LA RELACIÓN DE MICHOCÁN: SOBRE LAS “MALAS MUJERES”
Y LA IMPOSICIÓN AUTORAL DEL COMPILADOR FRANCISCANO

POR

ALESSANDRA LUISELLI
Tulane University

En mayo de 1522, Hernán Cortés envió su tercera misiva a Carlos V. En ella el conquistador por primera vez relata la existencia de “una muy grande provincia que está a setenta leguas de Temixtitlan [Tenochtitlan], que se dice Mechuacán” (430-31).¹ Dos años después, en octubre de 1524, Cortés documenta haber obtenido de los michoacanos cinco mil pesos de oro y “tres mil marcos de plata envuelta en cobre, que sería media plata” (458). Preocupado por inventariar y calcular el valor del botín alcanzado por sus no menos codiciosos capitanes, el pasante de leyes de la Universidad de Salamanca olvida relatar a su monarca el rasgo más sobresaliente del pueblo michoacano: el que esta rica provincia nunca pudo ser anexada al imperio azteca, debido al enorme poderío militar de sus habitantes, herederos del espíritu guerrero de sus antepasados chichimecas. La indiferencia etnográfica tan característica de Cortés contrasta, sin embargo, con el interés que el primer virrey de México, Antonio de Mendoza, expresó respecto a los michoacanos. Fue debido a la curiosidad que este virrey manifestara que el fraile franciscano fray Jerónimo de Alcalá, autor de una temprana *Doctrina Cristiana en Lengua de Michoacán* (1538), se animó a emprender la importante investigación etnohistórica conocida como la *Relación de Michoacán*,² en la cual se relatan las historias que Cortés prefirió ignorar.

¹ Cortés añade en esta carta cómo el señor principal de Michoacán, enterado de la caída del imperio azteca, envió a sus más destacados mensajeros con el objeto de notificar la intención de los michoacanos de convertirse en aliados de los españoles. Cortés acepta no la alianza propuesta, sino el vasallaje y despide a los embajadores, luego de amedrentarlos realizando escaramuzas de caballería ante ellos y mostrándoles la destrucción de la antes inexpugnable Tenochtitlan, destrucción ante la cual los michoacanos “quedaron muy más espantados” (438-439). Los mensajeros regresaron de Tenochtitlan no sólo con la noticia de la destrucción de la ciudad, sino que regresaron trágicamente infectados con el mal de la viruela: “...y vino luego una pestilencia de viruela e cámaras de sangre por toda la provincia, y murieron todos los obispos de los cués, y todos los señores, y el Cazonci viejo Zuangua murió de las viruelas y quedaron sus hijos...” (*Relación* XXII, 3). A partir de este momento las citas en el texto pertenecientes a la *Relación* se indicarán dando el capítulo (en números romanos) y la sección donde se encuentran.

² La escritura de la *Relación de Michoacán* ha sido algunas veces atribuida a Fray Martín de la Coruña, también nombrado Martín de Jesús, fraile del cual se hace un elogio en el texto mismo de la *Relación*. Esta autoría (rechazada por Benedict Warren y Francisco Miranda) es defendida por Georges Baudot (*Utopía* 399-442).

Ha sido documentado como fecha inicial de elaboración del manuscrito el año de 1539, fecha de la primera visita del virrey Antonio de Mendoza a Michoacán.³ La apología de las extraordinarias virtudes guerreras del pueblo michoacano la establece sintéticamente el más joven de los doce primeros franciscanos que arribaron a México, Fray Toribio de Benavente, Motolinía: “La gente de Mechuacan es robusta y de mucho trabajo, y entre otras naciones de indios, es hermosa. Son belicosos, en especial de arco y flecha (...) Por mucho tiempo que los mexicanos tuvieron continuas guerras con los de Mechuacan, nunca les ganaron pueblo ninguno, ni bastó todo el imperio de México para los vencer” (281). La altivez guerrera de los michoacanos, nombrados tarascos por los españoles (voz que los habitantes de Michoacán rechazaban con vergüenza por ligarlos ineludiblemente a la conquista)⁴ y purépechas por ellos mismos (vocablo que establece la referencia del altivo origen guerrero y cazador, es decir chichimeca, de los michoacanos), queda registrada en la *Relación de Michoacán*: texto que, sin embargo, sufrió la destrucción de la primera parte de las tres que lo componían. El hecho de que el fragmento destruido daba pormenorizada cuenta de los dioses que adoraban los purépechas permite suponer una deliberada destrucción por parte de las autoridades españolas, quienes en 1557 prohibieron estrictamente “el estudio de las antiqüallas de los indios”, confiscando todos los trabajos realizados hasta la fecha (Baudot, *Utopía* 120). Del importante libro sobreviven, sin embargo, dos partes íntegras, las cuales suman un total de 140 folios y 44 pinturas.

La voz purépecha en la *Relación de Michoacán* se escucha a través del intérprete franciscano, fray Jerónimo de Alcalá, quien en la presentación del documento afirma ante el virrey Mendoza lo siguiente:

Pues, Ilustrísimo Señor, esta relación presenta a vuestra Señoría los viejos de la ciudad y yo también en su nombre, no como autor sino como intérprete de ellos. En la cual verá vuestra Señoría que las sentencias van sacadas al propio estilo de su hablar, mas como fiel intérprete no he querido mudar su manera de decir, por no corromper sus sentencias. (“Prólogo”)

³ Cabe señalar que la labor de rescate etnográfico de Alcalá es anterior al trabajo de recuperación emprendido por Motolinía a partir de 1541 y por Fray Bernardino de Sahagún en 1550, fecha en que escribió sus primeros memoriales. Acerca de la provincia de Michoacán, Motolinía estableció la siguiente anotación: “Hay en esta región grandes estanques y lagos (...), y hay en ellos mucho pescado y bueno, por lo cual la etimología de su nombre le conviene muy bien y es conforme a su propiedad, como lo son todos los nombres de esta lengua, porque Mechuacan tanto quiere decir como lugar de mucho pescado” (280). Motolinía se refería, desde luego, a la lengua náhuatl. Michoacán no era el nombre original, sino el nombre dado por los aztecas a Uitzitzilan, “lugar de los colibrís”.

⁴ El origen del vocablo surgió cuando los españoles entraron por primera vez al reino de Michoacán. Dos capitanes enviados por Cortés en viaje de exploración se unieron a dos hijas del *Cazonci*, o Gran Señor. Lo españoles regresaron con ellas a Tenochtitlan, “y por el camino juntábanse con ellas”, se relata en la *Relación*, “y llamaban los indios a los españoles *tarascue*, que quiere decir en su lengua yernos. Y de allí los españoles empezaron a poner este nombre a los indios y en lugar de llamarlos *tarascues* llamáronlos tarascos. Y córrense mucho de este nombre, y dicen que ahí les vino, de aquellas mujeres primeras que llevaron los españoles a México” (XXIII, 3).

Este registro, aparentemente respetuoso y fidelísimo del habla michuacana, destaca debido a la neutralidad del intérprete. Semejante posicionalidad, subrayada por la explícita y muy consciente negativa del traductor de intervenir en el relato, establece un interesante paralelo con lo que John Beverly ha señalado sobre las particularidades del género testimonial:⁵ “The narrator in *testimonio* speaks for, or in the name of a community (...) *Testimonio* involves a sort of erasure of the function, and thus, of the textual presence of the author (...) The author has been replaced in *testimonio* by the function of a compiler” (97). La conducta autoral adoptada hacia 1539 por el compilador franciscano aquí citado mantenía idénticos presupuestos. Afirma fray Jerónimo de Alcalá: “A esto digo que yo sólo sirvo de intérprete de estos viejos, y haga de cuenta que ellos lo cuentan a Vuestra Ilustrísima y a los lectores, dando relación de su vida y ceremonias y gobernación y tierras” (“Prólogo”). Respecto a la fidelidad testimonial que el misionero se propuso alcanzar, Francisco Miranda, investigador del Colegio de Michuacán y responsable de la edición paleográfica de la Relación, ha comentado: “Conviene resaltar a este propósito la amplitud de criterio del fraile compilador, que anota con suma discreción observaciones a algunos de los datos de su informante, pero nunca se atreve a desvirtuar ni a distorsionar la información que nos transmite” (5).

Aceptando, sin embargo, como John Beverly termina por reconocer en su estudio sobre el género testimonial,⁶ que existe siempre un grado de distorsión en todo testimonio, y aceptando así mismo que un texto mediatizado por la presencia de un compilador encargado de trasladar el discurso oral al escritural sufre alteraciones inevitables, lo cierto entonces es que la presencia del fraile en la *Relación de Michuacán* cobra una dimensión muchísimo más compleja que la supuesta objetividad autoral hasta el momento a él atribuida. Si a la distorsión proveniente del traslado oral al textual se agrega la alteración implícita en la traducción del purépecha al español, las sospechas de un texto ciertamente modificado debido a la existencia del intérprete-compilador, quien además responde a la empresa franciscana de endoctrinación católica, aumentan. Con la intención de llevar estas consideraciones generales al análisis particular, se estudiarán dos capítulos de la *Relación*, la cual, a pesar de las advertencias de su compilador de “no echar al rincón lo que con tanto trabajo se tradujo en nuestra lengua castellana” (8), se mantuvo inédita hasta la segunda mitad del siglo diecinueve.⁷

Los capítulos que habrán de ser analizados aquí sobre tan extraordinario documento, ignorado en la mayor parte de los recuentos académicos sobre las relaciones coloniales

⁵ Las características del género testimonial que proporciona Beverly incluyen: “...testimonio has to involve an urgency to communicate, a problem of repression, poverty, subalternity, imprisonment, struggle for survival, implicated in the act of narration itself” (94). La urgencia del mundo purépecha en comunicar sus historias implicaba, desde luego, su interés en evitar la destrucción absoluta de su cultura.

⁶ Beverly acepta que contradicciones basadas en el sexo, la clase social, la raza y la edad pueden interferir en la relación del narrador y el compilador, produciendo así una articulación diferente del testimonio (98).

⁷ La primera edición de la obra data del año 1869, fecha en que se publicó como el volumen 53 de la *Colección de documentos inéditos para la historia de España*.

existentes,⁸ contienen historias relativas al Gran Señor de los pueblos purépechas, el Cazonci Tariácuri, héroe indiscutible de los michoacanos, quien unió el poderío bélico de los nómadas chichimecas al desarrollo cultural de las civilizaciones lacustres y serranas que habitaban en la zona noroeste del México prehispánico. Sobre este personaje, cuyo nombre ha sido traducido como “Señor del Viento” (Corona Núñez xix), quien falleció alrededor del año 1400, el historiador mexicano Alfredo López Austin ha expresado lo siguiente: “...la biografía de Tariácuri es la más humana de cuantas nos quedan en Mesoamérica” (75). De los muchos incidentes relativos a este personaje, dos historias en particular serán destacadas aquí: “*Cómo se casó Tariácuri con una hija del señor de Curíngaro y cómo fue mala mujer*” (XX, 2), y “*De cómo fue muerto un señor Curíngaro por una hija de Tariácuri*” (XXXIV, 2). Ambos capítulos, contenidos en la segunda parte de la *Relación* (la tercera parte narra la conquista de Michoacán por Cristóbal de Olid y Nuño de Gúzman),⁹ sorprenden debido al protagonismo femenino que relatan, protagonismo no muy común dentro del recuento eminentemente masculino de las crónicas coloniales.

Las dos protagonistas presentan un comportamiento atípico al considerarse el esquema de rigurosa y casta domesticidad que los misioneros documentan se imponía a las mujeres del México prehispánico. Se sabe de esta imposición debido a las enseñanzas que los antiguos mexicanos inculcaban a sus descendientes, enseñanzas que los informantes de Sahagún transmitieron al franciscano durante las investigaciones que el fraile realizó en Tepapulco y Tlatelolco, sitio éste último donde se erigió el Colegio de Santa Cruz, en el cual se enseñaba a los nobles mexicanos latín y español, además de teología. (Algunos de estos consejos o pláticas ahí recuperados han sido estudiados por Miguel León Portilla en forma independiente como los famosos *Huehuetlatolli*, discursos de los antiguos mexicanos a sus descendientes). De acuerdo a los datos obtenidos por el franciscano en sus pláticas con los informantes mexicanos, la indoctrinación doméstica femenina comenzaba en la ceremonia misma en la cual se cortaba el cordón umbilical de la recién nacida. En este momento la partera pronunciaba el más reiterado precepto para su formación femenina:

Nota, hija mía, del medio de vuestro cuerpo corto y tomo tu ombligo, porque así lo mandó y ordenó tu padre *Yoaltecutli*, Señor de la noche, y tu madre *Yaoticitl*, Diosa de los baños, que habéis de estar dentro de tu casa como el corazón dentro del cuerpo, no habéis de andar

⁸ Un trabajo interesante sobre el tema lo constituye el ensayo de Cinthia Leigh Stone, el cual analiza las ceremonias de enterramiento del Cazonci.

⁹ La relación finaliza con el recuento de la prisión y muerte del último Gran Señor de los purépechas, ocurrida durante la conquista de Michoacán llevada a cabo por Olid y Nuño de Gúzman. Sobre Cristóbal de Olid y Pedro de Alvarado, quienes juntos emprendieron luego de la expedición a Michoacán, la conquista de Guatemala, Bartolomé de Las Casas consignó el siguiente juicio: “...dos tiranos capitanes muy más crueles y feroces, peores y de menos piedad y misericordia (...). Digo verdad lo que ambos hicieron en mal (...) que podría expresar y colegir tantas maldades, tantos estragos, tantas muertes, tantas despoblaciones, tantas y tan fieras injusticias que espantasen los siglos presentes y venideros e hinchase de ellas un gran libro” (62). Sobre las prácticas esclavistas de Nuño de Guzmán en la región de Michoacán ha escrito Warren lo siguiente: “His period of rule in Panúco was characterized by extensive enslavement of Indians, who were sent to the islands of the Caribbean in exchange for livestock” (139). Las Casas narra en su *Brevísima relación* los tormentos a los cuales sometió Guzmán al último Cazonci de los purépecha (73).

fuera de casa, no habéis de tener costumbre de ir a ninguna parte, habéis de ser la ceniza con que se cubre el fuego del hogar, habéis de ser la trébedes donde se pone la olla, en este lugar os entierra nuestro Señor... (189-190)

Y al pronunciar estas últimas palabras, la partera enterraba el ombligo de la niña en la tierra del hogar en que había nacido. “Decían” —interpreta Sahagún— “que ésta era la señal que la niña no saldría de casa, habría de vivir siempre en casa, no convenía que fuese a ninguna parte, y también significaba que habría de tener cuidado de hacer la bebida y la comida” (190). Las mujeres que se apartaban de estaspreciadas normas sociales eran repudiadas por la comunidad. Debido a ello los padres aconsejaban cuidadosamente a sus hijas sobre la obligación que tenían de no apartarse jamás de la rigurosa domesticidad familiar y de la no menos estricta sumisión conyugal, porque si otro fuera su comportamiento, León Portilla afirma que los angustiados progenitores vaticinaban lo siguiente:

Se tendrá espanto de ti. A nuestros antepasados, a los señores a quienes debes el haber nacido, les crearás mala fama, mal renombre. Esparcirás polvo y estiércol sobre los libros de pintura en que se guarda el historial. Allí acabo para siempre el libro de pinturas en el que se iba a conservar tu recuerdo (*Literaturas* 216-17).

Y aunque estas anotaciones sobre el comportamiento femenino fueros obtenidas gracias a los informantes del mundo náhuatl que entrevistó Sahagún, tanto en Tepepulco como en Tlatelolco, los pueblos purépechas no eran menos severos respecto al enclaustramiento de las mujeres, como se comprueba al leer la relación que fray Jerónimo de Alcalá consigna sobre las mujeres al servicio del Cazonci: “Todo el servicio de su casa era de mujeres y no servía dentro de ella sino de mujeres. Había muchas señoras, hijas de los principales, en un encerramiento, que no salían sino a las fiestas a bailar con el Cazonci” (III, 3). Dada la aparente rigidez de las normas de conducta impuestas a toda mujer, destaca entonces el caso de la primera mujer de Tariácuri, quien le fue entregada como esposa para sellar una alianza política con su acérrimo enemigo, el señor de Curíngaro. La joven pronto abandona a su marido, cansada de escuchar los insultos que este profería sobre sus hermanos. Al verla retornar a la casa paterna, el padre obliga a su hija a volver al lado de Tariácuri, sin importarle la narración de las vejaciones que éste le imponía. El marido acepta que su esposa vuelva al hogar, pero acusándola de haber sostenido relaciones sexuales con sus hermanos, los señores de Curíngaro, trae a la casa conyugal a dos mujeres principales, a las cuales instala como concubinas. Después de estos acontecimientos, cuenta la *Relación*: “Tariácuri, como solía, iba por leña a los cués, y su mujer primera, viendo a las otras mujeres en su casa, fuese a su pueblo de Curíngaro y nunca más volvió” (XV, 2). Debe subrayarse que la joven esposa a la cual se le imponía la aceptación de las concubinas es calificada como “mala mujer” en el epígrafe del capítulo.

La segunda protagonista destacada de la *Relación* es una de las hijas de Tariácuri, verdadera Judith-Salomé mexicana, quien cobra fama por haber dado muerte a un enemigo de su padre. Esta valiente mujer (valiente en la acepción purépecha significaba deshacerse de uno de los enemigos del soberano),¹⁰ después de haber realizado un largo viaje, penetró

¹⁰ “... the expression ‘valiant’ was used by Tarascans to describe one who had achieved prominence by disposing of the king’s enemies, in battle or otherwise” (Warren 69).

en el campamento enemigo una noche en que se celebraba un baile y vestida “con turquesas al cuello y otros sartales a las muñecas y unas naguas encarnadas y los cabellos alrededor de la cabeza” (XXIV, 2), sedujo mediante el baile a Cando, uno de los odiados señores de Curíngaro. Una vez que Cando la hubo conocido íntimamente, la incógnita hija de Tariácuri aprovechó el sueño de él para cortarle la cabeza. Si bien el nombre de esta valerosa mujer no quedó inscrito en el memorial de Michoacán reunido por el compilador, su imagen de Judith-Salomé llevando la cabeza de Cando en su mano para entregarla al padre, es una de las 44 pinturas que ilustran el texto de la *Relación*. De la primera mujer de Tariácuri, la “mala mujer”, tampoco se registró el nombre, aunque a ella también puede vérselo en otra de las pinturas, apartándose para siempre de Tariácuri. El escándalo que su rebeldía causó al autor del texto, debido a su negativa en someterse al dominio del marido, puede captarse a casi seiscientos años de distancia.

Así, aunque la voz precortesiana que emerge de la *Relación de Michoacán* es de incalculable valor al dar voz e imagen a las memorias que los conquistadores intentaron para siempre silenciar —ha sido documentada la actitud de Nuño de Guzmán, quien no contento con dar muerte al último Gran Señor de los purépecha, ordenó que su cuerpo fuera incinerado y sus cenizas esparcidas en el agua para que sus restos no fueran venerados jamás por sus descendientes (Warren 235)— lo cierto es que esa voz presenta un matiz inquietantemente católico. Matiz evidente en la recuperación de historias femeninas que sólo se relacionan con el obsesivo interés que la Iglesia ha manifestado siempre por la conducta de la “mala mujer”. La interrogante que esta práctica discursiva impone es la siguiente: al preocuparse en rescatar historias femeninas relativas a la trasgresión sexual, ¿no estaría el fraile compilador imponiendo una preocupación ciertamente católica al recuento purépecha?

Para intentar la respuesta a este cuestionamiento debe reflexionarse en el hecho de que los antiguos mexicanos creían en la existencia de un destino individual trazado por el *Tonalamatl*, el cual era consultado durante los nacimientos ya que este calendario de 260 días mostraba un signo que determinaba el tipo de persona que sería el recién nacido. El dato anterior expone la creencia del mundo prehispánico sobre la existencia de diferentes destinos, es decir, de diferentes tipos de persona. A la par del rico material que Sahagún recogiera en Tlatelolco sobre el tema, existen también otros documentos anteriores a la publicación de su monumental *Historia de las Cosas de la Nueva España* (1575), los cuales refieren así mismo esta práctica adivinatoria; estos documentos constituyen los llamados *Memoriales de Tepepulco* (1560) escritos en náhuatl que contienen estas copiosas anotaciones páginas que describen los calendarios adivinatorios nombrados ahí como *Tonalpohualli*. En ellos, mediante la combinación de veinte signos que el sacerdote interpretaba, la buena y la mala suerte era adivinada. De acuerdo a los destinos trazados por el calendario, explica López Austin, se ascendía al gobierno, se enriquecía, se empobrecía, se moría en la guerra, se era adúltero... (“Memoriales” 42).¹¹ Esta información vuelve

¹¹ Ejemplo de esta práctica es el siguiente párrafo sobre los trece signos que trazaban un destino: Uno Viento / Dos Casa / Tres Lagartija / Cuatro Serpiente / Cinco Muerte / Seis Venado / Siete Conejo / Ocho Agua / Nueve Perro / Diez Mono / Once Hierba / Doce Caña / Trece Ocelote. Esta cuenta era de mal signo. El que en ella nacía sería adúltero, o quizá se vendería, moriría en la guerra. Si era mujer, viviría lujuriosamente. (López Austin, “Memoriales” 48).

explícita la aceptación precortesiana de la existencia de mujeres no destinadas a la vida doméstica conyugal, las mujeres-jaguar,¹² a quienes regía el signo del ocelote, poderoso símbolo de sexualidad.

Es importante destacar que la existencia de estos calendarios tuvo como consecuencia uno de los actos de conducta más singulares en la biografía de Fray Bernardino de Sahagún: en 1572 el estudioso misionero denunció ante la Inquisición los trabajos de su correligionario fray Toribio de Benavente. La acusación que Sahagún planteara ante los tribunales del Santo Oficio tenía que ver con la divulgación que Motolinía había realizado de los calendarios adivinatorios, los cuales incluso elogiara. Si bien el propio Sahagún había recopilado para entonces una extensiva información respecto a todo lo relacionado con el *Tonalpohualli* (sus primeras investigaciones, los *Memoriales de Tepepulco* así lo prueban), lo cierto es que no había traducido al español esos informes, transcritos en náhuatl. El acta de la Inquisición, dada a conocer por Baudot, es un documento de sumo interés que expone lo siguiente:

En México, catorce días del mes de agosto de mil y quinientos y setenta y dos años, ante el señor Inquisidor Doctor Mayo de Contreras, en su audiencia de la mañana pareció, sin ser llamado y juró en forma de decir la verdad: fray Bernardino de Sahagún, de la orden de San Francisco, residente en el convento de Tlatilulco de edad setenta y tres años y dixo: *quel viene a dezir y manifestar por descargo de su conciencia que por esta Nueva España anda una obra que todos entienden que es de Fray Toribio Motolinía o de Benavente, fraile de su orden, en la qual justifica la adivinaza que los yndios de esta Nueva España tenían, lo qual declara para que se advierta de ello y rremedie si conviniere.* (“Fray Toribio de Motolinía denunciado ante la Inquisición” 129)

La acusación ante la Inquisición ciertamente sorprende, dado que Motolinía (ya fallecido cuando Sahagún denunció su trabajo etnográfico) era uno de los frailes más venerados por la orden de los franciscanos, no sólo por haber formado parte del mítico grupo de los doce primeros franciscanos que llegaron a México, sino por el invaluable mérito de su obra etnológica. Sahagún, sin embargo, consideraba el *Tonalpohualli* una “cuenta muy perjudicial y muy supersticiosa y muy llena de idolatría”, dado lo cual denunció ante el Santo Oficio su existencia. Años después de la acusación, Sahagún publicó su *Historia de las Cosas de la Nueva España*, cuyo cuarto libro sorprendentemente tiene como tema: “De la astrología judiciaria o arte de adivinar que estos mexicanos usaban para saber cuáles días eran afortunados y cuáles mal afortunados y qué condiciones tendrían los que nacían en los días atribuídos a los caracteres o signos que aquí se ponen, y parece cosa de nigromancia no de astrología” (392). Cabe suponer que lo publicado por el fraile, quien poco antes considerara ese material digno de ser confiscado por la Inquisición, habría sido celosamente depurado. Dice Sahagún en el prólogo a su cuarto libro:

¹² Anton recuperó en su libro los destinos de las mujeres de acuerdo a lo señalado por los calendarios adivinatorios: “According to their horoscope, ‘jaguar-women’ were destined to be adulteress...” (20). Importa aclarar que las nacidas bajo este signo podían ser no adúlteras, sino mujeres solteras destinadas únicamente al placer sexual.

Estos naturales de toda la Nueva España tuvieron y tienen gran solicitud en saber el día y la hora del nacimiento de cada persona, para adivinar las condiciones, la vida y muerte de los que nacían. Los que tenían este oficio se llamaban *tonalpouhque*, a los cuales acudían como profetas (...). Estos adivinos no se regían por los planetas sino por una instrucción que según ellos dicen les dejó Quetzalcóatl, la cual contiene veinte caracteres multiplicados por trece veces. (...) Este artificio de contar, o es arte de nigromántica o es pacto y fábrica del demonio, lo cual con toda diligencia se debe desarraigar. (303)

Los datos sobre la “cuenta de los destinos”, como llamaban los mexicanos al *Tonalamatl*, que Sahagún expone en su libro plantean la posibilidad de estar diligentemente manipulados por él mismo, dado su (pre)juicio sobre el origen demoníaco del calendario. Alfredo López Austin ha realizado importantes investigaciones respecto a las expurgaciones que fray Bernardino acostumbraba realizar al transcribir al español las anotaciones recogidas en náhuatl. El investigador mexicano encontró que al interrogar a sus informantes sobre las partes del cuerpo y las enfermedades, Sahagún tomaba apuntes en náhuatl que luego decidía no traducir al español. Ante semejante práctica, López Austin concluye: “La simple lectura y comparación de las enfermedades en las listas tepapulcas y en las listas tlatelolcas posteriores nos permite ver la intención de Sahagún de ir eliminando de sus documentos todo lo que a su juicio tuviera relación diabólica” (“Textos” 131).¹³

Conviene subrayar el hecho de que a pesar de los diligentes esfuerzos del fraile en descalificar (mediante la expurgación o la alteración de los testimonios recogidos) la creencia en el destino trazado por el signo de nacimiento, la información que sin embargo ha llegado hasta nosotros muestra lo arraigada que se encontraba entre los mexicanos la costumbre de consultar a los expertos en las cuentas de los días. Conviene reproducir aquí los datos que el franciscano acumulara respecto al signo *ocelotl* (jaguar o tigre mexicano): “y de la mala fortuna que tenían los que en ella nacían” (307). Creían los antiguos mexicanos, y así se lo transmitieron a Fray Bernardino, que la persona nacida en alguna de las casas de este signo, el cual reinaba por trece días, había de ser “muy dado a las mujeres”; de igual modo, la mujer que nacía en este signo “no sería bien casada” (308). Además, si este signo coincidía, en una de sus trece casas con el signo *Xóchilt*, el destino de la mujer nacida bajo esta conjunción sería “que cualquier mujer labradora le acaecía que fuese mala mujer pública; y más decían, que las mujeres labradoras eran casi todas malas, por razón que hubieron el origen de labrar de la diosa *Xochiquetzal*, la cual las engañaba” (309).

De la información que se infiere dada la existencia de estos calendarios adivinatorios (los cuales claramente registran la noción establecida en la ideología antigua sobre la mujer-jaguar cuya vida estaba regida por la sexualidad), cabe preguntarse si, al recuperar los citados *huehuehlatolli* o discursos de las parteras a las recién nacidas, Sahagún habría estado recogiendo de sus informantes sólo aquellos consejos que le ayudaban en su objetivo de imponer normas de conducta propias de la religión católica. Es decir, que el rescate de

¹³ López Austin recoge en su artículo dos enfermedades que destacan debido a lo sugestivo de su nombre: *fiebre acuática de la tierra* y *fiebre acuática de la noche*, enfermedades de las cuales el fraile registró el nombre pero, a diferencia de las demás enfermedades incluidas en sus listas, no acompañó de ninguna explicación (“Textos” 141). Cabe preguntarse si estas misteriosas fiebres tendrían alguna relación con la sexualidad.

los famosos *huehuehtlatolli* sería parcial y habría dejado fuera otros discursos, aquellos opuestos al pensar católico. Al tenerse en cuenta los múltiples destinos determinados por el signo de nacimiento es necesario cuestionar la fidelidad de las transcripciones respecto a las obligaciones domésticas que los antiguos mexicanos supuestamente imponían a todas y cada una de sus hijas. Tal vez las parteras citadas por Sahagún pronunciaban estos discursos sólo en algunos de los nacimientos, no en todos, puesto que el *Tonalamatl* no dejaba lugar a dudas que no siempre las mujeres estaban destinadas al enclaustramiento familiar. Este hecho, sin embargo, la existencia de otro destino para la mujer —opción de algún modo establecida en la adoración tanto de *Xochiquetzal*, diosa del amor, como de *Tlazoltéotl*, diosa de la sexualidad—¹⁴ no sería del agrado de los franciscanos por no servir a su propósito de endoctrinación católica. Sobre *Tlazoltéotl* escribió Sahagún lo siguiente: “...decían que esta diosa tenía poder para provocar la lujuria y para inspirar cosas carnales, y para favorecer los torpes amores” (263).

El tema de la sexualidad en el mundo prehispánico es un tema poco desarrollado, siendo Alfredo López Austin, Enriqueta Tuñón Pablos, José Alcina Franch y Noemí Quezada de los pocos investigadores que han tratado el tema. La discusión sexual franca, sin embargo, formaba parte del mundo precortesiano, hecho que se comprueba al conocerse los cantos eróticos que han sobrevivido hasta nuestros días, como el conocido *Canto de las mujeres de Chalco*, en el cual las alusiones sexuales que las mujeres dedicadas al placer, “las alegradoras”, dirigen al rey Axayácatl son el tema principal. Dice una de las alegradoras:

Así estimo tu palabra,
compañero en el lecho, tú, pequeño Axayácatl.
Con flores lo entretejo, con flores lo circundo,
lo que nos une levanto, lo hago despertarse.
Así daré placer,
a mi compañero en el lecho, a ti, pequeño Axayácatl.
Se alegra, se alegra,
hace giros, es como niebla. (León Portilla, *Literaturas* 185)

Es sobresaliente el contenido de estos cantos, los cuales proporcionan evidencia de la franca y vigorosa sexualidad de las antiguas mexicanas.¹⁵ Destaca también la anécdota sobre una mujer que, deseosa de evitar la guerra entre Tenochtitlan y Tlatelolco, intentó conmovier a su marido diciéndole que había soñado que “sus partes púbicas hablaban y con voz lastimosa decían: ay de mí, Señora, ¿qué será de mí mañana a estas horas?” (Tuñón 157).

Todos estos indicios deben ser considerados al plantearse la posibilidad de una manipulación ideológica en el traslado del recuento oral al textual, debido a que señalan la

¹⁴ Es importante destacar aquí que durante el discurso de la partera que Sahagún recoge, la diosa invocada es “la diosa de los baños”, epíteto que corresponde a la diosa de la sexualidad. Esta invocación a *Tlazoltéotl* contradice el discurso de absoluto recato que, según el misionero, pronuncia a continuación la partera.

¹⁵ Noemí Quezada, en su más reciente libro, *Sexualidad, amor y erotismo. México Prehispánico y México Colonial*, efectúa un análisis extraordinario del canto, planteándolo como un combate cósmico entre las fuerzas femeninas y masculinas, choque que remite a los mitos de fundación de la sociedad náhuatl (112-124).

existencia de una sexualidad precortesiana no sujeta a las disposiciones sacramentales que los franciscanos utópicamente trataban de imponer. Este aspecto ha sido de alguna manera expuesto por Baudot cuando afirma: “...at times, the amerindian image claimed by the millenarian project or ideology was frequently not in consonance with the result of ‘ethnografic research’” (“Amerindian” 379). Se encuentran indicios de este desacuerdo entre lo ideal (la casta sexualidad que se pretendía inculcar) y lo real (la abierta sexualidad que los mexicanos demostraban y declaraban poseer) en, por ejemplo, la autorización concedida a los guerreros del México antiguo para sostener relaciones sexuales sin la obligación de estar casados. Las mujeres con las cuales llevaban este tipo de relaciones se llamaban *qui anime*, y su actividad se consideraba perfectamente legítima (Alcina Franch 59). De igual modo, la arraigada costumbre de asistir juntos, hombres y mujeres, a los concurridos baños de vapor (el *temazcal*) era una práctica cuyo franco carácter sexual censuraron los misioneros.¹⁶ El hábito ciertamente común de los baños es narrado en el propio texto *Relación de Michoacán*: “Tenía el Cazonci sus baños calientes, donde se bañaba con sus mujeres, todos juntos” (III, 3).

Considerando, por otra parte, que tanto las crónicas como las relaciones se estructuraban únicamente a partir de las respuestas que los informantes daban a los misioneros, (parafraseando a Gayatri Spivak, los subalternos no hablaban, sólo respondían) puede afirmarse que la memoria precortesiana recogida por ellos surgía como respuesta a un interrogatorio, no surgía debido a un recuento libremente ofrecido. Mexicanos y purépechas no hacían sino responder, dado lo cual la función del compilador asumía, en cierta forma, la del autor. En definitiva, la pretendida neutralidad del compilador —neutralidad que, por ejemplo, Motolinía reconoció no sustentar al indicar su intervención en el proceso de la transcripción: “...por aliviar el fastidio de lo ystorial algunas veces converná salir a lo moral o espiritual o figurativo” (Dyer 72)— es una noción que debe replantearse, teniendo en cuenta, además que las respuestas a un cuestionario de ninguna manera equivalen al libre fluir de la memoria. Lo que el compilador pregunta proviene de su propio marco de referencia, hecho que condiciona ineludiblemente el resultado de este interrogatorio. El propio Fray Bernardino de Sahagún establece este proceso cuando explica: “Con estos señores principales y gramáticos, también principales, platiqué muchos días, cerca de dos años, *siguiendo la orden de la minuta que yo tenía hecha*” (80, énfasis mío).

Así, poco importa argüir neutralidad en el traslado del discurso oral al discurso textual si la operación anterior, aquella de solicitar respuestas a una minuta previamente elaborada, carece de esa cualidad. La alegada objetividad de crónicas y relaciones se desvanece aún más al evidenciarse la empresa a la cual respondían todos los misioneros franciscanos establecidos en México (Motolinía, Sahagún y Alcalá incluídos), empresa que fray Bernardino pone de manifiesto cuando escribe: “...a mí me fue mandado por santa obediencia de mi prelado mayor que escribiese en lengua mexicana lo que me pareciese ser útil para la doctrina, cultura y manutención de la cristiandad de estos naturales de la Nueva España” (79). Con este reconocimiento, el autor de la *Historia de las Cosas de la Nueva España* no hacía sino afirmar que todos sus escritos se encontraban supeditados a la empresa franciscana de

¹⁶ Alcina Franch recupera la descripción contenida en el *Códice Tudela* sobre los baños de vapor: “Y acontecía meterse en este baño muchos onbres e mujeres, y allá dentro, con la calor, onbres con mujeres e mujeres con onbres e onbres con onbres ylicitamente husavan” (61).

endocrinación y de realización de la utopía franciscana. También fray Jerónimo de Alcalá confirma esta misma ideología cuando en su prólogo a la *Relación de Michoacán* —sobre la cual Baudot inteligentemente señaló: “One cannot fail to note the work’s intimate unity (and even its alliance) with the transcendental project aimed at the realization of an Utopia” (*Utopia* 399)— estipula un juicio no de simple transcriptor sino de celoso inquisidor:

Y apenas se verá en toda esta relación más que ceremonias e idolatrías, y borracheras y muertes y guerras, yo no he hallado otra virtud en esta gente si no es la liberalidad... porque aún nombre propio para ninguna de las virtudes tienen, donde parece que no las obraban, porque para decir castidad, se ha de decir por rodeo en su lengua... (4).

Así, si la castidad no era una virtud que “obran” los michoacanos, la mujer que transgredía el código de conducta franciscano no sería tan inusitada como fray Jerónimo de Alcalá pretendió señalar mediante su transcripción sobre la “mala mujer”, y esto lo prueba el relato de la hija de Tariácuri (cuya actividad sexual, culminada en el asesinato, sorprendentemente no fue condenada en la historia por el compilador quizá debido a las repercusiones bíblicas Judith-Salomé que emblemizaba). Cabe aclarar aquí el hecho que los purépechas también manejaban el calendario adivinatorio, como se comprueba al leer lo que el señor Zurumban dice a los sobrinos de Tariácuri: “Esperad, contemos los días: el día de la caña y el día del agua, el de la mona y el de la navaja...” (XXIX, 2), signos que concuerdan con los signos del *Tonalamatl*. El compilador de la *Relación de Michoacán*, sin embargo, no interrogó más a los michoacanos sobre esta cuenta de los días, lo cual si bien se reflexiona habría tenido como resultado el conocimiento y divulgación de la creencia en el destino de las mujeres regidas por el signo del ocelote, dado lo cual se deduce que fray Jerónimo de Alcalá prefirió dejar fuera de su relato la creencia (nigromántica o diabólica según fray Bernardino) sobre los destinos trazados por “la cuenta de los días”.

Debe indicarse también en este esclarecimiento sobre la supuesta neutralidad del compilador que el divorcio era una práctica aceptada en las sociedades prehispánicas, como se comprueba al leer los consejos que los sacerdotes de la cultura purépecha brindaban a los hombres el día que contraían matrimonio: “Y tú señor, si notaras a tu mujer de algún adulterio, déjala mansamente, y envíala a su casa sin hacelle mal, que no echará a nadie la culpa, sino a si misma si fuere mala” (XI, 3). La amonestación del sacerdote resta fundamentación a la idea de una rigidez absoluta en lo tocante a la vida conyugal precortesiana y contradice lo estipulado en otros momentos de la *Relación* sobre la pena de muerte impuesta a los adúlteros. Y lo que finalmente todas estas consideraciones acaban por señalar respecto del texto es la existencia de un valiosísimo testimonio distorsionado, sin embargo, por la doctrina católica de un autor en franciscano hábito de compilador.

La evidente distorsión del texto no impide, sin embargo, que la voz del verdadero relator (el Petámuti, o sacerdote mayor de los michoacanos cuyo título significa “el que reúne a la gente en la plaza ceremonial” y cuya figura podemos reconocer en la pintura que presenta al virrey la *Relación*),¹⁷ algunas veces logre imponerse, si bien entre líneas, a la del

¹⁷ En el prólogo a la edición facsimilar de la *Relación de Michoacán*, Corona Núñez establece la identidad de las personas que aparecen en la pintura ante el virrey para entregar el manuscrito. El

compilador. Ejemplo de ello sería la historia de Mauina, hija del segundo suegro de Tariácuri, la cual, decidida a seguir su destino de convertirse en un verdadero trasunto de diosa de la sexualidad tomó las siguientes medidas:

...se iba al tiangués y hizo que le hiciesen en el tiangués una tienda o pabellón, llamado *Xupánquata* y la pusiesen como ponían a la diosa *Xarátanga* en aquel pabellón hecha una cámara de mantas pintadas, y asentábase encima de muchas mantas. Y estando en aquel pabellón, decía que le llamasen los mancebos hermosos que pasaban por el mercado, y todo el día se juntaba con ellos dentro de aquel pabellón. Y decía que les dijese: “Si yo fuera varón no me juntaría con cualquiera mujer” (XXII, 2).

Así, al leer lo que el relator purépecha narraba al franciscano sobre el modo de vida precortesiano (*Xarátanga* era el equivalente michoacano de la diosa náhuatl de la carnalidad) termina por concluirse lo arraigado que se encontraba la creencia en los destinos y lo difícil que debió resultar para los frailes inculcar el recato sexual en el México del siglo XVI. No sorprende entonces que tanto Sahagún como Alcalá hubiesen recurrido, como recurrieron, a todo tipo de argucias autorales en sus intentos por imponer y, más importante aún, en hacer perdurar entre las generaciones futuras la doctrina que predicaban. Una doctrina que no estaba dispuesta a aceptar ni mucho menos a legitimizar el conocimiento que los antiguos mexicanos poseían sobre calendarios adivinatorios y destinos trazados por los signos que el propio Quetzalcóatl les había enseñado. En forma similar, esta doctrina no permitiría tampoco a los mexicanos sustentar manifestaciones sexuales que no estuvieran relacionadas con la sagrada procreación de sus hijos, a quienes los frailes diligentemente habrían de inculcar la noción del libre albedrío, intentando así eliminar para siempre la muy arraigada creencia en el destino. Y es que semejante creencia evidentemente ponía en peligro la inculcación de la doctrina cristiana, puesto que ante el destino trazado por el *Tonalpohualli* para la mujer regida por el *Ocelotl*, signo cuya deidad tutelar era nada menos que *Tlazólteotl*, venerada diosa de la sexualidad, los sacerdotes de la antigua palabra únicamente aconsejaban: “Sed lo que habéis de ser” (XI, 3), aceptando así los designios de una de las diosas más importantes y reverenciadas del mundo precortesiano. Y esta recomendación declarada verbalmente en el recuento de Michoacán sería corregida por el fraile compilador al calificar, en el texto, de “mala mujer” a toda mujer cuyo comportamiento sexual fuese contrario a las normas evangélicas.

De acuerdo a esta operación de endoctrinamiento, pronto las pautas de conducta relacionadas con esta creencia habrían de ser convertidas en pecados mortales. Esta radical imposición de la ideología católica la explica Georges Baudot de la siguiente manera: “En 1551, a los treinta años de concluida la conquista, el predicador evangélico puede sentir como urgente la necesidad de encerrar y enclaustrar en algún pecado mortal cristiano alguna que otra peculiaridad relevante de las culturas prehispánicas, y de intentar acelerar así la trasfusión de valores y nociones, de apresurar una aculturación fundada en el castigo

relator no es la persona principal que aparece tras el fraile franciscano, sino el sacerdote purépecha que lleva el báculo y muestra en la barbilla la marca del bezote. Entre el relator y el fraile aparece Don Pedro Cuiniarángari, gobernador de Tzintzuntzan, quien también luce en la barbilla el signo de nobilidad prehispánica.

extraterrenal, eterno... (“Vanidad” 40). De acuerdo con lo anterior, el arreglo de la mujer mexicana pronto fue clasificado como pecaminoso en el *Tratado de los Pecados Mortales en lengua náhuatl* que redactara hacia 1552 el evangelizador franciscano fray Andrés de Olmos, el cual sigue en el principio de su exposición los postulados retóricos característicos del *huehuetlahtolli*, como puede observarse en el manejo del difraismo y el paralelismo:

...no busques, no desees, no quieras el bello ornato, el adorno en el atavío. En vano te arreglas el peinado, en vano te miras al espejo, te adornas con esplendor, porque es una trampa, una astucia del hombre-búho (del diablo), por ahí es por donde se implanta, donde se evidencia. Este el pecado de la vanidad en el adorno quizá recurran más a él las mujeres, quizá para aprovecharse de los hombres. Por eso está escrito: *mulier est rete diaboli ad capienduz animas*. Lo que quiere decir que ella, la mujer, es la mano del diablo para agarrar, para apoderarse de alguien, arrojarlo al pecado, llevarlo al infierno (...)

La mujer que se adorna como si fuera el diablo no debe ser mirada, no debe ser considerada (...) cuando sea juzgada ante Dios éste dirá: no te conozco para nada, tú no llevas mi marca, llevas la marca del diablo, que con él te lleven y le pertenecerás para siempre. Por ello, bueno será que no siga llevando vestidos bordados o pintados a ejemplo del diablo, como se adornaban vuestros antepasados, vuestros abuelos que no conocían a Dios, porque así el pecado no os será perdonado aunque ya no os arregléis ahora para el diablo o por arte diabólica (...) Y ella la mujer que se pinta con colorete amarillo, que se adorna para ser deseada, a fin de cuentas será despreciada. (...) y ahora se aflijirá uno, se abandonará el pecado del adorno en el vestir. Así quedará uno socorrido, así merecerá, e irá al Cielo.

(“Vanidad” 43-51) .

La prédica de Olmos traducida por Baudot al español sobre “el pecado” en el arreglo evidentemente contiene el mensaje evangélico de la humildad, pero también contiene una amenaza de castigo eterno para la mujer que esmere su apariencia. Este hecho, además de subrayar la petición expresa de que abandonen sus trajes típicos (“vestidos bordados o pintados a ejemplo del diablo”), grotesca táctica de aculturación, contiene también la acusación de que las mujeres seductoras son malas por ser cómplices del diablo. Este “pecado de adorno” deja traslucir la intención de expurgar la, sin duda alguna, común costumbre de las “malas mujeres” en arreglarse seductoramente (se denuncia el uso del colorete amarillo, cosmético ciertamente prehispánico). Dado que esta costumbre tuvo que ser incluida y denunciada por Olmos, cabe deducirse lo arraigada que estaría entre las mujeres mexicanas, puesto que si la práctica hubiese sido ejercida en forma mínima, el predicador franciscano no se hubiera tomado el trabajo de acreditarla en su tratado como pecado digno de ser castigado con la pena eterna del infierno.

Así, mediante los datos reunidos por destacados investigadores y estudiosos de las crónicas coloniales puede concluirse firmemente que la información requerida a los purépechas por los misioneros franciscanos también sufrió, en su traducción al español y en su posterior traslado a documento, una alteración similar a la implementada en otras crónicas y relaciones obtenidas a través de los interrogatorios a que eran sometidos los informantes del mundo prehispánico. Alteración que estaba respaldada por toda una empresa evangélica que incluía una grotesca persecución ideológica al clasificar las costumbres prehispánicas como pecados. Es evidente que la práctica discursiva de los

cronistas franciscanos en el México virreinal no tenía más objetivo que el abandono total y absoluto de toda conducta basada en las creencias de los antiguos mexicanos, abandono que permitiría finalmente la imposición de la doctrina católica. Bernardita Llanos en su trabajo sobre el discurso emergente de los nobles mexicanos educados en el franciscano Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco (erigido en 1536), señala respecto a los escritos de Fernando de Alva Ixtlixóchitl: “The image of the Indian had to be transformed into a favorable and acceptable model in order to be included in the agenda for the millenary utopia”. Fray Jerónimo de Alcalá no escapó a esta práctica discursiva característica de los franciscanos y de sus discípulos mexicanos, la cual incluía la alteración del relato oral: proyecto que a final de cuentas resultaba no en la recuperación sino en la *fabricación* de una identidad amerindia en perfecta sincronía con la utopía milenaria. Así, la *Relación de Michoacán* debe valorarse como un valioso *testimonio*: lo cual significa que habrá de leerse sabiendo que se trata de un texto distorsionado por la ya indudable imposición autoral del sacerdote franciscano, y esto es algo que debe entenderse aunque el compilador repetidamente indique lo contrario.

BIBLIOGRAFÍA

- Alcalá, fray Jerónimo de. *Relación de Michoacán*. México: Fimax Publicistas Editores, 1980.
- Alcina Franch, José. “Procreación, amor y sexo entre los mexica”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 21 (1991): 59-82.
- Anton, Ferdinand. *Women in Pre-Columbian America*. New York: Schram. 1993.
- Baudot, George. “Vanidad y ambición en el *Tratado de los pecados mortales en lengua náhuatl* de fray Andrés de Olmos”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 20 (1990): 39-63.
- . “Fray Toribio Motolinía denunciado ante la Inquisición”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 21 (1991): 127-132.
- . “Amerindian Image and Utopian Project: Motolinía and Millenarian Discourse”. *Amerindian Images and the Legacy of Columbus*. René Jara y Nicholas Spadaccini, eds. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992. 375-400.
- . *Utopia and History in Mexico*. Bernardo Ortiz de Montellano, trad. Niwot: University Press of Colorado, 1995.
- Beverly, John. “The Margin at the Center: On Testimonio”. *De/Colonizing the Subject*. Sidonie Smith y Julia Watson, ed. Minneapolis: University of Minnesota, 1992. 91-114.
- Corona Núñez, José. *Relación de Michoacán*, estudio preliminar a la copia del Manuscrito de El Escorial. Morelia: Balsal Editores, 1977.
- Dyer, Joe Nancy. *Memoriales de Fray Toribio de Benavente*. México: El Colegio de México, 1996.
- Las Casas, fray Bartolomé de. *Brevísima relación de la destrucción de Indias*. Isacio Pérez Fernández, ed. Madrid: Tecnos, 1992.
- Llanos, Bernardita. “Franciscan Utopia & Mestizo discourse in New Spain”. *Torre de Papel* V/1 (Spring 1991): 9-30.

- Leigh Stone, Cinthia. "Rewriting Indigenous Traditions: The Burial Ceremony of the Cazonci". *Colonial Latin American Review* III/1-2 (1994): 87-114.
- León Portilla, Miguel. *Literaturas Indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- _____. *Huehuetlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*. México: Fondo de Cultura Económica-Secretaría de Educación Pública, 1991.
- López Austin, Alfredo. "Textos acerca de las partes del cuerpo humano y de las enfermedades y medicinas los Primeros Memoriales de Sahagún". *Estudios de Cultura Náhuatl* 10 (1972): 129-153.
- _____. "Los Memoriales de Tepepulco". *Mesoamérica. Homenaje al Doctor Paul Kirchhoff*. México: Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1979. 119-122.
- _____. *Tarascos y mexicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Miranda, Francisco. *Relación de Michuacán*, prólogo, edición paleográfica. México: Fimax Publicistas Editores, 1980.
- Motolinía, Benavente Toribio de. *Memoriales*. Edmundo O'Gorman, ed. México: UNAM, 1971.
- Quezada, Noemí. *Sexualidad, amor y erotismo. México Prehispánico y México Colonial*. México: UNAM-Paza y Valdés, 1996.
- Relación de Michuacán*, edición paleográfica y prólogo de Francisco Miranda. México: Fimax Publicistas Editores, 1980.
- Sahagún, fray Bernardino de. *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, Tomo II. 4 vols. México: Robredo, 1938.
- Spivak, Gayatri. "Can the Subaltern Speak?". *Marxism and Interpretation of Culture*. Cary Nelson y Lawrence Grossberg, ed. Urbana: University of Illinois Press, 1981. 271-313.
- Tudela, José. *Relación de Michuacán*, transcripción del Manuscrito de El Escorial. Morelia: Balsal Editores, 1977.
- Tuñón Pablos, Enriqueta. *El álbum de la mujer. Antología ilustrada de las mexicanas. Epoca colonial*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991.
- Warren, J. Benedict. *The Conquest of Michuacan*. Norman: University of Oklahoma Press, 1985.

- 1) Pintura que acompaña el texto de presentación de la *Relación de Michoacán*. *Relación de Michoacán*, edición paleográfica y prólogo de Francisco Miranda. México: Fimax Publicistas Editores, 1980.

- 2) Pintura que representa a la hija del Cazonci Tariácuri. *Relación de Michoacán*, edición paleográfica y prólogo de Francisco Miranda. México: Fimax Publicistas Editores, 1980.

3) Ilustración que representa a *Tlazeltéotl*, diosa de la sexualidad. *Códice Borbónico*, edición facsimilar. México: Siglo XXI, 1981.

SIGNOS DE

	BOHIA	NATEANO "P"	BOHIOCCO	TONALAMATL DE AGN
CIPACTLI LAGARTIS				
DIHECATL VIENTO				
CHLI CASA				
QUETZALILH LAGARTILH				
COXIL SERPIENTE				
MOXOTLI MUORTE				
HAZATL VENADO				
TOCHTLI OSNEJE				
ATL AGUA				
ITZOUHTLI PERNO				

4) Ilustración de los primeros diez signos del *Tonalamatl*, calendario de los destinos.
Antonio Caso. *Los calendarios prehispánicos*. México: UNAM, 1967.

LOS DIAS

	PODIA	NATEANO "B"	BOMBONICO	TONALAMTL DE ALIEN
ODOMETLI HOPE				
MULLHALLI FERBA				
ACATL CAÑA				
OCCELTL TIGRE				
ESSENTLI AROLLA				
COCABURHTLI ZOPALOTE				
OLIN TOMBLON				
TECPATL CUECELLO DE FESURMAL				
ISMAITL LLEBIA				
ROCHTL FLOH				

- 5) Ilustración de los segundos diez signos del *Tonalamatl*, calendario de los destinos.
 Alfonso Caso, *Los calendarios prehispánicos*. México: UNAM, 1967.

En el día de hoy del mes de agosto de
 mil e quinientos e setenta e tres años en la
 villa de Santiago de Chile en la casa de
 Pedro de Soto llamado el lugar en donde se
 de su casa

Fray Bernardino de Sahagún de la orden de
 San Francisco Religioso de la orden de la
 villa de Santiago de Chile

a los que viene a ser el día de hoy
 de la orden de Santiago de Chile
 que todos en el día de hoy
 motulina, O de Benavente Fray Toribio de
 orden de la orden de Santiago de Chile
 y los que de la orden de Santiago de Chile
 la orden de la orden de Santiago de Chile
 y de la orden de Santiago de Chile, Paso
 ante mí Pedro de Soto

- 6) Copia del acta de la Inquisición en la cual Fray Bernardino de Sahagún denuncia los trabajos de su correligionario Fray Toribio de Benavente, Motolinía. *Estudios de Cultura Náhuatl* 21 (1991).