

INSULTOS Y SALUDOS DE LOS ANTIGUOS NAHUAS. FOLKLORE E HISTORIA SOCIAL

PABLO ESCALANTE

Qué ademán exacto realizaba el *tlatoani* en el momento de invitar a otro señor a pasar a su recinto palaciego. Con qué movimientos se acercaba una mujer a otra en la calle y qué gestos acompañaban su saludo. No lo sé con precisión pero me parecen datos importantes: una pieza más en el rompecabezas de las costumbres antiguas. Las palabras —habitualmente más afortunadas que los gestos para quedar registradas en las fuentes— las tenemos más a la mano; cuando menos algunas de ellas. Gracias a la acuciosidad de Fray Bernardino de Sahagún, como suele decirse, y gracias también a la suerte de que se conservara un conjunto de folios elaborados por los informantes indígenas de Sahagún en Tepeapulco, ha llegado hasta nuestros días el testimonio de antiguas formas de saludo y de insulto. Sahagún no encontró el modo o el tiempo de integrar estos documentos en el discurso ordenado de su obra, por lo cual permanecieron a oscuras por mucho tiempo. Hasta el día de hoy, los investigadores que han hojeado el manuscrito sahumaguntino de la Academia de la Historia de Madrid tampoco parecen haberse interesado por los folios 70 fte. y vto. y 71 fte.¹ Creo que estamos en un buen momento para valorar ese material.

Folklore e historia social

Es un buen momento porque los cambios producidos en la historiografía y en general en los estudios sociales permiten incorporar a la explicación de los modos de vida algunas conductas, acontecimientos y fenómenos que en otro tiempo parecían irrelevantes. Hoy se entiende que la vida cotidiana

¹ Schultze Jena tradujo al alemán los tres folios, pero se limitó a la traducción. *Gliederung des alt-Aztektischen...*, pp. 62-67.

na es el único trasfondo real del discurso sobre la historia, y se acepta que en ella —en la vida cotidiana— confluyen y cobran sentido configuraciones imaginarias como esquemas y modelos.²

La mirada de los historiadores, pues, ha comenzado a posarse en la calle y en el hombre común. Pero no sólo eso, también se posa ahora en las "cosas sin importancia": conductas marginales o de segundo orden, detalles que antes no hubieran surgido sino como pintorescos. Esta nueva actitud está relacionada con el acercamiento recíproco de antropología e historia pero también implica la apropiación, a secas, por parte de la historia, de algunos terrenos que antes eran abonados por disciplinas independientes. Y aquí el caso del folklore es relevante porque se trata de una disciplina prácticamente desmantelada. Los asuntos que interesaban al folklore son explorados hoy por otras disciplinas; entre ellas, la historia los asimila en mayor medida, ya sea porque incorporó los testimonios o documentos folklóricos al enorme acervo de sus fuentes, ya porque ha hecho suyas las preocupaciones de los viejos folkloristas, dotándolas de mayor profundidad temporal y buscando su dinámica de cambio.

Saludos e insultos constituyen un buen ejemplo de "cosas sin importancia" que pueden ser observadas hoy bajo una nueva luz.³ También lo son refranes, adivinanzas y otros fragmentos o piezas mínimas de la literatura oral de uso cotidiano.

Los documentos

En numerosas ocasiones se ha abordado el asunto del corpus sahumaguntino, su génesis, la distribución de los materiales, el proceso de elaboración, etc., así que remito al lector a esos estudios en caso de ser necesarios.⁴ Los textos que aquí presento, traduzco (por primera vez al castellano) y comento, proceden del volumen denominado *Códice Matritense de la Real*

² Tengo en mente, desde luego, trabajos de Agnes Heller como *Sociología de la vida cotidiana* e *Historia y vida cotidiana*. Pero creo que se trata de una actitud bastante extendida. En este sentido, la sensibilidad de la historiografía francesa hacia nuevos actores y problemas, y la crítica de la historiografía británica a los reduccionismos y al estructuralismo, en particular, han sido centrales.

³ La primera vez que me encontré con el asunto de la forma de saludarse considerado en una obra historiográfica fue en el *Montaillou* de Le Roy Ladurie. Ver "Politesse et salutations", pp. 202-203.

⁴ Pueden consultarse, por ejemplo, los trabajos de Nicholson, Cline y Nicolau d'Olwer en el *Handbook of Middle American Indians*, v. 13, así como los estudios que editó Edmonson en *Sixteenth Century Mexico. The Work of Sahagún*.

Academia de la Historia, y en particular de los pliegos que constituyen los "Primeros memoriales", escritos en lengua indígena en la localidad de Tepeapulco hacia el 1560.⁵ Los insultos, que forman la parte más extensa de los textos, están emparentados, por contenido y forma, con las enumeraciones de vicios; estos pasajes sobre la condición de hombres y mujeres fueron utilizados en la elaboración del libro X de la *Historia General de las cosas de la Nueva España*.⁶ Tanto saludos como insultos se relacionan con otros materiales orales, breves y de uso cotidiano como los augurios y los dichos.⁷

Estos textos no fueron glosados ni traducidos por Sahagún: como es costumbre, ello hace la traducción un poco más imprecisa de lo normal allí donde un término se resiste al análisis etimológico, o bien allí donde el sentido de una expresión puede resultar oscuro por la falta de referentes.

Presento la paleografía del texto sin modificaciones o adaptaciones de manera que pueda cotejarse con mi versión en castellano.

I

1 Inic 10 parrapho ypā mitoa ŷ tlatolli ynic motlapalao ŷ pipilti ŷ çivapipilti yoā ŷ tlatolli ynic maoa.

2 Yniquac aca pilli tlatoani ychā ca auh yn oc ce tlatatl çā no tlatoani pilli quilhuia nopiltzintzine ma vel xomeviltitie auh nimā quilhuia nopiltzintzine oticmihiyovilti ma ye nicā timovicatz.

3 Auh in otlica cana monamiqui quimolhuia ma nimitznotlaxillitizino nopiltzintzine nimā quilhuia ma timovetzitizino nopiltzintzine nicauhtzine.

4 Auh i çivapipilti ynic motlapalao ynicuac nepanotl ŷpā calaqui quimolhuia ma xummeviltitie noconetzin toteco nicā timovicatz notecuiyoçihuatl nochpuchticatzin.

⁵ Nicholson, "Sahagún's Primeros Memoriales, Tepeapulco".

⁶ López Austin recopiló y tradujo estos materiales y sus antecedentes en el apéndice séptimo de *Cuerpo humano e ideología*. Véase especialmente de qué manera el texto sobre "las putas" (p. 277-278 en la versión de López Austin) está construido en segunda persona y equivale a una letanía de insultos: "Tú eres puta, puta /.../ tú lujuriosilla de los genitales /.../ andas haciendo señas con la lengua a la gente..." etc.

⁷ Precisamente en los augurios se menciona que al ver a la lechuza posada en el techo de su casa el hombre exclamaba "Quedate quieto, bellaco, ojihundiducho, tú, el que fornica con tu madre", y la mujer "Quietito, putón..." etc. Versión de López Austin en *Augurios y abusiones*, p. 37. Entre los dichos, que he trabajado y pronto presentaré como parte de un estudio mayor, me he encontrado con muchos que eran en realidad apodos para reprender a los infractores de ciertas normas de convivencia.

5 Auh in otlica monamiqui çivapipilti quimolhuia notecuiyoçivatl ma nimitznotlaxilitzino ma timococotzino nochpuchticatzin notecuiyoçioatl.

6 Ynic maoa pipilti quimolhuia ynicuac omoqualaniq̃ nicauhztine tlē noticmitalhuia ma çan no ximotlali xicaoā motlatol ma timococo oc xicaq̃ nicauhztine yiehoatl tiquitoa ỹ motlatol ca motlachia çan iuhquī tixtepetla taactivetzi ça xitlaminemj maca moxixtotomaoa ximimati ximixtili at motonemiliz macamo xicui yn iztlactli ỹ tēquallactli macamo xicaqui ỹ çivatlatolli tlein tiquitoa ye quene cuix motlatoaya cuix amo ça natexatitla metlatitlan ti tlatcat ma ça xipactinemi nicauhztine anoçoc ytla maoallami ỹ motlatol nicauhztine oc xictlali moyollo ma oc ximocevi noyuhquitoa ỹ monamiqui ac.

7 Çivapipilti ynic maoa ynuquac tle inic mopevaltia quimolhuia noco-netzin noçivapiltzin ma çā no ximovetziti noconetzin ma çā no ximotla-machtitinemi ma cocoliztli ticmocuiti tlein ticmitalhuia cuix mototequiuh ỹ tle itic motenevilitzinoa ỹ tlein ticmitalhuitzinoa noçivapiltzin ma ça xincotlamachititinemi ca motinemiuhqui y ti çivapilli camo motech monequi in ticmochivilia ma ximixtilli ma ximomaviztili nochpuchticatzin ma xictlalli moyollotzin anoçoc ytla mitzmococolhuiz maoallami.

Auh ỹ monamiqui noiuhquitoa. [fol. 70 fte.]

II

1 Inic 11 parrapho ypā mitoa ỹ quenim motlapaloa yoā quenim maoa ỹ maceoalti ỹ oquichti yoā ỹ çiva ynuquac.

2 ychā callaqui nepanotl quimolhuia nicauhzte ma nimitzmauhti quilhuia xioalmovica nicauhzte tlae nicā.

3 Auh in otlica yquac monamiqui quimolhuia ma timovetziti nicauhzte xivalmovica nicauhztine ma nimitznotlaxilli.

4 Auh y çiva yquac ypā calaqui nepanotl quimolhuia noconetzin ma nimitznomauhtili xival movica noconetcatzin tlae nicā timovicatz.

5 Auh in otlica yquac monamiqui quimolhuia ma timovetziti noconetzin xivalmovica noconetcatzi ma tomovetziti.

6 Oquichti macehualti ynic mava quimolhuia ximiquani nocne tlapaltōtle ma nimitztōpeuh nepa xiyauh itzcuimpolle chichipole ma nimitztelicça ma nimitzyacachaquani nepa xiyauh xvlopitle aquimamatic maceoaltotomac-pole ycnopiltotomacpol ac tehoatl ac timomati totolpole amo ça in nocne xolopitle nepa xiyauh tle tinechaitiz tlapaltōtle q̃ tinechivaz nocne cuix tinechquaz cuix tinechtoloz nicantlaminemi oyvuhtinemi tzatzitinemi mach nicā tixquiquiza tixtotomaoa xolopitanapole aoc moticmati ahaque

chocholoque cuix otitlava xocomicq /?/ oc mix xicui ma topâtivetz tlavâque mac mitzcaoa ÿ noctli tatapacuitlapol tzotzomacuicuitlapol quatatapapol cacalacapol tetlanēcapol tetlachocholpol ome ynenepilpol tetlatlatolçaça-ca tetlatla tlā tla ixmetlapilpol quatatacalpol yxpatzacpol ixpopoyopol tetlaxincapol no tlatoa quen o iuhqui quatexamaccolpol ichtecapol tepācacallacapol iztlacapol xixipevipol tlacatecolopol quen titechioaz nocne tle titechaitiz cuix teoatatiz ti tepetiz ÿ ti macevaltontli manel cēca oc itlaxiquito cuix i quē titechivaz cuix ic titechpopoloz cuix tevatl ti topil ti totlatocauh ca çano titzcuītlī ti totolī cuitlapā tlaçolpā mo chamonemiya ximocava nocne valtatzitēhua.

7 ÿ ixquich quitoa teaoa çāno ixquī ÿ quitoa ÿ monamiqui auh çan vca yn amo tenāquilia çā choca. [fol. 70 vto.]

III

1 Çiva ynic maoa.

2 Aun ynic maoa çiva maceoalti quimolhuia ay çivato manachca quē tinechpevaltia cuix ti nonamic cuix ti noquichvi ay tlei çivato tētlatlatzicpol ma ximotlalli tlē tinechilhuia aviyanito cuix ti nochcauh quē tinechpeoaltia cuix mopā nicacalactia cuix noze mopalninemi cuix tinechtlacvltia cuix mopal notlatlaqua ay çivato quatzomapol quatatapapol ximocaoa tētlatlatzicpol ixtlavelilloc tlavelilocatontli cacalacapol xixipevia tlequiquani achilova aiztaya tzincuecuetzocpol tzinapizmiqui ay manachca teixpātītla tlamatiznequi quē titechivaz cuix teoatzin ti tepetzin tlavelilocatōtli tetlachochol manachca xoquiza ma nimitztōpeuh mach atle ipā titlatlachiya mach nicā taatlamatinemi cuix ti çivapilli timocuepaznequi amo çā ti maceualtōtli mach nicā teixcotinemī campa tivalla ma xiyauh açoiuh ca ÿ mochā amo iuh ca ÿ nicā ticteititiz ticnopiltotomacpol ticnopillavelilloc cenca tzatzi.

3 Yn ixquich quitoa ÿ teaoa çā no ixquich yn quitoa ÿ monamiqui tlacooloa mochī tlatatl quīçaqui auh çan vca yn amo tenāquilia çā quicaquintlatolli çā choca. [fol. 71 fte.]

I

1 Décimo párrafo. Se habla sobre las palabras con que se saludan los *pipiltin* y las mujeres *pipiltin*, y sobre las palabras con que riñen.

2 Cuando algún *tlatoani pilli* está en su casa, y si la otra persona es igualmente un *tlatoani pilli*, le dice: "¡Mi venerable *pilli*, sírvete venir hacia

acá!" Y luego le dice: "¡Mi venerable *pilli*!, te fatigaste; ahora ven aquí."

3 Y cuando se encuentran en alguna parte del camino se dicen: "¡No vaya yo a empujarte, mi venerable *pilli*!" Luego le dice: "¡No te vayas a caer, mi venerable *pilli*, mi hermanito!"

4 Y así se saludan las mujeres *pipiltin* cuando entran en sus respectivas casas. Se dicen: "¡Ven aquí mi niñita, nuestra señora, aquí. Sírrete venir, mi mujer señora, mi muchachita!"

5 Y cuando las mujeres *pipiltin* se encuentran en el camino, se dicen: "Mi mujer señora, no vaya yo a empujarte, no te vayas a lastimar, mi muchachita, mi mujer señora."

6 Así riñen los *pipiltin*. Se dicen, cuando ya se enojaron: "¡Mi hermanito! ¿Qué me dices? Nada más asienta, calla tu palabra. No te lastimes. Primero escucha, mi hermanito; eso que dices, tu palabra, en verdad se ve (se muestra) como si fueras ciego; vas a caer en un agujero. Sólo ándate con cuidado, no vayas desvariando. Sé prudente, busca ser respetado. Tal vez nuestra manera de vivir [debes adquirirla (?)]. No consideres la baba, la saliva. No escuches palabras femeniles. ¿Qué dices? ¡Oh, cómo! Acaso tu lugar de hablar no es otro que el lugar de las cuatro piedras, el lugar del metate. Tú eres hombre; sólo alégrate (o sé robusto), mi hermanito. Quizá ya en algo se acaba el enojo de tu palabra, mi hermanito. Ya asienta tu corazón, ya descansa." De esta manera hablan cuando se encuentran.

7 Las mujeres *pipiltin* así riñen cuando por algo se agreden. Se dicen: "Mi niñita, mi venerable mujer *pilli*. Sólo siéntate, mi niñita. Solamente ve aprendiendo; reconoce la enfermedad. ¿Qué dices? Acaso ese es nuestro oficio (o manera de ser). Algo en ti se compromete con lo que dices, mi venerable mujer *pilli*. Ve conociendo el que es tu modo de vivir, tú que eres una mujer *pilli*, lo que no es conveniente que hagas. Busca ser respetada, hónrate, mi muchachita. Asienta tu venerable corazón. Quizá algo te lastimarás." [Aquí] Termina el reñimiento. Y de esta manera hablan cuando se encuentra. [fol. 70 fte.]

II

1 Décimo primer párrafo. Se habla sobre el modo en que se saludan y el modo en que se riñen los *macehualtin*, los hombres y las mujeres.

2 Cuando entran en su casa, unos a otros se dicen: "¡Mi hermanito! No te asuste yo." Le dice: "Ven aquí, imi hermanito! ¡Aquí!"

3 Y cuando se encuentran en el camino, se dicen: "No te vayas a caer, imi hermanito! Ven aquí, imi hermanito! No te vaya a empujar."

4 Y las mujeres, cuando entran en sus casas, se dicen unas a otras:

"Mi niñita, no te vaya a asustar. Ven aquí, mi niñita, aquí; sírvete venir."
5 Y cuando se encuentran en el camino, se dicen: "No te vayas a caer, mi niñita. Ven aquí, mi niñita; no te vayas a caer."

6 Los hombres *macehualtin* así riñen. Se dicen: "Apártate, bellaco, hombrecillo; no sea que te empuje. Vete por allá perrote, perrote; no sea que te patee, no sea que te moje la nariz. Vete por allá, bobo, torpe; gordo macehual, gordo huérfano. ¿Quién eres tú? ¿A quién conoces? Pavote. Ciertamente eres un bellaco. Bobo. Vete por allá. ¿Qué me vas a hacer hombrecillo? Me lo harás, bellaco. ¿Acaso me morderás? ¿Acaso me tragarás?" Aquí él anda burlándose, anda gritando, anda dando voces. Acaso aquí [le dice] "Eres tonto. Estás desvariando. Gran espuerta de tontería. Ya no sabes nada (o ya no te aplicas a nada). Atolondrado. ¿Acaso bebiste mucho? Beodo. Desembriágate; no suceda que caigas sobre nosotros. Borracho. No sea que te acabe el pulque. Mierdota haraposa, mierdota andrajosa. Desmelenadote. Gran escandaloso. Gran ocioso. Gran huidizo." Dos son sus lenguotas: anda divulgando las cosas entre la gente. "Carota de piedra de moler. Cabezota rasguñada. Tuertote, ciegoté. Gran adúltero." También dice: "¡De manera que bien eh! Sesotes de papel viejo. Gran ladrón. Gran escandalizador de la gente. Gran mentiroso. Desollado. Gran tlacatecolotl. ¡Cómo! ¿Nos lo harás, bellaco? ¿Qué nos harás? ¿Acaso serás el agua, serás el cerro? ¿Tú, macehualucho?" Aunque ya es mucha su difamación, acaso [le dice todavía] "¿Cómo nos lo harás? ¿Acaso así nos despreciarás? ¿Acaso tú eres nuestro noble, nuestro señor? Pues eres semejante a un perro, a un pavo. En donde la mierda, en donde la basura está tu lugar de vivir. ¡Quédate ahí, bellaco!" Se va gritando.

Todo esto dicen cuando riñen a alguno. Igualmente dicen todo esto cuando se encuentran con alguno; pero allí no responde (el reñido) sólo llora. [Fol. 70 vto.]

III

1 Así riñen las mujeres.

2 Y así riñen las mujeres *macehualtin*. Se dicen: "¡Ay mujerucha de por ahí! ¿Cómo me provocas? ¿Acaso tú eres mi esposo? ¿Acaso tú eres mi hombre? ¡Ay, qué mujerucha! Bocota estruendosa. Siéntate. ¿Qué me dices, putilla? ¿Acaso tú eres mi hermano mayor? ¿Cómo me provocas? ¿Acaso yo escandalizo sobre ti? ¿Acaso yo vivo gracias a ti? ¿Acaso tú me doblas algo? ¿Acaso yo como gracias a ti? ¡Ay mujerucha! Greñudota, desmelenadota. Cállate, bocota estruendosa. Desvergonzada; gran malvada. Escandalosa." Está pelando lo que come [la mujer reñida] sin sazonar con chile, sin

salar. Culote agitado: el culo muere de hambre. ¡Ay!, quiere andar conociendo, por ahí, sobre los rostros de la gente. "¡Cómo se lo harás [mirar sobre sus rostros, mirar altaneramente a la gente]! ¿Acaso tú eres la venerable agua, el venerable cerro? Gran malvada. Grosera." Por ahí muestra la pierna [la reñida]. "No sea que te patee. Ciertamente no cuidas de nada, no conoces nada (no te aplicas a nada). ¿Acaso tú eres una mujer noble? Tú quieres cambiarte, pero no eres más que una macehualucha. Ciertamente aquí vienes a andar en la cara de la gente. ¿De dónde vienes? Vete. ¿Acaso es semejante a este tu lugar? No lo es. Algo mostrarás a la gente aquí. Gorda huérfana. Malvada huérfana." Mucho grita [la reñidora].

3 Todo esto dicen cuando riñen a alguna. Igualmente dicen todo esto cuando se encuentran con alguna. [Entonces] La gente se amontona (hace bolita); toda la gente los escucha. Pero allí no responde (la reñida), sólo escucha las palabras y llora. [Fol. 71 fte.]

Estratificación social de la palabra

Sabemos que los antiguos nahuas "tenían sus frases y modo de hablar con los mayores, y éstos con los menores y con sus iguales y supremos señores de mayor a menor, y en esto gran primor y policía en su modo".⁸ Así como estaba reglamentado el uso de adornos corporales, la calidad y aspecto de las casas y aun el tipo de tela que podía usarse para vestir,⁹ lo estaba el uso del lenguaje. En este último caso no conocemos de la existencia de normas jurídicas, pero la costumbre parece haber operado tan eficazmente como podría haberlo hecho un código. Hay numerosos indicios de una vigilancia social del habla. Uno de ellos es la existencia de un regaño para aquel que utilizaba un tipo de palabras que no le correspondía. En el *Códice Florentino* se registra la siguiente información, dentro del conjunto de las que Sahagún llamó "algunas methaphoras delicadas":¹⁰

Tecuyc, teltlatol: qujtoznequj: in aqujn amo itlatol qujtoaia, aco veveitlatolli, pillatolli: auh

⁸ Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, p. 171.

⁹ Se habla en particular del tipo de tela en el pasaje de Durán acerca de las leyes y ordenanzas de Motecuhzoma (*Historia*, pp. 211-214). De otras diferencias en los usos de las clases y estamentos, sancionadas por las leyes, habla el mismo texto y otro semejante sobre las leyes de Nezahualcóyotl presentado por Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, v. 2, pp. 101-105. Víctor Castillo se ha referido en particular a las diferencias en la vivienda, apoyado en Durán y Tezozómoc (Castillo, *La estructura...*, pp. 69-71).

¹⁰ Libro VI, C. 43. La versión del nahuatl es mía, y utilizo la paleografía de Dibble y Anderson, *Florentine Codex*, book 6, p. 250.

can maceoalli in quimotlatoltia, ilhviloia. Cujx motlatol, cujx mocuje in tiqujtoa: ca amo monequj in tiqujtoz.

Canto de otro, palabras de otro: quiere decir: cuando alguno hablaba con palabras que no eran suyas, quizá con *huehuellatolli* o bien con *pillatolli*, y si era sólo un macehual el que así hablaba, se le decía: ¿Acaso eso que dices es tu palabra, tu canto? En verdad no se requiere que tú hables así.

La frase *tecujc, tellatol* encierra un llamado de atención para quien accidental o premeditadamente viola una norma: hablar en una forma distinta a la que supone la posición social del hablante equivale a pretender desplazarse de dicha posición, lo cual es naturalmente recriminado.

Los insultos y los saludos ponen en evidencia dos criterios de diferenciación del habla, el clasista y el sexual. Éstos son sin duda los más importantes pero no los únicos. Hay también diferencias debidas a la edad, a la especialidad laboral, a la posición en el orden burocrático —como indica Muñoz Camargo—; existe incluso la idea de lenguajes crípticos, patrimonio exclusivo de pequeños grupos. El mismo Muñoz señala que "hablan en gerigonz",¹¹ y conocemos algo del complicado lenguaje especializado de los magos.¹²

La distinción básica del documento es la de *pipiltin* y *macehualtin*. Tiene importancia porque constituye una prueba más, primero, de que aquella sociedad se pensaba a sí misma como escindida en dos grupos, tributarios y tributados (y no es entonces artificio nuestro la distinción clasista), y, segundo, de que dicha distinción social tenía amplias consecuencias culturales, incluso sobre el lenguaje. Esto último sólo puede resultar extraño desde una perspectiva tan estrecha que conciba a la clase como un dato más de la "estructura" económica, en lugar de mirarla como un proceso complejo de la vida social. No es difícil encontrar alusiones en las fuentes sobre la diferencia entre *pillatolli* y *macehuallatolli*. Lo más común es que se orienten a enfatizar la virtud de los nobles a partir de su manera de hablar¹³ y a cuestionar la virtud de los macehuales por ser inclinados a palabras ligeras y de burla.¹⁴ Cómo podría dirigirse en oración a Huitzilo-

¹¹ Muñoz Camargo, *Op. cit.*, p. 172.

¹² López Austin, "Términos del nahuallatolli".

¹³ En alguna parte del *Códice Florentino* se habla, por ejemplo, de la educación del niño noble, y se menciona que, tras oírlo hablar, la gente se admiraba y decía "vivirá como noble" este niño, etc. López Austin, *Educación mexicana*, p. 89.

¹⁴ "No es del todo buena la vida de los *tepopochtlin* [...] porque acostumbra /sic/ palabras de burla, dice palabras vanas, dice palabras gruesas de ave, habla reciamente, habla groseramente." *Id.*, p. 39.

pochtli, cómo podría concertar alianza con este o aquel señor, un hombre de habla rústica, desconocedor de las "methaphoras delicadas", que eran, como quien dice, la llave de palacio.

La distinción entre habla de mujer y de hombre parece apoyarse en diferencias más sutiles o de menor importancia que la distinción clasista. Es decir, la diferencia que hay entre el habla de una macehual y el habla de un noble, trátase de un hombre o de una mujer, es mayor que la que existe entre el habla de hombres y mujeres dentro de una misma clase.

No es mayormente difícil apreciar diferencias generales a través de la traducción, pero quiero anotar algo sobre la expresión original en náhuatl, para precisar las distinciones a las que me refiero. Los nobles, ella y él, dicen *ma nimitznotlaxiltizino* (no te vaya yo a empujar), mientras que los hombres macehuales dicen *ma nimitznotlaxilli* (con el mismo significado). Del mismo modo, los nobles dicen *ma timovetzitzino* (no te vayas a caer) —el hombre— y *ma timococotzino* (no te vayas a lastimar) —la mujer—; mientras que los macehuales —ambos— dicen *ma timovetziti* (no te vayas a caer). Los nobles están usando un "elegante" reverencial verbal, imposible de traducir al castellano, que no usan los macehuales en contextos ordinarios.

Saludos de cortesía

Los *quinametin* tenían la prudencia de decirse unos a otros, cuando se encontraban en el camino, *ma timohuetziti* (no te vayas a caer);¹⁵ porque si se caían, dice la leyenda, no volvían a levantarse. O sea que ya la gente se saludaba así desde los remotos tiempos del mito.

"Toda comunicación social se inicia con saludos", recuerda Geneviève Calame Griaule,¹⁶ y reflexiona después sobre el intercambio de saludos entre los dogon, que viven al sureste del meandro del Níger, en los acantilados de Bandiagara:

Su intercambio reviste gran interés para los dogon; aunque calibren muy poco su contenido semántico (Nadie interrumpe las letanías de saludo para dar respuestas precisas. La conversación se inicia cuando ambas partes concluyeron). Mas un ambiente favorable ha sido creado merced a dichas preguntas y respuestas estereotipadas.¹⁷

¹⁵ Estos eran los gigantes que habitaban la tierra en el sol *nahui ocelotl*. *Anales de Cuauhtlán*, f. 2, párrafo tercero, últimas dos líneas.

¹⁶ Calame Griaule, *Etnología y lenguaje*, p. 397.

¹⁷ *Id.*

También los nahuas tenían, como quizá todos los pueblos del mundo, un conjunto de expresiones y gestos con los cuales indicaban conocimiento y proximidad hacia otra persona, expresaban buenos deseos, y eventualmente declaraban iniciada una relación verbal que podía prolongarse, especialmente en el caso de la visita. Las fórmulas de saludo de *pípiltin* y *macehualtin* se parecen bastante. Tanto cuando se encontraban en casa como cuando coincidían en el camino, el saludo consistía en la expresión de interés o preocupación por la otra persona, y en la demanda de aproximación.

Las expresiones de interés "no te vayas a lastimar" o "no te vayas a caer", e incluso el "no vaya a empujarte", podrían no tener otra implicación que el buen deseo de que la persona interpelada, en efecto, no tropiece o caiga. La frase "te fatigaste" *otimihiyohuulti*, la dice aquí el señor noble, y aparece también en algunos parlamentos históricos; por ejemplo cuando los mexicanos reciben a Achitómetl en Tizaapan,¹⁸ o cuando Quauhtlequetzqui saluda a Huitzilopochtli vencedor.¹⁹ Siendo una frase rutinaria y estereotipada, probablemente entraña el temor real de que la fatiga ocasione algún desequilibrio en las calidades del cuerpo y acarree algún mal sobrenatural.²⁰ No cabe duda de que existe un temor sobrenatural en el saludo de los macehuales, cuando se dice "no te vaya a asustar". El susto podía ocasionar que la entidad anímica superior, el *tonalli*, se fugara de su alojamiento corpóreo, causando una grave enfermedad.²¹

"No te vaya yo a asustar". La expresión no se pone en labios de los nobles. ¿Sería el "susto", ya desde aquellos tiempos, una enfermedad de carácter popular, es decir, existente sólo en la creencia popular?

Una riña que no lo es

Según parece, los nobles cuidaban mucho su imagen pública. En la medida en que la supuesta virtud de su conducta era argumento que legitimaba su poder, en la misma medida procuraban sostener una imagen pública impecable. Yo me inclino a pensar que en la intimidad doméstica la regla

¹⁸ Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl*, p. 57.

¹⁹ *Id.*, p. 4.

²⁰ "El cansancio y las prolongadas caminatas provocaban también desequilibrios, mismos que daban lugar a un estado de peligro para el cansado y lo hacían generador de emanaciones nocivas". López Austin, *Cuerpo humano ...*, v. I, p. 291.

²¹ Sobre el susto y la sombra, ver López Austin, *Cuerpo humano ...*, v. I, pp. 243-251.

sería menos estricta²² pero quizá no podamos llegar hasta allí con las fuentes de que disponemos.

La estructura de los dos parlamentos de los nobles es semejante y sencilla. En ambos casos se suplica calma: se pide que se suspenda el enojo, se advierte del riesgo de lastimarse o enfermarse, se recuerda la condición de nobleza y se concluye invitando nuevamente a la calma. Vale la pena llamar la atención sobre la idea del riesgo de enfermar. Probablemente no se trata sólo de una metáfora, en donde enfermedad sería equivalente a mala conducta, sino, otra vez, de una creencia real en la posibilidad de sufrir alteraciones por el desequilibrio que proporciona un enojo y su descarga, el coraje.²³

La consideración de nobleza es muy clara; es la causa por la cual se reclama que el enojo cese. Al hombre se le pide prudencia para que adquiriera el modo de vida que como noble le corresponde. El reclamo a la mujer incluye una expresión particularmente reveladora: "Algo en ti se compromete con lo que dices, mi venerable mujer *pilli*"; y a continuación la exhortación para que reconozca su manera de vivir. Era comprometedor para el noble de aquel tiempo que lo escucharan hablar en forma incorrecta, o tan solo expresar su disgusto por medio de la riña.

Finalmente, el parlamento del noble nos instruye sobre dos términos que designan sendas formas de hablar. *Cihuatlatoalli*, habla mujeril, es uno de ellos, y el otro, compuesto, "*in iztlactli, in tenquallactli*": la baba, la saliva, el habla burda y grosera.

Para insultar así

Para insultar así hace falta tener buenos motivos. Del mismo modo que llama la atención la diferencia entre el reñimiento de los nobles y el de los macehuales, sorprende la violencia verbal de las letanías de insultos. Creo que la explicación para la fuerza de los insultos se encuentra en la vida cotidiana de los barrios del Valle de México de principios del siglo XVI, y quizá especialmente de los barrios en grandes poblados o propiamente barrios urbanos. El contenido mismo de los insultos, cierta información contextual, y algunos datos de otras sociedades pueden ayudar, en conjunto, a dilucidar el problema.

²² Escalante, "Cortesía y vituperio entre los antiguos nahuas", que es un antecedente de este trabajo, p. 35.

²³ Esto estaría relacionado con las creencias en torno al hígado y el *ihíyoll*. López Austin, *Cuerpo humano...*, v. 1, pp. 260-261.

Los datos contextuales a que me refiero son los siguientes: el reñimiento tiene lugar en la calle, la persona reñida irrumpe en llanto o se va corriendo y, en todo caso, no responde. Los informantes se toman la molestia de aclarar al final de las dos series de insultos que la persona que los recibió sólo llora, y que no responde. Que llorara aquel a quien le decían cosas como "mierdota haraposa" no me parece extraño. Ya de suyo en el México de la antigüedad se lloraba mucho en comparación con lo que nosotros acostumbramos llorar.²⁴ ¡Con cuánta razón en una circunstancia como ésta! Pero aquí el llanto pone de manifiesto también desamparo y humillación. ¿Por qué no responde? Si no lo hace, ¿quiere decir que se encuentra en inferioridad de circunstancias ante su agresor? Cuando menos en el lugar en el que es agredido, sí.

Lo que queda en evidencia con esa valiosísima acotación de los informantes es que la relación de hostilidad es asimétrica; no se está produciendo entre iguales sino entre un vecino y un extraño. Y la violencia no se ejerce propiamente (o únicamente) contra ese extraño, a quien casi podemos imaginar gimoteando sino contra el conjunto de peligros que representa su presencia injustificada, indeseada como la desgracia.

Las conclusiones de algunos antropólogos que han trabajado en el estudio de otras sociedades pueden ser útiles para comprender lo que ocurre en México. Parto de una afirmación de Marcel Mauss:

Durante un tiempo considerable y en un número apreciable de sociedades, los hombres se abordaron con un curioso estado anímico, de temor y hostilidad exagerados, y de generosidad igualmente exagerada, pero que solamente resultan absurdos para nuestros ojos/.../ No existe un término medio: confiar eternamente o desconfiar eternamente.²⁵

El extraño

Detrás de esa hostilidad exagerada hay cierta dosis de temor mágico, temor a la influencia, al conjuro pero quizá lo más importante es el temor a factores reales que amenazan al orden comunitario.

Calame Griaule se encontró en África con relaciones verbales de hostilidad plenamente establecidas y tan rutinarias como los saludos mismos. Dichas relaciones tenían lugar entre individuos de tribus distintas (dogo-

²⁴ En este momento trabajo cuestiones relacionadas con el gesto y las actitudes corporales. Un primer avance en la investigación deja claro, entre otras cosas, que abundan los episodios de lágrimas, tanto en las pictografías como en los documentos escritos.

²⁵ M. Mauss, *Essai sur le don*, cit. en Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, pp. 559-560.

nes y bozos) cuando se cruzaban por el camino.²⁶ Además, en las aldeas de los dogones (a quienes se refiere específicamente el trabajo de Calame Griaule), el extranjero, "quien se halla visiblemente un poco perdido en la aldea y de quien uno /.../ desconfía instintivamente", es con frecuencia agredido con insultos.²⁷

Varios antropólogos han registrado el mismo fenómeno de gran hostilidad verbal relacionado con la presencia de extranjeros en una comunidad y han reflexionado sobre las razones, digamos orgánicas, que explican esta hostilidad. Pitt-Rivers recuerda que "la esencia del forastero es, de modo bastante tautológico, el hecho de ser desconocido", y que, en consecuencia, "hay que desconfiar de él".²⁸ Evans Pritchard detecta el patrón de hostilidad al extranjero entre los nuer: "la ausencia de relación familiar no define nada—dice Evans Pritchard—, sólo define la hostilidad".²⁹ Y recalca que al extranjero se le debe tratar, en términos de los nuer, "como a enemigo virtual".³⁰ Radcliffe Brown plantea para Australia una situación extrema: "si soy un indígena y encuentro a otro indígena; éste debe ser o bien mi pariente, o bien mi enemigo. Y si es mi enemigo debo aprovechar la primera ocasión para matarlo..."³¹

El forastero representa una amenaza para las normas establecidas y el orden comunitario, "aparte de peligros imaginados, naturales o sobrenaturales que, a falta de conocimiento alguno sobre él, puede encarnar".³²

Creo que el sujeto interpelado violentamente por los *macehualtin* es un extraño sorprendido de pronto en un barrio en el cual es ajeno, desconocido, y una amenaza potencial. La asimetría habla a favor de esta idea: e igualmente el hecho de que la persona reñida (especificado en el caso del insulto femenino) no reciba apoyo o simpatía: los informantes indican que la gente se reúne o, más literalmente, hace bolita, pero sólo para contemplar la agresión y el llanto. La última prueba está en el contenido mismo de los insultos. El macehual dice "¿Quién eres tú?" y "¿a quién conoces?", lo cual enfatiza la posible ausencia de vínculos de la persona insultada. Lo mismo ocurre con el insulto "huérfano". Y cuando la mujer hostiliza verbalmente dice "¿De dónde vienes? Vete, ¿acaso es semejante a éste tu lugar?", y ella misma responde "No lo es". El reñimiento ha comenzado

²⁶ Calame Griaule, *Op. cit.*, p. 419

²⁷ *Id.*, pp. 416-417.

²⁸ Pitt-Rivers, *Antropología del honor*, p. 118.

²⁹ Evans Pritchard, *The Nuer*, cit. en Lévi-Strauss, *Op. cit.*, p. 559.

³⁰ *Id.*

³¹ Radcliffe Brown, *Three Tribes of Western Australia*, cit. en Lévi-Strauss, *Op. cit.*, p. 559.

³² Pitt-Rivers, *Op. cit.*, p. 152.

Tunc no. parrapho y pā mī toa y flatoſſi
 y me moſlapaloa y pipilſi y ſuapipilſi
 y oſi y flatoſſi y nīc māoa.
 y nīquac a capillī flatoam y chāa
 aub y nōc cēſtaant ſānotlatoampillī
 quilhūa nōpilſin tīne mavelxo mevilſitie.
 aub nī mā quilhūa. nōpilſin tīne ofemīhiyo
 vilti mayenīcā timōvīcāz.
 Aub inoſſica aīa monamīqui quimolhūa
 mā mī mīz nō flaxillī tīno nōpilſin tīne / mīa
 quilhūa mā mī mō veltī tīz nō nōpilſin tīne
 mā aub tīne.
 Aub ſi vāpipilſi y me moſlapaloa y nīquac
 nepanōſſi y pācalaqui. quimolhūa. mā xom
 me viltī tīe nōc nēſin ſoſeco / mīa tī mōvīcāz. nō
 tecuī y cōhoatſi nōch puchīcāſin.
 aub inoſſica monamīqui ſi vāpipilſi quimol
 hūa. nō ſeā cōhoatſi mā mī mīz nō flaxillī tīno.
 mā mī mōcōtīz nōch puchīcāſin nō tecuī y cōhoatſi
 y nīc māoa pipilſi quimolhūa y nīquac omoqui
 lāmīz. mā aub tīne tīe nōtīc mī ſalhūa mā aīa nō
 ximōſſali xīa oā moſſatol mā mī mōcōcō oē xīa q
 mā aub tīne y iēhoatſi ſiquitoa y moſſatol camo
 ſlachīa camūh quī ſixtepeſſa tāactīueſi caxī
 ſlāmātī nēmī mācamoxī ſoſoma oā xīmī māſi
 xīmī xīſi. cīmōſenēmīz mācamoxīcūi y mīz
 ſlūeſſi y ſe quallacſſi mācamoxīcūi y ſi oā
 flatoſſi ſlēmī ſiquitoa yequene cūix mō ſlato
 aya cūix amō a nātēxatī ſlā mē ſlātī ſlān ſīſlā
 cat mācaxīpactīnēmī mā aub tīne a nōcōc y ſlā
 mā oallāmī y moſſatol mā aub tīne oē xīc ſlāmī
 y oſſo mā oē xī mō cē vī. ſe nō yub quitoa y mō
 ſi vāpipilſi y me māoa y nīquac ſlēmīc mōpe
 nālſīa. quimolhūa nōcōnēſin nō ſi vāpipilſin
 mā aīa nō xīmō veltī nōcōnēſin mā aīa nō xīmō
 ſlāmāchīſī tīnēmī mā oē oē ſlīſī ſīc mōcūſī ſlēmī
 ſlēmī ſlūhūa cūix mō ſote quīub y ſlēmīc mōte
 nē vīlī tīnōa y ſlēmīc mī ſalhūī tīnōa nō ſi vā
 pilſin mā aīa xīmō ſlā māchīſī tīnēmī camō ſi
 nē mūh quī y ſi vāpipilſi camō mō ſe ch mō nē quī
 mīſīc mōchīvī ſlā māximī xīſī māximō mā oē
 ſīlī nōch puchīcāſin mā xīc ſlālī mō y oſſo ſīn
 a nōcōc y ſlā mīz mōcōcō ſlāmī mā oallāmī
 aub y mō nāmīqui nō ſi vā quitoa

1. Códice Matritense de la Academia de la Historia, folio 70 fte.

Inic. ii. parapho ypa mifoa yquemim
 Imotlapalboa yoa quemim maoca yma
 ceoal n yquichfi yoa yqiba
 yni quac ychaallaqui nepanofl quimol
 huia nicauhge mamimik mauhti q
 huia xioal morica nicauhge tke nica
 Auhinotlia yquac monamiqui quimol
 huia mafi ~~no~~ novekiti nicauhge xival
 morica nicauhge ma mamimik noslaxilli
 Auh yqiba yquac ypa alaqni nepanofl
 qui molhuia noconekin mamimik nomauh
 tili xival morica noconekin tlaema
 timovicat. Auh ynotlia yquac monamiq
 qui molhuia matimovekiti noconekin
 xival morica noconekin mato movekiti
 Quichfi maceualti yme mava qui molhuia
 ximiquam nocne flapaltefle mamimik topet
 nepaxiyauh itcuim polle chichipole mam
 mikfelica mamimik yaachaquani nepaxi
 yauh xolopifle aquimamatie maceualto
 macpole yne piloto macpol ac tehoatl acti
 momati fetolpote amocari nocne xolo
 pitte nepaxiyauh iteti nechaity flapaltefle
 qhinechivaz nocne cuixtinechiquay cuixtinah
 tolog matla matinemi cyvuh tincmi kagiti
 nemi machmicanix qui quiza fixetomaoca
 xolopitanapole aoc motic mati ahaque cho
 cho loque cuixetillava xocomec oc mix
 xicui matopati veth flapaque macmikacay
 neetli tatapacuitlapol ketemacucuitla
 pol quata tapapol cacalacapol fetlaneca
 pol fetlachocholpol ome yne nepilpol te
 flafatolcaca ca. fetflafatolcaca matla fla
 ixmetlapilpol quata calpol yxpatzupol
 ixpopoyopol fetlaxincapol notlatoa queno
 inhqui quatexamacolpol ichicapol fepacaa
 llacapol ytlacapapd xixipevipol tlacateolo
 pol quentitechitay nocne tletitechaitz cuix
 feotatiz ti fe petiz yfi maceualtonili manela
 ca acitla xiquito cuixiquetitechitay cuixeti
 techpopoloz cuixevatl fite pil fi fetlateauh caca
 nehit curiti fi fetoli fetlatapa flacopa mecha mone
 miva ximocavane ne xitla tincme ca

y mix quichquito a feaoca
 cano ixqui y quifea y monamiqui
 auh avitoca ynamofenavilia
 ahoat.

civa ynic maoa.

Aub ynic maoa civa maceualti quimolhuia
 ay cívato manachca quēfinechpeualtia cuixti
 nonamic cuixfinoquichoi ay flei cívato tēlla
 tlatzicpol maximotlalli flēfinechulhuia aviyami
 fo cuixfinochauh quēfinechpeualtia cuixmo
 pā micacalactica cuixnoze mopalmnemi cuix
 tinechflae coltia cuixmopal noflatlaqua ay
 cívato quako mapol quatafapapol ximocaoa
 tēllatlatzicpol ixtlavelilloc flavehilocatōtli caca
 lacapol xixipedi atlequiquami achilooa niz
 tayoa tincue cuehocpol kinapiz miqui ay
 manachca teixpāfistla flamatiznequi quēfite
 chivaz cuixteoa fatiz titepetiz flavehilocatōtli
 tetlachochol manachca xoquica mamimikto
 peuh machatleipā fistlaflachiya machmicāta
 atlamatfinemi cuixfigivapilli timocuepaz
 nequi amocāfimaceualtōtli machmicāteix
 cotinemj ampafivalla maxiyauh acoiuh
 ca ymochā amoiuhca ymicā fietefitiz/tic
 nopiltoto mapol ticnopilavelilloc cen/catōtli
 ymxquich quitoa yseaoa gānoixquich ym
 quitoa ymonamiqui flacaololoa mochi
 flacatlquicagui auzcātoea ynamote
 nāquilīa saquicagumflatōllīcāhoca



4. Escena palaciega.
Códice Florentino.



5. Saluciones.
Códice Florentino.



6. Riña de dos macehuales, con atuendo colonial.
Códice Florentino.



7. Hombre que llora en la calle.
Códice Florentino.

precisamente con la expresión "mujer de por ahí", y dos veces se alude a la orfandad.

¿Lumpen-macehualtin?

Una posibilidad, desde luego, es la de que tales extraños fueran simplemente vecinos de otro barrio, miembros de otra comunidad. Sin embargo, cabe pensar que la gente de un barrio determinado no tenía porqué pasearse y andar ociosa en otro barrio; eventualmente lo cruzaría por necesidad, para hacer una diligencia. Y estos insultos nuestros no son intercambiados por viandantes sino arrojados sobre una persona a quien se recrimina por estar fuera de su sitio.

El contenido de los insultos puede interpretarse como testimonio de la condición de marginalidad de los sujetos insultados (y, desde luego, como testimonio del repudio comunitario a dichos sujetos). En el insulto del hombre se acusa al agredido de no aplicarse a nada y estar ocioso. Igualmente se le dice "desmelenado", "cabezota rasguñada", y se le recuerda que su lugar de vivir es el basurero. En el insulto de la mujer aparecen también las expresiones "greñudota" y "desmelenadota". Además, para nuestra fortuna, los informantes indican en una acotación que la insultada está comiendo algo sin sazonarlo y sin aderezarlo con chile.

Parecería que se retrata en estas interpelaciones a la gente de vida azarosa de que se habla en otros pasajes —por cierto del mismo corpus sahuaguntino—; gente que no pertenecía a ninguna comunidad, que carecía de un oficio socialmente reconocido (puesto que el oficio era siempre especialidad comunitaria) y que tampoco tenía una familia ni un hogar. Esto último priva del huerto doméstico y del acceso al ciclo regular de distribución de sal (de ahí lo de que está comiendo sin sal y sin chile).

Creo, en suma, que la gente que recibe los insultos y en lugar de responder llora, pertenece a la población marginal de la época. El Valle de México de principios del siglo XVI, con su agitada vida urbana, su intenso comercio, el impacto de las guerras, el crecimiento demográfico y otros factores, había visto surgir una población marginal seguramente tan numerosa y variada como el mejor elenco de la picaresca.³³ Aquí no

³³ Hay titiriteros, saltimbanquis y acróbatas, salteadores de caminos, prostitutas, borrachos, cargadores, charlatanes y numerosos tipos de brujos. López Austin ya se ha referido a cuarenta (López Austin, "Cuarenta clases de magos...").

hubo una literatura para esa picaresca pero los personajes estaban por todas partes.

El hombre que resultaba víctima de los insultos era un delincuente, un borracho, un ladrón y posiblemente un brujo: *tlacatecóloltl*. Y podía serlo en realidad o ser simplemente un vagabundo —"vagamundos", dirá el *Códice Mendocino*—³⁴ del cual cabía esperar cualquiera de estas cosas. La mujer era una prostituta, *ahuianito*, "desvergonzada" y "malvada"; ansiosa por mostrar la pierna —a la manera de la *ahuiani* que pintara Diego Rivera en el mural—. Y podía ocurrir que realmente fuera una de esas prostitutas callejeras de la antigüedad, o podía tratarse simplemente de una mujer desplazada, huérfana, desprovista de casa, de la que lo menos que cabía esperar era que sedujera a los hombres para obtener algo que comer.

BIBLIOGRAFÍA

Alvarado Tezozómoc, Fernando de

1975 *Crónica mexicáyotl*, trad. Adrián León, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2a. ed., México.

Anales de Cuauhtitlán

1975 Versión fotográfica en: *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*, con una traducción de Primo Feliciano Velázquez, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2a. ed., México.

Calame Griaule, Geneviève

1982 *Etnología y lenguaje. La palabra del pueblo dogon*, Editora Nacional, Madrid.

Castillo F., Víctor M.

1984 *Estructura económica de la sociedad mexicana según las fuentes documentales*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2a. ed., México.

Cline, Howard F.

1973 "Sahagún's Materials and Studies", en *Handbook of Middle American Indians*, v. 13. *Guide to Ethnohistorical Sources* (part two): 218-239, Cline-Wauchope eds., University of Texas Press, Austin.

³⁴ *Códice Mendocino*, lám. 71.

Códice Florentino

- 1979 Ms. 218-220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, 3 v., Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación, México.

Código Matritense de la Real Academia de la Historia

- 1907 (Textos en náhuatl de los informantes indígenas de Sahagún), ed. facs. de Francisco del Paso y Troncoso, VIII, Fotocopia de Hauser y Menet, Madrid.

Códice Mendocino

- 1979 José Ignacio Echegaray ed., San Angel Editores, México.

Durán, Fray Diego

- 1967 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, Ángel María Garibay ed., 2 v., Porrúa., México.

Escalante, Pablo

- 1989 "Cortesía y vituperio entre los antiguos nahuas", *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, nueva época, n. 224:34-35, Fondo de Cultura Económica, México.

Florentine Codex. General History of the Things of New Spain, Book 6. Rhetoric and Moral Philosophy

- 1969 Trad. del náhuatl y ed. de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, School of American Research y The University of Utah, Santa Fe.

Heller, Agnes

- 1972 *Historia y vida cotidiana*, Grijalbo, México.
1977 *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona.

Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva

- 1975-1977 *Obras históricas*, ed. de Edmundo O'Gorman, 2 v., Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México.

Le Roy Ladurie, Emmanuel

- 1975 *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Gallimard, París.

Lévi-Strauss, Claude

- 1983 *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, México.

López Austin, Alfredo

- 1967 "Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. VII:87-117, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México.

1969 *Augurios y abusiones*, trad. y ed. de..., Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México.

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

1985 *Educación mexicana. Antología de documentos sahumuntinos*, versión y ed. de..., Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.

Muñoz Camargo, Diego

1947 *Historia de Tlaxcala*, ed. Alfredo Chavero, 2a. ed., Publicaciones del Ateneo Nacional de Ciencias y Artes de México, México.

Nicolau d'Olwer, Luis y Howard F. Cline

1973 "Sahagún and his works", en *HMAI*, v. 13, *Guide to Ethnohistorical Sources* (part two: 186-207), Cline-Wauchope eds., University of Texas Press, Austin.

Nicholson, H. B.

1973 "Sahagún's Primeros Memoriales, Tepeapulco", en *Handbook of Middle American Indians*, v. 13, *Guide to Ethnohistorical Sources* (part two: 207-218), Cline-Wauchope eds., University of Texas Press, Austin.

Pitt-Rivers, Julian

1979 *Antropología del honor o política de los sexos*, Editorial Crítica, Barcelona.

Schultze Jena, Leonhard, ed.

1952 *Gliederung des alt-Aztekischen Volks in Familie, Stand und beruf: Aus dem Aztekischen Urtext Bernardino de Sahagún's* (Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas, 5), Stuttgart.

Sixteenth-Century Mexico. The work of Sahagún

1974 Munro Edmonson ed., School of American Research, University of New Mexico Press, Albuquerque.