

RYSZARD TOMICKI

ELEMENTY KULTURY DUCHOWEJ INDIAN NAHUA
Z 2 POŁOWY XVI W.: KRÓTKA RELACJA O BOGACH I OBRZĘDACH
Z CZASÓW POGAŃSTWA PEDRA PONCE DE LEÓN

I

W dziejach społeczności indiańskich z obszaru Mezoameryki wiek XVI był okresem szybkich, często nawet gwałtownych przemian obejmujących wszystkie dziedziny życia. Najwcześniej dotknęły one mieszkańców środkowego Meksyku, w większości mówiących językiem náhuatl¹, którzy przed przybyciem ekspedycji Hernána Cortésa żyli głównie w granicach tzw. imperium azteckiego. Dla nich już trzyletnie walki o panowanie nad Tenochtitlanem (1519-1521) zapowiadały spore zmiany. Nikt jednak nie mógł wówczas przewidzieć rozmiarów, jakie osiągną one w latach następnych², kiedy to miliony Indian stały się przedmiotem akcji kolonizacyjnej lub — jak wolą mówić niektórzy badacze — konkwisty dokonującej się tym razem w sferach technologicznej, społecznej i duchowej. W konsekwencji wczesny okres kolonialny (1521 — ok. 1600) przyniósł całkowitą zagładę dawnego systemu społeczno-politycznego (czemu sprzyjała katastrofa demograficzna), likwidację wszelkich publicznych przejawów dawnych kultów religijnych i upadek tradycyjnych centrów kulturowych. Równoległe postępowało upowszechnianie się licznych elementów kultury chrześcijańsko-hiszpańskiej, stymulujących proces akulturacji, w tym także synkretyzacji religii.

„Stare zwyczaje przetrwały tylko wśród tych tubylców, którzy byli zbyt biedni albo zbyt odlegli, by przyciągnąć Hiszpanów [...] Tubylcze religie państwowe Meksyku stały się religiami ludowymi; w tym samym czasie wyrafinowana sztuka z okresu przed podbojem, wraz ze swą skomplikowaną ikonografią i panteonem,

¹ Należy on do podrodziny uto-azteckiej języków aztek-tano, por. Milewski, 1948, mapa 14.

² O możliwościach oceny przez Indian celów hiszpańskich w zakresie upowszechniania katolicyzmu piszę w artykule *Religijne aspekty podboju Meksyku. Konflikt semantyczny jako początkowa faza ewangelizacji Indian* (maszynopis, 1982).

stopniowo przekształcała się w sztukę ludową, zmieniając swoją treść, przedstawiając świętych zamiast bogów”³.

Obumieraniu cywilizacji indiańskich towarzyszyło zjawisko unikalne chyba w skali światowej, przynajmniej jeśli chodzi o jego znaczenie dla współczesnych nauk społecznych. Było nim gromadzenie materiałów dotyczących dziejów i kultury podbitych ludów. U źródeł tego fenomenu leżały rozmaite czynniki. Misjonarze, którzy dzieło zainicjowali, kierowali się w dużej mierze względami praktycznymi, traktując zdobywaną wiedzę jako jeden ze środków służących optymalizacji działań ewangelizacyjnych. Antycypowali w ten sposób antropologię stosowaną, a zwłaszcza tzw. antropologię misyjną. Jednakże niemniej istotnym motywem ówczesnych „badań etnohistorycznych” był przysłowiowy duch Renesansu, sprzyjający rozszerzaniu zainteresowań poza cele czysto pragmatyczne. Już w 1533 r. biskup *don Sebastian Ramírez de Fuenleal* i *fray Martín de Valencia*, gwardian zakonu franciszkanów, zlecieli *fray Andrésowi de Olmos* napisanie księgi utrwalającej „starożytności indiańskie”⁴. Podobne podejście, praktyczne i zarazem ogólnohumanistyczne, cechowało wielu innych zakonników-badaczy, m. in. franciszkanina Bernardina de Sahagún, autora słynnej już dziś *Historia general de las cosas de Nueva España*, ukończonej w 1585 r.

W prowadzonych przez Hiszpanów studiach od początku ogromną rolę odgrywali tłumacze, informatorzy i pomocnicy indiańscy. W pierwszym okresie po podboju ich funkcja była wszakże mocno ograniczona. Zaspokajali oni wyłącznie potrzeby poznawcze misjonarzy, ci zaś utrwalali uzyskane informacje tak, jak je zrozumieli i w stopniu, jaki wydawał się im właściwy. Przykładem tego rodzaju współpracy może być spisana po hiszpańsku, prawdopodobnie przez Andrésa de Olmos, *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1547). Jedyne sposoby notacji, jakim dysponowali Indianie, a mianowicie tzw. pismo piktograficzne, uniemożliwiało im rejestrację treści w sposób, który byłby porównywalny pod względem bogactwa i precyzji informacji z pismem alfabetycznym. Stosunkowo szybko jednak dzięki naciskowi, jaki kładli misjonarze na kształcenie tubylczej młodzieży, Indianie przekroczyli tę barierę i powstawać zaczęły manuskrypty sporządzane przez nich samych w języku náhuatl — grafiką łacińską. Rozwojowi piśmiennictwa nahuatlańskiego sprzyjało z jednej strony powstanie w Tlatelolco szkoły zwanej *Colegio de Santa Cruz* (1536), mającej w założeniu kształcić indiańskich kapłanów, z drugiej zaś — inspiracja ludzi takich, jak Sahagún (będący przez 20 lat dyrektorem wspomnianego *Colegio*), którzy rozbudzali u młodych neofitów zainteresowanie rodzimą przeszłością.

Efekty pracy dziesiątków przedstawicieli wczesnokolonialnej „inteli-

³ Robertson, 1959, s. 1.

⁴ Ybot León, 1963, s. 245.

gencji" indiańskiej trudno dziś przecenić. Tylko podczas realizacji programu badawczego Sahagúna, rozpoczętej w 1547 r. w Tepepulco i kontynuowanej potem w Tlatelolco i Tenochtitlan, zapisali oni tysiące stronice tekstów w náhuatl. Spora część zapisków przetrwała i znana jest obecnie jako tzw. *Códices Matritenses* oraz *Códice Florentino*. Prawdopodobnie z tego samego środowiska wyszły również tzw. *Anales de Cuauhtitlan* i bogaty zbiór pieśni (*Colección de cantares mexicanos*). O istnieniu niektórych manuskryptów wiadomo tylko pośrednio, ze wzmianek kronikarzy wykorzystujących je przy pisaniu swych dzieł. Tak np. dominikanin Diego Durán, autor *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme* (1581), w partiach historycznych opierał się na zaginionej relacji o wielkim znaczeniu dla rekonstrukcji dziejów Tenochtitlanu⁵.

Bez wątpienia wielu Indian spisujących ustne tradycje, przenoszących na papier treść malowanych ksiąg, rejestrujących wiedzę, wierzenia i obyczaje, kierowało się swoistym patriotyzmem. Był to zasadniczy motyw, który przyczynił się do powstania szeregu dzieł stanowiących prawdziwe kopalnie informacji o starożytnym Meksyku. Do nich należą w pierwszym rzędzie *Crónica mexicana* (po hiszpańsku) i *Crónica mexicayotl* (w náhuatl) autorstwa Hernanda de Alvarado Tezozomoca, po matce wnuka Motecuhzomy Xocoyotzina, liczne prace Fernanda de Alva Ixtlilxóchitla, Metysa, pochodzącego wszakże w prostej linii od ostatnich władców Tetzoco, piszącego po hiszpańsku, a także spisywane w XVII stuleciu relacje Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuantizina, potomka rodów panujących w Chalco.

Nietrudno domyślić się, że głównym przedmiotem zainteresowania Indian czy poczuwających się do związku ze swymi indiańskimi przodkami Metysów, którzy samodzielnie sięgali po pióro, była tak zwana wielka tradycja, nie pozbawiona czasem elementów apologetycznych. Jest faktem znamiennym, że wiadomości z zakresu szeroko pojętego życia codziennego (np. obyczajowość rodzinna, wiedza przyrodnicza, medycyna) Indianie spisywali zwykle z inspiracji hiszpańskiej albo czynili to sami Hiszpanie, czy to w celach poznawczych, nieraz *stricte* naukowych (jak Francisco Hernández, protomedyk Filipa II), czy też przy okazji ewangelizacji i zwalczania idolatrii. Wielkie dzieła autorów indiańskich zorientowane są natomiast przede wszystkim na przeszłość i koncentrują się wokół tych zagadnień, które z perspektywy nowej rzeczywistości wydawały się godne przypomnienia i utrwalenia. Ich stałym tematem są więc początki różnych grup etnicznych, kształtowanie się organizmów państwowych, dzieje dynastii, genealogie, opisy wojen, bogów, świąt. Wydarzenia aktualne, o ile w ogóle je uwzględniano, przedstawiane były z reguły w postaci kroniki podkreślającej zmiany personalne i polityczne na róż-

⁵ Chodzi o tzw. kronikę X, jak ją nazwał R. H. Barlow albo — jak się przypuszcza ostatnio — o co najmniej dwie kroniki czerpiące ze wspólnego źródła informacji, por. Colston, 1973.

nych szczeblach administracji kolonialnej i w hierarchii kościelnej. Bardzo rzadko, znacznie rzadziej niż w dziełach pisanych przez Hiszpanów, szczególnie misjonarzy żywo zainteresowanych zmianami dokonującymi się w społecznościach indiańskich, spotyka się tam wzmianki dotyczące życia codziennego nowych poddanych Korony hiszpańskiej. Niemniej jednak, na marginesie głównego nurtu piśmiennictwa tworzonego przez Indian, powstała wyjątkowa pod tym względem praca, w całości poświęcona opisowi wybranych fragmentów kultury rdzennych mieszkańców środkowego Meksyku.

*

Breve Relación de los Dioses y Ritos de la Gentilidad, czyli *Krótka relacja o bogach i obrzędach z czasów pogaństwa*, (gdyż taki tytuł nosi ów tekst), jest manuskryptem w języku hiszpańskim stanowiącym środkową część tzw. *Códice Chimalpopoca*, w skład którego wchodzi ponadto *Anales de Cuauhtitlan* oraz *Leyenda de los Soles*, oba w języku náhuatl. Zebranie tych trzech tekstów w jeden kodeks przypisuje się wspomnianemu już Fernandowi de Alva Ixtlilxóchitl i nie wykluczone, że egzemplarz, który w 1 połowie XVIII w. trafił do kolekcji Lorenzo Boturiniiego Beneduci, był kopią sporządzoną jego właśnie ręką. W połowie XIX w. znany badacz i kolekcjoner zabytków staromeksykańskich, Charles Etienne Brasseur de Bourbourg, nadał manuskryptom nazwę *Códice Chimalpopoca*. Do niedawna znane były dwie kopie kodeksu — jedna sporządzona przez Antonia de León y Gama, znajdująca się w kolekcji Goupil w Bibliothéque Nacional w Paryżu, i druga należąca zapewne do Alvy Ixtlilxóchitla, przechowywana do lat 40-tych bieżącego stulecia w archiwum Instituto Nacional de Antropología e Historia w Meksyku. Ta ostatnia zaginęła po wydaniu jej fototypu wraz z tłumaczeniem na hiszpański w 1945 r.⁶

Krótką relacją... nie weszła w skład wspomnianego wydania. Doczekała się publikacji znacznie wcześniej, bo już w 1892 r., staraniem Francisco del Paso y Troncoso⁷; w 1953 r. dokonano reedycji wersji opracowanej przez tego badacza⁸. Kolejne wydanie tekstu, sprawdzone i poprawione, przygotował w 1965 r. wybitny znawca języka i kultury náhuatl, Ángel Ma. Garibay K.⁹

W przeciwieństwie do autorów dwóch nahuatlańskich części *Códice Chimalpopoca*, którzy nadal pozostają anonimowi, twórca *Krótkiej re-*

⁶ Por. O'Gorman, 1975, s. 141, 160, 172, 224.

⁷ „Anales del Museo Nacional”, t. 6: 1892, s. 3-11.

⁸ *Krótką relacją...* wydana została wówczas z paroma innymi XVI-wiecznymi źródłami, por. Jacinto de la Serna et al., *Tratado de las idolatrias, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, Ediciones Fuente Cultural, México 1953, t. 1-2.

⁹ Korzystam z trzeciej edycji, por. Teogonia, 1975.

lacji... jest postacią znaną. Był nim Pedro Ponce de León, urodzony w późnych latach 40-tych XVI w. w pobliżu Meksyku, najprawdopodobniej jako dziecko Lucasa Ponce de León, indiańskiego szlachcica, potomka arystokracji tlaxcalteckiej, który za pomoc okazaną Hiszpanom podczas podboju Meksyku otrzymał na mocy edyktu królewskiego z 16 sierpnia 1563 r. klejnot szlachecki¹⁰. Możliwe, że przed otrzymaniem święceń kapłańskich Pedro Ponce uczył się w Colegio de Santa Cruz w Tlatelolco. W każdym razie w 1569 r. został księdzem w parafii w Tzumpahuacan (lub Zumpahuacan), niewielkim miasteczku położonym na południu obecnego stanu Meksyk, zamieszkanym przez ludność mówiącą głównie językiem náhuatl¹¹. Spędził tam resztę swego życia i zmarł w 1628 r., mając 80 lat.

Według świadectwa człowieka znającego osobiście Pedra Ponce de León, był on osobą powszechnie znaną ze swej prawości i wiedzy, szlachcicem w każdym calu (*caballero notorio*), a przy tym „Demosténesem języka meksykańskiego” przejawiającym duże zainteresowanie „sposobami, w jaki należy rozumieć znaki, liczby i figury, których używali tubylcy, rachubą ich wieków, lat, miesiący i dni oraz innymi starożytnymi ciekawostkami”¹². Był także — dodaje Ángel Ma. Garibay, komentując przytoczone słowa — jednym z wielu Indian dumnych ze swej przeszłości, którzy dostrzegali wartość dawnych sposobów życia i próbowali je zachować. Wolno wszelako nie podzielić tej ostatniej opinii, w *Krótkiej relacji...* nie ma bowiem nic, co by wskazywało na to, że jej autor żywił podobne uczucia do opisywanej rzeczywistości. Zważywszy na jego wykształcenie i powołanie, byłoby to nawet nieco zaskakujące.

Natomiast z pewnością ma rację Garibay wskazując, iż niewielki tekst, powstały w 1569 r., posiada specjalną wartość jako źródło bezpośrednich, czerpanych z pierwszej ręki informacji, o czym świadczy chociażby duża ilość nahuatlańskich słów, zwrotów i zdań w nim zawartych. Charakter zgromadzonych informacji nie pozostawia jednak raczej wątpliwości co do tego, że ksiądz Ponce de León bliższy był — jeśli chodzi o kierujące nim motywy — np. Hernando Ruízowi de Alarcón i Jacinto de la Serna¹³ niż Tezozomocowi czy Ixtlilxóchitlowi.

Krótką relacją... składa się w zasadzie z dwóch nierównych pod wzglę-

¹⁰ Por. wykaz Indian, którym nadano herby (*escudos de armas*) w XVI w., zamieszczony w: Icaza, 1928, s. 90.

¹¹ Tzumpahuacan należało w owym czasie — jako *encomienda* — do Antonia Velázquez de la Serna i przeżywało kryzys demograficzny spowodowany migracją ludności; ilość osiedli indiańskich zmniejszyła się z 22 w 1548 r. do 14 w 1580 r., por. Gerhard, 1972, s. 171-172.

¹² Luis Beccera Tanco, *Felicidad de México en el principio y milagroso origen, que tuvo el santuario de la Virgen María nuestra señora de Guadalupe*, México, Viuda de Bernardo Calderon, 1675, s. 60, cytują za: Teogonia, 1975, s. 17.

¹³ Obaj napisali w 1 połowie XVII w. dzieła ujawniające dziedzictwo pogańskie istniejące nadal w kulturze Indian — H. Ruíz de Alarcón, *Tratado de las*

dem objętości części. Pierwsza (akapity 1-14), którą rozpoczyna swego rodzaju wyznanie wiary, zawiera wykaz głównych bogów indiańskich wraz z krótką ich charakterystyką oraz ogólne wiadomości o praktykach religijnych. Część drugą (akapity 15-71) wypełnia rejestr „przeżytków” czasów pogańskich związanych przede wszystkim z niektórymi momentami w życiu jednostki (narodziny, choroby) i działalnością gospodarczą (uprawa ziemi, sporządzanie octli, czyli *pulque*, wyrąb drzew, wypalanie wapna, budowa domu). Nie jest moim celem przeprowadzanie tutaj szczegółowej analizy relacji ani porównywanie jej z podobnymi źródłami, lecz wydaje się, że warto zwrócić uwagę na trzy kluczowe zagadnienia poruszone w *Krótkiej relacji...*: synkretyzm religijny, panteon indiański oraz działania magiczno-religijne.

1. Synkretyzm religijny. *Krótką relacją...* powstała równo 50 lat po wylądowaniu Hiszpanów pod wodzą H. Cortésa na wybrzeżu Meksyku i w 45 lat od chwili zapoczątkowania walki z miejscowymi religiami przez 12 franciszkanów z Martínem de Valencia na czele. Tereny, z których pochodzą informacje Pedra Ponce de León, od początku znajdowały się w bezpośrednim zasięgu działań misyjnych i można założyć, że Indianie, o których mowa, co najmniej przez okres jednego pokolenia mieli kontakt z religią katolicką i w takiej lub innej formie poddani byli indoktrynacji. Wprawdzie na podstawie relacji trudno stwierdzić, jak głęboko wierzenia i obrzędy katolickie zakorzeniły się wśród autochtonicznej ludności, ale kilka wzmianek sugeruje wyraźnie, iż proces ten był już dość zaawansowany w 60-tych latach XVI w., przynajmniej w warstwie formalnej. Być może jednak to ostatnie sformułowanie jest nazbyt ostrożne, gdyż *Krótką relacją...* dostarcza wielu przykładów synkretyzmu religijnego, przybierającego postać tzw. dwuwiary. Akapity 11 i 71, a także szereg wzmianek o składaniu ofiar w świątyniach chrześcijańskich, świadczą dobitnie o włączeniu Boga, świętych i aniołów do zbioru bytów nadnaturalnych czczonych przed konkwistą. Jeszcze więcej informacji dotyczy systemu działań magiczno-religijnych. Tu podkreślić należy przede wszystkim akceptację kościoła jako dodatkowego miejsca kultowego, istniejącego obok innych, tradycyjnych miejsc tego typu (por. akapity 14, 24, 53). Pośrednio sygnalizowany jest fakt uwzględnienia w kalendarzu obrzędowym pewnych rytuałów chrześcijańskich związanych z przełomowymi momentami cyklu życiowego jednostki (np. chrztu, por. akapit 16). Bogato udokumentowane zostało przyswojenie sobie przez Indian świecy jako dodatkowego przedmiotu ofiarnego (por. akapity 8, 24, 35, 36, 38, 39). Znajdujemy też przykład wzbogacania języka náhuatl o terminy hiszpańskie, będące nazwami chrześcijańskich obiektów kultu (akapit 22).

Trzeba pamiętać, że informacje zawarte w *Krótkiej relacji...* nie mogą

supersticiones y constumbres gentílicas que hoy viven los indios naturales de esta Nueva España i J. de la Serna, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas.*

stanowić podstawy do wnioskowania o rzeczywistym stopniu chrystianizacji opisanych w niej społeczności, już choćby dlatego, że autor pragnął przedstawić wyłącznie przeżytki pogaństwa. Najprawdopodobniej pominął zatem to wszystko, co jego zdaniem było „czyste” i nie nosiło na sobie piętna przeszłości. Ewentualność taka nie ma jednak większego wpływu na generalny obraz stosunku Indian do nowej religii, wyrażony skrótowo, lecz w sposób nader wymowny w akapicie 11. Pod naciskiem realiów okresu dominacji hiszpańskiej Indianie gotowi byli zmodyfikować swój system religijny, głównie poprzez poszerzenie go o obiekty i formy kultu wymagane przez panujących cudzoziemców, podobnie jak to czyniono (także na szczeblu „religii państwowej”) przed konkwistą. Ów trend inkorporacyjny charakteryzował w ogóle przemiany dokonujące się wewnątrz kultury náhuatl, co niektórym badaczom dało asumpt do ujęcia konfrontacji hiszpańsko-meksykańskiej jako zetknięcia się kultur preferujących dwa przeciwstawne rodzaje mentalności — inkorporacyjną i eliminatorską (*mentalidad incorporativa y eliminadora*)¹⁴.

2. Bogowie indiańscy. Ponce de León wymienia w sumie 32 imiona i nazwy bóstw oraz 3 nazwy zbiorowe, ale faktycznie liczba nadnaturalnych postaci, o których mowa w relacji, jest znacznie mniejsza, wiele bowiem imion i nazw odnosi się do jednej i tej samej postaci. Trudno powiedzieć, na jakiej podstawie sporządzona została lista bogów zamieszczona w pierwszej części relacji. Paru z nich, zaliczanych do głównych bóstw panteonu ludów Nahua sprzed podboju, nie pojawia się w dalszej partii opisu i nie wiadomo, czy byli oni czczeni w środowiskach znanych autorowi z autopsji, czy też wymienił on ich po prostu jako typowych „bogów pogańskich”. Fakt, iż w akapicie 9 dwie boginie identyfikowane są z Ewą i Wenus (analogicznie postąpił np. Sahagún w swej *Historia general...*) uznać można za wskazówkę, że Ponce de León przystępował do pracy posiadając już pewien stereotypowy obraz panteonu indiańskiego, ukształtowany podczas pobierania nauk w szkołach misyjnych. Informacje zawarte w drugiej części relacji pochodzą natomiast niewątpliwie z pierwszej ręki i one właśnie decydują o wartości tekstu. Wśród nich na podkreślenie zasługują liczne dane o roli kultu Xiuhtecuhtli, boga ognia, w życiu prostej ludności indiańskiej, unikalne wzmianki o funkcjach Quetzalcoatl (por. akapity 33, 37, 59, 61, 63), o Xolotlu jako pośredniku między ludźmi i Chicomecoatl/Iztaccihuatl (por. akapit 43), itd. Pod tym względem *Krótką relacją...* stanowi cenne źródło do badań nad „warstwą ludową” religii ludów Nahua, także dla okresu sprzed konkwisty.

3. Działania magiczno-religijne. Ostatnie stwierdzenie odnosi się w jeszcze większym stopniu do sfery działań magiczno-religijnych, będącej zasadniczym przedmiotem zainteresowania autora relacji. Nie wnikając tu w istotę i charakter opisanych praktyk, gdyż sam tekst jest aż nad-

¹⁴ Por. Zantwijk, 1959.

to wymowny, niezbędne zaś uwagi i wyjaśnienia podane są w przypisach, wypada parę słów poświęcić dwóm kwestiom: miejscom i formom kultu oraz podmiotom działań magiczno-religijnych. Jeśli chodzi o pierwszą z nich, to Ponce de León wymienia całą gamę miejsc stosownych do zanoszenia modlitw i składania ofiar, poczynając od szczytów okolicznych wzgórz, gdzie znajdowały się małe ołtarze (por. akapity 12, 20, 40), poprzez uprawne pola, a zwłaszcza ich środek (akapit 36), skrzyżowania dróg (akapit 43), źródła (akapit 26), miejsca przechowywania kukurydzy (akapity 12, 27, 38), aż po dom naczelnika wsi (akapit 13) lub po prostu dom każdego z mieszkańców, w którym miejscem uprzywilejowanym jest nieodmiennie palenisko (akapity 17, 24, 32, 48, 53).

Równie bogato reprezentowany jest zestaw składanych przy różnych okazjach ofiar, nie odbiegający zasadniczo — z wyjątkiem kury, która zastąpiła prawdopodobnie przepiórkę — od zestawu występującego w okresie przedhiszpańskim¹⁵. Są więc wśród nich produkty spożywcze, przede wszystkim placki kukurydziane i kaczany kukurydzy, kadzidła, napój alkoholowy *octli* (zwany w relacji *pulque*), papier, tytoń, kwiaty, kakao, kury, wreszcie krew ludzka uzyskiwana na skutek samookaleczeń (por. akapit 41). Jako ofiara traktowane są ponadto woskowe świece, aczkolwiek sam akt zapalania świecy zaliczyć można do form kultu. Dodajmy, iż prócz modlitw i ofiary w jednym wypadku (akapit 58), najwidoczniej jako forma kultu, wymieniony został również taniec.

Kwestia podmiotów działań magiczno-religijnych zasługuje na odnotowanie ze względu na rolę odgrywaną przez osoby szczególnie predystynowane do wykonywania pewnych czynności. *Krótką relacją...* mówi w zasadzie o trzech grupach takich ludzi: o szeroko rozumianych lekarzach, w tym także położnych, o wróżbitach i zaklinaczach oraz o specjalistach przewodzących niektórym kategoriom obrzędów. Szczególnie interesująca wydaje się ostatnia grupa, można bowiem podejrzewać, iż pod niewiele mówiącymi nazwami, takimi jak „mistrz ceremonii” (*maestro de ceremonias*), „stary mistrz” (*un viejo maestro*), „pewni wyznaczeni starcy” (*algunos viejos señalados*) czy „najwięcej wiedzący” (*el más sabio*), niejednokrotnie kryli się dawni kapłani (por. akapity 40, 43, 47, 52, 55, 59). Z tekstu wynika ponadto, że główną rolę w życiu magiczno-religijnym społeczności wiejskich odgrywali mężczyźni, zwłaszcza starzy, a uczestnictwo w niektórych przynajmniej obrzędach było reglamentowane (por. np. akapit 40)¹⁶.

Reasumując powyższe uwagi należy stwierdzić, że relacja Pedra Ponce de León dostarcza stosunkowo wielu różnorodnych informacji, które w połączeniu z innymi materiałami źródłowymi pozwalają śledzić losy indiań-

¹⁵ Por. Broda, 1976, s. 45.

¹⁶ Zakaz udziału dzieci w „pogańskich ceremoniach”, z punktu widzenia praw hiszpańskich — nielegalnych i karalnych, mógł być motywowany względami bezpieczeństwa. Jest to wszakże tylko przypuszczenie.

skiej kultury duchowej w 2 połowie XVI w. i to na poziomie społeczności lokalnych, będących wówczas ostoją dawnych tradycji.

*

Zamieszczone niżej tłumaczenie *Krótkiej relacji...* dokonane zostało na podstawie tekstu przygotowanego do druku pod względem paleograficznym przez Ángela Ma. Garibaya i opublikowanego w 1965 r. Jak każde tłumaczenie, tak i to wymagało szukania kompromisu między maksymalną wiernością oryginałowi a formą literacką przekładu. Z uwagi na źródłową wartość tekstu starałem się wszakże pozostać wierny zarówno jego literze, jak i duchowi, czasem nawet kosztem formy wersji polskiej. Uznałem za stosowne zachować podział relacji na akapity oraz ich numerację, które Garibay wprowadził w swym wydaniu, aby nadać tekstowi większą przejrzystość i ułatwić korzystanie z niego. Za badaczem tym podaję również tłumaczenie fraz w języku náhuatl, umieszczając je -- podobnie jak numerację akapitów -- w nawiasach kwadratowych []. W nawiasach okrągłych () umieściłem natomiast to, co nie jest wyrażone *explicite* w tekście hiszpańskim, ale jest potrzebne dla większej precyzji i jasności wersji polskiej. Kursywą wyróżnione zostały słowa i zdania w náhuatl oraz tzw. meksykanizmy, czyli pojęcia pochodzące z náhuatl, ale posiadające już zhispanizowaną formę. W stosunku do wydania Garibaya, o bardzo skromnym aparacie naukowym, ograniczonym w zasadzie do wyjaśnień językowych, powiększyłem znacznie część komentarzową, podając tam wszelkie konieczne moim zdaniem objaśnienia i uwagi, a także tłumaczenie tych nazw, słów i zwrotów w náhuatl, których Garibay nie przetłumaczył albo których tłumaczenie podane przez niego nie jest jedynym możliwym.

II

Krótką relacją o bogach i obrzędach z czasów pogaństwa

- [1] Zawsze usiłował Szatan uzurpować sobie część i uwielbienie należne Panu Naszemu, Bogu prawdziwemu, zawłaszczając je dla siebie, rzeczy stworzone sobie przypisując i domagając się, aby człowiek okazywał mu za nie szacunek. I tak zarówno w czasach minionych, jak obecnie miał on i ma takich, co mu składają ofiary z wdzięczności za korzyści, jakie człowiek otrzymuje od Boga, Pana Naszego, a które on sobie przypisuje. Także pośród tubylców z tej Nowej Hiszpanii, ludzi łatwowiernych, co wzywają go w swoich sprawach, prosząc o względy przy wykonywanych pracach, nie zostały zapomniane imiona ich bogów i pamiętają je nadal starzy oraz młodzi.
- [2] Podam tu imiona bogów Indian, by powiedzieć o kilku, którzy dziś są przez nich poważani i których wzywają zaleźnie od dzieł przypisanych każdemu.

- [3] Ometeuctli Omecihuatl¹ — o nich mówią, że mieszkali ponad dwunastoma niebami.
- [4] Tezcatlipoca², zwany również Titlacahuan³, Telpochtli⁴, Yaotl⁵ Yohualli ehecatl⁶, Ipalnemohuani⁷, dawca wielkich bogactw i władzy.
- [5] Huitzilopochtli⁸ = Taras⁹, bóg mieszkańców Mechuacan.

¹ „Pan Dwoistości” i „Pani Dwoistości” lub „Dwoisty Pan” i „Dwoista Pani” (*ome* — dwa; *teuctli/tecutli/tecutli* — pan; *cihuatl* — kobieta). Najwyższe bóstwa ludów Nahuja, uważane za stwórców wszelkich istnień i ostoję kosmosu, łącznie zwane także Ometeotl „Bogiem Dwoistości” lub „Dwoistym Bogiem” (*teotl* — bóg ale również rzecz czy osoba wypełniona nadnaturalną, magiczną mocą; należąca do pozaludzkiego porządku świata; por. Hvidtfeldt, 1958). Istoty te sytuowane zawsze na ostatnim, trzynastym (w wariantach — dziewiątym) poziomie niebios w miejscu noszącym nazwę Omeyocan „Miejsce Dwoistości”; por. León-Portilla, 1959, *passim*.

² „Dymiące Zwierciadło” (*tezcatl* — zwierciadło; *popoca* — wydzielać dym dymić). Jeden z głównych bogów czczonych przez ludy Nahuja, obdarzany częstymi atrybutami najwyższego bóstwa.

³ „Jesteśmy jego ludźmi” (*ti-* przedrostek podmiotowy 1 os. l. mn.; *tlacatl* — człowiek; *-huan* — przyrostek dzierżawczy l.mn.). Często pojawiający się w źródłach przydomek Tezcatlipoca, interpretowany także w formie: „Ten, którego nie wolnikami jesteśmy”.

⁴ „Młodzieniec”; termin używany w przedziale wieku od 12 do 20 lat, jeśli chłopak nie jest żonaty; por. Sahagún, 1979, s. 946.

⁵ „Wróg”, w znaczeniu: przeciwnik, wojownik.

⁶ „Noc — Wiatr”; określenie używane w stosunku do wielu wyższych bogów m.in. Quetzalcoatl. Tej typowej dla náhuatl strukturze, zwanej *difrasismo*, nada się również sens: niewidoczny-niedotykalny, interpretując ją jako wyraz transcendencji, „tajemnicy i ducha”, Garibay, 1958, s. 126.

⁷ „Dawca Życia”, dosł. „Ten, dzięki któremu się żyje/istnieje życie” (*i-pal* przez niego, za jego sprawą; *nem[i]* — żyć, mieszkać; *o-hua* — przyrostek bezosobowy czasownika *nemi*; *-ni* — przyrostek oznaczający sprawcę działania). Jest nazwa najwyższego bóstwa, nadawana zwykle Ometeotłowi; misjonarze hiszpańscy dopuścili jej używanie w odniesieniu do Boga, w przeciwieństwie do wielu innych równie ogólnych nazw.

⁸ „Koliber z lewa/z lewej strony” albo — w związku z zasadami orientacji przestrzennej przyjętymi wśród ludów Nahuja — „Koliber z południa” (*huitzil[in]* — furkoczący ptasek, koliber; *opochtli* — lewa strona, lewa ręka). Istnieje kontrowersja co do tego, czy słowo *opochtli* można rozumieć także jako leworęczny, męski, z czym łączyłaby się określona konotacja magiczna imienia; por. Graulich, 1974, s. 338. Huitzilopochtli to bóg plemienny Meksykanów, mieszkaniec Tenochtitlan, identyfikowany ze słońcem, uważany za opiekuna wojowników i zwycięstwa wojny.

⁹ Według XVI-wiecznych źródeł nahuatlańskich — bóg ludności zamieszkującej Michoacán, nazwanej w związku z tym Taraskami. Jednakże w źródłach taraskich bóg o tym imieniu nie występuje, natomiast słowem *tarasque* (*tarasque*) — określane Hiszpanów, którzy żyli z miejscowymi kobietami. Na skutek niezrozumienia termin ten został przez nich uznany za etnonim ludu nazywającego samych siebie Purépecha. Przyпуска się wszakże, iż słowo *taras* może być związane z taraskańskim *thares* o ogólnym znaczeniu: wyobrażenie (jakiegokolwiek boga; por. Zantwijk, 1974, s. 80-81).

- [6] Quetzalcoatl¹⁰, Yacatecutli¹¹, bóg kupców, noszący też imiona Yacacoliuhqui¹² i Amimitl¹³.
- [7] Inny bóg (to) Piltzintecutli¹⁴, i słońce Tonatiuh¹⁵, nazywane również Cuauh-tlehuanitl¹⁶ oraz Xipilli¹⁷.
- [8] Także ogień wyswięcili na boga i nazwali go Xiuhtecutli¹⁸, a w naszych czasach dali mu imiona Huehuetzin¹⁹, Xoxeptzin²⁰, Ximeontzin²¹. Nazywają go ponadto Tocentah „Ojcem wszystkich”, bo wśród Indian wszystko robi się

¹⁰ „Pierzasty Wąż” lub „Drogocenny Bliźniak” (*quetzal[li]* — piękne, długie, zielone pióra, a także — skarb, klejnot, ogólnie zaś synonim czegoś drogiego; *coatl/couatl/coate* — wąż, bliźniak). Bóg odgrywający dużą rolę w mitologii ludów Nahuja jako stwórca i heros kulturowy, łączony z Toltekami, znany również pod imieniem Ehecatl „Wiatr”.

¹¹ „Pan, który prowadzi” (*yaca[na]* — prowadzić, kierować kogo; *tecutli/tecutli* — pan). Bóg otaczany szczególną czcią przez wędrownych kupców. Pewne atrybuty łączą go z Quetzalcoatlem.

¹² „Krzywy/Garbaty Nos” (*yaca[tl]* — nos; *colihqui* — krzywy, zagięty, nachylony, pochylony).

¹³ Garibay tłumaczy to imię jako „Wodna Strzała” (*atl* — woda; *mitl* — strzała); por. Sahagún 1979, s. 917. Być może jednak z uwagi na człon *-mi-* należałoby uwzględnić inną etymologię, a mianowicie: *amilli* — nawadniana ziemia, pole oraz *mitl* — strzała, łącznie Amil/mitl „Strzała z nawadnianej ziemi”. Amimitl, bóstwo rzadko pojawiające się w źródłach, czczony był głównie w Cuiclahuac lub w ogóle przez ludność żyjącą na *chinampas* — pływających ogrodach, w południowej partii jezior Doliny Meksyku. Bywa identyfikowany z Atlahua „Panem/Posiadaczem Wody” lub „Panem/Posiadaczem Wyrzutni Strzał”, tzn. broni zwanej w nahuatl *atlatl*; por. Garibay, 1958, s. 115, 213.

¹⁴ „Pan Dziecko” albo „Książę Dziecko” (*piltzin[tl]*) — zdrobnienie od *pilli* — dziecko, potomek; *tecutli/tecutli* — pan, ale także — szlachcic, osobnik wysoko postawiony w hierarchii społecznej). Nazwa słońca rozpoczynającego swą pozorną wędrówkę po niebie, tuż po wschodzie.

¹⁵ „Słońce”; nazwa ta, składająca się z czasownika *tona* — dawać, powodować ciepło, świecić oraz przyrostka *-tiuh* oznaczającego akcję skierowaną poza coś, na zewnątrz, tłumaczona jest dosłownie jako „Ogrzewający i Oświetlający” lub „Ten, który powoduje nastanie/daje ciepło i światło”.

¹⁶ Nazwa budząca kontrowersje i tłumaczona jako „Wstępujący/ Wznoszący się Orzeł” (*quauhtli[-ehua-nitl]*; por. Garibay, 1958, s. 168, 245) albo „Orzeł z Ognistymi Strzałami” (*quauhtli/cuauhtli* — orzeł; *tehtl* — ogień; *-hua* — właściciel, posiadacz, ten, który ma coś; *mitl* — strzała); por. León-Portilla, 1959, s. 116, czy też — na podstawie tej samej etymologii, lecz przy ściślejszym zachowaniu reguł gramatycznych — „Orzeł-Właściciel Ognia-Strzała”; por. Hvidtfeldt, 1958, s. 106-107.

¹⁷ Imię złożone ze słów *xiu[tl]* — rok, turkus, zielona trawa, rzadziej — kometeta; *pilli* — dziecko, potomek, ale również — szlachetnie urodzony, książę; w związku z powyższym istnieje kilka możliwości przekładu, choć z reguły preferuje się dwie — „Książę Turkusa” i „Książę Roku”.

¹⁸ „Pan Roku” ewentualnie „Pan Turkusów” lub „Pan Trawy”; por. przyp. 17 (*xiu[tl]*) i przyp. 14 (*tecutli*).

¹⁹ „(Czcigodny) Starzec” (*huehue* — stary, dawny; *-tzin* — przyrostek wyrażający szacunek, poważanie).

²⁰ Nie udało mi się ustalić znaczenia tego imienia.

²¹ Nie udało mi się ustalić znaczenia tego imienia.

przed ogniem, kiedy zaś umrą, towarzyszy im on w postaci zapalanej świecy podczas pogrzebów.

- [9] Uważali też za bogów niektóre kobiety i (jeszcze) dziś czczą je: Chicomecoatl²², boginię zbóż, i (boginię) wód Chalchihuitlicue²³ albo Chalchicueye²⁴, Cihuacoatl²⁵ jako Ewę, Tlazolcoatl²⁶ jako Wenus.
- [10] Czciłi również chmury i zwali je Ahuaque²⁷, a boga, który nimi kieruje Tlaloque²⁸; góry, gdzie powstają chmury nazywają Tlaloque tlamacazque²⁹.

²² „Siedem-Wąż” (*chicome* — siedem; *coatl* — wąż); znak kalendarzowy, będący jednocześnie imieniem własnym bogini uważanej za stwórczynię wszelkiego pożywienia roślinnego (dlatego zapewne autor nazywa ją *diosa de panes* — boginią zbóż) oraz nazwą kukurydzy; por. przyp. 71.

²³ „Ta o szmaragdowej spódnicy” (*chalchihuitl* — szmaragd, zielony kamień szlachetny; *i-cue* — jej spódnica).

²⁴ „Ta, która ma szmaragdową spódnicę” (*chalchihuitl*) — por. przyp. 23; *cueitl* — spódnica; *i-cueye* — ta, która ma swą spódnicę).

²⁵ „Kobieta-Wąż” lub „Kobiety/Zeński Wąż”; bogini narodzin, związana także z wojną i wojowaniem, znana pod wieloma różnymi imionami. Sahagún tłumacząc jej imię jako „Kobieta węża” (*mujer de la culebra*) i dodając, iż nazywano ją też Tonantzin „Nasza Matka”, pisze: „Z tych dwóch wypadków zdaje się wynikać, że bogini ta jest naszą matką Ewą, która oszukana została przez węża i że oni (Indianie) mieli wieści o sprawie, jaka zaszła pomiędzy naszą matką Ewą i wężem”. W innym miejscu, przytaczając mowę położnej skierowaną do położnicy, przy słowach „uczyni tak, jak to zrobiła owa bogini, która porodziła jako pierwsza i nazywała się Cihuacoatl i Quilaztli”, franciszkanin dodał: „jest to Ewa, bo ona jest kobietą, która porodziła jako pierwsza”; Sahagún, 1979, lib. I, cap. VI, s. 33 lib. VI, cap. XXVIII, s. 379.

²⁶ „Wąż Nieczystości” albo „Wąż Grzechu” (*tlazolli*) — śmieci, brudy, nieczystości, łajno, gnój, a także — skaza, plama na honorze, cudzołóstwo, wiarołomstwo *coatl* — wąż). Nie spotkałem tej formy imienia w innych źródłach, a ponieważ z pewnością mowa jest o Tlazolteotl sądzić należy, iż Ponce de León zamienił *tlazolteotl* — bóg, bogini na *coatl*, kierując się skojarzeniami biblijnymi. Boginię tę zwaną też Toci „Nasza Babka”, Teteo inan „Matką Bogów”, Tlaelquani „Zjadaczka Brudu” lub „Grzesznica” (por. Mönnich, 1969, *passim*), przyrównywał do Wenu także Sahagún, pisząc o niej i jej hipostazach co następuje: „Powiadali też, że ta bogini czy boginie miały moc pobudzania do rozpusty, inspirowania spraw cielesnych i sprzyjania nieprzychylnym miłościom”; „[...] jest ona niczym bogini Wenu: jej [...] przypisywali wszelkie sprawy związane z brudnymi amorami i ze środkami zaradczymi przeciw ich (skutkom)”; Sahagún, 1979, lib. I, cap. XII, s. 36; lib. conf., s. 62.

²⁷ „Ci, którzy władają wodą” (*atl*) — woda, (*ahua*) — pan, właściciel, posiadacz — *que* — przyrostek l.mn.).

²⁸ Forma użyta przez Ponce de León jest l.mn. od imienia Tlaloc — boga deszczu i wód, którego pomocnicy zwani byli *tlaloque*. Zważywszy na to, że autor mówi wyraźnie o jednej postaci, należy przyjąć, iż chodzi tu o Tlaloca. Simón (1977, s. 602) wywodzi etymologię tego imienia od słowa *tlalli* — ziemia oronoc — leżeć, być wyciągniętym (gdy mówi się o osobach lub długich przedmiotach), utrzymując, że Tlaloca wyobrażał mężczyzna wyciągnięty na ziemi. Zapewniał na myśli posągi tzw. *chac-mooli*. Jest to wszakże interpretacja bardzo wątpliwa, podobnie jak i inne; por. np. Robelo, 1980, t. 2, s. 577.

²⁹ Mowa tu o pomocnikach Tlaloca, występujących zawsze jako grupa, stąd ich nazwa w l.mn. *tlaloque* — tlalokowie. Słowo *tlamacazque* to l.mn. od *tlamacazqui* — ten, który (coś) daje. Nazwę tę stosowano w odniesieniu do Tlaloca, je

- [11] Pomiędzy tymi wszystkimi bogami umieszczają naszego pana i odkupiciela Xpo.⁸⁰, gdyż przyjęli go jako ostatniego boga. I na pewnych malowidłach (pokazujących) jak ma się czynić ofiary dla ich bogów, znajdują się krzyż, gwoździe, bicz przywiązany do kolumny, i ukrzyżowany, i kapłani odprawiający mszę, a jednocześnie ich nauczyciele fałszywych prawd składają swoje ofiary zgodnie z dawnym zwyczajem.
- [12] Posiadają i wyrabiają trzy rodzaje idoli: jedne małe, kamienne, przeznaczone do wnętrza ich spichrzów; inne robią z *copalu*⁸¹ lub z masy *tzoal*⁸² i te posyłają na szczyty wzgórz, gdzie są ołtarze zwane przez nich *momoztli*⁸³; z masy *tzoal* sporządzano ciała Huitzilopochtli, które przechowywane było przez okres jednego roku, a po jego upływie rozdzielano je na kaski *ucucueyotia*⁸⁴.

Obchody świąt

- [13] Większości ofiar dokonują Indianie po północy lub o świcie, tak więc w czasie uroczystości ku czci swych świętych już przed świtaniem są po śniadaniu, i odbywa się to w taki sposób, że ucinają kurcom głowy przed ogniem, który jest bogiem Xiuhtecutli, co w (swoim) języku nazywają *tlaquech-cotonaliztli* [„uciniwanie szyi”]. Ofiarę tę czyni się w domu naczelnika⁸⁵.
- [14] Kiedy ptaki zostały już przyrządzone na ich sposób i zrobiono *tamale*⁸⁶,

pomocników *tlaoque*, a także kapłanów indiańskich. W dwu pierwszych wypadkach czynność dawania miała sens — zaopatrywanie, dawanie ludziom tego, co potrzebne do życia, a więc urodzaju, pożywienia. W ostatnim wypadku dawać znać — wypełniać obowiązki związane z kultem, składać ofiary; por. Garibay 1958, s. 105-106.

⁸⁰ Skrót greckiej wersji słowa Chrystus.

⁸¹ Náh. *copalli* — żywica o konsystencji gumy, uzyskiwana z drzewa o tej samej nazwie, używana jako kadzidło podczas aktów magiczno-religijnych, stosowana w medycynie i — jak wynika z tekstu — służąca do wyrobu figurek kultowych. Drzewo identyfikuje się jako *Bursera* spp.; Messer, 1978, s. 139.

⁸² Náh. *tzoalli/tzohualli*, czasem *tzohuatl* — zagęszczona masa, ciasto sporządzone z nasion roślin zwanych *michihuauhtli*, które Hiszpanie określali ogólnie jako *bledos* (por. López Austin, 1974, s. 110-111, 128). Mieszane nieraz z ciastem kukurydzianym, miodem i *copalem* służyło do wyrobu figurek kultowych oraz stanowiło pożywienie rytualne.

⁸³ Rodzaj niskiego ołtarza z kamieni, *adobe* — glinianej cegły suszonej na słońcu lub z ziemi; w okresie przedhiszpańskim wznoszono je m.in. na skrzyżowaniach dróg.

⁸⁴ Dosł. „spożywać resztki (pozostałości) ze święta (uroczystości)”; pod. za Garibayem; por. *Teogonia*, 1979, s. 139.

⁸⁵ Autor używa terminu *mayoral*.

⁸⁶ Náh. *tamalli* — rodzaj chleba czy też placka sporządzanego z mielonej kukurydzy, który pieczono owinięty w liście kukurydziane. Znane były różne odmiany *tamali*. Tutaj, na marginesie pisowni słowa *tamale* i jemu podobnych, należy wyjaśnić, że Ponce de León z reguły podaje terminy zaczerpnięte z náhuatl w formie zhispanizowanej, np. dodając w l.mn. końcówki właściwe dla tego ostatniego języka, nawet wówczas, gdy słowo nahuatlańskie ma już przyrostek l.mn. We wszystkich tych wypadkach oddaję osobliwości języka autora, stosując odpowiednio końcówki polskie.

mając także przygotowaną *pulque*³⁷, *poquiety*³⁸, kwiaty i kakao, dzielą to na dwie części: jedną ofiarowują ogniu i rozlewają przed ogniem *pulque*; drugą połowę niosą na ofiarę do kościoła, umieszczają w *jicarach*³⁹ przed ołtarzem i stojąc nalewają w jedną z *jicar* nieco *pulque*, stawiają pośrodku ołtarza, a gdy postoi chwilę, zabierają wszystko i dają do zjedzenia *teopantlakom*⁴⁰. To samo robi się z częścią ofiarowaną ogniewi, która jest dla starszyny.

Położne

- [15] Położne przybywające do połogów stosują obrządki z czasów ich pogaństwa. Oto one:
- [16] W czasie, gdy rodzą się dzieci, polecają, żeby oczekiwano na nie w przeddzień przyjęcia przez dzieci chrztu świętego w celu wyciągnięcia z nich ognia, co w (swym) języku nazywają *itleuh quizaz in piltzintli* [„musi wyjść ogień z dziecka”].
- [17] Na dzień przedtem, zanim dziecko zostanie ochrzczone, położna przychodzi do domu położnicy, gdzie już w dniu porodu nakazała, by przygotowano dla niej *pulque*, *tamale* oraz ptaka i żeby zaprosić sąsiadów i mieć zapalony ogień: wszystko to mają więc gotowe. Położna bierze ptaka, *pulque* oraz *tamale* i ofiarowuje ogniewi.
- [18] Bierze potem *jicarę* z wodą, wynosi na podwórze⁴¹, a ustawivszy ją na środku wraca do pomieszczenia, gdzie znajduje się ogień i bierze z niego (parę węgla) w (glinianą) skorupę. Idzie tam, gdzie jest położnica i wzięwszy dziecko na ręce, wynosi je wraz z ogniem w miejsce, gdzie zostawiła *jicarę* z wodą. Gdy umieści ogień bardzo blisko wody, kąpie dziecko i powoli gasi ogień rozpryskując się wodą. W tym momencie pyta obecnych, jak dziecko ma się nazywać, a oni podają imię z czasów ich pogaństwa lub swych rodziców,

³⁷ Słowo o niejasnym pochodzeniu, używane przez Hiszpanów już w latach 20-tych XVI w. jako nazwa napoju powstającego w wyniku fermentacji syropu uzyskiwanego z niektórych rodzajów agaw — *Agave* (*Amatillidaceae*). W náhuatl napój ten nosił nazwę *octli*. Być może *pulque* stanowi zniekształconą nazwę wyrazu *polihqui* — zepsuty, nie nadający się do spożycia; por. Gonçalves de Lima, 1956, s. 13-14.

³⁸ W oryginale *poquietes*; Alva Ixlixlóchitl (1975-1977, t. 1, s. 362) wyjaśnia, że są to „unos cañutos llenos de liquidambar encendidos”; por. *pocoytl* — dym, opar; Siméon 1977, s. 389. Chodzi o swego rodzaju pierwowzór papierosa — rurkę z łodygi roślinnej, wypełnioną mieszanką tytoniu i balsamicznej substancji o kolorze żółtoczerwonym i ostrym zapachu, wydzielanej przez drzewo *ocozol*. Te *cañas de humo*, jak nazywali je Hiszpanie, zapalano z jednego końca, a drugim wdychano dym, przypisując mu właściwości lecznicze; por. Pomar, 1964, s. 215.

³⁹ *Náh. xicalli* — małe naczynie do picia, czarka wykonana z tykwy.

⁴⁰ *Teopantlaca* to l.mn. od *teopantlacatl* „człowiek świątyni” (*teotl*-pan — świątynia, dosł. „miejsce boga/miejsce, gdzie jest bóg”; *tlacatl* — człowiek). Ponce de León ma tu najwyraźniej na myśli służbę przykościelną.

⁴¹ W oryginale *patio* — podwórko, wewnętrzny dziedziniec otoczony zabudowaniami.

takie jak *ecatl*⁴² czy *coatl*⁴³, jeśli zaś (dziecko) jest płci żeńskiej, to *xico*⁴⁴ albo *xoco*⁴⁵ i im podobne.

- [19] Sprawdza się, czy imiona te należą do pewnych duchów, niczym anioły, które nazywają *tlalolque* i *tlamacazque*. Po zakończeniu obmywania położna oddaje dziecko matce i znowu bierze ogień w skorupie, wraca do położnicy, okręca jej głowę chustą i okręca ogniem wokół jej głowy. Gdy to uczyni, odnosi ogień w miejsce, gdzie znajduje się ofiarna *pulque*, nalewa jej do *jicary* i rozlewa przed ogniem. (Resztę) tego, co złożono w ofierze, oraz *pulque* rozdziela pomiędzy gości.
- [20] W Dolinie Toluca posyłają potem dzieci na jakieś wzgórze i jeśli jest to chłopiec, zabiera na ofiarę *coa*⁴⁶, jeżeli jest to dziewczynka — wrzeczono i bawełnę.

Lekarze

- [21] Lekarze⁴⁷ Indian są bardzo zabobonni i pociągają za sobą serca niewinnych.
- [22] Lekarz wezwany przez chorego pyta go o dolegliwość i o to, w jakim miejscu i stronie zawiadnęła nim choroba, a gdy chory powie już, co mu się zdarzyło, lekarz powiada: *Cualani in santo*⁴⁸, *cualani in huehuetzin* [„zagniewany jest święty, zagniewany jest czcigodny starzec”], przypisując świętemu z jego wsi lub ogniovi, że są zagniewani.
- [23] I mówi, żeby w celu wyleczenia choroby znaleźli mu kurę na ofiarę, *pulque*, kwiaty i *poquiety* i że następnego dnia on przyjdzie.
- [24] Niektórzy nakazują, żeby zarznęli kurę przed ogniem i mieli przygotowane jedzenie, inni czynią to sami. A gdy wszystko jest już gotowe, lekarz przychodzi, bierze ofiarną krew i namaszcza trzy kamienie, które są jak trójnóg

⁴² *Ecatl* lub *Ehecatl* — „Wiatr”; znak kalendarzowy oraz imię własne.

⁴³ „Wąż”, znak kalendarzowy oraz imię własne.

⁴⁴ Garibay wywodzi to słowo od *xicotl* i tłumaczy *moscardón* — bąk, giez albo mucha plujka; por. *Teogonia*, 1979, s. 139. Siméon (1977, s. 765) notuje słowo *xicotli* w znaczeniu — duża pszczoła.

⁴⁵ Słowo pochodne od *xocotl* — owoc, płód. Sahagún wymienia to imię pisząc o *Tlazolteotl* (por. przyp. 26) i jej trzech siostrach: „Od tych czterech bogiń kobiety meksykańskie brały i biorą takie oto swoje imiona: *Tlacapan* („Pierworodna” — R.T.), *Teicu* („Siostra” — R.T.), *Tlaco* („Środkowa” — R.T.), *Xuco* (zamiast *xucotl*/*/xocotl*, „Owoc” — R.T.); należy im je usunąć”; Sahagún 1979, lib. I, conf., s. 62.

⁴⁶ Kij kopieniaczy, drewniane narzędzie do kopania ziemi o końcu utwardzonym w ogniu. Zdaniem Garibaya *coa* jest słowem pochodzącym z języków Indian antylskich, które zastąpiło *náh. huictli* — szpadel, motyka; por. Sahagún, 1979, s. 922. Według innej hipotezy stanowi ono skrócenie od *náh. cuammaitl aquiloni* — „kij do sadzenia (roślin)” (*cuahuittl* — drzewo, drewno; *maitl* — ręka, dłoń; *cuammaitl* — drewniana ręka gałąź, *aquia* — przesadzać, sadzić, wkładać (coś) w dziurkę; — *loni* przymiotnik odczasownikowy o znaczeniu — nadający się do); por. Siméon, 1977, s. 35, 401; Leander 1972, s. 130.

⁴⁷ Nahuatlańskie terminy *ticitl* i *tepatiani*, oznaczające lekarza w ogóle, bez względu na specjalność (m.in. położną) oraz środki, jakimi się posługiwał, w początkach XVII w. stały się synonimami czarownika; por. López Austin 1967, s. 107.

⁴⁸ Słowo *santo* — święty, stanowi przykład wprowadzania do języka nahuatl terminów hiszpańskich, związanych z religią chrześcijańską, bez ich tłumaczenia czy szukania bliskoznacznych odpowiedników. Podobnie wprowadzone zostało sło-

i oni nazywają je *tenamaztli*⁴⁹. Potem bierze *tamale*, przyrządzonego ptaka, kwiaty oraz *poquiety* i dzieli na dwie części. Jedną ofiarowuje ogniewi, a drugą posyła, aby ofiarować ją przed wizerunkiem czy w kościele, gdzie zapala woskową świecę.

- [25] Wygłasza przemowę i prośbę wobec ognia, następnie rozlewa trochę *pulque*. Jeszcze przed tym mówią: *Motenciahuaz in huehuetzin* („odświeży swe wargi czcigodny starzec”). Uczyniwszy to lekarz oraz ci, którzy są obecni, zjadają ptaka i wypijają *pulque*, zaś biedny chory oczekuje, że ogień da mu zdrowie.
- [26] Tym chorym, którzy mówią, że zachorowali w pobliżu jakiegoś strumienia lub źródła albo rzeki, nakazują, by zanieśli wszystko, co zostało wspomniane, do jakiegoś źródła i żeby ofiarowali to bogini wód, którą nazywają *Matlal-cueye*⁵⁰ lub *Chalchihuitlicue*, oraz żeby zabraли woskową świecę i zapalili ją.
- [27] Innym powiadają: *Cualani in tonacayotl* („zagniewane jest to, co utrzymuje nas przy życiu”⁵¹), przez co rozumie się boginię *Chicomecoatl*, boginię zbóż. Gdy oni sami czy któregoś z ich dzieci jest chore, składają jej wielkie ofiary, a czynią to w ten sposób, że lekarz bierze kurę, idzie ku płotkom do suszenia kukurydzy lub przed spichrza, tam zarzyna kurę i poleca, aby ją przyrządzono, zrobiono *tamale* i przygotowano *pulque*. Mając to, połowę ofiarowuje ogniewi, a druga połowa (przeznaczona jest) na ofiarę przed płotkami lub spichrzami, gdzie znajduje się kukurydza. I spala trochę *copalu*, będącego jego kadzidłem.
- [28] Dzieciom rozmaite kuracje stosują lekarze nazywani *tetonalmacani*⁵², a s to ci, co przywracają szczęście dzieciom, które je utracili. I mówią do nich pewne słowa, kładąc im na czubku głowy korzeń zwany *tlacopatli*⁵³.

wo *Dios* — Bóg, którego nie wolno było zastępować pojęciem *teotl*; misjonarze dopuszczali natomiast złożenie *teotl Dios*. Por. García Quintana, 1974, s. 150-151, *passim*.

⁴⁹ Kamienie służące do podtrzymywania naczyń nad ogniem, o których w *Anales de Cuauhtitlan* mówi się, że strzegą *Xiuhtecutli* i nadaje im imiona własne *Mixcoatl* („Wąż Chmur”), *Tozpan* („Chorągiewka z żółtych papuzich piór”) or *Ihuítl* („Pióro”); por. Lehmann, 1938, s. 52.

⁵⁰ „Ta, która ma ciemnoniebieską spódnicę” (*matlalín/matlalí* — silna zieleni ciemny błękit; *cuefítl-ye* — ta, która ma spódnicę). Imię nadawane bogini w przez mieszkańców Tlaxcali, czyli przedhiszpańskiego państwa Tlaxcallan; tak nazwa góry w tym rejonie, dziś La Malinche, 4461 m n.p.m.

⁵¹ Rzeczownik abstrakcyjny *tonacayotl* złożony jest z *to-* przedrostka o znaczeniu — nasz, nasze, rzeczownika *naca[tl]* — mięso, mięsz, ciało oraz przyrost *-yotl* odpowiadającego angielskiemu *-hood*, *-ship*, co dosłownie można przełożyć „istota, treść naszego ciała”. Używano go zazwyczaj w znaczeniu „to, co utrzymuje nas przy życiu, nasze pożywienie”, a czasem nawet wprost w odniesieniu do kukurydzy; por. López Austin 1974, s. 127, 131.

⁵² „Ten, który daje ludziom *tonalli*” (*te-tonal[li]-macani*), gdzie słowo *ton* oznacza los, przeznaczenie, jakie człowiek otrzymuje od sił nadnaturalnych w zależności od znaku kalendarzowego, pod którym się urodził, albo — jeśli ten należał do szczęśliwych — od znaku najbliższego, bardziej pomyślnego dnia bieranego do odbycia ceremonii poświęcenia dziecka wodzie (czyli rytualnego obicia; por. akapity 16-19). Wierzono, że główną siedzibą *tonalli*, które Ponce de León nazywa szczęściem, pomyślnością (*ventura*), jest głowa, skąd może ono wydeść na zewnątrz, powodując ciężką chorobę, a nawet śmierć; por. López Austin 1967, s. 98-99, 108.

⁵³ Roślina identyfikowana jako *Aristolochia mexicana*, rosnąca głównie na łudniu Meksyku (w kraju Mixteków), o szerokim zastosowaniu leczniczym. Z

- [29] Inni, po złożeniu ogniewi ofiary z kury i rozlaniu *pulque*, dotykają dziecko *picietem*⁵⁴, to jest tytoniem, oraz wzywają Quetzalcoatlą, modląc się do niego.
- [30] Choroby dziecięce przypisują także wiatrom i chmurom, i powiadają: *Cualani in eecame, cualani in ahuaque* („zagniewani są władający wiatrami, zagniewani są władający wodą”), i dmuchają na wiatry, kierując do nich swe zaklęcia.
- [31] Ci, co są chirurgami i leczą złamania, wzywają i proszą o przychylność *cuatlapanqueki*⁵⁵, przez co rozumie się wzgórze znajdujące się między rozpadlinami, aby wspomogły ich kurację.
- [37] W domach Indian nigdy nie powinien wygasnąć ogień, ani nie powinno zabraknąć drewna (opałowego), a jeśli przypadkiem brak go i domownikowi przytrafi się jakieś nieszczęście, wówczas po przyjściu do domu prosi ogień o wybaczenie będąc przeświadczonym, że nieszczęście zdarzyło mu się dlatego, że ogień nie był rozpalony albo z (powodu) braku drewna. Tak więc w Dolinie⁵⁶ i w innych stronach Indianie umieszczają pod dachem kilka dyli, przytwarzając je do ścian, pod spodem rozkładają ogień, a na tych dylach układają porządnie drewno, tak iż ten, kto je widzi, sądzi, że trzymają je tam, aby wyschło. Inni układają drewno wokół lub w pobliżu ognia.

Rolnicy

- [33] O (ustalonej) porze, kiedy mają uprawiać swe ziemie, najpierw modlą się do ziemi mówiąc jej, że jest ich matką i że chcą ją otworzyć i położyć na jej

aromatycznego korzenia wyrabiano także naszyjniki dla dzieci rozpoczynających naukę w szkołach *calmecac*, wierząc, że „duch chłopca był usadowiony w paciorkach z *tlacopatli*”; Sahagún 1979, lib. III, Ap., cap. VII, s. 212.

⁵⁴ *Náh. picietl* — odmiana tytoniu, roślina mniejsza i delikatniejsza od innych (*piefiliui*) — cieniec, stawać się cienkim, kiedy mowa o przedmiotach; *yetl* — ogólna nazwa tytoniu), o szerokim zastosowaniu w lecznictwie. Ponce de León używa nazwy *tabaco*, którą Hiszpanie przejęli od Indian z Haiti, choć identyfikowali także tytoń ze znanym z Europy blekotem; por. Pomar, 1964, s. 215; Samolinós D'Ardois, 1971, s. 90-95.

⁵⁵ *Cuatlapanque* to l.mn. od *cuatlapanqui*, dosł. „ten, który rozdziera, rozbija głowę” (*cuafitl*) — głowa; *tlapanaj* — rozdzierać, rozrywać, drzeć, rozbijać; *-qui* przyrostek oznaczający podmiot działania). Sahagún notuje tę nazwę w l.poj. jako imię boga wina, czyli *octli*, i jednego z grupy mitycznych postaci, które po raz pierwszy przygotowały ten napój. *Cuatlapanqui* wchodził zatem w skład *centzontotochtli* „czterystu królików”, jak ogólnie nazywano bogów związanych z *octli* oraz pijaństwem, do którego skutków zdaje się nawiązywać imię podane przez Ponce de León. Fakt, iż autor pisze je w l.mn. (sam wyraz nahuatlański ma przyrostek l.mn., do którego Ponce de León dodał jeszcze hiszpańską końcówkę *-es*), świadczyć może o synonimizacji określeń *centzontotochtli* i *cuatlapanque*. Natomiast skojarzenie z pewnym rodzajem wzgórz jest zapewne wyrazem umiejscawiania przez Indian siedzib owych bóstw w tych właśnie miejscach. Por. Gonçalves de Lima, 1956, s. 104, *passim*.

⁵⁶ Ponce de León parokrotnie mówi o Dolinie (*el Valle*), nie precyzując, o jaki obszar chodzi. W jednym wypadku, kiedy podaje informacje uzupełniające jego opis, pisze wprost o Dolinie Toluca (*Valle de Toluca*), najwyraźniej jako o rejonie odmiennym od Doliny anonimowej. Należy sądzić, że pod nazwą tą kryje się obszar położony na południe od Sierra de Ajusco, zamykającej Dolinę Meksyku, i na południowy wschód od wulkanu Chiuhnauhtzin (dziś Nevado de Toluca, 4560 m n.p.m.), czyli terytorium na którym zlokalizowane było m.in. Tzumpahuacan.

- plecach plug czy *coa*. Wtedy proszą (też) Quetzalcoatlą o przychylność, żeby dał im siłę, by mogli obrobić ziemię.
- [34] Po spulchnieniu ziemi i nadejściu czasu, w którym należy siać, idą na pole i tam w pierw przywołują pewne duchy, zwane *tlaioque* i *tlamacazque*, błagając je, żeby troszczyły się o obsiane pole i strzegły go przed szkodnikami, takimi jak borsuki, wiewiórki i myszy, aby nie uczyniły im szkód. Następnie je obsiewają.
- [35] W siedem czy osiem dni później, gdy kukurydza już wzeszła, niosą na pole woskową świecę oraz *copal* ku czci owych duchów. Zapalają (świecę), palą *copal* pośrodku pola i proszą je ponownie, żeby uwolniły ich pola od wspomnianych szkodników.
- [36] Kiedy kukurydza może już być po raz pierwszy pielona, znowu przynoszą na skraj pola woskową świecę i kurę na ofiarę. Zapaloną świecę ustawiają pośrodku pola. Potem przyrządzają złożonego w ofierze ptaka, niosą go wraz z *tamalami* na środek, gdzie znajduje się świeca i tam ofiarowują go bogini Chicomecoatl, bogini zbóż, która — jak powiadają — mieszka w górach Tlaxcali. Modlą się do niej i zanoszą prośby, a gdy ofiara poleży tam chwilę, zabierają ją i zjadają z pozostałymi (ludźmi). Potem palą *copal*.
- [37] Przed rozpoczęciem pielienia wzywają Quetzalcoatlę, prosząc go o przychylność i siłę przy pomocy pewnych słów, jakich używają w tym czasie, to jest podczas pielienia.
- [38] Ci spośród tubylców, którzy są (ludźmi) dbałymi, nie pozwalają, by z kukurydzy oberwany został choćby jeden liść zanim nie zaczną wychylać się *xilote*⁵⁷. A gdy już się pokażą, biorą parę liści kukurydzianych i pierwsze *xilote* z pierwszymi kwiatami i pierwszy *miahuatl*⁵⁸, pierwsze rzeczy, jakie ziemia daje im w tym okresie, i niosą je, żeby ofiarować przed spichrzami razem z ptakiem, *tamalami*, *copalem*, woskową świecą i *pulque* dla rozlania odpowiedniej części przed spichrzami.
- [39] Inną ofiarę, zwaną przez nich *tlaxquitzli*⁵⁹, czynią pierwszym młodym kolbom kukurydzy, jakie dają im pola. Mając przygotowane rzeczy potrzebne do tej ofiary, to jest *hule*⁶⁰, papier, który nazywają *texamatl*⁶¹ i coś niby

⁵⁷ Náh. *xilotl* — załazek kolby kukurydzy o nie wykształconych jeszcze ziarnach. Po pewnym czasie przekształca się on w zieloną, młodą kolbę o stwardniałych ziarnach zwaną w náhuatl *elotl*, co Ponce de León oddaje słowem *elote*, ja zaś tłumaczę jako „młoda kolba”; por. akapit 39 n.

⁵⁸ Náh. *miahuatl/miauatl/miyauatl* — kłos kukurydzy z kwiatem.

⁵⁹ Garibay tłumaczy to słowo jako „prezentacja czegoś, ofiara” (od *tla-ix-qui-za*), por. *Teogonia*, 1979, s. 138. Wydaje się jednak, iż z uwagi na charakter opisywanego obrzędu (por. akapity 39, 41, 42, gdzie podkreśla się rolę młodych kolb oraz ich pieczenia), właściwszy będzie przekład następujący: *tla-* przedrostek oznaczający rzeczy, przedmioty; *ixca* — wypalać (ceramikę), piec coś w rozżarzonych węglach, w gorącym popiele; *-itzli* przyrostek tworzący rzeczowniki odczasownikowe, co łącznie tworzy słowo *tla-[i]xqui-[i]ztli* „pieczenie (czego)”.

⁶⁰ Náh. *ulli/olli* — rodzaj elastycznej gumy z soku drzewa kauczukowego *Castilloa elastica*, wykorzystywanej do wyrobu piłek do gry *tlachtli*, a także jako środek medyczny oraz ofiara dla bogów.

⁶¹ Rodzaj papieru wykonanego ze sprasowanych liści; Siméon, 1977, s. 540-541. Garibay tłumaczy: „popielaty papier”; por. *Teogonia*, 1979, s. 138. *Amatl*, czyli papier z włókien roślinnych, używany był do wyrobu ksiąg, stanowił też częstą ofiarę.

koszulki z bawełnianej tkaniny, zwane *xicoli*⁶², *copal*, *pulque*, świecę woskową i kurę na zabicie,

- [40] biorą pierwsze młode kolby i udają się na wzgórze, gdzie mają swe świątynki⁶³, które zwą *teteli*⁶⁴, podobne do ołtarzy. Istnieje nakaz, by na wzgórze te nie szły dzieci, żeby nie odkryły, co się (tam) robi. Po przyjsciu rozpalają ku czci Xiuhtecutli ogień u stóp świątynki albo w środku, a najwięcej wiedzący bierze (glinianą) skorupę z ogniem, wrzuca *copal* i okadza całe miejsce ofiary. Wtedy zapala woskową świecę, stawia ją pośrodku świątynki, a następnie bierze ofiarę, którą stanowi *hule*, *copal*, *pulque*, koszulki, *jitary* oraz papier i składa to przed świątynką i ogniem.
- [[41] Uczyniwszy to, zaczynają piec młode kolby, czerpią z ofiarowanej *pulque*, rozlewają przed świątynką i przed ogniem oraz skrapiają *pulque* kolby. Niektórzy puszczają sobie krew z uszu i skrapiają krwią kolby i otoczenie.
- [42] Potem biorą kurę przyniesioną na ofiarę i zarzynają przed ołtarzem i świątynką. Każą przyprawić ptaka i wraz z *tamalami* ofiarowują go przed ogniem i przed *cu*⁶⁵, a koszulki wdziewiają na kilka kamieni, które tam kładą⁶⁶. Po skończeniu, jedzą młode kolby przepijając *pulque* i w ten sposób oddają pierwociny z nowych płodów.
- [43] Jeśli kukurydza nadaje się już do zbioru, a na polu jest łodyga mająca dwie lub trzy kolby, nazywana przez nich *xolotl*⁶⁷, właściciel powiadamia zaraz tego, który jest mistrzem ceremonii, będącego zazwyczaj starcem, i mówi mu jaki to dobry okres był na jego polu. Mistrz przychodzi i po obejrzeniu łodygi z dwoma czy trzema kolbami poleca, aby na dzień następny zrobiono dwa rodzaje *tamali*: *tamale* białe oraz *tequixquitamale*⁶⁸. Przybywszy (nawajutrz), idzie w pole, wrywa łodygę o dwóch kolbach i on oraz właściciel pola zabierają zrobione *tamale* i roślinę i odchodzą poza teren zamieszkały na jakieś miejsce, gdzie rozchodzą się dwie drogi, jedna w jedną, druga w drugą stronę. Tam mistrz ofiarowuje oba rodzaje *tamali* i roślinę z dwoma

⁶² Náh. *xicolli* — szata, rodzaj kaftana sięgającego do kolan. *Xicoli* z malowanego płótna nosili kapłani, lecz był to także typ ubioru charakterystyczny dla mieszkańców Michoacán; por. Sahagún, 1979, lib. II, cap. XXV, s. 113; lib. X, cap. XXIX, s. 609.

⁶³ Autor używa słowa *cuecillo*, zdrobnienia od *cu* — terminu pochodzącego najprawdopodobniej z języka maya, który Hiszpanie przejęli jako nazwę wszelkich świątyń indiańskich.

⁶⁴ Náh. *tetelli* — konstrukcja z kamieni lub ziemi, o płaskim wierzchołku, służąca jako ołtarz.

⁶⁵ Por. przyp. 63.

⁶⁶ Kamienie wyobrażały zapewne jakieś czczone istoty; por. zwyczaj wyrabiania z masy *tzoalli* tzw. gór (*tetepe*) podczas święta Tepeilhuitl, które ubierano potem w stroje wykonane z papieru i piór oraz składano przed nimi ofiary; Sahagún, 1979, lib. II, cap. XIII, s. 88-89; Hvidtfeldt 1958, s. 92, *passim*.

⁶⁷ Wieloznaczne słowo, o niejasnej etymologii, w tym i podobnych kontekstach tłumaczone jako — rzecz zdwojona, podwójna, o dwóch bliźniaczych częściach. W znanym micie o powstaniu słońca i księżyca w Teotihuacan bóstwo o imieniu *Xolotl* (por. przyp. 69) przemienia się kolejno w kukurydzę o podwójnej łodydze (*xolotl*), w podwójną agawę (*mexolotl*) i ziemno-wodnego płaza zwanego *azolotl*, żyjącego w jeziorach środkowego Meksyku; Sahagún 1979, lib. VII, cap. II, s. 434; por. polskie tłumaczenie mitu, Milewski 1966, s. 311.

⁶⁸ Rodzaj *tamali* (por. przyp. 36) z domieszką *tequixquitl* — soli krystalizujących się na powierzchni podmokłych i zasolonych ziem, których głównymi składnikami są węglan sodu i chlorek sodu; por. Siméon 1977, s. 513.

kolbami, kładąc kolby czubkami ku góróm Tlaxcali, na wschód, to jest tam, gdzie mieszka bogini Chicomecoatl, bogini zbóż. Wygłasza mowę i śle posłanie za pośrednictwem kolb, mówiąc: *In ti Xolotl⁶⁹ xi mohuicatiuh ma xic monahuatiliti in Iztac Cihuatl⁷⁰ ca in mochihua motequipanoa in quimonequiltia* [„ty, Xolotlu, bądź u boku Białej Kobiety i przekaż jej, że czyni się i przygotowuje to, co ona sobie życzy”]. I tych ofiarowanych tamali nikt wziąć nie może, chyba że byłby to jakiś przechodzący biedak, a jeśli taki nie nadejdzie, zabierają je i dają jednemu z biednych ze wsi. Mówią, że jest to prowiant Xolotla, z którego korzysta jako wysłannik w poselstwie.

- [44] W czasie zbierania plonów najpierw wzywają boginię Chicomecoatl i mówią: *Chicomecoatlé ca onihualia in tiquetzal i titecencozqui ca onichauatquic in noteocuitlachiuiuh in noteocuitlamacpal* [„Siedem-Wężu: przybyłem do ciebie, drogocenne pióro, do ciebie, wspaniały naszyjnik; przynoszę twój złoty wytwór, twój złoty bukiet”].
- [45] Po zebraniu kukurydzy, gdy mają (ponownie) rzucić ją w ziemię, pozdrawiają ją i mówią: *Tla xi huallauh tlaltechtli nican mopan nocontema in chicomecoatl amo ce toconelehuz* [„Przyjdź tutaj, gnębiony przez ziemię: tu, obok ciebie, kładę Siedem-Węża⁷¹; nic więcej nie będziesz już pragnął”].

Huiztli lub huitzmanaliztli⁷²

(nowe wino)

- [46] Sposób, w jaki Indianie przycinają młode *magueye*⁷³ i składają pierwociny ogniovi, jest taki,
- [47] że gdy nadejdzie pora przycinania ich i wyciągania syropu, wołają starego mistrza, który jest do tego wyznaczony, a on nakazuje, by po wyciągnięciu syropu wlał go do kadzi lub do dzbanów do robienia *pulque*. I najpierw wylewa odrobinę syropu na ziemię w miejscu, gdzie rosną nowe *magueye*. Po wydaniu polecenia, żeby robiono *pulque*, przychodzi następnego dnia do domu pana winnicy, gdzie byli już niektoży zaproszeni sąsiedzi.

⁶⁹ „Tajemniczy Xolotl ze starej mitologii jest stuprocentowym «doble». We wszystkich znaczeniach, jakie słowo to mieć może w dzisiejszym kastylijskim” — pisze Garibay 1958, s. 166. *El doble* oznaczać więc może kopię, duplikat, sobowtóra, bliźniaka, w ogóle rzecz podwójną, także *alter ego*. W tym ostatnim sensie Xolotl uważany jest za „bliźniaka” Quetzalcoatl; jest także bogiem monstrów, wszelkich transformacji, istotą związaną z zaświatami i czarownictwem.

⁷⁰ „Biała Kobieta” (*iztac* — biała, biały; *cihuatl* — kobieta). Imię bogini oraz nazwa góry w południowo-wschodnim krańcu Doliny Meksyku (dziś Sierra Nevada, 5286 m n.p.m.), której wierzchołek pokrywał wieczny śnieg. Tu Iztaccihuatl jest najwyraźniej identyfikowana z Chicomecoatl.

⁷¹ Sens całego zdania nie jest jasny, lecz nazwa *chicomecoatl* odnosi się tym razem najprawdopodobniej do ziaren kukurydzy. Stosowanie tego typu nazw, będących datami kalendarza *tonalpohualli*, w odniesieniu do roślin, ziaren, pożywienia poświadczają inne źródła; por. Lehmann, 1938, s. 62

⁷² *Huiztli/huitztli* — cięć, kolec (agawy), ale także nazwa nowego wina z agawy (*octli*); por. Siméon 1977, s. 759. Drugie słowo stanowi złożenie z członów: *huitz[tl]* — znaczenie jw.; *mana* — ofiarowywać, dawać (co), składać ofiarę, robić, wytwarzać (co); — *liztli* — przyrostek tworzący rzeczowniki odczasownikowe, co łącznie przetłumaczyć można jako „wytwarzanie i/lub ofiarowywanie nowego wina”.

⁷³ Słowo pochodzące najprawdopodobniej z języka Indian haitańskich, używane przez Hiszpanów jako nazwa różnych odmian agawy, zwanej w náhuatl *metl*; por. Gonçalves de Lima, 1956, s. 14, *passim*.

- [48] I mają już przygotowane dla niego serce *magueyu*, które w (swym) języku zwą *ciotl*⁷⁴. On nalewa nowej *pulque* do *jicary* czy do kubka i wraz z pełnym dzbanem ofiarowuje ją ogniewi. Przez chwilę trwa akt ofiarowania; potem bierze *pulque* i rozlewa nieco przed ogniem. Na to mówią w (swym) języku: *Motenciahuaz in huehuetzin* [„odświeży swe wargi czcigodny starzec”].
- [49] I bierze czubek serca *magueyu*, wrzuca go do *jicary*, uderzając palcem tak, aby został spryskany, ogień, a następnie przemawia do niego szeptem, wychodzi na zewnątrz i mówi, wypowiadając takie słowa: *Nican catqui in antlamacazque achitzin neutzintli ic on mohuellamachtizque* [„tu oto jest, kapłani⁷⁵, odrobina mego syropu: wraz z nim ma tu zapanować szczęście”]. Uderza się sercem *magueyu*, a potem wypija swą *jicarke*.
- [50] Wraca ponownie, nalewa z ofiarowanej *pulque* i podaje pierwszemu gościowi, uderzając go; ten pije, i tak czyni to, aż skończy się kolejka.
- [51] Podczas kosztowania nowej *pulque* nie mogą się upić. W taki oto sposób robi się i próbuje nowe wino, które nazywają *huitztl* albo *huitzmanaliztli*.

Otwarcie nowych domów, co oni nazywają
*nicalchalia*⁷⁶

- [52] Wybudowawszy dom i umieściwszy w czterech rogach jakieś figurki albo kamienie o ładnej barwie oraz odrobiny *picietu*, pan domu zwołuje mistrzów i starców, (ci zaś) po obejrzeniu domu polecają przygotować na dzień następny kurę oraz zrobić *tamale*.
- [53] Gdy nadszedł kolejny dzień, przychodzą i zebrawszy się w domu, niecą przy pomocy kijów nowy ogień⁷⁷; po rozpaleniu go, biorą kurę, ucinają jej głowę przed ogniem, rozlewając krew i nią namaszczają cztery kąty lub cztery ściany, następnie kalenicę *jacalu*⁷⁸ czy dach, i otwory świetlne oraz boki drzwi.
- [54] Po tym, co powiedziano, każą oskubać ptaka poza domem i przyrządzają go na swój sposób, a przyrządzonego biorą wraz z *tamalami*, zanoszą znowu do ognia i ofiarowują podzielonego na dwie części: jedną zostawiają przed ogniem, drugą zaś posyłają na ofiarę przed wizerunkiem w kościele, a jeżeli nie (ma go w tej wsi), to tam, gdzie jest, razem z zapaloną świecą. Gdy (kura) poleży chwilę jako ofiara, zjadają ją goście. I to nazywają *calchalia*, co znaczy „oddawać dom do użytku”.

Wypalacze wapna

- [55] W większości okolic tej Nowej Hiszpanii przyjęte jest wśród tubylców, że wapna nie może wypalać każdy, a tylko pewni wyznaczeni starcy, których wzywają, kiedy ktoś ma wypalać wapno. Po przyjeździe (takiego), biorą trochę

⁷⁴ Náh. *quiotl* — pęd, odrośl, łodyga; tu: trzon, rdzeń agawy rosnący pomiędzy mięsistymi liśćmi.

⁷⁵ Wołacz *antlamacazque*, który można przełożyć jako „o, kapłani” lub „o, wy, którzy jesteście kapłanami”, odnosi się zapewne do *tlatloque tlamacazque* (por. przyp. 29).

⁷⁶ „Otwieram/oddaję do użytku dom” (*ni-* przedrostek 1 os. l.poj.; *calli* — dom; *chalia* — otwierać, inaugurować).

⁷⁷ Mowa oczywiście o rozniecaniu ognia przy pomocy tzw. wiertła ogniowego.

⁷⁸ Náh. *xacalli* — dom z glinianych, suszonych na słońcu cegieł zwanych przez Hiszpanów *adobe* (*xacal* — piasek, drobno rozbity kamień; *calli* — dom).

picietu i kładą go na czterech czy pięciu kamieniach, zwanych *tenamaztli*⁷⁹, na których montuje się piec.

- [56] Wewnątrz pieca, na ziemi, i na zewnątrz robią linie na kształt ukośnego krzyża i modlą się do Xiuhtecutli, który jest ogniem, aby pomógł swoim płomieniem.
- [57] Kiedy piec jest gotowy, mają już przygotowaną *pulque*, a gdy piec się pali, rozlewają *pulque* od góry na krawędź pieca i w dolny otwór składają w ofierze kurę, obcinając jej głowę.
- [58] Zwykli tańczyć przed otworem, przez który ogień oddycha. Podczas tego wszystkiego, przy każdej czynności z osobna, wypowiadają słowa, które zostaną umieszczone na marginesie (słów tych brak).

Ci, którzy tną drewno i są nazywani
*cuauhtlatoque*⁸⁰

- [59] Jest rzeczą bardzo powszechną, że w każdej wsi są wyznaczone osoby, które wtedy, gdy mają ciąć belki (czy) inne drewno, idą na wzgórze lub do lasu i zanim tam wejdą modlą się do Quetzalcoatl, prosząc go o pozwolenie i mówiąc, żeby nie poczytał im za brak szacunku tego, że chcą uzyskać drewno z jego lasu i aby pozwolił im zabrać ze swego boku owe drewno, bo obiecują umieścić je w miejscu, gdzie będzie szanowane przez ludzi.
- [60] Po przycięciu belki czy belek i przygotowaniu jej do ciągnięcia, kładą trochę *picietu* na przednim jej krańcu, w środku i na krańcu tylnym, a potem uderzają w środek parę razy drągiem.
- [61] Wzywają Quetzalcoatl, aby im pomógł i nie przytrafiło się im w drodze coś złego, żeby nikt się nie zranił. To samo czynią podczas zwózki kamieni i okadzają je *copalem* na cześć Quetzalcoatl.

Wędrowcy

- [62] Wypowiadają pewne słowa, które zwą *acrotlatolli*⁸¹, w chwili, gdy spostrzegą jakąś nadchodzącą osobę, na wypadek gdyby był to rozbójnik i zabójca, nazywany przez nich dzikusiem⁸².
- [63] Wzywają Quetzalcoatl, gdyż jest on bogiem męznym, a potem przywołują wilki, lwy, tygrysy, gepardy oraz wiry powodowane przez wiatry, aby im pomogły i wsparły ich przeciw takim osobom.

Ci, co oddalają chmury i grad

- [64] Są też inni, którzy nazywają się *teciuhpeuhque*⁸³. W większej części Doliny są tacy, co oddalają chmury i zaklinają je, i w większości wsi są oni wyzna-

⁷⁹ Por. przy. 49.

⁸⁰ „Panowie drzew” lub „Władcy lasu” (*cuauhtl/quauhtl* — drzewo, a także — belka, dyl; -*h* formant l.mn.; *tlatoque* — l.mn. od *tlatoani* — pan, władca). Nazwa drwali.

⁸¹ W wolnym tłumaczeniu można przełożyć to słowo jako „zakłęcie”; dosł. oznacza „słowo przeciwko krokowi” (*afmo* — negacja rzeczy lub czynności; *[i]jcahtl* — noga, krok; *tlatolli* — słowo); por. *Teogonia*, 1979, s. 133.

⁸² Autor używa słowa *cimarrón*, które oznaczało udomowione zwierzę dziczące po ucieczce z gospodarstwa. Później stosowano je również do zbiegłych niewolników murzyńskich.

⁸³ *Teciuhpeuhque* to l.mn. od *teciuhpeuhqui* dosł. „ten, który ujarzmił grad” (*teciuhhtl* — grad; *peua/pehua* — zwyciężać, ujarzmić, czynić podległym; -*qui* podmiot działania).

czeni i zwolnieni z *coatequilu*⁸⁴. Czynią rękoma wiele znaków i dmuchają na wiatry.

Inni, o których mówią, że przywracają
szczęście czy zdrowie i których nazywa się
*tetonalmacani*⁸⁵

- [65] Gdy jakieś dziecko zachorowało z przestachu albo z powodu upadku, są wśród Indian tacy, którzy zajmują się przywracaniem mu zdrowia.
- [66] Oglądają dziecku dłoń, podnoszą mu włosy na czubku głowy do góry, a potem wzywają słońce i mówią do niego: „Panie nasz, proszę cię i błagam, abys ulitował się nad tym dzieckiem i dał mu i przywrócił utracone zdrowie lub szczęście, bowiem jest ono w twym ręku”.
- [67] Po wygłoszeniu tego wezwania, odrobiną *picietu* robi dziecku kreskę, ciągnąc ją od czubka nosa do ciemienia na głowie. Tych nazywają *tetonalmacani*.

Ci, których zwą *atlahuhtlachique*⁸⁶

- [68] Biorą *jacarę* z wodą i umieściwszy ją na ogniu, wrzucają do środka siedem (ziaren) kukurydzy i trwają jakby w modlitwie przez jakiś czas, poczem mówią to, co chce się od nich wiedzieć.
- [69] Inni robią to w odmienny sposób: mierzą źdźbło słomy na trzy i pół dłoni. Jeszcze inni mierzą źdźbłem słomy (rękę) od zgięcia w łokciu do środkowego palca, a uczyniwszy to, mówią, co im się zdaje, i choćby było igrastwem, (ludzie) im wierzą.

Aby dowiedzieć się o zaginionych rzeczach
oraz o innych sprawach, jakie pragnie się znać

- [70] Piją *ololiuhqui*⁸⁷, *peyote*⁸⁸ i pewne nasienie, które nazywają *tlitiltzin*⁸⁹. Są one tak mocne, że tracą zmysły i twierdzą, że ukazuje im się ktoś jak murzynek, który mówi im wszystko, co pragną.

⁸⁴ Náh. *coatequilt* — prace publiczne, wykonywane przez wszystkich członków społeczności lokalnej.

⁸⁵ Por. przyp. 52.

⁸⁶ Garibay podaje jako właściwą formę tego słowa *atlahuhtlachixqui* dosł. „ten, który obserwuje głębię wody” (*atlahuhtli*) — głęboka dziura (z wodą), studnia, głębina wodna; *tlachixqui* — ten, który patrzy, obserwuje, ogląda, strzeże); por. *Teogonia* 1979, s. 133. López Austin odczytuje natomiast *atlan tlachixqui* dosł. „ten, który ogląda (rzeczy) w wodzie” (*atl*) — woda; *-tlan* — w; *tlachixqui* — znaczenie jw.); por. López Austin, 1967, s. 105. W obu wypadkach przyrostek *-que* oznacza l.mn.

⁸⁷ Nazwę tę można przełożyć jako „ten, który kręci/powoduje zawroty” (od czasownika *ololoa* — zbierać, łączyć (rzeczy), kręcić, zaokrąglać). Zdaniem Garibaya to określenie rośliny halucynogennej odnosiło się do różnych rodzajów botanicznych — *Ipomea sidaefolia*, *Rivea corymbosa*, *Datura metaloides*; por. Sahagún 1979, s. 940. Jednakże w XVI w. F. Hernández opisał *ololiuhqui* lub inaczej *coaxihuitl* „ziele węża” jako określoną roślinę o szerokim zastosowaniu w medycynie; por. Somolinos D'Ardois, 1971, s. 136-137.

⁸⁸ Náh. *peyotl* (*Lophophoria williamsii*) — roślina z rodziny kaktusowanych o właściwościach halucynogennych; por. Posern-Zielińska, 1972.

⁸⁹ Dosł. „(czcigodny) czarnuszek” (zdrobnienie *tlilli* — czarny kolor, przez powtórzenie pierwszej sylaby; *-tzin* przyrostek wyrażający szacunek, poważanie).

[71] Inni powiadają, że ukazuje się im Pan Nasz, (jeszcze) inni, że aniołowie. I kiedy to czynią, wchodzą do pomieszczenia, zamykają się i stawiają straż aby słuchała tego, co mówią. I nie mogą z nimi rozmawiać zanim nie minie im obłąd, gdyż stają się jako szaleńcy. A potem pytają, co powiedzieli, i to jest rzeczą niewątpliwą.

Rozprawkę tę sporządził don Pedro Ponce, który był beneficjentem w okręgu Tzumpahuacan.

LITERATURA

- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de
1975-1977 — *Obras históricas*, México, t. 1-2.
- Broda, Johanna
1976 — *Los estamentos en el ceremonial mexicana*, [w:] Pedro Carrasco et al., *Estratificación social en la Mesoamerica prehispánica*, México, s. 37-66.
- Colston, Stephen A.
1973 — *The „Historia Mexicana” and Durán’s Historia*, „Journal de la Societe des Americanistes”, t. 62, s. 35-42.
- García Quintana, Josefina
1974 — *Exhortacion de un padre a su hijo. Texto recogido por Andrés de Olmos*, „Estudios de Cultura Náhuatl”, t. 11, s. 137-182.
- Garibay K., Ángel Ma.
1958 — *Veinte himnos sacros de los Nahuas*, México.
- Gerhard, Peter
1972 — *A Guide to the Historical Geography of New Spain*, Cambridge.
- Gonçalves de Lima, Oswaldo
1956 — *El maguey y el pulque en los códices mexicanos*, México — Buenos Aires.
- Graulich, Michel
1974 — *Las peregrinaciones aztecas y el ciclo de Mixcoatl*, „Estudios de de Cultura Náhuatl”, t. 11, s. 311-354.
- Hvidtfeldt, Arild
1958 — *Teotl and *iriptlali. Some central conceptions in ancient mexican religion, with a general introduction on cult and myth*, Copenhagen.
- Icaza, Francisco A. de
1928 — *Selección de documentos referentes a México, sacada de los volúmenes de la Colección de extractos de Belmonte existentes en el Archivo de Indias por don Francisco A. de Icaza, jefe de la Comisión Mexicana de Investigaciones y Estudios Históricos y confrontados con las firmas originales. Años 1922 y 23*, „Revista Mexicana de Estudios Históricos”, t. 2, Num. 1-4, s. 7-112.
- Leander, Birgitta
1972 — *Herencia cultural del mundo náhuatl a través de la lengua*, México.

Nazwa odnosi się do wspomnianych nasion albo do czarnej postaci pojawiającej się w wizjach (Ponce de León nazywa ją *negrito*), którą uważa się nieraz za personifikację halucynogennej rośliny, nie zidentyfikowanej botanicznie; por. López Austin, 1967, s. 102.

- Lehmann, Walter
1938 — *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*, Stuttgart — Berlin.
- León-Portilla, Miguel
1959 — *Filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México.
- López Austin, Alfredo
1967 — *Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl*, „Estudios de Cultura Náhuatl”, t. 7, s. 87-117.
1974 — *Descripción de medicinas en textos dispersos del libro XI de los Códices Matritense y Florentino*, „Estudios de Cultura Náhuatl”, t. 11, s. 45-135.
1975 — *Textos de medicina náhuatl*, México.
- Messer, Ellen
1978 — *Present and future prospects of herbal medicine in a Mexican community*, [w:] Richard I. Ford, ed., *The Nature and Status of Ethnobotany*, Ann Arbor, s. 137-161.
- Milewski, Tadeusz
1948 — *Atlas lingwistyczny języków świata*, Lublin — Kraków.
1966 — *Ziemia i niebo w poezji Azteków*, „Lud”, t. 50, cz. 1, s. 297-320.
- Mönnich, Anneliese
1969 — *Die Gestalt der Erdgöttin in den Religionen Mesoamerikas*, Berlin.
- O’Gorman, Edmundo
1975 — *Estudio introductorio*, [w:] Alva Ixtlilxóchitl, 1975-1977, t. 1, s. 1-257.
- Pomar, Juan Bautista de
1964 — *Relación de Tezcoco, 1582*, [w:] Angel Ma. Garibay K., ed., *Poesía náhuatl*, México, t. 1, s. 149-219.
- Posern-Zielińska, Mirosława
1972 — *Pejotyzm. Religia Indian Ameryki Północnej*, Wrocław.
- Robelo, Cecilio A.
1980 — *Diccionario de mitología náhuatl*, México, t. 1-2.
- Robertson, Donald
1959 — *Mexican Manuscript Painting of the early Colonial Period. The Metropolitan School*, New Haven.
- Sahagún, Bernardino de
1979 — *Historia general de las cosas de Nueva España*, México.
- Siméon, Remi
1977 — *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México.
- Somolinos D’Ardois, German
1971 — *El doctor Francisco Hernández y la primera expedición científica en América*, México.
- Sullivan, Thelma D.
1976 — *Compendio de la gramática náhuatl*, México.
- Teogonía
1979 — *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, edición preparada por Angel Ma. Garibay K., México.
- Ybot León, Antonio
1963 — *La iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias. II. La obra y sus artífices*, Barcelona — Madrid.
- Zantwijk, Rudolf A. M. van
1959 — *In ihiyoyaoyotl, in atl in tlachinollí teoyotica*, „Estudios de Cultura Náhuatl”, t. 1, s. 113-124.
1974 — *Los servidores de los santos. La identidad social y cultural de una comunidad tarasca en México*, México.