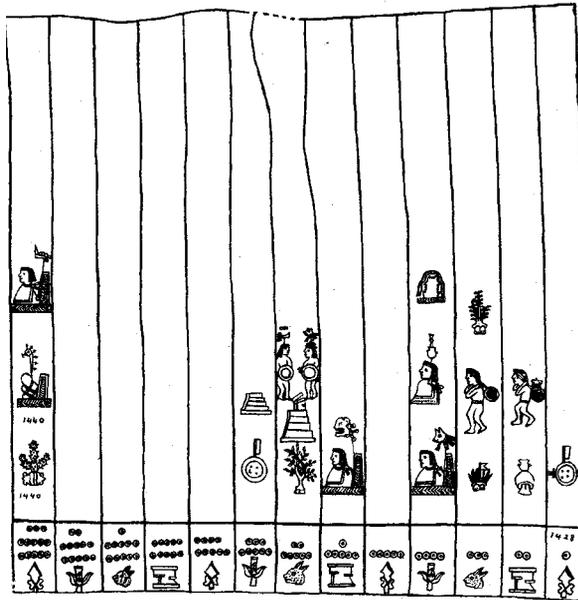
Some pictorial sources also record Nezahualcōyotl's conquests with the Mexican kings. The *Codex en Cruz*, one of the Texcocan sources, confirms Nezahualcōyotl's relationship with the Mexicas.³² According to Charles Dibble's interpretation, it shows one of the military expeditions Nezahualcōyotl conducted with the Mexicas (Figure 1). Above the year 7 Rabbit is a *quahuítl* (tree) with *tlantli* (teeth) at the base, which represents Cuauhtitlan. Above Cuauhtitlan is a temple in a state of partial collapse, an image that always indicates a conquest in indigenous codices. Two warriors, each with an obsidian sword and a shield, stand above. The one to the right is Nezahualcōyotl, who is identified by his glyph, the head of a coyote with a collar. The other is Huehue Moctezuma, with his glyph, a turquoise diadem and a nose ornament. The glyphic content of Figure 1 demonstrates that Nezahualcōyotl and Huehue Moctezuma were engaged in the conquest of Cuauhtitlan during the year 7 Rabbit (1434). In addition, the Mexican text, the *Codex Azcatitlan*, also depicts Nezahualcōyotl's conquest of Tulantzinco.³³ In the middle of the plate (Figure 2), there appear three distinct glyphs that correspond to Nezahualcōyotl, *Tulantzinco* (place founded on tules),

³⁰ Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, v.1, p. 379.

³¹ *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, René Acuña (ed.), 10 v., México, UNAM, 1982-88. Coatepec, v. 6, p. 143; Acolman, v. 6, p. 226; Teotihuacan, v. 6, p. 234-235; Cempoala, v. 6, p. 75-76.

³² *Codex en Cruz*, Ed. Charles Dibble, 2 v., Salt Lake City, University of Utah Press, 1981, v. 1, p. 13-12.

³³ *Codex Azcatitlan*, Ed. Robert H. Barlow, 2 v., Paris, Bibliothèque Nationale de France, 1995, p. 112.

Figure 1. *Codex en Cruz*

and *Chimalli* (shield). According to Barlow's interpretation, Nezahualcōyotl conquered Tulantzinco, which is actually in the state of Hidalgo. This description verifies Nezahualcōyotl's close relationship with the Mexicas. In indigenous pictorial historiography, the *tlacuilo* (painter-scribe) normally focuses on the history of his own city or nation, minimizing the history of other cities. In this plate, the *tlacuilo* of the Mexican codex, the *Codex Azcatitlan*, places particular emphasis on Nezahualcōyotl, that is, the Mexican *tlacuilo* clearly considers Nezahualcōyotl's conquest as a part of Mexican history. One of the Chalcan songs also depicts the conquest of the Triple Alliance over Chalco. The defeated Chalcas describe Nezahualcōyotl's participation in the conquest as a member of the Alliance: "Among the rushes you sing, O Montezuma, O Nezahualcōyotl, Alas! You destroy the realm: you ruin Chalco here on earth. Alas, may your hearts be grieving!";³⁴ "Multiple eagles and jaguars, multiple Mexicans, Acolhuans, and Tepanecs, do the Chalcan become."³⁵

³⁴ *Cantares Mexicanos: Songs of the Aztecs*, Trans. John Bierhorst, Stanford, Stanford University Press, 1985, p. 239.

³⁵ *Ibidem*, p. 241.

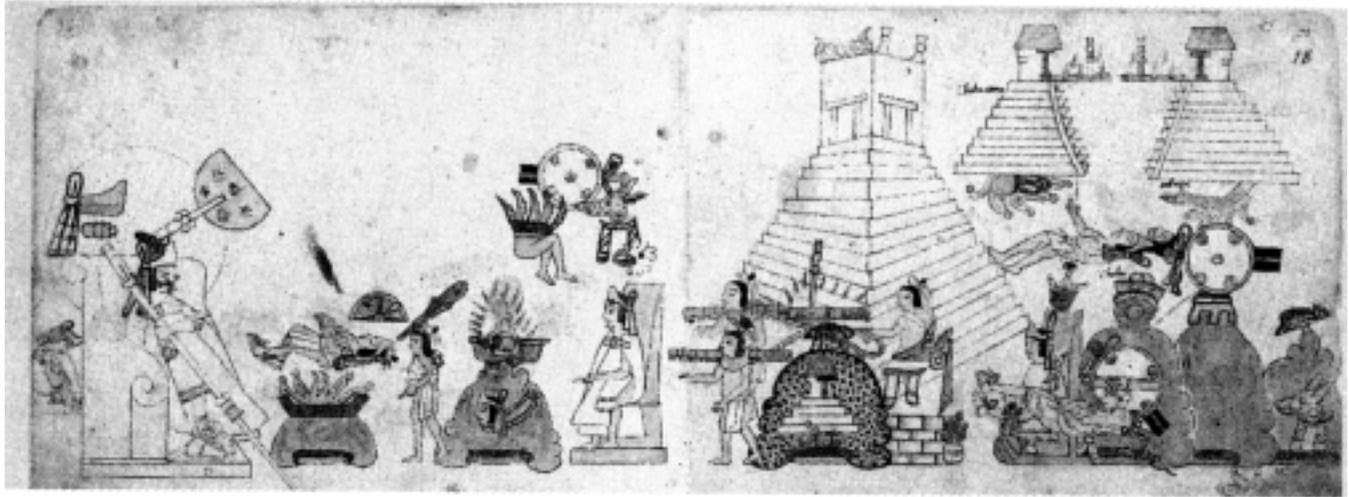


Figure 2. *Codex Azcatitlan*

Some of the Texcocan pictorial sources record Nezahualcóyotl's conquests of neighboring cities and other remote regions. The *Codex en Cruz* depicts Nezahualcóyotl's subjugation of Tepetlaóztoc (Figure 1). In the column of the year 4 Reed (1431), Nezahualcóyotl is seated on the authority mat and above him appears a person, Cocopin, whose glyph consists of a *comitl* (olla) with a *mitl* (arrow). Above him is a place glyph containing an *oztotl* (cave) and a *petlatl* (reed mat) lined with *tetl* (rock), which refers to Tepetlaóztoc.³⁶ This column records that Nezahualcóyotl appointed Cocopin as a ruler of Tepetlaóztoc.³⁷ Another Texcocan source, the *Códice de Xicotepec*, depicts Nezahualcóyotl's conquest of Xicotepec.³⁸ Between 1438 and 1443, Nezahualcóyotl and his son Cipactli (Caiman) arrived at Xicotepec (Bumblebee Hill), and around 1444 Nezahualcóyotl returned to Xicotepec and participated in the battle (Figure 3). In the middle of the image, Nezahualcóyotl and his son Cipactli are conducting the battle with *chimalli* (shield) and *Maccuahuitl* (obsidian knife). They and their allies were able to conquer Xicotepec by capturing local leaders. All these conquests that Nezahualcóyotl carried out with and without the Mexicas demonstrate that he was no less a warrior than the Mexican kings.

From the beginning to the end of his reign, Nezahualcóyotl participated in many conquests with his Mexican uncle kings. Through his alliance with the Mexicas, Nezahualcóyotl was able to receive many benefits from these conquests. The Mexican chronicler Alvarado Tezozómoc states that Nezahualcóyotl was the Mexican kings' favorite among the kings of the neighboring cities. Every time the Mexicas planned a military expedition, royal funeral, or inauguration, it was Nezahualcóyotl who was notified first and who gladly participated in these events.³⁹ Durán also records that:

El cual [Nezahualcóyotl], demás de ser pariente muy cercano de los reyes de México, fue muy favorable a los de la nación mexicana y muy amigo de ellos, que muy pocos o ninguno, le igualaron, ni hicieron

³⁶ *Codex en Cruz*, *op. cit.*, v. 1, p. 12-13.

³⁷ According to Gordon Brotherston, this event is also recorded from the point of view of the conquered of Tepetlaóztoc. By focusing on the abrupt change of Cocopin's clothing and authority mat depicted in the *Códice de Tepetlaóztoc*, Brotherston explains Nezahualcóyotl's influence in this region (*Painted Books from Mexico*, London, British Museum, 1995, p. 67). See also the *Códice de Tepetlaóztoc*, Perla Valle (ed.), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1992.

³⁸ *Códice de Xicotepec*, Guy Stresser-Pean (ed.), Trans. Araceli Méndez, México, Gobierno del Estado de Puebla, 1995.

³⁹ Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana / Códice Ramírez*, Manuel Orozco y Berra (ed.), México, Porrúa, 1975.

ventaja, según los capítulos siguientes adelante lo dirán; la manera y modo que tuvo para perpetuar la confederación y amistad de los mexicanos, y buscando modos para hacerlo, sin que se entendiese de las demás naciones.⁴⁰

Nezahualcōyotl was a great warrior king who was able to expand the old Texcocan geographical frontier from the inside of the valley to the gulf coast. Almost all of his conquests and political triumphs, however, were made possible only through his close kinship and political alliance with the Mexicas. The peaceful image of Nezahualcōyotl in contrast to the Mexican warrior kings was a clear invention of Texcocan chroniclers. In fact, several Mexican sources as well as those from Texcoco and other regions confirm both his close relationship and his collaboration with the Mexican kings in many military campaigns.

Nezahualcōyotl's Government: Tribute System and Councils

While Texcoco was getting larger and larger by expanding its territories through conquest, Nezahualcōyotl tried to reform the existing governing systems, such as councils and legal procedures. Ixtlilxōchitl insists that Nezahualcōyotl's ruling system was the best that the New World had ever had:

Esta división y repartición de tierra de los pueblos y lugares del reino del Tetzcuco se hizo también en el de México y Tlacopan, porque los otros reyes y cabezas del imperio fueron siempre admitiendo sus leyes y modo de gobierno, por parecerles ser el mejor que hasta entonces se había tenido; y así, lo que se trata y describe del reino de Tetzcuco, se entiende ser lo mismo el de México y Tlacopan, pues las pinturas, historias y cantos que sigo siempre comienzan por lo de Tetzcuco, y lo mismo hace la pintura de los padrones y tributos reales que hubo en esta Nueva España en tiempo de su infidelidad (...) ⁴¹

This claim is unquestionably doubtful, not only because Texcoco had no experience in governing many colonies before Nezahualcōyotl's reign, but also because his restoration of Texcoco relied heavily on the

⁴⁰ Durán, *op. cit.*, p. 60.

⁴¹ See Ixtlilxōchitl, *op. cit.*, v. 2, p. 92. Note also that modern scholars such as Martínez, who accepts political supremacy of Tenochtitlan over Texcoco, still argue that Texcoco maintained more advanced administrative, educational, cultural, and artistic institutions (*op. cit.*, p. 52-53).

Mexicas politically as well as culturally. Moreover, Nezahualcōyotl's Texcoco controlled considerably fewer colonies than did the Mexicas during the Triple Alliance. Thus, the ruling system introduced by Nezahualcōyotl in Texcoco seems to have come from Tenochtitlan, which was itself a continuation of the system of the previous Azcapotzalcan empire that the Mexicas had emulated.

Ixtlilxōchitl records the way tribute collected from subjugated cities was distributed among the three kings. According to him, there were cities that belonged exclusively to each of the kings as well as those that they shared. Each king collected the tribute for himself from his own province, and they divided it from the shared.⁴² Nezahualcōyotl, who conquered many nations with the Mexicas, possessed very few colonies exclusively. According to the *Mapa Quinatzin*, there are thirteen cities assigned to maintain the Texcocan court, which suggests that they were under the control of Nezahualcōyotl.⁴³ Below Nezahualcōyotl and Nezahualpilli on leaf 2 appear the rulers of thirteen cities that Nezahualcōyotl established. These cities include Otompan, Huexotla, Coatlichan, Chimalhuacan, Tepetlaóztoc, Chiautla, Tenzonyocan, Acolman, Tepechpan, Chiconauhtla, Tulantzinco, Cuauhchinango, and Xicotepec. But if we compare this list with the record of tribute in the *Codex Mendoza*, we find that many of these major cities, like Tepechpan, Coatlichan (Acolhuacan), Tepetlaóztoc, and Tulantzinco also paid tribute to the Mexicas. In addition, the *Codex Mendoza* shows that Otompan was conquered by Huitzil̄huítl. The chroniclers of Acolman and Chiconauhtla in the *Relaciones geográficas* also record that Acolman was conquered by Huehue Moctezuma and Nezahualcōyotl and that Chiconauhtla was subdued by Huehue Moctezuma.⁴⁴ Thus, more than half of the cities that the *Mapa Quinatzin* reports as the exclusive domain of Nezahualcōyotl were also within Tenochtitlan's political boundary.⁴⁵

⁴² *Ibidem*, v. 2, p.108. Pedro Carrasco calls this phenomenon "the intermingling of territories" and shows that it began with the establishment of the Triple Alliance (*op. cit.*, p. 34).

⁴³ "Mapa Quinatzin, cuadro histórico de la civilización de Tetzcuco," *Anales del Museo Nacional de México*, tomo III, México, Imprenta de Ignacio Escalante, 1886, p. 321-368.

⁴⁴ *Relaciones geográficas del siglo XVI: México, op. cit.*, Acolman, v. 6, p. 226; Chiconauhtla, v. 6, p. 235.

⁴⁵ Carrasco examines the tributaries of each king in the domains of each of the Triple Alliance cities, and shows that Nezahualcōyotl also had some tributaries in Tenochtitlan and Tlacopan domains. Carrasco also demonstrates that Acolman, Tepechpan, Cempoala, Tepetlaóztoc, and Tizayucan were tributaries of Tenochtitlan (*op. cit.*, p. 114-116). He even insists that the Tecciztlan area, which includes Acolman, Tepechpan and Teotihuacan, paid tribute exclusively to Tenochtitlan (*ibidem*, p. 117-118).

Ixtlilxóchitl also records how Nezahualcóyotl dealt with the tribute he gained through his conquests with the Triple Alliance. He left his portion of the tribute in Tenochtitlan, rather than bringing it to his city of Texcoco:

(...) las rentas que eran de la parte del rey Nezahualcóyotl se guardaban en la ciudad de México en sus palacios antiguos, con las que premiaba a todos los señores de su señorío, sus hijos, deudos y otras personas beneméritas *por mano de los señores mexicanos*, para que justificadamente a cada uno se le diese lo que por sus virtudes merecía: éste fue el principal intento de que sus rentas (las que tenía de la partición con los otros dos reyes) se guardasen en la ciudad de México.⁴⁶

This record is significant in understanding Nezahualcóyotl's political situation because it provides further evidence of his close relationship with the Mexicas. It also shows that to some extent Nezahualcóyotl was not in a position to control even his portion of tribute because his tribute was distributed "por mano de los señores mexicanos."

Pomar and Ixtlilxóchitl record that there were several councils in Texcoco. Pomar describes two: the councils of justice and war. The council of justice was in charge of practicing laws, and the council of war, *Tequihuacalli*, dealt with all necessary works for the war.⁴⁷ Ixtlilxóchitl describes four councils that Nezahualcóyotl established in Texcoco: the councils of government, music, war, and hacienda.⁴⁸ The council of government dealt with government officials, the nobles, and the commoners. The council of music was in charge of poets and astrologers, and the third council dealt with war. The last council took care of the tribute that came to Texcoco from the subjugated cities. It controlled the *mayordomos* (tribute collectors) and the merchants in Texcoco. Both chroniclers seem to describe the same two councils: Pomar's councils of war and justice seem to coincide with Ixtlilxóchitl's council of government; and they both include a council of war, although the terms for its leader differ —Tlacocheatl in Pomar and Hueytlacoxcatl in Ixtlilxóchitl. Both chroniclers confirm, however, that the chiefs of each of these four councils were genealogically close to the king, usually either his brothers or sons.

⁴⁶ Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, v. 2, p. 108; emphasis added.

⁴⁷ Juan Bautista de Pomar, *Relación de Juan Bautista de Pomar in Poesía Náhuatl*, v. 1, Ángel María Garibay (ed.), México, UNAM, 1993, p. 182-187.

⁴⁸ Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, v. 1, p. 406-407.

This system seems to have existed also in Tenochtitlan, though earlier than in Texcoco. According to Durán, the Mexican rulers Itzcóatl and Tlacaélel reformed the Mexican government by assigning official titles and distributing the cities to their brothers and generals according to their contribution after the Tepanec war.⁴⁹ Itzcóatl established four new titles: Tlacoachcalcatl, Tlacatecatl, Ezhuahuacatl, and Tlillancalqui. Durán provides only the names of the titles, but they appear very similar to the system in Texcoco in that the official immediately subordinate to the king is Tlacoachcalcatl and is in charge of the council of war just as in Texcoco. Moreover, Durán reports that the Mexicas already had a sophisticated social and political system in which existed “condes, duques, marqueses, alcaldes de corte, corregidores, alcaldes, regidores, cónsules, alguaciles, oficiales reales, embajadores.”⁵⁰ This is an important reform in Mexican history in that the Mexicas began to prepare their political and social systems to accommodate larger territories, that is, a new empire.

This ruling system, however, actually came from the Mexicas' former master, the Tepanec empire. After the victory against the Acolhuacan cities, the Tepanec ruler Tezozómoc introduced this system by distributing the administrative responsibility for the conquered city to his sons and grandsons. In addition, he must have developed the system to facilitate tribute collection. Pomar records that it was Tezozómoc who established the first empire in central Mexico and imposed order:

Las demás guerras y conquistas que tenían, antes de que los españoles viniesen, eran pocas, porque como se ha dicho, tenían toda la tierra casi sujeta, salvo a Michoacán [...] Pero todo el resto de esta Nueva España, hasta cerca de Guatemala, tenían llano y sujeto. La orden que tuvieron para ello, en que se fundó su señorío, fue que Tezozomocli, señor de Azcapotzalco, con mucho poder que tuvo y el largo tiempo que vivió, y la suerte que le favoreció, se enseñoreó antiguamente de casi toda la tierra.⁵¹

The Mexicas who experienced and practiced the imperial system of the Tepanec empire under Tezozómoc reintroduced or reformed it for their new empire. As a political partner of Tenochtitlan, Nezahualcóyotl requested from his uncle, Itzcóatl, the aid of Mexican governmental officials in reestablishing order in Texcoco. Thus, the

⁴⁹ Durán, *op. cit.*, v. 2, p. 103-104. See also Tezozómoc, *op. cit.*, p. 267-271.

⁵⁰ *Ibidem*, v. 2, p. 104.

⁵¹ Pomar, *op. cit.*, p. 198.

Texcocan chroniclers' claim that their system of government was the best in New Spain and was imitated by the Mexicas stems from the desire to represent their city as more civilized and therefore different from the barbarous Mexicas of Tenochtitlan.

*Nezahualcōyotl's Legal System: Laws and Punishments*⁵²

The most impressive achievements of Nezahualcōyotl presented by the Texcocan chroniclers Pomar and Ixtlilxōchitl were legislative in nature. Pomar does not mention Nezahualcōyotl, but it is easily inferred that the "reyes" in the following quote refers to Nezahualcōyotl and his son Nezahualpilli:

Las leyes y ordenanzas y buenas costumbres y modo de vivir que generalmente se guardaban en toda la tierra procedían de esta ciudad. Porque los reyes de ella procuraban siempre que fuesen tales cuales se ha dicho y por ellas se gobernaban las demás tierras y provincias sujetas a México y Tacuba. Y comúnmente se decía que en esta ciudad tenían el archivo de sus Consejos, leyes y ordenanzas y que en ellas les eran enseñados para vivir honesta y políticamente y no como bestias.⁵³

Ixtlilxōchitl, who always claims that the Texcocan legal system was the most civilized, insists that the other two kings of Tenochtitlan and Tlacopan followed Nezahualcōyotl's laws and governmental system.⁵⁴ Ixtlilxōchitl records that Nezahualcōyotl established 80 laws and that he was strict in carrying them out.⁵⁵ Among these laws, the chronicler

⁵² There has been significant research on this topic. Robert Barlow discovered and commented on leaf 3 of the *Mapa Quinatzin* (*Fuentes y estudios sobre el México indígena*, v. 5, p. 261-276.). Jerome Offner conducted comprehensive and detailed research on the Texcocan legal system based on Texcocan sources (*Law and Politics in Aztec Texcoco*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.). Offner's work, however, is misleading because his uncritical reliance on Texcocan sources such as Ixtlilxōchitl leads him to start with the argument that the Texcocan legal system was the most civilized among indigenous people in pre-Hispanic México, very different from that of Tenochtitlan. More recently, Luz María Mohar B. demonstrates similarities between the Mexican and Texcocan legal systems by comparing leaf 3 of the *Mapa Quinatzin* and the behavior chapter of the *Codex Mendoza* ("Los delitos y castigos entre acolhuas y mexicas. Comparación de dos documentos." *Códices y documentos sobre México, Tercer Simposio Internacional*, Coordinator Constanza Vega Sosa, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000, p. 227-242).

⁵³ *Ibidem*, p. 194.

⁵⁴ See note 52.

⁵⁵ Ixtlilxōchitl, *op. cit.*, v. 1, p. 385, p. 405-406; v. 2, p. 101-102.

deals with major crimes and their punishments such as treason against the king, adultery, robbery, superstition, misuse of inherited properties, homicide, homosexuality, alcohol abuse, and military misconduct. In addition, his alphabetic texts are supported by a pictorial source, the *Mapa Quinatzin*. The majority of the crimes and punishments that appear in Ixtlilxóchitl's texts are clearly depicted in leaf 3 of this map.⁵⁶ A comparison between the description of the crimes and punishments and the third part of the map reveals that the alphabetic texts are exact transcriptions/translations of the map. Regarding adultery, the *Mapa Quinatzin* describes three types of adultery and their punishments. According to Ixtlilxóchitl's interpretation, adulterers were flattened by a large and heavy stone, or were stoned in the *tianguis* (market); or if the adulterers had killed their spouses, then the male was burned to death and the female was hanged. The *Mapa Quinatzin* depicts three types of robbery: According to Ixtlilxóchitl, the thief was hanged because of his misconduct. If a man stole a package from a woman in the marketplace, or he stole from a *petlacalli* (woven box), or he broke into a house at night and stole, then he would be hanged. The *Mapa Quinatzin* provides an information about a noble son's misconduct: The good son takes care of things, while the bad son is lazy, adulterous, and thieving. Ixtlilxóchitl briefly records that if a noble son misused the wealth or property of his parents, he was sentenced to death by hanging. Based on his reading of the *Mapa Quinatzin*, therefore, Ixtlilxóchitl sees Nezahualcóyotl as the greatest lawmaker in all of Anáhuac. This claim, however, is rooted in a misinterpretation of Texcocan sources motivated by a desire to portray the city in a more "civilized" way.

The first chronicler who extensively records the indigenous legal system is Fray Toribio de Benavente o Motolinía. This Spanish chronicler also recognizes Nezahualcóyotl and his son Nezahualpilli's contribution to the Texcocan legal system. Motolinía emphasizes the role of Nezahualcóyotl and his son Nezahualpilli in the administration of good government. They were so expert and fair in terms of enacting laws and enforcing them that even the Mexican kings sent legal cases to Texcoco: "[...] de México remitían y enviaban a Tezcuco muchos pleitos para que allí se determinasen y sentenciasen; siempre, empero, la audiencia de México tuvo sobre preeminencia en las cosas de la guerra, y allí se determinaban."⁵⁷ This chronicler deals with almost

⁵⁶ Robert H. Barlow, *Fuentes y estudios sobre el México indígena*, v. 5, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1994, p. 261-276.

⁵⁷ Toribio de Benavente, Motolinía, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, Edmundo O'Gorman (ed.), México, UNAM, 1971, p. 353.

the same crimes and punishments that Ixtlilxóchitl examines in his texts, and seems to support Ixtlilxóchitl's argument. Motolinía, however, clearly states that the Texcocan legal system was not different from but instead similar to that of two other cities, Tenochtitlan and Tlacopan. One of the reasons that Motolinía focuses only on the Texcocan area is simply because he lived there, and because —according to him— information about indigenous society was much more abundant in Texcoco.⁵⁸ Another Spanish chronicler, Torquemada, presents a synthesis of all the offenses and the punishments mentioned by the previous chroniclers. Torquemada provides the most extensive information on indigenous legal practice. He deals with basically the same crimes and punishments, though in more detail than Ixtlilxóchitl and Motolinía, but nowhere does he mention that the legal practice in Anáhuac originated from Texcoco or that Nezahualcóyotl was a legislator. Rather, Torquemada states that these laws and punishments were widely practiced in New Spain.⁵⁹

In the Mexican tradition, the *Crónica mexicana* records ten commandments of Huitzilopochtli that include two crimes and their punishments similar to those of Texcoco: 1) adultery was prohibited, and the adulterers were hanged, stoned, or beaten to death; and 2) thieves were hanged or enslaved depending on the type of robbery.⁶⁰ Another Mexican source, *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, records in extensive detail the legal practices of Tenochtitlan.⁶¹ They are divided into two parts: *leyes en la guerra* and *leyes en sus tianguis o mercados*. The first part deals with laws similar to those that Ixtlilxóchitl included in Nezahualcóyotl's military code: disobedient soldiers and those who stole captives were killed in the Mexican tradition and were either hanged or beheaded in the Texcocan tradition. Many offenses and punishments in the second part reflect those mentioned in Ixtlilxóchitl's works: 1) if a noble son sold the property of his father, he was killed secretly by suffocating; 2) those who stole in the tianguis were killed with rocks or hanged; 3) adulterers were stoned to death; 4) drunkards were hanged; 5) incest was prohibited and the incestuous were hanged; 6) homosexuals were hanged. The crimes and punishments that Ixtlilxóchitl deals with are almost identical to those in this

⁵⁸ *Ibidem*, p. 352-353.

⁵⁹ Torquemada, *op. cit.*, v. 2, p. 377-385. See also Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano*, México, Editorial Porrúa, 1971, p. 89-92.

⁶⁰ Tezozómoc, *op. cit.*, p. 102-103.

⁶¹ *Historia de los mexicanos por sus pinturas* in *Teogonía e historia de los mexicanos*, Ángel María Garibay (ed.), México, Porrúa, 1965, p. 73-76.

Mexican source, that is, adultery, robbery, incest, homosexuals, and military code.

The particular parallel between the behavior chapter of the *Codex Mendoza* and the third part of the *Mapa Quinatzin* also helps us to see the similarities in dealing with crimes and punishments in Texcoco and Tenochtitlan.⁶² The codex describes how to instruct youth: the majordomo teaches them not to be idle because idleness leads them to be vagabonds, ball players, thieves, and gamblers.⁶³ This is a similar description to that of the bad son and the good son that appears in the *Mapa Quinatzin*. The codex also depicts the punishments for some acts of misconduct according to the laws and customs in Tenochtitlan.⁶⁴ If a young man or woman is drunken with pulque, he or she should die, according to the laws. Thieves and adulterers were killed by stoning.

All of the offenses and punishments mentioned in both the Texcocan and Mexican sources demonstrate the many similarities between these two cities. Although some chroniclers, including Ixtlilxóchitl and Pomar, insist that Tenochtitlan imitated the Texcocan legal system, these similarities should be understood in the continuity of the larger Mesoamerican tradition rather than in the tradition of a particular city-state such as Tenochtitlan or Texcoco. According to Gordon Brotherston, the good or bad qualities of many human activities had already been established, were inculcated in Mesoamerican culture, and were depicted in various religious texts.⁶⁵ Based on the *Codex Borgia* from Cholula or Tlaxcala and the *Codex Fejérváry* from the Mixtec area, Brotherston shows that drinking pulque, stealing, and adultery were clearly described as bad behaviors, as opposed to good behaviors such as producing maize. These codices do not describe the punishments for the offenses, but as the scribes distinguished the bad from the good behaviors, there must have been punishments appropriate to each.

There is another good reason to challenge the image of Nezahualcóyotl as a lawmaker. The pictorial source that Ixtlilxóchitl used for his chronicles, leaf 3 of *Mapa Quinatzin*, shows no indication of Nezahualcóyotl as a lawmaker. Ixtlilxóchitl based his arguments solely on the top right of the first column of the leaf, where the glyphs of Nezahualcóyotl and his son Nezahualpilli were depicted above the house where a judge is sitting. Other than these glyphs, there is no other appearance of Nezahualcóyotl in the leaf. Thus, the appearance

⁶² Barlow, *op. cit.*, p. 263; Mohar B., *op. cit.*, p. 227-242.

⁶³ *Codex Mendoza*, f. 70r.

⁶⁴ *Ibidem*, f. 71r.

⁶⁵ Brotherston, *op. cit.*, p. 140-142.

of the glyphs of Nezahualcōyotl and Nezahualpilli do not guarantee their authorship of the laws. It only suggests that all the depicted crimes and punishments were conducted during the reigns of these kings. For instance, the map depicts how the three nations of the Triple Alliance began the war against a rebellious ruler (Figure 4). According to Jerome A. Offner, under Ixtlilxóchitl's reading of the map, first the Mexican ambassadors from Tenochtitlan on the top left (a) were sent to the ruler in the center of the Figure (f).⁶⁶ The Mexicas did not talk to the ruler, but rather to the elders—*huehuetzin* (d) and *ilamatzin* (e)—of the city, and tried to subjugate them peacefully. If they did not agree, then the Texcocan ambassadors (b) were sent with war equipment to intimidate the ruler. If the ruler still did not surrender to the Triple Alliance, then finally the Tlacopan ambassadors (c) were sent to talk to the eagle soldiers (g) and the jaguar soldiers (h) of the ruler. If all these efforts failed, then the ruler was captured and killed as depicted in (i). Ixtlilxóchitl included this Triple Alliance war procedure as one of the “ochenta leyes que estableció Nezahualcoyotzin y cómo las mandó guardar.”⁶⁷ Ixtlilxóchitl's claim that Nezahualcōyotl established this law, however, is hardly justifiable. As shown before, the Mexicas normally planned war and notified their allies, the Texcocas and the Tlacopanecas. This means that the Mexicas took the initiative in conducting wars and they established this practice among the nations of the Triple Alliance. At the end of seventeenth century, Fray Agustín de Vetancurt includes this Triple Alliance practice of waging war in his description of Mexican traditions.⁶⁸ Again, the laws described in the *Mapa Quinatzin* were not made by Nezahualcōyotl, but were applied in his city as well as in neighboring cities.

The claim that Nezahualcōyotl made many laws is incorrect; rather, the king seems to have reestablished the laws that Texcoco had lost as a result of the interruption of the Tepanec invasion. Nezahualcōyotl introduced or imported from the Mexicas many preexisting laws and a legal system as a way of reconstructing and rebuilding his city. Thus, he may have been an important legislator and legal system builder in Texcocan history, but not in all of Anáhuac. The use of Nezahualcōyotl as a symbol of Aztec law is the result of the misinterpretation of indigenous pictorial sources.

⁶⁶ Robert Barlow's modern interpretation of this figure was ambiguous and incorrect. See his errors in Offner, *op. cit.*, p. 73-74.

⁶⁷ Offner, *op. cit.*, p. 71-75. Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, v. 2, p. 101-105.

⁶⁸ Agustín de Vetancurt, *op. cit.*, p. 57-58.



Figure 3. *Codex Xicotepetl*



Figure 4. *Codex Xólotl*

Conclusion

Nezahualcōyotl was a great ruler in Texcocan history because he not only restored his lost nation, but also expanded Texcocan territory far beyond the area his ancestors had ruled. With the help of the Mexicas and the alliance with them, Nezahualcōyotl was able to quickly make his nation second only to Tenochtitlan. As a rebuildier of the city-state, his efforts were key to restoring and maintaining Texcocan social, political, and religious order. Texcocan chroniclers in the colonial period record Nezahualcōyotl's achievements in detail. But they also exaggerate his local accomplishments in Texcoco as a great governor and restorer of order by representing him as an influential figure in the history of the entire valley of Anáhuac. Furthermore, influenced by their European monastic education, these chroniclers attempted to transform their national hero into a peaceful, wise king quite different from his Mexican allies, suppressing his close relationship with the Mexicas. The chroniclers learned this perspective from the European colonizers, who always blamed the Mexicas for their religious practices in order to justify the conquest. The colonizers supplied the colonized with a mentality such that the latter now saw their culture from the perspective of the former. Some Spanish chroniclers welcomed and even enforced the Europeanized image of Nezahualcōyotl, and later historians followed them without challenging the perspective that derived from this colonial situation.

LA GUERRA MESOAMERICANA EN ÉPOCA MEXICA¹

ISABEL BUENO BRAVO

Introducción

Si bien es cierto que sobre Mesoamérica no hay tantos estudios como sobre otras grandes civilizaciones antiguas, más cierto es que sobre algunos aspectos en particular la información de que disponemos es casi nula. El caso de la guerra es emblemático de esta carencia de información.

Afortunadamente, a partir de la década de los 80, los estudios mesoamericanos han empezado a dar un giro copernicano, al interesarse por nuevos asuntos que rebasaban los tan manidos aspectos religiosos o mitológicos que, hasta ahora, habían acaparado la atención de los estudiosos y del público en general.

En estas investigaciones se ha demostrado la necesidad de que los analistas salgan de su aislamiento y pongan en marcha visiones más interdisciplinarias para avanzar en la comprensión de un mundo que aparece todavía sin cohesión. Falta un sentido holístico que nos muestre a la sociedad mesoamericana completa, rica en todos sus aspectos. En este sentido, el análisis de la guerra, desde un enfoque social, se presenta como un guía idóneo para descubrir a la cultura mesoamericana prácticamente íntegra, ya que la guerra involucra política, ideología, religión, relaciones sociales, e incluso, al arte.

Desde esta certeza me animé a emprender el análisis. Pero la bibliografía, que hasta la fecha se había encargado del tema, no era abundante ni reciente. Sin embargo, las lecturas denominadas “clásicas” estaban siendo reinterpretadas, al responder a preguntas nuevas y así, cuestiones que, hasta hacía relativamente pocos años, parecían claras e inamovibles empezaban a ser cuestionadas. Un ejemplo que ilustra esta afirmación es el supuesto pacifismo con que los analistas definían el período Clásico, frente a la belicosidad que parecía regir en el siguiente período: el Postclásico.

¹ No tengo palabras para agradecer a doña Ascensión Hernández y a don Miguel León-Portilla su apoyo y su afecto.

Hoy en día esta idea “romántica” está descartada y, podemos afirmar, que nunca ha habido grandes períodos pacíficos y, a mi juicio, esto tiene una respuesta clara. Todas las ciudades mesoamericanas importantes están muy cercanas unas de otras, esto hace que tengan acceso a los mismos nichos ecológicos y que el deseo de controlar estos bienes y así obtener la hegemonía política y económica esté latente en todas las épocas. Sin lugar a dudas, Mesoamérica ilustra perfectamente esta realidad pues como sabemos, no hay descanso entre el surgimiento de un centro poderoso, su ocaso y el nacimiento del siguiente.

Así que, si partimos de estas premisas, estamos hablando de sociedades en las que lo militar está muy presente y que cada vez cobra más importancia. Los gobernantes mesoamericanos, conscientes de este hecho, emprenden reformas que afectan a la educación, pilar fundamental para obtener buenos soldados, que no cuestionen la importancia de dar su vida por la patria, pues son adoctrinados desde niños, en las escuelas que el Estado costea e impone como obligatorias. Remodelan el ejército, de tal forma que amplían su base y aceptan la posibilidad de mejorar en la jerarquía social a través del éxito en la guerra, imbricándose en la sociedad una ideología que impregna al soldado del halo de virtud, en el más clásico de los sentidos, en el que la fama y el prestigio social eran imprescindibles para ser respetado en la sociedad y para acceder a ciertos cargos políticos, dentro de la cada vez más compleja administración.

La religión tiene un carácter oficial muy dependiente del poder político que ampara y bendice estos cambios, aceptando un panteón de nuevos dioses guerreros y un “evangelio” que pregona a sus fieles que son un pueblo elegido, con una dura misión que les condena a la guerra permanente, para aplacar la ira de estos dioses, que se sacrificaron por ellos, para crearlos y ofrecerles un mundo que les proporciona todo lo que necesitan. Como apunta Michel Graulich se introduce en la sociedad el supuesto de la deuda.²

Pero la guerra también se implica en la economía mesoamericana, pues el comercio, sobre todo el de larga distancia, proporcionaba riqueza al régimen político imperante frente a otros gobiernos menos desarrollados, al controlar monopolios y también ofrecer productos de prestigio con los que la elite hace ostentación de su poder. Estas ricas caravanas son protegidas por el ejército para evitar ataques no deseados, y, finalmente, el arte como testigo de excepción de la época en

² Michel Graulich, “El sacrificio humano en Mesoamérica”, p. 19.

que se desarrolla, recoge todos estos cambios en los que los guerreros, el ejército y sus batallas son immortalizados.

Quizás, el mejor ejemplo para ilustrar todo lo que se ha dicho hasta ahora, en el ámbito mesoamericano, sea la sociedad mexicana. Ella supo crecer sobre la base de una tradición heredada y como última representante de ese mundo fascinante, que se apagó luchando valientemente por defender su hegemonía, desarrolló toda esta herencia alcanzando unas dimensiones sin precedentes en Mesoamérica.

Evolución y desarrollo

Sabemos que Tenochtitlan se fundó en una isla del lago de Texcoco, este hecho hacía imposible que contara con tierras suficientes para abastecer a su creciente población³ y motivaba la necesidad de buscarlas. Dada la proximidad del resto de las ciudades y, sobre todo, que las tierras pertenecían a la potencia que entonces dominaba el valle, Azcapotzalco, parece poco probable que pudiera obtenerlas por la vía pacífica. Así que la ausencia de tierra cultivable y el deseo de dominar las rutas comerciales y sus monopolios fueron motivos más que justificados para que Tenochtitlan viviera en un permanente estado de guerra.

Pero también sabemos que ni la tecnología, ni la climatología, ni la orografía daban facilidades para la continua movilización del ejército. Entonces ¿cómo lo hicieron? ¿cómo fueron capaces de crear el enorme imperio que Cortés conoció?

El gobierno mexicano optó por un sistema de gestión regido por lo que denominó “la ley de la flexibilidad”, que aplicaba a todo tipo de situaciones políticas, así como a la forma de movilizar al ejército imperial, pero vayamos por partes y veamos cómo era el mundo militar en época mexicana. Al *tlatoani*, como cabeza del ejército, le correspondía la declaración de la guerra, que se hacía tras consultar a su Consejo formado por dos senadores, el *tlacatecutli*, y el *tlacochtecutli*, y por dos

³ Al hablar de la población de las ciudades mesoamericanas hay que destacar que era muy alta si la comparamos con ciudades de Europa de la misma época. Aceptamos que Tenochtitlan, Texcoco o Coatlichan tendrían una población en torno a los 300 o 400 mil habitantes para la época en que Hernán Cortés llegó. Pues bien, para la misma época, siglo XVI, las ciudades europeas con más de 100 000 habitantes eran escasas, tan sólo Nápoles, Constantinopla, París, Venecia y Milán superaban esa cifra al principio del siglo XVI. A finales del mismo podemos añadir Sevilla, Lisboa, Londres, Amsterdam, Amberes, Palermo y Roma.

altos capitanes del ejército, el *tlacateccatl* y el *tlacohcalcatl*.⁴ Una vez tomada la decisión se anunciaba en la plaza, dando tiempo a que todos se prepararan, los propios soldados y los mensajeros que anunciaban a las zonas amigas el inicio del conflicto y hacia la provincia objeto de las hostilidades, por si prefería arreglar el problema por la vía diplomática.⁵

Este primer paso era más bien de tipo ritual; sin embargo, para que la guerra tuviera éxito, era fundamental atender dos aspectos: la logística y la estrategia. Si bien ambos son importantísimos en cualquier confrontación, en Mesoamérica cobran especial relevancia, por la cantidad de obstáculos que había que salvar.

La buena organización de la logística era fundamental para las campañas que, cada vez con más frecuencia, implicaban distancias mayores. El abastecimiento del ejército se resolvió exigiendo a los pueblos por donde las tropas discurrían que les proporcionaran los víveres —tortilla de maíz tostada, pinole, chile molido, frijol— hombres y armas que necesitaran.⁶ Para ello se enviaba a un mensajero que se adelantaba anunciando la llegada de las tropas. Generalmente, los ejércitos partían con un día de diferencia⁷ con el fin de repartirse y hacer su llegada menos gravosa a los pueblos en cuanto a alimentos y especialmente agua.

Por un lado, iban los hombres y por otro, las armas que salían un día antes que los primeros. La manera de transportar tanto víveres como armas era a través de los tlamemes, cargando cada uno 23 kg/25 km día. Cuando el ejército llegaba al campamento, los tributarios ya lo habían preparado con mantas, loza y tiendas; la de los principales, llamada *aoxacali*, y otra muy grande, *yaotanacalco*, que servía de almacén de alimentos y armas.⁸

Las razones estratégicas de viajar por separado respondían por lo menos a tres motivos: evitar que el enemigo supiera el tamaño real del ejército, reducir el tiempo de la marcha y atacar por diferentes rutas para destruir la defensa táctica del enemigo. Estas motivaciones primaban sobre las logísticas, ya que el regreso lo hacían juntos.⁹

Las tropas imperiales estaban formadas por un *xiquipilli* de 8000 soldados aportados por los *calpulli*, cada una de estas unidades se di-

⁴ Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, I, lib. 6, cap. 20, p. 506-507.

⁵ Lameiras, *Los déspotas armados*, p. 104-116; Zorita, *Relación de los Señores de la Nueva España*, Cap. IX, p. 95.

⁶ Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, II, cap. XVIII, p. 156.

⁷ *Ibid.*, II, cap. XXI, p. 180; Sahagún, *op. cit.*, II, lib. 8, cap. 17, p. 671.

⁸ Durán, *op. cit.*, II, cap. XXI, p. 180; Orellana, "La guerra", II, p. 860.

⁹ Hassig, *Aztec Warfare. Imperial Expansion and Political Control*, p. 71.

vidía en veinte escuadrones de 400 soldados a las órdenes de un capitán.¹⁰ Aunque como bien apunta Diego Durán el ejército imperial crecía muchísimo,¹¹ con las *auxilia* formadas por los jóvenes de las poblaciones sojuzgadas. Estas fuerzas al completo se utilizaban para aniquilar situaciones en las que la amenaza fuera máxima; por el contrario, para situaciones de menor intensidad, entraban en acción los ejércitos tributarios. Con esta distribución, se conseguía que los clientes demostraran su lealtad al régimen, con un considerable ahorro para la administración mexicana y, a la vez, era una buena manera de dosificar la terrorífica puesta en escena del ejército imperial.

La disciplina dentro del ejército era muy estricta, ya que se castigaba con la muerte a quien hubiera desobedecido alguna orden en la batalla, matado a algún enemigo sin permiso, robado algún cautivo, revelado planes a los enemigos, etcétera.¹²

El gobierno mexicano, como cualquier Estado, poseía un buen canal de inteligencia compuesto por los embajadores oficiales, mensajeros, mercaderes y espías, cuyos servicios eran recompensados.¹³

Con los datos que éstos aportaban se preparaban las campañas militares, pues permitían hacerse una idea muy aproximada de cuánta gente vivía en la región a conquistar, cómo era su armamento, qué obstáculos geográficos había que evitar, cuántos días duraría la marcha, etcétera,¹⁴ de tal forma que, una vez que terminaba la época de cosechas y de lluvias, se estaba en condiciones de emprender la gesta.¹⁵

Las actuaciones de fuerza del ejército iban acompañadas de acciones diplomáticas continuas, que buscaban el equilibrio entre dejar bien claro quién era el poderoso y las terribles consecuencias que podía tener olvidarlo, y ofrecer ventajas suficientes a los oprimidos, de modo que no les compensara soñar con el levantamiento. Aún así, es indudable que el empleo de las armas fue importante para conseguir los objetivos políticos que Tenochtitlan se marcaba; sin embargo la discusión sobre la profesionalidad o no de su ejército siempre resulta polémica.

Ciertamente, se nos antoja paradójico hablar de expansión imperial sin la existencia de soldados profesionales, trabajando a tiempo completo para el Estado y retribuidos por éste. Aunque Ross Hassig

¹⁰ Katz, *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI*, p. 160.

¹¹ Durán, *op. cit.*, II, cap. XIX, p. 164.

¹² Sahagún *op. cit.*, II, lib. 8, cap. 17, p. 671; Torquemada 1969, II, lib. 12, cap. VI, p. 384.

¹³ Cipolla, *Entre la Historia y la Economía*, p. 187; Hassig, *Aztec Warfare*, p. 49.

¹⁴ Lameiras, *Los despotas armados*, p. 108; Sahagún, *op. cit.*, II, lib. 8, cap. 17, p. 670.

¹⁵ Hassig, *Mexico and the Spanish Conquest*, p. 14-36.

afirma que tenía un cuerpo de soldados profesionales, esta manifestación no responde a la opinión mayoritaria.¹⁶

Con todo, el modelo de organización imperial que se había elegido no hacía del ejército profesional una necesidad. Si durante gran parte del año los caminos estaban intransitables, tanto para los conquistadores como para los conquistados; si, además, la seguridad de las fronteras de los pueblos sojuzgados no corría de su cuenta, parece que el ejército profesional supondría un gasto inútil para una administración, cuyo objetivo sí era sacar un máximo rendimiento económico en cualquier circunstancia con un mínimo gasto.

En mi opinión, Tenochtitlan tuvo un eficaz ejército que cumplió a la perfección el papel que el sistema imperial le había adjudicado. Supeditado a los objetivos políticos, supo ganarse la fama de aguerrido y atroz que necesitaba para poder conquistar, aplacar levantamientos, asegurar rutas comerciales, etcétera, sin que fuera necesaria su presencia permanente. Esta fama quedó de sobra demostrada en la defensa de su territorio, cuando la confederación indígena-española les atacó, sin olvidar que el ejército imperial tuvo un inestimable apoyo con la creación de un ejército 'auxiliar', formado por los hombres que componían la Triple Alianza, así como por los de los pueblos sojuzgados.¹⁷

Las tropas auxiliares supusieron un ahorro fundamental para el erario mexicano al aportar todo lo que necesitaban en armamento y en víveres, constituyéndose en una pieza clave para la expansión imperial. Una vez más, Tenochtitlan encontró la fórmula idónea para que las provincias no supusieran una carga en ningún aspecto.

El aporte militar se estableció como un tributo, aunque no se denominara como tal; de esta forma, algunas provincias estaban obligadas a dar hombres para reforzar las filas del ejército.¹⁸

El ejército se lanzaba a conquistar zonas económicamente productivas, de las que se obtenía un tributo de variada índole y, a cambio de éste y de su lealtad, les permitía seguir con su organización local. Era una forma de obtener lo pretendido, pero con un costo mínimo en hombres y en intendencia. En ocasiones, se dejaba al gobernante local, tras haber comprobado su lealtad; de lo contrario, se le sustituía por otro miembro de la dinastía, aplicando la "ley de la flexibilidad".

Este tipo de organización creaba un fuerte vínculo con el ejército, pues al gobernante local no sólo se le responsabilizaba de que su gen-

¹⁶ Hassig, *Aztec Warfare*, p. 169 y *War and Society in Ancient Mesoamerica*, p. 142.

¹⁷ Bueno, *La guerra mesoamericana en época mexicana*.

¹⁸ Calnek, "Patterns of Empire Formation in the Valley of Mexico", p. 56; Hassig, *Aztec Warfare*, p. 227; Zorita, *op. cit.*, cap. IX, p. 76 y 95.

te rindiera el ansiado tributo para Tenochtitlan, sino también de vigilar sus propias fronteras. Con esta actuación el imperio economizaba al mismo tiempo en gastos militares y administrativos.

La imposición del tributo también variaba y dependía de la resistencia demostrada en la batalla.¹⁹ Si la zona era proclive a la rebelión, se dejaba a un gobernador mexicano y en determinados lugares se levantaban guarniciones que se poblaban con colonos procedentes de la Triple Alianza.²⁰

Efectivamente, las fuentes hacen referencia a la presencia de guarniciones por todo el territorio de expansión mexicana, que tenían la misión de proteger a éste, como respuesta a un meditado plan estratégico. Sin embargo, sobre el tema de las guarniciones, si existían o no y, cuál era su función, si hay pruebas consistentes que demuestren una u otra postura ha ido variando a lo largo del tiempo entre los investigadores.

Guarniciones

Entre la historiografía más o menos reciente encontramos distintas posiciones: Shirley Gorenstein²¹ y Nigel Davies²² ponen en duda que estos lugares fueran tales guarniciones. Ross Hassig los rebate afirmando que efectivamente no hay unanimidad en las fuentes para asegurar que existían guarniciones en las provincias tributarias más importantes, pero sí indicios del establecimiento de colonias en lugares estratégicos, poblados con gente de la Alianza, en donde un militar de graduación gobernaba; y de que los pueblos de la región en los que estaban instaladas, proporcionaban suministros y servicio militar a la correspondiente guarnición, llegando a dar un número considerable de nombres: Guarniciones aztecas en Oztuma, Alahuiztlan, Asuchitlan, Chinantla, Oaxaca, Cuestlahuaca, la Mixteca, Acatlán, Teozacualco, Ayusuchiquilazala, Xilotepec, Cotastla y Otopo, y Teppecuacuilco. Guarniciones tarascas en Taymeo, Sirándaro y Guayameo; y Metztlán tenía una guarnición en su frontera con los aztecas.²³

¹⁹ Zorita, *op. cit.*, cap. I, p. 142.

²⁰ Hassig, *Aztec Warfare*, p. 15, 16 y 19; Ixtlilxóchitl, *Historia de la nación chichimeca*, cap. XXXIX, p. 147; cap. LIII, p. 179; cap. LIX, p. 188; Rojas, *Los aztecas: entre el dios de la lluvia y el de la guerra*, p. 153; Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, cap. 41, p. 182; cap. 75-77, p. 319-332.

²¹ "The differential development of New World empires", p. 60-63.

²² *Los Aztecas*, p. 97-100.

²³ Hassig, *Comercio, tributo y transportes: La economía política del valle de México en el siglo XVI*, p. 109-100.

Estudios más recientes van encontrando datos nuevos o valorándolos de distinta manera, permitiendo afirmar que el número de funcionarios y de colonias era mayor de lo que en investigaciones anteriores se creía.²⁴ Incluso, Pedro Carrasco llega a hablar de “distritos militares” basándose en un estudio de Rudolph van Zantwijk.²⁵

Michael Smith, propone que en las provincias más alejadas del imperio, que él denomina estratégicas, se establecían guarniciones, que tenían la misión de proteger a las provincias más productivas, con las que se abastecía el centro imperial, de incursiones hostiles.²⁶ Para Jaime Litvak la función de las guarniciones era mantener la paz y asegurar el flujo de los tributos;²⁷ para Barry Holt, desalentar las rebeliones e imponer su autoridad.²⁸ La información que proporciona Bernal Díaz del Castillo, en su relato de la conquista de México viene a dar la razón a estos autores que afirman la existencia de guarniciones de frontera o estratégicas.²⁹

La relación del imperio con las “provincias estratégicas” era diferente que la que mantenía con las “provincias tributarias”. Aunque ambas pagaban tributo, la naturaleza del mismo era distinto. En las primeras cobraba mayor importancia la aportación militar, tanto auxiliando como entregando material bélico y soldados enemigos, regalos en lugar de bienes concretos, y el calendario de entrega también variaba, pues era más flexible al estar sujeto a las necesidades que las campañas bélicas establecían.

Estas “provincias estratégicas” también tenían a su cargo el mantenimiento y abastecimiento de las guarniciones, aunque en las fuentes no se califique esta aportación de tributo, sino de regalo.³⁰

En cuanto a la forma de reclutar a la gente para las guarniciones y cómo se les pagaba, veamos si las fuentes ofrecen suficiente información. Las colonias se repoblaban con gente de la Cuenca que prestaba servicios militares, y con los pueblos adyacentes a la colonia que se le exigía lo propio.³¹ Además, la ley también se modificó en relación con la política de colonos, beneficiando tanto a los soldados como al imperio. Por ejemplo, Nezahualpilli estableció que se

²⁴ Umberger, “Aztec Presence and Material Remains in the Outer Provinces”, p. 152.

²⁵ “La organización de once guarniciones aztecas, una nueva interpretación de los folios 17v y 18r del ‘Códice mendocino’”, p. 531.

²⁶ “The Strategic Provinces”, p. 141-147.

²⁷ *Cihuatlan y Tepecoacuilco: Provincias tributarias de México en el siglo XVI*, p. 38.

²⁸ *Mexica-Aztec Warfare...*, p. 366, 367.

²⁹ *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, I, cap. XCIV, p. 344.

³⁰ Paso y Troncoso, *Epistolario...*, 6, p. 149.

³¹ Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, cap. XXXIX, p. 147; cap. LIII, p. 179; Tezozómoc, *op. cit.*, cap. 41, p. 182, cap. 75-77, p. 319-332.

aboliera la pena de muerte para los soldados condenados por adulterio y que estos fueran desterrados de por vida a las “fronteras y presidios que el imperio tenía”.³²

La organización y funcionamiento de las guarniciones comentadas pueden ofrecer un panorama de cómo pudieron ser, pero sin duda quedan muchos aspectos sin explicar que esperan ser desvelados en nuevos estudios. Sin embargo, no comparto la opinión de aquéllos que ponen en duda su existencia, pues la atenta lectura de las fuentes, por ejemplo Bernal Díaz del Castillo, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Tezozómoc, etcétera, ofrece, además de gran cantidad de nombres, una visión bastante completa acerca de la costumbre de la Alianza de dejar “gente de guarnición en las más fuertes ciudades y cabeceras de aquellas provincias” que conquistaban, así como en las fronteras,³³ con el objetivo de proteger al imperio tanto de una revuelta de las gentes ya conquistadas, como de posibles ataques exteriores, procurar que el flujo de tributos no se interrumpiera, y asegurar zonas de tránsito tranquilo para los comerciantes, así como desalentar con su presencia los deseos de sublevación.

La táctica. ¿Infantería y marina?

En estas páginas se ha hablado de logística, de estrategia y no podía faltar la táctica, que es el arte de disponer, mover y emplear la fuerza bélica para el combate o la puesta en marcha de la estrategia diseñada. No sabemos si el ejército estaba dividido en infantería y “marina”, para los pueblos que estaban situados en los lagos, o si todos sus componentes recibían una preparación mixta en las escuelas.

La organización en la batalla era muy estricta, había un capitán por cada unidad de doscientos, otro para la unidad de cuatrocientos y otro de mayor graduación que coordinaba a las dos unidades. El capitán de cada escuadrón estaba atento a las señales convenidas para iniciar el combate.³⁴ Estas señales podían ser acústicas —tambores, caracoles de mar, trompetas, etcétera—, gritos o de humo, y además de servir de lenguaje para transmitir las órdenes, animaban a los contendientes y atemorizaban al enemigo.³⁵ Junto a este tipo de señales,

³² Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, cap. LXVIII, p. 202.

³³ *Ibidem*, cap. LIX, p. 188.

³⁴ Díaz del Castillo, *op. cit.*, II, cap. CLI, p. 62; Durán, *op. cit.*, II, cap. XIX, p. 166-167.

³⁵ Cortés, 1963, *Cartas...*, p. 121; Díaz del Castillo, *op. cit.*, I, cap. LXV, p. 236; I, cap. CXXXVII, p. 514; II, cap. CL, p. 57; Torquemada, *Monarquía Indiana*, II, lib. 14, cap. III, p. 538.

cada cuerpo estaba perfectamente identificado por su distintivo; se trataba de que lucharan juntos, y si se desperdigaban, el estandarte les ayudara en la reorganización.

Dentro del grueso del ejército existían comandos formados por los *Cuauhuehuetl* —águilas viejas y experimentadas—, capitanes con muchas horas de combate; los *quachic*, guerreros muy valientes, una especie de mártires que morían en la batalla antes de retroceder.³⁶ Estos junto con los *otomiltl* componían la vanguardia.³⁷ Además de excelentes luchadores, eran exploradores y expertos en emboscadas; podían ir en grupos de cuatro y llegar hasta los veinte según las órdenes.³⁸

Por lo general el combate combinaba las armas arrojadas, con las que se iniciaba, con el duelo cuerpo a cuerpo.³⁹

No sólo eran muy diestros en el manejo de todo tipo de armas, sino que combinaban el ataque directo con emboscadas en las que hacían creer al ejército enemigo que huían y entonces los escuadrones de refresco acababan con los atacantes que los perseguían.⁴⁰ Otras veces utilizaban trampas, haciendo hoyos donde colocaban estacas afiladas y después tapaban⁴¹ o entorpecían los caminos con obstáculos.⁴²

Si los enfrentamientos eran en las ciudades, combinaban los ataques “terrestres”, practicando la lucha directa, las trampas y la quema de los objetivos militares con los “aéreos”, lanzando desde las azoteas recias lluvias de flechas y piedras.⁴³

Como vemos, el combate cuerpo a cuerpo cobraba mucha importancia en la guerra mesoamericana; una vez que las formaciones de escuadrones se rompían, los más diestros sobrevivían. En los combates cuerpo a cuerpo destacamos un tipo de guerra que formaba parte de la estrategia mexicana que conocemos como *xochiyaoyotl* o “guerra florida”. En efecto, las fuentes denominan a esta táctica florida, pero la visión que tenemos de ellas dista mucho de ser suaves e inofensivas. Generalmente, las fuentes que proporcionan información sobre ellas presentan un punto de vista tenochca, por lo que su interpretación está sujeta a este condicionante, aunque anteriormente a la formación

³⁶ Sahagún, *op. cit.*, II, lib. x, cap. VI, p. 775.

³⁷ Durán, *op. cit.*, II, cap. XIX, p. 166-167.

³⁸ Bandelier, “On the art of war and mode of warfare of ancient mexicans”, p. 118 en Lameiras, *El encuentro de la piedra y el acero*, p. 70.

³⁹ Torquemada, *op. cit.*, II, lib. 14, cap. III, p. 538-539.

⁴⁰ Díaz del Castillo, *op. cit.*, II, cap. CXLV, p. 32; Durán, *op. cit.*, II, cap. XLII, p. 330.

⁴¹ *Ibidem*, I, cap. LXXXIII, p. 287, 274.

⁴² *Ibidem*, I, cap. LXXXVI, p. 304; II, cap. CLI, p. 61, 66, 74; Torquemada, *op. cit.*, II, lib. 14, cap. III, p. 539.

⁴³ Díaz del Castillo, *op. cit.*, I, cap. CXXVI, p. 453, 454.

del estado mexica se pueden rastrear también guerras floridas entre los chalca, los tepanecas, e incluso los tarascos.

Continuando con las tácticas guerreras, si el escenario de la batalla era una de las ciudades situadas en los lagos, a los combates anteriores se les unían los “navales”, en los que igualmente el orden de batalla era fundamental.⁴⁴ Existían al menos dos tipos de embarcaciones para la guerra dependiendo del tamaño de éstas.⁴⁵ Se las acorazaba de tal forma que los soldados que se parapetaban en ellas estaban casi a salvo.⁴⁶

Sabemos, por las fuentes, que eran igual de diestros en el manejo de las canoas con fines militares. Los arqueros se colocaban detrás de las defensas que llevaban y arrojaban lluvia de flechas desde ellas. También utilizaban en el agua los mismos ardides que en la guerra terrestre: colocaban trampas dentro del agua,⁴⁷ fingían huidas para atacar más fuertemente, y 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.

No podemos olvidar dentro de la táctica militar el uso de la *guerra psicológica* que practicaban a través de gritos y sonidos de instrumentos ininterrumpidos de día y de noche, pinturas del cuerpo, así como los propios sacrificios e incluso podemos hablar de *guerra química* pues las fuentes nos relatan cómo tenían costumbre de fabricar unas “bombas” de chile que actuaban como auténticos gases lacrimógenos, llegando a producir la muerte por asfixia⁴⁸ y otras bombas hechas con panales llenos de avispas que obligaban a los atacados a salir del escondite y rendirse.

En relación con la guerra hay que destacar también la participación de un *cuervo médico* que asistía a los heridos en la batalla. José Lameiras, basándose en Adolfo Bandelier, nos ofrece los nombres en náhuatl que están en relación con este servicio: cirujano de guerra, *texoxollaticitl*, compuesto por *texaxqui*, brujo, y *ticitl*, médico o adivino, y *tlamacazque* que eran sacerdotes, pero cuya raíz *tlama* significa también médico.⁴⁹

Fray Juan de Torquemada relata que había unas personas encargadas de recoger a los heridos en la batalla y de acercarlos hasta el

⁴⁴ Bueno, “La guerra naval...”

⁴⁵ Díaz del Castillo, *op. cit.*, II, cap. CLI, p. 65.

⁴⁶ *Ibidem*, II, cap. CL, p. 55.

⁴⁷ *Ibidem*, II cap. CLI, p. 61, 66, 74.

⁴⁸ Durán, 1984, II, cap. XXIV, p. 198.

⁴⁹ *El encuentro de la piedra y el acero*, p. 73; *apud*. Bandelier, *op. cit.*, p. 138.

puesto de los médicos, quienes eran más diestros que los propios médicos europeos.⁵⁰

En el campo de batalla no sólo quedaban los heridos, sino también los muertos. Bernal Díaz del Castillo señala cómo tras los combates contra los tlaxcaltecas, éstos recogían a sus muertos, de tal forma que nunca sabían el número de bajas.⁵¹ Miguel León-Portilla nos informa que algunos muertos eran descarnados y su carne ofrecida a los dioses⁵² y según fray Bernardino de Sahagún los guerreros muertos de más rango eran quemados y sus cenizas llevadas de vuelta con el ejército.⁵³ Sea como fuere, estos relatos nos transmiten que los soldados mesoamericanos tenían respeto por sus compañeros caídos en el combate, como otras veces hemos visto entre ejércitos más “civilizados”, como por ejemplo en las guerras napoleónicas.

Una vez concluida la batalla se mandaba a unos emisarios a informar al *tlatoani* de la suerte de la misma; de las bajas sufridas, cuántos guerreros caídos eran notables; de las hazañas individuales, para preparar las recompensas; así como del número de cautivos que se habían hecho.⁵⁴

Pero, ¿dónde aprendían estas tácticas de combate y a utilizar las armas? No parece, a tenor de los datos aportados, que fueran actitudes que pudieran improvisarse, como también parece una larga labor el crear una “conciencia colectiva” en torno a la guerra y sus valores.

Escuelas militares

Los gobiernos que glorifican la guerra tienen especial interés en inculcar los valores castrenses desde la infancia. Para ello se encargan de adoctrinar directamente a la juventud a través de escuelas estatales que difundían estos conocimientos.

Los estadistas mexica sabían la importancia de controlar la educación para transmitir la nueva ideología imperial. En el reinado de Itzcóatl se estimó necesario borrar el pasado, poco glorioso, de los primeros mexica que llegaron al Valle. Tras eliminar los datos comprometidos de los libros antiguos se creó una nueva “Historia oficial”, donde resurgía un pueblo valiente y orgulloso cuyos antepasados entroncaban con lo más florido del Valle. Los ideólogos de tal reforma

⁵⁰ *Op. cit.*, II, lib. 14, cap. III, p. 539.

⁵¹ Díaz del Castillo, *op. cit.*, I, cap. LXIII, p. 233; I, cap. LXV, p. 237.

⁵² “Itzcóatl, creador de una cosmovisión guerrera”, p. 43.

⁵³ *Op. cit.*, II, lib. 12, cap. XXVII, p. 1101.

⁵⁴ *Ibidem*, II, lib. 8, cap. XVII, p. 671; II, Lib. 8, cap. XX, p. 683.

fueron Tlacaélel, figura política clave que permaneció en el poder a lo largo de tres reinados, y Moctezuma Ilhuicamina, que sancionó la obligatoriedad de la enseñanza.

En Tenochtitlan la educación corría a cargo del gobierno.⁵⁵ Cada barrio disponía de una escuela como mínimo, para los nobles —*calmecac*— y para los comunes —*telpochcalli*—.⁵⁶ Esto es lo que nos dicen la mayoría de las fuentes y también de los autores modernos. Sin embargo, una atenta lectura nos descubre que tanto los nobles como los comunes iban a ambas escuelas.

Allí recibían distinta formación, además del entrenamiento militar, pero en ellas se inculcaba la misma idea que vertebraba a la sociedad: para ser un miembro respetable de la sociedad, había que obtener virtudes que sólo se conseguían a través del éxito militar. Las clases eran impartidas por veteranos⁵⁷ que no sólo enseñaban la utilización del armamento, sino también la doctrina social de la guerra.⁵⁸

La importancia de la guerra no sólo se enseñaba en las escuelas estatales, sino que desde el momento en que un mexica venía al mundo era recibido por la partera con unas palabras muy significativas que recoge Bernardino de Sahagún:

Tu oficio y facultad es la guerra, tu oficio es dar a verer (*sic*) al sol con sangre de tus enemigos, y dar de comer a la tierra, que se llama *Tlaltecutli*, con los cuerpos de tus enemigos.⁵⁹

Bajo el patrocinio estatal encontramos al menos dos tipos de escuelas.

El calmécac

Estas escuelas parecen haber estado situadas dentro del recinto ceremonial del Templo Mayor,⁶⁰ por lo que no es de extrañar que las clases estuvieran impartidas también por sacerdotes para mayor control del Estado.⁶¹

⁵⁵ Hicks, "Flowery War in Aztec history", p. 89 y 90; Rojas, *Los aztecas: entre el dios de la lluvia y el de la guerra*, p. 46.

⁵⁶ Lameiras, *El encuentro de la piedra y el acero*, p. 77; Vázquez, nota 48 en Pomar *Relación de Texcoco*, cap. XIV, p. 55.

⁵⁷ Zorita, *op. cit.*, cap. IX, p. 99.

⁵⁸ Hassig, *War and Society in Ancient Mesoamerica*, p. 141-148; Lameiras, *Los déspotas armados*, p. 90-104; y 1994, p. 77-81.

⁵⁹ Sahagún, *op. cit.*, I, lib. 6, cap. 31, p. 551.

⁶⁰ Motolinía, *Memoriales...*, cap. 3, p. 133; Sahagún, *op. cit.*, I, lib. 2, cap. 38, p. 250.

⁶¹ Sahagún, *op. cit.*, I, lib. 2, cap. 38, p. 265.

La determinación de la edad en la que entraban al *calmecac* depende del cronista que consultemos. Motolinía no sabe exactamente si al poco de nacer o cumplidos los cinco años;⁶² fray Bernardino de Sahagún nos dice que alrededor de diez o doce⁶³ y el *Códice Mendoza* afirma rotundamente que quince años era la edad de escolarización.⁶⁴ Un análisis práctico de estos datos nos podría arrojar la siguiente conclusión:

De igual forma que en la actualidad se puede ingresar a los niños a diferentes edades, según los llevemos a un colegio u otro, dependiendo de las necesidades y situación social de los hogares de los niños, podemos pensar que Motolinía al mencionar a niños recién destetados podía referirse a la promesa que tenían que hacer los padres al nacer el niño de llevar a sus hijos a la escuela a su debido tiempo⁶⁵ ya que era una exigencia del adoctrinamiento del Estado.

Las otras edades pueden responder a la necesidad que se tuviera en el hogar del varón. Si el niño era de familia noble, pues no estamos de acuerdo con la afirmación de que sólo iban nobles, como afirma por ejemplo José Lameiras⁶⁶ a pesar de que para su estudio también utiliza a Sahagún,⁶⁷ podía ingresar a los cinco años; y si no pertenecía a la nobleza, parece una edad razonable diez o doce años, que ya ha podido aprender el oficio y cómo desenvolverse en las faenas agrícolas; en cuanto a la edad del *Mendoza* tal vez se refiera a otra escuela, especializada en el conocimiento y manejo de las armas y para cuyo entrenamiento se necesitaría estar físicamente desarrollado, tener unos quince años. Lo que sí parece estar claro es que al *calmecac* se acudía a una edad más temprana que al *telpochcalli*.

Como insistimos, a esta escuela podían acudir nobles y comunes,⁶⁸ aunque las materias que se impartían parecen indicar que los estudiantes serían mayoritariamente nobles, ya que fray Bernardino de Sahagún nos deja claro que los estudiantes que tenían esta formación eran los futuros gobernantes y sacerdotes.⁶⁹

El régimen del *calmecac* era de internado, en el que los alumnos llevaban una vida dura.⁷⁰ Teniendo en cuenta que en la sociedad

⁶² *Op. cit.*, cap. 3, p. 133.

⁶³ *Op. cit.*, II, lib. 8, cap. 20, p. 682.

⁶⁴ Folio 61.

⁶⁵ Sahagún, *op. cit.*, I, lib 6, cap. 39, p. 577-579.

⁶⁶ *El encuentro de la piedra y el acero*, p. 79.

⁶⁷ *Op. cit.*, I, lib. 3, cap. 7, p. 305-307.

⁶⁸ *Ibidem*, I, lib. 3, cap.4, p. 300; I, lib. 3, cap. 7, p. 305-307.

⁶⁹ *Ibidem*, I, lib 6, cap. 40, p. 580.

⁷⁰ *Ibidem*, I, lib. 3, cap. 8, p. 307-309.

mexica los privilegiados eran sancionados con severidad cuando no respetaban la ley, era lógico que desde la escuela aprendieran a vivir dentro de las reglas sociales.

Las asignaturas que se impartían iban encaminadas a formar globalmente al alumno tanto académica —retórica, escritura, poesía, astrología, cómputo del tiempo— como militarmente. Fray Bernardino de Sahagún aclara que de esta escuela salían los altos mandos del ejército;⁷¹ debían estudiar estrategia, táctica, etcétera, que completarían con el manejo de las armas al llegar al *telpochcalli*; sin olvidar el aspecto social, aprendiendo las reglas cortesanas y protocolarias. Todas estas materias situaban a los licenciados —dejaban la escuela a los veinte años—⁷² del *calmecac* por encima del resto de ciudadanos, al permitirles, a través del conocimiento de la escritura y de la astrología así como del calendario, controlar las vidas de la comunidad.

El telpochcalli

La actividad principal que se desarrollaba en esta escuela estaba relacionada con la guerra⁷³ y según recogen los cronistas, había uno en cada *calpulli*.⁷⁴

Como ya hemos argumentado, se entraría con quince años para adiestrarse en el manejo de las armas,⁷⁵ pues con esta edad se tendría la fuerza suficiente para hacerlo. A esta sociedad le interesaba tener bien preparados a sus hombres para encarar las frecuentes guerras. El grueso de los alumnos serían macehuales, pues lo que más se necesitaba eran soldados rasos, pero también habría nobles,⁷⁶ que completarían en esta escuela los conocimientos obtenidos en el *calmecac*. Quizás estaría dividida en una especie de escuela de oficiales, donde los nobles recibirían un trato mejor⁷⁷ y otra de soldados de menor rango.

El régimen era más abierto; iban a comer a casa y volvían a dormir en la escuela. La vida era menos dura que en el *calmecac*.⁷⁸ Si las labores del campo lo requerían, los alumnos tenían permiso para ir a ayudar a sus familias.⁷⁹

⁷¹ *Ibidem*, I, lib. 3, cap. 8, p. 307-247.

⁷² Motolinía, *op. cit.*, cap. 4, p. 136.

⁷³ *Ibidem*, I, lib. 3, cap. 4, p. 300.

⁷⁴ *Ibidem*, cap. 4, p. 136.

⁷⁵ Sahagún, *op. cit.*, II, lib. 8, cap. 20, p. 682.

⁷⁶ Durán, *op. cit.*, I, cap. V, p. 49; Sahagún, *op. cit.*, I, lib. 3, cap. 4, p. 301.

⁷⁷ Durán, *op. cit.*, I, cap. V, p. 49.

⁷⁸ Sahagún, *op. cit.*, I, lib. 3, cap. 5, p. 302-304.

⁷⁹ Motolinía, *op. cit.*, cap. 4, p. 136.

Las asignaturas que se impartían eran principalmente prácticas encaminadas a fortalecer el cuerpo y a dominar el manejo de las armas.⁸⁰ Los maestros solían ser veteranos de guerra,⁸¹ quienes les llevaban a la batalla para poner en práctica los conocimientos adquiridos y dependiendo de cómo fuera de diestro, el alumno podía ir ascendiendo grados en el escalafón.⁸²

La suerte del hombre mexica dependía, en gran medida, de lo habilidoso que fuera en la batalla, pues a través de ella podía mejorar socialmente. Este éxito venía valorado según el número y calidad de los cautivos que fueran capaces de hacer, pudiendo obtener el grado máximo de *tlacateccatl* y *tlacochcalcatl*.⁸³ Si, por el contrario, no se tenían cualidades militares, si era adinerado vivía sin fama pero de la fortuna y, si no del trabajo de sus manos y sin posibilidad de vestir con dignidad.⁸⁴

Se licenciaban de la escuela con veinte años,⁸⁵ no sin antes recibir consejo de su maestro:

(...) su capitán les amonestaba é hacia un largo razonamiento, diciéndoles que mirasen que fuesen muy solícitos servidores de los dioses; que no olvidasen lo que en aquella casa é congregacion habían deprendido, y que pues tomaban mujer y casa, trabajasen de ser hombres para mantener y proveer su familia, y no fuesen negligentes, perezosos, mas solícitos, y supiesen criar a sus hijos; ansimesmo que para el tiempo de las guerras fuesen esforzados y valientes hombres, é que los dioses les ayudarian é harian ricos, si ellos fuesen buenos. Aconsejábales que toviesen acatamiento é obediencia á sus padres, é honrasen y saludasen a los viejos.⁸⁶

En ambas escuelas se recibía la enseñanza militar que se requería para la sociedad. Digamos que en el *telpochcalli* se daba más una “formación profesional” y en el *calmecac*, además, se impartían otros conocimientos que daban una formación más completa, o humanista, que ofrecía al licenciado mayor posibilidad de “trabajar para el Estado”.

⁸⁰ *Ibidem*, cap. 4, p. 136; Sahagún, *op. cit.*, I, lib. 3, cap. 5, p. 302-304.

⁸¹ *Ibidem*, II, lib. 8, cap. 20, p. 683.

⁸² Motolinía, *op. cit.*, cap. 4, p. 136; Sahagún, *op. cit.*, I, lib. 3, cap. 5, p. 302-304.

⁸³ Sahagún, *op. cit.*, I, lib. 3, cap. 5, p. 303.

⁸⁴ *Ibidem*, II, lib. 8, cap. 21, p. 686.

⁸⁵ *Ibidem*, II, lib. 8, cap. 20, p. 682.

⁸⁶ Motolinía, *op. cit.*, cap. 4, p. 137.

Otras escuelas

El *calmecac* y el *telpochcalli* fueron las escuelas estatales principales de los mexica, pero no las únicas. La nueva ideología basaba parte de su poder en el mundo de la imagen. Así cobraban importancia el *cuicacalli*, que eran escuelas dedicadas al canto y al baile⁸⁷ y el *mecatlan* o conservatorio donde se aprendía a tocar los instrumentos musicales. Poseer aptitudes en este sentido, no era tan importante como ser un famoso guerrero, pero sin duda una organización política en la que las relaciones diplomáticas y el ceremonial tenían mucha relevancia, también necesitaba de expertos músicos y bailarines para amenizar las embajadas y las ceremonias rituales, pues en ellos recaía la responsabilidad de transmitir el mensaje del régimen en espectáculos grandilocuentes al representar mitos del pasado que subyugaban y enfervorecían a las masas.

No sabemos si eran escuelas donde se especializaban en estas artes o si servían como complemento a las dos escuelas principales, pues Diego Durán explica que personas especializadas recogían a los alumnos, de ambos sexos, para llevarlos al *cuicacalli* y, después, devolverlos a las escuelas principales.⁸⁸ También hemos leído que los sacerdotes encabezaban las campañas militares y que tocaban 'trompetas' en las mismas, en ese caso, la música podría ser una asignatura más dentro del programa que seguían en el *tlamacazcalli* o seminario, donde se especializaban aquellos que en el *calmecac* manifestaban su preferencia hacia este campo.⁸⁹

Conclusiones

En suma, la guerra proporcionó resultados que satisficieron a todas las clases sociales. A los niveles más altos les permitió mantener su *status* y al resto les dio la posibilidad de ascender en la estructura social o de mejorar su nivel de vida en algún aspecto.

Como vemos, todo lo relacionado con ella estaba perfectamente reglamentado. Los ascensos se conseguían de acuerdo con el número de prisioneros obtenidos, de cómo se hubieran conseguido, en combate cuerpo a cuerpo o a discreción, del rango social que tuvieran los

⁸⁷ Durán, *op. cit.*; I, cap. XXI, p. 189; Sahagún, *op. cit.*, I, lib. 3, cap. 5, p. 302.

⁸⁸ *Op. cit.*, I, cap XXI, p. 190.

⁸⁹ Durán, *op. cit.*, I, cap. V, p. 50.

cautivos, etcétera. El escalafón al que se pertenecía quedaba definido a través de la ropa y de divisas, cuyo uso indebido estaba penalizado con la muerte.

Naturalmente, hay que tener en cuenta varios factores discriminantes. No recibía el mismo entrenamiento práctico un noble que un común, el armamento y las defensas del que disponía uno distaban mucho de parecerse a las del otro.⁹⁰ ¡Claro! No estamos hablando de sociedades igualitarias.

En función de estos aspectos y circunstancias se escalaban posiciones en la carrera militar. Huelga decir que el noble tenía todas las cartas a su favor para seguir con su *status* y que, aunque ciertamente la movilidad social a través de la guerra era una posibilidad para la gente común, su consecución era muy remota.⁹¹ A pesar de lo cual, esa pretensión era un acicate para acudir a la batalla.

La jerarquización del ejército afectó también a la sociedad, porque desde el estamento militar se ofrecía una mejora de vida, incentivando a ésta para que se involucrara en la vida militar. Tanto las armas como las insignias acentuaban esta diferenciación, y aunque en la ideología de estado el guerrero demostrara un valor enorme en la batalla, en la práctica éste nunca alcanzaría el más alto rango si no pertenecía a un rancio linaje.

Muchas fueron las batallas que libraron los mexica y muchas las victorias que les hicieron poderosos. Podemos afirmar que, durante el tiempo que duró su hegemonía, casi todas ellas arrojaron un balance positivo para ellos, pero sin duda, de entre todas ellas, dos se convirtieron en emblemática y fueron recordadas e inmortalizadas por el arte: la guerra tepaneca, en 1428, en la que obtuvieron su independencia, y la guerra tlatelolca, en 1473, donde consiguieron el monopolio del mercado para volar sin cortapisas.

En 1427 moría Tezozómoc de Azcapotzalco, Señor del Valle. Su muerte trajo una sangrienta guerra civil entre los hijos del tirano, que llevó al Valle a posicionarse en dos bandos: el que apoyaba a los tepanecas y, aquellos que deseaban la independencia de ellos. En este segundo grupo estaban los mexica que consiguieron suficientes apoyos para enfrentarse a ellos y vencerlos. Esta victoria marcó la pérdida de la hegemonía política de Azcapotzalco y la creación de nuevo orden político impuesto por Tenochtitlan, que nacía como ciudad libre e independiente, para crear un imperio, gestionado por una potente alianza, con unas dimensiones desconocidas en Mesoamérica.

⁹⁰ Hassig, *Aztec Warfare*, p. 30-37; Lameiras, *Los déspotas armados*, p. 100-104.

⁹¹ Berdan, 1982, p. 63-66; Lameiras, *Los déspotas armados*, p. 156-162.

Respecto a la guerra civil desarrollada en 1473 contra Tlatelolco, su ciudad gemela, podemos afirmar que era la consecuencia lógica de largos años de animadversión que se rastrean desde que salieron de la mítica Aztlan. Tlatelolco no siempre había sido “la gemela en la sombra”, sino que durante parte de su historia había tenido una mayor preponderancia política que Tenochtitlan,⁹² principalmente durante la etapa de tributarios de los tepaneca, en que Tlatelolco desarrolló una exitosa economía basada en el comercio. Así, Tenochtitlan crecía gracias a su destreza militar y Tlatelolco lo hacía a través del comercio.

Tlatelolco no formó parte de los dirigentes de la Triple Alianza, organización que se formó tras la victoria sobre los tepaneca, pero sí participaba en las guerras que ésta emprendía bajo las órdenes de Tenochtitlan.⁹³ Moquihuix, *tlatoani* de Tlatelolco, desobedeció la orden de retirada en una batalla que enfrentaba a los ejércitos de la Triple Alianza contra los de Puebla-Tlaxcala. El resultado fue la victoria para la Alianza y así Moquihuix volvió a la ciudad como un héroe, con el ánimo de explotar esta situación en contra de Tenochtitlan. Sin embargo, no encontró los apoyos suficientes para derrotarla y en 1473 Axayácatl consigue someter definitivamente a Tlatelolco, colocando en la ciudad un humillante gobierno militar que aún regía cuando llegaron los españoles.⁹⁴

Como vemos, la política mesoamericana era muy compleja, las intrigas, las facciones y las alianzas eran un elemento muy dinámico de la misma, por lo que hacía de la diplomacia una necesidad.⁹⁵ En este sentido la política actual sigue dependiendo en gran medida de las actuaciones diplomáticas para evitar conflictos armados y analizada con detenimiento parece que nada ha cambiado, pero afortunadamente para los diplomáticos, el valor de su vida sí ha evolucionado. Pues las fuentes nos ilustran cómo en más de una ocasión los embajadores mesoamericanos fueron cocinados y comidos.⁹⁶

⁹² Bueno, “Tlatelolco: la gemela en la sombra”; Davies, *Los mexicas...*, p. 74; Garduño, *Conflictos y alianzas entre Tlatelolco y Tenochtitlan...*, p. 67; Jiménez Moreno, “Historia antigua de México”, p. 119-120.

⁹³ Zorita, *op. cit.*, cap. IX, p. 54.

⁹⁴ Carrasco, *Estructura político-territorial del imperio technoca...*, p. 66; Chimalpahin, 1965, *Relaciones Originales de Chalco Amaquemecan*, p. 209; Garduño, *Conflictos y alianzas entre Tlatelolco y Tenochtitlan...*, p. 157; López Austin, *Tarascos y mexicas*, p. 88; Sahagún, *op. cit.*, II, lib. 9, cap. 1, p. 691; Torquemada, *op. cit.*, I, lib. 2, cap. 58, p. 180.

⁹⁵ Bueno, “La guerra naval en el valle de México”.

⁹⁶ Chimalpahin, *op. cit.*, p. 207.

BIBLIOGRAFÍA

- BANDELIER, Adolfo, "On the art of war and mode of warfare of ancient mexicans", in *Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology: 10th annual report*, Cambridge, 1877.
- BERDAN, Frances F., *The Aztecs of Central Mexico: An Imperial Society*, New York, Holt, Rinehart y Winston, 1982.
- BERDAN, Frances, Richard Blanton, Elizabeth H. Boone, Mary Hodge, Michael Smith and Emily Umberger, *Aztec Imperial Strategies*, Washington D. C., Dumbarton Oaks, 1996.
- BUENO, Isabel, *La guerra mesoamericana en época mexicana*, tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense, 2003.
- , "La guerra naval en el valle de México", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 36, México, Instituto de Investigaciones Históricas, p. 199-224
- , "La importancia del faccionalismo en la política mesoamericana". *Revista de Indias*, C.S.I.C., n. 232, p. 651-672.
- , "Tlatelolco: la gemela en la sombra", *Revista Española de Antropología Americana*, v. 35, Madrid, 2005, p. 133-148.
- CALNEK, Edward, "Patterns of Empire Formation in the Valley of Mexico", en Collier, Rosaldo y Wirth, 1982, p. 43-62.
- CARRASCO, Pedro, *Estructura político-territorial del imperio technoca: La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzcoco y Tlacopan*, México, Fondo de Cultura Económica y el Colegio de México, 1996.
- CHIMALPAHIN CUAUHTLEHUANITZIN, Francisco, *Relaciones Originales de Chalco Amaquemecan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- CIPOLLA, Carlo, *Entre la Historia y la Economía*, Barcelona, Crítica, 1991.
- Códice Mendoza, Códice Mendocino*, José Ignacio Echegaray (ed.), México, San Ángel Ediciones, 1979.
- COLLIER, George, Renato Rosado y John Wirth, *The Inca and Aztec States 1400-1800*, New York, Academic Press, 1982.
- CORTÉS, Hernán, *Cartas de Relación de la Conquista de México*, México, Porrúa, 1963.
- DAVIES, Claude Nigel Byan, *Los mexicas. Primeros pasos hacia el imperio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1973.
- , *Los Aztecas*, Barcelona, Destino, 1977.

- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 2 v., Miguel León-Portilla (ed.), Madrid, Dastin Historia, 2000.
- DURÁN, fray Diego, *Historia de la Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, Ángel Ma. Garibay (ed.), 2 v., México, Porrúa, 1984.
- GARDUÑO, Ana, *Conflictos y alianzas entre Tlatelolco y Tenochtitlan: siglo XII a XV*, México, Instituto Nacional de Antropología, 1997.
- GORENSTEIN, Shirley, "The differential development of New World empires", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, XX, México, 1966, p. 41-67.
- GRAULICH, Michel, "El sacrificio humano en Mesoamérica", en *Revista Arqueología Mexicana*, v. XI, n. 63, México, 2003, p. 18-23.
- HASSIG, Ross, *Aztec Warfare. Imperial Expansion and Political Control*, Norman, University of Oklahoma Press, 1988.
- , *Comercio, tributo y transportes: La economía política del valle de México en el siglo XVI*, México, Alianza Mexicana, 1990.
- , *War and Society in Ancient Mesoamerica*, Berkeley, University of California Press, 1992.
- , *Mexico and the Spanish Conquest*, New York, Longman, 1994.
- HICKS, Frederic, "Flowery War in Aztec History", *American Anthropologist*, 6, 1979, p. 87-92.
- HOLT, Barry, *Mexica-Aztec Warfare: a Developmental and Cultural Analysis*, Ph. D. dissertation, University of Texas, 1979.
- IXTLILXÓCHITL, Fernando de Alva, *Historia de la nación chichimeca*, edición de Germán Vázquez, Madrid, Historia 16, 1985 (Crónicas de América n° 11).
- JIMÉNEZ MORENO, Wigberto, "Historia antigua de México", en *Historia de México*, México, Porrúa, 1965.
- KATZ, Friedrich, *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI*, México, 1966.
- LAMEIRAS, José, *Los déspotas armados*, Zamora, Colegio de Michoacán, 1985.
- , *El encuentro de la piedra y el acero*, Zamora, Colegio de Michoacán, 1994.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, "Itzcóatl, creador de una cosmovisión guerrera", en *Universidad de México*, México, 1956.

- LITVAK KING, Jaime, *Cihuatlan y Tepecoacuilco: Provincias tributarias de México en el siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Tarascos y mexicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- MOTOLINÍA, fray Toribio de Benavente, *Memoriales e historia de los indios de la Nueva España*, estudio preliminar por Fidel de Lejarza, Madrid, Atlas, 1970.
- ORELLANA, T. Rafael, "La guerra", en *El esplendor del México antiguo*, 2 v., México, CIAM, 1959, v. II, p. 837-860.
- PASO Y TRONCOSO, Francisco del, *Papeles de Nueva España. Segunda Serie, geografía y estadística*, 7 v., México, Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra, 1905-1906.
- POMAR, Juan Bautista de, *Relación de Texcoco*, edición de Germán Vázquez, Madrid, Historia 16, 1991, (Crónicas de América, n. 65).
- Relación de Texcoco*, edición de Germán Vázquez, Madrid, Historia 16, 1991, (Crónicas de América, n. 65).
- ROJAS, José Luis de, *Los aztecas: entre el dios de la lluvia y el de la guerra*, Madrid, Biblioteca Americana Anaya, 1988.
- , "La organización del imperio Mexica", en *Revista Española de Antropología Americana*, n. 21, Universidad Complutense de Madrid, 1991, p. 145-169.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Madrid, Dastin Historia, 2001.
- SMITH, Michael E., "The Strategic Provinces", en Berdan, Blanton, Boone, Hodge, Smith y Umberger, 1996, p. 137-150.
- TEZOZÓMOC, Hernando Alvarado, *Crónica Mexicana*, Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez (eds.), Madrid, Dastin Historia, 2001.
- TORQUEMADA, Juan de, *Monarquía indiana*, 3 v., México, Porrúa, 1969.
- UMBERGER, Emily, "Aztec Presence and Material Remains in the Outer Provinces", en Berdan, Blanton, Boone, Hodge, Smith y Umberger, 1996, p. 151-180.
- ZANTWIJK, Rudolf van, "La organización de once guarniciones aztecas, una nueva interpretación de los folios 17v y 18r del 'Código mendocino'", en *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, LVII, 1967, p. 149-160.
- ZORITA, Alonso de, *Relación de los Señores de la Nueva España*, edición de Germán Vázquez, Madrid, Historia 16, 1992 (Crónica de América, n. 75).

UN MANUSCRITO DE FRANCISCO DEL PASO Y TRONCOSO SOBRE EL *CÓDICE CICLOGRÁFICO*

BALTAZAR BRITO GUADARRAMA

Sin duda, hablar del *Códice ciclográfico* es entrar en una de las controversias más interesantes sobre la autenticidad de un códice mexicano. Dicha controversia tuvo lugar entre dos de los más importantes investigadores de las antigüedades mexicanas a principios del siglo XX: Alfredo Chavero y Francisco del Paso y Troncoso.

Durante el año de 1901, el político e historiador Alfredo Chavero publicó los documentos que formaban parte de su colección de códices, en un libro al que denominó *Pinturas jeroglíficas*.¹ En la primera parte fueron incluidas las litografías de tres documentos elaboradas por Genaro López, llamados el *Mapa de Tlaxcallan*, *Una rueda calendárica* y el *Códice Ciclográfico*.

Respecto a este último, Chavero nos dice que el códice:

Está pintado en una piel delgada, la cual mide tres metros cuarenta y seis y medio centímetros de largo por cerca de veinte de ancho. Cada página aislada es de veintisiete centímetros de largo, por cerca de veinte de altura; con excepción de la primera que no tiene pinturas; y es de veintidós centímetros de largo, pues se le cortó una parte con tijeras, según aparece de la forma de dicha mutilación. El Códice está doblado a manera de biombo, como era costumbre, y hace un libro de doce hojas pintadas por ambos lados, y una en blanco.²

Según el breve estudio que realizó al documento, el contenido del mismo se refiere a las tres fiestas cíclicas aztecas (de ahí su nombre) llamadas la primera *teoxihuilitl*, que se celebraba cada cuatro años y era dedicada al dios Camaxtli, expresión del planeta Marte; la segunda llamada *atamalqualiztli* que se festejaba cada ocho años en honor del

¹ Alfredo Chavero, *Colección Chavero. Pinturas jeroglíficas*, Imprenta del comercio de Juan E. Barbero, México, 1901, 2 tomos.

² *Ibidem*, p. 45.

planeta Venus y de la Luna y la tercera, denominada *xiuhmolpilli* o del fuego nuevo dedicada al Sol cada 52 años.

El códice consta de dos litografías dobladas en biombo, una para el anverso numerada con números romanos del I al XII, cuya lectura se realiza de derecha a izquierda y otra para el reverso numerada con números arábigos también del 1 al 12, cuya lectura se realiza de izquierda a derecha.

Una vez publicado, Chavero envió un ejemplar a su amigo Francisco del Paso y Troncoso, quien se encontraba en Europa como enviado del gobierno mexicano en busca de documentos sobre la historia de México.³ Al poco, tiempo, Del Paso y Troncoso en una carta enviada desde Florencia, Italia el 22 de mayo de 1901,⁴ le pidió a Chavero que cesara la distribución de la obra porque, a su parecer, los tres documentos eran falsos, acusando de la falsificación al mencionado señor López, y pidiéndole que exhibiera los documentos bautizándolos con el nombre del supuesto falsificador para darle así un escarmiento.⁵

Del Paso basó su aseveración en la comparación que realizó del *Códice Ciclográfico* con otros códices que hasta ese entonces habían sido publicados en obras muy importantes, como la célebre *Antiquities of Mexico*,⁶ misma que consultó en Florencia, y la del *Códice Vaticano 3773*, también conocido como *Vaticano B*, que fue auspiciada por el duque de Loubat, pero además utilizó el *Códice Viena* o *Vindobonensis*, llamado por él como *Códice Leopoldino*,⁷ y otros mencionados en su carta, de donde dedujo que las figuras del *Códice Ciclográfico* eran una copia, como puede apreciarse a continuación:

Comencemos por el Códice, de cuya falsedad estoy ciertísimo. En las páginas que tienen números romanos, las figuras chicas corresponden al *Códice Vaticano 3773* y con una sola excepción tal vez todas están invertidas. Las figuras grandes son: las 3 primeras del tonalámatl del *Códice Borgia*, las 8 siguientes del *Códice Laud* todas invertidas, menos las 2 primeras: la última grande de frente es imaginativa.⁸

³ Para mayor conocimiento de la misión de Del Paso y Troncoso véase Silvio Zavala, *Francisco del Paso y Troncoso. Su misión en Europa*, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1980.

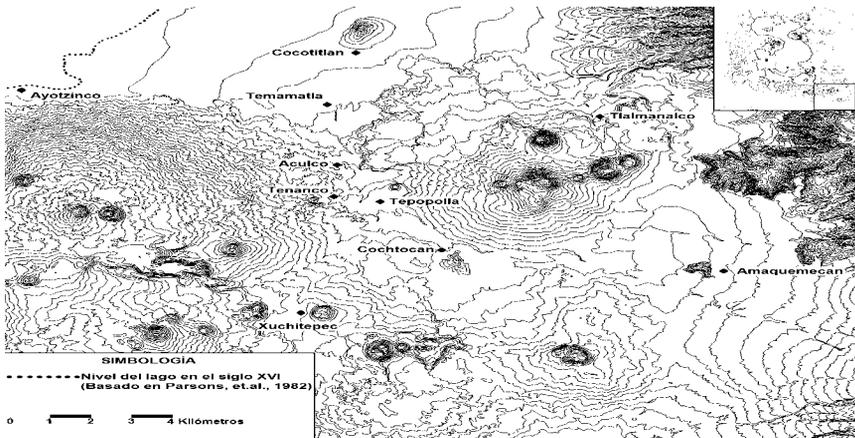
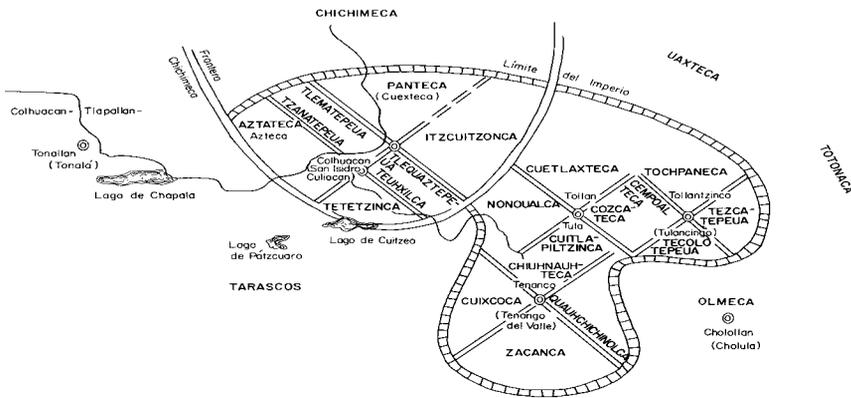
⁴ Jesús Galindo y Villa, *Don Francisco del Paso y Troncoso. Su vida y sus obras*, Memorias de la Sociedad Científica Antonio Alzate, tomo 42, p. 274.

⁵ Chavero, *op. cit.* II, p. 4.

⁶ Edward King Lord Kingsborough, *Antiquities of Mexico*, 9 v., London, 1831-1848.

⁷ Debido a que en algún momento (1677) perteneció a Leopoldo I de Habsburgo.

⁸ Chavero, *op. cit.* II, p. 3.

Figura 1. Fragmento del *Código Ciclográfico*Figura 2. *Código Vaticano B*, página 32

Desde luego que Chavero no estuvo de acuerdo con tal aseveración y en la segunda parte de su libro publicó íntegra la carta de Del Paso, así como su respuesta, la cual envió a Italia con fecha 10 de junio de 1901. En ella hace una apasionada defensa sobre la autenticidad del código, comentando que éste le fue mostrado cerca de 1863, junto con otros códigos conocidos, como el *Colombino* y el *Dehesa*, por el licenciado Manuel Cardoso, por lo que no podría ser una falsifica-

ción reciente. Al morir el señor Cardoso, Chavero adquirió los tres códices para a su vez venderlos a otros coleccionistas teniendo según él, varios testigos de las fechas de las transacciones. En su respuesta recalca la necesidad de conocer el original para percatarse de que el documento no es apócrifo, pero además nos dice que para él:

La mayor prueba de su autenticidad es su contexto completo, el cual abraza los periodos cíclicos de manera perfecta. No hay falsificador que conozca esto, que es sin duda la parte más difícil, y puede decirse todavía más incomprensible de nuestra arqueología.⁹

Sin embargo y como bien lo menciona Manuel Carrera Stampa,¹⁰ los investigadores dieron más énfasis a los comentarios efectuados por Francisco del Paso que a la defensa de Chavero respecto a la autenticidad de los documentos, por lo que se han considerado hasta la fecha como falsos, aunque habría que tomar en cuenta que nadie ha revisado los originales de los códices porque su paradero es desconocido en la actualidad, lo cual impide llevar a cabo un análisis exhaustivo con las técnicas actuales de fechación tal y como se ha hecho con otros códices.¹¹ Así mismo, hay que hacer notar que una vez realizada la comparación de las figuras del *Códice Ciclográfico* con otros códices tal y como lo hizo Del Paso, resultan muy convincentes sus argumentos, pues efectivamente se notan las mismas características de tamaño y atributos de las figuras así como su condición de estar invertidas respecto a los códices que asumimos, fueron sujetos de copia (figura 1).

Por mi parte, tuve conocimiento de la litografía del *Códice Ciclográfico*, cuando durante uno de los constantes recorridos que realizo por las librerías de viejo en busca de libros antiguos, un librero me mostró un documento facsimilar que parecía ser un códice que contenía inscripciones manuscritas muy pequeñas a lápiz, indicándome, un poco decepcionado, que desafortunadamente era falso, pues una anotación al final del mismo así lo indicaba. No obstante y por considerar que sería interesante saber quién había realizado el análisis y anotado con una letra tan pequeña los resultados obtenidos, lo adquirí por una módica cantidad junto con otros documentos entre los que se encuen-

⁹ *Ibidem*, p. 6.

¹⁰ Manuel Carrera Stampa, "Fuentes para el estudio del mundo indígena. Culturas del Altiplano: III", en *Memorias de la Academia de la Historia*, tomo XXII, n. 4, México, 1963, p. 418-420.

¹¹ Véase por ejemplo el análisis de Eduardo Pareyón *et al.*, *El Lienzo de Cuetzpala*, Puebla, México, INAH, 2002, p. 21-56.

tran una *Gramática de la Lengua Zapoteca* publicada en 1887 por Antonio Peñafiel,¹² unas hojas encuadernadas con textos en náhuatl y latín con el título *Obras de Sor María de la Antigua* y que corresponden a los folios 1r al 51v, del tomo tercero del *Códice Matritense del Real Palacio* que se publicó en 1907,¹³ y el facsímil del *Memorial de los Pueblos sujetos a Tlacupán*, recopilado para el *Epistolario de la Nueva España*¹⁴ por Francisco del Paso y Troncoso el cual, después de haber efectuado una pequeña investigación al respecto, resultó ser el autor de las mencionadas anotaciones.

Dicha investigación consistió en comparar la letra contenida en el facsimilar del código, con documentos manuscritos de la colección de Francisco del Paso sita en la Biblioteca del Museo de Antropología e Historia, en donde pude comprobar que la letra era muy parecida, además de que el autor usaba frecuentemente la letra “k” en ciertas palabras como *tlalok* y *cipaklli*, al igual que en la litografía.¹⁵ Por otro lado, el documento brindó también algunas pistas que permitieron deducir que se trataba del citado autor, pues en su análisis menciona que comparó las imágenes de la obra de Lord Kingsborough llamada *Antiquities of Mexico*¹⁶ en la Biblioteca Palatina de la ciudad de Florencia, lugar en donde es sabido residió Del Paso y Troncoso desde donde mantenía correspondencia con todos sus colegas y amigos.

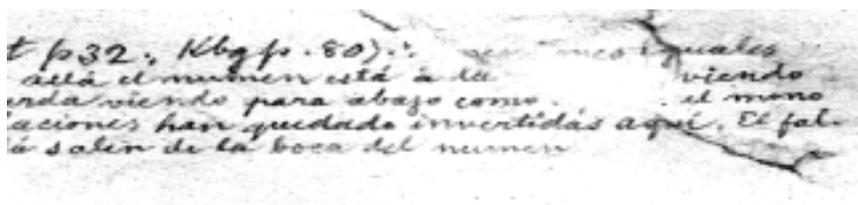


Figura 3. Fragmento de manuscrito de Francisco del Paso y Troncoso, litografía del *Códice Ciclográfico*

¹² Antonio Peñafiel, *Gramática de la Lengua Zapoteca*, México, Secretaría de Fomento, 1887.

¹³ Francisco del Paso y Troncoso, *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, Madrid, Hauser y Menet, 1907.

¹⁴ Francisco del Paso y Troncoso, *Epistolario de la Nueva España*, México, Robredo, 1940, tomo XIV, p. 118.

¹⁵ También pueden revisarse las litografías del *Códice Florentino*, donde puede compararse la letra y la manera que Del Paso hizo las anotaciones, las cuales son muy parecidas.

¹⁶ Edward King, *op. cit.*

Posteriormente, la realización de un estudio sobre el *Códice Chavero de Huexotzingo* me llevó a consultar en la Biblioteca de Antropología y bibliografía relacionada con los documentos que pertenecieron a la colección particular de Alfredo Chavero y al revisar el citado libro *Pinturas Jeroglíficas*,¹⁷ pude constatar que el documento con las anotaciones en lápiz correspondía a la segunda litografía del *Códice Ciclográfico*, es decir el reverso, pues el anverso desafortunadamente no ha sido localizado. (Figura 3).

Debido a que nunca se conocieron de manera detallada los argumentos que llevaron a Del Paso a considerar que dicho códice era apócrifo, el presente trabajo tiene como principal objetivo dar a conocer a la comunidad académica, el análisis efectuado de puño y letra por dicho autor durante su estadía en Florencia, pues únicamente la carta que envió a Alfredo Chavero ha sido publicada hasta el día de hoy.

Por último, considero necesario comentar que si algún investigador quisiera abundar sobre el tema, podrá encontrar este documento que corresponde a la litografía con las anotaciones originales en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, pues éste será donado a dicha institución por considerar que es el lugar idóneo para su resguardo.¹⁸

¹⁷ Alfredo Chavero, *Pinturas Jeroglíficas. Colección Chavero*, Imprenta del Comercio de Juan E. Barbero. México, 1901.

¹⁸ Agradezco a Marco Antonio Tovar subdirector de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, así como a M. Marimín López C. y Miguel Ángel Gazca su apoyo en la restauración y digitalización de la litografía.

TRANSCRIPCIÓN DEL DOCUMENTO

La transcripción de las inscripciones se realizó de derecha a izquierda y de arriba abajo, utilizando las letras del abecedario para mayor claridad, pero respetando la ortografía original y desarrollando las abreviaturas. Las letras faltantes y mis anotaciones van entre corchetes.

LÁMINA I [ARRIBA]

a). [roto]....to del Cód[ice] Vat[icano] 3773 [edición Loubat] p.28; Kingsborough. p. 76) di[mensio]nes iguales casi. Este numen [roto]...día cipaktli que suprimió [el falsifi]cador. Este aumentó el asiento [roto]...te tigre que allá no existe, y [roto]...go los atributos para disimular [roto]...a.

b). Dibujo algo aumentado que se tomó de la figura igual que acompaña al numen del 17° día olin [sic] en el Cód[ice] Vaticano. 3773 (edición Loubat p. 29; Kingsborough p. 77) Está recta la figura como allá.

c). Calco invertido Códice Vaticano. 3773 (edición Loubat p. 32; Kingsborough p. 80) Dimensiones iguales casi. Este numen es el del 11° día ozomatli. Allá el numen está a la derecha viendo para la izquierda, y el pescador a la izquierda viendo para abajo como aquí y el mono ve allá para la izquierda, y todas estas relaciones han quedado invertidas aquí. El falsificador cambió en flores las cuentas que allá salen de la boca del numen.

[Abajo]

d). Esta idea de cruzar los momoztlis por una faja vertical, no habrá nacido del Códice de Viena p. 23 ? [Sic] donde hay una faja vertical encima del momoztli y descansando sobre ella 2 soles con fig[ura]s en medio.

e). La idea del círculo puesto en el interior del templo y rodeado de gotas de agua páreseme tomada del remolino de agua en Códice Viena pp. 1, 6, 16, 45, 46.

[Centro]

Motivo repetido pero invertido en la fig. 10 del contorno del falso (ilegible) la mano está a la izq[ui]erda, el pie a la derecha.

LÁMINA 2 [ARRIBA]

- a). Falta la 23^a. pareja en que el hombre tiene bajo el brazo una lagartija y la mujer un quetzal.
- b). Dibujo recto a medida igual del numen del 3er. día kalli en el Códice Vaticano. 3773 (edición Loubat p. 29; Kingsborough p. 77). El falsificador suprimió el alimento que pone dentro de la boca el numen con la mano derecha. También omitió los excrementos que arroja sobre la olla de la luna, y ésta última olla, que pone aquí en la página 4 pero modificándola, como allí mismo lo explico.
- c). Dibujo recto, a medida igual casi, que se tomó del escorpión que acompaña al numen del 20° día flor en el Códice Vaticano. 3773 (edición Loubat p. 28; Kingsborough p. 76) El falsificador ha cometido aquí la falta monstruosa de hacer que la culebra de Tlalok cubra en parte al escorpión que se ve aparecer como si estuviera en un plano posterior a la culebra. Esto supondría en los indios nociones de perspectiva que no poseían. Ellos nunca dibujaban así.
- d). Calco invertido de la 24^a pareja, signada con el n[úmer]o 25 en el Códice Vaticano. 3773 (edición Loubat p. 33, Kingsborough. p. 81) dimensiones iguales casi. Allá está la mujer a la derecha y el hombre a la izquierda. El falsificador suprimió el n[úmer]o 25.
- e). Calco invertido de la 25^a pareja, que debía estar signada con el no. 26 (y lo está solo en el 23 por haberse borrado los otros) en el Códice Vaticano 3773 (edición Loubat p 33; Kingsborough p 81) dimensiones iguales casi. Allá está la mujer a la derecha y el hombre a la izquierda. El falsificador suprimió el número. En la edición. Kingsborough la mujer no tiene señalada la teta, y el hombre cruza un brazo cuyo codo queda para adelante y apunta con el índice y pulgar de la otra mano a la mujer que le queda frontera. Aquí la mujer tiene la teta bien marcada y quedan sus 2 codos para adelante como en la edición de Loubat que se hizo en 1896, así es que la falsificación es posterior a esa fecha.

Abajo

Tlalok en el Códice Vaticano 3773 p. 93 (edición Kingsborough) tiene la uña larga y recurva en pulgar mano derecha y la piedra del hacha también es curva. Tanto aquí como en la edición Loubat la uña no sobresale del dedo y la piedra del hacha es recta. La falsificación es pues posterior a la edición de Loubat hecha en 1896.

LÁMINA 3

[Arriba: Códice Vaticano. 32?, Códice B[or]g[ia] p. 63]

a). Aquí se abstuvo el falsificador de poner algo, temiendo un fiasco e hizo bien. Tal vez quiso poner aquí la 23ª pareja que falta y no le cupo. De todos modos es muy de notar que haya quedado vacío el espacio.

b). Calco invertido de la 20ª pareja, signada con el número 21 en el Códice Vaticano. 3773 (edición Loubat p. 34; Kingsborough p. 82) Dimensiones iguales casi. Allá está la mujer a la derecha el hombre a la izquierda. El falsificador suprimió el número 21.

c). Calco invertido de la 21ª pareja, signada con el número 22 en el Códice Vaticano. 3773 (edición Loubat p. 34; Kingsborough p. 82) Dimensiones iguales casi. Allá está la mujer a la derecha el hombre a la izquierda. El falsificador suprimió el número 22.

LÁMINA 4

Arriba

a). Calco recto a medida igual casi de la olla de la luna que acompaña al númen del tercer día kalli en el Códice. Vaticano. 3773 (edición Loubat p. 29; Kingsborough. p. 77) El falsificador suprimió la olla en la página 2 de ésta pintura, como en su lugar lo digo. Además, habiendo usado ya de la misma olla en la figura número 10 del falso mapa de Tlaxcala poniendo dentro al conejo, aquí lo quitó y lo cambió por un chalchiuitl. Es un buen indicio de que se deben las 2 pinturas a una mano misma.

b). Calco invertido de la 22ª pareja, signada con el número 23 en el Códice Vaticano. 3773 (edición Loubat p. 34; Kingsborough p. 82) Dimensiones iguales casi. Allá está la mujer a la derecha y el hombre a la izquierda. El falsificador suprimió el número 23.

c). Calco invertido de la 17ª pareja, signada con el número 18 en el Códice Vaticano. 3773 (edición Loubat p. 35; Kingsborough p. 83) Dimensiones iguales. Allá está la mujer a la derecha y el hombre a la izquierda. El falsificador suprimió el número 18. En edición Kingsborough el hombre tiene 2 ajorcas azules y su ojo no tiene pupila: aquí el ojo la tiene y el hombre no lleva sus ajorcas sino en una pierna, como en la edición Kingsborough que se hizo en 1896; así es que la falsificación datará de la misma fecha cuando más temprano.

d). Calco invertido de la 18ª pareja, signada con el número 19 en el Códice Vaticano. 3773 (edición Loubat p. 35; Kingsborough p. 83) Dimensiones iguales casi. Allá está la mujer a la derecha y el hombre a la izquierda. El falsificador suprimió el número 19.

Abajo

a). Códice Leop[oldino] p 6. El templo ab[er]to allá también a la izquierda y con 20 estrellas alargadas tangentes a todo el contorno de las cuales 6 en tapanco como aquí, 6 en base y 4 en cada uno de los lados. El interior vacío allá dimensiones [sic] dimensiones allá 35 mm. Alt[itud] x 29 en tapanco iguales casi a las de acá. El falsificador puso aquí rayas en la cornisa del tapanco que allá es liso.

b). Calco invertido. Códice Leop[oldino] p. 6. El templo ab[er]to allá a la izquierda y con 20 círculos negros alrededor y algo separados de su contorno, 6 de los cuales corresponden al tapanco como aquí, y 5 están engastados en el mismo tapanco, como arriba el interior contiene una cabeza fantástica símbolo del día (ver/ boceto) Dimensiones allá 30 mm altitud X 31 latitud en tapanco casi como aquí.

LÁMINA 5. [Arriba: Códice Vaticano. 41]

a). Dibujo recto pero modificado en sus atributos, del tigre que se haya colocado delante del númen del 12º día malinalli en el Códice Vaticano. 3773 (edición Loubat p. 31; Kingsborough p. 79) Las dimensiones

altura son iguales, pero en la latitud son algo mayores aquí. El número está dibujado en la página 12 pero sin el animal como allá lo digo.

b). Calco invertido de la 14ª pareja, signada con el número 20 en el Códice Vaticano 3773 (edición Loubat p. 35; Kingsborough p. 83) Dimensiones iguales casi algo exageradas en la altura de la mujer. Allá está la mujer a la derecha y el hombre a la izquierda. El falsificador suprimió el número 20.

c). Calco invertido de la 14ª pareja, signada con el número 15 en el Códice Vaticano. 3773 (edición Loubat p. 36; Kingsborough p. 84) Dimensiones iguales casi. Allá el hombre está a la izquierda y la mujer a la derecha. El falsificador suprimió el número 15.

LÁMINA 6

Arriba

a). Calco invertido a dimensión igual casi, de los emblemas colocados a la derecha de Tlalok en el Códice Vaticano. (edición Loubat p. 47; Kingsborough p. [sic]) El falsificador agregó las hojas acuminadas de la izquierda para disimular su dibujo.

b). Calco invertido de la 15ª pareja, signada con el número 16 en el Códice Vaticano. 3773 (edición Loubat p. 36; Kingsborough p. 84) Dimensiones iguales casi. Allá el hombre está a la izquierda y la mujer a la derecha. El falsificador suprimió el número 16.

c). Calco invertido de la 16ª pareja, signada con el número 17 en el Códice Vaticano. 3773 (edición Loubat p. 36; Kingsborough p. 84) Dimensiones iguales casi. Allá está el hombre a la izq[ui]erda y la mujer a la derecha. El falsificador suprimió el número 17.

d). [Escrito de manera vertical]

Calco invertido de la mitad del cuadro donde se halla la 9ª pareja, signada con el número 10 en el Códice Vaticano. 3773 (edición Loubat p. 38; Kingsborough p. 86) Dimensiones iguales. Queda la mujer allá a la derecha del cuadro y ve para la izquierda, mientras que aquí ve a la derecha. El falsificador suprimió los 6 números que caen hacia este lado del cuadro, que dividió en 2 por los motivos que apunto en la página 7. En la edic[ión] de Kingsborough no está dibujada la concha de la tortuga, y aquí sí, lo mismo que en la edic[ión] Loubat que se hizo en 1896, así es que la falsificación resulta posterior a esa fecha.

Abajo

Tlalok en edición Kingsborough del Códice Vaticano. 3773 p. 91 tiene uña encorvada que sobresale del dedo; hacha de piedra curva y cajete con 3 circulillos y 3 rayas dobles alternadas, mientras que aquí y en edición Loubat, que se hizo en 1896, la uña no sobresale del dedo, la piedra del hacha es recta y el cajete no tiene mas que un círculo entre 2 rayas dobles. La falsificación es pues posterior a 1896.

LÁMINA 7

a). Dibujo sacado de un calco invertido y reducido en altura del cerro corvo [sic] colocado a la izquierda y detrás de Tlalok en el Códice Vaticano. 3773 (edición Loubat p. 47; Kingsborough p. 95) El falsificador lo redujo en altura para que cupiera dentro del recuadro respectivo. En la edición de Kingsborough hay s[obre] la falda del cerro varias circunferencias dobles concéntricas dispuestas en serie de arriba abajo y cuyo [ilegible] interior es relativamente grande y los colores de las 2 zonas muy vivos; así es que simulan una serie de chalchiuites: además parten de la línea inferior del cerro varios apéndices cuyas bases superiores quedan perfectamente separadas. Aquí los círculos anteriores de los [ilegible] son pequeños y al exterior hay varias curvas que se unen de arriba abajo formando [ilegible] a lo que se agrega que la línea inferior del cerro no tiene apéndices sino una zona # [continúa arriba] # ondeada cuyas curvas superiores quedan distantes de la línea inferior del cerro y como lo mismo se observa en la edic[ión] Loubat, infiérese que se hizo el calco de ella y es posterior según eso, al año 1896.

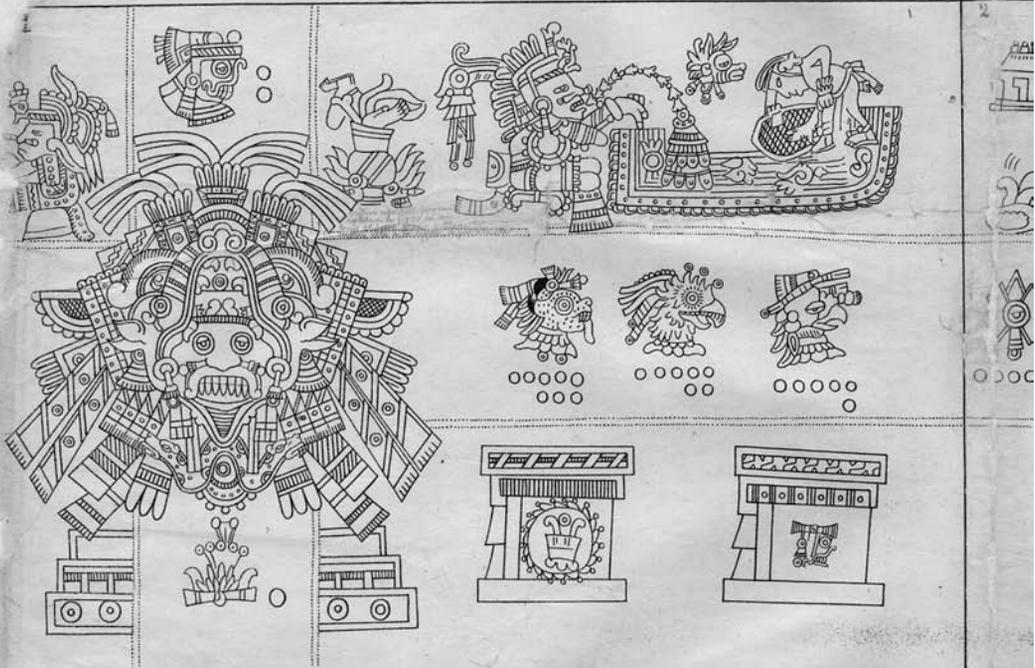
b). Calco invertido de la mitad del cuadro donde se halla la 9ª pareja signada con el número 10 en el Códice Vaticano. (edición Loubat p. 38; Kingsborough p. 86) Dimensiones iguales. El hombre colocado allá a la izquierda del cuadro ve a la derecha, y aquí ve a la izquierda. El falsificador suprimió los 4 números que caen hacia este lado del cuadro. Además engañado por el error que cometió el pintor indio de dividir este cuadro en 2 por una línea roja vertical, se creyó autorizado a dividir él también el cuadro en 2. Pero aquí entra lo más curioso: el pintor indio hizo pasar la línea roja encima del tambor y luego sobre la mano del que lo toca, mientras que nuestro falsificador cortó esa línea en el borde superior del tambor. Haber conservado la línea, sin em-

Col. Cat. Vol. 3773
 29 y 30 p. 76) de
 una serie de ceramitas
 que representan
 las escenas de la vida
 que allí se vivió y
 de las que se dice.

El grupo de ceramitas que
 se tomó de la figura lateral que
 acompaña al número 233 de la
 colección de Cat. Vol. 3773 (el que
 está p. 58, 59 y 77) corresponde
 a la figura de la vida.

Este grupo de ceramitas que
 se tomó de la figura lateral que
 acompaña al número 233 de la
 colección de Cat. Vol. 3773 (el que
 está p. 58, 59 y 77) corresponde
 a la figura de la vida.

El grupo de
 ceramitas
 Vol. 377
 77) de
 la colección
 que se
 tomó de
 ella.
 Vol. 37
 77)



Este grupo de ceramitas que
 se tomó de la figura lateral que
 acompaña al número 233 de la
 colección de Cat. Vol. 3773 (el que
 está p. 58, 59 y 77) corresponde
 a la figura de la vida.

Este grupo de ceramitas que
 se tomó de la figura lateral que
 acompaña al número 233 de la
 colección de Cat. Vol. 3773 (el que
 está p. 58, 59 y 77) corresponde
 a la figura de la vida.

Lámina I

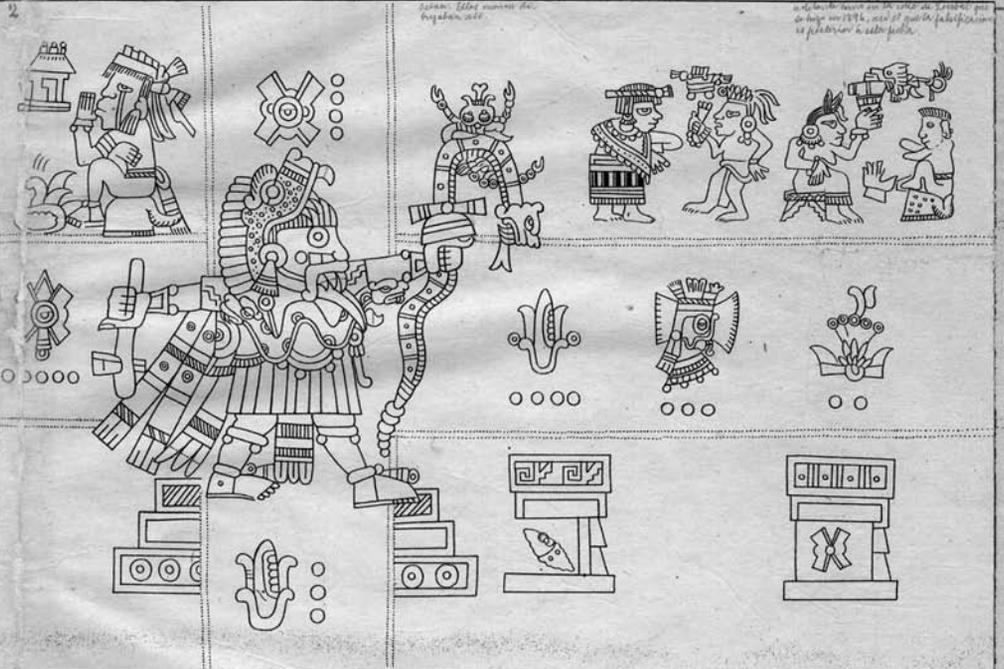
Ficha de 159 pasaporte que se levantó
después de la guerra que se libró en
el campo de batalla.

El hijo nació a mediano día del
mes de Mayo de 1772. Nació en el
Vol. 3773 (el levant. 17). Hijo de
1772. El falsificador se llama el
alimento que para darlo se ha
hecho el nombre con la numeración
1772. También cambia los se-
ñalamientos que están sobre la e-
strella de la Luna, y sobre el libro
que para el hijo en la página
en 4 de 10 en el libro de la obra
de la misma la obra.

Del hijo nació a mediano
día del mes, que se levantó
después de la guerra que se libró
en el campo de batalla del 21 de
Mayo en el Vol. 3773 (el levant. 17).
El falsificador se llama el
alimento que para darlo se ha
hecho el nombre con la numeración
1772. También cambia los se-
ñalamientos que están sobre la e-
strella de la Luna, y sobre el libro
que para el hijo en la página
en 4 de 10 en el libro de la obra
de la misma la obra.

Este pasaporte de la 159 pasaporte, se levanta
en el 25 de Mayo en el Vol. 3773 (el levant. 17).
El falsificador se llama el
alimento que para darlo se ha
hecho el nombre con la numeración
1772. También cambia los se-
ñalamientos que están sobre la e-
strella de la Luna, y sobre el libro
que para el hijo en la página
en 4 de 10 en el libro de la obra
de la misma la obra.

Este pasaporte de la 159 pasaporte, se levanta
en el 25 de Mayo en el Vol. 3773 (el levant. 17).
El falsificador se llama el
alimento que para darlo se ha
hecho el nombre con la numeración
1772. También cambia los se-
ñalamientos que están sobre la e-
strella de la Luna, y sobre el libro
que para el hijo en la página
en 4 de 10 en el libro de la obra
de la misma la obra.



del hijo
Ficha de 159 pasaporte que se levantó
después de la guerra que se libró en
el campo de batalla del 21 de
Mayo en el Vol. 3773 (el levant. 17).
El falsificador se llama el
alimento que para darlo se ha
hecho el nombre con la numeración
1772. También cambia los se-
ñalamientos que están sobre la e-
strella de la Luna, y sobre el libro
que para el hijo en la página
en 4 de 10 en el libro de la obra
de la misma la obra.

Lámina 2

Vol. 11
Pl. 117

1. Cabeza con tocado de la 12ª pieza
del grupo n.º 11 en el Vol. 11
p. 117. Cabeza de la 12ª pieza
del grupo n.º 11 en el Vol. 11
p. 117.

2. Cabeza con tocado de la 12ª pieza
del grupo n.º 11 en el Vol. 11
p. 117. Cabeza de la 12ª pieza
del grupo n.º 11 en el Vol. 11
p. 117.

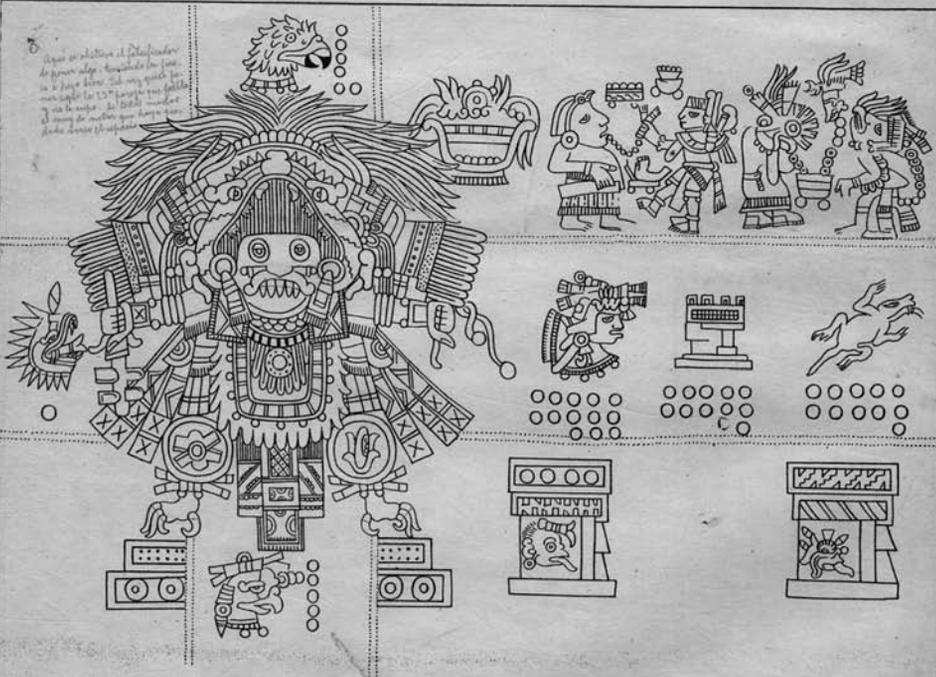


Lámina 3

5. Este es un dibujo de un animal con sus atributos. El dibujo que se muestra en la parte superior del manuscrito es el de un animal con sus atributos. El dibujo que se muestra en la parte superior del manuscrito es el de un animal con sus atributos.

Este es un dibujo de un animal con sus atributos. El dibujo que se muestra en la parte superior del manuscrito es el de un animal con sus atributos.

Este es un dibujo de un animal con sus atributos. El dibujo que se muestra en la parte superior del manuscrito es el de un animal con sus atributos.

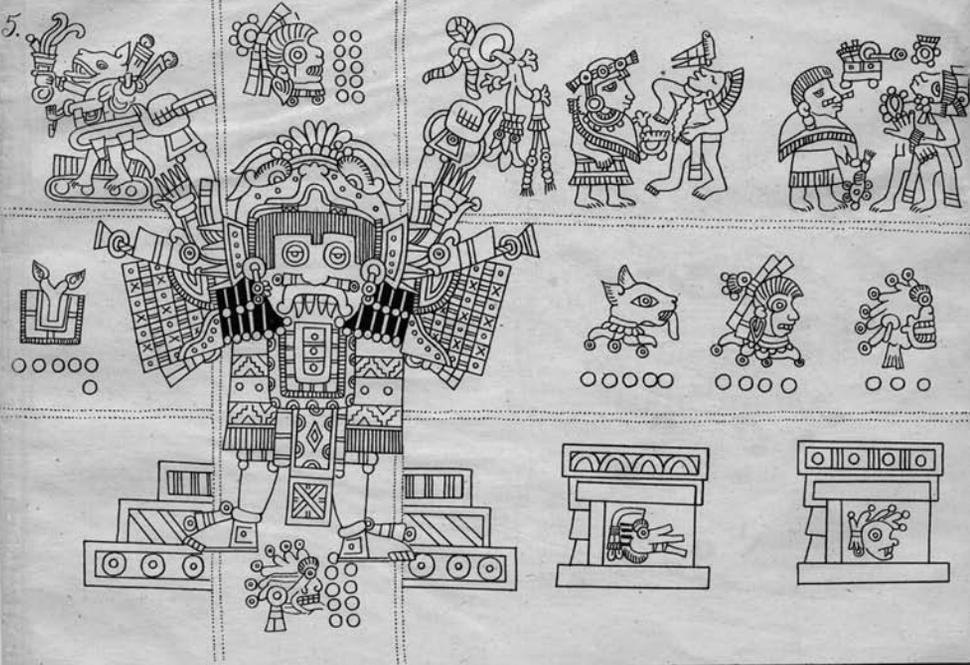


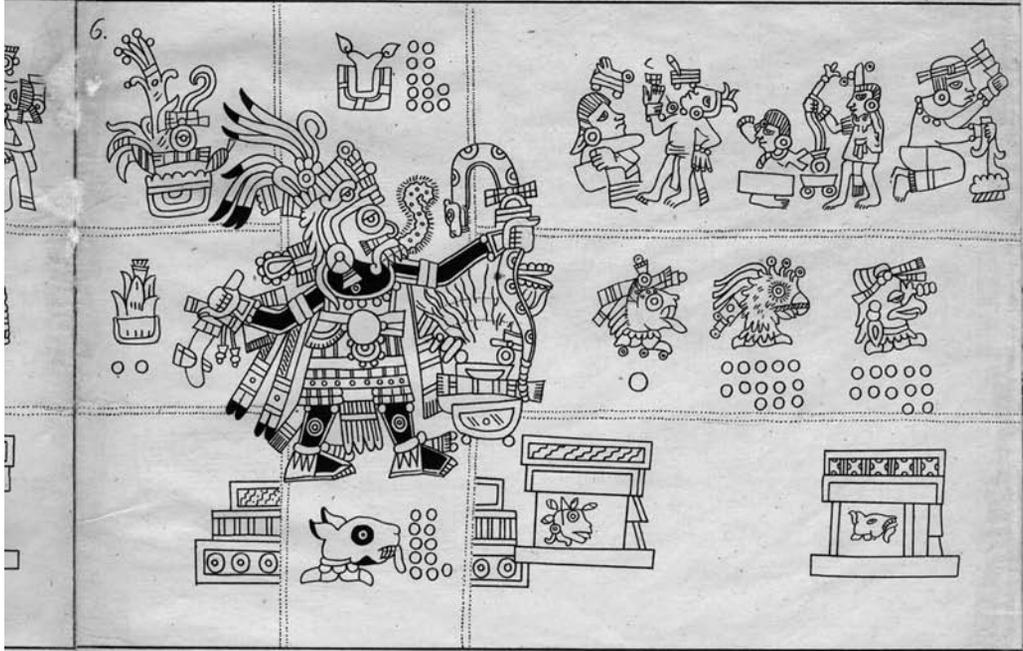
Lámina 5

Letras sencillas, de desarrollo
 paulatino, de las primitivas
 sobre el desarrollo de Tlalcala en
 el Vol. VII (1977) (Vol. VII) p. 97.
 Véase p. 72. Se publicaron en
 el primer número de la revista
 "Quetzal" para el número de 1977.
 Véase p. 72.

Letras sencillas de la 15ª página
 reproducidas con el Vol. VII (1977) p. 97.
 Véase p. 72. Se publicaron en
 el primer número de la revista
 "Quetzal" para el número de 1977.
 Véase p. 72.

Letras sencillas de la 16ª página
 reproducidas con el Vol. VII (1977) p. 97.
 Véase p. 72. Se publicaron en
 el primer número de la revista
 "Quetzal" para el número de 1977.
 Véase p. 72.

Letras sencillas de la 17ª página
 reproducidas con el Vol. VII (1977) p. 97.
 Véase p. 72. Se publicaron en
 el primer número de la revista
 "Quetzal" para el número de 1977.
 Véase p. 72.



Tal vez en el Vol. VII (1977) p. 97. Se trata
 de un símbolo que aparece en el Vol. VII (1977) p. 97.
 Véase p. 72. Se publicaron en
 el primer número de la revista
 "Quetzal" para el número de 1977.
 Véase p. 72.

Lámina 6

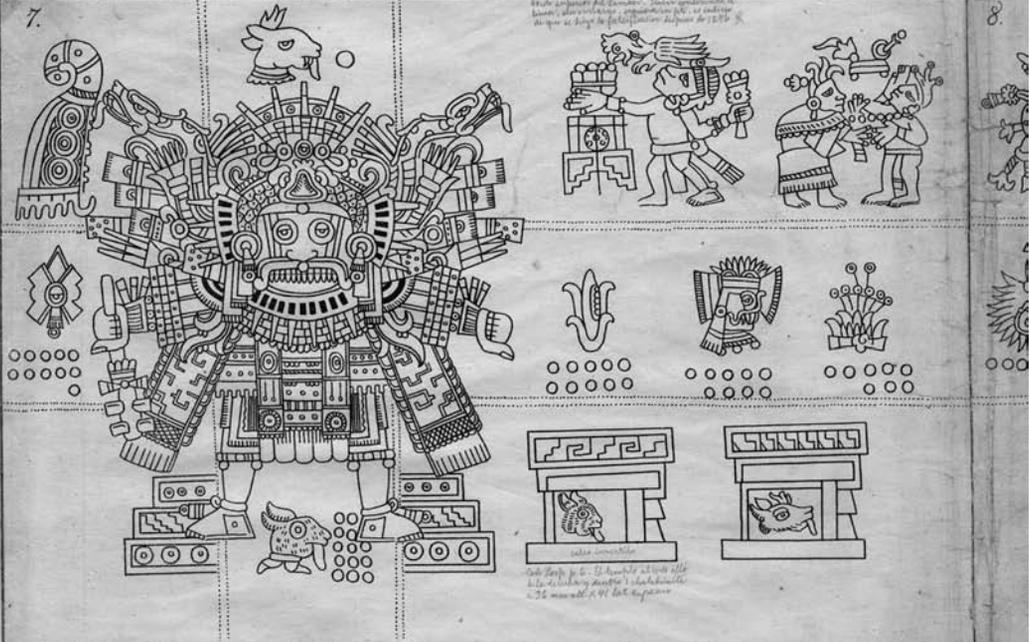
...de la ...
 ...de la ...
 ...de la ...

...de la ...
 ...de la ...
 ...de la ...

...de la ...
 ...de la ...
 ...de la ...

...de la ...
 ...de la ...
 ...de la ...

...de la ...
 ...de la ...
 ...de la ...



...de la ...
 ...de la ...
 ...de la ...

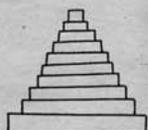
...de la ...
 ...de la ...
 ...de la ...

Lámina 7

Calca muestra de la 11ª parte, a guisa de
 con el nº 19, en el fol. 3773 (el f. 3773
 p. 37) y el nº 28. Dimensiones iguales a las
 de la muestra de la 1ª parte y la 2ª
 p. 37 en la muestra. El f. 3773 y el f. 3774
 p. 37.

Calca muestra de la 12ª parte, a guisa
 de con el nº 19, en el fol. 3773 (el f. 3773
 p. 37) y el nº 28. Dimensiones iguales a las
 de la muestra de la 1ª parte y la 2ª
 p. 37 en la muestra. El f. 3773 y el f. 3774
 p. 37.

Calca muestra de la 13ª parte, a guisa
 de con el nº 19, en el fol. 3773 (el f. 3773
 p. 37) y el nº 28. Dimensiones iguales a las
 de la muestra de la 1ª parte y la 2ª
 p. 37 en la muestra. El f. 3773 y el f. 3774
 p. 37.



Calca muestra de la 14ª parte, a guisa
 de con el nº 19, en el fol. 3773 (el f. 3773
 p. 37) y el nº 28. Dimensiones iguales a las
 de la muestra de la 1ª parte y la 2ª
 p. 37 en la muestra. El f. 3773 y el f. 3774
 p. 37.

Calca muestra de la 15ª parte, a guisa
 de con el nº 19, en el fol. 3773 (el f. 3773
 p. 37) y el nº 28. Dimensiones iguales a las
 de la muestra de la 1ª parte y la 2ª
 p. 37 en la muestra. El f. 3773 y el f. 3774
 p. 37.

Lámina 8

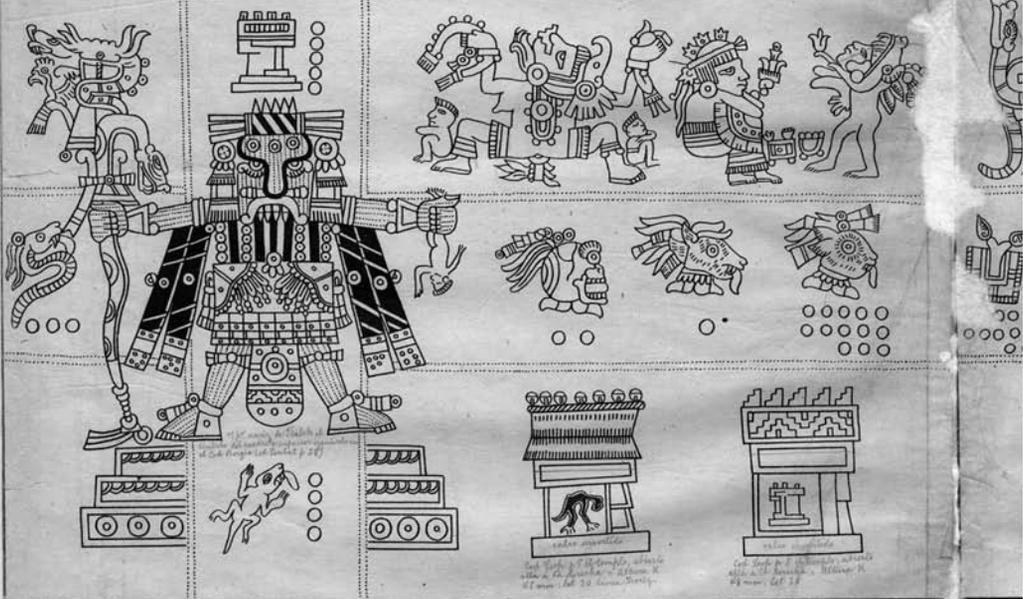
Este es un dibujo de un templo de los aztecas, que se encuentra en el códice de Mendoza, folio 10 verso. Este templo tiene una gran semejanza con el que se encuentra en el códice de Mendoza, folio 10 verso.

Este templo de los aztecas del códice de Mendoza, folio 10 verso, tiene una gran semejanza con el que se encuentra en el códice de Mendoza, folio 10 verso.

Este templo de los aztecas del códice de Mendoza, folio 10 verso, tiene una gran semejanza con el que se encuentra en el códice de Mendoza, folio 10 verso.

Este es un dibujo de un templo de los aztecas, que se encuentra en el códice de Mendoza, folio 10 verso.

9.



10.



Este templo de los aztecas del códice de Mendoza, folio 10 verso, tiene una gran semejanza con el que se encuentra en el códice de Mendoza, folio 10 verso.

Mendoza, 10 de Mayo de 1565.

Lámina 9

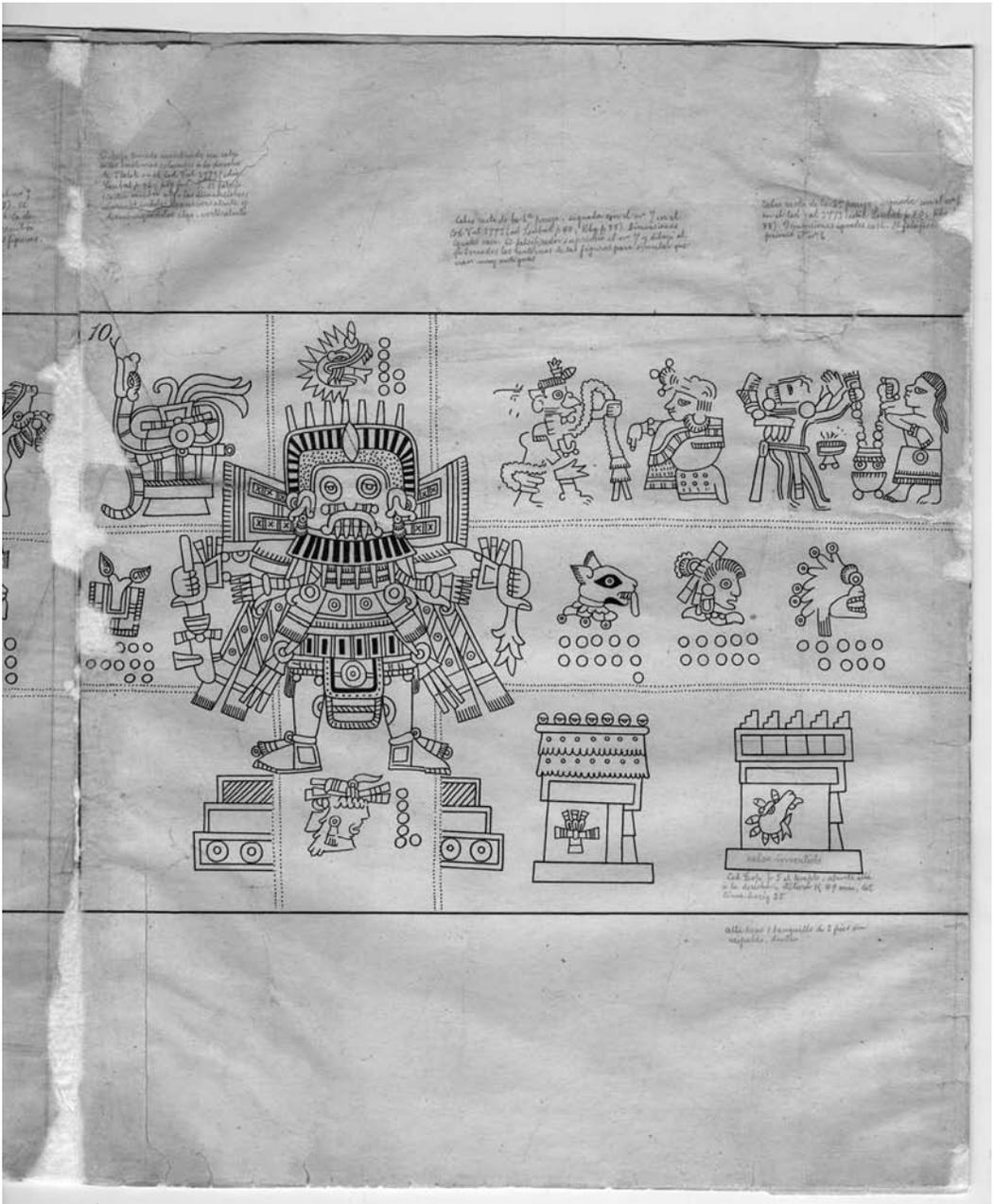


Lámina 10

El dibujo muestra un personaje con una máscara que tiene un rostro humano con ojos grandes y boca abierta. El personaje lleva un tocado con plumas y un collar con un símbolo central. Sus brazos están extendidos y sostiene objetos que parecen ser instrumentos o herramientas. A su alrededor hay varios símbolos geométricos y pictográficos, como triángulos, rectángulos y líneas.

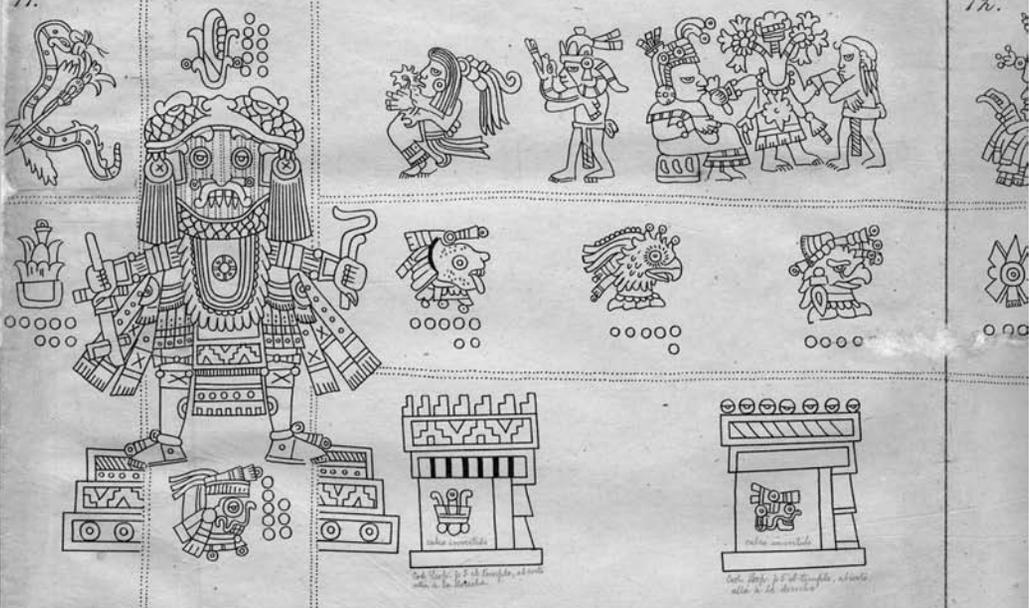
Este sacerdote de la 3ª fuerza, representado en el 11º cuadro del Cat. No. 3773 (del No. 1 de la 1ª y 2ª fuerza) está en la mano izquierda del sacerdote de la 3ª fuerza.

Este sacerdote de la 4ª fuerza, representado en el 12º cuadro del Cat. No. 3773 (del No. 1 de la 1ª y 2ª fuerza) está en la mano derecha del sacerdote de la 4ª fuerza.

El dibujo muestra un personaje con una máscara que tiene un rostro humano con ojos grandes y boca abierta. El personaje lleva un tocado con plumas y un collar con un símbolo central. Sus brazos están extendidos y sostiene objetos que parecen ser instrumentos o herramientas. A su alrededor hay varios símbolos geométricos y pictográficos, como triángulos, rectángulos y líneas.

11.

12.



Este dibujo hay un sacerdote con un símbolo

Este dibujo hay 2 lugares especiales y los otros son símbolos, siempre

Lámina 11

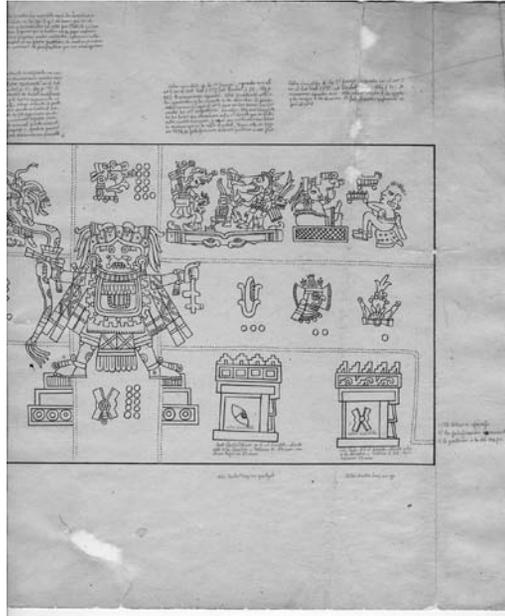
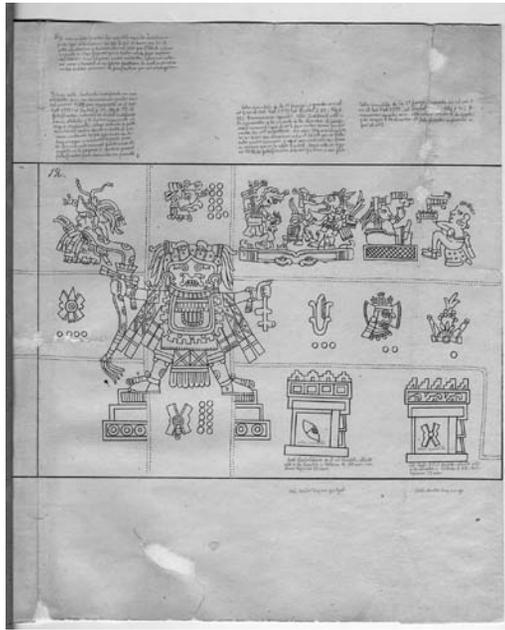


Lámina 12

bargo, siquiera en p[ar]te, es indicativo de que se hizo la falsificación después de 1896 # [continúa arriba] # en que apareció la edición del duque de Loubat donde se conservó la raya, pues Kingsborough la suprimió; por lo menos en el antiguo ejemplar de la Bib[lioteca] Palatina que tengo a la vista en Florencia no existe.

c). Calco invertido de la 10^a pareja, signada con el número 11 en el Códice Vaticano. 3773 (edición Loubat p. 38; Kingsborough p. 86) Dimensiones iguales casi, allá el hombre está a la izquierda y la mujer a la derecha. El falsificador suprimió el número 11. En la edición de Kingsborough tiene 2 círculos encimados en el colodrillo, y aquí un círculo coronado por una flor, como en la edición de Loubat que se hizo en 1896, así es que la falsificación resulta posterior a esa fecha.

[Abajo dentro del tecpan]

Calco invertido. Códice Leop[oldino] p. 6. El templo abierto allá a la derecha y dentro 1 chalchiuite = 36 mm altitud X 41 latitud tapanco.

LÁMINA 8

Arriba: Códice Vaticano. 42? [sic]

a). Calco invertido de la 11^a pareja, signada con el número 12 en el Códice Vaticano. 3773 (edición Loubat p. 37; Kingsborough p. 85) Dimensiones iguales casi. Allá el hombre está a la izquierda y la mujer a la derecha. El falsificador suprimió el número 12.

b). Calco invertido de la 12^a pareja, signada con el número 13 en el Códice Vaticano. 3773 edición Loubat p. 37; Kingsborough p. 85. Dimensiones iguales casi. El falsificador suprimió el número 13. En el Códice Vaticano. El hombre está a la izq[ui]erda y la mujer a la derecha.

c). Calco invertido de la 13^a pareja, signada con el número 13 (por haberse borrado el número 14) en el Códice Vaticano. 3773 (edición Loubat p. 37; Kingsborough p. 85) El falsificador suprimió el número 13. Allá el hombre está a la izquierda y la mujer a la derecha. El falsificador suprimió el número 14. Dimensiones iguales casi.

Abajo

a). Calco invertido. Códice Leop[oldino] p. 6. El templo abierto allá a la derecha y dentro 1 vírgula de humos con estrellas tangentes = 47 mm altitud X 38 latitud en parte superior techo.

b). Códice Leop[oldino] p. 5. Allá tiene 9 cuerpos y aquí 10. Altura de 9 cuerpos 28 mm como aquí.

LÁMINA 9

Arriba

a). Dibujo recto y aumentado de los emblemas colocados a la izquierda del número del 6^o día mikistli en el Códice Vaticano. 3773 (edición Loubat p. 30; Kingsborough ? [sic] El falsificador modificó algo la llama y el borde del tlekuilli.

b). Calco invertido de las figuras del cuadro 7^o signado con el número 8 en el ciclo de las parejas del Códice Vaticano. (edición Loubat p. 39; Kingsborough p. 87) El número tiene allá la frente vuelta para la izquierda y la barba para la derecha. El falsificador suprimió el número 8.

c). Calco invertido de la 8^a pareja signada con el número 9 en el Códice Vaticano. (edición Loubat p. 39; Kingsborough p. 87). El hombre allá está a la izquierda y la mujer a la derecha. El falsificador suprimió el número 9 y cambió algunos atributos para disimular mejor las figuras.

[Debajo de la figura de Tláloc].

Ver / para nariz de Tlalok el símbolo del cuadrete superior izquierdo en el Códice. Borgia (edición. Loubat p. 58)

Abajo

a). Calco invertido. Códice Leop[oldino] p. 5. El templo. Abierto allá a la derecha = altura K 45 mm: latitud 30 línea horizontal. Allá dentro de una piedra con 1 cabeza de piedra encima. Esta lagartija de dentro se parece a la de los cuadretes del Códice Cospi.

b). Calco invertido. Códice Leop[oldino] p. 5. El templo, abierto allá a la derecha = altura K 48 mm, latitud 30. Allá tiene 4 llamas dentro.

LÁMINA 10

Arriba

a). Dibujo tomado invirtiendo un calco de los emblemas colocados a la derecha de Tlalok en el Códice Vaticano. 3773 (edición. Loubat p. 46; Kingsborough p.?) [sic] El falsificador cambió algo las dimensiones aumentándolas transversalmente y disminuyéndolas algo verticalmente.

b). Calco recto de la 6ª pareja, signada con el número 7 en el Códice Vaticano. 3773 (edición Loubat p. 40; Kingsborough p. 88) Dimensiones iguales casi. El falsificador suprimió el número 4 y dibujó algo borrados los contornos de las figuras para simular que eran muy antiguas.

c). Calco recto de la 5ª pareja, signada con el número 6 en el Códice Vaticano. 3773 (edición Loubat p. 40; Kingsborough p. 88) Dimensiones iguales casi. El falsificador suprimió el número 6.

Abajo

Calco invertido. Códice Leop[oldino] p. 5. El templo abierto allá a la derecha = altura K 48 mm latitud línea horizontal 35. Allá tiene 1 banquillo de 2 pies sin respaldo dentro.

LÁMINA 11

Arriba

a). Dibujo recto y aumentado de los emblemas colocados a la izquierda del númen del 2º día Ehecatl en el Códice Vaticano. (edición Loubat p. 58; Kingsborough p. [sic]) El falsificador modificó algo la superficie del cuerpo de la culebra, los chorros de sangre y la flecha.

b). Calco invertido de la 3ª pareja, signada con el número 4 en el Códice Vaticano 3773 (edición Loubat p. 41; Kingsborough, p. 89) Allá los 2 personajes están vueltos hacia la derecha. El falsificador suprimió el número 4.

c). Calco invertido de la 4ª pareja, signada con el número 5 en el Códice Vaticano. (edición Loubat p. 41; Kingsborough, p. 89) Allá está la mujer a la derecha y el hombre a la izquierda. El falsificador omitió el número 5.

Abajo

a). Calco invertido. Códice Leop[oldino] p. 5. El templo, abierto allá a la derecha. Allá dentro hay un barreñon con sangre.

b). Calco invertido. Códice Leop[oldino] p. 5. El templo, abierto allá a la derecha. Allá dentro hay 2 hojas erguidas y brota, entre ambas, sangre.

LÁMINA 12

Arriba

a). Dibujo recto bastante modificado en sus atributos pero con dimensiones iguales casi del númen del 12^o día malinalli en el Códice Vaticano. 3773 (edición Loubat p. 31; Kingsborough, p. 79) El falsificador, además de haber modificado varios atributos y de haber suprimido el signo malinalli, dibujó solamente la parte derecha donde se halla el númen, omitiendo la p[ar]te izquierda donde hay un tigre caminando erguido para la derecha, este animal puede verse dibujado en la página 5, donde lo puso el falsificador para disimular su proced[imien]to # [continúa arriba] # el mismo falsificador ha repetido aquí la monstruosa falta ya señalada en las pp. 2 y 5 hacer que los objetos apuñados y levantados en alto por Tlalok cubran en parte a otras figuras que se hallan en la parte superior del Códice. Esas figuras medio cubiertas, aparecen entonces como colocadas en un plano posterior, lo cual supondría en los indios nociones de perspectiva que no alcanzaban.

b). Calco invertido de la 1^a pareja, signada con el número 2 en el Códice Vaticano. 3773 (edición Loubat p. 42; Kingsborough, p. 90) Allá Ciuakoatl está a la izquierda, y la muerte a la derecha. El falsificador conservó aquí el número 2 pero en las demás parejas omitió los números respectivos. En edición Kingsborough, son horizontales los leños que descansan sobre el banco que se halla entre ambos númenes, y aquí son verticales esos leños lo mismo que en la edición Loubat. Como ésta se hizo en 1896, la falsificación debe ser posterior a esa f[ec]ha.

c). Calco invertido de la 2^a pareja, signada con el número 3 en el Códice Vaticano. 3773 (edición Loubat p. 41; Kingsborough, p.89) Dimensiones iguales casi. Allá está el hombre a la izq[ui]erda y la mujer a la derecha. El falsificador suprimió aquí el número 3.

Abajo

a). Calco invertido. Códice Leopoldino p. 5, el templo, abierto allá a la derecha = altura K 49 mm anchura tapanco 37 mm. Allá dentro hay un quetzal.

b). Calco invertido. Códice Leop[oldino] p. 5, el templo, abierto allá a la derecha = altura K 48 mm, latitud tapanco 37 mm. Allá dentro hay un ojo.

- 1) El Códice es apócrifo.
- 2) Su falsificación es reciente.
- 3) Es posterior a la del mapa.

BIBLIOGRAFÍA

- CARRERA STAMPA, Manuel, "Fuentes para el estudio del mundo indígena. Culturas del Altiplano: III", en *Memorias de la Academia de la Historia. México*, 1963, tomo XXII, n. 4, p. 418-420.
- CHAVERO, Alfredo, *Colección Chavero. Pinturas Jeroglíficas*, México, imprenta del Comercio de Juan E. Barbero, 1901, 2 tomos.
- Códice Vaticano B 3773*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- GALINDO Y VILLA, Jesús, *Don Francisco del Paso y Troncoso. Su Vida y sus Obras*, México, 1923, Memorias de la Sociedad Científica Antonio Alzate, tomo 42, p. 274.
- KINGSBOROUGH, Edward King, *Antiquities of Mexico*, 9 v., London, 1831-1848.
- PAREYÓN, Eduardo *et al.*, *El Lienzo de Cuetzpala, Puebla*, México, INAH, 2002.
- PASO Y TRONCOSO, Francisco del, *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*. Madrid, Hauser y Menet, 1907.
- , *Epistolario de la Nueva España*, México, Robredo, 1940, tomo XIV.
- PEÑAFIEL, Antonio, *Gramática de la Lengua Zapoteca*, México, Secretaría de Fomento, 1887.
- ZAVALA, Silvio, *Francisco del Paso y Troncoso. Su misión en Europa*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1980.

MUJER BLANCA Y DOLOR VERDE: USO DE LOS COLORES,
DEL GÉNERO Y DE LOS LAZOS DE PARENTESCO
EN EL *TRATADO* DE RUIZ DE ALARCÓN

DOMINIQUE RABY

Tla xihuiqui, nonan tlaltecuintli, notà cetochtli tezcatl, yncan hualpococatimani, nohueltiuh cenmalinalli, nonan tlatecuintli, ayocac yn moqualan? Ayocac in motlahuel, yncan titatacacpol, mitznemitia yn tlamacazqui chicomexochitl, teo tlalhua yn nohueltiuh yn mizcoacihuatl, ynaca xoch.

Ven tu, mi madre, estruendo de la tierra, y tu mi padre un conejo, piedra reluziente que humeas, y tu mi hermana torcida a una mano, tu mi madre tierra no causa yra no te causa enojo el verte herida en tantas partes como te andan cabando los espiritados de siete rosas dueños (los venados por las puntas de los cuernos) y que habitan las tierras de los dioses (porque andan en los montes y quebradas) que esas tierras son el recreo de mi hermana la diosa culebra con cara de leon (el ydolo).

Tla xihualhuia, nonan chalchicueye; tla xihuia, tla xicte moti, tla xiquitati tlamacazqui tlauhtzin, tlauhcalco onca: ac teotl, ac mahuitzli in ye quipolocayotia, in ye quiteuhyotia.

Xoxoqui cocolizti, yayauhqui cocoliztli: çan can tiaz, çan can tipoli huiz...

Ea ya, ven, mi madre, la de la saya de piedras preciosas. Ea ya, camina, ve a buscar y a ver al espiritado reluciente que habita la casa de la luz para que sepamos qué Dios, o qué poderoso destruye ya, y torna en poluo este desdichado. Verde enfermedad, verdinegra enfermedad, partete de aqui haçia qualquiera parte y consumete como quisieres...¹

El *Tratado de las Supersticiones*, obra del beneficiado y juez eclesiástico Hernando Ruiz de Alarcón, terminada en 1629, constituye una fuente aparentemente inagotable de informaciones sobre las prácticas

¹ Hernando Ruiz de Alarcón, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentlicas que oy viven entre los indios naturales desta Nueva España, escrito en Mexico, año de 1629, por el Br. Hernando Ruiz de Alarcón", p. 162, 198-199.

rituales entre los nahuas del siglo XVII.² Ruiz de Alarcón compiló las informaciones en pueblos coixca y tlahuica, bajo su jurisdicción, en los actuales estados de Guerrero y Morelos, con el propósito de informar a otros curas sobre supersticiones que extirpar. Ordenado por el arzobispo de México, el documento no fue publicado durante la Colonia. El cura presentó en náhuatl y tradujo al español unos noventa sortilegios en dialectos coixca y tlahuica, con la ayuda de asistentes nahuas aparentemente “arrepentidos”. Como lo muestran los ejemplos citados arriba, su traducción es tan sólo aproximada y hasta presenta errores flagrantes, tanto de comprensión de los términos náhuatl como de interpretación.³ De igual manera, la riqueza de información, así como el uso de numerosas fórmulas y denominaciones repetitivas en los sortilegios, deja al lector frente a un mundo al parecer confuso y de difícil acceso.

Se cita con frecuencia y pertinencia partes de los sortilegios en trabajos sobre la cosmología y el ritual nahua, pero raramente se explicita la organización interna de este mundo muy particular y con lógica propia. En efecto, el documento constituye la fuente más importante sobre el *nahuallahtolli*, el lenguaje esotérico usado por los curanderos y brujos,⁴ y refleja las prácticas originales de estos oficiantes. Los primeros compiladores del siglo XVI, no se interesaron en los *nahuallahtolli*, sino más bien (entre otros) en los *huehuellahtolli*, discursos ligados a ceremonias familiares y sociales (como los discursos de las parteras) y en los *teocuicatl*, cantos dedicados a los dioses en rituales de la religión “estatal” de los nahuas.⁵

Además, el documento refleja una tradición regional. No cabe duda que el mundo del *Tratado* es parte integrante del sistema simbólico nahua general, pero difícilmente se puede evaluar con certeza su originalidad en el ambiente del *nahuallahtolli* nahua, precisamente por

² Este trabajo es una versión aumentada de una ponencia presentado en el 69 Congreso Anual de la *Society for American Archaeology*, abril 2004, en Montreal, Quebec, Canadá. Quisiera agradecer a Louise Iseult Paradis, a Catherine Good Eshelman y a Salvador Reyes Equiguas por sus provechosos comentarios. Así mismo, a Junior Enrique Encarnación Díaz, quien hizo una lectura final del artículo.

³ Por ejemplo, en la primera cita, *mizcoacihuatl* no significa “diosa culebra con cara de león” sino “Mujer serpiente de nubes” (Mixcoacihuatl), y no representa un “ídolo”, sino la cierva buscada por el cazador.

⁴ Miguel León-Portilla, “Nahuatl Literature”, p. 42.

⁵ Otras fuentes sobre el *nahuallahtolli* incluyen el *Manual de ministros* de Jacinto de la Serna, el cual presenta una versión en español de partes del *Tratado* de Ruiz de Alarcón, pero con informaciones originales; el *Códice Carolino*, anotaciones anónimas del siglo XVI sobre un ejemplar del diccionario de Molina; y el ramo Inquisición del Archivo General de la Nación en México (estudiado por Gonzalo Aguirre Beltrán en *Medicina y Magia*). *Nahuallahtolli* se puede traducir como “palabra del nahualli” o “palabra disfrazada”.

falta de punto de comparación. Sin embargo, el documento presenta unas particularidades que, por sí mismas, vale la pena explorar.

Unos estudios, así como las dos traducciones en inglés del *Tratado*,⁶ analizan las informaciones contenidas en el *Tratado*, tomando como punto de investigación las invocaciones,⁷ las fechas calendáricas mencionadas,⁸ la presencia y uso de sortilegios escritos⁹ o los oficiantes y plantas involucrados.¹⁰ En un trabajo anterior,¹¹ tomé en cuenta, entre otros temas, las características más sobresalientes de los seres sobrenaturales o del “mundo-otro” invocados en los sortilegios: es decir, el color y el género que se les atribuye y el lazo de parentesco metafórico que los une al oficiante mediante la invocación. Mi propósito era entonces distinguir variaciones en la práctica de las mujeres y de los hombres (remito al lector a este trabajo en cuanto a informaciones y análisis que no repetiré aquí). El presente trabajo se propone ir más allá: ofrecer una representación, la más fiel posible, del orden o desorden que presentan los seres del mundo-otro (que en lo adelante llamaremos simplemente “entidades”), a partir de las mismas características que son los colores, el género y los lazos de parentesco. Estas representaciones, las cuales se ofrecen en forma gráfica en las figuras 1 a 4, constituyen el núcleo de este trabajo. En una primera parte, expongo los criterios que permitieron categorizar tanto a los oficiantes como a las entidades. En la segunda parte, se ofrecerán algunas hipótesis en cuanto a la significación que se pueda atribuir a los conjuntos de colores, género y lazos de parentesco asignados a las entidades por los oficiantes nahuas. En estas interpretaciones, no es tanto la descripción de los símbolos ligados a cada ser que nos interesará, sino el tipo de relación que une a los oficiantes con las entidades, como agentes personalizados.

⁶ J. Richard Andrews y Ross Hassig, *Treatise on the Heathen Superstitions That Today Live Among the Indians Native to This New Spain, 1629*, by Hernando Ruiz de Alarcón; Michael D. Coe y Gordon Whittaker, *Aztec sorcerers in seventeenth century Mexico: the Treatise on superstitions by Hernando Ruiz de Alarcón*.

⁷ William H. Fellowes, “The Treatises of Hernando Ruiz de Alarcón”; Alfredo López Austin, “Términos del nahuatlolli”.

⁸ Sabine Lang, “Die Kalenderdaten im 6. Buch (Kapitel 3) von Ruiz de Alarcóns ‘Tratado de supersticiones’ als Sequenzen einer Wahrsageerzählung”.

⁹ David Eduardo Tavarez, “La idolatría letrada: Un análisis comparativo de textos clandestinos rituales y devocionales en comunidades nahuas y zapotecas, 1613-1654”.

¹⁰ Dominique Raby, “Le Voltigeur turquoise et le Prêtre froid. Plantes divinisées et pratiques rituelles nahuas dans le *Traité des superstitions* d’Alarcón (1629)”.

¹¹ Dominique Raby, *L’épreuve fleurie. Symboliques du genre dans la littérature nahuatl du Mexique préhispanique*, p. 209-276

LOS OFICIANTES Y LAS ENTIDADES

Antes de presentar estos resultados, trataremos brevemente de la definición de las prácticas rituales del *Tratado*. Las sociedades que practican el chamanismo conciben el mundo como formado de dos polos o espacios: el “mundo-aquí” y el “mundo-otro”: de este último proceden los infortunios mandados a los humanos.¹² El chamán tiene por mandato aliviar estos infortunios; designado por el mundo otro, el chamán tiene el poder de comunicarse con dicho mundo (por medio de alucinógenos o de palabras sagradas) y de adquirir espíritus auxiliares. Para un observador exterior, el mundo-otro se revela el reflejo del mundo-aquí, una representación fantástica de la naturaleza y del grupo social.¹³

Estas prácticas, creencias y características se pueden aplicar bastante bien al mundo presentado en el *Tratado*. Sin embargo, los oficiantes nahuas carecen de un elemento de mayor importancia: los espíritus auxiliares. Casi todas las entidades invocadas por el oficiante representan los elementos, plantas y objetos usados en la ceremonia, pero ninguno está personalmente asociado al oficiante. Quizás el tabaco, el cual permite el pasaje al mundo-otro y acompaña al oficiante durante el ritual, se acerca en cierta forma a un espíritu auxiliar, común a todos.¹⁴ Los seres del mundo-otro que a veces designan al futuro curandero, siempre identificados como ángeles o santos de la nueva religión, no aparecen en curas subsecuentes. En ciertas ocasiones, el oficiante puede transformarse momentáneamente en un dios del panteón nahua prehispánico, en forma muy similar a la “encarnación” (*ixiptlayotl*) del dios en un ser humano en el momento del sacrificio, en los rituales prehispánicos dirigidos por los sacerdotes.

Así, si muchas de las prácticas rituales y creencias expuestas en el *Tratado* pueden calificarse de chamanísticas, se trata de un sistema que estuvo en íntimo contacto con una religión estatal:¹⁵ hasta cierto punto controlado y en parte asimilado por la religión prehispánica y, después de la Conquista, rechazado por la católica. Al mismo tiempo, elementos de la religión estatal están integrados a las prácticas chamanísticas. Este tipo de coexistencia, donde se observa una “modali-

¹² Michel Perrin, *Les praticiens du rêve. Un exemple de chamanisme*.

¹³ *Ibid.*, p. 111-115.

¹⁴ Dominique Raby, “Le Voltigeur turquoise et le Prêtre froid.”, p. 75-76.

¹⁵ Louise I. Paradis, “Le chamanisme en Mésoamérique précolombienne”.

dad instrumental” del chamanismo, resulta generalmente en la concentración de las prácticas y creencias chamanísticas en el área del tratamiento de las enfermedades, y su acaparamiento por las mujeres o grupos de bajo estatuto social.¹⁶ *Grosso modo*, se pueden efectivamente aplicar estas últimas características al mundo que nos permite vislumbrar tanto el texto del *Tratado*, como las descripciones de curanderos y brujos por Sahagún y sus asistentes nahuas en el *Códice florentino*¹⁷ y los *Primeros memoriales*.¹⁸

Sin embargo, la relación al mundo-otro es distinta en varios aspectos al del chamanismo, cuando este último es el sistema dominante en una sociedad, no sólo por no presentar ciertos rasgos del conjunto (ausencia de espíritus auxiliares *per se*), sino por adoptar y transformar aspectos de la religión dominante (metamorfosis en dioses, uso de las fechas calendáricas asociadas a la escritura, etcétera). Más importante aún, algunos de los protagonistas del *Tratado* muy probablemente no son especialistas, sino individuos que conocen uno o dos sortilegios adaptados a sus actividades. Por estas razones, de manera general elegiremos no llamar aquí al que usa sortilegios nahuas “chamán”, sino simplemente “oficiante”.

En el mundo presentado por el *Tratado*, todos los seres, oficiantes o entidades, de una manera u otra se traslapan. Para aumentar esta aparente confusión, las informaciones proporcionadas por Ruiz de Alarcón no están siempre del todo claras. Sin embargo, para proponer una representación del *Tratado*, hemos tenido que diseñar unas categorizaciones y dejaremos al lector juzgar la pertinencia de tales decisiones. Estas categorizaciones se hicieron a partir de la elaboración de listas de los oficiantes, de las entidades y de las invocaciones, tomando como punto de partida las entidades que intervienen como seres u objetos concretos en el ritual, y a las cuales se atribuye un color o un género, es decir la gran mayoría de las entidades. Tales listas resultaron en la identificación de un mínimo de 25 y máximo de 62 oficiantes, que enuncian 88 sortilegios (o variantes de sortilegios), en los cuales 143 entidades son llamadas en 231 invocaciones (tabla 1).

¹⁶ Roberte Hamayon, “Des chamanes aux chamanismes”, p. 46.

¹⁷ *Códice florentino, Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*.

¹⁸ *Primeros Memoriales*. Facsimile Edition; véase también Ángel María Garibay, “Paralipómenos de Sahagún”; Alfredo López Austin, “Cuarenta clases de magos del mundo nahuatl”.

Los oficianes

Después de haber listado las invocaciones, los oficianes se clasificaron en cuatro categorías basadas sobre un uso similar del sortilegio y el género del oficante: curanderas (figuras 1a-d), curanderos (figuras 2a-d), hombres que usan sortilegios para sus actividades usuales (figuras 3a-d), y brujos (figuras 4a-b). Ruiz de Alarcón nos informa que entre los curanderos (*ticitl*, incluyendo los adivinadores), las mujeres son más numerosas que los hombres, pero el texto del *Tratado* no identifica siempre el sexo del oficante. Además, Ruiz de Alarcón¹⁹ menciona que un hombre o una mujer pueden usar del mismo sortilegio, y en ese caso, el *ticitl* masculino, al igual que la curandera, se transforma en una diosa durante la curación, usando (durante esta metamorfosis únicamente) un término de parentesco reservado a las mujeres, *noquichtiuh* (mi hermano mayor; mujer hablando). Sin embargo, hemos considerado como hombre curandero (además de los nombrados en el texto) a todo oficante que practica la especialidad masculina de “huesero” o que usa de términos de parentescos propios a los hombres (sin metamorfosis). Así, la división entre curanderas y curanderos permite ver algunos casos donde los hombres usan de sortilegios propios, distintos de los de las mujeres.

Los dos otros tipos de oficianes aislados son masculinos: los hombres que usan sortilegio en actividades masculinas y los brujos. Los hombres que usan sortilegio en sus actividades son los siguientes: cazadores y protectores de la *milpa* (campo cultivado) contra animales dañinos, pescadores, agricultores, un apicultor, leñadores, fabricantes de cal, y un cargador de bultos. Ciertos oficianes hacen parte de dos o quizás tres categorías masculinas (lo que explica que, en la tabla 1, los totales de oficianes masculinos no correspondan a la suma de las tres categorías). Así, tres curanderos también usan sortilegios para otras actividades: uno como apicultor, el otro para sembrar maíz, y el tercero para proteger los campos de animales dañinos. Ruiz de Alarcón precisa que los que usan sortilegios para cazar con perros son los que también protegen los campos (probablemente porque los animales dañinos son en parte los mismos cazados), y que los fabricantes de cal deben conocer los sortilegios apropiados a su oficio. El *Tratado* no resulta claro en cuanto a la naturaleza de estos hombres (lo que explica por qué no tienen denominación propia como los curanderos o los brujos); algunos quizás son profesionales del ritual, llamados en cier-

¹⁹ *Op. cit.*, p. 184, 223.

tas ocasiones (probablemente incluido sobre la denominación general *ticitl*), otros simplemente hombres que conocen algunos sortilegios, probablemente aprendidos de un especialista, y los usan para su beneficio propio (los documentos de archivo estudiados por Aguirre Beltrán²⁰ también presentan este tipo de uso, pero en particular en caso de magia amorosa). Lo que sí queda claro, es que todas las actividades mencionadas son masculinas y toman lugar en el ambiente peligroso afuera del pueblo. Este ambiente es el dominio de los seres sobrenaturales llamados *ohuican chanequeh*, los “habitantes de lugares peligrosos” (Ruiz de Alarcón traduce “dioses silvestres”),²¹ reconocidos entre los dadores de enfermedades.

Finalmente, en el *Tratado* todos los brujos que usan sortilegios son hombres. Probablemente pueden ser curanderos también (como sabemos por otras fuentes), u hombres que sólo conocen un sortilegio, pero, como brujos, su uso de los sortilegios es radicalmente diferente, pues los usan para dañar a otros seres humanos. Como veremos más adelante, los brujos tiene una relación al mundo-otro distinta de los otros oficiantes.

Las entidades

El elemento básico de las representaciones propuestas aquí son las entidades. La conceptualización subyacente al uso de éstas tiene bastante similitud con la que se encuentra hoy entre los nahuas del norte del estado de Veracruz, reportada por Sandstrom.²² Además de los seres humanos, cada planta, animal u objeto tiene un espíritu o alma, otorgado por la divinidad fundamental y que forma parte de ella. Así, el universo es una totalidad deificada y continua. Esto explica en parte el traslapo que caracteriza el conjunto de entidades.

Hemos considerado aquí entidades representando objetos, plantas, animales o elementos que tienen un uso concreto en el ritual y caracterizadas por la atribución de un color y/o un género. Hemos dejado fuera del análisis a Citlalcueye (Poseedora-de-una-Falda-de-Estrellas), la Vía Láctea y diosa principal del *Tratado*. A ciertas plantas y a ciertas partes del cuerpo humano aquí no consideradas, quizás se les podría atribuir color o sexo, pero en los sortilegios que tenemos

²⁰ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*.

²¹ Hernando Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 195.

²² Alan R. Sandstrom, *Corn is Our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, p. 238.

no se les atribuye. Para ilustrar las categorizaciones que vamos a presentar más adelante, usaremos un ejemplo. En un ritual contra la pérdida de sangre en el que se usa el copal o el agua, la curandera dice:

Tla xihualhuia, Iztac Cihuatl nonan (...) ca ye axcan ticpopoloz in Xoxouhqui Coacihuiztli, Yayauhqui Coacihuiztli (...) tictlamachtaliz Tlatlahuqui Cihuatl...

(Ven, mi madre Mujer Blanca (...) de veras ahora tu destruirás la Verde Parálisis, la Oscura Parálisis (...) tu apaciguaras la Mujer Roja...)²³

En este caso, Mujer Blanca representa el copal o el agua, Verde Parálisis, Oscura Parálisis nombra el dolor o la enfermedad, y Mujer Roja es la sangre.

Entidades aliadas y antagonistas

Las entidades se clasificaron en “aliadas” y “antagonistas” del oficiante. Se consideró como aliada toda entidad que actúa como ayudante del oficiante en el ritual (plantas medicinas y otros elementos usados como medicina, herramienta para la curación u otras actividades, elementos naturales), o como entidad protegida por el oficiante (plantas agrícolas). Entre los “antagonistas” se cuenta toda entidad contra la cual está dirigido el sortilegio, para aniquilar su poder peligroso o su voluntad: enfermedad, víctima del brujo, animales cazados o pescados, animales dañinos, árbol para cortar, herramienta o materia prima peligrosa. Así, en algunos raros casos la misma entidad puede ser invocada como aliada o antagonista, como por ejemplo el hacha que puede ayudar al oficiante o herirlo. Otros casos límites incluyen el animal cazado (clasificado como antagonista) del cual se dice que él mismo viene al encuentro del cazador, proveído del buen sortilegio; así como el alma (*tonalli*) perdida o partes del cuerpo enfermo, que se pusieron aquí entre las enfermedades (antagonistas) pero pueden también concebirse como protegidas (aliadas).

Así, en nuestro ejemplo, el copal y el agua se invocan como aliados bajo el nombre de Mujer Blanca (y en este caso el uno o el otro se pueden usar como medicina); la medicina destruirá el dolor o enfermedad (parálisis) y detendrá la pérdida de sangre (la sangre, Mujer Roja), ambas entidades consideradas aquí antagonistas. La orden de

²³ Hernando Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 208.

destruir la enfermedad es clara; pero el oficiante necesita para el mismo efecto controlar la sangre, y usa entonces de un término más suave (literalmente: poner en orden mansamente).

Entidades individualizadas: colores, género y lazos de parentesco

Se consideraron también dos maneras de invocar a las entidades: de manera individualizada, o no individualizada. En el ejemplo ya mencionado, Blanca Mujer y Roja Mujer son denominaciones individualizadas. Éstas se caracterizan en muchos casos por la unión de un color con un término que siempre es “mujer” (*cihuatl*) para las entidades femeninas, y “sacerdote” (*tlamacazqui*), en general para las entidades masculinas, pero también “chichimeca, bárbaro” (*chichimecatl*, únicamente entidades rojas u oscuras), “habitante del lugar de las medicinas” (*pahtecatl*; Ruiz de Alarcón traduce “medicina”) o “ser espantoso” (*tzitzimiltl*; Ruiz de Alarcón traduce “espíritu” o “demonio”). En cuanto a las entidades consideradas como masculinas, se infiere su sexo así: cuando se atribuye lazos de parentesco a entidades denominadas sacerdote o chichimeca, siempre son masculinas; las denominaciones *pahtecatl* y *tzitzimiltl* (sin lazo de parentesco) son dadas a entidades también llamadas sacerdotes.

Los nahuas, como lo demuestra Dehouve, usaban por una parte, una nomenclatura descriptiva de los colores, con una infinidad de términos ligados a elementos del medio ambiente, y por otra de un sistema metafórico y simbólico, constituido de cinco matices fundamentales: blanco, amarillo, rojo, verde-azul, y oscuro (azul marino-pardo-negro).²⁴ Este último sistema es de suma importancia en el *Tratado*. Se indican aquí variantes del náhuatl coixca y tlahuica, ambas presentes en el documento: blanco, *iztac*; amarillo, *cozauhqui/cozahuic*, *-coz-*, *-cozahuiztica*; rojo, *tlatlahuqui/tlatlahuic*;²⁵ verde-azul, *xoxouhqui/xoxohuic*; y negro, *tliliuhqui*, *tlil-* u oscuro/pardo, *yayauhqui/yayahuic*, *yauh-*. En algunos casos (manos, agua, fuego, aguja y escorpión) es una parte de la entidad que lleva el color (como su falda o su pelo): en las figuras se indica esta particularidad con rayas de colores. En la mayoría de los casos, el color es atribuido metafóricamente por una característica física del elemento: blanco para la sal, amarillo para el fuego, etcétera.

²⁴ Danièle Dehouve, “Nombrar los colores en nahuatl (siglos XVI-XX)”.

²⁵ En unos casos considerados aquí, también se usa *nochpal-*, “color de tuma”, un ejemplo del empleo de la nomenclatura descriptiva.

Pero veremos más adelante que la atribución de colores sigue también otros parámetros, de acuerdo con el sistema simbólico nahua.

Las entidades individualizadas son las únicas con las cuales el oficiante establece lazos de parentescos (en nuestro ejemplo, “mi madre” Mujer Blanca). Estos lazos son, para las oficiantes femeninas: mi madre (*nonan*), mi padre (*nota*), mis tíos (*notlatlahuan*), mi(s) hermano(s) mayor(es) (*noquichtiuh*, *noquichtihuan*, mujer hablando), y también “mujer como yo” (*nochihuapo*). Para los oficiantes masculinos: mi madre (*nonan*), mi padre (*nota*), mi(s) tío(s) (*notlatla*, *notlatlahuan*), mi(s) hermana(s) mayor(es) (*nohueltiuh*, *nohueltihuan*, hombre hablando), mis hijos (*nopilhuan*). Todas estas denominaciones implican idealmente el respeto y una relación benévola. Sin embargo, se usan también para invocar entidades antagonistas y sólo “mi madre”, “mujer como yo” y “mis hijos” refieren únicamente a una relación benévola con entidades aliadas. En algunos casos, no es el oficiante que tiene un lazo de parentesco con una entidad, sino otra entidad: se representó en las figuras poniendo el nombre de esta última entre paréntesis (figuras 3a-b) o conectándola con una flecha (figura 4b).

Algunas entidades pueden ser invocadas bajo varios colores o bajo uno u otro sexo. Sin embargo, no tomamos en cuenta aquí la expresión doble “mi madre, mi padre”, la cual denota ante todo respeto, y puede atribuirse igualmente a entidades femeninas, masculinas, o andróginas. En las figuras, si una entidad individualizada es invocada bajo diversos colores (o ausencia de color), o diversos colores y ambos sexo, será representada el número de veces correspondientes. Si no cambia de color, pero sí de sexo, se ubica la entidad sobre la línea de demarcación de los sexos.

En las figuras 1a-b, 2a-b, 3a-b y 4a-b, cada entidad está representada una sola vez, sin tener en cuenta el número de invocaciones. Sin embargo, si una misma entidad está invocada con color o género diferente, cada variación será representada en la figura. “Mi madre Mujer Blanca” (agua o copal) y “Mujer Roja” (sangre) del ejemplo ya citado se encuentran en la figura 1a y 1b respectivamente.

Entidades no individualizadas: colores y espacios del universo

La invocación de entidades que llamaremos “no individualizadas” se caracteriza por la unión de una denominación variada, sin referencia al género, con uno a cuatro colores. En nuestro ejemplo, “Verde Parálisis, Oscura Parálisis” es una entidad no individualizada. Por lo general, las entidades no individualizadas representan enfermedades, pero

LEYENDA DE LOS COLORES EN LAS FIGURAS 1 A 4

	Amarillo
	Verde
	Blanco
	Rojo
	Oscuro/Negro
	Sin color

CURANDERAS

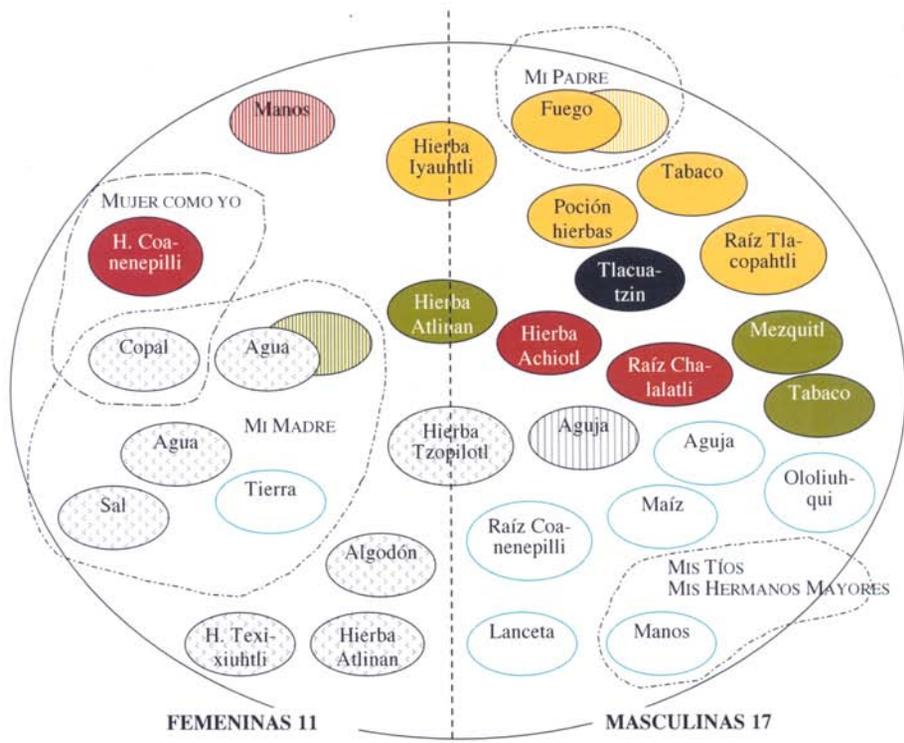


Figura 1a: ENTIDADES ALIADAS INDIVIDUALIZADAS (25)

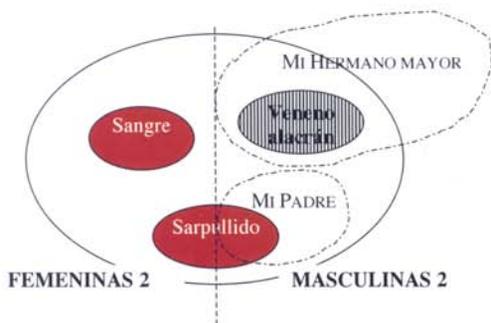


Figura 1b: ENTIDADES ANTAGONISTAS INDIVIDUALIZADAS (3)

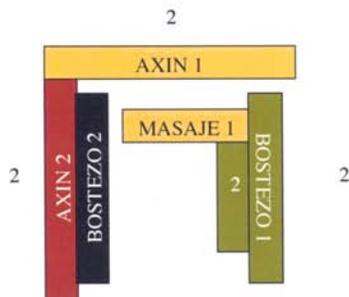


Figura 1c: ENTIDADES ALIADAS NO INDIVIDUALIZADAS (3)

CURANDERAS

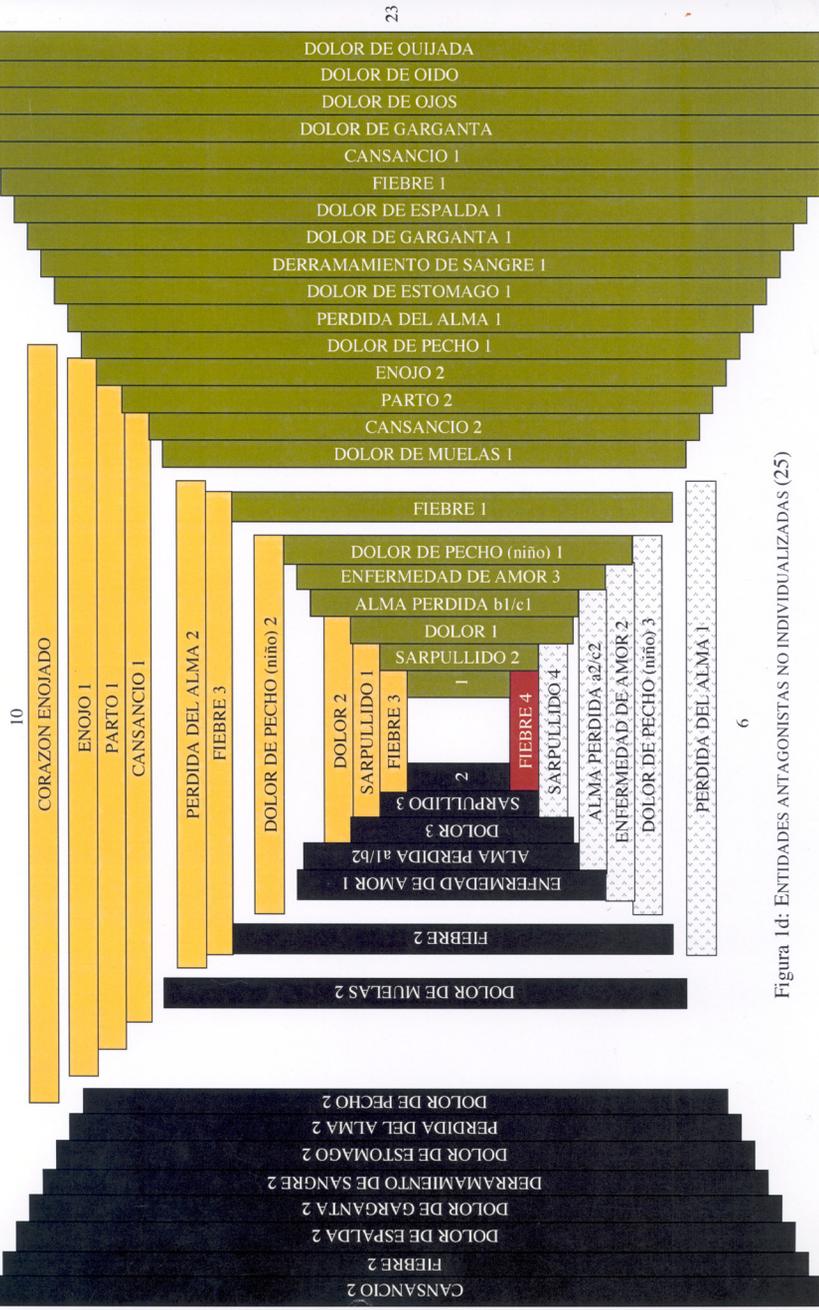


Figura 1d: ENTIDADES ANTAGONISTAS NO INDIVIDUALIZADAS (25)

CURANDEROS

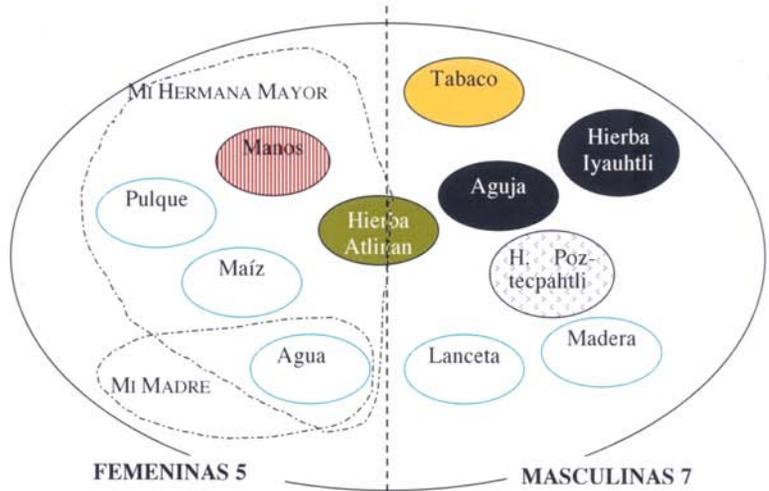


Figura 2a: ENTIDADES ALIADAS INDIVIDUALIZADAS (11)

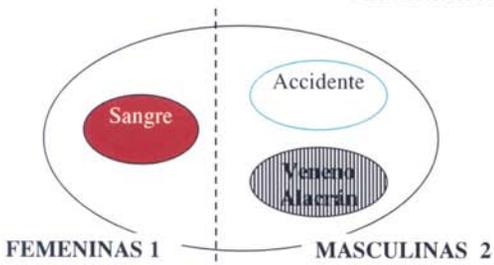


Figura 2b: ENTIDADES ANTAGONISTAS INDIVIDUALIZADAS (3)



Figura 2c: ENTIDADES ALIADAS NO INDIVIDUALIZADAS (1)

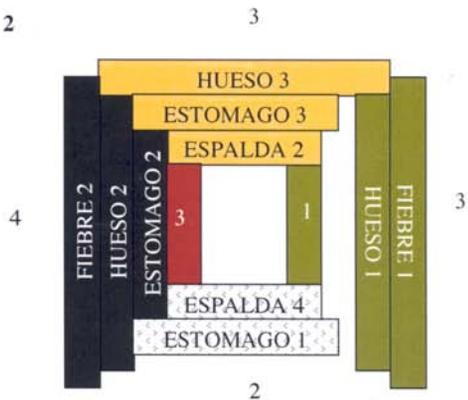


Figura 2d: ENTIDADES ANTAGONISTAS NO INDIVIDUALIZADAS (4)

ACTIVIDADES MASCULINAS

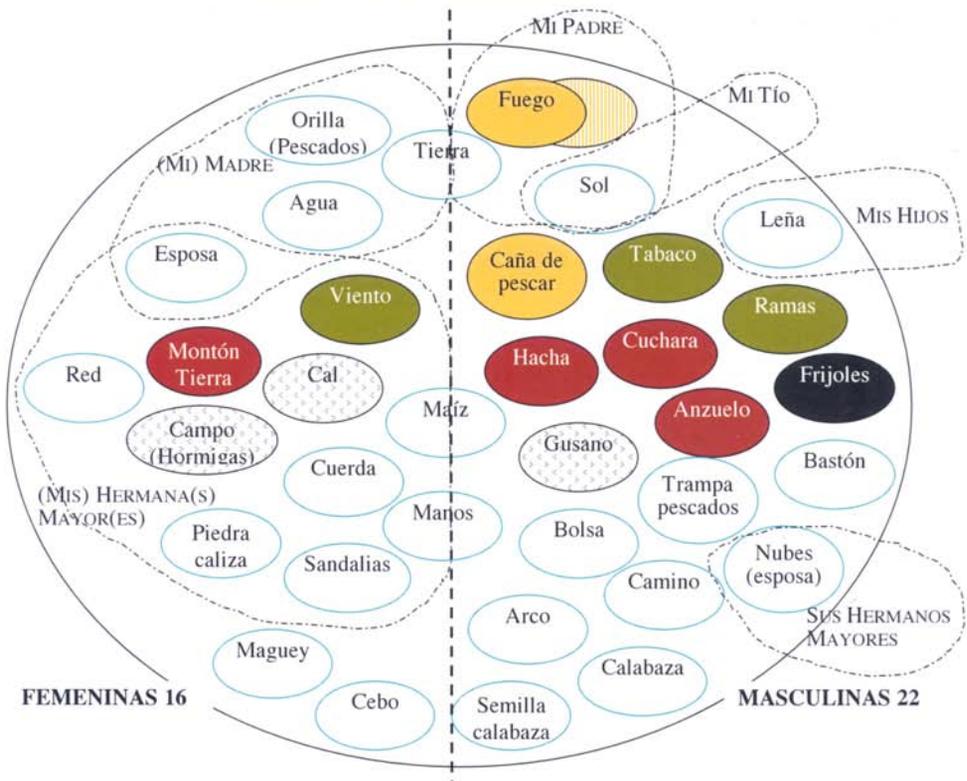


Figura 3a: ENTIDADES ALIADAS INDIVIDUALIZADAS (35)

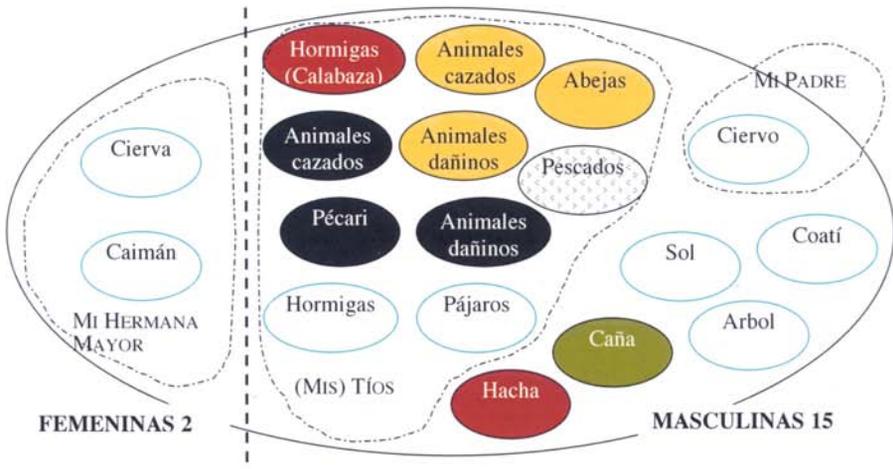


Figura 3b: ENTIDADES ANTAGONISTAS INDIVIDUALIZADAS (17)

ACTIVIDADES MASCULINAS

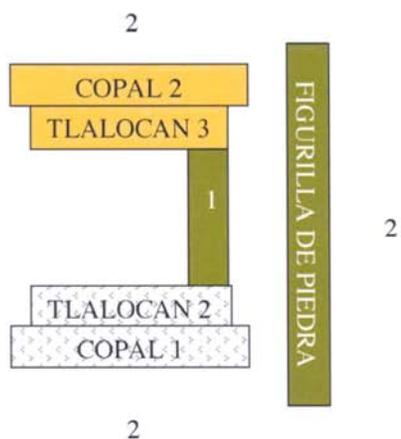


Figura 3c: ENTIDADES ALIADAS NO INDIVIDUALIZADAS (3)

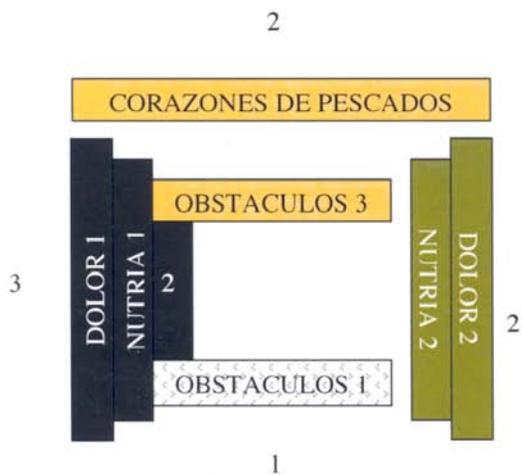


Figura 3d: ENTIDADES ANTAGONISTAS NO INDIVIDUALIZADAS (4)

en algunos casos entidades aliadas pueden ser invocadas así. En la cosmología náhuatl, los colores están asociados a los espacios del universo (cuatro direcciones y el centro) y a los espacios femeninos y masculinos, entre otros.²⁶ Como las series nunca sobrepasan cuatro colores, aunque cinco colores están mencionadas en el *Tratado*, se trata probablemente aquí de los cuatro puntos cardinales o direcciones, sin mención del centro (véase más adelante).

En las figuras 1c-d, 2c-d y 3c-d, pusimos las invocaciones con mayor número de colores (4) en el centro de la representación, siguiendo en orden decreciente hasta las orillas (un solo color). El tamaño de cada grupo de rectángulos no tiene significado por sí mismo. Sólo permite presentar las series en este orden decreciente sin perder las conexiones entre invocaciones de una misma serie, y respetando las normas prehispánicas de representación del espacio. Los números en los rectángulos indican el orden en que el oficiante enunció los colores. Así, la “Verde Parálisis, Oscura Parálisis” del ejemplo se encuentra en la figura 1d, bajo la denominación “derramamiento de sangre”, en el decimosexto lugar, contando desde el centro, del lado verde-azul/sur y oscuro/norte.

COMENTARIOS A LAS REPRESENTACIONES

Aclarados los criterios que permitieron categorizar oficiantes y entidades, y la forma en que se encuentran en las figuras, podemos seguir con el análisis de las representaciones elaboradas en las figuras 1 a 4.

Las curanderas (figuras 1a-d)

Las curanderas claramente invocan a sus aliados como entidades individualizadas y a sus antagonistas, es decir las enfermedades, como entidades no individualizadas. Entre las primeras (figura 1a), las entidades tanto masculinas como femeninas son importantes, pero entre las entidades femeninas sobresalen las blancas. Esta predominancia es más importante todavía si se consideran el número de invocaciones: el agua, el copal y la sal son muy a menudo invocados por las curanderas y las “mujeres blancas” llenan sus sortilegios. Muy a menudo, los colores de las entidades individualizadas parecen corresponder al

²⁶ Véase Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*; Henry B. Nicholson, “Religion in Pre-Hispanic Central Mexico”.

color del objeto o elemento usado: el fuego es amarillo, el algodón y la sal, blancos, la sangre y las manos, rojas. Esta característica es común a todos los grupos de oficiantes que usan colores en el *Tratado*. En la Huasteca nahua de hoy, representaciones de espíritus en papeles cortados se usan en rituales. El color del papel puede representar una característica física: por ejemplo, la muerte (*miquilistli*) es hecha de papel blanco para representar el color de los huesos.²⁷

El color también permite una elaboración sobre los atributos de las entidades. En el *Tratado*, la hierba *atlinan*, por ejemplo, es a veces masculina, a veces femenina, y el color blanco o verde-azul viene a acentuar o matizar el género elegido. El tabaco es masculino, pero puede ser asociado a su madre la Vía Láctea (Citlalcueyeh), o al Sol (Totonametl), doble masculino de la Vía Láctea: tanto es verde-azul como amarilla. El intercambio y traslapeo de género y color que caracteriza a algunas de las entidades, y en particular a las hierbas medicinales, permite una gran riqueza de expresión. El oficiante probablemente elige la combinación que le parece más apropiada, a menos que se trate aquí de tradiciones familiares (ya que no aparece diferencia significativa entre oficiantes de los grupos coixca y tlahuica).

Por lo general, a las entidades aliadas femeninas se les atribuye la denominación “mi madre” o “mujer como yo”. Entre las aliadas masculinas, pocas son a las cuales las curanderas atribuyen lazos de parentesco. Las pocas antagonistas individualizadas se denominan “mi padre” y “mi hermano mayor” si son masculinas, pero ningún lazo de parentesco es atribuido a la entidad antagonista femenina (figura 1b).²⁸ En el caso de las curanderas, estas invocaciones de entidades antagonistas con lazos de parentesco parecen destinadas a recordarles la naturaleza idealmente benévola de tal relación.

Entre las antagonistas no individualizadas (figura 1d), al contrario de las aliadas, la invocación del color blanco es la más rara. A la enfermedad se ve, lo más seguido, atribuírsele el color verde-azul u oscuro (es decir, femenino/sur o masculino/norte). La correspondencia entre colores y direcciones del espacio en la época prehispánica varía según las regiones, y no está expuesta de manera explícita en el *Tratado*; pero se puede inferir por varias informaciones, a partir de las entidades individualizadas. Las entidades individualizadas llamadas “chichimecas”, son siempre rojas u oscuras y masculinas. Como los

²⁷ Alan R. Sandstrom, *op. cit.*, p. 268.

²⁸ Más precisamente, el serpullido es llamado *nota nahui acatl milintica ihio, ytlatol*, “el alienato, la palabra de mi padre Cuatro Caña resplandeciendo”, es decir, el fuego, contra el cual se usa principalmente el agua; Ruiz de Alarcón *op. cit.* p. 216.

chichimecas estaban concebidos por los nahuas como poblaciones salvajes del norte, no cabe duda que se refiere aquí a ese punto cardinal, dirección masculina. Rojo, oscuro y negro parecen variantes de un mismo conjunto. En el *Tratado*, el blanco está casi siempre asociado a entidades femeninas y en caso de lazo de parentesco sin excepción, es de sexo femenino. La dirección femenina por excelencia en el mundo nahua es el oeste. El amarillo es casi siempre asociado a entidades masculinas en el *Tratado* y en caso de lazo de parentesco sin excepción es de sexo masculino. En el mundo nahua la dirección masculina por excelencia es el este. Finalmente, el verde-azul caracteriza entidades tanto femeninas como masculinas (un poco más de estas últimas), pero cuando se le atribuye un lazo de parentesco, siempre es de sexo femenino. Como el sur es una dirección femenina, pero también el espacio de los Huitznahuas, seres míticos a veces femeninos, a veces masculinos, podemos concluir que el verde-azul es probablemente el color del sur. Así, podemos con cierta seguridad inferir las siguientes correspondencias, ubicando el este en la parte alta o frente a sí, como frecuentemente sucede en las representaciones nahuas:

	<i>Este</i>	
	Amarillo	
	Masculino	
<i>Norte</i>		<i>Sur</i>
Rojo/Negro/Oscuro		Verde-azul
Masculino		Femenino
	<i>Oeste</i>	
	Blanco	
	Femenino	

Esta asociación de los colores con las direcciones del universo (EA, NR/N, OB, SV) tiene bastante correspondencias con listas encontradas en la obra de Sahagún (EA, NR, OV, SB) y en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (ER, NN, OB, SV), pero ninguna con las *Anales de Cuauhtitlán* (EV, NB, OA, SR).²⁹

El uso de serie de colores para interpelar las entidades antagonistas probablemente proviene de la creencia nahua según la cual las enfermedades proceden de seres, en particular los “vientos”, ubicados en los diferentes espacios o direcciones del universo. En las figuras de papel cortado actuales, antes referidas, las representaciones de los vien-

²⁹ Sobre estas tres listas, véase Henry B. Nicholson, *op. cit.*, p. 145.

tos o *ejecamej* proveedores de enfermedades, usadas en rituales de limpia o de curación, a menudo están hechas simultáneamente en varios colores (hasta cuatro): rojo/amarillo, negro, verde/azul y morado/colores oscuros. Estos colores representan el lugar de origen del viento (cada color esta asociado a uno de los cuatro reinos del universo) o el lugar donde contaminó a su víctima.³⁰ En el mundo nahua prehispánico, los equivalentes de estos reinos o espacios estaban ubicados según las direcciones del universo.³¹ También en el actual pueblo de Xalpatláhuac, en el estado de Guerrero, “los ‘vientos’ que traen las enfermedades de las cuatro direcciones del mundo llevan los cuatro colores”, aquí blanco, amarillo, rojo y pardo/morado.³²

La frecuencia de las invocaciones “verde-azul”, y “verde-azul, oscuro”, así como la mención “verde-azul parálisis, oscuro parálisis, etcétera”³³ deja pensar que tenemos aquí el principio de la enumeración más común de cuatro colores, reducida por mayor facilidad por los oficiantes mismos o por el compilador. Las series de colores pueden ser una forma simbólica de expresar la búsqueda que realiza la curandera para encontrar y controlar la causa de la enfermedad.

Por otra parte, para los nahuas prehispánicos del valle de México, los vientos del sur y del norte (que asociamos aquí al verde-azul y al oscuro) estaban considerados los más peligrosos para la navegación,³⁴ y estas direcciones consideradas bastante nefastas en la simbólica del género y los pronósticos agrícolas;³⁵ no es sorprendente que, en el *Tratado*, las enfermedades proceden de ellas o atacan en ellas en primer lugar. El verde-azul y el oscuro también podrían representar lugares precisos de procedencia o donde atacan las enfermedades. El agua, lugar peligroso en la etiología nahua, es a veces llamado verde-azul en el *Tratado*. El negro/oscurro/rojo corresponde al inframundo y a las hor-

³⁰ Alan R. Sandstrom, *op. cit.*, p. 272-273.

³¹ En un sortilegio del *Tratado*, uno de estos reinos, el Tlalocan es descrito con tres colores (figura 3c): sólo el negro/rojo, asociado al norte, al desierto y al inframundo, no es mencionado, pero en este caso, el nombre Tlalocan representa los campos cultivados fértiles que se extienden en varias direcciones. Por otra parte, creo que en la lista “fiebre verde-azul, oscura, amarilla, roja” (figura 1d) el color rojo toma el lugar del blanco (en vez del negro) por “contaminación”, porque la fiebre como entidad individualizada es roja. A esto quizá se pueda añadir la tendencia de las curanderas a no llamar las enfermedades “blancas”. Encontramos también las listas esperadas de cuatro colores “sarpullido amarillo, verde-azul, negro, blanco” y, del lado de los curanderos (figura 2d), “dolor de espalda verde-azul, amarillo, rojo, blanco”.

³² Danièle Dehouve, *op. cit.*, p. 85.

³³ Hernando Ruíz de Alarcón, *op. cit.*, p. 219.

³⁴ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, p. 435.

³⁵ Véase Dominique Raby, *L'épreuve fleurie*, p. 142-143, 180-181.

migas (entre otros); en una comunidad nahua del Alto Balsas (incluida en la región del *Tratado*) donde trabajo desde 2002, los muertos y las hormigas están considerados como dadores de enfermedades. En la antigüedad como en nuestros días, los nahuas consideran que los seres relacionados con el agua y la tierra están, en particular, ávidos del *tonalli* de los humanos (entidad anímica caliente de origen celeste).³⁶

Curanderos (figuras 2a-d)

Los curanderos según las figuras 2a-d no se distinguen de manera notable de las curanderas. Sin embargo, sí hay que notar algunos puntos. En el uso de los colores sobresale la ausencia de aliadas femeninas blancas, tan invocadas por las curanderas. La atribución de colores masculinos es prevaleciente entre las entidades aliadas, aún entre las femeninas. El uso de lazos de parentesco se limita a aliadas femeninas: “mi madre” y “mi hermana mayor” (figura 2a). Así, las manos del oficiante, tíos o hermanos mayores para las curanderas, son ahora las hermanas mayores de los curanderos. Al parecer, los hombres masculinizan sus entidades aliadas por los colores, pero las feminizan por los lazos de parentesco. Veremos más adelante por qué, cuando tratemos de las actividades masculinas. El uso más frecuente del término “mi hermana mayor” (cuando las mujeres usan “mi madre”) pue-

³⁶ López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, t. 1, p. 248 (la pérdida del *tonalli* ocasionaba la enfermedad y la muerte). Se podría pensar también que las enfermedades están dadas por seres que proceden de lugares fríos (lugares acuáticos/verde-azul e inframundo/negro-oscuro), según el sistema de atribución de la calidad fría o caliente a los elementos en el pensamiento nahua. Sin embargo, es más prudente no abordar aquí este tema, por falta de datos. En los pocos casos donde se menciona esta calidad en el *Tratado*, se usan los términos *cecec*, “frío”, *totonqui* “caliente” y *cehuia. nic* “apacar, enfriar”. En todos estos casos, las enfermedades son calientes (fiebres o enfermedades de piel asociadas al fuego, partes hinchadas, dolor); sin embargo, estas enfermedades también están invocadas con series empezando por “verde-azul, oscuro” (por ejemplo, “verde calor”, etcétera). Los medicamentos asociados son fríos y masculinos, con excepción del agua femenina (agua, *ololihqui*, aliento del médico, tabaco, *achiotl*, *coanepilli*). El verbo *cehuia* califica la acción de los medicamentos contra la enfermedad y su reduplicación *cecehuia* es traducido por Ruiz de Alarcón por “te quitará toda tu fuerza” (véase *op. cit.*, p. 200, 204-205, 215-218). Esta expresión recuerda la capacidad que tienen entidades o personas “frías” para absorber el *tonalli* de otros, y el daño hecho a esta misma entidad por un descenso de la temperatura; véase López Austin, *op. cit.*, t. 1, p. 237. Así, podemos pensar que por una parte, ciertas enfermedades provienen de lugares fríos como el agua y el inframundo, y que esto influye el color dado a todas las enfermedades; y que por otra parte, enfermedades calientes (provocadas por el fuego, pero quizás también por seres de lugares fríos) pueden ser curadas por el agua en su forma benévola (u otros elementos fríos), el oficiante usando su conocimiento de la dicotomía frío/calor para restablecer el equilibrio de su paciente.

de explicarse por ser un término metafórico de respeto, cuando hombres se dirigen a mujeres.³⁷

Actividades masculinas (figuras 3a-d)

Las figuras 3a-d permiten aislar rápidamente cuatro características originales de los oficiantes masculinos, cuando usan sortilegios para diversas actividades: (1) la mayoría de las entidades no tienen color, particularmente entre las aliadas, (2) la mayoría de las antagonistas son entidades individualizadas, (3) las entidades masculinas son más numerosas y (4) el uso de lazos de parentesco es extensivo y se extiende a lazos entre las entidades mismas. Entramos aquí en un ambiente donde colores y direcciones parecen tener menos importancia; las entidades no individualizadas presentan principalmente una amenaza desconocida (obstáculos, dolor, animales dañinos. Figura 3d), como las enfermedades para los curanderos, o espíritus de los espacios del universo (habitantes del Tlalocan, figura 3c). En estos sortilegios, entidades femeninas, y más que todo masculinas, son invocadas para controlar otras entidades masculinas (figuras 3a-b). Así como las curanderas invocan con frecuencia entidades femeninas (las mujeres blancas), para los hombres las herramientas (y también los animales que cazan o quieren alejar) son en gran mayoría masculinas. Sólo la cierva y el caimán son consideradas femeninas (figura 3b), hermanas mayores que tienen una personalidad bien definida, ya que son invocadas como individuo, al contrario de los otros animales (con excepción del ciervo), todos mencionados en grupos. Como en el caso de los curanderos masculinos, casi todas las entidades femeninas se invocan con lazos de parentesco, probablemente para ganar su asistencia a través de lazos socialmente reconocidos (figura 3a). Para las curanderas, basta ser mujer para aliarse a entidades femeninas, como lo sugiere la invocación “mujer como yo”.

Pero al contrario de los curanderos, los oficiantes masculinos que usan los sortilegios para sus propias actividades (como cazar, pescar, etcétera), no hesitan para usar con frecuencia lazos de parentesco con entidades masculinas. Sin embargo, más que todo son para denominar entidades antagonistas (figura 3b), con la denominación de tíos (*notlatlahuan*). Al contrario de las curanderas, el uso del lazo de parentesco para invocar entidades antagonistas no parece evocar una rela-

³⁷ Véase Brant Gardner, “A structural and semantic analysis of classical nahuatl kinship terminology”.

ción benévola, como idealmente lo debería ser, sino conflictiva, como se relata en unos mitos nahuas. En efecto, la invocación como “tíos” evoca los conflictos entre tíos paternos y sobrino, o hermanos mayores y hermano menor, en los mitos nahuas conocidos por otras fuentes: la juventud de Quetzalcóatl, rey de Tollan y el planeta Venus;³⁸ y de Huitzilopochtli, dios guerrero de los aztecas.³⁹ Estos conflictos míticos surgen probablemente de la realidad social azteca, donde el sistema de herencia del poder privilegiaba a los tíos y hermanos mayores en perjuicio del hermano menor.⁴⁰ En los mitos, el joven héroe siempre termina por vencer a sus tíos o hermanos; así no es sorprendente que el lazo de parentesco “tío” sirva para denominar entidades antagonistas del oficiante masculino, para mayor eficacia en su meta de “vencerlos”. Una relación conflictiva con la hermana mayor también se encuentra en la mitología nahua: en el mismo mito citado arriba, Huitzilopochtli vence a su hermana (representando simbólicamente un cierto poder asociado a lo femenino), la cual es ayudada por sus hermanos mayores. Entre las curanderas, al contrario, la relación con los tíos (sin que se pueda sugerir si son paternos o maternos) o hermanos mayores parece ante todo benévola: la curandera los invoca como aliados. Además, en dos sortilegios (de oficiantes masculinos), los tíos o hermanos mayores de una entidad femenina son sus aliados (véanse figuras 3a y 4b).

Brujos (figuras 4a-b)

En el ambiente de la brujería malévola, desaparecen los colores y se polarizan las relaciones entre los sexos. Como en el caso de las actividades masculinas (y en el *Tratado* la brujería parece ser una actividad masculina) el uso de lazos de parentesco es extensivo y se extiende a lazos entre entidades; pero en el mundo amoral de los brujos (es decir, que no sigue las normas sociales nahuas, basadas sobre el respeto entre personas), sólo se usan con entidades antagonistas. Varias explicaciones pueden dar cuenta de la ausencia de color. Primeramente, la relación del brujo al mundo-otro es diferente: aún cuando reciben ayuda sobrenatural, es entre seres humanos que la acción se desarrolla.⁴¹ Aquí,

³⁸ *Leyenda de los Soles*, en *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, f. 80-81.

³⁹ *Códice florentino, Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*, libro III, p. 1-4.

⁴⁰ Véase Pedro Carrasco, “Royal Marriages in Ancient Mexico”.

⁴¹ Michel Perrin, *op. cit.*, p. 112-113.

no se trata de enfermedades procedentes del mundo-otro en referencia a las direcciones con sus distintos colores. Además, el mundo del brujo, y en particular el del *temacpalihototi*, el hipnotista, es asociado al eje inframundo/cielo (él lleva su víctima hasta el inframundo, pasando por el centro del mundo);⁴² este eje no es asociado con colores de manera tan evidente como con las direcciones cardinales. Finalmente, en el mundo del brujo, por lo menos como lo podemos vislumbrar a través de los tres sortilegios del *Tratado*, la delimitación entre lo masculino y lo femenino es mucho más clara que en los sortilegios benévolos. Así, no se necesita jugar con los colores para matizar la pertenencia de las entidades al ambiente femenino o masculino. Todos los aliados del brujo son masculinos, y todos sus antagonistas son femeninos (hermanas mayores), aún cuando representan víctimas masculinas en el mundo-aquí. Una sola excepción: los hermanos mayores de la víctima, es decir sus protectores eventuales, también vencidos por el brujo. Con las actividades masculinas (figuras 3a-b) el ambiente se volvía más masculino y se usaban menos colores que entre los curanderos. Con la brujería, la relación respetuosa y benévola que caracteriza en general la del oficiante masculino con las entidades femeninas, se invierte en una relación de menosprecio y conflicto. Al antagonista humano, se le concede únicamente armas de algodón, un elemento ligado al mundo femenino. ¿Quizás tenemos aquí la indicación de un combate simbólico entre curanderos y brujos, o entre brujos mismos? En efecto, se encuentra en el *Tratado* un corto sortilegio (éste sin mención de color o género) usado por un curandero para protegerse de los brujos.⁴³ Sobre cómo, en la realidad social de los coixcas y tlahuicas del siglo XVII, se podría desarrollar tal combate, las fuentes se quedan mudas.

Conclusión

En el mundo de los sortilegios, el género tiene una importancia primordial y parece al centro de las relaciones entretejidas entre los oficiantes y las entidades. El uso de términos de parentesco proyecta estas relaciones al ámbito de los lazos sociales, y los colores permiten ubicar las entidades en el espacio nahua, compartido entre los colores y los sexos. Este repartimiento de espacio, elementos y prácticas entre los sexos, cuya división siempre tiene alguna permeabilidad en el pensamiento nahua, se refleja en la relación entre oficiantes y entidades. Las

⁴² Hernando Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 154.

⁴³ *Ibid.*, p. 155.

curanderas, y los curanderos, hombres trabajando en un ámbito principalmente femenino, entretejen relaciones complejas con un grupo de entidades donde color y sexo se traslapan con frecuencia. Los términos de parentesco se usan casi exclusivamente para entidades aliadas, aprovechando la buena relación asociada al lazo invocado. Sus antagonistas, las enfermedades, son un tanto evasivas, entidades indefinidas que por sus numerosos colores proceden de los espacios del mundo. Con los sortilegios para actividades masculinas, el grupo de entidades parece más ordenado, pero también más sencillo: se colocan del lado masculino las armas y herramientas usadas por los hombres, y del otro elementos u objetos ligados al ámbito femenino (agua, tierra, etcétera). Aquí las relaciones antagonistas se individualizan en un combate mítico principalmente entre hombres, invocando lazos de parentesco mitológicamente conflictivos. Finalmente, en el mundo amoral de los brujos, desaparecen tanto la ambivalencia como el relativo respeto que prevalece en la práctica de los otros oficiantes (con excepción, hasta cierto punto, del brujo usando sortilegios de amor).⁴⁴ Los términos de parentesco están atribuidos únicamente a entidades antagónicas, en un uso particularmente engañoso del lazo entre “hermano” y “hermana”. Estas relaciones antagónicas son del todo claras: la víctima debe ser aniquilada o controlada, y la relación se define como un combate desigual entre el hombre brujo y una víctima feminizada (simbolizada por la diosa del amor Xochiquétzal). Esta última visión de la relación entre los sexos, propia de los brujos, es inusitada en el ambiente náhuatl, el cual normalmente inviste lo femenino de poderes (ya sea benévolos y fértiles, ya sea peligrosos), y concibe la pareja como núcleo del mundo. Aún en el mito de Huitzilopochtli antes referido, la hermana mayor vencida no es, como aquí, un símbolo unívoco de debilidad: al contrario, es una mujer peligrosa y bastante masculina, presentada como una guerrera o una bruja. En otro mito acerca de Xochiquétzal y Tezcatlipoca, la diosa del amor, una vez trasladada al inframundo por el dios, sigue teniendo poderes divinos, tantos peligrosos como de fertilidad.⁴⁵ La concepción de una feminidad únicamente débil, víctima e involucrada en una relación de pareja conflictiva, parece ser propia de los brujos. Ésta es gran parte de la riqueza del *Tratado*, que nos permite conocer la visión del mundo de miembros de la sociedad que, en otras fuentes, se quedan callados.

⁴⁴ Véase Dominique Raby, *op. cit.*, p. 227-231, 261-266; Noemí Quezada, *Amor y magia amorosa entre los aztecas*.

⁴⁵ Véase Raby, *op. cit.*, p. 147-186.

IDENTIFICACIÓN CIENTÍFICA DE LAS PLANTAS
Y ANIMALES MENCIONADOS EN EL *TRATADO*

Plantas

Achiotl	<i>Bixa orellana</i>
Algodón	<i>Gossypium mexicanum</i> , <i>Gossypium hirsutum</i>
Atlinan	?
Calabaza	<i>Cucurbita</i> spp.
Coanenepilli	<i>Passiflora jorullensis</i>
Copalli	<i>Bursera</i> spp. y otros (resina)
Chalalatli	<i>Caesalpinia cacalaco</i>
Frijol	<i>Phaseolus</i> spp.
Maguey	<i>Agave</i> spp.
Maíz	<i>Zea mays</i>
Mezquitl	<i>Prosopis juliflora</i>
Ololiuhqui	<i>Rivera corymbosa</i>
Poztecpahtli	?
Tabaco	<i>Nicotiana rustica</i>
Texixiuhtli	<i>Heliotropium parviflorum</i> , <i>Sedum dentroideum</i> ?
Tlacopahtli	<i>Aristolochia mexicana</i>
Tlanechilcopahtli (Poción):	
Hueynacaztli	<i>Cymbopetalum penduliflorum</i>
Xochimecatl	<i>Piper</i> spp.
Coanenepilli	<i>Passiflora jorullensis</i>
Xiuhcocolin	?
Tzopilotl	<i>Swietenia humilis</i>
Yauhtli	<i>Tagetes lucida</i>

Animales

Abeja	<i>Bombus</i> spp.
Axin (substancia)	<i>Coccus axinus</i>
Caimán	<i>Crocodylus acutus</i> , <i>Crocodylus moreletti</i>
Ciervo	<i>Odocoileus virginianus mexicanus</i>
Coatí	<i>Nasua narica</i>
Nutria	<i>Lontra longicaudis</i>
Pécari	<i>Pecari angulatus</i> , <i>Tayassu tajacu</i>
Tlacuache	<i>Didelphis marsupialis</i>

Principales fuentes: Richard J. O. Anderson y Charles E. Dibble, *Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*; J. Richard Andrews y Ross Hassig, *Treatise on the Heathen Superstitions That Today Live Among the Indians Native to This New Spain, 1629*, by Hernando Ruiz de Alarcón.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1987.
- ANDERSON, Andrew J. O. y Charles E. Dibble (eds. y trads.), *Florentine Codex, General History of the Things of New Spain, Book XI, Earthly Things*, Santa Fe, New Mexico, University of Utah Press, 1963.
- ANDREWS, J. Richard y Ross Hassig (eds.), *Treatise on the Heathen Superstitions That Today Live Among the Indians Native to This New Spain, 1629, by Hernando Ruiz de Alarcón*, Norman, University of Oklahoma Press, 1984.
- CARRASCO, Pedro, "Royal Marriages in Ancient Mexico", in H. R. Harvey y H. J. Prem (coords.), *Exploration in Ethnohistory. Indians of Central Mexico in the Sixteenth Century*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1984, p. 41-81.
- Códice Carolino*, "Códice Carolino. Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del vocabulario de Molina. Presentación de Ángel María Garibay K.", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 7, México, UNAM, 1967, p. 11-58.
- Códice florentino, Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*, A. J. O. Anderson y C. E. Dibble (eds. y trads.), 12 v. Santa Fe, New Mexico, University of Utah Press, 1950-1975.
- COE, Michael D. y Gordon Whittaker (eds.), *Aztec sorcerers in seventeenth century Mexico, the Treatise on superstitions by Hernando Ruiz de Alarcón*, Albany, Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York, 1982.
- DEHOUE, Danièle, "Nombrar los colores en náhuatl (siglos XVI-XX)" en G. Roque (coord.), *El color en el arte mexicano*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2003, p. 51-95.
- FELLOWES, William H., "The Treatises of Hernando Ruiz de Alarcón", *Tlalocan*, v. 7, México, UNAM, 1977, p. 309-355.
- GARDNER, Brant, "A structural and semantic analysis of classical náhuatl kinship terminology", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 15, México, UNAM, 1982, p. 89-124.
- GARIBAY Ángel María K, "Paralipómenos de Sahagún", *Tlalocan*, v. 1, México, UNAM, p. 307-313.
- , "Paralipómenos de Sahagún", *Tlalocan*, v. 2, México, UNAM, 1946-1947, p. 167-174, 235-354.

- HAMAYON, Roberte, "Des chamanes aux chamanismes", *L'Ethnographie*, v. LXXVII, 1982, p. 13-48.
- LANG, Sabine, "Die Kalenderdaten im 6. Buch (Kapitel 3) von Ruiz de Alarcóns 'Tratado de supersticiones' als Sequenzen einer Wahrsageerzählung", *Mexicon*, 8 (3), 1986, p. 48-52.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1956.
- , "Nahuatl Literature" in *Handbook of Middle American Indians*. Supp. 3, Literatures, Austin, University of Texas Press, 1985, p. 7-43.
- Leyenda de los Soles, Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, P. Feliciano Velázquez (ed. y trad.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1992.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "Términos del nahuallatolli", *Historia Mexicana*, v. 17, México, El Colegio de México, 1967, p. 1-36.
- , "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl* v. 7, México, UNAM, 1967, p. 87-117.
- , *Cuerpo humano e ideología*, 2 t., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1982.
- NICHOLSON, Henry B., "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico" in *Handbook of Middle American Indians*, v. 10, pt. 1, Archaeology of Northern Mesoamerica, Austin, University of Texas Press, 1971, p. 395-446.
- PARADIS, Louise I., "Le chamanisme en Mésoamérique précolombienne", *Recherches amérindiennes au Québec*, XVIII (2-3), 1988, p. 91-100.
- PERRIN, Michel, *Les praticiens du rêve. Un exemple de chamanisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.
- Primeros Memoriales*, Facsimile Edition, Norman, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1993.
- QUEZADA, Noemí, *Amor y magia amorosa entre los aztecas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM, 1975.
- RABY, Dominique, "Le Voltigeur turquoise et le Prêtre froid, Plantes divinisées et pratiques rituelles nahuas dans le *Traité des superstitions* d'Alarcón (1629)", *Recherches amérindiennes au Québec*, XXVII (3-4), 1997, p. 69-83.
- , *L'épreuve fleurie. Symboliques du genre dans la littérature náhuatl du Mexique préhispanique*. Paris, L'Harmattan, 2003.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales desta Nueva

- España, escrito en Mexico, año de 1629, por el Br. Hernando Ruiz de Alarcón” in F. Benítez (ed.), *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*, México, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 123-223.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Ángel María Garibay K. (ed.), México, Editorial Porrúa, 1997.
- SANDSTROM, Alan R., *Corn is Our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, Norman, University of Oklahoma Press, 1991.
- SERNA, Jacinto de la, “Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas”, en F. Benítez (ed.), *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*, México, Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica, 1987 p. 263-475.
- TAVAREZ, David Eduardo, “La idolatría letrada, Un análisis comparativo de textos clandestinos rituales y devocionales en comunidades nahuas y zapotecas, 1613-1654”, *Historia Mexicana*, v. 49, n. 2, México, El Colegio de México, 1999, p. 197-252.

MIQUELTZIN LEÓN-PORTILLA
IHUAN MACEHUALLAHTOLMOMACHTIHQUEH

ESTUDIANTES INDÍGENAS NAHUAS
Y MIGUEL LEÓN-PORTILLA

LIBRADO SILVA GALEANA

Achto nicnequizquiiani niquimmotlazohcamachiliz ahquihuantzitzin oquimochihchihuilihqueh inin temahuiztililiztli ihuicpatzinco in notemachticatzin Miqueltzin León-Portilla, —no iuhqui huel yehuatzin in teyacanqui Alicia Mayer—, inic nocontenehuaz, nichualaquiz in notlahtol intloctzinco in huey temachticatzitzintin in nican mocalactihtzinohqueh inic ticmotlazohcamachilizqueh in itequiuhztin in cenca huey temachticatzintli ipan axcan Mexihco.

Axcan, zan nontlahtoz itechpa in ihcuac itla tlacempanahuiaya in omochiuh ihcuac otiyeyah inahuactzinco in temachticatzintli.

Yece, yehica yehuatzin mochi inemiliztzin omocatihtzino inic mocemmelahuaz quenin nemoaloya ipan huehue nahuatlahtolMexihco, nicnemilia, cenca totechmonequi, in ahquihuan tictenquixtiah in intlahtoltzin Nezahualcoyotzin ihuan Cuauhtemoctzin, inin temahuiztililiztli ma motenehua, manel zan achitzin, nahuatlahtolcopa.

Yece ahmo zan inon ipampa, no iuhqui nicnequizquiiani, yehica huelipan, yehica nican huey calmecac moyetztcateh mic mahuztic tlatzitzintin, cihuatzitzintin, ma quimocaquitican inin totlahtol, in inhuehuetlahtoltzin in tlamatinimeh ihuan huey cuicapihqueh.

Yequene, intla namehuantzitzin nannechmocahuilia nictenehuaz notepitontlahtol nahuallahtolcopa ica icaxtillan-tlahtolcuepaliz.

Quenin quin iuhti onocnamic itlahcuiloltzin León-Portilla

Nechpactizquiiani nipehuaz in noconilnamiquiz quenin quin iuhti onicnamic itlahcuiloltzin Miqueltzin León-Portilla. Huel nelli, maciuhqui ye mic xihuitl otitiximatqueh aic onicmonochili inin, ihuan axcan ahmo nicnequi nicnixcahuiz inin huelipanyotl inic nicmomachiliz —in namehuan tzitzin nammotlaneltililizqueh—, ihuan ipampa namechmotlatlauhtilia ma xinechmotlapohpolhuilican.

Ye mic xihuitl in nicchiuhtaya noaltepetequiuh ompa, huey altepetl Oaxyacac, in quin iuhti notech oahcic in itlahcuiloltzin Miqueltzin León-Portilla; inon onez ipan tlahtolnextilamatl in itoca caxtilancopa *Espejo*, in quimoyacaniliaya yehuatzin Luis Spota, —in zan quezquintin itlapohualmachiyoh omopantlazqueh—; ihuan ipan onezqueh in itlahcuiloltzin Miqueltzin León-Portilla ihuan

En primer lugar quiero agradecer a los organizadores de este homenaje a mi maestro Miguel León-Portilla, en especial a la doctora Alicia Mayer, directora de este Instituto, por su amable invitación para sumar mi voz a la de los distinguidos maestros que participan en este reconocimiento a quien es, sin duda alguna, uno de los más destacados maestros del México contemporáneo.

Voy, en esta ocasión, a referirme únicamente a algunos momentos, que yo considero importantes, surgidos de nuestra relación, tanto individual como colectiva, que durante muchos años hemos mantenido con el maestro.

Pero por haber dedicado su existencia al esclarecimiento del modo de vida de los antiguos mexicanos de habla náhuatl, creo imprescindible, por lo menos para quienes hablamos la lengua de Nezahualcóyotl y Cuauhtémoc, y para ser coherentes, que este homenaje sea pronunciado por nosotros también en náhuatl.

Pero no sólo por eso, sino porque quiero aprovechar la oportunidad de que en este recinto universitario, se escuche nuevamente, por las personas que nos acompañan, la que fue lengua de sabios y grandes poetas.

Por lo que, si ustedes me lo permiten, voy a pronunciar mi alocución en náhuatl con su correspondiente traducción al castellano.

Mi primer encuentro con los escritos de Miguel León-Portilla

Me gustaría empezar recordando cómo fue mi primer encuentro con los escritos del doctor Miguel León-Portilla. Curiosamente, a pesar de los muchos años que llevamos de conocernos nunca se lo había yo comentado, y aprovecho esta oportunidad para hacérselo saber, con ustedes como testigos, a quienes pido disculpas por esta personal temeridad.

Hace ya muchos años, al estar prestando mi servicio social en la ciudad de Oaxaca, por primera vez tuve en mis manos un trabajo de Miguel León-Portilla. Fue en la revista *Espejo* dirigida por Luis Spota, de la que se publicaron sólo algunos números y en la que aparecieron, entre otros, trabajos de Miguel León-Portilla y del padre Ángel María

yehuatzin in teopixcatzintli Ángel María Garibay. In itlahcuiloltzin León-Portilla motocayotiaya: “¿In huehue Mexihco in itlaxeloliz in Cemanahuac tlahtolotl?”

Hueliz ye ipan secundaria temachtiliztli ye otipeuhqueh cequintin in ticmahuizihayah in tomacehuatlmatiliz maciuhqui ayahmo ticmatiah quexquich in ipatiuh. In ipaltzinco cente totemachticatzin, in huehyi quimomachitiaya in tonahuatlahtol, techmoyollapaltiliaya inic ahmo toconcahcahuazqueh in ihuan ahmo toconcauhqueh tehuantin in tontlacatqueh ompa Santa Ana Tlacotenco, Milpa Alta, inic zan tehuantin tictenquixtiayah ipan tlamachtlicalli campa titomachtayah.

Oc niqulnamiqui cequih tlahtolli in oquimohcuilhui yehuatzin León-Portilla in itech onimaxaliuh. Ompa yehuatzin mihtalhuiaya quenin cequih tlachah ye itech mocatiayah, quenin ye monequia ocachi cualli miximatiz in tlamatiliztli in omomelauh ihcuac ayahmo ahciah in huehue cemanahuac tlachah nican. Mihtalhuiaya in temachticatzintli:

Tocauhnetlahtolpehpechtiliz, huel mihtoz ye topan omochiuh nican ihuan quiahuac México in quenin ye omonexti, in ye omopatiyoti in tohuehuetlamatiliz.

Ihuan motlatzontiliaya:

¿Tlen quinezayotia in huehue mexihcah tlachah intlaixacihcamatiliz itechpa in quenin oquiyelizmacaqueh in huehue nemiliztli inic cenca huey tlamantli in ocacihqueh macel no iuhqui cenca huey in ahmo oquiximatqueh, in ipan occetic huehcatlalli in zatepan omotocayoti huehue cemanahuac?

Intla in tlacemanca tlaelehuiliztli inic miximatiz huehue México ahmo zan cuelachic tlaelehuiliztli inic miximatiz ihcuac ayahmo ahciah Quix-topal Colon, in itlatemoliz itechpa in tlen quinezayotia, huel nelli necatiloiz in ipan occetic tlaixacihcamatiliztli; tlein zan iaxca, tlein zan icel quipia, in iohhuanaliz, itlachihchihualiz inintin altepemeh in ipan miec ontzontli ihuan mahtlapohualli xihuitl in omocauhqueh, omatzahqueh ipanin cemanqui tlalli.

In mexihcatl in quelehuiah inic itech iyollo ahciz in itlayahualiuhan mochihua quinextia in ipan huehue nemiliztli in achtopanayotl in ahhucl pohpolihuiz itechpa in itlahtoloyeliz.

Immanon, topiltian, ipan secundaria tlamachtlicalli, ahcle mihtoaya itechpa in huehue Mexihco. Nezquiani ce necahualiztilmahtli quitlapachoaya inon cemanahuactli huel nelli tlacemilcahualli.

Garibay. El escrito firmado por León-Portilla llevaba como título *¿El México antiguo, capítulo de la Historia Universal?*

Probablemente desde la educación secundaria empezamos algunos, si no a adquirir conciencia del valor de nuestra cultura indígena, sí a interesarnos en ella gracias a la oportuna influencia de uno de nuestros maestros, quien conocía bastante de la lengua náhuatl y quien nos instaba a no abandonarla a quienes proveníamos del poblado de Santa Ana Tlacotenco en Milpa Alta y quienes éramos los únicos que la hablábamos en el centro educativo al que asistíamos.

Aún recuerdo algunas frases de ese artículo de León-Portilla que me llenó de tanto entusiasmo. Se decía allí, por ejemplo, al comentar el doctor el objeto de atención en que se había convertido el afán de conocer mejor la cultura aquí desarrollada antes de la llegada del hombre europeo. Decía el maestro:

Tema de nuestro tiempo podría decirse que ha llegado a ser dentro y fuera de México, el redescubrimiento y revaloración de estas culturas.

Y agregaba:

¿Qué significación puede tener la experiencia del hombre prehispánico en cuanto creador de una civilización con logros extraordinarios y también con obvias limitaciones, en un medio alejado y distinto del que, por contraste, pasaría a llamarse el viejo mundo?

Si el tan difundido interés por las culturas del México precolombino no es sólo curiosidad o pasajero afán de exotismos, la búsqueda más honda de su significado necesariamente habrá de atender a lo que es experiencia histórica distinta, lo peculiar y tal vez exclusivo de la trayectoria, las creaciones e instituciones de estos pueblos que a través de milenios vivieron en el básico aislamiento de este continente.

El mexicano interesado ya por tomar conciencia de su propia realidad, encuentra en lo prehispánico antecedente insuprimible de su ser histórico.

Aquella era una época, la de nuestra niñez, en que del México antiguo no se decía en las escuelas elementales prácticamente nada. Una cortina de silencio mantenía a aquel mundo prácticamente en el olvido.

Ahmo niquilnamiqui intla immanon occe amatl iuhcatic, in onicpouh yece, tlen huel cualli nicmati, inon tlahcuilolli onechtlapatili in notlachializ itechpa in huehue Mexihco.

Immanon, ixquichcauh axcan, in notlaelehuiliz in niquiximatiz toyalhuayotlahtolo omochiuh ocachi tlacemanani. No iuhqui in itech omochiuh in tonahuatlahtol; ihuan inin nechpalehuihtihuitz in nictiehtitiz in nonahuatlahtolcuepaiz manel zan achitzin ixtililoni.

Nahuatlacah momachtihqueh ipan Seminario de Cultura Náhuatl

Ye itech in tlanamiquilizilhuitl in mochihua itechcopa in macuilli macuilpoalxiuhutiliztli inic molnamiqui in América tapaninextiliztli, ahnozo quen quimihtalhuia in temachticatzintli, in ome cemanahuac nenamiquiliztli, ompa tlahtocayohpan miec tlamantli in omochiuh inic molnamiquiz inon tlamahuizolli; no iuhqui in ipan miec macehualaltepeltl no omoelehui in inon molnamiquiz yece occetica; monequia mopatiyotiz in otechmocahuililihteqhuaqueh in huehue mexihcah; monequia inon tetlalahcahuililli moteihtitiz in oc nemi, oc huehcahui; ihuan tlatlemati, quitlemati mochi in tlamatiliztlapeuhtli in quiihyohuia ihuan, huel nelli mihtoz zan ica ome, yei tlahtolli: tlixicahualiztli, tlahcahualiztli, tlatelchihualiztli.

Immanon, yuhquin aca otechnotzani, otitonechicohqueh miec nahuallahtoltlaltlacah ipan Seminario de Cultura Náhuatl, nican UNAM, in quimoyacanilia yehuatzin in Miqueltzin León-Portilla.

Nehuatl, in nicpohua inin amatl, nicnemilia inon tonalli, totehcopa cenca mahuiztic. Ahmo zan tahciah inic ticzalozqueh centlahuipantica tocoltzitzihuan intlamatiliztzin; itechcopa in totlahtol, tictohuaxcatizquianih miec tlahtolli in quin ticzalohtayah ihuan, no iuhqui, in netlacuitlahuiliztli in monequi momatiz inic cualyotica motenehuaz.

Ihuan no iuhqui, in tinahuallahtoltlacah, quin iuhti otihuelitihqueh in ticmatizqueh tlen occehcan mochiuhtaya motetzicololtiz itla in itech in tonemiliz ca, inic ahmo mocahcahuaz, inic ahmo mocemilcahuaz.

Ihcuac quin iuhti otahciahqueh ipan Seminario de Cultura Náhuatl ye ompa oyeya cente tocnihutzin in otlacat ipan estado de Guerrero. Cenca zan achitonca oahciqueh occehcan nahuatlaltlacah; hueliz macuilli estadopa, huel no iuhqui in Distrito Federal, ohualhuiloac: onyeyah Guerrero, Hidalgo, Puebla, Veracruz tlacah.

Yo no sé si por aquellos días leí otros textos más o menos paralelos, pero de lo que sí estoy seguro, es que este artículo cambió totalmente mi percepción del México precolombino.

Desde entonces un deseo de conocer mejor la historia de nuestro pasado se convirtió en una tarea más constante, y el conocimiento mejor de la lengua se convirtió también en otra actividad que me ha ayudado a darle una presentación menos indigna a mis traducciones del náhuatl antiguo.

Estudiantes nahuas en el Seminario de Cultura Náhuatl

Ya cercana la conmemoración del V Centenario del Descubrimiento de América o, como por iniciativa del doctor León-Portilla ha sido llamado Encuentro de Dos Mundos, si en las esferas oficiales se desarrollaron actividades para recordar tan magno acontecimiento, en algunos sectores de las comunidades indígenas surgió el deseo de recordar aquellos hechos pero con una perspectiva distinta, es decir, revalorando la herencia cultural de los antiguos mexicanos; pero no sólo eso, sino también a darle el justo valor a lo que aquellos nos dejaron como herencia y que sobrevive, ha perdurado y ha sufrido todo lo que una cultura sometida de hecho sufre y que puede resumirse en pocas palabras: incuria, abandono, cuando no desprecio.

Fue entonces cuando, como si alguien nos hubiera convocado, de distintas regiones de habla náhuatl del país, nos reunimos en el Seminario de Cultura Náhuatl, bajo la responsabilidad del doctor León-Portilla.

Para quien esto lee fue aquel un momento que no dudaría en llamar trascendental. No solamente asistíamos a conocer en forma ordenada, metódica, la cultura de nuestros abuelos, y con relación a la lengua, a ampliar nuestro vocabulario y a conocer mejor sus fundamentos gramaticales, sino que los nahuahablantes, por primera vez tuvimos, como algo excepcional, la oportunidad de compartir experiencias, de saber qué era lo que en otras partes se estaba haciendo para impedir que una parte importante de nuestro ser de mexicanos fuera abandonado, olvidado para siempre.

En la primera ocasión que llegamos al Seminario de Cultura Náhuatl, ya encontramos allí a un compañero originario de una comunidad de esa etnia del estado de Guerrero. Poco tiempo después llegaron compañeros de otras comunidades nahuas de nuestro país, de por lo menos cinco estados de la República, incluido por supuesto el Distrito Federal. Había compañeros de Guerrero, de Puebla, de Veracruz, de Hidalgo.

Miecpán, in ihcuac titonechicoah, in titononotzah, tiquilnamiquih inon tonalli in ihcuac chichahualzítica ticnequiah tiquiximatizqueh toyalhuayo, in otechnechicolti in inahuactzinco in totemachticatzin, ihuan mocentlalia totlahtol, inic cualli oquiz in tihualayah ipan Seminario yehica mochintin oticniuhtihqueh ihuan inon neicniuhtiliztli in huehcahuihtihuitz; ihuan zatepan, ihcuac otitohhuanaltihqueh ye otitoyaochihchihqueh ica cenca huey ihuan chichahuac tlamatiliztli in huel nelli cenca techpalehuiah in ipan tequitl in mieccan ticchiuhtihuitzeh.

Quenin omonextihqueh nahuatlahtoltlahcuilohqueh ipan Seminario de Cultura Náhuatl

Ye occehpa onitenonotz quenin otechizahui, in timacehualtlacah, in tiahciah ipan Seminario de Cultura Náhuatl, in quin iuhti itla oticmatqueh itechpa in huehuetlahtolli, in miequintin quinemiliah yehuatl in cenca mahuiztic género in ipan nahuatlahtoltlatlaliliztli; huel no iuhqui in cuicapihquiliztli in ica ye otihuelitihqueh tiquiximatizqueh, manel zan achitzin, tohuehuealtepeuh in iyolia in iuhqui ohuelit quiyelizmacaz in tlahcuilolli cenca huehcatlan ihuan cenca cuacualtzin inic itechcopa mihtoa in quicuiltonoa itlamatiliz in tlacayotl.

Ipan inon tonalli cequih tonahuaicnihuan in ahciah Seminariopa ye cuicapihqueh, ye tlahcuilohqueh ihuan ahmo zan mocatiayah in quinechicozqueh in tlahtolli tecamac papano. Inin, occehcan, cenca zan mieccan mocaquia ihuan itech monequia in ahquin quimahuizihfaz, in quitemaquixtiz inic moteihtitiz in itlamatiliz in huehue altepetl in miecpán ahcualihtolo, ihuan ahmo ahcicamacho.

Inhuicpa yehuantin ihuan tehuan, in no iuhqui tiquelehuiayah in titlahcuilozqueh itechpa in cemmahuiztic ipan in toaltepeuh, in cuicatl ihuan in tlahtolli itlapohualiz, in omoyelizmacac ihcuac ayahmo ahciah in caxtiltecah, —in oquimonechicalhuihqueh in teopixcatzitzintin—, otechihtiti in huey tlanexilotl, in cenca flatzintiloni, in ahmo tiquiximatiah, yece otechpalehui inic ticchihchihuazqueh chichahualzítica in totequiuh, in cenca ticohuhticaihtayah yehica tocommatiah ahmo tichichahuazqueh, ahmo titlapaltihqueh inic ticchihuazqueh.

En diversas oportunidades en que hemos platicado con esos compañeros, ha surgido el recuerdo de aquellos días en que un vehemente deseo de conocer mejor nuestro pasado, nos llevó a reunirnos en torno al maestro y hemos coincidido en que fue una feliz decisión el haber acudido en aquel tiempo al Seminario pues, si por entonces surgió una amistad que ha perdurado, ya después, cuando la vida nos llevó por distintos rumbos, íbamos pertrechados de un conocimiento más firme y más amplio de nuestra cultura que, ciertamente, nos ha servido de mucho en las tareas que en diversas regiones del país hemos emprendido.

Surgimiento de escritores nahuas en el Seminario de Cultura Náhuatl

Ya en otras ocasiones he hablado del impacto que provocó entre los indígenas que asistíamos al Seminario de Cultura Náhuatl nuestro primer acercamiento al *huehuetlahtolli*, considerado como el género de géneros de la literatura náhuatl así como con la poesía, con la que hemos podido conocer un poco del alma de nuestro pueblo que pudo crear un pensamiento tan hondo y tan bello y que con razón se puede decir que enriquece el patrimonio cultural de la humanidad.

Justamente por esos días algunos compañeros nahuas que asistían al Seminario ya escribían poesía y relatos de creación personal y no sólo se dedicaban a recoger la tradición oral que, por otra parte, en muchos lugares había y que requería la mano cuidadosa que la rescatara y sirviera de testimonio de la cultura de un pueblo tantas veces denigrado e incomprometido.

Para aquellos y para nosotros que también teníamos la pretensión de escribir sobre lo que más nos interesaba de nuestros pueblos, la lectura de la poesía y la prosa creada antes de la Conquista y recogida por los frailes, no solamente nos mostró un horizonte tan amplio y tan original, hasta entonces desconocido por nosotros, si no que nos sirvió de estímulo para realizar con más intensidad una tarea que no pocas veces veíamos muy compleja porque nos sentíamos como limitados, como con pocos bríos para realizarla.

Huel nelli toconihtozqueh in ahmo quemman omolcauh in tlahcuiloloz nahuallahtolcopa; in icuicaamoxtzin in oquimohcuilhui in temachticatzintli Fidencio Villanueva; tlen oquimohcuilhui yece ayc oquimopantlaxili yehuatzin in Carlos López, tlen oquimopantlaxili in temachticatzintli Fernando Horcasitas, in oquimononochili yehuatzin Luz Jiménez, —in omotlacatilihqueh toaltepepan—, ihuan yehuatzin Pedro Barra Valenzuela occehcan ipan totlalnan, —macihui zan ica tenehualoz zan cequi tocaitl—; mochi inin quiteihtitia in mochipa tlahcuiloloc nahuallahtolcopa inic motlaliz ipan amatl quenin tiquihtah in tonemiliz, ahmo quemman oticahcauhqueh in ipan tomomoztlatequiuh ihuan, intla inon amatl ayc ahnozo zan quemmanian oquihtac in tlahuilli, inon ipampa ahmo quemman omotomintlaquechiloti inic yuh mochihuazquiani.

Ihuan totechcopa, in timacehualtlacah, in otahciah ipan Seminario de Cultura Náhuatl, ye otiquihtaqueh cequih totlahcuilol ye pantlaxtli ipan *Estudios de Cultura Náhuatl* ihuan, yehica in xihuitl pahpanoti, in tictlapihuihtihuitzeh inic tiquelehuiah in tocaitl tlahcuilohqueh, in quemmanian ica tinotzalo, ahmo huel huehyi tocommatizqueh.

Noyollohcopa huel niquihtoz ahmo nicpia in tlahtolli inic nicmelahuaz in toyolyamaniliz in ahquihuan tiquihtayah in toicnotlahcuilol in quin iuhti ye tepuztlahcuilolli. In totlaelehuiliz in titlahcuilozqueh itechpa in topan mochihua, in tictlalizqueh ipan amatl mochi in ticnemiliayah huel tlalnamiconi, tlen topan panoia, tlen tepan panoia, tlen techyolyamaniayah, tlen technentlamachtayah ye huel melahuac mochiuhtaya.

Mochinin, axcan mochipa, ye huel tiquihtozqueh, ahmo zan momachtihqueh tlacemmelahuazqueh itechpa in tomomoztlanemiliz; no iuhqui inin huel ticchihuazquiani ahquihuan techtlamachtiah ahnozo techtepoah tonemiliz.

Ihuan mochi inin huel omochiuh ipaltzinco in totemachticatzin, in itechicahualiztzin in itenahnamiquiliztzin in Miqueltzin León-Portilla.

*Quenin omotepalehuili León-Portilla inic quipiazqueh
in macehuallahtoltlahcuilohqueh incal*

Yece itenahnamiquiliztzin in Miqueltzin León-Portilla ahmo zan oquitemacac itlaaquillo in ipan Seminario de Cultura Náhuatl.

En rigor, podemos decir que nunca se ha dejado de escribir en náhuatl; un libro de poemas publicado por un conocido maestro de Milpa Alta, don Fidencio Villanueva, lo que escribió pero nunca logró publicar don Carlos López, lo que publicó el maestro Fernando Horcasitas, de entrevistas hechas a doña Luz Jiménez, todos ellos de nuestra comunidad, y don Pedro Barra Valenzuela en otra región de nuestro país, para mencionar sólo unos casos, demuestra que la práctica de llevar al papel nuestra manera de ver la vida nunca se ha alejado de nuestro quehacer cotidiano y que, si esos papeles nunca o pocas veces vieron la luz, se debe a que nunca antes se destinaron apoyos económicos para que así ocurriera.

Y por lo que respecta a los indígenas que asistíamos al Seminario de Cultura Náhuatl, fue aquí y con el apoyo y el consejo de nuestro maestro que por primera vez, en la revista *Estudios de Cultura Náhuatl*, pudimos ver publicados algunos de nuestros trabajos y que, con el tiempo, por lo menos en algunos casos, hemos ido incrementando con el anhelo de que el nombre de escritores con que algunas veces se nos designa, no nos quede demasiado grande.

Puedo decir con sinceridad, que no tengo palabras para describir la emoción de quienes en aquellos días veíamos nuestros modestos escritos por primera vez en letras de molde. El sueño de escribir sobre nuestras propias experiencias, llevar al papel todo lo que para nosotros era digno de ser recordado, lo que nos ocurría y le ocurría a nuestra gente, lo que nos emocionaba y lo que nos deprimía.

Todo esto, de aquí en adelante, ya podría ser visto no solamente por lo que los estudiosos interpretaran de nuestro vivir cotidiano, sino por quienes sufríamos o gozábamos nuestro propio modo de vida.

Y todo esto ha sido posible inicialmente gracias a la solidaridad y los consejos de Miguel León-Portilla.

El apoyo de León-Portilla para la adquisición de la Casa de los Escritores en Lenguas Indígenas

Pero la solidaridad de Miguel León-Portilla no solamente ha dado frutos en el Seminario de Cultura Náhuatl.

In ipeuhyan in nauhpohualli xihuitl, ahnozo achto, cequih tlacah oquiyelizmacaqueh in macehualtlacanechicolli inic quelehuiayah quichiazqueh in macuilli macuilpohualxiuhtiliztli in ica tlachihualiztlaxehxeloliztli in ipan tlacempanahuia altepetl inic moteihtitiz in macehualtlamatiliztli ahmo mihqui, yehica huel melahuac momehmelahua ica icenchicahualiz ihuan quipia iyollamachiliz inic teneneuhcahuiz inic ma mocenquetza in itlamatiliz in ica ichicahualiz: ma tlahcuilolo tomacehuallahtolcopa yuhquin zan niman ihuan zatepan yollamachiliztli.

In ye miecpan macehuallahtoltlacanenechicoloc, in ohualhuiloac mieccan ipan totlanan; —maciuhqui ce xihuitl ipan in omochiuh in macuilli macuipohualxiuhtiliztli—, ye otitocentlahiqueh, in ipan in otitocayotihqueh, ahmo icnomatiliztica, huel melahuac, “Asociación de escritores en lenguas indígenas”. Cemmanyen ye huel omochiuh in ye huehca tiquelehuihtihuitzah.

Nezquiani tlen techyacahuiltequiah ye tlapolli. Ye otitocentlahiqueh, tocehceyacyollamachiliz in oticcupequeh in timochintin toyollamachiliz; intla cequih tlamantli ahmo ticcualihtaya, ye omocentlali in totlahtol ihuan immanon zan techpoloayah tlen, intla ahmo ticahcizquiani, huel xitinizquiani tlein zan achiton ahnozo huehyi ye tomac onyeya: ticpiazqueh in calli campa tiyezquiani.

Yece ahmo zan inon, ihcuac ye ticpiazquiani inon calli in tiquihtazqueh campa ticanazqueh in metztlaxtlahuilli. Ihuan immanon itepalehuiliztzin, itenahnamiquiliztzin León-Portilla ye otechontemaquixti. ¿Quenin omochiuh? Yehuatzin omononohtzino intloc in UNESCO tlacah, intloc in SEP tlacah ihuan yuhquin ye oticpizqueh tlen ica titlayectilizqueh. Ihcuac mochi in yolyamaniliztli ye opanoc zatepan ye otequitihuac; in omotzinti ihuan omopantlaz miec in tlacanechicolli tlahtolnextilamatl ihuan miec amoxtili in omohcuilohqueh ipan miec tomacehualahtolhuan. Zatepan, huel melahuac, ahmo mochi tzopelic.

León-Portilla ihuan in nahuatlahtoltlacanechicoliztli ompa Santa Ana Tlacotenco, Milpa Alta

Xinecmocahuilican in niquihtoz, ompa Santa Ana Tlacotenco, campa tihuitzeh, huehue Momozco Malacachtepec, axcan Milpa Alta, Distrito Federal ixquichcauh axcan, cenca mopihpia tonahuatlahtol.

Topiltian, in caxtilantlahtolli, ompa toaltepepan ye iuhcatic in tonahuatlahtol inic motenquixtiaya nohhuian. Immanon

Desde el principio de los ochentas, o antes, se formaron algunas organizaciones de indígenas que tenían como propósito el esperar el año del V Centenario, con un programa de actividades, en las principales comunidades nahuas, que demostraran que la cultura indígena no solamente no estaba muerta, sino que se desenvolvía con energía propia y tenía como proyecto fundamental la lucha por la prosecución de su propia cultura, con el estímulo del uso literario de la lengua vernácula como proyecto inmediato y a largo plazo.

Después de varias reuniones de grupos indígenas de casi todos los estados del país y llevadas a cabo en diversos puntos de la República, aunque ya un año después del V Centenario, nos organizamos entonces en lo que llamamos, con poca modestia, es cierto, “Asociación de Escritores en Lenguas Indígenas”. Por fin había culminado un anhelo largamente acariciado.

Aparentemente, los posibles obstáculos habían sido salvados; ya nos habíamos organizado, nuestros proyectos individuales los habíamos convertido en comunes, las divergencias de opiniones habían hallado un cauce común y sólo hacía falta lo que, de no lograrse, podía echar abajo lo poco o lo mucho que se había alcanzado: conseguir un sitio en donde ubicarnos.

Pero no sólo eso, sino que una vez conseguido ese espacio, ver de dónde sacar los recursos para los pagos de renta mensuales. Y es allí donde la solidaridad de Miguel León-Portilla, mediante convenios ante la UNESCO y la Secretaría de Educación Pública, ayudó a resolver ese problema. Pasada la efervescencia de los primeros días vino una etapa de trabajo en que se creó y se publicaron varios números de la revista de la Asociación y libros en muchas de las lenguas de nuestro país. Después, es cierto, no todo ha sido miel sobre hojuelas.

León-Portilla y los Encuentros de hablantes de náhuatl en Santa Ana Tlacotenco, Milpa Alta

Permítanme decir que Santa Ana Tlacotenco, el pueblo de donde procedemos, en la Delegación de Milpa Alta, ha sido hasta hoy, el poblado del Distrito Federal, donde más se ha conservado la lengua náhuatl.

En nuestros años mozos, ya la lengua española, en nuestra región, había llegado a un estatus que la ponía al nivel de la lengua náhuatl en el uso corriente. Ya para entonces tanto la una como la otra eran preponderantes aunque la lengua náhuatl era la más usada tanto en

tonahuatlahtol ihuan in caxtilantlahtolli ye neneuhqui inic panhuetzqueh macihui in tonahuatlahtol ocachi motenehuaya techahchan ihuan in milla; ihuan in caxtilantlahtolli ocachi tenquixtiloya hueliz ompa campa ahmo huel huehyi motzicoayah in tlatlach itech in huehcauh nemiliztli.

Yece, ahmo mic xihuitl opanoc in ihcuac ye ixnecia in caxtilantlahtolli ye quipanahuiaya in macehuallahtolli, huel nelli ipan tlamachtlicalli yehica immanon in ompa temachtiliztli ye nohhuyampa ahciah.

Ihuan mic xihuitl ipan, ihcuac tehuan ihuan tocnihuan oticcentlalihqueh totlahtol itechpa in itla monequia mochihuaz inic ma tzitziquitonahui ihtlacahuiliz in totlahtol, in ye cenca necia, ma moilochti manel zan achitonca.

Cenca techpahpaquilti omocentlali in totlahtol intloc in tecpancaltlach; huel monequia mopehualtiz in tequitl itechcaca. In “Círculo Social y Cultural Ignacio Ramírez” in titehuan ihcaqueh, in ye huehca titequitihuitzah itechpa in tlamatiliztequitl, oticnemilihqueh huel monequia tiquintlalhuizqueh occequih macehualtepetl inic mocalactizqueh ihuicpa in toyollamachiliz ihuan yehuantin ma no iuhqui techmachiltican intla no yuhqui quipiyah itla iuhcatic yollamachiliztli ihuan, intla yuhquiin, ma ticepantequitican.

Ahzo huel nictzontiz in niquihtoz, ixquichcauh in inic ome nahuatlahtoltlacanechicoliztli, in ihcuac ye ihuelipanyo, oticahqueh tlen quinemiliyah occequih macehualtepemeh teixiptlatqueh quemmen in ñahñuh, purépecha, maya, tzapotecatl, mixtecatl.

Otiqinnonotzqueh in altepetecpancaltlach in otechmocaquitihqueh tenohnotzcatica ihuan omotlatzontequili quemman, tlein tonalli, mochihuazquia in totlacanechicoliz.

Nezquiani ahmo huel monequi in toconihzoqueh, yehuatzin in temachticatzintli León-Portilla oquimotlaxillotili totlacanechicoliz; mochipa ompa moyetztica ihuan intla quemmanian ahmo ompa ometzta yehuatlo ipampa itequiuhztzin in Mexihcotlahtolitcatzintli ipan UNESCO, ihuan cenca huehca metztaya.

Tlapanahuia in tiquihtozqueh ye ihcuac omochiuh inic ce tlacanechicoliztli, inin cenca oteizahui ompa ipan altepetl. Cenca oteyolahcoman in ipan inon tonalli, in tlatlach nezquiani in itla oconnexihqueh, itechpa tlen omihto, itechcaca in tohuehuetlahtol, tohuehuetlamatiliz, yehuatlo in cemanahuac, in monequia ahmo ticcahuazqueh ma miqui; ihuan mochinin otechtlatemachiti huel oc itla mochihuazquiani inic motemaquixtiz inon tlen immanon ye ixneztica pohpoliuhtoya.

el hogar como en el campo, y la castellana, probablemente en los sectores sociales menos ligados a la vida tradicional.

Pero no pasaron muchos años cuando ya fue muy notorio que la lengua castellana se iba sobreponiendo a la lengua indígena, sobre todo en los medios educativos ya que por entonces la educación, en esa región, se estaba convirtiendo en masiva.

Y fue muchos años después cuando un grupo de amigos convenimos en que había que hacer algo para evitar que el deterioro y el desuso, cada vez más notorios, de la lengua náhuatl, se aminorara, se atenuara por lo menos temporalmente.

Una feliz coincidencia hizo que las principales autoridades locales de esa época acordaran con nosotros en que era imprescindible iniciar trabajos en ese sentido. Los integrantes del “Círculo Social y Cultural Ignacio Ramírez”, que ya teníamos tiempo trabajando en actividades culturales con ese propósito, pensamos que era necesario invitar a otras comunidades para hacerlos partícipes de nuestros proyectos y que ellos también nos informaran si tenían algún proyecto similar y, de ser así, iniciar trabajos en conjunto.

Entre paréntesis diré que no fue sino hasta el Segundo Encuentro cuando tuvimos oportunidad de escuchar lo que al respecto pensaban los representantes de otras etnias como la ñahñuh, la purépecha, la maya, la zapoteca y la mixteca.

Hablamos con las autoridades de la localidad quienes escucharon con beneplácito nuestra propuesta e inclusive se señaló una fecha tentativa para llevar a cabo la reunión.

Parece innecesario hacer hincapié en que el doctor León-Portilla ha apoyado estos Encuentros con su presencia y que si alguna vez estuvo ausente no fue sino porque sus tareas de representante de México ante la UNESCO lo mantenían alejado de nuestro país.

Es importante señalar que desde la primera reunión el impacto que esta causó en el pueblo fue notoriamente singular. Grande fue el entusiasmo de aquellos días en los que la gente parecía haber descubierto, mediante lo que se dijo de la lengua y la cultura de antigua raigambre, un mundo que no había que dejar morir e hizo surgir en nosotros la esperanza de que podría hacerse el rescate de lo que ya para entonces se hallaba en notorio declive.

Ihuan ihcuac cenca cehuaya in temachticatzintli León-Portilla mochipa otechmoyollalili, mochipa oquimoteihtitili yehuatzin cenca totloc metztaya ahmo yuhquin in tecpancaltlach in ahmo quemman yuhquin oquichihqueh.

Miqueltzin León-Portilla Temachticatzintli

Niquilnamiqui, cehpa onicpouh itla in quenin ce tlatatl, in ce mahuitic calmecac tlatatl, quinemiliaya in itlanahuatil in temachtiani, in nicnequizquiani namechmoxeliuhcamactiz. Mihtalhuiaya, itzalan occequih tlamantli:

Intla motemachtia zan yollamachiliztica ihuan ahmo nemachiliztica, ahmo pehpechtiliztica, ahmo yolyamancatica, inon quihtoznequi in moicnotilia in cenca yollopiltic in tlachihchiuhcayotl. In temachtiani intla ahmo tecuini itechcopa in tonemiliz, intla ahmo quixeliuhcamati in itlamachtihuan impahpaquiliz, intonehualiz, inon ahmo temachtiani, inon zan zazanca temachtihqui.

Ihuan yehuatzin León-Portilla cenca cualli temachtiani quemmen quihtoa in tlahtolli.

Ahhuel niccentlamiz inin notlahtol intla ahmo nocompohuaz cequih tlaxeliuhcayotl in ipan huehue Mexihco cemanahuac monemiliaya itechcopa in tlamatini. Yehuatzin in temachticatzintli León-Portilla miecpan quimotenehua yece axcan ihuicpatzinco noconihtoa:

Tlile, tlapale, amuxhua, amoxe.

Tlili, tlapalli

Uhtli, teyacanqui, tlanelo.

Tehuicani, tlahuicani, tlayacanqui.

Itech nechicahualo, itech nenetzahzililo, temachtilo.

Itech netlacaneco, itech nenetlacuauhtlamacho.

Tlayolpachihuitia, tepachihuitia, tlapalehua, ticitl, tepahtia.

Namehuantzitzin nanquimohtiliah inin nezquiani itlaixcopinaltzin Miqueltzin León-Portilla in omochiuh achtotipa ihcuac ayahmo ahciah in caxtiltecah.

Y en los días intensamente fríos en que hemos llevado a cabo esos Encuentros nos ha acompañado el doctor León-Portilla, dando muestras de una solidaridad que las mismas autoridades locales nunca fueron capaces de mostrar.

León-Portilla, maestro

Recuerdo haber leído alguna vez una definición de la profesión de maestro de un distinguido universitario que yo quisiera compartir con ustedes. Decía, entre otras cosas:

Enseñar mecánicamente, sin opinión, sin criterio, sin emoción, es reducir a su más pobre expresión el oficio más noble de todos. Un maestro que no vibra ante la vida, que no comparte con sus discípulos las alegrías y los sufrimientos, no es un maestro sino un simulador de la enseñanza.

Y León-Portilla es, ha sabido ser, un maestro en toda la extensión de la palabra.

No puedo terminar esta modesta intervención sin leer unos fragmentos de lo que en el mundo prehispánico se pensaba del sabio; y que el doctor tantas veces cita pero que esta vez va dedicado a él:

Suya es la tinta negra y roja, de él son los códices.

Él mismo es escritura y sabiduría.

Es camino, guía veraz para otros.

Cualquiera es confortado por él, es corregido, es enseñado.

Gracias a él la gente humaniza su querer y recibe una estricta enseñanza.

Conforta el corazón, conforta a la gente, ayuda, remedia, a todos cura.

Como ustedes pueden ver, parece ser éste un retrato de Miguel León-Portilla hecho con antelación en el mundo prehispánico.

Febrero 22, 2006

TLACATLATZOTZONQUI
CUENTO DE SANTA ANA TLACOTENCO

ISIDORO MEZA PATIÑO

Cehpa ihcuac yoahcia ilhuitzintli ipan Tlahuac altepetl, mocentlaliaya telpocameh cecenchicomeh ipampa momamachtiayah Santiagoihtotiliztli. In temachtianimeh hualaya ompa Tlacotenco altepetl, cenca huehca ihuan ohuihtic ica ahcia, quichihuaya ome ihuan tlahco cahuitl.

Oahcic cepoalli on chicnahui tonalli ic chicuace mani metztli, ipan inon tonalli milhuitihtzinoa totatzin San Pedro. Santiagomihtotihqueh ohuehtzincacuicatosh teocalpan, ipan nahui cahuitl huehtzincatica, ihcuac otlanqueh omoneuhcayotito ichan ilhuipixqui.

Ihcuac otlant teotlahuac, occehpa omocuepqueh ihuan opeuhqueh mitotiah teopanixpan, imanon cenca cualtic oyeya tonaltzintli ammo mixtentaya, ammo quiahua ipampa inon cenca otlacayohuac ilhuitzintli, ihua mochi cemilhuitl omitotihqueh.

Imanon otlant ihtotiliztli yotlayohuac ihuan hueyicuauhtlatzotzonalatzotzonqui ahquia motocayotiaya Prisciliano, yence ichantlachah quitocayotiaya Perciliano ipampa ammo cualli quitenquixtiaya itocayo, inon temachtiani canozo hualazquiani ichauh ic ammo oyeya campa cochiz, ipampa inon ohualehuac.

Ica ompa Tlahuac opanoya tepoztlamimilolli, ocachic ihuan oquihualicac Malacachteticpac, ihcuac otlehcoc zan niman omotlali, ica ociauhcaya, iciuhca ocochhuetz ihuan ahcico Malacachtepec ye itech yohualnepantla, imanon hammaca onecia, ayocmo oyeya tepoztlamimilolli tlein quihualecazquiani Tlacotenco.

Ipan inon yohualli ahhuachpicilauhtaya, moyolcocoaya, quen ahciz ichauh ipampa ociazquiani ihuey cuauhtlatzotzonal, oquinehuili, in tla ciyahuaz tlapalquizaz, tzatzayacaz ihuan imoztlatica ica tlein tlatzotzonatiuh. Zatepa oquilmamic, ihtic ipoxac quihualicaya ce iztactilmatli, oquihito ica inon cualli nicyectlapachoz ihuan ammo ciyahuaz. Quitlapachoc ihuan quicuitlapanmamac, cahcic ohtli ihuan ope iciuhca nehnemi ammo ohuihtic oyeya ohtli ic cualli ixmantaya, yehce cenca tlayohuataya, ipampa mixtentaya ihuan oquiauhcaya, cana quizaya chichimeh ihuan quihuahhualoaya, cehca oquizaqueh, ihcuac quih-

taqueh iztactlaquimilli opeuhqueh tlaocolchoca ipampa quinehuiliaya ahzo xolopitli, Perciliano quinmamauhtiaya, quin temotlaya, yuhqui ohtocaya.

Ipan inon yohualli, ce telpocatl motocayotiaya Cacalotl, otlama-huizoto mitotito ilhuicapan, yuhqui ipan otlayohuac, ahcito Malacachtepec yohualnepantla; momayononotz inin ahuachpicili ahmocuihcuz moch yohualli ocachi cualli manohana ammo tlein quipia niciyahuz, ompa mochan ninohuatzaz, iciuhca quitzitzqui iohhui ihuan ope nehnemi. Ipampa cenca tlayohuataya, momahmautiaya quihtoaya cualli nopan quizaz ammo yectli nozo miqui, ihcuac onehmentaya quemania itlah quicaquia ihuan papatlacaya huehueyocaya momah-yomahmautiaya, iciuhca nehnemia; ahcito ohtlacolli, ompa oyeya hueyi capolcuahuatl ihuan oquilnamic, achto tlacah quihtoayah ompa itech capollin motampiloa miqui, ocachi momahmauti, yehce canozo panozquiani ica ompa. Omoyolchicauh ihuan opanoc capoltzintla.

Ihcuac yopanoc opahpachictac imacamiquiliz. Yehce quipoloaya panoz occehca ohuihtic ipampa huehcatla ihuan centlayohuataya, yoahcia ihcuac oquihtac ce iztactlaquimilli, cualli omixtlapoc, oyec-tlachix ihuan momahyoilto: tlein inon tlen nechyacana, ¿cach tlacatl?, ¿cach yolcatl? Mopahpachotac ihuan oquihtac ammo nehnemi zan pilcate, imanon cenca momahmauti, occehpa opeuh cenhuehueyoca, oquihto inon iztactlaquimilli, xolopihtli nozo mihqui, axcan tlein nicchihuiliz, quen niquihcuaniz in nohhui, quen nicchololtiz, oquihto. Axcan quihtaz nictemacaz. Ica tlayohuataya ammo quinextiaya tetl, zatepa quimatemoc ihuan quinextic ica ichicahuiliz oquititlanili, ihcuac oquicac cenca ocalan; zaniman otzachtzic Perciliano ihuan oquihto, ¿Ac tehuatl?, ammo cualli titlacatl, ¿tleica tinechtemotlac? Axcan tinechix-tlahuiliz notlatzotzonal, yotinechcacayachili.

Otlananquili Cacalotl. Xinechmotlapopolhuili tlacatzontli, ipampa tlayohuatoc ammo nimitzmohtili, oniquihtac pilcatih iztactlaquimilli, ammo niquinmihtac mocxitzitzihuan nien motzontecontzin, oniquihto ahzo mihqui nozo ammo yectli ipampa inon nimitzmotemotlachili, axcan niquixtlahuaz motlatzotzonaltzin. Quema oquihto Perciliano ica itlahuelcuiliz, noyuhqui notonaltlaxtlahuil ipampa moztla ammo nitlatzotzonatiuh.

Ihcon oquipanoc Perciliano, Santiago temachtiani.

EL MÚSICO CUENTO DE SANTA ANA TLACOTENCO

ISIDORO MEZA PATIÑO

Cuando se aproximaba la fiesta en el pueblo de Tláhuac, se congregaban los jóvenes cada semana para ensayar la danza de santiagueros, los maestros se trasladaban del pueblo de Tlacotenco. Estaba muy distante y difícil para llegar, hacían dos horas y media.

Llegó el día 29 de junio, fecha en que se festeja al Señor San Pedro. Los santiagueros fueron a cantar las mañanitas en la iglesia, a las cuatro de la mañana; al terminar, fueron a desayunar a la casa del mayordomo.

Concluida la misa, otra vez regresaron e iniciaron su danza en el atrio de la iglesia. El día era esplendoroso, no estaba nublado, no llovía y acudió mucha gente a la fiesta, y todo el día danzaron.

Ese día terminaron ya muy de noche. El contrabajista se llamaba Prisciliano, pero sus coterráneos lo llamaban Perciliano, por no pronunciar correctamente su nombre, este maestro tenía que irse a su pueblo por no haber en donde dormir, por tal motivo se fue.

En Tláhuac pasaba el camión, lo abordó y lo trajo a Milpa Alta, al subir se sentó y por la fatiga, pronto se durmió y así llegó a Milpa Alta casi a la media noche. En ese momento nadie aparecía, ya no había transporte que lo condujera a Tlacotenco.

Aquella noche apremiaba la lluvia, por lo tanto le preocupaba cómo llegar a su casa, ya que su instrumento se mojaría y se despintaría, además se agrietaría y al otro día no podría ir a tocar. Entonces recordó que dentro de su morral llevaba una sabana blanca y con ella podía cubrir al contrabajo para que no se mojara; lo tapo y lo cargó por la espalda, abordó el camino y empezó a caminar sigilosamente, no era difícil, el piso estaba parejo, sin embargo estaba muy oscuro, por lo nublado y llovisoso. En algunos lugares le salían los perros a ladrarle. En un sitio, le salieron, pero cuando vieron el envoltorio blanco, empezaron a aullar, pensaban que era el maligno. Perciliano los ahuyentaba a pedradas y así continuaba su camino.

Esa noche, un joven llamado Cacalote fue a divertirse, a bailar a otra fiesta y también se le hizo noche, llegó a Milpa Alta a la media noche y dijo: “esta lluvia no cesará, es mejor emprender el camino, no importa que me moje”. Así lo hizo, por lo oscuro sentía miedo y pensaba que podía salirle a su encuentro algún maligno o muerto. Al ir caminando escuchaba ruidos y un escalofrío le recorría por el cuerpo, temblaba, sentía paralizarse, caminaba rápido. Llegó a la curva del camino, allí había un gran árbol de capulín y recordó que comentaban los hombres de que allí se colgaba el muerto y más se aterrorizó, sin embargo tenía que pasar por allí, se armó de valor y pasó bajo el capulín.

Al pasar, el temor le fue mermando, pero tenía que pasar por otro lugar difícil por lo hondo y oscuro, iba llegando cuando de pronto vio un bulto blanco, lo observó detalladamente pensó qué sería eso que veía delante de él, ¿era un hombre?, ¿era algún animal?. No sabía, se fue acercando y vio que no iba caminando, avanzaba colgado, en esa instante mucho más miedo le invadió, le pasmó el cuerpo y dijo: “éste sí es demonio o es el muerto, ahora, ¿qué podré hacer?, ¿cómo lo quitaré de mi camino?, ¿cómo lo ahuyentaré?”. Se le ocurrió arrojarle una piedra, pero por lo oscuro no la encontraba, la buscó con las manos, la encontró y con mucha fuerza le arrojó. Repentinamente escuchó un estruendo e inmediatamente Perciliano lanzó un grito desesperado, diciendo: “¿Quién eres?, ¡malvado!, ¿Por qué lanzaste la piedra?, ya me pagarás mi instrumento, me lo has desmoronado”.

Atónito respondió Cacalote diciendo: “Discúlpeme usted señor, por lo oscuro no lo distinguí, vi que el bulto blanco iba colgado, no vi sus pies ni su cabeza, por eso se me imaginó el diablo o el muerto y le arrojé la piedra, no se enoje, le pagaré su contrabajo”. “¡Sí!”, dijo Perciliano con mucha ira, “también mi sueldo porque mañana no podré ir a trabajar”.

Así le sucedió a Perciliano, maestro de santiagueros.

ALGUNAS PUBLICACIONES RECIENTES SOBRE LENGUA Y CULTURA NAHUAS

ASCENSIÓN HERNÁNDEZ DE LEÓN-PORTILLA

En este volumen se comentan 60 títulos, seleccionados de entre las publicaciones recientes sobre lengua y cultura nahuas. Están clasificados en 7 rubros en el orden que a continuación se indica: artes, gramáticas y vocabularios; estudios de índole lingüística y filológica; edición de textos en náhuatl clásico; estudios de contenido histórico con perspectiva lingüística; narrativa náhuatl tradicional y moderna; códices y escritura; historiografía lingüística.

Artes, gramáticas y vocabularios

BRAMBILA ROJAS, Orencio Francisco, *Análisis de la metodología de enseñanza del náhuatl como lengua meta en los siglos XIX y XX*, México, UNAM, FES Zaragoza, 2003, 214 p., tablas.

Obra enfocada a mostrar aspectos históricos y lingüísticos relevantes que facilitan la comprensión del náhuatl en profundidad entre los profesores que lo enseñan en las comunidades. Asimismo, aporta nuevas miradas y datos a los investigadores y a todo tipo de personas que se interesan por conocer la lengua mexicana. El libro está diseñado desde tres perspectivas: histórica, descriptiva y a futuro; comienza con una amplia "Introducción" dedicada a exponer los antecedentes teóricos y metodológicos de los estudios de las lenguas a lo largo de la historia en la tradición occidental, con énfasis en los principios pedagógicos de la moderna lingüística aplicada y con consideraciones específicas sobre el estructuralismo. Sigue un extenso capítulo acerca de la enseñanza del náhuatl en los últimos doscientos años basado en el análisis de manuales, gramáticas y vocabularios tanto novohispanos como modernos. Tal análisis le permite al autor diseñar una amplia y detallada descripción sobre los elementos lingüísticos básicos del náhuatl, en especial los morfosintácticos y las estructuras sintácticas.

Finalmente, el último capítulo está enfocado a mostrar los elementos indispensables para desarrollar una enseñanza del mexicano eficiente y útil, asequible a muchos. La obra termina con una bibliografía muy completa en la que se resalta el gran número de estudios sobre lingüística aplicada.

CONTRERAS A., Alejandro, *Nahuatlahtolli. Lecciones básicas de idioma náhuatl*, México, Tlahcuilo. Culturas indígenas, 1998, 63 p.

Curso para conocer la lengua náhuatl distribuido en doce lecciones. Cada lección contiene un buen número de ejercicios de traducción y de explicaciones gramaticales. Dentro de estas explicaciones, el autor describe las partes de la oración y los rasgos propios de la lengua. Todo ello va acompañado de unidades léxicas referentes a las posposiciones, prefijos, numerales y un diálogo o un texto literario en náhuatl y español.

HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Delfino, *Tonantzintlahtol. Vocabulario náhuatl para estudiantes*, México, 1988, 8 p. (Serie *Totlahtoltzin*, 2).

Vocabulario de las palabras más usuales de la lengua distribuido en tres glosarios correspondientes a otros tres tantos módulos de aprendizaje. Termina el autor con una breve nota sobre el sustantivo en la que destaca la posesión y la pluralización.

HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Delfino, *Aitaliztlahtoltin. Términos conceptuales en lengua náhuatl*, México, 1988, 12 p., (Serie *Totlahtoltzin*, 5).

Glosario español-náhuatl en el que se recoge, en orden alfabético, un buen número de palabras referentes a conceptos abstractos, espacio y tiempo, profesiones universitarias, instituciones jurídicas y de gobierno, etcétera, muchas de las cuales pueden ser neologismos. El glosario va precedido de una "Presentación" en la que el autor hace algunas consideraciones referentes a la relación lengua-cultura y una explicación etimológica de la palabra *neyoliximachiliztli*, conciencia.

HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Delfino, *In tlahtolcuepaliztli. Técnicas de traducción: teoría y práctica*, México, 1989, 12 p. (Serie Totlahtoltzin, 7).

Reflexiones acerca del significado y las dificultades que implica traducir de una lengua a otra. Señala el autor los diversos tipos de traducción, los requisitos para lograr un buen trasvase de pensamientos, criterios y procedimientos. Para ejemplificar su teoría ofrece un texto náhuatl traducido al español y presenta una sección de ejercicios sólo en náhuatl para ser traducidos al castellano.

HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Delfino, *Amatequitl ihuicpa náhuatl. Fundamentación y programa de náhuatl como segunda lengua*, México, 1988, 8 p. (Serie Totlahtoltzin, 6).

Diseño de un programa para un curso de náhuatl clásico y contemporáneo. En el programa se esbozan varios temas como la justificación, objetivos, metodología, niveles de aprendizaje, y se enumeran los materiales de apoyo básico. El autor propone cuatro módulos para una buena enseñanza escalonada de la lengua.

MÁYNEZ, Pilar, *El Calepino de Sahagún. Un acercamiento*, prólogo de Miguel León-Portilla, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, LII + 375 p.

Lexicón en el que se recogen más de 2200 voces nahuas que Sahagún incorporó a la columna en castellano de su *Historia general de las cosas de Nueva España*. Este trabajo es la culminación de un proyecto que Pilar Máynez comenzó con su tesis de maestría, *Religión y magia. Un problema de transculturación lingüística en la obra de Bernardino de Sahagún*, publicada en 1989. En la "Introducción", la autora explica la naturaleza del libro, comenzando por aclarar el título de Calepino, fruto de una confusión, en vida de Sahagún, entre el acucioso trabajo enciclopédico del franciscano y el famoso diccionario multilingüe del agustino Ambrosio Calepino. Explica también el método que sigue para estructurar su obra, en orden alfabético y recogiendo cada vocablo con el párrafo en el que aparece para que el lector pueda recrear el contexto cultural. También descubre la autora los recursos morfosintácticos empleados por fray Bernardino para definir lo desconocido y otros muchos aspectos de la elaboración de este *Vocabulario*.

PORTUGAL CARBÓ, Eduardo, *Diccionario de verbos de la lengua náhuatl. Náhuatl-Castilán. Español-Náhuatl*, México, Editorial Porrúa, 2004, x + 403 p.

El autor parte de que su trabajo es el primer diccionario elaborado puramente con verbos, distribuido en dos partes como se dice en el título. La parte náhuatl-castilán es un poco más extensa. En la “Introducción”, Portugal Carbó hace varios avisos: dice que se atiene a la ortografía del náhuatl clásico con sólo dos cambios: el de /q/ por /c/ y el de /ç/ por /z/. Señala que, para la elaboración del *Diccionario*, se benefició de los ya existentes: Molina, 1571; Pedro de Arenas, 1611; Rémi Siméon, 1994; Frances Karttunen, 1992, y el “Vocabulario” que Garibay incluyó en la *Llave del náhuatl*, 1994; también del *Diccionario Náhuatl-Español, Español-Náhuatl* publicado por el Colegio Mexiquense, 1994.

XOCHIME, *¡Ma'tilla'tocan nahualla'tolli! Hablemos náhuatl. Diálogos de apoyo para practicar la lengua náhuatl del maestro Xochime con la asesoría de la maestra Esperanza Meneses Minor*, 2ª edición, México, Ce Acatl, A. C., 2000, 175 p., ils.

Quince lecciones en forma de diálogo integran este manual dedicado a la enseñanza del náhuatl. Van precedidas de una página en la que se describen las características generales de la lengua. Al final de cada diálogo hay un apartado llamado “Lingüística”, en el cual el autor introduce al lector en las partes de la oración, con énfasis en el estudio del verbo. A través de la lengua, se pretende la comprensión de muchos rasgos culturales del México antiguo. Dos *Vocabularios* completan la obra: uno náhuatl-español y otro español náhuatl. Aunque breves, en ellos se explican las palabras usadas en el texto. En realidad el libro va acompañado de una cinta sonora en la que reproducen los diálogos. Avisa el autor, José Concepción Flores Arce, que “la pronunciación ha sido grabada cuidadosamente para que se puedan distinguir ciertas peculiaridades del idioma”.

Estudios de índole lingüística

DAKIN, Karen, “El Xólotl mesoamericano: ¿una metáfora de transformación yutonahua?” en *La metáfora en Mesoamérica*, editora, Mercedes Montes de Oca Vega, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2004, p. 193-223.

Propósito de la autora es ahondar en el origen y significado del término *Xólotl* sirviéndose de la lingüística histórica y comparatista. Comienza su estudio presentando la figura de *Xólotl* como personaje gemelo de Quetzalcóatl, capaz de transformarse en estrella vespertina. Ofrece un marco de los estudios etnohistóricos que sobre él se han hecho con énfasis en las aportaciones de Moreno de los Arcos y Alfonso Caso. La parte medular de su trabajo se refiere a indagar en la etimología de la palabra siguiendo el método de la lingüística comparada. Para ello la autora se sirve de un extenso grupo de palabras cognadas de varias lenguas yutonahuas, entre ellas, las númicas, táquicas, tepimanas, etcétera, y de otras reconstruidas, para indagar en el origen de la palabra estudiada y de esta forma comprender la rica personalidad del dios como ser doble. Al analizar varias palabras de otras lenguas yutonahuas relacionadas con *Xólotl*, concluye que las semejanzas lingüísticas y cosmogónicas de este dios con otros de diversas lenguas es evidencia de contactos muy antiguos, quizá del 400 d. C.

HERNÁNDEZ, Esther, “Las entradas de origen nahua del *Diccionario de la Academia*”, *Español actual. Revista de Español Vivo*, Madrid, Arco Libros, S. L., 1996, n. 65, p. 25-37.

Propósito de la autora es ofrecer un corpus de nahuatlismos registrados en el *Diccionario de la RAE*, vigésimoprimera edición. Señala que el modo en que aparecen registrados en el *Diccionario* no es uniforme, debido a la “condición histórica” del citado repositorio. Con base en esta premisa, aísla 440 entradas de origen nahua, de algunas de las cuales no está indicada su procedencia en el *Diccionario*. Explica otros 94 nahuatlismos más, que aparecen sin marca etimológica en el citado *Diccionario*. Por último, analiza las etimologías de 53 vocablos de origen impreciso, de los que ofrece observaciones de interés. El estudio está basado en los diccionarios del náhuatl clásico —Molina y Siméon— así como en los de mexicanismos —Robelo y Santamaría, principalmente.

HERNÁNDEZ, Esther, “La acomodación fonética de los nahuatlismos al español”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, México, El Colegio de México, 1998, tomo XLVI, 1, p. 1-21.

Parte la autora de algunas consideraciones fonéticas sobre la adaptación del sistema gráfico del castellano al náhuatl, adaptación hecha por los misioneros en el siglo XVI. Describe brevemente los fonemas vocálicos y consonánticos del mexicano y se detiene en el estudio de los más de cuatrocientos nahuatlismos que contiene el *Diccionario de la Real Academia*. Con base en ellos hace un análisis de la adaptación fonética al español de los cambios vocálicos y consonánticos de estos préstamos, y destaca que los nahuatlismos asimilados tuvieron que seguir los cambios fonéticos del español. Como “Apéndice” la autora incluye en orden alfabético el elenco de voces nahuas registradas en el *Diccionario* de la RAE.

HERNÁNDEZ, Esther, “Propuestas etimológicas para palabras de origen indoamericano (DRAE. 21ª ed.)”, *Boletín de la Real Academia Española*, septiembre/diciembre de 2000, tomo LXXX, cuaderno CCLXXXI, p. 361-396.

Estudio basado en 600 lemas, diferentes a los 893 que aparecen con marca etimológica de origen indígena americano en el *Diccionario de la Real Academia*. El estudio está basado en “la lectura de lemas que incluyen alusiones a América” y en palabras que por su estructura apuntan a ser préstamos de lenguas americanas. Se presentan tales palabras en orden alfabético y se da un probable origen lingüístico. También se documentan según los diccionarios existentes de americanismos.

HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, Delfino, *La filosofía del verbo náhuatl*, México, 1988, 8 p. (*Serie Totlahtoltzin*, 1).

Folleto ilustrativo sobre el verbo. Resalta el autor la formación de los tiempos anteponiendo los pronombres personales y las características del presente, pasado y futuro. El folleto incluye un glosario de verbos dispuestos en orden alfabético.

HERRERA, Carmen, “Valores metafóricos de *po:ctli*, humo, en los antropónimos nahuas”, *La metáfora en Mesoamérica*, editora Mercedes Montes de Oca Vega, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2004, p. 95-122, ils.

Propósito central de la autora es analizar el valor lingüístico de los antropónimos nahuas representados en la *Matrícula de Huejotzingo* y de otros más que aparecen en la *Crónica Mexicáyotl*, los *Anales de Cuauhtitlán* y la *Leyenda de los Soles*. Para ello esboza un contexto en el que revisa el significado metafórico del humo como elemento que simboliza la memoria y la fama de la persona. Asimismo revisa el concepto de metáfora según las nuevas corrientes lingüísticas y literarias derivadas del estructuralismo. Sobre estas bases construye su interpretación de los antropónimos nahuas en los que aparece el morfema *poc-*, siempre desde una perspectiva lingüística e iconográfica. Muestra que el “contenido metafórico de los nombres es uno de los mecanismos a los que recurrieron los antiguos nahuas para articular y dar cohesión a su sistema cosmogónico”.

KNAB, T. S., “Metaphor, Concepts and Coherence in Aztec”, *Symbol and Meaning beyond the closed Community. Essays in Mesoamerican Ideas*, edited by Gary Gossen, Albany, State University of New York. Institute for Mesoamerican Studies, 1986, p. 45-55.

Comienza el autor esbozando el planteamiento teórico de la metáfora desde una perspectiva filosófica en la que destaca la complejidad de sus bases ontológicas. Desde este planteamiento, ahonda en el papel de la metáfora en el sistema conceptual azteca reflejado en la relación del hombre con el mundo que le rodea. Se centra en el análisis de metáforas “botánicas” nahuas tales como “flor y canto” tomando como base dos repertorios de poesía del postclásico, los *Cantares mexicanos* y los *Romances de los Señores de la Nueva España*, y asimismo tiene muy en cuenta una colección de textos orales de la comunidad de San Miguel, en la Sierra Norte de Puebla. En su análisis descubre un orden en la organización de las metáforas como parte de un sistema conceptual de la cultura.

MONTES DE OCA VEGA, Mercedes, “Los difrasismos: ¿núcleos conceptuales mesoamericanos?”, *La metáfora en Mesoamérica*, editora Mercedes Montes de Oca Vega, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2004, p. 226-251.

Partiendo de la idea de Mesoamérica como un área cultural bien definida con subáreas propias, la autora se adentra en el estudio de los difrasismos, su naturaleza, estructura y pervivencia desde hace siglos hasta nuestros días, especialmente en lo que se llama “palabras antiguas”, es decir en los discursos canónicos transmitidos por tradición oral. Su propuesta es que, además de ser construcciones literarias y lingüísticas con rasgos muy específicos, son núcleos conceptuales llenos de significado con una fuerte carga cultural y que estos núcleos son compartidos por varias lenguas mesoamericanas. Tales núcleos están formados por varios difrasismos que denominan un mismo referente. Así distingue los relativos a padre-madre como ancestros, el relativo a persona, a la palabra, discurso y otros más. Muestra ejemplos de todos ellos en náhuatl y en otras lenguas mesoamericanas sobre todo mayenses.

PERALTA RAMÍREZ, Valentín, “Las metáforas del náhuatl actual como una estrategia discursiva dentro de los eventos rituales”, *La metáfora en Mesoamérica*, editora Mercedes Montes de Oca Vega, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2004, p. 171-191.

Estudio comparativo de un conjunto de difrasismos usados en el habla ritual matrimonial de dos comunidades nahuas modernas, la de San Jerónimo Amanalco, cerca de Tezcoco, y la de San José Miahuatlán en el estado de Puebla. La primera de ellas, afirma el autor, es muy cercana al náhuatl clásico, mientras que la de Puebla es una variante periférica. En su estudio el autor toca temas teóricos como el valor literario de las expresiones metafóricas que Ángel María Garibay definió como difrasismos y pondera las posibilidades de acercamiento a estas expresiones metafóricas ó binomios léxicos desde la lingüística actual. Analiza la estructura general del habla ritual y su función y valor en la organización social de las comunidades y formula el análisis morfológico de un buen número de metáforas.

STOLZ, Thomas, *Die Numeral Klassifikation im Klassischen Aztekischen*, Muenchen, Lincom Europa, 2001, IX + 142.

Presenta el autor su estudio como pionero en la materia, que es la de conocer el sistema de numeración del náhuatl clásico, con base principalmente en fuentes del siglo XVI. El estudio va precedido de un capítulo teórico sobre el tema y de otro en el que se ofrece un resumen de las particularidades de la gramática náhuatl. El núcleo de la investigación lo constituye el tercer capítulo, en el que presenta las diferentes maneras de contar clasificadas según lo que se cuenta. En esta parte se ocupa de delimitar morfemas y el modo de entrar en composición las palabras bajo las normas gramaticales propias del náhuatl. En los cuatro capítulos siguientes, el autor completa su estudio con datos referentes a la clasificación de las lenguas yutonahuas y a los sistemas de numeración mesoamericanos. Un apartado final sobre textos y literatura completa este estudio que cubre un periodo de tiempo muy extenso, desde el siglo XVI hasta nuestros días.

Edición de textos en náhuatl clásico

Anales de Tlatelolco, paleografía y traducción de Rafael Tena, México, Conaculta, 2004, 207 p., ils.

La presente edición incluye dos manuscritos que tienen este mismo nombre y que se conservan en la Biblioteca Nacional de París, Colección Mexicana, números 22 y 22 bis. Pertenecieron a Lorenzo Boturini y a Joseph Marius Alexis Aubin. El más conocido es el Manuscrito 22 llamado también *Manuscrito de 1528* ó *Unos Annales históricos de la Nación Mexicana*, escrito en papel de amate, 20 folios, de los que quedan 19. En la presente edición, Rafael Tena ofrece paleografía y traducción pareada del manuscrito 22 y asimismo la paleografía del 22 bis en forma de "Apéndice". En la "Presentación", el editor ofrece múltiples detalles sobre el manuscrito 22: su historia, rasgos físicos, escritura, estado de conservación; se ocupa también de describir el contenido de ambos manuscritos. En ellos distingue seis secciones referentes a los gobernantes de Tlatelolco, de Tenochtitlan y de Azcapotzalco, además de una historia de los mexicas desde la salida de Chicomoztoc hasta la caída de Tenochtitlan. Propone como fecha de elaboración la de 1560, pues la de 1528 sólo está consignada en el manuscrito 22 bis y piensa él que es difícil aceptar una fecha temprana para un texto tan extenso en escritura alfabética. También se ocupa de señalar las edi-

ciones previas de los *Annales*: la de Ernst Mengin, 1939, con traducción al alemán, y, la de Heinrich Berlin, 1948, con traducción al español. Son citadas también las traducciones parciales de Garibay, 1956, James Lockhart, 1993, y Susanne Klaus, 1999. Cabe añadir que en la última parte de los *Anales* se relata la Conquista desde la perspectiva de los tlatelolcas y que este texto, traducido por Garibay, forma parte de la *Visión de los vencidos* de Miguel León-Portilla.

BARLOW, Robert H, *Obras. Vol. VI Fuentes y estudios sobre el México indígena. Segunda parte. Actuales estados de Colima, Guerrero, Hidalgo, Michoacán, Morelos, Oaxaca, Puebla, Tlaxcala, Veracruz y Yucatán*, Jesús Monjarás Ruiz, Elena Limón y María de la Cruz Paillés, editores, México, INAH y Universidad de las Américas, 1995, 562 p., ils. + mapas.

En este volumen se recogen cincuenta y nueve trabajos de Robert Barlow, la mayoría publicados; sólo nueve son inéditos, provenientes del Archivo Barlow que se guarda en la Universidad de las Américas. En la presentación, los editores afirman que la mayor parte de ellos fueron publicados entre 1943 y 1949, y dan a conocer dónde se pueden consultar. Los trabajos versan sobre arqueología, historia antigua, etnografía, lingüística, relaciones geográficas, códices y reseñas de libros: veintidós relativos al actual Guerrero; uno sobre Yucatán, diez sobre Oaxaca, cinco de Michoacán, cinco sobre Puebla-Tlaxcala, cuatro sobre Morelos, dos de Colima y dos de Veracruz. A continuación se enumeran los relacionados con la lengua náhuatl.

“Las salinas de Tecomán y otros documentos colimenses del siglo XVI”, p. 1-10, paleografía y traducción al español de dos documentos nahuas que forman parte de un *Informe del visitador Lorenzo Lebrón de Quiñones* referentes a Tecomán y Petlazoneca. Se conservan en el San Jacinto Museum of History, Texas.

“El *Códice de Tetelcingo*, Guerrero”, p. 57-61. Paleografía y reproducción de una página de tributos redactada con escritura alfabética con glifos. Se conserva en el Archivo Barlow.

“*El palimpsesto de Veinte Mazorcas*”, p. 63-74, estudio y reproducción de una página en la que se registran dinastías y guerras de una localidad tributaria de Tlapa, Guerrero. Se conserva en la Biblioteca Nacional de París.

“Un cuaderno de marqueses”, p. 95-108, texto en náhuatl y español de una *Danza de la Conquista* recogida en 1945 por Pedro Hendrichs en el pueblo de San Cristóbal, en la cuenca del río Balsas, en Guerre-

ro. Va precedido de una nota explicativa de Barlow. Publicado en *El México Antiguo*, v. VI, por McAfee y Barlow en 1947.

“Expediciones en el occidente de Guerrero”, p. 129-136, ils. Se recogen dos breves textos en náhuatl y español del poblado de San Pedro Damianián en la costa al norte de Zacatula. En los textos se reproducen conversaciones cotidianas. Publicado originalmente en *Tlalocan*, v. II, 1948.

“Todos Santos y otras ceremonias en Chilacachapa, Guerrero”, p. 165-189, ils. Textos en náhuatl y español referentes al día de muertos, al casamiento y a levantar la sombra de un enfermo. Todos los textos van acompañados de una breve nota explicativa. Publicado por Roberto Weitlaner y Robert Barlow en *El México Antiguo*, v. VIII, 1955.

“Chilacachapa, Guerrero. Apuntes lingüísticos”, p. 191-193. Noticia sobre el dialecto nahua de Chilacachapa y sobre danzas y sasaniles de la localidad recogidas por Weitlaner y Barlow. Archivo Barlow.

“*Anales de Tula*, Hidalgo, 1361-1521”, p. 239-269, ils. Reproducción, paleografía y traducción al español de un documento redactado en escritura mixta y en forma de Anales en el que se narra la historia de Tula. Se conserva en el Archivo Barlow.

“*El Códice Moctezuma*”, p. 359-369, ils. Reproducción facsimilar, paleografía y traducción al español de un documento redactado en escritura mixta en el que se narran acontecimientos referentes a regiones del Valle de México y del actual estado de Morelos, de Xochitepec y Mazatepec. Abarca acontecimientos de los años 1419 a 1503 y se conserva en el Archivo Barlow.

“El estilo gráfico de los tlalhuica”, p. 379-385, ils. Breve nota sobre los glifos del *Códice de Xochitepec*, Morelos. Tres láminas acompañan al estudio. Publicado originalmente en *Notes on Middle American Archaeology and Ethnology*, 1944 por R. Barlow.

“Algunos apuntes del *Códice de Huamantla*”, p. 467-477, ils. Reproducción de este documento pictográfico y comentarios sobre su contenido. Una parte del *Códice* se conserva en el MNAH y otra en Berlín.

“*El Códice de Tonayan*”, p. 479-488, ils. Reproducción fotográfica y estudio del *Códice Tonayan o Plano de San Juan Chapultepec*, procedente de una localidad al norte de Xalapa, Veracruz. Data de 1655 y Barlow lo publicó en *Notes on Middle American Archaeology and Ethnology*, 1947.

“*Los Códices de Tamiahua*”, p. 489-493, ils. Reproducción de los *Códices de Tamiahua* y breve nota acerca de estos tres mapas en los que se representan pueblos cercanos a Tuxpan, Veracruz. Barlow los publicó en la revista anteriormente citada, 1946.

BURKHART, Louise M., *Before Guadalupe. The Virgen Mary in early Colonial Náhuatl Literature*, Albany, Institute for Mesoamerican Studies, 2001, VIII + 165 p., ils.

Precedido de un “Preface” y una “Introduction” se reúne en este libro un cuerpo de textos en náhuatl traducidos al inglés referentes a la vida de la Virgen, “a composite Nahuatl Life of the Virgen”, como dice la autora en la “Introducción”. Precisamente en esta parte de la obra, se ofrece al lector un resumen del origen del culto a la Virgen en México a raíz de la Conquista partiendo de sus antecedentes en la Edad Media. También se explica la naturaleza de la lengua en la que están escritos y se avisa del método empleado para la traducción al inglés. Los textos están organizados conforme a los principales sucesos de la vida de la Virgen; concepción, nacimiento, niñez, casamiento, embarazo y alumbramiento de Cristo, purificación, madre dolorosa, ascensión y milagros desde el cielo. A continuación se describe la procedencia de los textos según el orden en el que aparecen:

Sobre la concepción:

Sermones en Mexicano. Biblioteca Nacional de México, Ms. 1487.

Fray Juan de la Anunciación, *Sermonario en Lengua mexicana*, 1577.

Fray Juan Bautista y Agustín de la Fuente, *Sermonario en lengua mexicana*, 1606.

Santoral en mexicano, Biblioteca Nacional de México, Ms. 476.

Nacimiento, niñez y matrimonio:

Santoral en mexicano. BNM (Biblioteca Nacional de México), Ms. 1476.

Fray Bernardino de Sahagún, *Sermones de dominicas y de sanctos en lengua mexicana*, 1563, Colección Ayer, Ms. 1485. Biblioteca Newberry, Chicago. *Doctrina, Evangelios y Epistolas en náhuatl*. Codex Indianorum, 7. The John Carter Brown Library.

Sermones en mexicano, BNM, Ms. 1487.

Anunciación y visitación:

Fray Martín de León, *Camino del cielo en lengua mexicana*, 1611.

Fray Bernardino de Sahagún, *Psalmodia christiana*, 1583.

Doctrina, evangelios y epístolas en náhuatl. Codex Indianorum 7. The John Carter Brown Library.

Sermones en mexicano, BNM, Ms. 1487.

Fray Juan de la Anunciación, *Sermonario en Lengua mexicana*, 1577.

Santoral en mexicano, BNM, Ms. 1476.

Embarazo y nacimiento de Cristo:

Santoral en mexicano, BNM, Ms. 1476.

Fray Pedro de Gante, *Doctrina christiana en lengua mexicana*, 1553.

Doctrina cristiana en lengua española y mexicana hecha por los religiosos de la Orden de Santo Domingo, 1548.

Fray Domingo de la Anunciación, *Doctrina Xpiana breve y compendiosa por vía de diálogo entre un maestro y un discípulo*, 1565.

Fray Martín de León, *Camino del cielo*, 1611.

La purificación:

Fray Juan de la Anunciación, *Sermonario en lengua mexicana*, 1577.

Fray Bernardino de Sahagún, *Psalmódia christiana*, 1583.

Madre dolorosa:

Fray Bernardino de Sahagún, *Exercicio en lengua mexicana*, 1574.

Santoral en mexicano, BNM, Ms. 1476.

Miércoles santo, c. 1590. Princeton University Library.

Fray Martín de León, *Primera parte del Sermonario del tiempo de todo el año duplicado, en lengua mexicana*, 1614.

La ascunción.

Doctrina, evangelios y epístolas en náhuatl, Codex Indianorum 7. The John Carter Brown Library.

Santoral en mexicano, BNM, Ms. 1476.

Fray Juan de Mijangos, *Espejo divino en lengua mexicana*, 1607.

Plegarias:

Fray Pedro de Gante, *Doctrina christiana en lengua mexicana*, 1553.

Fray Juan de la Anunciación, *Doctrina christiana muy cumplida*, 1575.

Fray Domingo de la Anunciación, *Doctrina Xpiana breve y compendiosa...*, 1565.

Fray Juan Bautista con Agustín de la Fuente, *Sermonario en lengua mexicana*, 1606.

Fray Juan de Mijangos, *Espejo divino en lengua mexicana*, 1607.

Milagros

Fray Juan de la Anunciación, *Sermonario en lengua mexicana*, 1577.

Doctrina, evangelios y epístolas náhuatl, Codex Indianorum 7. The John Carter Brown Library.

Sermones y santoral en mexicano. Bancroft Library, Mexican Ms. 464. Continuación del Ms. 1476 de la BNM.

HALY, Richard, "Of Maize and Men: Some Articulations of a Mesoamerican Metaphor", *La metáfora en Mesoamérica*, editora Mercedes Montes de Oca Vega, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2004, p. 123-170, ils.

Análisis de varios textos en los que el maíz aparece como elemento clave de la cultura náhuatl con muchas significaciones metafóricas que

lo hacen rico en conceptos capaces de representar el alma de una persona y de una cultura. El autor basa su estudio en diversos textos nahuas modernos y clásicos. Importantes son los recogidos de labios de Prócoro Hernández, natural de Tecoltepec, cerca de San Miguel Tzinacapan, Puebla. Otros textos proceden de la tradición oral del póstclasico, concretamente de los *Cantares mexicanos*. Con ellos el autor hace una reflexión diacrónica del maíz en el pensamiento y el ritual mesoamericanos y su perduración hasta nuestros días. En su análisis demuestra el valor metafórico que esta planta encierra como nobleza y belleza del ser humano.

JOHANSSON, Patrick, *La palabra, la imagen y el manuscrito. Lecturas de un texto pictórico en el siglo XVI*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, 480 p. (Serie Cultura Náhuatl, 29).

Estudio sincrónico del *Códice Boturini* o *Tira de la Peregrinación*, en el que se narra, con imágenes y glifos, la salida de los pueblos nahuas de Aztlan y su largo caminar hasta llegar al valle de México. El documento se guarda en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. El autor pondera el valor de la palabra hecha imagen y para ello hace un profundo análisis del *Códice* desde las modernas disciplinas emanadas de la sincronía como la oralidad, la semiología, la lingüística cognoscitiva y la semántica, principalmente. En una segunda parte del libro, Johansson ofrece una lectura comparada del citado *Códice* con tres documentos alfabéticos que tienen un contenido similar: el *Códice Aubin* de 1576, conservado en el Museo Británico, el *Manuscrito 85* de la Biblioteca Nacional de París, bautizado por Lorenzo Boturini como *Historia de la Nación Mexicana*, y el *Manuscrito 40* de la citada Biblioteca. Puede decirse que el trabajo es muy completo y que abre los caminos de la sincronía a los estudiosos codicológicos tradicionales.

Nuestro pesar, Nuestra aflicción. Tunetuniliz, tucucua. Memorias en lengua náhuatl enviadas a Felipe II por indígenas del Valle de Guatemala hacia 1572, paleografía, traducción, ensayos y notas de Karen Dakin. Introducción y notas históricas de Christopher H. Lutz, México, UNAM y Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1996, LII p. de Introducción + de la LXV ala CXXII de facsímile + 208 p. de estudio + mapas.

Reproducción facsimilar de 22 *Memorias* escritas en lengua náhuatl hacia 1572 conservadas en el Archivo de Indias, ramo Audiencia de Guatemala, legajo 54. Van acompañadas de paleografía, traducción al español y abundantes notas de Karen Dakin. De esta misma autora

son dos amplios estudios sobre las Memorias: el primero de ellos se intitula “Comentarios a la paleografía y traducción”, p. LI-LXI. Versa sobre las normas paleográficas utilizadas y sobre la estructura y rasgos estilísticos de las *Memorias*. También toca la autora muy de cerca los signos alfabéticos usados para representar los fonemas del náhuatl, los errores de los escribanos, abreviaturas y signos de puntuación. El segundo estudio, más amplio, p. 135-194, lleva por título “Estudios lingüísticos” y contiene dos partes: una primera referente al léxico en la que se hace una clasificación según una perspectiva social centrada en la administración, el tributo, el trabajo forzado, religión, castigos, multas y otros conceptos. La segunda parte es una pequeña monografía sobre “los rasgos de una *lengua franca* indígena”. En ella, la autora parte de la presencia náhuatl en Centroamérica y se centra en la identificación dialectal de los principales rasgos fonéticos y gramaticales del náhuatl que aparece en los textos y establece fechas sobre el origen y expansión de esta variante como un buen ejemplo de lengua franca del Imperio mexica. Por último, necesario es decir, que el libro va precedido de una “Introducción histórica” de Christopher Lutz, bastante extensa, en la que el autor ofrece un amplio cuadro geográfico e histórico con énfasis en la situación social de los macehuales en el valle de Guatemala.

RIESE, Berthold (Hrs.), *Crónica mexicáyotl, Die Chronik des Mexicanertums des Alonso Franco, des Hernando Alvarado Tezozómoc und des Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin. Aztekischer Text in Deutsche übersetzt und erläutert.* [La crónica de la mexicanidad de ... Texto traducido al alemán y comentado], Sank Agustin, Academia Verlag, 2004. (Collectanea Instituti Anthropos, v. 44).

Paleografía náhuatl, traducción al alemán y comentarios de la *Crónica Mexicáyotl* conservada en la Biblioteca de la Universidad de Cambridge, Colección de la British and Foreign Bible Society, Ms. 347. Es éste el manuscrito más antiguo que se conoce de dicha *Crónica* según copia de Chimalpahin, diferente de la copia que se conserva en la Biblioteca Nacional de París, Colección Aubin, publicada por Nicolás León. Contiene la historia de los mexicas desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI. La crónica va precedida de una “Einleitung”, “Introducción”, en la que el editor ofrece un estudio formal e histórico del documento y de los criterios adoptados para la presente edición. Al final y como “Apéndice” se reproduce en facsímil un fragmento del manuscrito original. Un vocabulario de nombres nahuas completa la edición. Por último, cabe señalar que Arthur J. O. Anderson y Susan Schroeder

publicaron la paleografía y la traducción al inglés de esta misma crónica con el nombre de *Chimalpahin Codex* en 1997.

Estudios de contenido histórico con perspectiva lingüística

BROCKMANN, Andreas, *La pesca indígena en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2004, 173 p., ils., mapas.

Objetivo del libro es mostrar que los diversos pueblos de Mesoamérica conocían varias técnicas de pesca y que tal actividad formaba parte de la economía desde tiempos antiguos. El autor estudia las técnicas y artes de pesca en el valle de México, de los seris, tarahumaras, tarascos y huaves. Respecto del valle de México analiza los datos que existen sobre las formas y técnicas de pescar, tomando como base los datos allegados por los cronistas. Proporciona información sobre los tipos de peces y los instrumentos utilizados para capturarlos. Valora también el aspecto social y religioso de la pesca y utiliza abundante terminología náhuatl. El mismo sistema de descripción es usado para el estudio de la pesca entre los otros grupos citados. El libro contiene además muchas ilustraciones y tablas.

GÓMEZ MARTÍNEZ, Arturo, *Tlaneltokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*, México, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, 2002, 165 p., mapas, ils.

Monografía sobre la espiritualidad de los nahuas de Chicontepec, localidad de la Huasteca veracruzana. El autor organiza su estudio partiendo de una descripción geográfico-etnológica de la región, en la que conviven hablantes de varias lenguas. Parte también de una base histórica, es decir de la espiritualidad nahua desde época prehispánica, y resalta los cambios religiosos a partir de la evangelización. La parte medular es la dedicada a la pervivencia del sentimiento religioso prehispánico manifestado en deidades y rituales, asimilado en armonía con el pensamiento cristiano. Usa el autor una abundante terminología náhuatl extraída de códices, fuentes del siglo XVI y monografías modernas sobre el tema.

GRAULICH, Michel, "La estructura del calendario agrícola de los antiguos mexicanos", *Economía y conciencia social en México. Segundo Coloquio Interdisciplinario de la Universidad de Erlagen-Nürnberg*, México, UNAM, FES Acatlán, 1981, p. 55-65.

A través de un análisis del contenido de las fiestas de las veintenas, el autor lanza la hipótesis de que el calendario solar o *xiuhpohualli* tal y como lo conocemos, está desplazado de su tiempo astronómico. Ofrece una reconstrucción del original y piensa que la base para lograrla es considerar que *Atlacahualo* coincidía con el final de la temporada de lluvias. Propone la fecha de 682 d. C. como comienzo del desplazamiento calendárico.

LENZ, Hans, *Cosas del papel en Mesoamérica*, prólogo por José Miguel Quintana, México, 1984, 514 p., ils., mapas, tablas.

Extenso tratado sobre el uso y significado del papel en Mesoamérica desde la época olmeca hasta nuestros días. Varios son los temas centrales del libro como el de la fabricación del papel a partir de un proceso que presenta variantes según el tiempo y el espacio. Otro de los temas centrales, al cual el autor dedica varios capítulos, es la utilización del papel como vestimenta, en especial sagrada, atavíos de dioses y de víctimas del sacrificio. La importancia del papel en Mesoamérica como elemento en la vida cotidiana y ritual se refuerza en los capítulos dedicados al comercio y el tributo. No menos importante son las páginas que versan sobre el papel como soporte de la escritura y de libros y analiza el material en el que están escritos varios códices pre y posthispánicos: amate, maguey y ocasionalmente otras fibras. El libro incluye también varios capítulos en los que se describen los instrumentos utilizados para elaborar papel y para escribir, así como las tintas, colorantes, barnices, aceites y otros elementos relacionados. Es importante resaltar que el trabajo contiene varios glosarios referentes a instrumentos, atavíos y toponimias en los que está presente la palabra *amatl* como eje de campos semánticos.

MARTÍNEZ BARACS, Rodrigo, *Convivencia y utopía. El gobierno indio y español de la "Ciudad de Mechuacan", 1521-1580*, México, INAH, Conaculta, Fondo de Cultura Económica, 2005, 471 p., ils.

Estudio diacrónico que abarca un extenso periodo de la vida del reino de Michoacán desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI. Se centra

el autor en la Conquista y en el impacto que ella causó en la vida política y social de los tarascos, destacando los momentos más importantes que llevaron a la reconstitución del gobierno indio a mitad del siglo XVI y finalmente a su decadencia. En el estudio es importante el papel de la lengua tarasca y, en menor medida, la náhuatl. Respecto de ésta, el autor analiza etimologías acompañadas de comentarios sobre topónimos y antropónimos en el primer capítulo, titulado “Nombres”.

MEZA GUTIÉRREZ, Arturo, *La incógnita del nombre de México y de la fundación de la ciudad de Tenochtitlan*, México, c. 2002, 88 p., ils.

Con base en las crónicas, códices y la tradición oral, el autor ofrece una recreación de la fundación de la ciudad de México-Tenochtitlan y de los protagonistas de este hecho histórico. Toca muchos puntos de la historia y de la cultura de los mexicas y se preocupa por hacer precisiones de índole lingüística.

MONACO, Emanuela, *Quetzalcóatl. Saggi sulla religione azteca*, Roma, Bulzone Editore, 1997, 243 p.

En tres capítulos se estructura esta investigación sobre Quetzalcóatl, rey y dios de Tula. La autora se centra en el análisis de esta figura del Postclásico tan rica en significado y correlaciona un gran número de fuentes, tanto de tradición indígena como de crónicas novohispanas. El primer capítulo trata de Quetzalcóatl como rey tolteca hasta su huida y transformación en Tlahuizcalpantecuhtli, señor del Alba. El segundo es un recorrido por las fuentes que narran el mito de Quetzalcóatl y su repercusión e interpretación por autores modernos. En el tercero, la autora se adentra en la cosmogonía y el calendario. Parte importante del estudio es el uso de terminología en lengua náhuatl.

OLIVIER, Guilhem, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, 578 p.

Traducción al español del libro aparecido en 1997 en francés con el título de *Moqueries et métamorphose d'un dieu aztèque Tezcatlipoca, le "Seigneur au miroir fumant"*. Parte el autor de un cuento de Borges sobre el papel de un sacerdote maya ante la Conquista para explicar la dificultad que entraña toda investigación sobre el pasado mesoamericano cuya memoria quedó rota. A pesar de eso, rememora las fuentes de las que dispone-

mos y sobre ellas reconstruye paso a paso la figura de este dios, “otro Júpiter”, como le llamaba Sahagún, siempre con un sentido integrador de los datos y significaciones que las fuentes nos muestran. Siete son los capítulos en los que el autor va delineando un extenso cuerpo de conocimientos acerca de Tezcatlipoca: los dos primeros tratan de los diversos nombres del dios y de las representaciones en fuentes arqueológicas, en códices y en textos de escritura alfabética. El tercero es una búsqueda de los orígenes, que él encuentra en Teotihuacan, después de un examen sutil de los trabajos de varios especialistas, sin eliminar desde luego, la posibilidad de un Tezcatlipoca entre los olmecas y su relación con el jaguar. En los capítulos siguientes Olivier se adentra en etapas históricas en las que el dios tiene ya presencia histórica, en Tula y en la civilización mexica. Concede gran importancia a la fiesta de Tóxcatl y al rico significado de Tezcatlipoca en el panteón azteca, “señor del espejo humeante”, que reinaba en alternancia y a veces en oposición con Quetzalcóatl; ambos son, en opinión del autor, el alfa y la omega de la mitología del México antiguo. Esta obra fue publicada en inglés con el título de *Mokeries and Metamorphoses of an Aztec God Tezcatlipoca, Lord of the Smoking Mirror*, University of Colorado Press, 2003.

PASTRANA FLORES, Miguel, *Historias de la Conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, 298 p. (Serie Teoría e Historia de la Historiografía, 2).

Obra de conjunto sobre la historiografía hispano-náhuatl del siglo XVI. El autor centra su tema en cuatro ejes, que él considera problemas fundamentales: los presagios de la Conquista, la naturaleza de los españoles, *teules*, la personalidad de Moctezuma y el sentido de la Conquista. Cada uno de estos temas es tratado con su problemática histórica y es explicado conforme a las fuentes del siglo XVI, tanto españolas como nahuas. En algunos casos se aducen palabras nahuas de las que el autor explica su significado.

RABY, Dominique, *L'épreuve fleurie. Symboliques du genre dans la littérature des Nahuas de Mexique préhispanique*, préface de Miguel León-Portilla, París, L'Harmattan, 2004, 350 p., maps., ils.

Obra de conjunto sobre el significado de la mujer y su aportación al universo simbólico de los nahuas a través de los textos poéticos. Divide la autora su trabajo en tres partes y cada una de ellas en varios

capítulos. La primera es una visión detallada de los estudios que se han hecho sobre el papel y significado de la mujer a lo largo de la historia, especialmente desde el campo de la antropología marxista y estructuralista. La segunda está orientada a conocer el papel de la mujer como pareja divina en los mitos cosmogónicos y en relaciones especiales como la de hermanos. La tercera se ocupa de esclarecer el mundo de las curanderas, brujas y poetas. La autora sustenta su interpretación de la mujer en textos poéticos de los *Cantares mexicanos* y de la literatura oral náhuatl, particularmente en los *Huehuetlahtolli*. Algunos de estos textos son presentados en náhuatl y francés.

ROMERO GALVÁN, José Rubén, *Los privilegios perdidos. Hernando Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza y su Crónica mexicana*, México, UNAM. Instituto de Investigaciones Históricas, 2003, 161 p. (Serie Teoría e Historia de la Historiografía, 1).

Obra monográfica sobre la transformación sufrida por la nobleza indígena a lo largo del siglo XVI y su figura emblemática, Hernando Alvarado Tezozómoc. Está dividida en dos partes: en la primera se hace un análisis del papel de la nobleza indígena en época prehispánica y colonial, sus funciones y sus privilegios, cada vez más mermados conforme avanzaba el siglo XVI. En esta parte se valora la cultura europea como ingrediente del pensamiento novohispano. En la segunda, se toca la figura de Hernando Alvarado Tezozómoc como uno de los historiadores que consolidan una tradición historiográfica novohispana y se hace un análisis detallado de los elementos historiográficos más sobresalientes de la citada *Crónica*. El capítulo final está dedicado a reconstruir la historia del manuscrito desde que Chimalpahin lo tuvo en sus manos y de éstas pasó a la Colección de Sigüenza y después a la de Boturini. En la elaboración de su libro, Romero Galván se benefició de diversos pasajes en náhuatl que él mismo tradujo.

TANCK DE ESTRADA, Dorothy, *et alii*, *Atlas ilustrado de los pueblos de Indios. Nueva España 1800*, México, El Colegio de México, El Colegio Mexiquense, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Fomento Cultural Banamex, 2005, XVIII+269 p., mapas.

Precedido de un “Prefacio” de Xóchitl Gálvez, una “Presentación” de Andrés Lira y un “Prólogo” de Dorothy Tank, se dispone este *Atlas ilustrado* en el que se reúne una importante información sobre los Pueblos de Indios, en especial histórica y cartográfica. La información histórica

corre a cargo de Dorothy Tanck de Estrada, dentro del capítulo “Los pueblos de indios en la Nueva España”. Parte ella de la definición de “pueblos de indios” desde sus orígenes en el *altépetl* y describe sus características, su estructura política y sus unidades administrativas, su forma de gobierno y otros rasgos que dan a estos pueblos singularidad en el virreinato de la Nueva España. Interesa a la autora mostrar el funcionamiento de ellos y el papel de sus autoridades civiles y religiosas en la vida cotidiana y lo hace con textos sacados de fuentes o de historiadores modernos. En su estudio, la autora incluye la descripción de las entidades físicas que formaban el pueblo como la iglesia, casa de comunidad, el hospital y la escuela. La parte cartográfica corre a cargo de José Antonio Álvarez Lobato y Jorge Luis Miranda García quienes dan a conocer el proceso técnico de elaboración de mapas con la información sacada del Archivo General de la Nación. Si bien la mayor parte de los mapas está elaborada conforme a la división en intendencias del siglo XVIII, los autores incluyen otros de los dos siglos anteriores, de forma que se logra un corpus cartográfico de gran riqueza.

TREJO, Silvia, *Dioses, mitos y ritos del México Antiguo*, presentación de Rosario Green, prólogo de José Rubén Romero Galván, México, Secretaría de Relaciones Exteriores y Miguel Ángel Porrúa, 2000, 246 p., ils.

Monografía centrada en el estudio de los dioses de la religión mexicana según dos tipos de fuentes: las crónicas elaboradas en el siglo XVI y los códices, tanto los antiguos como los posteriores a la Conquista. La autora divide su libro en dos partes: en la primera trata de los cuatro soles cosmogónicos y la creación del quinto sol. En esta parte incluye también el estudio del más allá, el cielo y el inframundo. En la segunda, mucho más amplia, trata de los principales dioses del panteón mexicano, Tezcatlipoca, Quetzalcóatl, Tláloc y varias diosas del agua, así como de Xiuhtecuhtli y Huitzilopochtli. El libro contiene abundante terminología náhuatl.

ZANTWIJK, Rudolf van, “La ordenación de Tenochtitlan. La interrelación de dioses, templos, fechas calendáricas, direcciones y sitios con grupos sociales en la convivencia capitalina azteca”, *Economía y conciencia social en México. Segundo Coloquio Interdisciplinario de la Universidad de Erlagen – Nürnberg*, México, UNAM, FES-Acatlán, 1981, p. 19-54, ils.

El trabajo se sustenta en una base geográfica elaborada con cuantiosos datos que permiten la localización de barrios, sectores y calpullis

que formaban la ciudad de Tenochtitlan, tomando en consideración un gran número de fuentes del siglo XVI. Con esta base, el autor se adentra en el estudio de la relación entre estos componentes de la ciudad y su conexión con dioses, rituales, templos, direcciones y fechas calendáricas. Analiza el calendario azteca y considera que a través de él se puede establecer una correspondencia de los signos de los días y los dioses con los calpullis. Dos cuadros sinópticos y varias ilustraciones complementan este estudio de calpullis, dioses y tiempo.

Narrativa náhuatl tradicional y moderna

CHAPELA, Luz María y Roberto Rojo, *Bichos*, traducción del náhuatl de Alonso López Mar, México, SEP y Libros del Rincón, 2005, 119 p., ils.

Con bellas ilustraciones se presenta esta antología sobre quince bichos “que caben en la palma de la mano”, dicen los autores en la “Presentación”. Propósito de ellos es describir los bichos de una forma sencilla y atractiva y, a la vez, con un pequeño texto en náhuatl para motivar el interés de los hablantes de esta lengua. Los autores destacan que tienen dos objetivos, uno biológico y otro intercultural. Cada “bicho” está descrito en español y náhuatl conforme a una prosa amena y hasta poética. La descripción se completa con un árbol filogenético en el que se enseña el origen del animalito y su parentesco con otros seres parecidos a él.

FLORES FARFÁN, José Antonio y Cleofás Ramírez Celestino, *Adivina iluminando. Colorín color nahuas*, 2ª edición, México, Ediciones Corunda, 1998, 24 p., ils.

Conjunto de veinte adivinanzas en náhuatl y español. Todas ellas son muy breves, de tres o cuatro líneas y están muy ilustradas con escenas de la vida cotidiana según el estilo artístico de los papeles de amate de Guerrero, y con el pincel de Cleofás Ramírez. El contenido es sencillo y festivo y es muy adecuado para que los niños se ejerciten en su lectura.

FLORES FARFÁN, José Antonio y Cleofás Ramírez, *Zazan tleino, Adivinanzas nahuas de ayer, hoy y siempre*, CIESAS/Artes de México, 2002, 45 p., ils.

Conjunto de adivinanzas nahuas de ayer y de hoy recogidas por José Antonio Flores Farfán e ilustradas por Cleofás Ramírez con prólogo de Alfredo López Austin. Las de ayer están tomadas del libro VI de la

Historia general de las cosas de Nueva España, Códice Florentino, de fray Bernardino de Sahagún. Las de hoy están recogidas de labios de don Arnulfo Ramírez, el padre de Cleofás y son parte de la tradición oral de los nahuas de Xalitla y Oapan, en la cuenca del Río Balsas. En la “Presentación”, Flores Farfán proporciona algunos datos sobre el idioma mexicano, especialmente sobre la variante del Balsas, llamado náhuatl *cohuixca*, lagartija. Están presentadas en cuatro lenguas: náhuatl, español, francés e inglés. Las ilustraciones siguen el estilo de las pinturas del papel de amate de Guerrero y, como en otras publicaciones de Cleofás Ramírez, son originales y atractivas para chicos y adultos.

FLORES FARFÁN, José Antonio *et alii*, *Adivinanzas mexicanas*. See *tosaasaaniltzín*, see *tosaasaaniltzín*, México, Artes de México, Lengua Pax, Generalitat de Catalunya y CIESAS, 2005, 32 p. sin numerar, ils.

Conjunto de adivinanzas en cinco lenguas, recopiladas en Oapan, Guerrero por José Antonio Flores Farfán, al cual se debe la versión en náhuatl de Guerrero y la traducción al español. La versión en náhuatl de Tlaxcala está hecha por Refugio Nava López; la catalana por Joseph Cru; la inglesa por Flores Farfán y Wilf Plum. Las ilustraciones son obra de Cleofás Ramírez y guardan el estilo propio de este dibujante, enmarcadas en un espacio que les da la apariencia de un cuadro de pintura. Al final se incluye una “Nota” en la que se explica la situación actual de la lengua náhuatl, especialmente la que se habla en Guerrero, en la Cuenca del Río Balsas, que es donde se encuentra Oapan. Se advierte que en las adivinanzas se ha reconstruido la cantidad vocálica como intento purista para el buen mantenimiento de la lengua. También se dan algunas explicaciones sobre el catalán, en especial datos sobre el territorio donde se halla. Una cinta de video acompaña a este libro con casi el mismo título *See tosaasaanil*. See *tosaasaanil*. *Na’at le Ba’ala’ paalen* publicada por Barlovento Films y CIESAS. En ella se recrean las adivinanzas con caricaturas junto con la narración *Tlakwaatsiin*, *El Tlacuache* y otra narración maya *Na’at le ba’ala’ paalen*, *Adivina niño*.

FLORES FARFÁN, José Antonio, *Las machincuepas del tlacuache*, México, CIESAS, 2005, 48 p., ils.

De la mano de un inquieto tlacuache, el lector vive una serie de aventuras en las que visita Chapultepec, acompaña a Quetzalcóatl, se mira en las aguas de Tacubaya, sueña con Mixcóatl, recorre varias estaciones del metro de la ciudad de México y descubre todo un mundo en el

que las palabras nahuas le enseñan multitud de cosas, tanto del pasado como del presente. Platica con Nezahualcóyotl, con fray Bernardino de Sahagún y conoce la poesía de los antiguos nahuas antes de terminar su viaje en el Templo Mayor. El libro es un recorrido por la lengua y la cultura de los nahuas y las ilustraciones lo hacen atractivo también para los niños. Se acompaña de un video DVD publicado por la Casa Chata.

Ilic in amatl notocayotia can quitenochilian tlacame ihuan quiyectlalian aquin tlacatl quinequiz. Reglamento Interno de la Comisión Nacional de Derechos Humanos. Traducción del español al náhuatl por Alfredo Ramírez Celestino, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1990, 79 p.

Edición bilingüe del texto que elaboró la Comisión Nacional de Derechos Humanos para su funcionamiento interno. En la “Introducción”, firmada por Jorge Carpizo, se afirma que el *Reglamento* no es sólo “órgano normativo, sino que contiene información al detalle de las facultades de la Comisión y muy especialmente sobre la forma de presentación de quejas y denuncias”. El *Reglamento* consta de seis títulos, que a su vez contienen varios artículos. En ellos se da a conocer la naturaleza, los fines, las atribuciones, los órganos —personas y cuerpos colegiados y sus atribuciones— y la forma de actuar de la Comisión. Asimismo los procedimientos de quejas. El *Reglamento* está precedido de un *huehuetlahtolli* referente al buen gobierno, tomado de la recopilación que hicieron fray Andrés de Olmos y fray Juan Bautista publicada en 1600 y nuevamente publicada en 1992 con traducción de Librado Silva Galeana.

JAÚREGUI, Jesús y Carlo Bonfiglioli, (coordinadores) *Las danzas de Conquista. I. México contemporáneo*, México, Conaculta y Fondo de Cultura Económica, 1996, 461 p., ils.

Conjunto de nueve estudios sobre las danzas de la Conquista y otras danzas que se representan en México. En ellos se analizan los textos y la forma de dramatizarlos. En la “Introducción”, los coordinadores abordan el conjunto de lo que llaman el complejo dancístico-teatral de la Conquista desde las modernas perspectivas de la etnología y el folklore de la segunda mitad del siglo XX. En los estudios están presentes los planteamientos estructuralistas derivados de la lingüística y la antropología, especialmente de la obra de Claude Lévi-Strauss: se analiza una concepción dualística de las danzas, la adaptación de pro-

cesos simbólicos y se estudia la significación de las prácticas dancísticas, música, canto, movimiento, capacidad comunicativa e incluso narrativas, además de los códigos coreográficos. Otro planteamiento teórico importante es el que se deriva del estudio de los “ritos de paso y mitos de origen”. Todos estos conceptos teóricos, son presentados por los autores en cuadros y tablas esquemáticas que facilitan la comprensión de esta nueva forma de análisis de las danzas tradicionales.

El estudio está dividido en cuatro partes. En la primera se aborda el examen de tres danzas de contenido histórico: la *Danza de la Conquista de Santa Ana Tepetitlan*, Zapopan, Jalisco, que corre a cargo de Jesús Jáuregui; La *Danza de Santa Ana del Valle Oaxaca*, clasificada como “danza de la pluma”, a cargo de Demetrio Brisset; y la *Danza de Chichimecas contra los franceses* de San Miguel de Allende, Guanajuato, estudiada por Carlo Bonfiglioli. En la segunda se abordan temas que los autores llaman “mediterráneos” y en ella se estudian tres danzas: *David y Goliat, el eterno conflicto entre el bien y el mal* según se representa en Cúlico, Tabasco, a cargo de Miguel de Ángel Rubio; *Los doce pares de Francia*, según la tradición de San Miguel Ajusco, también a cargo de Ángel Rubio; y, *Santiago contra Pilatos ¿la reconquista de España?*, recogida en San Pablo Ixáyotl, antiguo señorío de Tezcoco, a cargo de Jesús Jáuregui. La tercera sección del libro está dedicada a textos que “son una profunda transformación de tópicos de la Conquista” o “fugas temáticas”. También contiene ella tres piezas: la *Danza de los concheros* según se representa en San Marcos Mexicaltzingo, comunidad absorbida por la ciudad de México, a cargo de Anáhuac González; la *Danza del caballito blanco* según se representa en el municipio de Tamulté de las Sabanas, Tabasco, por Miguel Ángel Rubio, y *Fariseos y matachines: el conflicto y la armonía cósmicos*. El estudio de esta última pieza está inspirado en la representación de la Semana Santa en Tehuerichí, Chihuahua y corre a cargo de Bonfiglioli. Por último la cuarta sección del libro está dedicada a tres ensayos: el primero, muy extenso, sobre “Los sonidos de la Conquista”, de Fernando Nava; el segundo sobre “La coreografía de la Conquista”, de Maira Ramírez e Itzel Valle, y el tercero *Un relato popular de la conquista de México: el coloquio de Santa Ana Tepetitlan*, firmado por Jesús Jáuregui y Carlo Bonfiglioli. Si bien las danzas no están presentadas en náhuatl los autores usan terminología en esta lengua. Por último hay que señalar que las numerosas ilustraciones en sanguina constituyen un registro valioso de la indumentaria popular dancística.

PREUSS, Konrad Theodor, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayo sobre coras, huicholes y mexicaneros*, Jesús Jáuregui y Johanes Neurath, compiladores, México, Instituto Nacional Indigenista y Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998, 450 p., ils.

En la “Nota aclaratoria”, los editores explican que en esta antología se reúnen 23 trabajos de Preuss, elaborados durante la expedición del etnólogo alemán al gran Nayar, traducidos al español por Johanes Neurath, Leticia Villanueva y Olivia Kind. De estos trabajos tres versan sobre los mexicaneros, grupo náhuatl de Durango. Son los titulados, “El concepto de la Estrella de la mañana según los textos recogidos entre los mexicaneros del estado de Durango, México”, p. 333-354; “La diosa de la tierra y de la luna de los antiguos mexicaneros en el mito actual”, p. 349-354; y, “El mito de Cristo y otros mitos solares de los mexicaneros. (Texto, traducción y comentarios)”, p. 355-367. Los tres fueron recogidos en San Pedro Jícora, Durango, entre 1905 y 1907. El primer relato, en náhuatl y español, contiene una narración acerca de cómo nacieron la estrella de la mañana y la de la tarde. Se completa con otros mitos sólo en español acerca de estas dos estrellas (que en realidad es una sola, Venus), y va acompañado de valiosas observaciones lingüísticas. El segundo relato, en español solamente, se refiere a *Tepusilan*, la vieja de cobre, que espanta a la gente; su papel recuerda el de Itzapálotl de los antiguos mexicanos; finalmente, el tercero, narrado en mexicano y español, contiene una versión de la vida de Cristo en la que los elementos bíblicos se mezclan con antiguas creencias de Huitzilopochtli como dios solar.

REYES GARZA, Juan Carlos, *Tlapalli-Izcuintli. Cuentos del viejo perro colorado*, Colima, Conaculta y Gobierno del Estado de Colima, 2003, 52 p., ils. (Alas y raíces a los niños colimenses).

Cuento narrado en primera persona por Tlapalli-Izcuintli, el Perro Colorado, quien cuenta una historia para que los niños conozcan la antigua cultura de Colima y aprendan un poquito de náhuatl. Tlapalli-Izcuintli es la mascota del niño Cuetzpalin, hijo de un pochteca llamado Ce-Acátl. Con ambos, el niño y su papá emprenden un gran viaje por su tierra: conoce el mar y el occidente, el lugar donde moran las cihuapipiltin, y el viejo pescador Cempoalli-Acatl. Visitan a Huixtocihuatl, la diosa de la sal, y a muchos personajes más; recorre montes, ríos, esteros y va adquiriendo saber sobre los animales y las plantas, el sustento y la comida, los hombres y su modo de vida, hasta llegar a visitar a Tláloc que vivía en una cueva y a Huehuetéotl en el volcán. El

cuento termina con una visita al Chanal donde se efectúa un ritual prehispánico. Todo él está lleno de nahuatlismos y palabras nahuas que armonizan muy bien con la narración en castellano.

RULFO, Juan, *On tlakalt*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986, 22 p., ils. (Cuadernos literarios, v. VII-1).

Traducción al náhuatl de uno de los cuentos de Rulfo intitulado *El hombre*, incluido en *El llano en llamas*. La traducción es de Miguel Melgarejo Bringas y Leobardo Catu Torraiba. En el cuento se narra la historia de un hombre que una madrugada mata a una familia; huye y se detiene en la orilla de un río donde se encuentra con otro hombre. Finalmente muere y el otro hombre relata la historia a un abogado. Va precedido de una página en la que Gilberto Sánchez Azuara hace una síntesis sobre la vida y la obra de Juan Rulfo y está ilustrado con cinco grabados de Ricardo Curiel. No se especifica la variante náhuatl elegida.

RULFO, Juan, *Amo ti kin kaki keno tlauajuanouaj on chichime*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986, 14 p. (Cuadernos Literarios, v. VII-2).

Traducción al náhuatl de un cuento de Juan Rulfo intitulado *No oyes ladrar los perros*, incluido en el libro *El llano en llamas*. La traducción al náhuatl es de Emerenciana Herrera Leyva y Lucas Rosendo Cabrera. El cuento reproduce un monólogo de un padre con su hijo herido, al cual lleva cargando al pueblo de Tonaya para que el médico lo cure. Va precedido de una página en la que se hace una breve descripción de la figura de Rulfo, firmada por Gilberto Sánchez Azuara. Dos ilustraciones de Luis Beltrán completan la edición. No se especifica la variante náhuatl elegida.

RULFO, Juan, *Luvina*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986, 19 p., ils., (Cuadernos Literarios v. VII-3).

Traducción al náhuatl del cuento del mismo nombre incluido en *El llano en llamas* de Juan Rulfo. La traducción al náhuatl se debe a Félix Dircio Melgarejo. El narra la vida desolada y triste en un pueblo olvidado, San Juan Luvina, donde dice el autor, "no hay quien le ladre al silencio". Como en otros cuentos de Rulfo traducidos al náhuatl, va precedido de una presentación de Gilberto Sánchez Azuara y acompañado de cinco ilustraciones de Ricardo Curiel. No se especifica la variante náhuatl.

Códices y escritura

HERRERA, Carmen *et alii*, *Memoria textual indígena: elementos de su escritura. Diario de campo. Suplemento n. 35*. México, INAH, agosto de 2005, 120 p., ils.

Conjunto de cuatro ensayos precedidos de una introducción titulada “Un trayecto por los signos de escritura” firmada por María del Carmen Herrera, Perla Valle, Bertina Olmedo, Tomás Jalpa y Rossana Cervantes. En ella, los autores hacen una serie de reflexiones teóricas acerca de qué es escritura y de su relación con la iconografía, tratando de fijar la frontera entre ambas formas de registro histórico desde una perspectiva antropológica. Con estas bases teóricas se internan en el estudio de las escrituras mesoamericanas, desde su origen en los signos olmecas, hasta los tardíos *Códices de Techialoyan*. Además de los signos, en el estudio se tienen en cuenta otros elementos como son las formas de soportes, los caminos de irradiación de los tlahcuilos, y asimismo el contenido de los diversos registros.

El primer ensayo se debe a Perla Valle y se intitula “Xochimilco-Huexocolco. Plano e inventario de bienes de una familia de TepetENCHI, Xochimilco, Manuscrito Mexicain 33. Biblioteca Nacional de Francia”. Tras una breve historia de Xochimilco en el siglo XVI, la autora se centra en la descripción y lectura de este documento formado por una lámina de papel de amate de 37 x 37 cm. El documento recoge un litigio entre Juliana Tlaco y Petronila Francisca sobre la posesión de casas y tierras, y constituye un buen dato para el estudio de la reorganización de la propiedad de la tierra después de la Conquista. El segundo se debe a Ethelia Ruiz Medrano y lleva el título de “BNF: Mexicain 75: San Juan Ixtacmaxtitlán”. Como el anterior, este documento se guarda en la Biblioteca Nacional de Francia. Perteneció a la Colección Aubin y es una lámina de papel europeo de 22 x 31 cm, acompañada de un expediente de 53 fojas en español. Tras una breve historia de la localidad de San Juan Ixtacmaxtitlán en el norte de Puebla, la autora hace la lectura del documento y del expediente que lo acompaña. En él se representa un enfrentamiento entre autoridades indígenas y un franciscano por una parte, y macehuales por otra. Considera la autora que es una fuente para conocer sucesos de la vida cotidiana de la posconquista. El tercer ensayo lleva por título “Selección de elementos gráficos” y se debe a María del Carmen Herrera, Perla Valle, Marc Thouvenot, Bertina Olmedo, Tomás Jalpa y Rossana Cervantes. Parten los autores de un recuento breve de los investigadores que se han ocupado de “hacer las unidades notacionales básicas

de la escritura indígena”, como Aubin, Peñafiel y Galarza y anuncian que harán la lectura de los signos de acuerdo con la lengua náhuatl. Después de varias precisiones sobre la metodología empleada, ofrecen la lectura detallada, en forma de diccionario, de un buen número de signos o elementos gráficos que aparecen en los códices. De cada uno de ellos se describen “los rasgos distintivos, su variación gráfica, las clases de glifos y personajes y las correspondencias sistemáticas que proporcionan sus lecturas sean unidades lingüísticas o de otra índole”. El estudio está basado en documentos posthispánicos. El cuarto y último se debe a Marc Thouvenot y lleva por título “El elemento *calli*, “casa” y las diversas unidades territoriales”. El estudio abarca el campo semántico del glifo *calli* en la escritura náhuatl del siglo XVI estudiado a partir de su forma iconográfica, con objeto de esclarecer su función, valor fónico y posibilidades de asociación con otros elementos para ampliar su significado. Resulta así que *calli* puede significar casa, territorio, familia, espacio doméstico, tierra y unidad de organización social, entre otras cosas. En el estudio se toma como fuente un amplio corpus de documentos, en especial de códices del siglo XVI, así como fragmentos nahuas de documentos de Cuauhtinchan, del *Códice Vergara*, del *Códice Aubin 1576* y de la *Leyenda de los Soles*.

En los cinco capítulos que conforman este libro se adopta una perspectiva lingüística al analizar los glifos nahuas que, por otra parte, están reproducidos todo a color.

MONTES DE OCA VEGA, Mercedes, Dominique Raby, Salvador Reyes Equigüas y Adam T. Sellen, *Cartografía de tradición hispanoindígena. Mapas de mercedes de tierras, siglo XVI y XVII*, prólogo de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México y Archivo General de la Nación, 2003, 2 v. V. I: 227 p.; ils., v. 2, 33 mapas.

Estudio centrado en 33 mapas y sus correspondientes expedientes del Archivo General de la Nación, ramo de Tierras, provenientes de las regiones de Tula y Pachuca, hoy Hidalgo; Ixtlahuaca y Zinacantepec, hoy Estado de México; Tecamatlán, Tenancingo, Tecualoya y Santa Ana, Estado de México y Morelos, y, por último, Huejotzingo y otras localidades del Estado de Puebla. El estudio se abre con una “Introducción” a cargo de los cuatro autores en la que se presenta la paleografía correspondiente a cada expediente de petición de mercedes con los comentarios pertinentes. Se incluye también una descripción general de elementos iconográficos y glíficos así como un catálogo de elementos pictográficos que aparecen en los mapas.

Sigue el primer ensayo a cargo de Mercedes Montes de Oca titulado “Las glosas y las imágenes en la cartografía colonial del centro de México. ¿Dos recorridos que se oponen?”, p. 131-146. Se centra ella en el análisis de los dos sistemas de escritura, el pictográfico y el alfabético, plasmado este último en glosas con alfabeto latino y destaca las implicaciones lingüísticas que se derivan de la coexistencia de las dos escrituras. El segundo está formado por Dominique Raby y versa sobre “Tlacuilos y sistemas de representación del espacio en el Huexotzinco colonial”, p. 147-157. La autora trata de ahondar en la variedad de representaciones pictóricas de los mapas de la región citada y distingue dos subregiones, la de Tetzmollocan y la de Atlixco. Analiza los rasgos propios de cada subregión dentro de un contexto histórico amplio, y se fija con particular interés en los glifos que representan el espacio. El tercer trabajo corresponde a “Los elementos topográficos de tradición indígena”, original de Salvador Reyes Equiguas, p. 159-184. Parte el autor del análisis de varios testimonios de códices prehispánicos en donde se da la representación espacio-temporal por medio de glifos. Establece una correspondencia entre este tipo de representación y las contenidas en mapas y documentos del siglo XVI y destaca la labor del *tlahcuilo* en la elaboración de documentos legales. Finalmente analiza con detalle los elementos topográficos de los mapas de la región de Tula e identifica las convenciones glíficas presentes en ellos. El cuarto ensayo se debe a Adam T. Sellen y se titula “Estrategias de orientación en el valle de Tenancingo”, p. 185-213. Su propuesta es que tanto indígenas como españoles compartieron convenciones gráficas para representar espacios geográficos y para ello hace una revisión de los sistemas de orientación universales, así como los de los pueblos mesoamericanos y europeos. Con los datos extraídos pasa a estudiar los mapas del valle de Tenancingo, en especial los glifos topónimos.

En el volumen II se reproducen en color los mapas estudiados en el primero.

Historiografía lingüística

GALEOTE, Manuel, “El *Vocabulario en lengua castellana y mexicana (1555, 1571)* de fray Alonso de Molina”, *Antiqua et Nova Romania. Estudios Lingüísticos y filológicos en honor de José Mondéjar en su sexagésimoquinto aniversario*, Granada, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1993, v. I, p. 273-299.

Comienza el autor su trabajo con una breve biografía crítica de fray Alonso y se detiene en el examen de sus *Vocabularios*, el de 1555 y el

más amplio y bidireccional de 1571. De ellos pondera y comenta algunas reflexiones que el propio Molina expresa en los “Prólogos” y en la “Epístola Nuncupatoria”, y deja al descubierto las intenciones de fray Alonso, especialmente las de la comunicación oral y la traducción. Se adentra en el proyecto lexicográfico del franciscano en el que pone de relieve la presencia de préstamos indígenas. Compara este hecho con la presencia de indigenismos en el *Vocabulario español-latino* de Nebrija de 1495, y rastrea los indigenismos de la parte castellana de los *Vocabularios* de Molina; los identifica con sus recurrencias y concluye que en el de 1571 Molina los incrementó casi al 100%. Sobre ellos ofrece el autor observaciones lingüísticas e históricas.

GALEOTE, Manuel, “Presencia de indigenismos en el *Vocabulario castellano-mexicano* de Alonso de Molina”, *Actas del III Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, editadas por A. Alonso González L. et alii, Madrid, Arco Libros, S. L. 1996, v. I, p. 667-676.

Objeto principal del estudio es destacar la presencia de 54 indigenismos en el *Vocabulario castellano-mexicano* de Molina de 1571 con las frecuencias de cada uno de ellos. La mayoría son de origen náhuatl, 33 términos. Señala los tainismos, las voces caribes, un quechuismo y las palabras híbridas formadas a partir de una base indígena con sufijos romances. Considera otros datos en relación con el *Vocabulario mexicano-castellano* de este mismo año, 1571, y también con el primero de 1555. De todo ello concluye que, “la entrada de términos indoamericanos en el español fue progresiva obedeciendo a diversas necesidades lingüísticas y denominativas”. Por último, pone de relieve la relación de Molina-Nebrija y el gran valor de la obra del franciscano.

GALEOTE, Manuel, “El primer *Vocabulario* (1555) de Alonso de Molina, primer Nebrija de las Indias”, *Nuevas aportaciones a la Historiografía Lingüística. Actas del IV Congreso Internacional de la SEHL*, Madrid, Arco Libros, 2005, v. I, p. 543-550.

En el ensayo se pone de relieve la importancia del *Vocabulario castellano-mexicano* de Molina de 1555, un poco olvidado ante la presencia del *Vocabulario* grande, es decir el de 1571, más amplio y bidireccional. Galeote recoge el parecer de varios autores sobre el primer *Vocabulario* y destaca las estrategias que Molina ideó para realizar este primer lexicón de lenguas americanas. Piensa que “los tres *Vocabularios* (1555 y

los dos de 1571) son una y la misma obra en el proyecto de Molina: la elaboración de un *Diccionario náhuatl-castellano*".

HERNÁNDEZ, Esther, "Presencia indígena en el léxico del *Códice Tudela*", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998, tomo LIII, cuaderno primero, p. 147-164, ils.

Estudio de 48 indigenismos léxicos que aparecen en el texto en español del *Códice Tudela*, documento elaborado con escritura mixta hacia 1554, conservado en el Museo de América. La autora distribuye los indigenismos en cinco campos semánticos correspondientes a: religión y rituales, vida en comunidad, mundo natural, cultura material y alimentación. En cada uno de los indigenismos identifica su étimo y documenta la palabra en los diccionarios de americanismos y mexicanismos así como en diversos ensayos dedicados a estudios de americanismos en cronistas y en textos coloniales. Hace notar que los nahuatlismos son más numerosos que los antillanismos, aunque estos últimos aparecen como palabras más asimiladas al español. También señala que este estudio se centra en un tipo de texto que hasta ahora no ha sido beneficiado por los lingüistas.

HERNÁNDEZ, Esther, "El *Vocabulario* náhuatl de Molina frente al *Vocabulario* de Nebrija", *Iberorromania. Revista dedicada a las Lenguas y Literaturas Iberorrománicas de Europa y América*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2000, mº 52, p. 1-9.

Tras una introducción breve sobre la vida y la obra de fray Alonso, la autora se centra en un aspecto del *Vocabulario* de Molina, el análisis del "léxico patrimonial innovador" respecto de su modelo, el *Vocabulario de Romance en latín* de Nebrija, según la edición de Sevilla, 1516. Compara las tres primeras letras de estos dos *Vocabularios* y comprueba, una vez más, la cercanía de ellos, pero destaca que Molina, ya desde el primer *Vocabulario* de 1555, registró un grupo de cultismos por vez primera: los precedidos por el prefijo *ad-* latino. El ensayo se completa con un "Anexo" en el que la autora expone en orden alfabético todos estos cultismos que Nebrija no registró.

ZIMMERMANN, Klaus, "La construcción del objeto de la historiografía de la lingüística misionera", en *Missionary Linguistics. Lingüística misionera. Selected Papers from the First International Conference on Missionary Linguistics, Oslo 13-16 March 2003*, edited by Otto Zwartjes y Even Hovdhaugen, Amsterdam, John Benjamins, 2004, p. 7-32.

Reflexiones acerca de la lingüística misionera tal y como se ha planteado en la última década en diversas monografías y congresos. Las reflexiones se orientan a mostrar la necesidad de dar cuerpo teórico y metodológico a esta nueva subárea de la historiografía lingüística. Como nueva disciplina, afirma el autor que debe estar sustentada en una doble construcción: la construcción del objeto a través de una categoría/concepto y la construcción de la disciplina del objeto. Otras consideraciones atienden a la delimitación propia de esta disciplina en la que intervienen factores extralingüísticos y estudios previos que han llevado a la configuración de la nueva lingüística misionera. Propone la necesidad de rehabilitar el trabajo que sobre lenguas americanas hicieron los misioneros, a menudo infravalorado, y, asimismo, un nuevo modelo de las ciencias del lenguaje en el que tienen cabida muchas subdisciplinas como es la historiografía lingüística misionera. El ensayo se completa con un extenso cuadro final en el que se ordenan y clasifican las tareas a realizar y se enumera un rico elenco de trabajos ya existentes.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Carlos Zolla y Emiliano Zolla Márquez, *Los pueblos indígenas de México, 100 preguntas*, México, UNAM, Colección “La pluralidad cultural en México”, 2004, 383 p.

Es un hecho que el tema sobre los pueblos originarios de México ha ocupado un espacio relevante en los últimos años en las discusiones gubernamentales, políticas, antropológicas y académicas.

Determinante en la toma de conciencia de ese “otro” fue el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994, cuando despertamos ante una sorpresiva realidad que exigía respuestas y soluciones. Aquel 1 de enero de hace 11 años irrumpía en el entorno aparentemente tranquilo de nuestro país una población por siglos marginada que desesperada y violentamente hacía sentir su reclamo. A partir de entonces tomamos mayor conciencia de la existencia de ese sector —que se extiende por las más diversas latitudes de la República— y que asciende al 13% de la población total; de esos “indígenas” a los que se magnifica en los discursos políticos como testimonio de nuestras raíces ancestrales, y que muchas veces nos da rostro frente al mundo, pero a quienes se ignora o rechaza frecuentemente en la realidad.

Este hecho coyuntural en nuestra historia reciente nos llevó a plantearnos una serie de cuestionamientos como: ¿Qué se debe entender por los términos “indio” e “indígena”? ¿quiénes y cuántos son las mujeres y los hombres pertenecientes a las comunidades originarias que pueblan México? ¿qué idiomas hablan y de qué protolenguajes derivan éstos a su vez? ¿cómo viven y en qué trabajan? ¿de qué manera se constituyen los diversos sistemas ideológicos que explican y estructuran su universo? ¿cuáles son los derechos que los amparan y qué programas existen para promover esas lenguas y culturas milenarias?

Éstas y otras muchas interrogantes más se abordan en el volumen titulado *Los pueblos indígenas de México. 100 preguntas*, de Carlos Zolla y Emiliano Zolla Márquez, que fue publicado por la UNAM el año pasado dentro de la colección “La pluralidad cultural en México”, coordinada por José del Val.

En la introducción y en la contraportada del libro se hace referencia a la vasta literatura que existe sobre los diferentes ámbitos que conforman el mundo indígena en la actualidad y también se advierte la finalidad específica del volumen que, parafraseando a los autores, consiste en: brindar al público general la información necesaria que permita comprender la realidad de ese sector tan lejano y cercano a la vez, que cohabita junto con nosotros el amplio territorio de la República Mexicana.

Las respuestas que proporcionan Carlos Zolla y Emiliano Zolla Márquez al centenar de preguntas consideradas por ellos fundamentales, las cuales se sustentan en amplias pesquisas bibliográficas son, en ocasiones, breves y puntuales, producto del esfuerzo sintético de los autores, mientras que en otras son extensas y detalladas como sucede cuando se reproducen las leyes, declaraciones y acuerdos, o se transcribe el parecer de un acreditado estudioso en la materia.

Partamos en este somero comentario al libro que hoy nos ocupa de un párrafo incluido en el inciso 26 de este tan útil trabajo que, a mi juicio, condensa una buena parte de los contenidos que se tocan. Al decir de Zolla y Zolla Márquez:

La pluriculturalidad (o la multiculturalidad, ya que nosotros consideramos sinónimos ambos términos) *es un dato de hecho, una característica social verificable y concreta*: México es una nación pluricultural o multicultural que alberga hoy a más de 60 pueblos originarios, hablantes de casi un centenar de lenguas y dialectos autóctonos.

En efecto, la Constitución Política establece que nuestra nación “tiene una composición *pluricultural*”, término que se complementa pero que cede cada vez más ante el de *intercultural*, considerado por Schmelkes, como “la interacción armónica entre culturas”, pero cuyas formas pueden dar lugar en la práctica a asimetrías y conflictos, según Aguirre Beltrán. Los conceptos de pluriculturalidad e interculturalidad son esenciales en las nuevas políticas del Estado y se contraponen a los propósitos incorporativistas que habían prevalecido desde mediados del siglo XIX.

Los indios —o sea los descendientes de pueblos precolombinos herederos de saberes milenarios que se traducen en sus sistemas de trabajo y tradiciones y, sobre todo, en el sentimiento de pertenencia a un grupo específico— conforman así junto con la mayor parte de la población no indígena una sociedad nacional.

Retomando la cita extraída del libro de Zolla y Zolla Márquez tenemos que México es una nación pluricultural en la que interactúan

individuos que comportan diferentes códigos lingüísticos con una población significativamente más amplia y homogénea. El número de éstos es, según el sistema de medición poblacional con el que contamos —el cual es necesario reconocer no está exento de serias objeciones— de 12 403 000 habitantes. Éstos, a su vez, constituyen un amplio y rico mosaico lingüístico de aproximadamente 62 lenguas que, atendiendo de nuevo a las evidencias censales, tienden a desaparecer en ciertos casos, como en el chinanteco y el popoluca, hablados en Oaxaca y Veracruz, mientras en otros como en el huichol, tzeltal y tzotzil se aprecia un ligero repunte, manifestado en el incremento numérico de los hablantes de 5 a 9 años.

Ahora bien, el tema de los idiomas originarios de México necesariamente nos conduce a la siguiente precisión, a la que atiende igualmente el libro que venimos comentando en la pregunta 17. Una lengua es dentro de la terminología de la ciencia del lenguaje un sistema, un código compuesto por un conjunto de signos que proviene de un determinado protolenguaje y ostenta una peculiar organización y funcionamiento; ésta, a su vez, puede presentar algunas variantes dependiendo de los espacios geográficos en los que se hable, a las que se conoce como dialectos. Por tanto, referirse a las más de sesenta lenguas indígenas que afortunadamente se emplean todavía en México como dialectos es un error, ya que no son modalidades de otro código. Carlos Montemayor, reconocido escritor e importante promotor de la literatura indígena actual desde hace ya varios años, advierte al respecto:

El náhuatl es un sistema tan completo como el alemán; el maya es un sistema tan completo como el francés; el zapoteco lo es también como el italiano y el purépecha... Variación dialectal es un concepto lingüístico que se aplica al uso regional de un idioma.

Por tanto, el uso del vocablo “dialecto” para referirse a los idiomas originarios de México evidencia un desconocimiento de la terminología correcta o bien una actitud peyorativa del que lo aplica a lo que considera como un subgénero de expresión propio de una población rezagada.

Otro de los tópicos que incluye este amplio cuestionario tiene que ver con su sistema de creencias. En las preguntas 25, 31 y 36 se inquiriere acerca de la cosmovisión, adscripción religiosa y fiestas que se celebran en las comunidades indígenas, temas que por su proximidad semántica quizá hubiera convenido colocar sucesivamente.

Con relación a la adscripción religiosa, después de incluir una esclarecedora cita de Alfredo López Austin respecto a las similitudes que se advierten en los pueblos mesoamericanos tocantes a sus mitos, procedimientos adivinatorios y organización sacerdotal, entre otras, que conduce a pensar en un núcleo homogéneo con inevitables diferencias locales, Zolla y Zolla Márquez ofrecen una somera revisión histórica sobre las relaciones Iglesia y Estado, y sobre la injerencia de otros grupos como el Instituto Lingüístico de Verano y sus repercusiones en el sector que nos ocupa. Tomando en cuenta la información censal del año 2000, concluyen que el 80% de la población indígena es católica, el 10% protestante o evangélica, mientras que el resto se adscribe a otras religiones o a ninguna.

El tema de la religión está estrechamente vinculado al de las innumerables fiestas que se realizan en los diferentes grupos étnicos a lo largo del año, en las que participan todos los habitantes de la comunidad y de fuera de ella, y que tienen como propósito, además del religioso, fortalecer los lazos sociales y refrendar la identidad comunal. Ya en la *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme* de fray Diego Durán, escrita en el siglo XVI, aparece un interesante testimonio respecto a la importancia de estas incontables ceremonias entre los antiguos mexicanos.

Porque eran tan amigos de fiestas que no perdonaban día que fuese de holgar, y así todo el año se les iba a estos naturales en fiestas. Porque ellos tenían las fiestas de sus principales dioses y diosas; luego tenían las fiestas que cada principio de mes celebraban que era de veinte en veinte; luego, celebraban los primeros días de la semana, de trece en trece días, tan entretejidas y continuas, que se atropellaban unas con otras.

En la segunda parte del libro *Los pueblos indígenas de México. 100 preguntas*, se abordan cuestiones relativas a las instituciones gubernamentales creadas para atender a los pueblos indígenas y a los organismos internacionales que se fundan en respuesta a sus demandas. Aunque el tema invita a numerosas reflexiones, aquí sólo aludiré a manera de coda de este comentario a aquellos relacionados con los derechos que la UNESCO ha conferido a los más de 300 millones de indígenas que pueblan el mundo y a los que se refiere el inciso 88 del interrogatorio.

Carlos Zolla y Emiliano Zolla Márquez transcriben 12 artículos relativos a la diversidad cultural y a los derechos humanos estipulados por dicho organismo internacional; no obstante, el cuarto de ellos resume, creo yo, a los restantes, y dice:

La defensa de la diversidad cultural es un imperativo ético, inseparable del respeto de la dignidad de la persona humana. Ella supone el compromiso de respetar los derechos humanos y las libertades fundamentales, en particular los derechos de las personas que pertenecen a minorías y los de los pueblos autóctonos. Nadie puede invocar la diversidad cultural para vulnerar los derechos humanos garantizados por el derecho internacional, ni para limitar su alcance.

Partiendo de este postulado podemos ahora referirnos a los organismos creados en México para preservar ese mundo indígena, a los que destinan Zolla y Zolla Márquez aproximadamente una quinta parte del volumen.

Lugar relevante ocupa, en este sentido, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas que reemplazó a partir del año 2003 al Instituto Nacional Indigenista, sobre el que los autores del volumen ofrecen una breve revisión histórica desde sus orígenes. Vinculado a la creación de instituciones como el Departamento de Antropología de la Secretaría de Agricultura (1917), al Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (1935) y a otros más, así como a la impronta de importantes intelectuales indigenistas como Alfonso Caso y Manuel Gamio, el INI ha transitado por diferentes políticas estatales; sin embargo, las tareas que tuvo a su cargo desde su fundación fueron la manutención de los niños en los albergues, la educación de adultos, la construcción de caminos rurales, la defensoría y mediación en conflictos legales, la atención médica y la promoción de su cultura a través de diferentes medios.

No obstante, respecto a lo anterior surgen dos preguntas obligadas: ¿han sido efectivos esos programas instrumentados por el Estado para salvaguardar las creencias, lenguas y prácticas comunitarias, y para cubrir las necesidades y demandas de los grupos indígenas? ¿cuál es el destino que le espera a ese 13% de la población mexicana ante una realidad tecnificada y abarcadora que parece inexorable?

Sobre esta última interrogante Marcos Matías Alonso inquiriere también en su espléndido cuento “Sueños y recuerdos de un comunero” lo siguiente:

...El monstruo ha crecido, la gran víbora de la ciudad ya tiene nueva residencia, está estrenando domicilio en nuestra comunidad.
¿Qué pasará con mis hermanos? ¿En dónde podremos encontrar un refugio?

PILAR MÁYNEZ

Guy Stresser-Péan, *Le Soleil-Dieu et le Christ. La christianisation des Indiens du Mexique vue de la Sierra de Puebla*, Paris, L'Harmattan, 2005, 568 p. + DVD.

En los últimos diez años el profesor Guy Stresser-Péan ha ofrecido a la comunidad mexicanista una serie de obras de suma importancia. En primer lugar cabe recordar el descubrimiento en Cuaxicala (Puebla) y la publicación del *Códice de Xicotepec*, manuscrito pictográfico del siglo XVI que registra la historia de Tezcoco y sobre todo la de la región de Xicotepec en la Sierra de Puebla, desde 1431 hasta 1533.¹ Poco después apareció otro libro dedicado a *Los lienzos de Acaxochitlán (Hidalgo) y su importancia en la historia del poblamiento de la Sierra Norte de Puebla y zonas vecinas*.² Si bien incluye un análisis pormenorizado de dichos lienzos,³ esta obra abarca una temática más amplia, a saber, la historia del poblamiento de la Sierra de Puebla. Por último, en dos gruesos volúmenes, Guy Stresser-Péan y su esposa Claude Stresser-Péan acaban de publicar los resultados de sus investigaciones arqueológicas en Tamtok, en la Huasteca potosina.⁴

Más allá de la calidad científica de estas obras históricas y arqueológicas, los que conocemos la larga trayectoria de Guy Stresser-Péan esperábamos un libro que diera cuenta de sus investigaciones etnográficas. Cabe recordar que el autor llegó en 1936 a México para realizar un trabajo etnográfico entre los huastecos y que, desde entonces, nunca ha dejado de realizar trabajo de campo.⁵ Ahora bien, todos

¹ *El código de Xicotepec. Estudio e interpretación*, México, Gobierno del Estado de Puebla, Fondo de Cultura Económica, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1995.

² *Los lienzos de Acaxochitlán (Hidalgo) y su importancia en la historia del poblamiento de la Sierra Norte de Puebla y zonas vecinas. Les lienzos de Acaxochitlán (Hidalgo) et leur importance pour l'histoire du peuplement de la Sierra Norte de Puebla et des zones voisines*, México, Gobierno del Estado de Hidalgo, Instituto Hidalguense de Educación Media Superior y Superior, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998.

³ El *Lienzo A*, realizado al principio del siglo XIX a partir de un original de 1639, representa la extensión de las tierras de Acaxochitlán, mientras que el *Lienzo B*, de la misma época (pero con datos del final del siglo XVI) plasma la antigua jurisdicción del pueblo, así como sus reclamos territoriales.

⁴ *Tamtok. Sitio arqueológico huasteco. Volumen I. Su historia, sus edificios*, México, El Instituto de Cultura de San Luis Potosí, El Colegio de San Luis A. C., CONACULTA, INAH, CEMCA, 2001; *Tamtok. Sitio arqueológico huasteco. Volumen II. Su vida cotidiana*, México, CONACULTA, Instituto Nacional de Antropología e Historia, El Instituto de Cultura de San Luis Potosí, Fomento Cultural Banamex, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2005.

⁵ Véase nuestra introducción y la larga entrevista con el profesor Guy Stresser-Péan incluidas en una antología de artículos suyos, en *Viajes a la Huasteca con Guy Stresser-Péan*, Guilhem Olivier (ed.), México, Fondo de Cultura Económica, *en prensa*.

sus escritos incluyen importantes datos etnográficos que revelan un conocimiento íntimo de los pueblos indígenas actuales. Faltaba una publicación en la que Guy Stresser-Péan plasmara los resultados de sus largos años de trabajo como etnólogo.

Con *Le Soleil-Dieu et le Christ. La christianisation des Indiens du Mexique vue de la Sierra de Puebla*, el lector encontrará una verdadera suma sobre los pueblos indígenas de la Sierra Norte de Puebla y en particular sobre su religión. No abandona el autor su perspectiva de “larga duración” y por lo tanto acude también en este libro a disciplinas como la arqueología y la historia. Esta profundidad temporal del análisis era indispensable en la medida en que, además de presentar la religión actual de los indígenas, Guy Stresser-Péan se propone, a lo largo del libro, contestar la siguiente pregunta: ¿Cómo y hasta dónde los indígenas de la Sierra Norte de Puebla han adoptado el Cristianismo? Por lo anterior, era necesario retomar el estudio del complejo proceso de evangelización realizado por los frailes desde el siglo XVI.

Los dos primeros capítulos constituyen una revisión de la literatura sobre lo que desde el trabajo pionero de Robert Ricard,⁶ se ha llamado la “conquista espiritual” de la Nueva España. En el tercer capítulo, Guy Stresser-Péan presenta lo que define humildemente como “nuestro pequeño sector de estudio”:

Constituye principalmente la mitad norte del municipio de Huauchinango pero se extiende también a los pequeños municipios de Naupan, Pahuatlán y de Chila-Honey así como el extremo occidental del gran municipio de Xicotepéc. Nuestra investigación se extendió al oeste al municipio de Acaxochitlán y a una parte del de Ténango de Doria, que pertenecen al estado de Hidalgo (p. 36).

Recordemos que se trata de una zona particularmente rica desde un punto de vista lingüístico, ya que se hablan tres lenguas, el otomí, el náhuatl (y su variante el nahuatl u “olmeca-mexicano”) y el totonaco. El autor analiza los datos históricos disponibles para la zona y describe los primeros intentos de evangelización de sus habitantes. Particularmente interesantes resultan los dos capítulos (V y VI) en los cuales Guy Stresser-Péan trata de las “crisis religiosas locales” en la época colonial. En efecto, apasionantes documentos de archivos revelan las diversas modalidades de resistencia indígena frente a la evangelización. El primer fenómeno concierne a la aparición de “hombres dio-

⁶ *La “conquête spirituelle” du Mexique. Essai sur l’apostolat et les méthodes missionnaires des Ondres Mendians en Nouvelle Espagne de 1521-1524 à 1572*, Paris, Institut d’Ethnologie, Travaux de L’Institut d’Ethnologie, vol. 20, 1933.

ses”, como Andrés Mixcóatl que se identificaba con Tezcatlipoca durante los años 1534-1537, o más tardíamente Gregorio Juan que se presentaba alrededor de 1647 como el Dios de los cristianos. Aparecen así mismo testimonios de la celebración de rituales basados en el antiguo calendario mesoamericano, por el cacique totonaco de Matlatlán en 1539 pero también por los otomíes de Tutotepec en los años 1627-1635. Estos mismos otomíes fueron los actores de un importante movimiento de rebelión entre 1766 y 1769. Después de describir los principales acontecimientos de esta revuelta, Guy Stresser-Péan analiza con perspicacia sus elementos religiosos “a la luz de las creencias y prácticas religiosas que he podido conocer durante investigaciones recientes en el norte de la Sierra de Puebla” (p. 97).

Este vaivén constante entre el pasado y el presente constituye de hecho uno de los grandes méritos de este libro, más allá de la especialización de las disciplinas que, en ocasiones, nos dejan visiones parciales del pasado y de la realidad actual de los indígenas. Se podrían multiplicar los ejemplos de lo fructífero de los análisis basados en este tipo de acercamiento multidisciplinario: veamos el caso del capítulo VIII, dedicado a los tambores en la Sierra de Puebla. Guy Stresser-Péan nos revela el uso, todavía en hoy en día en varios pueblos de la Sierra, de tambores verticales y horizontales (*huehuell* y *teponaztli*), algunos de origen prehispánico. Se describen precisamente los antecedentes prehispánicos de estos instrumentos pero también su función ritual y su simbolismo entre los indígenas actuales. En efecto estos tambores se vinculan, entre otros elementos, con las montañas y, en el caso del *huehuell*, con el héroe cultural de la región “9 Viento”, un avatar del antiguo dios Quetzalcóatl. El autor subraya así mismo las connotaciones sexuales de los tambores, el *huehuell* siendo un instrumento masculino mientras que el *teponaztli* se asocia con lo femenino (p. 128-142).

Otro ejemplo de estudio diacrónico concierne a las famosas figuras de papel recortado, empleadas en los rituales de los otomíes, los tepehuas y los nahuas de la región de Ixhuatlán y del sur de la Huasteca. Con suma erudición, Guy Stresser-Péan analiza la distribución de estas figuras en la zona y después de estudiar los testimonios relativos al uso ritual de papel en el momento de la Conquista, detecta la aparición de figuras recortadas hasta el final del siglo XVIII, “cuando el comercio difundió entre los indios tijeras de metal que facilitaban el recorte [de figuras]” (p. 187).

Tres largos capítulos están dedicados a la descripción y análisis de las fiestas tradicionales y cristianas en los pueblos de la Sierra. Destacaré el estudio de la fiesta anual del pueblo totonaca de Tepetzintla

que constituye, sin duda, una de las partes más apasionantes de esta obra. En efecto Guy Stresser-Péan y su esposa Claude pudieron asistir, en 1991, a la gran ceremonia dedicada al espíritu protector del pueblo, *Ak'najatza Yun*, “9 Viento” en totonaco. Se celebró precisamente en un día “9 Viento”, que en este año correspondía al 12 de diciembre, fiesta de la Virgen de Guadalupe. Rezos, sacrificios de aves y ofrendas fueron dedicados tanto a las montañas como a sus representantes, los tambores e incluso a dos pequeñas pirámides prehispánicas que también se consideran como cerros sagrados. El autor analiza detalladamente este conjunto de rituales destinados principalmente a conseguir buenas cosechas. Conviene subrayar la alta calidad técnica y etnográfica de la película de esta ceremonia, filmada por Claude Stresser-Péan en circunstancias difíciles, que está incluida en este mismo volumen.

A lo largo de su vida, Guy Stresser-Péan ha sido fascinado por las danzas indígenas, sean de origen prehispánico o colonial. De ahí la presencia en este libro de descripciones pormenorizadas de nueve danzas, todavía ejecutadas en la Sierra. Entre ellas destaca la Danza de los Voladores que despertó el interés del autor desde hace muchos años.⁷ En unas páginas eruditas Guy Stresser-Péan investiga los orígenes de la danza a partir de documentos del siglo XVI relativos al Altiplano Central pero también procedentes de América Central, donde se observaron las danzas de los voladores entre los quichés y los nicaraos. Al analizar la distribución de esta danza en la Sierra de Puebla, con sus variantes (número de danzantes, presencia o no de “Malinche”, etcétera) y su complejo simbolismo solar (en particular con los voladores identificados con águilas que acompañan al Sol en su ascenso) el autor proporciona una inmensa cantidad de materiales etnográficos recopilados a la largo de varios años. Llamam la atención, por ejemplo, los relatos recopilados por Guy Stresser-Péan en los pueblos de Cuaxicala y Coahuila, donde los voladores se transforman en dioses del rayo, en un caso como consecuencia de las actuaciones de “9 Viento”, dueño del maíz que manda precisamente a los rayos.

Se ha mencionado la descripción excepcional de la fiesta de Tepetzintla, celebrada en honor a este ser mítico. La elección de un día “9 Viento” para realizar esta fiesta revela la supervivencia de un antiguo calendario totonaco. Descubrimiento extraordinario en verdad en la medida en que no existían, hasta ahora, testimonios sobre

⁷ “Les origines du Volador et du Comelagaotze”, en *Actes du XXVIII^e Congrès International des Américanistes* (Paris, 1947), p. 327-334; y más recientemente, “El Volador. Datos históricos y simbolismo de la danza”, *Arqueología Mexicana*, v. XIII, n. 75, 2005, p. 20-27.

el calendario totonaco. Si bien es cierto, como lo señala Guy Stresser-Péan, que aparecían escuetas menciones de su existencia en un proceso inquisitorial de 1539 así como en la obra de fray Esteban García de principios del siglo XVIII, se desconocían los nombres totonacos de los días y de los “meses” de 20 días. Fueron necesarias múltiples entrevistas y cotejos con diferentes informantes para que el autor reconstruyera estos nombres y la estructura del antiguo calendario totonaco. Con estos datos Guy Stresser-Péan realiza un verdadero “tour de force”: intenta traducir palabras totonacas cuyo sentido ya desconocen los hablantes o relacionarlas con términos procedentes de otros calendarios indígenas; analiza las connotaciones de los diferentes signos de día y propone una reconstrucción del orden de los meses del calendario solar.⁸ El autor ha encontrado también algunas huellas del antiguo calendario de los nahuas, pero desgraciadamente no se conservaron todos los nombres de los meses.

A partir del capítulo XVI, Guy Stresser-Péan examina sucesivamente las concepciones del mundo de los indígenas de la Sierra de Puebla, sus teorías relativas a las almas y los seres sobrenaturales que veneran. Sobre estos temas entre los diferentes grupos que viven en la Sierra, existían buenas monografías pero nunca se había realizado una síntesis como la que el autor nos ofrece. Más aún, la recopilación erudita y la clasificación de datos procedentes de otras obras —algunas poco conocidas— se acompaña siempre de materiales adicionales reunidos por el autor mismo. Mencionaré por ejemplo las versiones del mito del origen del maíz atribuido por los totonacos de Tepetzintla y Ozomatlan a su héroe cultural “9 Viento”.

Respecto al tema complejo de las concepciones indígenas de las almas, Guy Stresser-Péan empieza por exponer las teorías de los antiguos nahuas, basándose en la obra clásica de Alfredo López Austin.⁹ Luego de un cotejo sistemático de los datos etnográficos, el autor cuestiona algunos resultados de investigaciones anteriores y propone nuevas interpretaciones en un marco comparativo más amplio. Así, Alain Ichon probablemente se equivocó cuando afirmaba que, según los totonacos, el alma llamada *listakna* (equivalente al *yolia* de los nahuas) podía salir a consecuencia de un susto.¹⁰ Guy Stresser-Péan considera

⁸ Los primeros resultados han sido publicados en “El antiguo calendario totonaco y su probables vínculos con el de Teotihuacan”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 34, 2003, p. 15-66.

⁹ *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980.

¹⁰ *La religion des Totonagues de la Sierra*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1969, p. 154.

con justa razón que esta propensión corresponde más bien al alma llamada *likatzin* (equivalente al *tonalli* de los nahuas). En cuanto a las entidades anímicas otomíes llamadas *nzahki* (“fuerza, principio vital”) y *ntāhi* (“alma soplo”), el autor propone —a diferencia de Jacques Galinier que identificaba una sola “alma”—,¹¹ que corresponderían respectivamente al *yolio* y al *tonalli* de los nahuas (p. 428-430).

Cabe señalar la gran cantidad de informaciones reunidas por Guy Stresser-Péan respecto a los seres sobrenaturales venerados por los indígenas de la Sierra de Puebla: entre ellos menciona los de origen cristiano (Dios, Jesucristo, la Virgen, los Santos, el Diablo, etcétera) y los de origen autóctono (astros, Tierra y otros seres vinculados con el Trueno y las Lluvias). Obviamente la personalidad compleja de “9 Viento” ocupa un lugar destacado en este capítulo, donde Guy Stresser-Péan establece eruditos vínculos entre este héroe cultural actual de la Sierra y sus antecedentes prehispánicos, aspectos del dios Quetzalcóatl. De esta manera el autor señala la semejanza entre el nacimiento de “9 Viento” a partir de “una piedra plana, roja y alargada como una piedra de afeitarse”, en los relatos actuales de la Sierra, y una imagen del *Códice Vindobonensis* (f. 49), manuscrito prehispánico de origen mixteco, que ilustra el nacimiento de “9 Viento” Quetzalcóatl, a partir de un cuchillo de sílex del mismo color (p. 473).

En la última parte de este libro, el autor retoma el problema del carácter “sincrético” de las religiones indígenas actuales. Para contrastar los datos procedentes de la Sierra de Puebla que analizó a lo largo de su obra, Guy Stresser-Péan eligió abordar el tema de la religión de los indígenas nahuas que viven alrededor de Milpa Alta (Distrito Federal) y que han sido objeto de varios estudios. Después de una evaluación cuidadosa de la literatura especializada, y a diferencia de William Madsen que hablaba de “cristo-paganismo”,¹² el autor concluye que la religión de los nahuas en esta zona es “una forma local de catolicismo popular, elaborado por indígenas fuertemente cristianizados”, los cuales conservan sin embargo “una parte notable de su antigua mentalidad indígena” (p. 491). En cambio, en su región de estudio y después de sintetizar los principales resultados de su profunda investigación, Guy Stresser-Péan

¹¹ “... los otomíes no conciben más que un principio “pneumático” único, sumamente inestable, localizado en el centro del cuerpo.” (*La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, 1990, p. 70).

¹² *Christo-paganism. A Study of Mexican Religious Syncretism*, New Orleans, Tulane University, Middle American Research Institute, 1957.

considera que “el sincretismo se extendió a todos los aspectos de la religión de los indígenas de la Sierra Norte de Puebla, desde los ritos y las danzas hasta las ideas abstractas sobre Dios, los seres sobrenaturales y el destino de las almas en el más allá.” (p. 501). Recordemos al respecto la famosa polémica relativa al carácter de la religión de los purépechas: Rudolf Van Zantwijk¹³ enfatizaba sus profundas raíces prehispánicas, mientras que Pedro Carrasco¹⁴ la calificaba de “catolicismo popular”. Por lo tanto, las reflexiones finales de Guy Stresser-Péan representan una aportación significativa al debate sobre la naturaleza de las religiones indígenas actuales, debate que sigue vigente hoy en día.

No cabe duda de que el espacio de una reseña es insuficiente para dar cuenta de la extraordinaria riqueza de *Le Soleil-Dieu et le Christ. La christianisation des Indiens du Mexique vue de la Sierra de Puebla*. Por la cantidad de documentación histórica y etnográfica ofrecida al lector, así como por el rigor y la novedad del análisis, estamos frente a una obra que no tardará en volverse un clásico de la historia y de la antropología sobre el México indígena.

GUILHEM OLIVIER

Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas.
Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), México, CONACULTA-INAH-UNAM/IIH, 2004 (Colección Etnografía de los pueblos indígenas de México. Serie Estudios Monográficos).

En lo que respecta al tema de los pueblos indígenas contemporáneos, uno de los aspectos que desde siempre ha llamado mi atención es la afirmación realizada por Paul Kirchhoff en las discusiones del Seminario *Heritage of Conquest*, en el sentido de que a través de la coyuntura histórica de la Conquista se había constatado la destrucción de entre el 90 y el 95 por ciento de la cultura mesoamericana. Dicha aseveración causó una fuerte reacción en algunos de los antropólogos mexicanos presentes en dicho Seminario, que exigieron una aclaración. Kirchhoff explicó que, durante la Conquista, ocurrió algo similar a lo que sucedería si cayera una bomba

¹³ *Los servidores de los santos. La identidad social y cultural de una comunidad tarasca en México*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1974.

¹⁴ *El catolicismo popular de los tarascos*, México, SEP Setentas, 1976.

atómica sobre Nueva York o Chicago.¹ La opinión de Kirchhoff, en extremo significativa, constituye un reflejo no sólo de un concepto muy llano de *cultura* —que parece aludir a una confusión de “cultura” con “lo culto”, además de reducirse a un inventario de elementos inconexos—, sino también de la idea de una destrucción fulminante del pasado que se instaló de manera persistente entre los investigadores de campo pioneros en el área mesoamericana. Y un aspecto se encuentra relacionada con el otro, puesto que si *la cultura* residía en las urbes y los campesinos eran los “rústicos” e “incultos” que dependían de éstas últimas como fuente de cultura, entonces lo que los investigadores debían encontrar tras de la Conquista era una *nueva cultura* dirigida desde las recientes instancias de poder eclesiástico y civil. Esta percepción corría de manera paralela con la planteada por Robert Redfield en su clásica obra sobre Yucatán, que muestra cómo la cultura de la ciudad se impone inexorablemente sobre la del campo, llevando a éste hacia la modernización. Desgraciadamente, muchos investigadores —tanto nacionales como extranjeros— aceptaron durante largo tiempo estos supuestos y los asumieron como dogmas.

La presente compilación de Johanna Broda y Catharine Good pone en tela de juicio estos supuestos y nos obliga a considerar nuevos paradigmas sobre el cambio y la permanencia, así como la utilidad de ciertos conceptos de *cultura*: no sólo aquél defendido por Kirchhoff sino uno más reciente que —en la antropología norteamericana— ha reducido la noción de *cultura* al ámbito simbólico y los sistemas de significados. Al basarse los capítulos de la obra en largas estancias de campo, los temas abordados abarcan tanto “significados” como “prácticas” en el ámbito de la agricultura, y éstos últimos, a su vez, se contextualizan en un conocimiento profundo por parte de los autores de las sociedades que estudian. Además, al tiempo que los artículos dan a conocer prácticas y creencias vigentes en relación con la vida agrícola —como el título enuncia—, también ubican éstas en un contexto histórico concreto, por lo que podemos pensar —a pesar de lo que sostenía Kirchhoff—, que ha existido una gran continuidad en la cultura mesoamericana. De este modo, si bien es cierto que no se deben olvidar los procesos que acontecen en las ciudades y en el mundo globalizado, también lo es que la condición campesina milenaria de los pueblos mesoamericanos y su profundo arraigo en la tierra, así como el conocimiento de los medios naturales específicos en los que habitan, constituyen las condiciones materiales que mantienen vivos antiguos complejos ideológicos, a pesar de los notables

¹ Ver discusión en Tax, *Heritage of Conquest*, p. 254-256.

cambios recientes operados en el México rural. Y estos complejos ideológicos y prácticas rituales —como vemos a través de los 21 capítulos que componen la obra— son mucho más que “supervivencias”, para usar un antiguo término adoptado por la antropología.

Por otra parte, es importante destacar el lugar que ocupa esta importante obra dentro del contexto de la investigación actual sobre cultura y sociedades indígenas de México. Es, además, uno de los múltiples productos del magno proyecto emprendido por la Dirección de Antropología del INAH sobre la etnografía de los actuales pueblos indígenas de México. Con la participación de numerosos investigadores de los distintos centros regionales de esta institución, movilizados en el ambicioso plan de cubrir prácticamente todas las regiones indígenas del país, este proyecto ha dado un nuevo significado a la antropología mexicana y un renovado ímpetu a la etnografía de los pueblos indígenas. Los investigadores que han diseñado y planeado este proyecto han tenido el acierto y la perspectiva de operar con la apertura suficiente para acercarse a otros equipos e individuos fuera de la institución que, de manera independiente, ya habían venido trabajando temáticas pertinentes al proyecto. Y esta obra es, precisamente, uno de los más destacados ejemplos de la apertura del proyecto.

Las coordinadoras de este magnífico volumen poseen una larga trayectoria en el estudio de los pueblos originarios de México. Johanna Broda, desde la perspectiva de un gran conocimiento de la sociedad prehispánica, y Catharine Good, con sus décadas de trabajo de campo entre los indígenas de Guerrero y su conocimiento de la lengua náhuatl, han encabezado desde hace varios años un importante equipo en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, que, en ésta y otras obras colectivas, representan un importante y afortunado aporte para el proyecto de etnografía de los pueblos indígenas de México. En la presente compilación se puede apreciar el esfuerzo resultante de años de colaboración, en los cuales se ha constituido un importante grupo de investigadores que han abordado aspectos importantes de la cultura y la sociedad de los pueblos indígenas del México contemporáneo. Broda y Good son las autoras de varios de los artículos de esta entrega, además de ser, en gran medida —pero no de una manera rígida— la inspiración de los otros colaboradores de este volumen que se caracteriza, ante todo, por una gran coherencia. Los aportes de los autores convierten esta obra en una referencia obligada para las futuras investigaciones de los pueblos indígenas de tradición mesoamericana.

Una frase de la introducción del libro —escrita por Broda— me agradó particularmente y contrasta notablemente con las ideas acerca

del concepto de *cultura* referidas por Kirchhoff. Ésta es la siguiente: “las imágenes simbólicas presentes en las cosmovisiones mesoamericanas han sido reformuladas de manera continua, semejando partituras musicales en constante y múltiple interpretación” (p. 19). Esta metáfora nos permite comprender la complejidad de la cultura de una manera no contemplada por aquéllos que pregonaban su destrucción fulminante bajo el concepto de *aculturación*. ¡Cuán diferente es este enfoque del de Julian Steward presente en la introducción del libro de Ralph Beals sobre Cherán! En consonancia con Kirchhoff, Steward aseveró que los habitantes purépechas monolingües del pueblo michoacano tenían más aspectos en común con los campesinos españoles del siglo XVI que con los pueblos nativos americanos.² De alguna manera, el padre de la ecología cultural tenía razón, puesto que los purépechas de Cherán eran los herederos de una milenaria civilización agraria, a diferencia de los shoshone que él había estudiado en el oeste de Estados Unidos. Pero, por encima de todo, sus palabras —al igual que las de Kirchhoff— reflejan la idea errónea del reemplazo de la herencia mesoamericana por la española. También cabe notar que, aunque el conjunto de artículos del volumen abordan frecuentemente la dimensión simbólica, a diferencia de aquéllos que reducen estrictamente la *cultura* al mundo de los símbolos y los significados, los autores demuestran a través de sus datos etnográficos que este complejo tiene sus pies firmemente arraigados en el mundo material.

Desde el primer artículo de Johanna Broda queda establecida la coherencia del conjunto, pues la autora nos proporciona una síntesis de los rituales mexicas relacionados con la agricultura sumamente útil para los que realizamos investigaciones entre los pueblos mesoamericanos contemporáneos. Forjada en su experiencia de lustros, que data al menos de su novedosa interpretación de las ofrendas del Templo Mayor, la entrega de Broda al conocimiento de la ideología de los pueblos de la Mesoamérica antigua ha rendido múltiples frutos. Sus observaciones acerca de la importancia de las asociaciones acuáticas de esas ofrendas y el concepto nahua de *huey atl* o “el agua en abstracto” se aprecia ahora como el punto de arranque que ha llevado a interesantes estudios en ámbitos afines, como las prácticas rituales en las montañas y el clima.³ Haber concentrado en este artículo información sobre el antiguo calendario nos da la pauta para ver la gran continuidad entre el pasado y el presente y nos recuerda de la importancia de la historia, muchas veces olvidada por los que hacemos investigación

² Steward, “Introduction”, p. IX-X.

³ Broda, “Templo Mayor as Ritual Space”.

de campo entre los pueblos mesoamericanos contemporáneos. Como nos dice la autora, las descripciones de las fuentes permiten la elaboración de una etnografía histórica de los ritos fundadas en una cosmovisión que abarcaba “un conocimiento práctico y una filosofía de la naturaleza” (p. 35).

El siguiente capítulo, de la misma autora, complementa el primero, trayéndolo a la etnografía de la actualidad. Su título en forma de pregunta —“¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual”— nos ubica en un terreno más sofisticado en el abordaje de la cultura y de la aculturación que las visiones derivadas de las nociones llanas y reduccionistas de la *cultura* antes mencionadas. La palabra clave aquí es “fusión”, es decir, fusión entre la tradición de la ritualidad agrícola arraigada en las culturas prehispánicas y las fiestas católicas implantadas en México durante cinco siglos (p. 63). El artículo nos proporciona una serie de fechas del calendario agrícola —como las de San Isidro Labrador y San Juan— que poseen importantes asociaciones agrícolas y coinciden con rituales muy antiguos y creencias generalizadas en el área mesoamericana.

En el capítulo 3 —“Ciclo estacional y ritualidad entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”— Lourdes Báez nos invita a contemplar la relación hombre-naturaleza, no desde la perspectiva de la ecología cultural o humana, sino desde la de los conceptos propios de los pueblos mesoamericanos. Nos señala la importancia de “las relaciones de colaboración” con las fuerzas de la naturaleza y las transacciones con las divinidades que implican “devolver, pagar, retribuir a las fuerzas divinas todos los bienes que proporcionan para vivir” (p. 85). Las ideas de Alfredo López Austin y Catharine Good fueron para la autora sumamente importantes para comprender una serie de ritos y prácticas en su etnografía. Este uso de los conceptos locales provenientes de elaboraciones de este tipo es una constante en los artículos del libro, por lo que la etnografía presentada inaugura una dimensión inusitada y útil para futuros estudios comparativos.

El capítulo 4 de Johannes Neurath sobre las fiestas del Gran Nayar es otro ejemplo de esta constante. Distinguiendo entre dos complejos de fiestas —el de las fiestas agrícolas y las “católicas-solares”— los aportes de este investigador, con larga experiencia en el área, muestran las influencias mesoamericanas en esta región fronteriza. Un dato que me resultó especialmente interesante en este artículo es la mención de un personaje mestizo —“el mero patrón del Gran Nayar”—, ya que la etnografía mesoamericana está repleta de menciones de patrones o dueños mestizos de montes y otros ámbitos de la naturaleza (p. 123).

El capítulo 5 de Catharine Good, “La vida ceremonial en la construcción de la cultura: Procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero” nos ofrece una pequeña muestra de una serie de ideas importantes que la investigadora ha venido desarrollando en décadas de pesquisas en el Alto Balsas. Una de ellas es la importancia del “trabajo” o *tequiltl*, sobre todo del concepto de “trabajar juntos” (véase de la misma autora “Trabajando juntos como uno’: Conceptos nahuas del grupo doméstico y de la persona”) —es decir, la idea del trabajo compartido, en este caso concreto en la organización de las fiestas, como constitutivo y definitorio de los grupos sociales: grupos doméstico y comunidad—. Así, aunque ha sido común el señalamiento por los etnólogos de la importancia de las fiestas religiosas para fortalecer las relaciones sociales, no se había prestado mucha atención en la manera específica en que esto se logra. En los planteamientos de la autora, es a través del trabajo en común y de los préstamos de objetos necesarios (los bienes ceremoniales vehiculan el trabajo invertido en fabricarlos o el trabajo necesario para obtener el dinero suficiente para comprarlos). De este modo, aunque el título enuncia el concepto de “cultura”, en el abordaje de la autora esta noción no puede concebirse de manera independiente al desarrollo de las relaciones sociales específicas, mostrando nuevamente lo infructuosas que resultan las concepciones reduccionistas de *cultura*, como las que han sido adoptadas, por ejemplo, en ciertos círculos de la antropología que han seguido el programa del sociólogo Talcott Parsons.⁴ El artículo nos ofrece, de manera sucinta, varios de los importantes conceptos explorados en otros trabajos de la autora desde su tesis de maestría en antropología social de la Universidad Iberoamericana.⁵ Se puede decir que el artículo presenta no sólo una sino varias —y ricas— vetas en las que ahondar en futuras investigaciones. Y éstas se pueden explotar entre los pueblos indígenas en términos oficiales y en otras áreas de México donde —a pesar de la pérdida de lengua nativa— se conservan algunos de los mismos complejos ideológicos y prácticas, como quedó demostrado en un artículo colectivo realizado por Good y otros investigadores acerca del estado de Morelos e incluido en otro de los libros del Proyecto de Etnografía de los Pueblos Indígenas de México publicado por el INAH.⁶

Los siguientes tres artículos abordan los rituales dedicados a los muertos. Éstos —de acuerdo con los hallazgos de los autores—, no se

⁴ Véase, por ejemplo, Schneider, *American Kinship: A Cultural Account*, p. 10-11.

⁵ Good, *Haciendo la lucha: arte y comercio nahuas de Guerrero*.

⁶ Ver Morayta *et al.*, “Presencias nahuas en Morelos”.

restringen únicamente a la festividad de Todos los Santos. El artículo de Good sobre la relación entre los muertos y la agricultura entre los nahuas de Guerrero representa la ampliación etnográfica y teórica de un trabajo sobre este tema publicado previamente.⁷ Al contextualizar esta información como parte de una cosmovisión más amplia, su relevancia resulta patente. La autora muestra la importancia de “las relaciones de colaboración” entre el ser humano y las fuerzas de la naturaleza, aspecto señalado por Lourdes Báez en el artículo comentado unas líneas más arriba. El trabajo de Druzo Maldonado sobre Coatetelco, comunidad del estado de Morelos, revela que numerosos pueblos de México que oficialmente —en términos lingüísticos— ya no pueden definirse estrictamente bajo la categoría de indígenas, abrevan sin embargo de la milenaria tradición mesoamericana. El autor nos ofrece cuantiosa información etnográfica sobre el calendario religioso y la relevancia que poseen los ritos para celebrar a los muertos al final del ciclo agrícola. En un interesante anexo, nos presenta detalles sobre los rituales mortuorios, todo lo cual resulta sumamente útil para la realización de trabajos etnográficos que facilitarán seguramente comparaciones futuras. Además de su rica etnografía sobre las creencias y prácticas en relación con los muertos y el ciclo agrícola, el trabajo de Arturo Gómez Martínez sobre los nahuas de la huasteca veracruzana tiende puentes con el trabajo pasado, al citar a cronistas de la región que, durante la Colonia, asentaron complejos ideológicos similares.

Cambiando de tema y de grupo lingüístico, en el capítulo 9 Marcela Hernández Ferrer plantea la relación entre los niños y el proceso de crecimiento del maíz, y los niños muertos y el ciclo agrícola. Inspirada en los planteamientos de Félix Báez-Jorge, Alfredo López Austin y Johanna Broda, en el capítulo 10 Lourdes Báez nos describe una tipo específico de especialista ritual de la Sierra Norte de Puebla —las “abuelitas”— que mantienen estrechos vínculos con antiguas deidades femeninas mesoamericanas. El trabajo muestra cómo los complejos ideológicos locales —aunque se nutren de la misma gran tradición cultural mesoamericana— poseen referentes enclavados en los determinados paisajes en que se insertan. Este artículo, así como los que le siguen en el volumen, sitúan este tema en la mesa de discusión. Así es el caso del capítulo 11 de Arturo Gómez Martínez sobre el culto a los cerros en Chicontepec, estado de Veracruz. Es otro ejemplo de cómo en la tradición mesoamericana —siguiendo las palabras del autor—, “la convivencia del indígena con el suelo y con su entorno geográfico

⁷ Good, *Haciendo la lucha: arte y comercio nahuas de Guerrero*.

ha permitido que los elementos topográficos más prominentes se conviertan en sitios sagrados, donde imaginan que residen entidades con incidencia directa en lo sagrado y el cosmos” (p. 256). Como ha sido mostrado ampliamente en otros trabajos —principalmente en los de Johanna Broda—, los cerros poseen un papel importante debido a que, en la cosmovisión mesoamericana, se encuentran vinculados estrechamente con el origen de la lluvia y con la agricultura. Y esto queda atestiguado en el capítulo 12, realizado por la misma Broda y Alejandro Robles, que trata acerca del paisaje ritual y el culto a las cuevas, los cerros y los vientos en Tepoztlán, Morelos. Nuevamente se trata de una región donde, en gran medida, ha tenido lugar un proceso de pérdida de la lengua indígena pero que a pesar del cual permanecen vivos importantes complejos ideológicos mesoamericanos. Este contexto nos lleva a pensar que constituyen, a pesar de las transformaciones, una de las bases clave que proporcionan una fuerte identidad étnica a la región. A su vez, los autores nos recuerdan que se trata de antiguos cultos que, en esta zona, se remontan al período pre-clásico, según muestran los relieves tallados en roca de Chalcatzingo. Como revela el capítulo 13, cuya autoría es de Sergio Sánchez Vázquez, estos complejos se encuentran también presentes entre los grupos otomíes de El Mezquital.

Por otro lado, en un importante número de los rituales reportados en el volumen así como en otras etnografías mesoamericanas, las “ofrendas” y los “alimentos” juegan un papel clave. Catharine Good, en el capítulo 14, nos proporciona cuidadosas descripciones de este aspecto del ritual entre los nahuas de Guerrero. En el capítulo 15, Claudia Leyva Corro nos habla del culto a Tötatzin en el pueblo morelense de Tetelcingo. Un dato interesante del trabajo es la mención de los ciclos de 20 días, ciclos que coinciden con los meses del calendario prehispánico. En otro trabajo sobre Morelos —en el capítulo 16—, Ulises Fierro Alonso nos muestra la importancia que revisita el culto a las cuevas en una región donde, supuestamente, no existe presencia indígena. En el capítulo 17 Guadalupe Barrientos López nos ofrece una interesante información sobre el cerro Tepexpan, en el valle de Ixtlahuaca, Estado de México, un santuario que posee con claras asociaciones con el ciclo agrícola y que revela notables similitudes con el culto a los cerros, como ha quedado demostrado en otros capítulos del volumen, así como en otras obras. De nuevo entre los otomíes de Hidalgo, en el capítulo 18 Angélica Galicia Gordillo nos muestra cómo comparte este grupo con otros pueblos mesoamericanos una serie de creencias y festividades relacionadas con el ciclo agrícola.

Pasando a los purépechas de Michoacán, Alicia Castilleja nos brinda en el capítulo 19 un análisis de la importancia del cerro como espacio ritual en la fiesta de *Corpus Christi*. Por su parte, Alma García Hernández, en el capítulo 20, ubica el carnaval —el cual entre los matlatzincas del Estado de México se realiza no antes de cuaresma sino en fechas del 15 de mayo, fiesta de San Isidro Labrador— en el ciclo agrícola asociado con el día de la Santa Cruz y Todos Santos. Finalmente, el capítulo 21, redactado por Alejandra Gámez Espinosa, aborda a los popolocas del sur de Puebla y explica cómo éstos hablan acerca de una deidad que se encuentra entre San Marcos y una deidad anterior Chinentle, dios de las aguas. Resulta igualmente interesante que se trata de una deidad dual —San Marcos Evangelista y San Marcos Papá— con fiestas respectivas el 25 de abril y el 7 de octubre.

Debo mencionar, junto a los referidos aportes a nuestros conocimientos etnográficos y a los conceptos culturales de los pueblos mesoamericanos en los 21 artículos, la importante interrogación final que plantea Catharine Good en las “Reflexiones finales”. Ésta es la siguiente: “¿Qué significa que los pueblos de la tradición indígena mesoamericana inviertan tanta energía, recursos y tiempo en el contexto del modelo económico y político actual?” (p. 452-453). La autora matiza, centrándose en dos aspectos y de acuerdo a los aportes de los trabajos del volumen: 1) las relaciones sociales basadas en la reciprocidad presentes en la vida ritual, lo cual cobra una particular importancia en esta época en la que el capitalismo dominante se torna cada vez más brutal al sustentarse en el modelo del individuo autónomo, descontextualizado de sus redes sociales y raíces culturales; y 2) el hecho de que la vida ritual mantenga vivo el arraigo de las personas a los lugares de origen y sus vínculos con una cultura propia. Aclara: “El proyecto social mesoamericano expresado en la vida ritual ofrece una lógica opuesta, enfocada en la producción de la diversidad, el fortalecimiento de lazos sociales, el arraigo con el territorio, la tierra y la transmisión de una memoria histórica colectiva” (p. 453-454).

El conjunto de los artículos de este excelente volumen y las referencias de Catharine Good al modelo económico y político de estos tiempos me llevan a cerrar mi presentación con un par de ideas de mi lectura particular del libro. Por un lado, los artículos demuestran la persistencia de una vigorosa tradición cultural, a pesar de los intentos llevados a cabo en diferentes momentos históricos por eliminar prácticas y creencias y aculturar a los pueblos indígenas en aras de la formación de una identidad nacional. Y, por otro, la obra resalta la importancia crucial de la etnografía para el avance de la ciencia

antropológica. Hoy en día, precisamente por el modelo político y económico mencionado, es cada vez más difícil realizar la etnografía, ejercicio que requiere la mayor parte de las veces más tiempo que el que permiten los períodos contemplados en las becas para la formación de antropólogos y en los financiamientos de proyectos de investigación. Sin trabajo etnográfico, la antropología se convierte una disciplina estéril, una especie de actividad no muy distinta de una plática de café que puede encontrarse repleta de interesantes ideas, pero que en absoluto aporta conocimientos acerca de la vida social y sus actores. Y, en el presente caso, se trata de un tipo de etnografía muy particular, ya que está guiada por preguntas específicas formuladas a través de los largos años de trabajo de Johanna Broda y Catharine Good que, al conjuntarse, vinculan el pasado histórico y el presente de los actuales pueblos indígenas del país.

Esta obra, así como los demás productos del proyecto “Etnografía de los pueblos indígenas de México” nos permiten formular preguntas para futuras investigaciones de campo y deben imprimir nuevo ímpetu a los trabajos comparativos. Tanto una como otras muestran cómo las sociedades campesinas de México que —al fin y al cabo— son en su gran mayoría de origen fundamentalmente indígena, son mucho más complejas y vigorosas que la manera en la que fueron representadas en los estudios de algunos antropólogos. Me refiero específicamente a los esfuerzos de la antropología oficialista por reducirlos a objetos asimilables en la cultura nacional mestiza en aras de la modernización o en sujetos meramente económicos, como sucedió en la década de 1970 con el auge de las discusiones sobre los campesinos del país. Además de su utilidad actual para el conocimiento de la sociedad mexicana, seguramente en el futuro esta obra y el gran proyecto del cual forma parte serán consideradas como un nuevo hito por quienes hacen la historia de la antropología mexicana.

DAVID ROBICHAUX

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRODA, Johanna, “Templo Mayor as Ritual Space”, en J. Broda, D. Carrasco, y E. Matos, *The Great Temple of Tenochtitlan: Center and Periphery in the Aztec World*, Berkeley, University of California Press, 1987, p. 61-123.
- GOOD, Catharine, *Haciendo la lucha: arte y comercio nahuas de Guerrero*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

- . “Trabajando juntos como uno’: Conceptos nahuas del grupo doméstico y de la persona” en D. Robichaux, coord., *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: Unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, 2005.
- MORAYTA, Miguel, Catharine Good, Ricardo Melgar, Alfredo Paulo y Cristina Saldaña, “Presencias nahuas en Morelos”, en S. Millán y J. Valle, *La comunidad sin límites. La estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México*, v. II, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2003.
- REDFIELD, Robert, *The folk culture of Yucatan*, Chicago, University of Chicago Press, 1941.
- SCHNEIDER, David, *American Kinship: A Cultural Account*, Chicago, University of Chicago Press, 1980 [1968].
- STEWART, Julian, “Introduction” en R. Beals, *Cherán: A Sierra Tarascan Village*, Washington, D. C., Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, 1946.
- TAX, Sol (editor), *Heritage of Conquest*, Nueva York, Cooper Square Publishers, 1968.

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 de 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 respectivos créditos. Se entregarán en formato electrónico TIFF y 15 cm de ancho, con una resolución mínima de 300 dpi, si se trata ilustraciones a color o en escala de grises, y de 1200 dpi si son dibujos a línea.

El Comité Editorial y los editores de la revista entienden que los artículos enviados son versiones finales de estudios particulares. En este sentido, una vez aceptados para su publicación, los artículos no sufrirán cambios por parte de los autores.

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:

NAVARRETE, Carlos, “Dos deidades de las aguas, moldeadas en resina de árbol”, *Boletín del Instituto Nacional de Antropología*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1968, n. 33, p. 12-39.

Estudios de Cultura Náhuatl, v. 37

editado por el Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM,
se terminó de imprimir el 30 de diciembre de 2006.

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 a Tláloc
descubierta durante la sexta temporada del Proyecto
Templo Mayor (2004-2005).
Fotografía de Leonardo López Luján.

