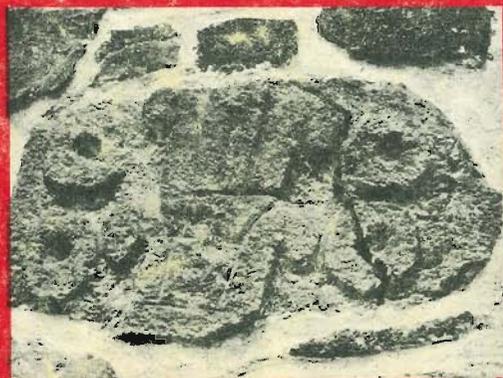
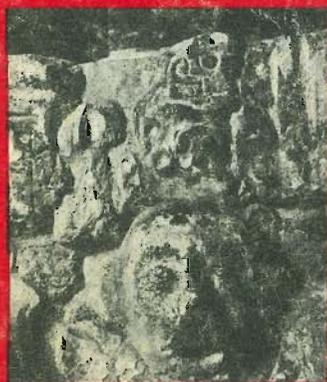


ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

15



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ESTUDIOS DE CULTURA NAHUATL

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

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

Publicación del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, destinada a sacar a la luz fuentes documentales de toda índole, códices y textos indígenas de importancia histórica, etnográfica, lingüística o genéricamente cultural, en relación con los distintos pueblos nahuas, en los periodos prehispánico, colonial y de México independiente. Asimismo incluye en sus varios volúmenes trabajos de investigación monográfica, notas breves sobre historia, arqueología, arte, etnología, sociología, lingüística, literatura, etcétera, de los pueblos nahuas; bibliografías y reseñas de libros de interés en este campo.

Toda correspondencia relacionada con esta Revista, dirigirla a:

Estudios de Cultura Náhuatl

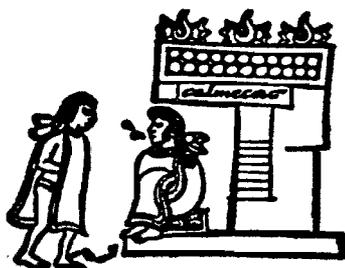
Torre 1 de Humanidades, 7º piso

Ciudad Universitaria, México 20, D. F.

ESTUDIOS DE CULTURA NÁHUATL

Volumen 15

1982



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Primera edición: 1982

DR © 1982 Universidad Nacional Autónoma de México

DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES

Ciudad Universitaria, México 20, D. F.

Impreso y hecho en México

ESTUDIOS DE CULTURA NAHUATL

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

Editor: Miguel León-Portilla

Editora técnica asociada: Guadalupe Borgonio

SUMARIO

Volumen 15: Investigaciones etno-lingüísticas entre hablantes de náhuatl y otras lenguas yuto-aztecas, por <i>Miguel León-Portilla</i>	11
La entronización de Acampichtli de Tenochtitlan y las características de su gobierno, por <i>Rudolf van Zantwijk</i>	17
Fray Andrés de Olmos: Notas críticas sobre su obra lingüística, por <i>Leonardo Manrique Castañeda</i>	27
Los nombres de lugar en náhuatl. Su morfología, sintaxis y representación glífica, por <i>Miguel León-Portilla</i>	37
Sahagún's Sources for Book II, por <i>Arthur J. O. Anderson</i>	73
A Structural and Semantic Analysis of Classical Nahuatl Kinship Terminology, por <i>Brant Gardner</i>	89
Los huehuetlatolli en la cristianización de México: Dos sermones en náhuatl de Sahagún, por <i>Georges Baudot</i>	125
Historicidad de los Coloquios de Sahagún, por <i>J. Jorge Klor de Alva</i>	147
Xolpan y Tonalco. Una hipótesis acerca de la correlación astronómica del calendario mexicana, por <i>Carmen Aguilera</i>	185
¿Quetzalcóatl en Amatlán (Morelos)? por <i>Juan Dubernard</i>	209
An Exploration of the Nahuatl Netherworld, por <i>Deborah B. Carynnyk</i>	219

Documentos

Obra poética en náhuatl de Santos Acevedo López, presentación de <i>Jorge de León Rivero</i>	237
Vida y obra de fray Bernardino de Sahagún, tema de dos cartas inéditas de Francisco del Paso y Troncoso, a don Joaquín García Icazbalceta, presentadas por <i>Ignacio Bernal</i>	247
Publicaciones sobre lengua y literatura nahuas por <i>Ascensión H. de León-Portilla</i>	291
<i>Reseñas bibliográficas</i>	297
<i>Necrologías.</i>	305
<i>Lamentable omisión</i>	309

COLABORADORES

RUDOLF VAN ZANTWIJK. Holandés. Doctor en ciencias políticas y sociales por la Universidad Municipal de Amsterdam. Actualmente es catedrático de las universidades de Amsterdam y de Leyden. Fue profesor en el CREFAL, Michoacán, México. Ha publicado numerosos trabajos sobre cultura Náhuatl. Pueden citarse: *Supervivencias intelectuales de la cultura Náhuatl en Milpa Alta, Distrito Federal*; *Aztec Hymns as the Expression of the Mexican Philosophy of Life*; *La paz azteca*; *Ordenación del mundo por los mexicas* y *La estructura gubernamental del estado de Tlacupan*.

LEONARDO MANRIQUE CASTAÑEDA. Mexicano. Maestro en antropología con especialidad en lingüística. Ha realizado investigaciones sobre diversas lenguas mesoamericanas. Actualmente es director del Departamento de Lingüística del Instituto Nacional de Antropología e Historia. De su bibliografía pueden citarse: "Jiliapan Pame", "The Otomi", "Descripción estructural de una muestra de la escritura Maya", "Análisis preliminar del vocabulario de fray Juan de Guadalupe Soriano".

MIGUEL LEÓN-PORTILLA. Mexicano. Doctor en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha sido director del Instituto Indigenista Interamericano y del de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional. Actualmente es investigador y consejero del último de estos institutos, así como profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad. Miembro de El Colegio Nacional. De su bibliografía pueden citarse: *La filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*; *Trece poetas del Mundo azteca*; *México-Tenochtitlan: su espacio y tiempo sagrados*; *Native Mesoamerican Spirituality, Ancient Myths...*; *Tolteccáyotl. Aspectos de la cultura Náhuatl*.

ARTHUR J.O. ANDERSON. Norteamericano. Doctor en antropología y especialista en lengua y cultura nahuas. Es profesor en el Departamento de Antropología de la Universidad del Estado de California, San Diego. Editor, junto con el doctor Charles E. Dibble, del *Códice Florentino*, texto náhuatl, con versión inglesa, notas e ilustraciones. Como colaborador de EGN ha escrito: *Sahagun's texts as indigenist documents; Materiales colorantes prehispánicos; Refranes en un santoral en mexicano*, y en colaboración, *El inventario anatómico sahguntino*.

BRANT GARDNER. Norteamericano. Maestro en antropología. Actualmente en la State University of New York, at Albany. Ha preparado varios trabajos sobre lingüística náhuatl.

CARMEN AGUILERA. Mexicana. Maestra en historia por la Universidad Iberoamericana, ha publicado: *Una posible deidad negroide en el panteón atzeqa; El arte oficial tenochca, su significación social*.

GEORGES BAUDOT. Francés. Doctor en historia. Profesor de la Facultad de Letras de la Universidad de Toulouse. Entre sus publicaciones se pueden citar: *L'institution de la dime pour les Indes du Mexique; Utopie et histoire au Mexique; Les Lettres précolombiennes y Tratado de hechicería y sortilegios* de fray Andrés de Olmos.

J. JORGE KLOR DE ALVA. Norteamericano. Doctor en historia por la Universidad de California. Profesor de historia en la Universidad de California, Santa Cruz. De su bibliografía pueden citarse: *The Aztec-Spanish Dialogues, 1524* (Versión al inglés del texto de los Coloquios de los Doce).

DEBORAH B. CARYNNYK. Norteamericana. Pasante de maestría en historia, Universidad de Arizona, Tucson. Ha realizado estudios sobre lengua y cultura nahuas.

JORGE DE LEÓN RIVERO. Mexicano. Licenciado en geografía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Cronista de Itztapalapa.

Ha realizado estudios sobre lengua y cultura nahuas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha publicado varios trabajos monográficos sobre geografía histórica de distintos lugares del Valle de México.

IGNACIO BERNAL. Mexicano. Doctor en antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha sido director del Instituto Nacional de Antropología e Historia, de Monumentos Prehispánicos y del Museo Nacional de Antropología. Actualmente es investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Entre sus obras figuran: *Tenochtitlan en una isla; Otra tumba cruciforme de Miula; Toynbee y Mesoamérica; Obras maestras del Museo Nacional de Antropología.*

JUAN DUBERNARD CHAVEAU. Mexicano. Ha realizado diversas investigaciones de carácter etnohistórico principalmente en el ámbito del estado de Morelos. De su bibliografía puede citarse: *Santa Ana Amanalco (Cuernavaca, Mor.)*, 1975.

ASCENSIÓN H. DE LEÓN-PORTILLA. Mexicana. Licenciada en historia por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente investigadora del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM. Entre sus publicaciones pueden mencionarse: *Bibliografía lingüística nahua y Estudios de lingüística y filología nahuas.* (Recopilación, edición y estudio introductorio de las aportaciones de Pablo González Casanova, Sr.); *Algunas publicaciones recientes sobre lengua y literatura nahuas.*



**VOLUMEN 15: INVESTIGACIONES ETNOLINGÜÍSTICAS
ENTRE HABLANTES DE NÁHUATL Y DE OTRAS
LENGUAS YUTO-AZTECAS**

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

La familia lingüística yuto-azteca, así llamada porque algunos lingüistas del siglo XIX creyeron que los yutes de Utah y los aztecas de México eran sus miembros más apartados, ha sido objeto de considerable investigación. Entre los trabajos más recientes dirigidos a la reconstrucción del proto yuto-azteca y a la descripción, para fines comparativos, de variantes del náhuatl contemporáneo y de otros idiomas de la misma familia yuto-azteca, pueden citarse tres volúmenes recientemente publicados bajo la coordinación de Ronald W. Langacker bajo el título general de Studies in Uto-Aztecan Grammar.¹

Trabajos como estos que muestran aspectos importantes en las afinidades fonológicas, léxicas y estructurales de varias de estas lenguas —así como otras aportaciones sobre puntos específicos de uno o varios de dichos idiomas— son además valioso elemento de apoyo para otras formas de investigación. Entre ellas tienen lugar importante las que pueden emprenderse con un enfoque etnolingüístico. Precisamente los distintos géneros de relación histórica y cultural que puede implicar ser hablantes de una misma lengua o de otras emparentadas con ella, justifica el interés de tal género de investigaciones. En el caso de los numerosos grupos cuyas lenguas integran la familia yuto-azteca, la gran dispersión de su hábitat geográfico y sus marcadas diferencias culturales ofrecen campo bastante propicio para investigaciones etnolingüísticas de carácter comparativo.

Muestra la glotocronología que el proceso evolutivo y genético

¹ Ronald W. Langacker, *Studies in Uto-Aztecan Grammar*, v. I. *An Overview of Uto-Aztecan Grammar*, v. II. *Modern Aztec Grammatical Sketches*, v. III. *Uto-Aztecan Grammatical Sketches*. Publication of The Summer Institute of Linguistics and the University of Texas at Arlington, 3 v., 1977-1979, 200 p., 360 p. (v. 3 en prensa).

de los idiomas que integran esta extendida familia se remonta probablemente a cerca de 5 000 años. A partir del proto yuto-azteca, que verosímilmente se habló en la región central del actual suroeste de los Estados Unidos (según parece en territorio de lo que hoy es Arizona), comenzaron a desarrollarse distintas subfamilias de lenguas y formas dialectales emparentadas entre sí. La clasificación más generalmente aceptada distingue ocho subfamilias en este conjunto de lenguas. Cuatro de ellas están representadas por idiomas que se continúan hablando en territorio de los Estados Unidos.

Entre los hablantes de lenguas que pertenecen a estas subfamilias hay algunos que viven muy alejados de la frontera mexicana. Tal es el caso de los que se expresan en distintas variantes de la llamada subfamilia "námica" y que viven en pequeñas comunidades desde Oregon (de idioma paviotso), y de Alta California hasta el sur de Idaho, o de los que tienen por lenguas el shoshone, yute, chemehuevi y otras, desde Wyoming hasta distintos lugares de Oklahoma y Texas. Hablantes de lenguas de otras subfamilias yuto-aztecas, que residen en sitios más cercanos a los límites de México, son los bien conocidos hopis (noreste de Arizona), los tubatulabales a lo largo del río Kern, en Alta California y los que, en vías de desaparición, viven en el sur de Alta California, en las cercanías de algunas antiguas misiones, del nombre de las cuales se ha derivado el de sus lenguas: entre ellos los luiseños, fernandeños y serranos.

Hay asimismo hablantes de lenguas yuto-aztecas que tienen representantes en ambos lados de la frontera. Por una parte están los que hablan idiomas de la subfamilia pima-tepehuana: pimas y pápagos (Arizona y Sonora), tepehuanos norteños y sureños (Chihuahua y Durango). Dato interesante es que los pimas y los tepehuanes del sur, aunque separados por cientos de kilómetros, se hallan estrechamente emparentados desde el punto de vista lingüístico. La otra subfamilia con hablantes en México y los Estados Unidos la integran los idiomas conocidos como tara-caitas. Por una parte están los tarahumaras de Chihuahua y los habitantes del alto río Mayo de lengua varojía. Por otra, los grupos de lengua yaqui (Sonora y Arizona) y mayo (Sonora y Sinaloa).

Este gran conjunto de pueblos relacionados lingüísticamente incluye otras dos subfamilias que viven, una sólo en territorio mexicano, y la otra en México y Centroamérica. La subfamilia cora-huichol, como lo indica su nombre, está integrada por las lenguas

de los coras y huicholes, habitantes de la sierra en Nayarit y de lugares cercanos de Jalisco y Durango. La subfamilia más meridional, dentro de la familia yuto-azteca, es precisamente la nahua, con hablantes hasta hoy en quince entidades federativas de México y en la región de Izalco en El Salvador, Centroamérica. Como es sabido, existieron variantes de la lengua nahua en otras regiones del ámbito mesoamericano, incluyendo algunos lugares de Guatemala, Honduras, Nicaragua y Costa Rica.

En tan amplia dispersión geográfica —más de seis mil kilómetros en línea recta desde el sur de Oregon hasta El Salvador en Centroamérica— los hablantes de lenguas yuto-aztecas se adaptaron a ámbitos naturales muy distintos entre sí y desarrollaron también una gran variedad de formas de cultura. A modo de ejemplo pueden aducirse los casos, tan contrastados, de los pimas del desierto sonorense, los hopis en sus altas mesetas del noreste arizonense, los yaquis y mayos en las márgenes de dos ríos, los tarahumaras, habitantes de la Sierra Madre, y los nahuas, esparcidos en múltiples regiones de México, desde el sur de Durango hasta diversos lugares de Centroamérica. Desde el punto de vista cultural las diferencias son asimismo muy marcadas. En tanto que pimas y pápagos alcanzan limitadas formas de desarrollo como agricultores en medio del desierto, los hopis, a pesar de vivir en un hábitat tampoco muy favorable, participan en los logros culturales de los llamados “indios pueblos”, de máximo refinamiento en el contexto del suroeste de Estados Unidos. A su vez, si los tarahumaras perduran aislados en las escabrosidades de la sierra, viviendo a veces en cuevas, los yaquis y mayos, cuyas tierras ancestrales han recibido el beneficio del riego, resisten a cambios impuestos desde fuera y preservan su propia identidad. Muy cerca del ámbito de alta cultura mesoamericana, los coras, huicholes y tepehuanes, se ven influidos por ella, en tanto que los distintos grupos nahuas participan desde el período clásico (siglos I-VII d.C.) en el gran florecimiento de centros tan importantes como Teotihuacan, Cholula, Xochicalco, Tula, Tetzaco y México-Tenochtitlan y reciben luego el impacto directo de la conquista española.

En medio de toda suerte de diferencias culturales y geográficas, el parentesco lingüístico que vincula a grupos que hablan hasta hoy más de cuarenta idiomas yuto-aztecas, es justamente lo que hace factible y en extremo prometedora, la investigación etnolingüística, dirigida a identificar posibles relaciones entre lengua y cultura y a

establecer comparaciones en los casos de hablantes de idiomas en distintos grados cercanos.

Se ha concebido así un proyecto, en el que se quiere contar con la participación de lingüistas, etnólogos, historiadores y, de modo especial, con la de yuto-aztecas de diversos grupos. El propósito es encontrar respuestas a distintos planteamientos o constelaciones de conceptos en torno a varios temas de interés primordial en la existencia del respectivo grupo. Entre los temas que pueden ser de especial importancia cabe apuntar tentativamente los siguientes:

1) Significación de agua y tierra en la vida de la comunidad y conceptos que se relacionan o derivan de una y otra en contextos como la visión del mundo, organización social, religiosa, política y económica.

2) Contactos inter-étnicos; la conciencia histórica de los mismos; aceptación o rechazo a imposiciones culturales procedentes de fuera; significación del trato con autoridades externas, políticas y religiosas; con los no-indígenas en el trabajo, comercio, etcétera. En el caso de grupos que viven en territorio mexicano, será de enorme interés buscar recordaciones entre ancianos acerca de sus experiencias al tiempo de la Revolución.

3) Ideas de espacio y tiempo; en el pensamiento religioso y la propia visión del mundo; concepción cíclica o no del universo; orígenes, cambio, progreso o empeoramiento, por qué se guarda memoria de lo que ha ocurrido, qué significaciones se dan a determinados ámbitos espaciales...

4) Los nombres de lugar: ¿Cómo se estructuran? ¿Qué tipos de significaciones expresan preferentemente?

5) ¿Cómo se prepara a los niños y jóvenes para la vida? La forma de capacitación y participación tradicional y la educación que se recibe de fuera.

6) Salud y enfermedad; frío y calor; nombres de las partes del cuerpo humano.

7) El sentido que tiene existir en la tierra. Aprecio por los hijos. Ideas acerca de la muerte.

Desde luego precisar la temática de los planteamientos debe ser punto preliminar, sometido a la discusión de quienes han participado en la vida de los respectivos hablantes, en este caso, de lenguas yuto-aztecas. Paso ulterior será escoger los grupos entre los que

deberá buscarse la participación directa de algunos de sus miembros. Tentativamente se piensa en los siguientes grupos: yutes, hopis, pápagos, luiseños, yaquis, tarahumaras, huicholes y nahuas.

De emprenderse estos trabajos, sus frutos pueden llegar a ser en extremo valiosos. Por una parte se reunirán textos de enorme interés cultural en las distintas lenguas. Por otra se abrirá una más amplia posibilidad de estudios analíticos y comparativos en el campo de las relaciones entre lengua y cultura, desde puntos de vista etnolingüísticos, sociolingüísticos, psicolingüísticos... La gama de posibles análisis y comparaciones es sumamente amplia.

El proyecto implica, en resumen, acercarse a universos de cultura y pensamiento tan diferentes como los de los pápagos, hopis, luiseños, yutes, tarahumaras, yaquis, huicholes y nahuas, estos últimos ya del ámbito de Mesoamérica, grupos étnicos en múltiples aspectos distintos y muy alejados entre sí pero emparentados lingüísticamente. Entre otras cosas, tal género de investigación podrá contribuir a encontrar posibles respuestas a cuestiones como las siguientes: ¿grupos de lenguas emparentadas suelen desarrollar algunas formas semejantes de conceptualización? ¿En el campo de la expresión reverencial y metafórica y en el de determinados procesos de cambio semántico hay o no afinidades dignas de tomarse en cuenta? ¿Cabe precisar "escalas" o graduaciones de parecido en aspectos de la visión del mundo, conceptualización y cambios semánticos, en función del mayor o menor parentesco entre las correspondientes lenguas yuto-aztecas? Otras cuestiones tocantes asimismo a los complejos pero muy interesantes problemas objeto de la etnolingüística —lengua y cultura— podrán tal vez recibir nueva luz en función de la propuesta pesquisa. Tiempo es de aprovechar el caudal de aportaciones acerca de la lengua nahua y de otras emparentadas con ella, al dar entrada a planteamientos que conciernen al ser histórico y cultural de los pueblos yuto-aztecas.



**LA ENTRONIZACIÓN DE ACAMAPICHTLI
DE TENOCHTITLAN Y LAS CARACTERÍSTICAS
DE SU GOBIERNO**

RUDOLF VAN ZANTWIJK

*Ica inon nomachticaamatlácuilol cenca
nicnomahuixtilla in ilamatini, in
mextcayomatini,*

Gerdts Kutscher.

*ca yéhuatzin, tepampa otlátoleuep tepam-
pa oteamoxnexti, otetlamelahuacatto,
inic monequi nohuiampa motlazocamatililo.**

En las fuentes históricas se muestra una confusión bastante grande acerca de la personalidad de Acamapichtli de Tenochtitlan que generalmente es considerado como fundador y jefe de familia de la dinastía real azteca.

Existen datos contradictorios respecto a fenómenos tan fundamentales como su nombre, sus antepasados, el principio y el fin de su gobierno, y hasta las características de sus funciones gubernamentales mismas son distintas en una y otra crónica históricas. Aparte de ser conocido como Acamapichtli; el iniciador de la dinastía tenochca es mencionado también como *in itoca in itehca in Itzapaloil* ('su nombre y su aire personal de Mariposa de Obsidiana', una diosa chichimeca bien conocida)¹ y además por un nombre corrompido, *Xilechoz, Cilechoz y Pilethoc* en los docu-

* La traducción de esta dedicatoria es la siguiente: *Con este trabajo de mi propio estudio mucho quiero honrar al sabio, al sabio en las cosas mexicanas, Gerdts Kutscher, porque él, muy estimado, en beneficio de otros, tradujo, hizo aparecer el libro, para otros lo declaró rectamente y así es necesario por todas partes le sea agradecido.*

¹ Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicayotl*, México, Imprenta Universitaria, 1949, p. 82 y *Anales de Cuauhtitlan, Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico*, Uebersetzung von Walter Lehmann, Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart und Berlin, 1938, p. 65.

mentos conocidos como *Relación de la Genealogía y Origen de los Mexicanos*.²

Según Ixtlilxóchitl, el nombre de Acamapichtli fue dado también al fundador del gobierno tolteca.³ Su significado literal es *Manojo de flechas* que puede haber tenido un valor simbólico específico en relación con la fundación de un nuevo régimen, pues entre los chichimecas había la ceremonia tradicional de ocupar un territorio mediante el acto de tirar flechas hacia los rumbos cardinales.⁴ Sobre la base de esta consideración y los datos distintos acerca del nombre del fundador de la dinastía tenochca, se concluye que la designación de *Acamapichtli* probablemente ha sido un nombre simbólico o casi un título y que el nombre personal del individuo en cuestión ha sido algo parecido a 'Xilechoz'. Por lo que se refiere a 'su nombre y su aire personal de Itzpapalotl' hay que pensar en una función sacerdotal ejercida por el mencionado 'Xilechoz' antes de haber ocupado su trono.

El problema de los padres y antepasados de Acamapichtli de Tenochtitlan ha sido tratado detalladamente en mi libro reciente sobre la historia social de los aztecas.⁵ Aquí es suficiente repetir la conclusión de que los principales antepasados de Acamapichtli eran nobles colhuas y jefes mexicas. La cuestión de las flechas de su gobierno ha sido estudiada por Davies de una manera impresionante y bastante completa.⁶

Aparte de sus implicaciones calendáricas el problema de fijar el principio de su gobierno está íntimamente relacionado con las características de las funciones ejercidas por Acamapichtli y como ya ha sido observado respecto a este tema, tampoco hay unidad de opinión en las fuentes históricas. En los documentos más autóctonos se describen tres o cuatro situaciones distintas:

1. Acamapichtli se estableció en Tenochtitlan como esposo de su tía Ilancuicli, sin ejercer inmediatamente una función guber-

² "Relación de la Genealogía y linaje de los Señores que han señoreado esta tierra de la Nueva España" en *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, México, Editorial Chávez Hayhoe, 1941, p. 249 y "Origen de los Mexicanos" en el mismo tomo, p. 268.

³ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras Históricas*, México, Editora Nacional, 1952, t. I, p. 27.

⁴ *Op. cit.*, p. 87.

⁵ Rudolf van Zantwijk, *Handel en Wandel van de Azteken*, editor: Van Gorcum, Amsterdam y Assen, 1977, cap. viii.

⁶ Claude Nigel Davies: *Los mexicas: Primeros pasos hacia el imperio*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973, p. 201-210.

namental, siendo ella la jefa máxima externa del gobierno de la comunidad tenochca.⁷

2. Siendo Ilancueitl la jefa máxima de Tenochtitlan, Acamapichtli ocupa la función de *cihuacoatl*, o sea jefe supremo del sistema interno.⁸
3. Las fuentes que describen el principio de la dinastía tenochca como un 'condominio' de Ilancueitl y Acamapichtli probablemente se refieren a la misma (segunda) situación.⁹
4. Desde el principio Acamapichtli es *tlatoani* (jefe máximo del sistema externo) de Tenochtitlan, acompañado o no por su tía y esposa Ilancueitl.¹⁰

⁷ Véase por ejemplo: *Origen de los mexicanos*, p. 268-269; *Relación de la Genealogía*, p. 249-251; "Historia de los Mexicanos por sus Pinturas", en *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, véase nota 2, p. 227-228; *Anales de Cuauhtitlan*, *op. cit.*, p. 174.

⁸ *Codex Mendoza*, the Mexican Manuscript known as the collection of Mendoza and preserved in the Bodleian Library Oxford, edited and translated by James Cooper Clark, Londres, Waterloo and Sons Limited, 1938, fol. 3 r.

⁹ *Códice de Ixhuatepec*, copia en la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, Chapultepec, México; *Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin: Die Relationen zur Geschichte México's, Teil I: Die Zeit bis zur Conquista 1521*; herausgegeben von Günther Zimmermann, Cram, de Gruyter und Co., Hamburgo, 1963, p. 77; Tezozomoc, *op. cit.*, p. 85.

¹⁰ *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, fol. 51 r. Véase: Victor M. Castillo F., "Relación Tepepulca de los Señores de México-Tenochtitlan y de Acolhuacan", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1974, v. xi, p. 183-194; *Codex Mexicanus*, edición de la Société des Américanistes, Paris, 1952, plancha LIII; *Códice Xólotl*, ed. Charles Dibble, México, UNAM, Instituto de Historia, 1951, plancha iv y p. 69; *Anales de Tula*, traducción y comentarios de Rudolf van Zantwijk, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz, 1979; Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, t. i, p. 119-120; *Anales de Tlatelolco (Unos Annales históricos de la nación mexicana)*, versión de Heinrich Berlin y Robert H. Barlow), México, Robredo, 1948, p. 15 y 51; *Códice Aubin o de 1576 (Historia de la Nación Mexicana)*, versión de Charles E. Dibble, Madrid, Porrúa Turanzas, 1963, p. 42¹ y 52²; *Códice Vaticano Latino 3738 (Vaticano-Ríos) en Antigüedades de México* (Lord Kingsborough), ed. de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, 1964, t. iii, p. 228-229; *Códice Ramírez*, México, Editorial Leyenda, 1944, p. 40-43; Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, México y Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 332; Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*, México, Editora Nacional, 1951, t. i, cap. vi; *Manuscript Tovar*, ed. de Jacques Lafaye, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz, 1972, p. 27; Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1945, t. i, p. 163; Toribio de Benavente Moto-

El problema fundamental se encuentra en el papel desempeñado por Ilancueitl en la formación del nuevo régimen autónomo de Tenochtitlan, o sea de la nueva *tlatocayotl* que a fines del siglo xiv reemplazó al gobierno local anterior formado por los jefes de los calpolli que convivían en las tres islas de Toltzalan Acatzalan.¹¹ A primera vista este problema se muestra casi insoluble. Por eso parece atractivo tomar al *Códice Azcatitlan* como punto de partida del estudio de la función e historicidad de Acamapichtli. Este documento pictográfico es el único que suministra muchos detalles de la entronización de Acamapichtli y a la vez es una de las fuentes históricas que callan completamente de la existencia de Ilancueitl.

En la parte izquierda de la hoja trece del mencionado código se representa la escena de la entronización del primer tlatoani de Tenochtitlan (véase lámina 1). Él se encuentra en el centro, sentado sobre un *oceloicpalli* (silla cubierta de piel de ocelote) y alrededor de él están doce personas. Una de éstas, y obviamente el jefe principal, está sentado sobre un trono grande en frente del nuevo tlatoani. Es *Acacihitli*, el *tecpanecatl Chichimecatecuhili*, uno de los dos jefes principales del calpolli Tlacateopan, que pertenecía a la parcialidad noreste de la ciudad o sea Atzacualco.¹² Al lado de él, hacia la derecha, se ve al otro jefe Tlacateopan, indicado con el jeroglífico de este calpolli y sentado sobre un *oceloicpalli*. Debe ser *Ocelopan* o un sucesor de este fundador de Tenochtitlan.¹³ En frente de estos dos jefes, aparte del nuevo tlatoani, se muestran otras tres personas que tienen en sus manos los objetos ceremoniales de la entronización. La persona central tiene la corona (*xiuhhuitzolli*) y el bastón de mando (*topilli*), las otras dos el manto real y el collar respectivamente. Llama la atención que el jeroglífico que acompaña al nuevo tlatoani no es el de Acamapichtli, sino una flecha con humo o fuego que atraviesa un pie. En el náhuatl estos elementos pueden dar el siguiente significado:

linia, *Memoriales o Libro de las Cosas de la Nueva España y de los Naturales de ella*, edición preparada por Edmundo O'Gorman, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971, p. 8; Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, Madrid, 1723 (México, 1943), t. 1, p. 95.

¹¹ Van Zantwijk, *op. cit.*, 1977, cap. iv y viii.

¹² Tezozómoc, *op. cit.*, 1949, p. 80 y Van Zantwijk, *op. cit.*, 1977, cap. iv.

¹³ *Idem.*

flecha = *mitl* o *chilatl*
 fuego = *tletl*
 pie = *icxtil* o *xotl*

Quiere decir que es muy posible interpretar este jeroglífico como representación pictográfica de *Chilatlexotl* o *Chilatlexotzin* y este nombre a su vez puede haber sido corrompido fácilmente en *Xilechoz*, el cual ya conocemos como nombre personal de Acamapichtli antes de ejercer la función de gobernador de Tenochtitlan.

Como nos enseña el *Códice de Izhuatepec*, el nuevo *ilatoani* tenía una relación especial con el calpolli de *Chalman*, que era uno de los siete calpollis principales de la ciudad, perteneciente a la parte sureste que se llama la parcialidad de Zoqui(a)pan-Teopan-Xochimilca.¹⁴

Abajo de la escena central están cuatro principales, jefes de calpollis, todos sentados sobre *oceloicpallis*. Desde la izquierda hacia la derecha se ven *Epcoatl* (Culebra de Conchas), *Xomimitl* (Pie Flechado), *Xiuhcaque* (El que tiene huaraches de turquesa) y finalmente un jefe con una indicación pictográfica la cual se puede interpretar como *Calpilcatl* (Señor de *Calpilco*). El jeroglífico se compone de tres elementos: una casa (= *calli*), una sogá que expresa una cosa colgada o algo que cuelga (= *tlapiloni*) y una biznaga (= *comitl*), y en conjunto las tres partes de la pictografía expresan perfectamente la palabra *Calpilco*. Relacionada directamente con la persona en cuestión significaría entonces *Calpilcatl*. Según Chimalpahin, *Calpilco* es uno de los calpollis primitivos del mítico Aztlán o Aztatlán, el lugar de origen de los azteca-mexitin.¹⁵ El mismo jeroglífico se ve en la hoja II de este Códice, donde acompaña a uno de los cuatro jefes de la isla de origen de los aztecas. Los otros tres son indicados por los jeroglíficos de Tlacochealco, Tlacateopan y Contzalan (véase lámina II). Aceptando la idea de que Tlacochealco y Tlacateopan tuvieran en Aztlán una posición relativa comparable con las de los calpollis homónimos en Tenochtitlan o sea en el noroeste y el noreste respectivamente, se deja concluir que *Calpilco* pertenecía a la parcialidad suroeste, o sea la parte que en Tenochtitlan se llamaba *Moyotla*. Más tarde los calpollis principales de *Moyotla* eran *Cihuateopan* y *Yopico*. Ya antes he expli-

¹⁴ *Idem* y *Códice de Izhuatepec*, op. cit.

¹⁵ Chimalpahin, op. cit., p. 9.

cado que *Xomimitl* era jefe de Yopico como se deja deducir de la segunda hoja del *Códice Mendocino*.¹⁶ Por eso resulta probable que Calpilco se ha convertido en Cihuatecpán o haya sido incorporado en este calpolli tenochca, de modo que el jefe Calpilcatl pudiera representar el calpolli de *Cihuatecpán*. *Xiuhcaque* era jefe de *Izquiltán*¹⁷ y *Epcoatl*, que es mencionado como hijo de Tenoch, debe haber sido miembro del calpolli de su padre o sea *Tlacochoalco*.¹⁸

Al lado izquierdo de la escena de entronización están otros tres personajes, igualmente sentados sobre *oceloicpallis*. El de abajo tiene el nombre de *Cuahuitzcoatl* (Culebra-águila de espinas), un sacerdote y *teomama* (portador de un dios) que es mencionado en otras fuentes históricas también y que pertenecía al calpolli de *Huiznahuac*.¹⁹ Arriba de él se encuentra un jefe con el nombre de *Memexoch* o *Mexochitl* (Flor de Maguey) y en la posición superior se ve un *teomama*, portador del dios *Tezcatlipoca*. Su nombre lo interpreto como *Huemac* (Mano grande), pues su jeroglífico es una mano sobre un cerro (*tepetl*). El último elemento de la escritura pictográfica probablemente ha sido empleado aquí con el motivo de expresar 'tamaño grande' o 'importancia'.

El *Códice Azcatitlán* nos muestra que la entronización se efectuó en un año VII-Tochtli (Siete Conejo) que, según el calendario tenochca, coincide con el año cristiano de 1382. Esta fecha es muy cerca del año en el cual, según los *Anales de Cuauhtitlán*, ha ocurrido la muerte de Ilancueitl, a saber VII-Ácatl, o sea 1383. Además hay aquí una nota marginal que dice: "murió ylacueitl: los de cuitlahua(c) dice(n) en este año comenzó el So(Señorío) de México".²⁰ El *Códice Mendocino* nos enseña que Acamapichtli empezó a ejercer la función de *chhuacoatl* (consorte femenino, el jefe supremo del sistema interno) en el año I-Tecpatl, o sea 1376 y que comenzó a gobernar como *tlatoani* (el que manda) en el

¹⁶ *Codex Mendoza* (Cooper Clark), *op. cit.*, fol. 2 r.

¹⁷ Van Zantwijk, *op. cit.*, p. 70.

¹⁸ *Idem*, cap. iv. Probablemente Tlacochoalco haya sido el calpolli de Tenoch, sin embargo, no he logrado eliminar totalmente la posibilidad que Mexitli en vez de Tenoch haya pertenecido a este calpolli. En tal caso Tenoch pertenecería a Cihuatecpán, una situación que se muestra casi incompatible tanto con el *Códice de Izhuatpec* como con el *Códice de Azcatitlán*.

¹⁹ Probablemente se trate del mismo personaje que en otras fuentes se llama *Cuauhlequetzqui* y *Cuauhcoatl*.

²⁰ *Anales de Cuauhtitlán*, *op. cit.*, p. 174.

año VIII-Ácatl (1383).²¹ De esta manera el *Códice Mendocino* acomoda dos versiones aparentemente contradictorias, suministradas por dos grupos de fuentes históricas, que dan como principio del gobierno de Acamapichtli los años de 1376 y de 1383 respectivamente. Un tercer grupo de fuentes históricas en el cual se incluyen documentos tan importantes como los *Anales de Tlatelolco*, el *Códice Florentino*, el *Manuscrito Tovar*, la *Crónica Mexicáyotl* de Tezozómoc y una de las tradiciones anotadas por Chimalpahin, menciona una fecha más temprana, cerca de 1366.²² Probablemente es este el año en que el futuro iniciador de la dinastía se estableció en Tenochtitlan sin que inmediatamente ocupara alguna función gubernamental central. Es posible que por aquel tiempo actuara como uno de los jefes del calpolli Chalman, ya que previamente su padre Opochtli debe haber ejercido alguna función sacerdotal en este grupo corporativo.²³ Considerando el conjunto de los datos presentado hasta aquí, la escena de la entronización de Acamapichtli en el *Códice Azcatitlan* parece tener una base histórica bastante firme. Sin embargo, un estudio más profundo de los personajes relacionados con la ceremonia muestra que la escena no es histórica en el sentido europeo de la palabra, aunque seguramente lo era según el concepto indígena de la historia.

Acacihitli, que ocupa un lugar tan importante como el presidente de la ceremonia, es mencionado en otro documento como un jefe de los *mexitin* durante su peregrinación, más de un siglo antes de esta entronización.²⁴ En el mismo *Códice Azcatitlan* se ve al jefe *Calpilcatl* como uno de los cuatro jefes de calpollis en Aztlan (véase lámina II). Además vemos a los tres señores del lado izquierdo o sea a *Cuahuitzcoatl*, a *(Me)mexoch* y a *Huemac* actuando como teomamas y guías de las tribus que salen del mítico (Teo) Colhuacan en el año I-Tecpatl que coincide con 1168 (véase lámina III). Aparte de todo eso *(Me)mexoch* y *Huemac* son mencionados como altos jefes de los toltecas en otras fuentes históricas.²⁵

Así se debe concluir que las únicas personas históricas pintadas en la hoja XIII del *Códice Azcatitlan* son Tezozómoc de Azcapo-

²¹ *Codex Mendoza*, fol. 3 r.

²² Chimalpahin, *op. cit.*, p. 76.

²³ Van Zantwijk, *op. cit.*, p. 66.

²⁴ *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*, *op. cit.*, p. 221.

²⁵ Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, t. I, p. 23, 27, 29-30.

tzalco (fijado por una línea de boca a boca con Chilatlexotzin), el mismo Chilatlexotzin-Acamapichtli y Cuacuapitzahua, el *tlatoani* de Tlatelolco que se ve abajo de Tezozómoc en la mitad derecha de la pintura. Además pueden ser consideradas como históricas las personas incógnitas que llevan los objetos ceremoniales en las manos. Los otros personajes sirven más bien como indicadores de los grupos corporativos principales que participan en la iniciación del nuevo régimen. De esta manera se explica también la posición predominante de Acacihltli, pues la familia de este jefe se encargaba de la función más importante en el sistema externo del régimen anterior de la nobleza de los calpollis. Además una princesa de la familia de Acacihltli se convertiría en la esposa principal de Acamapichtli y la madre de su sucesor Huitzilihuitl.²⁶

Una función especial la tienen los dos reyes toltecas en la escena. Probablemente no representan a grupos específicos dentro de Tenochtitlan, aunque no haya que descartar la posibilidad de la existencia de un pequeño grupo de toltecas entre la población autóctona de Toltzalan Acatzalan, el lugar donde se fundó la ciudad de Tenochtitlan después de haber llegado allí el grupo de los *mexitin*. Parece más lógico que la asistencia de los reyes toltecas en la ceremonia sirva únicamente como justificación de la pretensión política tenochca, según la cual los aztecas eran los herederos del imperio tolteca y los encargados de su restauración. Ahora bien, tomando en cuenta la importancia de la princesa culhua-tolteca Ilancueitl en otros documentos históricos y su ausencia notable en el *Código Azcatitlan*, mientras que únicamente en este código se mencionan dos reyes toltecas como participantes en la entronización de Acamapichtli; se concluye que tanto éstos como Ilancueitl en otras fuentes tenían la misma función, a saber, la de dar expresión al derecho 'histórico' de los aztecas sobre la herencia imperial tolteca.

Por eso la presencia histórica de Ilancueitl en el ambiente político tenochca pudiera ser dudosa, pues seguramente lo es la de los reyes toltecas en la ceremonia de la entronización. Probablemente la princesa Ilancueitl haya tenido alguna relación con los *mexitin* durante su morada en el territorio de Colhuacan y además hay varios datos respecto a ella y sobre su significación simbólica en Tenochtitlan. Es posible que haya vivido hasta en tiempos de Acamapichtli y que haya desempeñado algún cargo en relación con

²⁶ Chimalpahin, *op. cit.*, p. 79.

el *tecpan* de Tenochtitlan, como lo indica el *Código de Izhuatpec*. Pero en este mismo *tecpan* ejercía su función de máximo jefe externo el *tecpanecatli chichimecatecuhtli* que era de la familia de *Acacihтли*. Así las dos tradiciones, la una con Ilancueitl y la otra sin ella, coinciden perfectamente en el sentido histórico que para los aztecas era lo significativo. En ambos casos el proceso colectivo de importancia es la terminación de las peleas y rivalidades entre los advenedizos chichimecas y la población más autóctona de los chinampanecas o chalmecas. Las enemistades entre ambos grupos se relatan en las leyendas acerca de Malinalxoch y Copil²⁷ y cuando cesan finalmente en la segunda mitad del siglo XIV, se efectúa una *pax* azteca que se institucionaliza mediante el nuevo régimen de Acamapichtli. La nueva constelación política se produjo por una transferencia del poder central de los calpollis, de los otómefes y chichimecas-mexitín encabezados por las familias de Tenoch, Acacihтли y Atl-Mexitli al calpolli Chalman de la población chinampaneca, encabezado por la familia de Chilatlaxotzin-Acamapichtli que era de estirpe mezclada culhua-mexica.²⁸

En ambos casos es el proceso de rehabilitación del poder político del grupo *chalmecatli*, con su antigua tradición mesoamericana o sea 'tolteca', el que determina el hecho histórico más importante. Desde este momento decisivo de la realización de una alianza firme entre los grupos chichimecas y chalmecas o chinampanecas, de la convivencia local tenochca, se abrió el camino para un desarrollo rápido de los poderes militares, políticos y comerciales de los aztecas. Se puede observar que antes de efectuarse esta alianza apenas existía una convivencia que pudiera ser llamada 'azteca'. Una 'historia azteca' de tiempos más remotos es más bien una construcción artificial iniciada después de la famosa censura por Itzcoatl y Tlacaehel en 1433.²⁹

Hemos visto que el *Código Azcatitlan* es una fuente histórica colonial con fuertes características indígenas que por supuesto necesitan ser interpretadas debidamente. No participo en la opinión expresada por Barlow en su comentario de este código, que el pintor indígena se haya interesado más bien por los aspectos esté-

²⁷ Van Zantwijk, *op. cit.*, 1977, p. 49-52 y 233.

²⁸ *Idem*, cap. IV y V.

²⁹ *Código Matritense de la Real Academia*, ed. facs. de Paso y Troncoso, Madrid, 1906, v. VIII, fol. 192 v.

ticos y no tanto por la representación de datos históricos. Al contrario, el análisis de la escena de la entronización de Acamapichtli ha mostrado que el *tlacuilo* indígena tenía conocimientos detallados de la tradición histórica azteca. Un estudio profundo de las hojas II, III y XII del mismo códice que tratan de Aztlan, Teocolhuacan y la fundación de Tenochtitlan, revelará otras pruebas de la alta calidad del autor o de los autores indígenas de este documento. Sin embargo, esta tarea ya no pertenece al tema de este artículo.

**FRAY ANDRÉS DE OLMOS.
NOTAS CRÍTICAS SOBRE SU OBRA LINGÜÍSTICA**

LEONARDO MANRIQUE CASTAÑEDA

Estas notas fueron redactadas como un artículo para el *Diccionario Biográfico de Lingüistas* cuya compilación dirigía Thomas Sebeok y que, desafortunadamente, nunca pasó de sus inicios; es a su carácter de artículo de diccionario que obedece su brevedad. Difícilmente se justificaría su publicación si tan sólo se resumiera lo que sobre la vida del ilustre franciscano escribió ya Joaquín Meade (1950) o la investigación que acerca de sus escritos sobre lenguas indígenas hizo Pilling (1895), pero en ninguna de esas obras se examina críticamente su capacidad para analizar las lenguas, ni he visto impresas observaciones como las que aquí se hacen, aunque seguramente varios de los lectores de las obras de Olmos habrán notado cosas que guardaron para sí. Por ello considero que estas notas pueden resultar interesantes y posiblemente abrir un camino al estudio sistemático de los escritores coloniales sobre lenguas aborígenes. Salvo muy pequeños cambios, el artículo conserva la redacción compendiada que debía tener.

Fray Andrés de Olmos nació en las cercanías de Oña (provincia de Burgos, España), hacia 1490 y murió en Tampico, Tamaulipas, México, el 8 de octubre de 1571. La mayor parte de los escasos datos biográficos que tenemos sobre él, provienen de la *Monarquía Indiana* de Torquemada, así como de otras crónicas de la orden franciscana en la Nueva España, utilizadas por Meade para escribir la biografía de Olmos. Se nos dice que había nacido "de cristianos y virtuosos padres", de cuyos nombres, así como de cualquier otra información sobre su familia, no se tiene registro. Siendo aún niño, fue enviado a vivir con una hermana casada que tenía en Olmos, cerca de Valladolid, de donde tomó su nombre de religión. A la edad de veinte años entró a la orden franciscana, haciéndose notar rápidamente por su piedad y su capacidad de

aprendizaje; a tal grado, que cuando fray Juan de Zumárraga (entonces superior del convento de Valladolid) fue enviado a las provincias vascongadas para efectuar un proceso inquisitorial contra las brujas de ahí, llevó a Olmos con él. Cuando Zumárraga fue nombrado primer obispo de México, se hizo acompañar de nuevo por Andrés de Olmos, trayéndolo a la Nueva España en 1528. Su primera labor misionera la desempeñó en Guatemala y en el centro de México, pero desde *ca.* 1532 hasta su muerte, la predicación le llevó a la zona situada al noreste de la ciudad de México, comenzando en Hueytlalpan y yendo cada vez más hacia el norte, hasta alcanzar el Río Grande o poco más allá. Sin embargo, sus actividades se centraron en la Huasteca, las sierras del oeste, y la planicie costera inmediatamente al norte. Aunque no era obeso, era bastante robusto y apto para viajar a pie a los conventos en que sirvió, algunas veces como superior o en otros cargos.

Se internó asimismo por tierras inexploradas a las que él abría a la colonización, regresando a menudo a la ciudad de México o a otros conventos donde se llevaban a cabo juntas capitulares de su orden. Todos estos viajes, al igual que muchas de sus otras actividades (incluyendo sus trabajos sobre lenguas indígenas), estaban motivados por el fervor con que luchaba contra las acciones del Demonio, cuando éstas se le presentaban ya como herejías (como en el proceso contra los brujos vascos), ya como regresión idólatra de los neófitos americanos (castigando por ello a un jefe de Metatlán en 1540), o como ignorancia del verdadero Dios, en quien —pensaba— los indios no creían en virtud de trampas del Diablo.

A su llegada a la Nueva España, Olmos siguió el camino trazado por los franciscanos que le precedieron y comenzó a estudiar las costumbres y la lengua mexicana (azteca). En palabras de Torquemada:

Muchos de los Padres Antiguos de esta Nueva Iglesia, ... procuraron saber las lenguas de estos Naturales, con mucho cuidado, poniéndolo en inquirir estas cosas, como necesarias, para la plantación de la Fé; porque de saber sus costumbres, podían disuadirles las malas, como también persuadirles las buenas.

El conocimiento que Olmos alcanzó de la lengua y las costumbres fue tan notable que los jefes de las autoridades civiles, así como las de su orden, le pidieron que escribiera un libro sobre las

antiguas prácticas y costumbres de los indios. Aunque el manuscrito se ha perdido, muchos piensan que la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, obra que permanece anónima, y la versión francesa de André Thevet, *Hystoyre du Mechique*, son esa obra (o más bien un resumen que supuestamente el mismo Olmos hizo de ella, ya que el original se lo dio a un obispo que se lo solicitó). Meade nota algunos detalles del texto que lo hacen dudar que Olmos fuera el autor. A esto podemos agregar que la transliteración de las palabras mexicanas es tan defectuosa, que difícilmente podría ser de "la mejor lengua mexicana que había en esta tierra".

Hacia el año 1534 Olmos se encontraba en el convento de Hueytlalpan lugar en donde se hablaban totonaca y tepehua y es posible que ahí los haya aprendido. Desde ese punto visitó la Huasteca: primero las montañas de Tuzapan y más tarde la provincia del Pánuco, en la costa, aprendiendo también la lengua nativa.

El Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, para la educación de los nobles indígenas, comenzó a funcionar el 6 de enero de 1536. Fray Andrés de Olmos es mencionado como uno de los maestros, al igual que Bassaccio y Sahagún. Olmos enseñó el latín usando probablemente la gramática de Nebrija, aunque no sabemos exactamente en qué fechas.

Alrededor de 1544 Olmos había ido más allá de la zona de los grupos sedentarios, trabajando entre los bárbaros chichimecas, con quienes fundó Tamaholipa. Se dice que aprendió también la lengua chichimeca pero, dado que existían muchas bandas de nómadas agrupados bajo ese nombre, probablemente no fue capaz de hablar todas sus lenguas o dialectos. Por una cédula virreinal emitida en 1558 sabemos que empleaba intérpretes. En 1554 estableció el convento de Tampico, pueblo que él mismo había fundado hacia 1534. Este fue el primer convento de esa ciudad, que más tarde se convirtió en la cabecera de la custodia franciscana, para la cual Olmos fundó seis casas más.

Fray Andrés de Olmos fue siempre un infatigable viajero, aunque su paso pareció aminorar con la edad. Al final de su vida consagró sus fuerzas principalmente a escribir. El *Arte para Aprender la Lengua Mexicana*, la única existente de sus varias gramáticas y vocabularios, fue terminada en Hueytlalpan el 1º de enero de 1547. De los *Sermones*, el tratado *De los Pecados Capitales* y el *Tratado*

Sobre el Demonio se conservaron ambos en legajo anónimo en la Biblioteca Nacional de la ciudad de México. El primero no tiene fecha ni indica el lugar en donde fue escrito; el segundo, empezado en octubre de 1551 en Hueytlalpan, se terminó en Papantla el 1º de febrero de 1552; el tercero, escrito alrededor de 1554, cuando Olmos tenía casi sesenta y cuatro años.

La desaparición de la mayor parte de los trabajos de carácter lingüístico limita un comentario acerca de su importancia para un breve análisis de sus ideas sobre el lenguaje, tal como se exponen en su *Arte* (tal vez la que ha llegado hasta nosotros sea la segunda versión de esta obra). Se ha dicho que “no atreviéndose a repudiar las ideas de su tiempo (él) procedía generalmente de acuerdo a la Grammatica Latina de Antonio de Lebrixa” (Siméon, citado por Pilling, 1895:45). Es verdad que Olmos dice: “En el arte de la lengua latina creo que la mejor manera y orden que se ha tenido es la de Antonio de Lebrixa”; sin embargo, inmediatamente añade: “pero porque en esta lengua no cuadrara la orden que él lleva... no seré reprehensible si en todo no siguiere (ese) orden”.

En efecto, Olmos contrasta “la gramática” (la gramática latina) con “esta lengua” en varios otros lugares. Al hacer esto, parece lograr uno o más de tres objetivos: *a*) mostrando la concordancia entre el mexicano y el latín, contando al primero entre los idiomas nobles y clásicos, *b*) cuando había alguna discrepancia (y había muchas) demostraba que el mexicano “tiene orden y concierto en muchas cosas, ni carece de algunos primores y buen artificio”, *c*) dado que su *Arte* estaba destinado a la enseñanza de misioneros que sabían latín, ponía en relieve los contrastes con el idioma conocido, ayudando en el aprendizaje de la nueva y desconocida lengua.

Siguiendo las ideas de su tiempo, la fonología de Olmos se basaba en las letras de su propio alfabeto. Sin embargo, su interpretación de los fonemas es bastante exacta, con pocas incongruencias y, además, en algunos casos éstas intentaban transcribir la variación alofónica (por ejemplo, la transcripción de /l/ final con *lh* para marcar el ensordecimiento) y en otros casos, los alófonos se reconocen explícitamente como un solo fonema (por ejemplo, la sonoridad de /k/ entre vocal y nasal se sentía no ser la “letra” *g*, a pesar de su “sonido”, sino *k*). Lo que más podemos lamentar, es el hecho de que Olmos no registró la cantidad vocálica; la

cual él atribuía a diferentes "acentos". A propósito de esto último, nos dice: "dexo a quien Dios fuere servido darle mas ánimo".

Su descripción de los procesos morfofonémicos es tan exacta como sus observaciones en fonología. En un caso hasta llega a decir: "(cuando *mo* sigue a *an*) habíamos de decir *anmo* y perdióse la *n* del *an* y decimos *amo*; y no sería inconveniente... poner a la *a* una tilde... para denotar esto".

Con tales sutilezas, Olmos describe las clases de elementos y su flexión (¿inflexión?), en el marco de la gramática latina, pero contrastándola con ella. Los trabajos lingüísticos modernos no han añadido casi nada a Olmos, ya que él trata hasta del orden relativo de los afijos. Quizás esta primera descripción de la lengua mexicana es más aguda que las modernas (por ejemplo, en la discusión de los derivados verbales). Sus ejemplos están tan bien escogidos, que algunos se han repetido una y otra vez por autores posteriores desde el siglo xvi hasta el presente.

Aunque no intenta ser una investigación lingüística, el *Arte* incluye algunas observaciones sobre la variación dialectal y fenómenos sociolingüísticos. Ambos se incluyen para informar a los estudiantes sobre el uso correcto en cualquier lugar y circunstancia. Con el mismo objeto, el manuscrito termina con modismos y un texto, el *huehuetlatolli* o consejos de los ancianos a los jóvenes.

Los escritores del siglo xviii y principios del xix hablan de una primera impresión del *Arte* por él mismo en 1555 y de una segunda, junto con un vocabulario, en una sola publicación que incluye también una gramática y un vocabulario huastecos, en 1560. Sin embargo, el estudio de Pilling aclara que no se había imprimido antes de 1875, en París, y que había sido reimpresso en 1885 en la ciudad de México. El prólogo de la copia *Maisonneuve*, escrito por otro franciscano, explica que la omisión de reimprimirlo puede haber sido completamente accidental. No obstante, se puede sospechar que no se envió a la imprenta porque Olmos era miembro del mismo "partido pro-indios" que Sahagún y Mendieta (cuyos métodos de investigación y escritos siguieron los de Olmos) y, de acuerdo con Phelan en *The Millennial Kingdom*, el "partido anti-indios" no permitía la impresión de ninguno de sus trabajos. Aún en forma manuscrita, sus seis u ocho gramáticas y vocabularios (véase la bibliografía) inspiraron la obra posterior y se usaron para

la enseñanza o como modelos. Algunas veces se siguieron sin éxito, y algunas otras con mejoramientos (por ejemplo, la interpretación de la cantidad vocálica por Carochi, quien también la interpreta como acento, siguiendo en esto a Olmos).

Además de los trabajos hasta aquí mencionados que podríamos considerar eminentemente lingüísticos, el resto de los escritos de Olmos testimonia igualmente el "don de lenguas" que le atribuyen sus biógrafos. Hizo traducciones del latín al español, escribió sermones y manuales de doctrina cristiana y confesionarios en cuatro lenguas indígenas, escribió asimismo libros en los idiomas mexicano y huasteco. En el primero de éstos escribió también una pieza de teatro sobre el juicio final que fue representada ante el obispo Zumárraga, el virrey Mendoza y muchas otras personas destacadas de su época. En la bibliografía que sigue figuran en un primer apartado exclusivamente sus escritos sobre lenguas aborígenes o redactados en ellas; en un segundo apartado se dan algunas obras de referencia.

BIBLIOGRAFÍA

A. *Escritos de Olmos*

He procurado dar la lista completa, pero sin repeticiones, de los escritos de fray Andrés. Para ello he elegido uno solo de los diversos títulos que varios autores dan para lo que, por su contenido o asunto, parece haber sido una sola obra. Por otro lado, aunque buena parte de sus escritos se ha perdido, he inscrito —precedidos de un asterisco— aquéllos de cuya existencia previa podemos estar razonablemente seguros, sea porque quienes nos dan noticia de ellos los describen con suficiente detalle o porque dicen haberlos usado; en cambio, no incluyo obras de las cuales tenemos nombres pero de cuya realidad cabe dudar.

1. *Grammaire de la Langue Nahuatl ou Mexicaine, Composée, en 1547, par le Franciscain André de Olmos, et Publiée avec Notes, Éclaircissements, etc. par Rémi Siméon.* Paris, Imprimerie Nationale. 1875.

Esta es la primera edición del *Arte* de Olmos que debe haber corrido en copias manuscritas de las cuales se conservan algunos ejemplares (sobre ellos véase Pilling [1895] en el se-

gundo apartado de esta bibliografía). Siméon emplea los de la Bibliothéque Nationale y de la colección Maisonneuve de cuyas diferencias —pequeñas por cierto— da cuenta por medio de notas. Tras la introducción del editor, que va de la página III a la xv, aparece una segunda carátula tomada del manuscrito y que tiene el mismo texto que la única de la edición mexicana. Siméon preparó también un índice que los originales no tienen. El título de la obra en castellano es:

- 1a. *Arte para aprender la Lengva Mexicana, Compvesto por Fr. Andrés de Olmos, Guardián del Monasterio de Sant Andrés de San Francisco de Veitlalpan en la Provincia de la Totonacapa que es en la Nueva España. Acabose en Primero día de Henero del año mil quinientos y qvarenta y siete años.* Publicado por Mr. Rémi Siméon, París, Imprenta Nacional, MDCCLXXV, reimpresso en México, 1885. México, Imprenta de Ignacio Escalante. 1885.

La edición aparecida en México suprime la introducción y el índice que hizo Siméon, así como la carátula, pero en el texto mismo sigue muy fielmente la edición parisina diez años anterior, incluso en las notas. También cambia el formato, de cuarto a folio, por lo que en cada página cabe más texto que en las de Siméon. Según parece formaba parte del tercer tomo de los *Anales del Museo Nacional* de México, como reza una anteportada, pero posteriormente —junto con otras gramáticas del mexicano que se fueron publicando en forma similar— pasó a formar parte del primer tomo de la *Colección de gramáticas de la lengua mexicana* que en 1904 reunieron Francisco del Paso y Troncoso y Luis González Obregón. De esta edición están tomadas las citas que aparecen en el artículo.

- 1b. *Arte para aprender la lengua mexicana...* Prólogo y versión al castellano de la Introducción para esta edición por Miguel León-Portilla, Guadalajara, Jalisco, Edmundo Aviña Levy Editor, 1972.

Esta edición reproduce facsimilamente la de Rémi Siméon.

2. * *Arte de la Lengua Guasteca.*
3. * *Arte de la Lengua Totonaca.*
4. * *Vocabulario Mexicano.*
5. * *Vocabulario Guasteca.*

6. * *Vocabulario. Totonaco.*
7. * *Doctrina Cristiana en Mexicano.*
8. * *Doctrina Cristiana en Guasteca.*
9. * *Confesionario en Mexicano.*
10. * *Confesionario en Guasteca.*
11. * *Sermones en Guasteca.*
12. *Sermones en Mexicano.*

Junto con otras dos obras del padre Olmos (véanse las fichas 13 y 14) forma el manuscrito anónimo Ms. 1488 de la Biblioteca Nacional, de México, descrito por Moreno pero identificado como trabajo de Olmos por Garibay. Fue trasladado por varios copistas, como lo indican las diversas caligrafías, y contiene noventa sermones con títulos en latín que llenan los primeros 311 folios del volumen.

13. *Tratado sobre los siete pecados capitales.*

En los folios 312 a 387 del Ms. 1488 de la Biblioteca Nacional.

14. *Tratado sobre el Demonio.*

Es la tercera de las obras de Olmos reunidas en el volumen manuscrito Ms. 1488 de la Biblioteca Nacional, cuyos folios 388 a 407 ocupa, aunque está incompleto.

15. * *Tratado de los Sacramentos.*
16. * *Tratado del Juicio Final.*
17. * *Historia de los Mexicanos.*

Obra cuyo título preciso desconocemos y que debe considerarse perdida, porque no parece que sea la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, de autor anónimo, que ha llegado hasta nosotros y que se atribuye a Olmos. En el cuerpo del artículo se dan las razones para no considerar que sea de fray Andrés.

B. *Algunas obras de referencia*

- Beristáin y Souza, José Mariano
Biblioteca Hispano Americana Septentrional.
 Amecameca. 1883, v. 4.

Garibay, Ángel María

Historia de la Literatura Náhuatl.

Porrúa, México, 1953-1954, 2 v.

El autor demuestra (v. 2, p. 187-190) que son de Olmos las tres obras reunidas en el tomo anónimo. Ms. 1488 de la Biblioteca Nacional (cf. fichas 12, 13 y 14 de esta bibliografía).

Meade, Joaquín

"Fray Andrés de Olmos", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, v. 9, núm. 4, oct.-dic., 1950, p. 374-466.

Esta es la única biografía de Olmos en la que se resumen las informaciones que nos dan los cronistas de la orden franciscana en la Nueva España (especialmente Torquemada) así como datos espigados por el autor en varios archivos. Dado que fue escrita por un historiador de más importancia a los hechos de fray Andrés como explorador y colonizador, aunque no desconoce su labor como primer historiador de las antigüedades mexicanas y como autor de la primera gramática del náhuatl.

Moreno, Roberto

"Guía de las obras en lenguas indígenas existentes en la Biblioteca Nacional", *Boletín de la Biblioteca Nacional*, 2ª época, v. 17, núm. 1/2, p. 21-121.

En las páginas 100 a 106, bajo el rubro 55 *SERMONES*, anota y describe "Sermones en mexicano. v. VIII", que contiene no solamente los sermones, sino otras dos obras, todas ellas fichadas en esta bibliografía con los números 12, 13 y 14.

Phelan, John Leddy

The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World. University of California Press. Berkeley and Los Angeles, 1956.

El capítulo XIII refiere las dificultades que enfrentaban los miembros del "partido pro-indios" para ver impresos sus escritos.

Pilling, James C.

"The writings of Padre Andrés de Olmos in the Languages of Mexico", *American Anthropologist*, January 1895, v. 8, p. 43-60.

Torquemada, Juan de

Monarquía Indiana. Introducción por Miguel León-Portilla. Porrúa, 3 v., México, 1969.

La biografía de Olmos se encuentra en las páginas 468-476 del tercer volumen, pero también se le menciona en los siguientes sitios: volumen 1, páginas 31, 640-642; volumen 2, páginas 76, 115, 474, 499; volumen 3, páginas 80, 114, 347,



LOS NOMBRES DE LUGAR EN NAHUATL

—*Su Morfología, Sintaxis y Representación Glífica*—

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

0. *Introducción*

En tanto que en no pocas lenguas encontramos que son nombres sustantivos en su estado absoluto los que de ordinario se emplean como topónimos, en náhuatl la gran mayoría de los nombres de lugar se estructuran por medio de sufijos dotados de una denotación locativa. En este sentido los numerosos topónimos que existen en náhuatl pueden ser considerados como integrantes de un subgénero dentro de una clase más amplia y compleja de entidades lingüísticas, la de los locativos.

Los elementos morfémicos que pueden entrar en la formación de estos nombres de lugar (y en general de los locativos), son tantos que podría decirse que muchas de las características de la estructura del náhuatl se reflejan en este tipo de vocablos. Se ha publicado un número relativamente grande de estudios para dar la etimología o explicar el significado de muchos de estos nombres de lugar, tan abundantes en la geografía de México y de las repúblicas centroamericanas. Cincuenta y ocho estudios de este género se registran en una bibliografía sobre aportaciones en materia de lingüística nahua (Ascensión H. de León-Portilla, 1972: 409-441). Sin embargo, ni los autores de tales trabajos, ni los de las *Artes* coloniales del náhuatl, ni los modernos gramáticos, han llevado a cabo un análisis completo de las características estructurales y semánticas de los nombres de lugar en su conjunto.

En la mayoría de las gramáticas tan sólo se suele atender a las formaciones locativas, y con frecuencia no como si se tratara de una unidad en el contexto de la morfología. Así, por ejemplo, el primer

gramático del náhuatl, fray Andrés de Olmos (1547), discute aspectos de las formaciones locativas al tratar acerca de 'las preposiciones' y también a propósito de los nombres derivados de nombres o de verbos (Olmos, 1871: 35-36, 45-46, 171-187). El padre Horacio Carochi (1645), al que debemos aportaciones muy estimables en relación con los locativos, se ocupa en parte del mismo tema en los capítulos sobre las 'preposiciones que se componen con nombres', y sobre 'los nombres verbales locativos' (Carochi, 1892: 417-422, 453-460). Entre los autores contemporáneos, J. Richard Andrews en su *Introduction to Classical Nahuatl*, y Michael Launey en *Introduction a la langue et a la littérature aztèques*, también distribuyen el tratamiento que hacen de las formaciones locativas en varios capítulos de sus respectivos libros (Andrews, 1975: 304-311, 320-326, 328-333; Launey, 1979: 51-56, 116-123, 226-235).

Mi propósito es ocuparme en este estudio de la formación de los locativos, muy en particular de los nombres de lugar, en náhuatl. Para ello adopto el siguiente esquema:

1. Elaboración de un marco de referencia para clasificar y situar en él a las distintas entidades locativas;
2. Consideraciones acerca de las potencialidades connotativas de los nombres de lugar;
- 3, 4 y 5. Descripción de los elementos morfémicos (raíces, prefijos y sufijos), que pueden emplearse para estructurar los nombres de lugar;
6. Análisis de algunas metáforas muy frecuentes en los nombres de lugar;
7. Sintaxis de los locativos, y
8. Representación glífica de algunos sufijos locativos y de topónimos.

1. *Las formaciones locativas*

El marco de referencia que aquí ofrezco se destina a facilitar la comprensión de los atributos morfémicos de los nombres de lugar, en correlación con otras especies de formaciones locativas, con varias de las cuales los topónimos comparten distintos atributos. En la clase o género lingüístico de los locativos, cabe percibir varios subgéneros. Los reduzco aquí a siete:

- 1.1. Las partículas independientes, que pueden expresar de diversas maneras una referencia espacial adverbial en forma demostrativa: *nicān*, 'aquí', *oncān*, 'allá', *ōmpa*, 'hacia allá o desde allá', *nipa*, 'más allá', *ahco*, 'arriba', *nōhuiān*, 'en todas partes', etcétera; o que indican distintas posiciones, como *necoc*, 'de ambos lados' *ixtlapan*, 'a los lados', *chico*, 'a un lado'. Un caso especial en este

subgrupo es el de *cān*, 'donde', que puede usarse como una especie de adverbio interrogativo locativo, ¿*cān?*, '¿dónde?' Esta misma entidad lingüística se encuentra como sufijo locativo adherido a raíces nominales, verbales, a algunas adjetivales, adverbiales y de partículas.

1.2. Los locativos que son nombres comunes, formados por medio de una raíz nominal y un sufijo (del conjunto de aquellos que tienen carácter locativizante), como, por ejemplo, *tepē-c*, 'en el monte', *petla-pan*, 'en la estera', *āca-tzālan*, 'entre las cañas'. Estos nombres comunes locativos obviamente pueden incluir otros elementos morfémicos, como otros sufijos, o estar compuestos con otros nombres o adjetivos. Ello ocurre en los siguientes ejemplos: *xōchi-mil-tzālan*, 'entre los campos cultivados de flores', *iztac-petla-pan*, 'sobre la estera blanca'.

1.3. Los 'adjetivos' locativizados estructurados por medio de una raíz de carácter 'adjetival', a la que se adhiere el sufijo *-cān* como en *miec-cān*, 'en muchos lugares', *nāuh-cān*, 'en cuatro lugares', ¿*quēzqui-cān?*, '¿en cuántos lugares?', *qual-cān*, 'en el lugar bueno'.

1.4. Las formaciones verbales locativas estructuradas por medio de una raíz, la cual, conservando su connotación temporal, adquiere relación con un determinado sitio, al adherirse a ella un sufijo de carácter locativo, como en *ilahto-cā-n*, 'lugar donde se ejerce el mando', *to-ilaquā-yān*, 'nuestro lugar de comer'.

1.5. Las formaciones pronominales locativas estructuradas por medio de los prefijos posesivos pronominales (empleados con connotación de meros pronombres personales), a los cuales se adhiere un sufijo locativo, como en *amo-pan*, 'encima de vosotros', *i-nāhuac*, 'cerca de él, ella, o ello', *no-ilān*, 'a mi lado', *tē-ilān*, 'al lado de algunos'.

1.6. Las estructuras compuestas, formadas por un sustantivo precedido de una forma relativa del vocablo *chān-tli*, referido a un poseedor en la tercera persona del singular o del plural, *i-chān*, 'en su casa de él o de ella, o en su región de él o de ella', como en *Nezahualcoyotzin i-chān*, 'en la casa de Nezahualcóyotl', o simplemente usando otras formas del estado relacionado posesivo de *chān-tli*, como en *to-chān*, *México*, 'en nuestra tierra (en nuestra casa), México'.

1.7. Los nombres de lugar o topónimos, es decir, los nombres propios de un pueblo, ciudad, provincia, región, etcétera, que generalmente se estructuran de modo semejante a las formaciones locativas descritas en 1.2., 1.4. y 1.6.

La diferencia específica de este último grupo se encuentra en el hecho de que estas formaciones son nombres propios de lugares individuales, en tanto que todas las otras son locativos que no se emplean como designaciones particulares de un sitio determinado en el ámbito geográfico de los pueblos de habla náhuatl. Ya hemos visto en 1.2., 1.3., 1.4., 1.5. y 1.6. muestras de diversos tipos de locativos de connotación 'común'. Ejemplos de nombres propios de lugar son los siguientes: *Tlacō-pan*, 'Lugar de jarillas', *Chapol-tepē-c*, 'En el monte de los chapulines o langostas', *Tēmoa-yān*, 'Donde ocurre el descenso', *Cuāuh-t-inchān*, 'En la casa de las águilas'. Debe subrayarse ya que los nombres de lugar en náhuatl, con sus correspondientes sufijos locativos, de ordinario expresan algún atributo sobresaliente del lugar al que se refieren, o algún otro rasgo histórico, religioso, social o cultural del correspondiente sitio.

2. *Las potencialidades connotativas de los nombres de lugar en náhuatl*

La sumaria descripción que hemos hecho de los varios subgéneros de locativos muestra que la mayor parte de las entidades morfémicas nahuas (nombres, pronombres, verbos, 'adjetivos', y partículas) pueden adquirir una relación espacial. Los siguientes ejemplos lo ilustran:

Meramente locativos

Nombres:

tepē-tzālan
'entre los montes'

Pronombres:

mo-tlān
'junto a ti'

Topónimos

Tzinācan-tēpe-c
'En el monte de los murciélagos'

To-pan
'Encima de nosotros'
(Lo que nos sobrepasa, los pisos celestes, en contraposición al *Mictlan*.)

'Adjetivos':

mācuil-cān
'cinco lugares'

Qual-cān
'En el lugar del bien'
(Otro topónimo de connotación religiosa.)

Verbos:

no-cochiā-n
'mi lugar de dormir'

Techialo-yān
'Donde la gente es observada'

Partículas:

yuh-cān
'en un lugar así'

Atendiendo ahora directamente a los nombres de lugar, puede afirmarse que los nombres o verbos locativizados y usados como topónimos pueden incluir en su connotación una amplia gama de posibles relaciones. Por ejemplo, hay nombres de lugar con una relación pronominal definida o indefinida, de agente o paciente; con relación 'de índole adjetiva', de posesión o de mero atributo; relaciones temporales, como las de ser el sitio donde se lleva a cabo una acción o tiene lugar determinado acontecer... Desde otro punto de vista, las connotaciones derivadas de los sufijos locativos dotan a los nombres de lugar con una gran variedad de recursos descriptivos. Así pueden expresarse referencias como las siguientes: 'estar en', 'encima de', 'cerca de', 'más allá de', 'estar entre o en medio de', 'a espaldas de, encima de, en la orilla de', 'donde esto o aquello abunda o sucede', 'en un lugar que tiene una relación temporal o de otro tipo con...', etcétera.

Como resultado de estos atributos descriptivos y de las posibilidades de relación de carácter pronominal, 'adjetival' o verbal, buen número de nombres de lugar en náhuatl pueden llegar a tener una connotación equivalente a la de una frase u oración. Véanse los siguientes ejemplos: *Tla-pāccō-yān*, 'Donde se hace el lavado de algo', *Te-namacō-yān*, 'Donde se venden o truecan las piedras', *Tenex-tilati-lō-yān*, 'Donde se quema cal'.

De lo anterior se sigue que un análisis comprensivo de cualquier nombre de lugar implica precisar las connotaciones propias

de los varios elementos morfémicos que entran en su formación, así como la resultante semántica que conlleva el topónimo así integrado. A la luz de este requerimiento consideraremos los siguientes puntos:

3. Clases de raíces que pueden funcionar como núcleo constitutivo de un nombre de lugar.
4. Prefijos que pueden adherirse a dichas raíces.
5. Sufijos de connotación locativa y sus distintos valores semánticos.
6. Recursos metafóricos empleados frecuentemente en la formación de los nombres de lugar.

Complemento de los anteriores puntos serán algunas consideraciones sobre lo que puede describirse como 'la sintaxis de los nombres de lugar'.

3. *Clases de raíces que pueden funcionar como núcleo de un nombre de lugar*

El análisis de vocablos empleados como nombres de lugar muestra que tanto raíces nominales como verbales pueden funcionar como elemento nuclear de sus correspondientes estructuras. Las dos listas siguientes lo ilustran:

Raíces verbales

Amēyal-co
'Donde brota el agua'

Chichīpinalō-yān (tlan)
'Donde gotea con frecuencia'

Cholōl-lān (tlan)
'Lugar de la huida'

Tocem̄opolihui-yān
'Nuestro común lugar de perdernos'

Tēmoa-yān
'Donde el descenso tiene lugar'

Raíces nominales

Aca-tlān
'Lugar de cañas'

Caltēn-co
'En la orilla de las casas'

Huēy-ā-pan
'En el agua grande'

Nex-pan
'Sobre las cizas'

Tlach-co

'En el sitio del juego de pelota'

En la primera lista tenemos varias raíces verbales funcionando como elementos nucleares: *mēya*, 'manar'; *chīpīni*, 'gotear'; *cholōa*, 'huir'; *polihui*, 'perecer', y *tēmoa*, 'descender, bajar'. En la segunda lista son raíces nominales las que constituyen el núcleo de la estructura: *āca-tl*, 'caña'; *cal-li*, 'casa'; *ā-tl*, 'agua'; *nex-tli*, 'ceniza', y *tlach-tli*, 'juego de pelota'.

Como lo muestran estos ejemplos, los núcleos radicales, además de recibir los sufijos locativos, pueden entrar en diferentes formas de composición con otras entidades lingüísticas, que pueden ser de los géneros de los nombres, verbos, 'adjetivos' y adverbios. Las entidades que entran en composición con los elementos nucleares en los ejemplos citados son las siguientes: *ā-(tl)*, 'agua'; *tēn-(tli)*, 'labio, orilla'; *huēy*, 'grande', y *cem*, 'uno'.

Otro rasgo digno de atención en el caso de las raíces verbales es que estas pueden funcionar enriquecidas con diferentes elementos de sus varias formas de flexión (número, modo y voz). En los ejemplos aducidos *mēya-l(o)* y *chichīpīna-lō* ostentan una connotación que corresponde a la de su voz pasiva. *Tēmoa-yā-n* está estructurado a partir de una forma impersonal en *-oa*, y el sufijo *-yān*. El nombre de un lugar mítico *To-cem-popolihui-yā-n* está formado de la tercera persona del singular del tiempo imperfecto de *popolihui*. Otras raíces temáticas verbales, que incluyen diversas formas de flexión, funcionan asimismo como núcleos de nombres nahuas de lugar.

Las raíces temáticas nominales que sirven como núcleo para formar nombres de lugar pueden entrar en composición con otros nombres, 'adjetivos', adverbios y nombres verbales, como en los siguientes ejemplos:

<i>Cōā-tepēc:</i>	<i>cōā-tl</i> , 'serpiente' + <i>tepētł</i> , 'monte', 'En el monte de la serpiente'
<i>Iztāc-calco:</i>	<i>iztāc</i> , 'blanca' + <i>calli</i> , 'casa', 'En la casa blanca'
<i>Huey-āpan:</i>	<i>huēy</i> , 'grande' + <i>ātl</i> , 'agua', 'En el agua grande'
<i>Ahuiliz-āpan:</i>	<i>ahuiliztli</i> , 'alegría' + <i>ātl</i> , 'agua', 'En las aguas alegres'

Otras modificaciones pueden ocurrir, que afectan a las raíces temáticas verbales. Un ejemplo es la reduplicación, como en el caso

de *Chi-chipina-loyān*. Tales modificaciones suelen desempeñar una función semántica complementaria.

4. *Prefijos que pueden adherirse a las raíces de los nombres de lugar*

Para formar los nombres de lugar y, en general, los locativos, pueden emplearse algunos prefijos y un considerablemente grande número de sufijos. Como ya se notó, los sufijos locativos, dotados de una variedad de recursos descriptivos, pueden adherirse indistintamente a raíces verbales o sustantivales. De esta suerte se forman los nombres de lugar y, genéricamente, diversos locativos. En lo que toca a los prefijos, debe hacerse una distinción. En tanto que diversas clases de formaciones locativas pueden estructurarse con prefijos pronominales posesivos (que funcionan como indicadores de una relación pronominal personal), son muy raros los nombres de lugar que incluyen tales prefijos. Los siguientes ejemplos, tomados del *Arte* de Horacio Carochi, ilustran esto en el caso de los locativos:

no-nemiān, 'lugar donde yo vivo'
to-cochīān, 'lugar donde dormimos'
in-tlaquāyān ichmameh, 'lugar donde comen las ovejas'
 (Carochi, 1892, 453.)

Además existen otras formaciones locativas en las que algunas partículas se combinan con los mismos prefijos pronominales. Aunque tales entidades lingüísticas funcionan de ordinario como meros locativos, hay unos pocos casos en que el vocablo así estructurado adquiere el carácter de un nombre de lugar. Esto es verdad en algunos términos usados para designar sitios de connotación metafísica o religiosa.

Como meros locativos:

mo-pan, 'encima de ti'
no-nāhuac, 'cerca de mí'
i-cām-pa, 'a espaldas de él'
to-tech, 'cerca de nosotros'

Citaremos de nuevo un término formado con una estructura semejante y que se usa como un nombre de lugar de connotación metafísica:

To-pan, 'Encima de nosotros'

(Lo que está encima de nosotros, que nos sobrepasa.)

Este vocablo se emplea en los textos clásicos para designar al Más Allá, el lugar donde está la morada de los dioses. Con frecuencia *To-pan* se menciona junto con el nombre del sitio que es su contraparte, *Mictlan*, 'El lugar de los muertos', es decir, el sitio que se encuentra debajo de la superficie terrestre.

Otros prefijos pronominales, de connotación indefinida, pueden adherirse indistintamente a locativos en general o a nombres de lugar. Tales prefijos de connotación indefinida son *tē-* ('alguien, algunos'), *ne-* (para estructurar formas impersonales) y *ila-* ('algo, alguna cosa'). Los siguientes nombres de lugar son ejemplos de esto:

Tē-chialō-yān, 'Donde la gente es observada'

Tē-nāmicō-yān, 'Donde la gente se encuentra'

Ne-pōhual-co, 'Donde se hace un censo'

Tla-pāccō-yān, 'Donde algo es lavado'

5. Sufijos de connotación locativa y sus distintos valores semánticos

Estos sufijos son el elemento morfémico clave, que transforma a la raíz verbal o nominal en un locativo o en un nombre de lugar. Es importante establecer una distinción entre estos sufijos locativos y otros sufijos (dotados con diversas clases de connotación) que también pueden encontrarse como parte de la estructura integral de muchos nombres de lugar. Me refiero a sufijos como los que pueden incorporarse a nombres comunes o verbales o a nombres propios para expresar ideas como las de reverencia, *-tzin*; pequeñez o disminución, *-pil*, *-pol*, *-ton* (*tli*); posesión, *-huā*, *-ē*.

Los sufijos locativos, es decir, el elemento morfémico clave que transforma a una raíz verbal o nominal en un nombre de lugar, integran un conjunto en el que pueden distinguirse varios subgrupos:

5.1. Aquellos que genéricamente connotan locación.

5.2. Los que añaden una referencia complementaria a la mera idea de locación, como las de 'encima de', 'junto a', 'en el interior de', 'al otro lado de...'

5.3. Los que transforman a una raíz verbal en un nombre de lugar.

5.1. *Sufijos que connotan genéricamente locación.*

Dos sufijos, *-c* y *-n*, integran este subgrupo.

5.1.1. *-c* es un elemento morfémico que, ocupando el sitio del sufijo nominal absoluto, locativiza a numerosas raíces nominales. Su connotación precisa es la de referir el nombre al que se adhiere a una locación específica. El sufijo *-c* se convierte en *-co*, cuando la raíz del vocablo termina en una consonante.

Raíces Nominales

Meramente locativos

ilhuica-c
'en el cielo'

xical-co
'en la jícara'

to-cal-tzin-co
'en nuestra estimada casa'

Nombres de lugar

Chapul-tepē-c
'En el monte del chapulín
(o langosta)'

Iztāccal-co
'En la casa blanca'

Tlach-co
'En el lugar del juego de pelota'

Además de las raíces nominales ordinarias, también algunas raíces verbales pueden locativizarse por medio del sufijo *-co*, como en:

Meramente locativos

nenāhuatil-co
'donde se da una orden'

nenōtzal-co
'donde se hace un acuerdo'

Nombres de lugar

Ā-mēyal-co
'Donde mana el agua'

Tlāl-manal-co
'Donde se extiende la tierra'

El sufijo *-c* puede conferir también una connotación locativa a varias partículas y a algunos nombres de las partes del cuerpo humano los que, como los veremos en 6., enriquecen así con un sentido metafórico la significación de que son portadores los núcleos de los locativos o de los nombres de lugar.

5.1.2. Por su parte *-n* es un elemento morféxico locativizante que puede incorporarse a dos tipos de formaciones diferentes:

a) formaciones nominales estructuradas ya con otros sufijos que connotan determinada posición u otros atributos.

b) raíces verbales que de este modo combinan su significación temporal con otra de carácter locativo. Atenderemos a estas formaciones en 5.3.

El sufijo locativo *-n* puede adherirse a raíces nominales que tienen ya modificada su connotación debido a la presencia de uno de los siguientes elementos morféxicos: *-cā-*, *-mā-*, *-pa-*, y *-tla-*.

-cā-n, 'Donde algo está, se encuentra, o se halla'

El sufijo *-cā-n* se adhiere a nombres que connotan posesión o tienen una significación abstracta o colectiva, así como a algunas raíces 'adjetivales'. Ejemplos:

Mich-hua-cā-n, 'Lugar donde se posee pescado'

Ama-quēm-eh-cān, 'Lugar donde hay gente que tiene vestido de papel de amate'

Tiza-yō-cān, 'Lugar donde abunda la greda'

Qual-cā-n, 'Lugar bueno'

Yēc-cā-n, 'Lugar recto'

(Los dos últimos vocablos integran una expresión pareada, un difrasismo, empleado en los textos clásicos para designar un sitio ideal, la morada de la felicidad y de los valores morales).

-mā-n, 'donde algo se extiende sobre una superficie' (¿Relacionado con *-mani*, 'extenderse'?)

Ol-mā-n, 'Donde se extiende el hule'

Cōl-i-mā-n, 'El lugar donde yacen los abuelos'

- pa-n*, 'en, encima de' (¿Relacionado con *panī*, 'sobre'?)
Tlacō-pa-n, 'En el lugar de las jarillas'
Huēy-ā-pa-n, 'En el agua grande' (o en el río grande)
- tlā-n*, 'en, entre'
Aca-tlā-n, 'Lugar de cañas'
Cōā-tlā-n, 'Lugar de serpientes'

El sufijo *-tlā-n* también entra en otra formación de locativos y de nombres de lugar, incorporando el prefijo pronominal *-i-* ('suyo de él, de ella o de ellos'). La forma *-tlan* (así con vocal breve), funciona como un sufijo locativo más complejo, con la significación de 'entre', 'cerca de...' o 'en compañía de...'. Se adhiere al nombre por medio de la partícula ligativa *-ti-* que, por asimilación con la siguiente *-i* de *i-tlan*, aparece como una *-t-* en los siguientes casos:

- Cuāuh-t-i-tlan*, 'Entre los árboles'
Te-nōch-t-i-tlan, 'Cerca de (o entre) los tunales silvestres'

Algunos nombres de lugar más recientes, de forma híbrida nahua-castellana, se han estructurado de este modo:

- Polo-t-i-tlan*, 'Entre (miembros de) los Polo (la familia de los Polo)'

El papel desempeñado por *-n*, como un sufijo que confiere carácter locativo a raíces verbales, será considerado en 5.3.

5.2. Sufijos que añaden otras referencias complementarias a la idea de locación.

Hemos considerado ya el caso de las formaciones locativas en las que entran los sufijos *-cā-n*, *-mā-n*, *-pa-n* y *-tlā-n*, en las cuales *-n*, posee un sentido locativo de carácter genérico. Ahora vamos a atender a otros sufijos (algunos de ellos compuestos con el sufijo *-c*), que añaden referencias espaciales complementarias a la mera idea de locación.

Sufijos que entran en composición con *-c*:

- icpa-c*, 'encima de, en la cabeza de'
Tlāl-t-icpa-c, 'Sobre la tierra'
Tepē-t-icpa-c, 'Encima del monte'

nāhua-c, 'cerca de'

Cuauh-nāhuac, 'Cerca de los árboles'

Tepe-nāhuac, 'Cerca del monte'

nal-co, 'del otro lado de'

Ā-nāl-co, 'Del otro lado del agua'

Ātōyā-nāl-co, 'Del otro lado del río'

Otros sufijos locativos añaden también distintas maneras de referencia espacial:

-tlah (o *-lah*), 'donde hay abundancia de...'

Cuauh-tlah, 'Donde abundan los árboles'

Me-tlah, 'Donde abundan los magueyes'

Una forma compuesta de *-tlah* es *ne-pan-tlah*, que puede emplearse como partícula independiente y que significa literalmente 'donde hay cruce, superposición o relación recíproca', es decir en 'un punto central' o genéricamente, 'en medio de'. Véanse los siguientes ejemplos:

Tlāl-nepan-tlah, 'En el medio de la tierra'

Cal-nepan-tlah, 'En el medio de las casas'

-tech, 'cerca de'

Teō-cal-ti-tech, 'Cerca del templo'

-tzālan, 'entre'

Tepē-tzālan, 'Entre los montes'

Āca-tzālan, 'Entre las cañas'

Otras formaciones meramente locativas pueden también estructurarse por medio de algunos de estos sufijos adheridos a los prefijos pronominales posesivos, como en los siguientes casos:

īn-ne-pan-tlah
'en medio de ellos'

to-nāhua-c
'cerca de nosotros'

mo-tech
'cerca de ti'

amo-tzālan
'entre vosotros'

5.3. *Sufijos que transforman una raíz temática verbal en un nombre de lugar*

Varias clases de nombres de lugar (y también de locativos en general) pueden formarse a partir de raíces temáticas verbales que pueden o no incluir varios tipos de flexión. Además de los nombres verbales locativizados, a los que ya atendimos en 5.1.1., pueden formarse otros locativos y nombres de lugar por medio de sufijos incorporados a las siguientes formas de flexión de las raíces temáticas verbales:

5.3.1. Las que connotan la tercera persona singular de tiempo imperfecto, *-yā+n*

5.3.2. Las que significan la tercera persona singular del presente, en la voz impersonal + sufijo *-yā-n*.

5.3.3. Las que expresan la tercera persona del singular del pretérito (sin el prefijo *o-*, característico de dicho tiempo del verbo náhuatl) + el sufijo *-cā-n*

Debe concederse particular atención a las diferencias que se derivan de las distintas clases de verbos y del valor semántico de las varias formas de flexión a partir de las cuales se estructuran los nombres de lugar. Las posibilidades de formación locativa están así condicionadas al carácter transitivo, intransitivo, personal o impersonal, del verbo, y también al posible empleo de prefijos pronominales posesivos. A continuación consideraremos dichas posibilidades.

5.3.1. *Nombres de lugar formados a partir de una raíz temática verbal con flexión de imperfecto, singular*

La connotación temporal-espacial propia de estos nombres de lugar es la de 'donde ello de ordinario se realiza' o 'donde algo o alguien es el sujeto u objeto de una determinada acción'.

Varias son las formaciones que pueden estructurarse. Todas tienen en común el sufijo locativo *-n* adherido a la forma flexionada en *-yā* del tiempo imperfecto, en tercera persona del singular. Como ya dijimos, una variedad de formaciones posibles se deriva de las diferencias en la voz (activa o pasiva) y del carácter transitivo o intransitivo de la raíz verbal.

Formaciones a partir de raíces temáticas verbales en la voz activa

La mayoría de estas formaciones son meros locativos, nombres comunes. Incluyen de ordinario prefijos pronominales posesivos, como en los siguientes casos:

no-nemi-yā-n, 'mi lugar de vivir'

to-yāō-chihua-yā-n, 'nuestro sitio de hacer la guerra'

Un ejemplo de nombre de lugar con una estructura parecida, dotado de connotación metafísica, es:

To-cem-popolihui-yā-n, 'Nuestro común lugar de perecer'

Formaciones a partir de raíces temáticas verbales en la voz pasiva

Estas formaciones incluyen al sufijo que connota voz pasiva *-lo + yā-n*. La raíz verbal va precedida de ordinario por un nombre que funciona como objeto que recibe la acción del verbo. Algunas veces desempeñan un papel semejante los prefijos *tē-* o *tla-*,

Chaca-mā-lō-yā-n, 'Donde se pesca el camarón'

Zoqui-ānā-lō-yā-n, 'Donde se saca barro'

Tla-(i)ch-pāna-lō-yā-n, 'Donde se hace el barrido de algo'

Tē-chia-lō-yā-n, 'Donde la gente es observada'

5.3.2. *Nombres de lugar formados de una raíz verbal temática, de connotación impersonal.*

En estas formaciones el mismo sufijo locativo *-n* se adhiere a la inflexión *-iā (-yā)* del tiempo imperfecto de las raíces temáticas impersonales en *-oa (-hua)*.

Temoa-yā-n, 'Donde tiene lugar el descenso'

Ximōa-yā-n, 'Donde ocurre el descarnamiento'

(Este último nombre de lugar tiene una connotación religiosa y es de hecho otra designación del *Mic-tlan*, 'Lugar de los muertos'.)

5.3.3. *Nombres de lugar formados a partir de una raíz temática con flexión de tercera persona, singular, del pretérito*

Estos topónimos se estructuran incorporando el sufijo *-n* o *-cā-n* al verbo flexionado en pretérito pero desprovisto del prefijo *ō-* carac-

terístico de dicho tiempo. La connotación de estos nombres de lugar (y en general de los locativos así formados) es la de 'realización permanente de aquello que se expresa'.

Tlacuiloh-cā-n, 'Lugar donde se pinta o se hace una pintura'

Cācālō-mā-cā-n, 'Lugar donde se cazan cuervos'

Āl-panō-cā-n, 'Lugar donde se atraviesa el agua'

Āl-chichi-cā-n, 'Donde el agua está amarga'

Estos nombres de lugar están formados como derivaciones de las siguientes raíces temáticas verbales en el tiempo pretérito:

ō-tlacuiloh, '(él) lo pintó'

ō-mā, '(él) cogió, atrapó'

ō-panō-c, '(él) atravesó'

ō-chichi-x, '(ello) amargó'

Además de nombres de lugar como éstos, también pueden estructurarse en forma semejante muchos locativos ordinarios:

cōn-chīuh-cān, 'donde hacen jarros'

(de *cōm-ītl* y *chīhua*, *ō-chīuh*: 'él hizo')

tlahto-cān, 'lugar donde se habla o se manda'

(de (*ō*)-*tlahto*), 'él habla o manda'

('Corte o palacio de grandes señores')

Hay también otras formaciones que incluyen prefijos pronominales posesivos.

i-pēuh-cān, 'su lugar de comenzar'

(de *ō-pēuh*, 'él comenzó')

tō-cuiltōno-cān, 'nuestro lugar de ser ricos (donde somos ricos)'

de *ō-cuiltōno*, 'él fue rico'

Puede citarse aquí un término que pertenece a la clase de aquellos que tienen una connotación metafísico-religiosa:

Quēn-on-amih-cān, cuyo probable significado es: 'Cómo-allí-hay-existencia-lugar', es decir, '¿Qué clase de existencia hay allí?' Este peculiar topónimo está compuesto de los siguientes elementos:

quēn, 'qué clase de, cómo'

on, 'allí'

amih, 'existe, hay existencia'
-cān, 'donde'

Términos como *Quēnōnamih-cān*, *To-cem-popolihui-yān* y *Ōmeyō-cān*, muestran cómo se formaban complejos nombres de lugar para designar, en la esfera de lo religioso, regiones o sitios que trascendían el ámbito de la experiencia humana.

6. *Recursos metafóricos empleados con frecuencia en la formación de los nombres de lugar*

Tres géneros de recursos consideraremos aquí:

6.1. El uso de una forma relativa del vocablo *chāntli* para estructurar varios nombres de lugar.

6.2. La formación de nombres de lugar de connotación calendárica.

6.3. Nombres de lugar que incluyen raíces de vocablos que connotan diversas partes del cuerpo humano.

6.1. *El empleo de una forma relativa de chān-tli para estructurar varios nombres de lugar*

Este procedimiento ha sido ya descrito en 1.6. Aquí será suficiente añadir que la forma *chān-*, que es la raíz de *chān-tli*, 'casa, hogar', se empleó probablemente como una entidad locativa, tanto por razón de su valor semántico como por dar la impresión de que su terminación en *-n* era una especie de indicador de locativo.

Ejemplos:

Yohual-īchān, 'En la casa de la noche'
Cōātl-īchān, 'En la casa de la serpiente'
Cuāuh-t-īnchān, 'En la casa de las águilas'

6.2. *La formación de nombres de lugar con referencias calendáricas*

Un rasgo cultural típico del ámbito de los pueblos nahuas (y en menor grado de otros de Mesoamérica) es el uso de fechas como

núcleo lingüístico al cual se incorporan sufijos locativos. De este modo se estructuró buen número de topónimos. Tales formaciones, nombres propios de una población o lugar, connotaban al dios o diosa cuyo nombre calendárico era el de esa fecha determinada, en la que se le rendía particular forma de culto.

En náhuatl, al igual que en otras lenguas mesoamericanas, las fechas, dentro del calendario ritual-astrológico de 260 días, se expresaban por medio de dos elementos: un numeral (del 1 al 13) y el signo de un día (había 20 de dichos signos). Todas las fechas del *tonalpohualli*, calendario de 260 días, se enunciaban siempre en singular, aun cuando el signo del día estuviera precedido por numerales del 2 al 13. Este tipo de formaciones lingüísticas, complementadas por un sufijo locativo, se encuentra con relativa frecuencia en la toponimia acuñada por los nahuas.

Ōme-tōch-co, 'En el lugar de 2-Conejo' (Ometusco)

Ōme-ā-pan, 'En el lugar de 2-Agua'

Nā-olīn-co, 'En el lugar de 4-Movimiento'

Mācuil-āca-tlan, 'En el lugar de 5-Caña'

(Esta es una formación diferente debido a la presencia del sufijo *-tlan*)

Chicōn-cōā-c, 'En el lugar de 7-Serpiente'

Chicnāuh-(o)līn-co, 'En el lugar de 9-Movimiento'

6.3. *Formación de nombres de lugar que incluyen raíces que connotan diferentes partes del cuerpo humano*

Particular atención merece este tipo de nombres propios de lugar y de locativos comunes que incorporan a su núcleo raíces de vocablos que significan una parte del cuerpo humano para describir así metafóricamente algunas características geográficas del sitio que connotan. Sin pretender dar aquí una enumeración exhaustiva, registraré los vocablos más frecuentemente empleados en nombres de lugar que aparecen en los textos o que se conservan en la toponimia de México y Centroamérica. En la enumeración sigo 'un orden anatómico', es decir, que nuestra lista comienza con los términos que se relacionan con la 'cabeza' y termina con los que corresponde a los 'pies' y a los 'dedos de éstos'.

tzontli
cabellera
(en la parte superior, arriba)

Ā-tzon-pan
Agua-cabellera-encima
(En la cabellera del agua)
En las aguas que vienen de
una altura (?)

cuāitl
cabeza

Cuā-ton-co
En-la pequeña-cabeza
(El pequeño promontorio)

ixtli
rostro, ojo
(superficie)

Āil-ix-co
Agua-rostro-lugar
(En la superficie del agua)

Xāl-ix-co
Arena-rostro-lugar
(En la superficie de la arena)

nacaz-tli
oreja

Tepē-nacaz-co
Monte-oreja-lugar
(En la cavidad del monte)

yacatl

Oāx-yaca-c
Guaje-(calabaza)-nariz-lugar
(Donde principian los guajes
o calabazas)

Tepē-yacá-c
Monte-nariz-lugar
(Donde principian los montes)

camatl
boca

Te-cama-c
Piedra-boca-lugar
(En la boca de piedra)

tentli
labio
(orilla)

A-ten-co
Agua-orilla-lugar
(En la orilla del agua)

Cuauh-ten-co
Árboles (bosque)-labio-lugar
(En la orilla del bosque)

tepotzili
 espalda
 (a espaldas de)

Cuauh-tepotz-co
 Árboles (bosque)-espalda-lugar
 (A espaldas del bosque)

cuitlapantli
 espalda
 (a la espalda de)

Ā-tepotz-co
 Agua-espalda-lugar
 (A espaldas del agua)

Tepē-cuitlapantli
 Monte-espalda
 (A espaldas del monte)

xīctli
 ombligo

Xic-co
 (escrito Xico)
 Ombligo-lugar
 (En el lugar del ombligo)

Tlāl-xīc-co
 Es este un nombre de lugar mítico
 Tierra-ombligo-lugar
 (En el ombligo de la tierra)

tzīntli
 trasero, ano
 (base, parte inferior)

Tepe-tzīn-co
 Monte-trasero-lugar
 (En la base de la montaña)

ihitl
 abdomen

Mezqui-htic
 Mezquite-en-el-interior-lugar
 (En-el-interior-del-bosque-de-
 mezquites)

icxtil
 pie

Teō-cal-icxi-tlān
 Dios-casa-pie-lugar
 (Al pie de la casa del dios)

xopil
 dedo del pie

Te-xopil-co
 Piedra-dedo-del-pie-lugar
 (En las extremidades de piedra o
 En los dedos del pie de piedra)

7. Consideraciones acerca de la sintaxis de los nombres de lugar

El análisis de textos clásicos muestra que los nombres de lugar pueden desempeñar diversos papeles en la oración:

7.1. Un nombre de lugar puede ser sujeto o predicado en oraciones que con frecuencia incluyen otros nombres o locativos.

7.2. Dos o más nombres de lugar pueden aparecer juntos, con una especie de connotación complementaria.

7.3. Los nombres de lugar, como parte de un predicado, pueden desempeñar diversas funciones morfémicas ('adjetivales', de complemento directo o indirecto).

7.4. Los nombres de lugar de ordinario expresan una referencia locativa del tipo de las que se conocen en las gramáticas indoeuropeas como 'complemento circunstancial que connota espacio o lugar'.

7.5. Los nombres de lugar, y en general los locativos ordinarios, pueden relacionarse de varias maneras con ideas de dirección o movimiento (hacia, desde...)

7.1. Los nombres de lugar que funcionan como sujeto o predicado en la oración

Los nombres de lugar pueden desempeñar el papel de sujeto o predicado en oraciones que de ordinario incluyen otros nombres de lugar o meros locativos. En tales casos la oración puede formarse sin que sea necesaria la presencia explícita de un verbo.

Ejemplo de una oración con verbo explícito:

Xippacōyān, in āxcān itōca muchīuhtica in āltepētīl in ināhuac Tōllān... (Códice Florentino)

Xippacōyān ('Donde se hace el lavado de las turquesas'), ahora se ha hecho su nombre de un pueblo junto a Tollan...

(Xippacoyan es ahora el nombre de un pueblo cerca de Tollan...)

Ejemplo de una oración sin verbo explícito:

Mexico in tīlāpan... (Colección de Cantares Mexicanos)

México (está o se halla) en las aguas oscuras...

Un ejemplo de un nombre de lugar que funciona (sin que haya otro locativo) como sujeto de una oración y que se sitúa al final de la misma, es el siguiente:

Auh yhuan ynic ōtzintic, ynic opēuh ynic ōnelhuayōhuac in huēy āltēpetl in Mexīco Tenōchtiitlān...
(*Crónica Mexicáyotl*)

Y también así empezó, así comenzó, así se enraizó la gran ciudad, Mexico Tenochtitlan...

7.2. *Dos o más nombres de lugar juntos, y que adquieren una connotación complementaria*

A veces dos o más nombres de lugar aparecen en los textos, dotados de una connotación complementaria y referidos a la misma localidad o región. En el caso de estos nombres de lugar pareados puede considerarse que uno funciona como una especie de sujeto (o nombre propio principal) y que el otro, o los otros, son nombres secundarios con una función 'adjetival' o predicativa. Veamos los siguientes ejemplos:

Mexīco, Tenōchtiitlan,
'México, junto a los tunales silvestres'
Āztlān, Chicōmoztōc,
'En el lugar de las garzas, en el lugar de las siete cuevas'

Formaciones semejantes pueden encontrarse en el caso de vocablos meramente locativos, como en el siguiente caso:

in īxtlahuacān, in texcallān
'en la llanura, en la región pedregosa'

7.3. *Nombres de lugar como parte integrante de un predicado.*

Los nombres de lugar pueden también incluirse como partes integrantes de un predicado y, en tal caso, pueden desempeñar diferentes funciones sintácticas. Veamos los siguientes ejemplos:

Auh inic quitōcāiōtiqueh Teōtioacān... (*Códice Florentino*)
Y así ellos lo nombraron Teotihuacan...

(En este ejemplo, Teotihuacan aparece en relación con lo que es complemento directo del verbo nombrar, 'lo nombraron', Teotihuacan...)

In ōtepēuh Āxāyacatl nōhuiān, Mātlatzinco, Maīnalco, Ocuillān...
(*Colección de Cantares Mexicanos*)

Conquistó Axayácatl por todas partes [conquistó] Matlatzinco, Malinalco, Ocuillan...

(En este ejemplo los varios nombres de lugar vuelven explícito lo que se ha enunciado, *nōhuiān*, 'por todas partes', ya que vienen a declarar cuáles son esas partes o sitios que Axayácatl ha conquistado.)

7.4. *Nombres de lugar que expresan una referencia meramente locativa*

Como podría esperarse, la referencia locativa, es decir connotar el sitio donde ocurre lo que se expresa en la oración, constituye la función con mayor frecuencia desempeñada por los nombres de lugar. Precisamente porque estos están estructurados con la ayuda de sufijos de significación locativa, cualquier nombre de lugar se torna inconfundible y puede ser incluido en una oración al principio, al medio o al final de ella. En los siguientes ejemplos, los nombres de lugar ocupan precisamente posiciones distintas en la oración.

In Tōchtēpec moxehualōyah in pōchtecāh...
(*Códice Matritense*)

En Tochtepec se dividían los mercaderes...

Nāuhxihuitl in caltzaotimanca, in Cuauhtēncō...
(*Códice Matritense*)

Cuatro años permaneció en prisión, en Cuauhtenco...

In ixquintin Mexīco nemih, in pōchtēcah...
(*Códice Matritense*)

Todos ellos, los que en México viven, los mercaderes...

7.5. *Los nombres de lugar pueden entenderse en función de dirección o movimiento*

Cuando en una oración se expresa la idea de dirección o movimiento (hacia, desde...), en relación con un lugar cuyo nombre propio se está dando, de ordinario tal indicación la lleva a cabo el verbo, bien sea en función de su propia connotación, o entrando en composición con otro verbo auxiliar, o por medio de partículas:

In ic huāl ahciāh nican Mēxico... (*Códice Matritense*)

Así se acercaban aquí, a México...

Auh in ompa calaquiah Xicalānco... (*Códice Matritense*)

Y allá, ellos entraban a Xicalanco...

En algunos casos el sufijo *-pa* se incorpora al nombre de lugar (o a la formación locativa), para expresar la idea de dirección 'hacia', o 'desde'. El siguiente texto, en el que se hace referencia a los nombres de los cuadrantes cósmicos, incluye precisamente el sufijo *-pa*, para connotar en este caso la dirección 'hacia'.

Ce Tōchtli motēnehua Huītzilām-pa xiuhtōnalli...

In yehuātl Ācatl mihtoa Tlāupco-pa tōnalli...

Auh... in Tecpatl motēnehua Micilām-pa tōnalli...

Yn Calli motēnehua Cihuātlam-pa tōnalli...

(*Códice Matritense*)

1-Conejo se nombra el signo del año hacia el Rumbo de las espinas [el sur]...

Y ese Caña se dice el signo hacia la Región de la luz... [el este]...

Y... pedernal se dice el signo hacia la Región de los muertos [el norte]...

Casa, se dice, el signo hacia la Región de las mujeres [el oeste]...

8. *Representaciones glíficas de los nombres de lugar en náhuatl*

El estudio de algunas inscripciones en piedra y de varios manuscritos nativos (códices), de la región central de México, pintados

y 'escritos' por medio de glifos, revela que entre los grafemas más frecuentemente empleados sobresalen los que corresponden a nombres propios de lugares y de personas. Como Charles E. Dibble lo ha señalado:

Las características morfológicas del náhuatl facilitaron el uso de símbolos silábicos... Los nombres en náhuatl pierden la sílaba final o la combinación consonántica de suerte que vocablos de dos sílabas se convierten en monosilábicos, teniendo de ordinario la estructura CVC. Los sufijos locativos eran en su gran mayoría monosilábicos. Por ejemplo: *pōc(tli)*, 'humo'+*tlan(tli)*, 'dientes', homónimo de 'cerca', se lee *Pōctlán*, 'Cerca del humo'. (Dibble, 1971: 330)

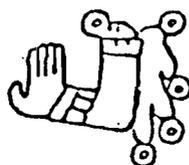
El corpus de las fuentes para el estudio de las representaciones glíficas de los nombres de lugar en náhuatl incluye las inscripciones que aparecen en la llamada 'Piedra de Tízoc', así como los códices del periodo colonial temprano, la *Tira de la Peregrinación (Códice Boturini)*, la *Matrícula de Tributos*, *Códice Mendoza*, *Códice Xólotl*, y otros varios manuscritos de fechas posteriores en el siglo xvi, como los códices *Vergara*, *Kingsborough*, *Azcatitlan*, *Telleriano-Remensis* y la *Matrícula de Huexotzinco*, esta última sobre todo en razón de los miles de glifos que incluye para expresar nombres propios de personas.

En el caso de la Piedra de Tízoc, la mayoría de sus quince nombres de lugar parece estar estructurada por medio de figuras estilizadas (pictogramas) que se complementan a veces con ideogramas. Cuatro o cinco nombres de lugar que allí se registran parecen implicar una forma de representación fonética. Ejemplos son los glifos que parecen corresponder a los nombres *Chalco* y *Acolman* (o tal vez Acolhuacan). El glifo de Chalco tiene como su grafema principal la representación de un *chāl-chihuitl* (un chalchihuite o jadeita), que evoca fonéticamente el sonido de la primera sílaba del nombre de lugar *Chālco*.

El glifo de Acolman incluye el pictograma que connota el sonido de *a*, es decir, la representación de *ā-tl*, 'agua', y los de *ācolli*, 'brazo' y *mā-i-tl*, 'mano', por medio de los cuales se estructura, como un compuesto, *Ā-col-mān*.



Chāleo



Ācōlmān

Los investigadores que durante las últimas décadas se han ocupado de la escritura nativa de la región central de México, entre ellos Charles E. Dibble (1960, 1971), Karl A. Nowotny (1959, 1963, 1967), Henry B. Nicholson (1973), Hans J. Prem (1970, 1971), y Joaquín Galarza (1980), coinciden en afirmar que la tendencia hacia el empleo de elementos fonéticos parece que se incrementó en los años inmediatamente anteriores a la Conquista. La corriente 'foneticista', en particular para escribir los nombres de personas y lugares, se difundió ampliamente, como lo muestran los códices que hemos mencionado entre las fuentes principales. Más aún, como lo ha mostrado Galarza (1980), el interés por emplear las representaciones fonéticas dio lugar a la invención de nuevos grafemas, para consignar por medio de ellos, sobre todo nombres de personas en castellano, como los de algunos santos y otros individuos prominentes en el ámbito de la Nueva España.

Tomando en cuenta las aportaciones de los investigadores que he citado, así como lo que he podido allegar, cabe sostener que los *tlacuiloqueh* o escribanos indígenas se valieron de varios grafemas para representar fonéticamente distintos sufijos de connotación locativa. Los sufijos que así pudieron representar son los siguientes:

-*tlān*, -*lān* y -*tiitlan* (diente, dientes, *tlān-tli*), 'en, entre, cerca de'
 -*pan* (una bandera, *pan-tli*), 'en, sobre'
 -*nāhuac* (voluta de la palabra, que alude a la expresión '*en nāhua-tl*' 'habla clara'), 'cerca de'

-*icpac*, 'encima de, en lo alto de'
 -*co* (un jarro, *cō(m)-itl*), 'donde algo se encuentra'
 -*tzin-co* (parte inferior del cuerpo, *tzin-tli* y un jarro *cō(m)-itl*)
 'donde algo estimado se encuentra'

-*ixco* ('rostro, faz, superficie', *ix-tli*, y un jarro, *cō(m)-itl*), 'en la superficie de'

-*mān* (una mano, *mā-itl*), 'donde algo se extiende'

-*yaca-c* (una nariz, *yaca-tl*), 'donde comienza...'

Estos son los grafemas que se emplean en cada caso:



tlān-tli
'diente, dientes'

Es este un grafema que, de manera estilizada, representa dos dientes acompañados de una parte de la encía. Su valor fonético es *-tlān*, 'en, entre, cerca de'.



pan-tli
'bandera'

Este grafema representa una bandera. Su valor fonético es *-pan*, 'en, sobre'.



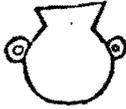
Una voluta de la palabra evoca la palabra *nāhua*.
nāhuac, 'cerca de'

Este grafema representa la voluta de la palabra referida específicamente a la lengua náhuatl, de donde se deriva su valor fonético *nāhua*. Se emplea para connotar el sufijo *nāhuac*, 'cerca de'.



icpa-tl
'hilo'

Representa este grafema de manera estilizada un carrete con hilo enrollado. Su valor fonético es *icpa*, 'encima de'.



cōm-i-tl
'jarro'

Este es un pictograma de un jarro.
Su valor fonético es *-co*, 'en'.



tzin-tli
'parte inferior del cuerpo, ano'
cōm-itl, 'jarro'

La pictografía combinada incluye la representación de la parte inferior del cuerpo humano y la de un jarro. Su valor fonético es *-tzin-co*, 'en el pequeño o estimado lugar de...'



ix-tli, 'ojo'
cōm-i-tl, 'jarro'

Otra pictografía combinada que incluye la representación estilizada de un ojo y la de un jarro. Su valor fonético es *-ix*, 'en la superficie de', y *-co*, 'en'.



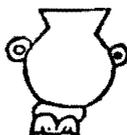
mā-i-tl
'mano'

Este grafema representa una mano.
Su valor fonético es *-man*, 'donde algo se extiende o se halla'.

Este grafema, que representa de manera estilizada una nariz humana, se incorpora como un afijo a la representación del nombre de lugar. En ocasiones se incorpora al glifo de *tepētl*, que connota la idea de población. Su valor fonético corresponde al de *yacac*, 'en la nariz o en el comienzo de...'



Los siguientes grafemas son ejemplos de nombres de lugar en los que se emplean glifos locativos:



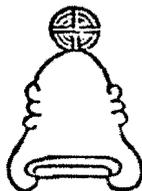
Cōmi-tlan
'Lugar donde hay jarros'
(*Matrícula de Tributos*, 22)



Āca-pan
'Sobre las cañas'
(*Matrícula de Tributos*, 20)



Cuau-nāhuac
'Cerca de los árboles'
(*Matrícula de Tributos*, 24)



Tepē-t-icpac
'Encima del monte'
(*Códice Mendocino*, 15 v.)



Te-nān-co
 'En el lugar con murallas de piedra'
 (Códice Kingsborough)



Cuah-tecōma-tzīn-co
 'En el lugarcito de los árboles
 cuauhtecomantes'
 (Matrícula de Tributos, 42)



Cuauhtl-ix-co
 'En la superficie poblada de árboles'
 (Matrícula de Tributos, 26)



Ōztō-mān
 'Donde se extienden las cuevas'
 (Matrícula de Tributos, 39)



Tepē-yacac
 'En la nariz o comienzo de los montes'
 (Matrícula de Tributos, 44)

Además de estas nueve representaciones glíficas de sufijos locativos (*-tlan*, *-pan*, *-nāhuac*, *-icpac*, *-co*, *-tzīnco*, *-ixco*, *-man*, y *-yacac*), hay también en los códices otros glifos que con frecuencia entran en las representaciones escritas de nombres de lugares. Estos glifos, de carácter ideográfico, connotan conceptos tales como los de *āltepētīl*, 'pueblo, ciudad', *chān(-tli)*, 'casa, hogar, en', *teopan*, 'templo', *tēccalco*, 'casa de los señores, palacio', *tenāmitl*, 'lugar fortificado o amurallado', *apan(tli)*, 'canal de riego', etcétera.

Los siguientes glifos compuestos que expresan los nombres propios de varios lugares, son representativos de lo que se ha expuesto.



Tepuztlān
'Donde hay cobre'

El glifo con forma de monte, y cuya connotación es la de *āltepētl*, 'pueblo, ciudad', aparece con un pictograma que representa una hacha de cobre.



Cuāukhtinchān
'En la casa de las águilas'

El pictograma de *calli*, 'casa', o *chān-tli*, 'casa, hogar', aparece aquí en combinación con la cabeza de un águila.



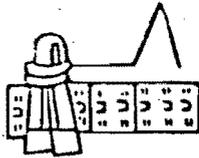
Cuauhtetelco
'En el templo o montículo de madera' de madera.

Encima de una variante del pictograma de *tetelli*, 'montículo, templo', aparece la representación de un árbol, para connotar la idea



Tēccalco
'En el palacio'

Un pictograma que representa la insignia que corresponde al tocado de un gobernante, aparece sobre el glifo de *calli*, 'casa'.



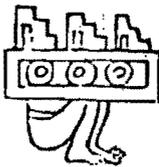
Tēc-milco
'En las tierras cultivadas de
los señores o del estado'

Se incluye aquí el mismo pictograma que aparece en el glifo anterior, superpuesto al ideograma que connota el concepto de 'tierras cultivadas'.



Tenāyōcan
'En el lugar amurallado o
fortificado'

El ideograma de *tenāmitl*, 'muro', se combina aquí con el de *āltepētl*, 'ciudad, pueblo'.



Tenāntzinco
'En el pequeño lugar fortificado'

El mismo ideograma de *tenāmitl* aparece aquí en composición con el glifo que fonéticamente representa el sufijo *-tzin*.



Tlamacazapan
'En el agua del sacerdote
o en el agua sagrada'

Un pictograma (la cabeza de un sacerdote) aparece en combinación con el glifo que representa un corte transversal de un *āpan-(tli)*, y que connota aquí la idea de 'en el agua de'.

Los investigadores interesados en esta materia han discutido con frecuencia si los *tlacuilohqueh*, los escribanos indígenas, se valían desde el periodo prehispánico de glifos de carácter fonético. De manera especial la atención se ha fijado en las representaciones fonéticas de nombres propios, de personas y lugares, tal como aparecen

en algunos códices elaborados durante el periodo colonial. El punto ha sido determinar si tales representaciones fonéticas se introdujeron o por lo menos alcanzaron mucha más amplia difusión desde antes del contacto con los españoles. Volviendo la atención a este mismo asunto, Henry B. Nicholson, en un estudio acerca del sistema de escritura de la región central de México, llega a la siguiente conclusión que, por mi parte, considero acertada.

A pesar de estas dificultades [reducido número de inscripciones prehispánicas en monumentos o en códices y otras objeciones que con frecuencia se han formulado], considero que las representaciones escritas que parecen reflejar más fielmente la tradición nativa auténtica, en particular la *Matrícula de Tributos* y el *Códice Mendoza*, indican que el foneticismo [las representaciones glíficas de carácter fonético], en el sentido que hemos empleado este término, no eran tan raras como algunos han sostenido. Ciertamente tal forma de escritura no fue enteramente posterior a la Conquista, ni meramente el resultado de una trascul-turación hispánica (Nicholson, 1973:35).

En apoyo a este punto de vista remito al lector al valioso trabajo de Mary Elizabeth Smith, *Picture Writing from Ancient Southern Mexico*, en el que se ofrecen amplias pruebas acerca de la existencia de elementos fonéticos en la escritura de muchos nombres de lugar en lengua mixteca. Entre otras cosas nos dice dicha investigadora:

... otros, como los signos de los nombres de lugar, con frecuencia llamados 'glifos de los nombres de lugar', son logogramas que no pueden entenderse hasta que sus motivos pictográficos específicos se asocian con determinadas palabras de la lengua mixteca (Smith, 1973, 22).

... El uso de homónimos para expresar ideas que difícilmente pueden transmitirse por medio de un dibujo, es lo que Gelb [I.J. Gelb, *A Study of Writing*, Chicago, 1963] designa como un logograma de "transferencia fonética" y que se asemeja a lo que a veces se nombra "escritura *rebus*" (Smith, 1973, 57-58).

El que nos conste que existió una cercana relación entre los sistemas de escritura mixteca y nahua (como lo han demostrado Hans J. Prem y otros varios investigadores), permite ofrecer otro argumento válido en apoyo del origen prehispánico del carácter fonético de muchos grafemas empleados por los nahuas de la región central de México. La relativa abundancia de nombres mixtecos de lugar escritos fonéticamente en varios códices mixtecos prehispánicos

(*Colombino, Bodley* y otros), es claro testimonio de una tradición bien establecida y que puede tenerse como un rasgo cultural prehispánico de los mixtecos, nahuas y probablemente también de otros grupos indígenas de Mesoamérica.

Conclusión

El estudio de los nombres de lugar en náhuatl tiene considerable interés desde los puntos de vista morfémico, sintáctico, glífico y, en una palabra, cultural. Los miles de nombres de lugar, esparcidos en la geografía de México, Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica, y representados con frecuencia en los antiguos códices y en otros documentos, al ser analizados cuidadosamente, pueden revelarnos un gran caudal de información relacionada de varias maneras con la historia y la cultura de los varios grupos de habla nahua que, desde el horizonte clásico (siglos I a VII d. C.), han habitado una amplia región del Nuevo Mundo.

Por otra parte, para quienes se interesan específicamente en la gramática de esta lengua, el estudio de los rasgos estructurales de esta clase de nombres puede ayudar a una mejor comprensión de un sistema morfológico en función del cual se formaron vocablos (a veces vocablos-frases o vocablos-oraciones), que expresan con precisión de ingeniería lingüística algunas de las más sobresalientes características físicas, y relaciones conceptuales, de una determinada realidad, en este caso, de una región o lugar particulares. Los topónimos de compleja semántica que connota rasgos de índole geográfica ('encima, a espaldas, al pie, en medio, al comienzo de...'), y correlaciones espacio-temporales y de otros géneros, muestran la peculiar integración de una 'morfo-sintaxis' que se concretiza en esta clase de vocablos, parte integrante del léxico náhuatl, en la que perduran vestigios de muchos siglos de cultura.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Andrews, J. Richard,
1978 *Introduction to Classical Nahuatl*, Austin and London, University of Texas Press.
- Carochi, Horacio,
1892 *Arte de la lengua mexicana con la aclaración de los adverbios de ella*, México, Museo Nacional.
- Códice Matritense*,
1906-1907, 3 v., *Historia General de las Cosas de Nueva España* de Fray Bernardino de Sahagún, Francisco del Paso y Troncoso ed., Madrid, Hauser y Menet.
- Códice Mendoza*,
1938 The Mexican Manuscript Known as the Collection Mendoza preserved in the Bodleian Library, Oxford. Edited and translated by James Cooper Clark, London.
- Codex Kingsborough*,
1912 Memorial de los Indios de Tepetlaoztoc al Monarca español... Madrid, Hauser y Menet.
- Colección de Cantares Mexicanos*,
1904 Publicados por Antonio Peñafiel, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento.
- Dibble, Charles E.,
1971 "Writing in Central Mexico", In Robert Wauchope, *Handbook of Middle American Indians* 10, part 1, 322-332, Austin, University of Texas Press.
- Florentine Codex*,
1950-1969 *General History of the Things of New Spain*, Fray Bernardino de Sahagún, Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson ed. and trans., 11 v. Santa Fe, New Mexico and Salt Lake City, School of American Research.
- Galarza, Joaquín,
1980 *Estudios de Escritura Indígena Tradicional Azteca-Náhuatl*, México, Archivo General de la Nación.
- Launey, Michel,
1979 *Introduction a la langue et a la littérature des Aztèques*, Tome 1: Grammaire, Paris, L'Harmattan.

- León-Portilla, Ascensión H. de,
 1972 "Bibliografía Lingüística Nahuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*,
 10, 407-441, México, Universidad Nacional.
- Matrícula de Tributos*,
 1968 Interpretación y notas de José Corona Núñez, México, Secretaría de Hacienda.
- Nicholson, H. B.,
 1973 Phoneticism in the Late Pre-Hispanic Central Mexican Writing System. In Elizabeth P. Benson, ed., *Mesoamerican Writing Systems*. Washington D. C., Trustees for Harvard University, 1-46.
- Nowotny, Karl Anton,
 1959 Die Hieroglyphen des Codex Mendoza. Der Bau einer mittelamerikanischen Wortschrift. *Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg*, xxv, 97-113.
 1963 Der Bau der mexikanischen Hieroglyphen. *VI Congres International des Sciences Anthropologiques*, Paris, Musée de l'Homme, II, 451-455.
 1967 Die mexikanische Bilderschrift, *Studium Generale*, Berlin: Springer-Verlag, 20, 9, 584-594.
- Olmos, Andrés de,
 1875 *Grammaire de la Langue Nahuatl ou Mexicaine*, Publiée par Rémi Siméon, Paris, Imprimerie Nationale.
- Peñafiel, Antonio,
 1895 *Nombres Geográficos de México*, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento.
- Prem, Hans J.,
 1970 Aztec Hieroglyphic Writing System. Possibilities and Limits. *Verhandlungen des XXXVII. Internationalen Amerikanistenkongresses*, Stuttgart-München Band II, 159-165.
- Smith, Mary Elizabeth,
 1973 *Picture Writing from Ancient Southern Mexico. Mixtec Place Signs and Maps*, Norman, University of Oklahoma Press.

SAHAGÓN'S SOURCES FOR BOOK II

ARTHUR J. O. ANDERSON

One of the questions which was raised when the translation of the Nahuatl of Sahagún's *Florentine Codex* was becoming a possibility was: What information can we find in the Nahuatl which the informants were deliberately withholding from the Spaniards? If the question should be of interest now, we have indeed found that in general the Nahuatl is more informative than the Spanish text, but not in a way to suggest that the informants used the Nahuatl to hide information from the authorities. If the informants were not always good Christians, the young men helping Sahagún were, and Sahagún or any competent translator could have detected a trick. The only passages in which there may well have been a decision not to inform are the well-known sacred songs which form one of the Appendices in Book II. In the first place, Sahagún did not translate them (though there are glosses of uneven value in the *Real Palacio MS version*): Sahagún thought them works of the devil. It is quite likely, therefore, that his amanuenses likewise so considered them, and thought it improper to study them carefully enough to help translate them. For, if we can accept the results of Seler's and Garibay's studies and translations—as most scholars do—they could not have been impossible for them to translate. Besides, some of the difficulties to surmount are due to poor copying—if that is what accounts for the presence of absurd sequences of vowels and consonants, in both the *Real Palacio MS* and *Florentine Codex* versions. It is a reproduction so corrupt that it looks as if it must have been deliberate, with the purpose, maybe, of shaming the devil since it was the devil's work.

Of course, there are other untranslated sections. Sahagún did not put the chapter on the parts of the body (Book X, Chapter 27) into Spanish, presumably because it is just a catalogue, a vocabulary.

In the *Florentine Codex*, the Spanish column under the chapter heading is labeled simply, "*Relacion del autor digna de ser notada*", in Sahagún's hand; the printed version,¹ from the *Tolosa MS*, adds that it is "more pleasing than the declaration in the [Nahuatl] text could be". In Book IX, the Spanish texts for Chapter 16 (goldworkers), part of Chapter 17 (lapidaries), and Chapters 20 and 21 (featherworkers) tell nothing of their techniques. The only Spanish text for Chapter 16 reads: "What is declared in this chapter is of little importance as to the Faith or as to the virtues, for it concerns purely geometrical practices. If one should want to know the vocabulary or the precise ways of speech of the craftsmen who practice this craft, one can ask them themselves, for they are to be found everywhere." Lapidaries and featherworkers are dismissed in almost the same terms.² There are omissions in Book XI, too. The most considerable one includes, to all intents and purposes, the latter half of Chapter 12 (part of Paragraph 6 and all of Paragraphs 7-10 inclusive: mountains and other land forms, stones, roads, buildings, caves), and all of Chapter 13 (six Paragraphs: maize, its cultivation, beans, chía, amaranth, squashes). The Spanish text,³ which in the *Florentine Codex* begins under the heading "*Nota*", is interrupted by the Spanish translations of the paragraph headings and of the Chapter 13 heading, an explanation or two referring to the Nahuatl text, and numerous illustrations. There are brief interlinear glosses on the Aztec side which make up somewhat for the lack of a fuller Spanish text. Sahagún's discussion in the Spanish column contains the accounts of superstitious practices and of the course of Christianization in the Old World, the New World, and the Far East which are familiar to us in the published editions of the *Historia general*. But the most interesting omission in Book XI—perhaps it is rather a transformation than an omission—occurs in Chapter 9, concerning the metals. In 150 or 160 words is sketched what the Nahuatl text says at considerably greater length about gold, silver,

1 Bernardino de Sahagún. *Historia de las cosas de Nueva España* (Angel María Garibay K., ed.; México, Editorial Porrúa, 1956, henceforth referred to as Sahagún, Garibay, ed.), vol. III, p. 157; my translation.

2 Sahagún, Garibay ed., III, p. 58, 60, 64. The English is my translation of Chapter 16.

3 Headed "*Apéndice: Adición sobre supersticiones*"; "§ 7.—*De las calidades de los caminos*"; and "*Capítulo XIII: De todos los mantenimientos*" in Sahagún, Garibay ed., III, p. 351 ff.

lead, mica, tin, and copper. In the remainder of the chapter, Sahagún describes the medicinal uses of: 1) copal resin, bitumen, and rubber properly liquefied and mixed; 2) pork fat, and 3) pulverized obsidian mixed with egg white.⁴

From such examples as the foregoing it is evident enough that some categories of information in the Nahuatl text have been suppressed, so far as Sahagún's Spanish text is concerned, but it seems fairly obvious that suppressions, abridgements, and substitutions were not due to informants' or Sahagún's wish to withhold damaging information in the Nahuatl text. The Spanish text may be regarded as a series of glosses or a series of summaries or sometimes a fairly close translation of practically all of the Nahuatl text.

It is therefore something of a surprise to find instances in the Spanish text of considerable differences or expansions of materials in the Nahuatl text, or of inclusions of information not to be found in the Nahuatl text, as one does to a notable degree in Book II, Sahagún's account of the Aztec months of the civil year and their religious ceremonies.

Such differences appear to be of three sorts: 1) those due to an occasional discrepancy in translation; 2) those natural in an explanation to non-Aztec readers, and 3) those due to the introduction of apparently new material. Some examples follow.

Discrepancies in translation

1. Some of the simplest such occur in Chapter 20⁵ (Quauitl Eua) when the child sacrifices are told of. The one sacrificed at Quauhtepetl is described in the Spanish text (HG) as dressed in red garments, whereas the Nahuatl text (FC) says they were dark

⁴ Gold and silver were both called *teocuitlatl* (god's excrement), and the Nahuatl text is partly concerned with this concept, which it applies also to lead and to a mineral which is probably mica. Hence, probably, Sahagún's abridgement and his introduction of extraneous material in the Spanish text. Most of the discussion of pork fat is missing in the printed Spanish Sahagún, and what remains is badly garbled (*cf.* Sahagún, Garibay ed., III, p. 340-341).

⁵ Sahagún, Garibay ed., I, p. 140 (my translations into English throughout); Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble, trans. "The Ceremonies", *Florentine Codex*, Book II, Santa Fe, School of American Research and University of Utah, 1951 (hereafter referred to as Anderson and Dibble, Book II), p. 43. The translations are here somewhat revised. HG identifies the Spanish; FC the Nahuatl.

green; the one sacrificed at Cocotl is described as in red and tawny ones (HG) as against in red and dark green ones (FC); and the once sacrificed at Yiauhqueme as it tawny one (HG) as against in dark green ones (FC).

2. In the month of Etzalqualiztli (Chapter 25), dancers went from house to house begging *etzalli*, a kind of cooked corn:⁶

These went in pairs, in threes,	[They went some] in fives,
in fours, in fives... (HG)	some in sixes, some in sevens... (FC)

3. In the Appendix listing the structures in the temple square, in the description of Tochinco,⁷ there is an interesting calendric discrepancy:

... It was a low, square pyramid which had steps on all four sides. Here each year they killed the impersonator of Ome Tochtli when his sign [Two Rabbit] reigned... (HG)	There died the impersonator of [Ome Tochtli], once yearly, at the time of [the feast of] Tepeilhuitl. (FC)
---	--

4. In the same Appendix, one of the structures named for a mirror-like spring of water shows some contradictions as to its users:⁸

... it was a spring like a pool in which those who performed penances because of a vow bathed themselves. Many used to make a vow to perform penances for certain months or for a year, serving the pyramid temples or the gods to whom they paid devotion... (HG)	... there the priests just bathed themselves; it was their bathing place. (FC)
--	--

Explanations for non-Aztec readers

Sometimes differences between the texts exist which can be ex-

⁶ Sahagún, Garibay ed., v. 1, p. 166; Anderson and Dibble, Book II, p. 79.

⁷ Sahagún, Garibay ed., v. 1, p. 233-4; Anderson and Dibble, Book II, p. 167.

⁸ Sahagún, Garibay ed., v. 1, p. 236; Anderson and Dibble, Book II, p. 171.

plained as arising from the need to explain to a Spaniard what might be quite obvious to an Aztec.

1. For example, in the celebrations in the month of Toxcatl (Chapter 24), in the elaborate arraying of the god Uitzilopochtli, the sacred roll of paper known as the god's breechclout was carried to him; ⁹ specially made arrows steadied it:

... these arrows went one below and one above the paper. Two men held them, one on one side and the other on the other side, their hands holding them together tight against the paper, one arrow above and the other below... (HG)

[The arrows] were made only that they might support it... (FC)

2. The activities of a class of priest called *quaquacuiltin* are prominent in the Etzalqualiztli celebrations (Chapter 25); the priests are described ¹⁰ in the Spanish version only:

... there came some old men whom they called *quaquacuiltin*, who had their faces stained black and their hair clipped close except on the crowns of their heads, where their hair was long—the opposite of what [our] clergy do... (HG)

... the old priests took away [the offerings]... (FC)

3. In that same chapter, ¹¹ the description of the priest of Tlaloc is much more ample in the Spanish version:

... the priest of Tlaloc preceded all of them. He had on his head a crown like a box, close-fitting to his head but wide above, and from the middle of it there emerged many

... The fire priest of the Temple of Tlaloc led the others. He went putting on his quetzal and heron feather crown, and his face was coated with liquid rubber. He put on his

⁹ Sahagún, Garibay ed., v. 1, p. 156-7; Anderson and Dibble, Book II, p. 69.

¹⁰ Sahagún, Garibay ed., v. 1, p. 163; Anderson and Dibble, Book II, p. 76.

¹¹ Sahagún, Garibay ed., v. 1, p. 169; Anderson and Dibble, Book II, p. 82.

feathers. His face was anointed with liquid rubber, which is as black as ink. He had on a jacket called *ayatl*. He wore an ugly mask with a big nose, and he had a mane of hair reaching to his waist. This hair was joined to the mask. (HG)

mist jacket, his rain mask or his Tlaloc mask. His long, tangled hair fell to his loins... (FC)

4. During the Uey Tecuilhuitl celebrations described in Chapter 27, the offering priestesses accompanying the impersonator of the goddess Xilonen danced before her. They were known as the "hanging gourd", the Nahuatl text tell us, and the reason is given us:¹²

The men... went beating for them a two-toned drum which had only one tongue above and another below; and from the one below hung a gourd vessel such as they use to drink water. With this the drum is much louder than the kind which has two tongues above and none below. (HG)

...the two-toned wooden drum, which they beat as they went, had going tied to it a gourd; it went under, at the bottom of the drum; it looked as if it went hanging... (FC)

5. The final sacrificing of a victim in honor of the fire god Xiuhtecutli is more explicitly told in the Spanish version;¹³ after they dragged him out of the fire,

... they opened his breast from nipple to nipple, or a little below that... (HG)

... They cut open his breast; they split open his chest... (FC)

6. Sacrifices were offered to the fire god also in the month of Izcalli, told of in Chapter 37. The following note on part of the preliminaries is more explanatory in the Spanish version:¹⁴

In this fourth year, on the last day of the month, at dawn,

... when already [the feast of] Izcalli had dawned, the cere-

¹² Sahagún, Garibay ed., v. I, p. 180-181; Anderson and Dibble, Book II, p. 98.

¹³ Sahagún, Garibay ed., v. I, p. 188; Anderson and Dibble, Book II, p. 108.

¹⁴ Sahagún, Garibay ed., v. I, p. 222-3; Anderson and Dibble, Book II, p. 150.

they took those who were to die to the pyramid where they were to kill them. The women who were to die carried their few clothes and all their ornaments on their backs, and the men did the same. They did not wear the paper vestments in which they were to die, but someone carried them for them in front, placed on a tripod, or rather a globe resting on three feet, which was perhaps almost a yard high. On this tripod these papers went arranged and hanging, and someone carried this tripod ahead of the slave who was to wear them...

(HG)

monially bathed ones entered the sand; they brought them to the sand there at Tzonmolco. The women carried everything, all their womanly array, and the men carried everything, all their array... And they carried for them all their paper array; these various things went upon a wooden globe. (FC)

7. In the description of the Uauhquiltamalqualiztli celebration of that same month (the eating of tamales of amaranth greens), described in Chapter 38, we are given a reason for naming merchants who provided slaves as sacrificial victims "bathers of slaves". The Spanish version is more explicit on some points, the Nahuatl version on others.¹⁵

These owners who killed these slaves were called *tealtiani*, that is, bathers; and this was because every day they bathed these slaves with warm water. This indulgence and many others they accorded them in order to fatten them. Until the day they died they gave them fine and luxurious food, and each slave owner provided his slave a pleasure girl as a com-

... for this reason he was called "the bather of a slave": he continually bathed him with warm water all the time he was going to die. All the time [the bathed one] went knowing that there was his tribute of death at its appointed time when he would die at the time of Tlacaxipeualiztli.

And before he died, much did the bather of slaves esteem

¹⁵ Sahagún, Garibay ed., v. 1, p. 226; Anderson and Dibble, Book II, p. 155-6.

panion, so that she might gladden him, and arouse his passion, and indulge him, and not let him become sad; because thus he would grow fat. And when that slave was going to die, he gave all his clothing to that girl who had been his companion all these previous days. (HG)

him; he paid much attention to him. He regaled him he gave him things; all good was the food which he gave him. And a pleasure girl became his guardian. She constantly amused him; she caressed him; she joked with him; she made him laugh; she gratified him; she took pleasure on his neck; she embraced him. She deloused him, she combed his hair, she smoothed his hair. She banished his sorrows. And when already it was the bathed one's time to die, the pleasure girl took all. She rolled up, she bundled up all the bathed one's belongings, each of what [the bather] had clothed him in, had placed on him when he had sent him as a messenger; [the things] with which he had lived in pretense, had gone with head high, had lived at ease, had gone about drunk, had indeed lived in pride. (FC)

8. Several edifices listed in the Appendix on the structures in the temple square which are merely named or given scant treatment in the Nahuatl version are much more fully described in the Spanish version. What they do with the Tlillan Calmecac (one of Moctezuma's favorite retreats) illustrates:¹⁶

... it was a chapel made in honor of the goddess Ciuacoatl. Three priests who served this goddess lived in the building;

Tlillan Calmecac: there dwelt the guardians of Ciuacoatl. (FC)

¹⁶ Sahagún, Garibay ed., v. 1, p. 234; Anderson and Dibble, Book II, p. 168.

she visibly would appear before them and reside in that place, and from there visibly would emerge to go wherever she wished. Certainly it was the devil in the form of that woman. (HG)

9. In the Appendix on various sorts of offering ceremonies, similarly a number of details taken for granted in the Nahuatl version are described in the Spanish version; the ladles in which incense was offered, for example:¹⁷

The priests . . . offered incense with a certain kind of incensory made of fired clay, like a ladle. They were medium-sized ladles with handles of the thickness of a yard measure or a little less, about a cubit long, hollow within; inside it had pebbles to form a rattle.

The ladle's cup was made like an incensory with holes in the bottom of the cup . . . (HG)

. . . an incense ladle made of clay, with [stones in its hollow making] a rattle . . . (FC)

Apparently new material

Even taking into account that the *Historia general* is often enough not a close translation of the Nahuatl text, there are a number of passages which so much expand the information in the Nahuatl text that one may well wonder where it came from. 1. Sahagún used a considerable number of informants, and, besides, he tells us in the prologue to Book II that "The Mexicans added and amended many things in the twelve books as they were copied" to produce the final Nahuatl text. This copying occurred before 1569; the date of

¹⁷ Sahagún, Garibay ed., v. 1, p. 242; Anderson and Dibble, Book II, p. 181.

writing the Spanish text of Book II is unknown, but could have been at any time in the ensuing decade. Since these dates are approximately 50 to 60 years after the conquest, it would seem unlikely that there could have been further reference to eyewitness informants to make changes and additions. Perhaps Sahagún or his helpers just remembered alternative descriptions. 2. It is also attractive to entertain the possibility that other documents provided the basis for the differences. There were redraftings of the Nahuatl text until it took final form. Though Sahagún was ordered to surrender all his manuscripts to the authorities, he quite evidently did not do so. There must have been other lost Sahaguntine documents besides what may be referred to as the Enríquez copy of the bilingual text, for there is evidence that Sahagún used earlier drafts of his compilations toward the end of his life, and Mendieta and Torquemada evidently did, too, after Sahagún's death.¹⁸ Carochi, fifty years after Sahagún died, put some short passages in his grammatical work as examples. That there were different versions of the calendar of festivals is further evident from the fact that in Book II, Chapters 37 and 38, there are in effect two different and somewhat varying descriptions of activities in the month of Izcalli.

Here are some examples:

1. In the month of Toxcatl (Chapter 24) the sacrificial victim who had spent a year as impersonator of the god Tezcatlipoca of his own accord mounted the steps of the pyramid as he went to his death, breaking his flutes and whistles as he went up. All we know of the structure from the Nahuatl text (FC) is that it was "a small temple called Tlacochealco"; it is the Spanish version (HG), however, which tells us that it was "poorly ornamented", "at the edge of the road", "out in the wilderness a league or so from the city".¹⁹

¹⁸ The possibility of Sahagún's use of other native sources at present unknown is suggested by Garibay in Sahagún, Garibay ed., v. I, p. 11-12, and by Miguel León-Portilla in *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, Miguel León-Portilla, ed. and tr., Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, Seminario de Cultura Náhuatl, 1958, p. 161 ff., with examples from the appendix on priests in Book II. See also Luis Nicolau d'Oliver and Howard Cline: "Sahagún and his Works", in Howard Cline, ed.: "Guide to Ethno-historical Sources", Part 2, *Handbook of Middle American Indians*, Robert Wauchope, gen. ed., Austin, University of Texas Press, 1973, v. 13, p. 186 ff.

¹⁹ Sahagún, Garibay ed., v. I, p. 155; Anderson and Dibble, Book II, p. 68.

2. In the month of Etzalqualiztli (Chapter 25), offering priests spent four days bathing at a point at the water's edge where four "mist houses" stood: ²⁰

On the first day they all went into one of them; on the second day into another; on the third day into the third one; on the fourth day into the fourth one... (HG)

... at the cardinal points were the mist houses... (FC)

3. The offering priests' costuming in the *etzalli* dance of the same month which followed some days after the bathing mentioned above, shows some differences: ²¹

... on their backs [they placed] a large flower of pleated paper, round like a shield, and afterwards they fastened to the napes of their necks some more pleated paper flowers which came out on both sides of their heads like paper ears, like semi-circles. They dyed the fronts of their heads blue, and over the dye they spread iron pyrites. This priest had, hanging from his right hand, a bag or pouch of jaguar skin, sewn with little shells which like little bells went rattling one against another. From one corner of the pouch the jaguar's tail went hanging; from another its two hind feet, from another its two forefeet. (HG).

... he carried on his back the round, pleated flower, and he went placing a pleated paper flower on the nape of his neck.

And his forehead was painted blue; besides, he put iron pyrites on it; he sprinkled iron pyrites.

And with him he went grasping a paper incense bag, with shells, attached, covered with seashells, also known as a seashell incense bag... (FG)

²⁰ Sahagún, Garibay ed., v. I, p. 164; Anderson and Dibble, Book II, p. 77.

²¹ Sahagún, Garibay ed., v. I, p. 166-7; Anderson and Dibble, Book II, p. 80.

4. The sacrificing of the impersonator of the goddess Uixtociuatl, in the month of Tecuilhuitl (Chapter 26), is graphically told in both versions: ²²

...last of all they killed the woman, whom, thrown on her back on the sacrificial stone, five young men held by her feet, her hands, and her head, and held her tightly stretched. On her throat they held a cylindrical piece of wood, which two of them held pressing it down so that she could not cry out as they opened her breast.

Others say that it was the beak of a swordfish... with this they pressed down on her throat.

According to others the slayer stood ready; then, when things were as they should be, with the flint knife held in both hands he struck her on the breast, and as the breast split open the blood escaped with a great burst... (HG)

... they laid her down on the offering stone. They stretched her out upon her back. They each laid hold of her; they each pulled tightly her hands, her feet. They bent her breast up greatly; they bent down her back. And her head they pulled tightly so that they took it nearly to the ground. And they bore down upon her neck with the beak of a swordfish, serrated, spiny—spiny on either side.

And the slayer stood ready; he arose upright for it. Thereupon he cut open her breast. And when he had opened her breast, the blood gushed up high... (FC)

5. The month of Xocotl Uetzi (Chapter 29) began with the setting up of what they called the *xocotl* tree.²³ Each text contains some details peculiar to itself.

... they cut down a big tree in the forest, one which was twenty-five fathoms tall, and having cut it down they removed all the branches and stubs from the trunk but left the

... when they set up the *xocotl*, it was on the day after Tlaxochimaco that at dawn they began it. Thus during one day was their strength used. Shouting was widespread. The over-

²² Sahagún, Garibay ed., v. 1, p. 173; Anderson and Dibble, Book II, p. 89.

²³ Sahagún, Garibay ed., v. 1, p. 184-5; Anderson and Dibble, Book II, p. 104.

terminal bud above the highest stalk, and then they cut other logs, and hollowed out concavities in them. They placed the big tree trunk on these logs and secured it with ropes, and pulled it along. It did not touch the ground because it lay on the other logs so that the bark would not be scraped off.

As they neared the city the noblewomen and principal women came out to receive them. They carried gourd vessels of chocolate for those who brought the tree to drink, and flowers to deck them. When the men had brought the tree to the pyramid courtyard, then the overseers shouted loudly for all the population to get together to raise this tree, which they called *xocotl*.

When they had come together, they tied ropes to the tree and having dug a hole where it was to be raised, they all pulled on the ropes and raised the tree with much shouting. They filled the hole with stones and earth so that it would remain erect, and thus it was for twenty days. (HG)

6. The fifth day of the month of Quecholli (Chapter 33) was devoted to the dead. In some respects one can tell more of the nature of offerings made for dead warriors from the Spanish than from the Nahuatl description: ²⁴

seer, as he hastened it, shouted; he shouted at one.

He said: "[Use] all your strength! Pull upon [the ropes]! Pull with strength!"

And when he shouted at them he was hoarse. It was as if his voice broke.

There was piled up for themselves, there was provided a mound of earth by means of which [the *xocotl*] was erected. Strength was indeed exerted; they each took hold of it with all their force.

And the *xocotl* was twenty-five fathoms long. They removed its branches; only its main stalk was left. Thus, in the manner in which they set it up, it was for twenty days. When they had brought it, it had no adornment. (FC)

²⁴ Sahagún, Garibay ed., v. 1, p. 203; Anderson and Dibble, Book II, p. 126.

They took a maize stalk with nine joints, and on the end placed a piece of paper as a banner, as well as another long one which hung to the bottom, and at the base of the stalk they put the dead man's shield with an arrow next to it. Likewise they tied the cape and the breechclout to the stalk. With red thread they put a cross on both sides of the banner, and they also made designs on the long paper with red and white thread, twisted from top to bottom. And from the white thread they hung a little bird which they call *uitzilin*—dead.

They also made some little bunches of white feathers of a bird they call *axtall*, tied in pairs, and all the threads were brought together and they tied them to the stalk. The threads were covered with white turkey feathers stuck on with resin. All this they took to burn in a stone basin called *quauhxiccalco*. (HG)

... the streamers, and the costly banners, and the shields, and the capes, and the breechclouts of those slain in battle they placed on a dry maize stalk. They tied them on. From it hung loose, twisted, red cotton thread. At its end went hanging a [dead] hummingbird and four hundred [white] heron [feathers]. They pasted many cords with feathers. At the ends heron [feathers] went hanging. They left them in the eagle vessel. There they burned. (FC)

7. At the very end of this month's celebrations, captives and bathed slaves were sacrificed to three gods and a goddess, Tlamoatzincatl, Izquitecatl, and Mixcoatl and Coatlicue. The contrast between the Spanish text account of the disposition of their remains and the Nahuatl account is considerable.²⁵

Down below, near the skull rack, were two old women When they had died, when they had given their service,

²⁵ Sahagún, Garibay ed., v. 1, p. 206; Anderson and Dibble, Book II, p. 129.

whom they called *teixamique*. They had with them some gourd vessels with tamales and sauce in a plate, and on the bringing down of those who had died, they took them where those old women were, and [the old women] put four bits of food moistened in sauce in the mouth of each one, and with some cane leaves moistened in clear water sprinkled their faces. Then those whose office it was cut off the heads of [the victims] and spitted them on some rods which were passed through some pieces of wood as in a lance rack. (HG)

then [they whose office it was] brought them down. As they brought each of them down, most carefully did they roll them here . . . (FC)

8. One could add a score of examples from the Appendix on structures in the temple square,²⁶ but it is sufficient to note that regarding many of them the Nahuatl text tells what went on in or about the structure, perhaps more specifically than the Spanish text does, without describing the structure as the Spanish text does. Data in other appendixes are often treated similarly.

Conclusions

The religious beliefs and rites of the Aztecs quite naturally interested Sahagún more than other aspects of their pre-conquest life, for he was in New Spain to save natives' souls and serve the Church and the King of Spain rather than to study Aztec culture as a scientist. Differences like those noted in this essay are not so prominent in other books of the *Historia general*. It is logical to speculate that he must have collected more material on aspects of his particular interest than he needed to use, very possibly in the form

²⁶ Sahagún, Garibay ed., v. I, p. 232 ff.; Anderson and Dibble, Book II, p. 165 ff.

of transcripts of informants' reports or of pictorial descriptions like those of the *Primeros memoriales* or other illustrative material in the Madrid and Florentine manuscripts. He certainly had some such records on hand, which he and others used, after he was supposed to have surrendered all his manuscripts to the authorities. Though there are other explanations for some of the differences pointed out in Book II, availability of some other source or sources seems to be very likely. In Book II to a greater extent than in any other, therefore, an adequate appreciation of Sahagún's descriptions of the complexities of Aztec religious activities depends upon a study of both the Spanish and the Nahuatl texts.

A STRUCTURAL AND SEMANTIC ANALYSIS OF CLASSICAL NAHUATL KINSHIP TERMINOLOGY

BRANT GARDNER

Introduction

Interest in Nahuatl kinship terminology had an inauspicious beginning in Lewis Henry Morgan's classic *Systems of Consanguinity and Affinity* (1871). Morgan speculated on the nature of the Nahuatl system, but never received data from any part of Mesoamerica. Adolf Bandelier (1877), a student of Morgan, soon filled the information gap and supplied the list of terms taken from Alonso de Molina's dictionary of Classical Nahuatl. Radin (1925) and Watkins (1930) gave lists based on Molina in their comparative works, and Molina also served as the basis for the first analytical discussion of Nahuatl kinship (Dietschy, 1951).

A significant advance in the understanding of the terminological system came with the expansion of the data base to include more than Molina's dictionary. Pedro Carrasco's work with three tribute books written in Nahuatl provided extensive information on kinship terms and organization (1964a, 1964b, 1966, 1972). In particular, his 1966 paper on terminology clarified a difficulty in the nature of the cousin terminology.

Helga Rammow's doctoral dissertation on the Aztec kinship system appeared in 1964 and remains the most comprehensive treatment of the subject in print. Her greatest contribution to the study of Nahuatl terminology was the addition of other dictionaries and many texts in order to corroborate the terms which were used in the system. Her work is extremely valuable for the range of variation in terms applied to the kinship structure. Unfortunately, she was unable to satisfactorily explain some of the variations she found in the terms for particular positions, nor some of the contradictions

the normal kinship definitions caused when the terms were seen in some context.

This paper is aimed at the elucidation of the variations as well as the contradictions which were brought into sharp focus in her work.

There are three primary difficulties encountered in any discussion of Nahuatl kinship terminology. The first is the lack of true phonetic renditions of the terms. Second is defining the nature of the system in the face of the variations given for the same genealogical position, and third is the problem of meaning and context. As these are essentially linguistic problems, I have applied linguistic methods for their solution.

The analysis of Nahuatl kinship terminology is taken in two parts. The first is the examination of the terminological system as a system. For this part I have employed the methods of componential analysis. The second part of the paper deals with the contextual appearance of the terms, for which I have borrowed methods from the field of ethnography of speaking (Tyler, 1969). This dual approach has suggested that the terms themselves operate in two semantic spheres, one of which is tied to the biological realities of kinship, and the other which is purely social in domain. I will first present the examination of the biological semantic sphere as it is the logical basis for the later examination of the social use of the terms.

BIOLOGICAL SEMANTIC SPHERE

The sources

The sources for the terms discussed in this section are primarily lexical. Textual sources have been used where they exhibit features not present in the dictionaries, but for the most part the terms from the texts are examined as they relate to the social semantic sphere. I have used as many early dictionaries and grammars as I could find in order to get as broad a data base as possible. Those sources include: Aldama y Guevara (1754), Cárceres (1905), Carochi (1645, 1759), De Olmos (n.d.), *Dictionarium ex-bismensi* . . . (n.d.), Molina (1880, 1970), Sahagún (1950-), Tapia Zenteno (1753), and the *Vocabulario Mexicano* (n.d.).

The terms are found in various configurations in these sources. Nahuatl kin terms are bound morphemes, that is, they always require a possessive prefix. While most sources do present the term with one of two possessive prefixes (either *no-* 'my' or *tee-* 'one's'), Molina standardizes them by removing the possessive prefix and adding the substantive suffix which would be required of morphemes which are not bound. For example, *nota* in one source would be *tatli* in Molina.

Regular suffixes which appear are *-tiin*, a reverential, and *-w*, a grammatically required suffix in certain instances which can be discerned by regular rules (Sullivan, 1976).

The ascription of vowel length and the location of glottal stops in Classical Nahuatl is problematic as they are never marked in the sources with any consistency. The primary source for phonemic transcriptions in this paper is the grammar of Carochi (1645, 1759). The data from that grammar have been listed in dictionary form by Canger, *et al.* (1976) which provides an excellent index to one of the few sources which pays attention to vowel length and glottal stops. Even Carochi, however, varies in the marking of a single term in different parts of his work. The phonemic description of Nahuatl kin terms requires careful analysis.

Terms for lineal kin: younger siblings

Only one source clearly indicates a difference in terms which is governed by the sex of the speaker. Olmos (n.d.) divides his entire list into two columns, one labeled "dize el baro[n]" and the other "dice la muger" (De Olmos, n.d.: 228-9). Using his list as a key, any confusion in the other sources is easily remedied.

Olmos indicates that the male term is *noteycauh* and notes that it may refer to either a younger brother or sister. The corresponding term for the female speaker is *nicutzin* which likewise refers to a younger sibling of either gender. Molina is the only source which seems to disagree with this definition. He glosses *teiccauh* as 'younger brother' and *teicu* as 'younger sister'. As Molina never makes a distinction based on the sex of the speaker, these glosses must be a reflection of an attempt to correlate the speaker related

terms to his general conception of the system. The two terms are indeed distinct, but not on the basis of the glosses given in Molina.

The phonemic rendition of the female speaker's term follows a regular pattern. The term *nicutzin* from Olmos may be analyzed *n-ik^w-tiin* the *n[o]*- being the possessive prefix and *-tiin* the reverential suffix. Molina's terms would be *tee-ik^w*.

The male speaker's term is more problematic. The term in Molina is easily separated into the elements *tee-ikkaaw*, but Olmos' term would be *no-tee-ikkaaw*. The unusual feature of Olmos' term is the presence of two possessive prefixes, 'my-one's-younger sibling'. The *Vocabulario Mexicano* verifies that the dual possession is not an error. The term from that source is *teteicahu* (*tee-tee-ikkaaw*) 'one's-one's-younger sibling'. While it might be argued that Molina's term is the one in error since he usually standardizes his terms, in this case the substantive ending is missing so that it becomes a moot question whether an additional *tee-* had ever existed on his term. Because the other terms will be seen to exhibit the variation between single and dual possession, I suggest that both forms were valid options for the kinship term.

On the basis of parallels which will be presented later, I suggest that the difference between the male and female speaker's terms for younger siblings is the addition of the morpheme *-kaaw* in the male's term to a common root. The term for a male's younger siblings would be **tee-ik^w-kaaw*, where */k^w/* → */k/* / *_k*. A further separation of the *-w* might be suggested as a regular possessive suffix, but the universal retention of the *-w* in compounds indicates that it should be considered with the root.

Elder brother

For elder siblings a distinction is made on the basis of the sex of the sibling as well as the sex of the speaker. The sources list several orthographic and minor variants of the same term for the male speaker's elder brother. Olmos gives it as *noteachcauh*, Molina lists *teachcauh* and *tiachcauh*, and Sahagún has *teachcauh*, *tetsachcauh*, *teach* and *tetiachcauh*. Like the terms for younger siblings, male speaker, these forms exhibit dual possession in some variations. An examination of the comparative contexts listed in Rammow's dissertation suggests that this dual possession may be an optional

means of distinguishing between the social and biological spheres of reference. The dually possessed forms appear in strictly kin oriented contexts with a very high frequency while they are relatively sparse in other contexts. This must have been optional, however, since singly possessed forms are also found in strictly kinship contexts.

The variation between *teachcauh* and *tiachcauh* arises from variable orthographic depictions of a phoneme /e/ which is rendered *e* or *i* in classical orthography (Sullivan, 1976: 23). Molina uses the morpheme *ti-* as the impersonal prefix *tee-* which confirms the dual possession rather than require a separate function for the *i* variant. The male speaker's term for elder brother may be analyzed as *-(tee)-aač-kaaw*, where the parenthesis indicate the optional morpheme.

Two options exist for the female speaker's term for elder brother. Carochi lists the term *noquichiuh* (n-okič-iw) and Sahagún gives *nachtzin* (n-ač-čiin). Olmos lists both terms as though they were one, *nachnoquichtiuh* (n-aač/n-okič-ti-iw), which suggests that both were given in response to the elicitation of the word for elder brother. The root *-aač* serves as the basis for the male speaker's term, and *-okič* is the generic term for 'male'. The *-aač* root of the male and female speaker's term are definitely related. The use of *-okič*, unlike other terms which do not exclusively refer to the kinship domain, cannot be conceptually separated from the more kin-related term *-aač*. Both terms appear frequently in the texts and no conceptual distinction seems to govern their use in the biological sphere. Both terms are valid options for the female speaker.

Elder sister

The delineation of the terms for elder sister is less complicated. There is universal agreement that *-weltiw* may be translated as 'elder sister'. Olmos gives *-weltiw* as the male speaker's term and gives *nopi* and *nopitzin* as the corresponding female speaker's term. Carochi gives the root as *-pi7*. The glottal stop does not appear in the orthography used in the other sources. The only variation of this term is found in the *Vocabulario Mexicano* which renders it *pipi*, which may be the reduplicated form of *-pi7*.

First descending generation, G-1

The terms for the generation G-1 with those which have been presented for G:0 are the only categories where the sex of the speaker component is listed as part of the diagnostic criteria of the kin terms. On the level G-1 the clear distinction is between the male speaker's term *-pil* and the female speaker's term *-konee*. The sources clearly apply each of these terms to children of either sex, and the separation of the terms is based only on the sex of the speaker rather than any factor identifying the person to whom the term is applied.

While both Olmos and Molina list several terms which may be used to distinguish the relative order of birth among one's children, the terms are no closer to core lexemes than the corresponding terms such as 'middle child' would be in English. Nahuatl also used various suffixes to indicate the relative stage of growth, but those are regularly predictable and need not be analyzed in this paper. The tendency to refer to children by their relative stages of growth, however, accounts for the appearance of the terms *-teelpooč* 'young man' and *-icpooč* 'young woman' or 'virgin' as terms for 'son' and 'daughter'. Most scholars have given these forms as kinship terms. The primary reference of the terms is not 'son' or 'daughter', however, but rather a stage of maturity. Because the possessive prefix intimately bound the young man or woman to a particular person 'my-young man', etc., the terms could be and were used synonymously with those for 'child'. This process resulted in the standard definition of 'son' or 'daughter' for which the terms did serve, but which definitions give an inaccurate picture of the overall system.

Second descending generation, G-2

All sources agree that *-išwiw* refers to members of the generation G-2 regardless of gender. The only confusion related to the term is the presence of the term *-išwiw* in Molina's list of terms for cousins, which would require that the term apply to different generations. This question has been examined by Carrasco (1966: 149-155). He concludes that the confusion arose from the process of standardization which Molina applied to his kin terms and was not a part of the Nahuatl kinship terminology.

Third descending generation, G-3

This term is relatively infrequent in the sources. The *Vocabulario Mexicano* renders it *etel ixhuiuh* (ete- λ i-išwiw) which means 'third grandchild'. It is a simple description rather than a term for the position.

When a specific term for the category is given, the sources are in accord. Molina and Olmos both give the term *teicuton*, or *tee-ik^{oo}-toon*, *-toon* being a regular suffix.

First ascending generation, G+1

One of the most interesting problems of Nahuatl kinship terminology was discovered by Rammow. Her work with texts indicated that a son may refer to his father as 'my-son'. That anomaly exists only in the texts, and I will discuss the problem at length in the section on the social semantic sphere. In the lexical sources, there is no variation for the terms for father and mother. All speakers (male and female) refer to 'father' as *-ta7* and 'mother' as *-nan* or *-naⁿ*.

Second ascending generation, G+2

The term for grandfather is variously written as *col* or *cul*. The *o* varies with *u* as allophones of the phoneme which I write /o/. The term also appears in the "Vocabulario Mexicano" as *cohcolli* (-ko7kol-li). This is simply a reduplication of the root form.

The term for the female of G + 2 is *-si7* with the single exception in the classical sources of Olmos' *- ϕ i7*. This variation is replicated in other parts of Olmos' list and reflects a dialectical variation. Interestingly, Law (1965) has found that the root *-si7* has not been retained in any of the dialects she surveyed, but both the dialects of Norte de Puebla and Topilejo have *- ϕ i7*.

Third descending generation, G+3

The extreme proliferation and variation of terms on this level is unmatched in any other case in Nahuatl kinship terminology. The analysis of these terms is lengthy and depends upon material yet to be presented. At this point I will give the range of variation with brief comments, and reserve discussion to a later point.

The only sources which seem to agree are Molina and the *Dictionarium*. Both give *achtontli* (-aač-toon-łi) as the term for great grandfather. Molina has *piptonli* (-pip-toon-łi) for great grandmother and the *Dictionarium* renders the term *pitontli* (-pi-toon-łi).

The *Vocabulario Mexicano* gives *tlacpacohcol* (łakpa-ko7kol) for the male and *tlacpaçitzin* (łakpa-si7-çiin) for the female. The terms are a description of the members of this generation rather than true kin terms. The words are formed by adding the prefix *łakpa-* to the standard terms for G+2. *łakpa* may be analyzed as *ła-ikpa* 'on top of', which makes an accurate description of G+3.

The terms found in Olmos and Sahagún compound the variations. They both agree that the term for the male is *-aač-ko7kol* but they differ greatly in the term for the female of G+3. In Sahagún she is *veltiuhkli* (-weltiw-łi) which is also the term for 'elder sister', male-speaking, on the generation G:0.

Olmos calls her *notziycocol*, which can be read in two ways. One reading would be *no-si7, i-ko7kol* 'the grandmother of the grandfather'. Because this reading would cause the term to refer to the fourth ascending generation rather than the third, the second reading is more probable. The problem is the *y* in Olmos orthography. In this case it must have entered as a compensation for the unmarked glottal stop, a process not unknown in early orthographies. The term would then read *no-si7-ko7kol* and would be a combination of terms from G+2 roughly analogous to the combination of terms from G:0 and G+2 which Olmos uses for the male in this generation.

Fourth ascending generation, G±4

Unlike the terms for G+3 there is remarkable uniformity in the sources concerning the term for G±4. All sources but one list *-min-toon* as the term which refers to all members of the generation which is four times removed from Ego in either the ascending or descending line. The only exception is the *Dictionarium* which does give a female term for G+4. That term, *iciteci*, is easily analyzed as *i-si7, tee-si7* 'one's grandmother's grandmother' which is an accurate description of a female four generations re-

moved from Ego, but which cannot be considered a root term. In all probability it was the response to a specific elicitation.

Fifth ascending and descending generations, $G\pm 5$

The existence of a term farther removed from Ego than *-min-toon* is seldom indicated in the sources. For most sources it is subsumed in the various terms for ancestors, a process which informants began as early as $G+3$. Olmos is the only lexical source which explicitly documents the existence of a specific term for this generation. He ranks the terms of the generations in descending order and gives this entry: "teyptohuan, 5° grado" (Olmos n.d.: 228). A text from Alvarado Tezozómoc's *Crónica Mexicáyotl* corroborates the term which marks the generation $G\pm 5$. Tezozómoc makes two parallel statements which include the same basic series of terms: one in reference to ascending generations, and the other in reference to descending generations.

tocihuan yn tocolhuan yntachtohuan yn tomintonhuan
yntoptonhuan yn tochichicahuan . . . (Alvarado Tezozómoc,
1949: 4-5).

Our grandmothers, grandfathers, great-grandfathers, our
great-great grandfathers, our great-great-great grand-
fathers, our ancestors . . .

in tehuātin yn titepilhuan yn titeyxhuihuan yn titeteycca-
tonhuan yn titemintotonhuan yn titepiptotonhuan yn
titechichicahuan . . . (Alvarado Tezozómoc, 1949: 5).

You our sons, grandsons, great grandson, great-great
grandsons, great-great-great-grandsons, our descendents.

The translation of these passages is my own and admittedly differs from the standard definition of *-pip-toon* as 'great grandmother'. Given the hint from Olmos that a fifth degree existed, the parallel structure of the passages clearly requires the translation I have given. The only other structural possibility on the ascending generation is that *topiptonhuan* be paired with *tomintonhuan* in the same way that *tocihuan* and *yntocolhuan* (grandmother and grandfather) are paired. This would make *topiptonhuan* the female counterpart of *tomintonhuan*, a use which is entirely unsupported

by the sources. The very strict structure of the descending sequence indicates that the rendition 'great grandmother' is completely inappropriate in that series. The only possibility is that *-pip-toon* is a generational term for G+5.

I will return to this form later in this paper, but the data from Alvarado Tezozómoc allows Olmos' term to be amended from *-ip-toon* to *-pip-toon*.

Terms for collateral kin: the generation G+1

The only generations which exhibit unique terms for collateral kin are G+1 and G-1. All other terms apply horizontally along the generations regardless of lineal or collateral distinctions. In the case of the terms for G:0, they retain the markings of relative age even in the collateral kin.

All sources agree that the term for any collateral male of the generation G+1 is *-la*. The only difficulty comes from Carochi who lists the two possibilities of *-la7* and *-laa*. No other sources marks length and glottal stops so that the presence two versions of the same term makes a phonemic rendition unclear. Based on the Uto-Aztecan relation of this term with the *-ta7* for 'father' (Lyle Campbell, personal communication; see also Shimkin, 1941, and Miller, 1967), I have opted for the form *-a7* in this paper.

For the female, the only variation to the usual *-awi* 'aunt' is *tepi*, which is found in the *Dictionarium*. As the root is not phonemically rendered, it is impossible to say whether this term is related to *-pi7* 'elder sister' from the generation G:0. While that is possible, the root *pi* occurs in many places in the kinship system where a translation of 'elder sister' would be inappropriate. I will return to this problem after the discussion of the social semantic sphere.

Collaterals of the generation G-1

As with other terms in the generation G-1, the collateral kin terms are separated on the basis of the sex of the speaker. For a male the term is *-mač* and for the female it is *-pilo*. Both of these terms apply to the relative without regard to his gender.

Affinal relations

The social process of marriage unites two identical terminological systems which differ only in the shift of Ego. In Nahuatl the separations of those hierarchies of terms is accomplished by the addition of the prefix *-moon-* 'in-law' to the parallel term in the hierarchy of the affine. Thus father-in-laws is *-moon-ta7* and mother-in-law is *-moon-nan*. Sahagún gives the terms *-moon-kol* and *-moon-si7* 'grandfather-in-law' and 'grandmother-in-law'.

For the generation G-1 the term is *-moon-Ø* which is assumed to be male or may be disambiguated by the addition of *-siwaa-* (the generic term for female). The absence of the root *-pil* or *-konee* in this form has no clear explanation. It may be related to a youthful connotation of these two terms. When the youth is of marriageable age he is always referred to as *-teelpooč* 'male youth' or *-ičpooč* 'female youth' (Sahagún, 1905-7: 6: 145).

There are no recorded instances of *-moon* being applied to siblings of the affines in the generation G + 1, that is, there are no records of uncles- or aunts-in-law.

The affinal terminology is regular except for the terms on the level G:0. At this point the regularity of the system is disrupted by an unusual set of terms.

male referent:	'brother-in-law'	<i>-teeš</i>
	'sister-in-law'	<i>-wepol</i>
female referent:	'brother-in-law'	<i>-wepol</i>
	'sister-in-law'	<i>-wes-wi</i>

Co-parents-in-law are *tee-wepol*, or one's affines, and the abstract *wepol-lol* is the term for a relationship of affinity. The reciprocal use of the term *-wepol* between affines of the opposite sex is more of a description of the relationship than a specific kin term. Affines of the same sex do, however, receive special terms. The variation of terms in this level of affinity has no specific linguistic explanation. They must be indicative of a special relationship between affines of the same sex and generation, but the ethnographic data to support such a conclusion are absent. The linguistically interesting point is that the regular affix *-moon-* is not added to the terms which refer to siblings of affines in the generation G:0. Since those sibling terms of the lineal and collateral systems inher-

ently denote a relative ranking, the separate terms for brother- and sister-in-law seem to indicate that such a ranking was not extendable across affinal lines.

Linguistic features of kin terms: generation markers

In spite of the obvious variation of terms in the generation G+3 which make it difficult to posit a final root form for that generation, the set of generation terms as a whole show some interesting regularities. The specific terms in question are: (G±5) *-pip-toon*, (G±4) *-min-toon*, (G—3) *-ik^{wo}-toon*, and the various terms from G + 3; ♂ *-aač-toon*, ♀ *-pip-toon*, ♂ *lakpa-ko7kol*, ♀ *lakpa-si7çiin*, ♂ *-aač-ko7kol*, ♀ *-si7ko7kol*, and ♀ *-weltiw*.

The only generation which lists a term for a female member is G+3 which is precisely the locus of the greatest contradiction in terms. The forms *lakpa-ko7kol* and *lakpa-si7 çiin* have already been discussed as terms which were created in response to an elicitation by the compiler of the dictionary. On the strength of the entire system and the great variation on this level, I suggest that there is no indigenous term which denotes a female on the generation G+3 and that all of the female terms appear as responses to specific definition asked by the compilers. The *Dictionary* is a ready example of the methodology employed by the early lexicographers. One column has the definitions printed neatly in one hand. The second column in the native term written in a more hurried hand. There are many Spanish terms for which no Nahuatl word is listed. The variation in the Nahuatl terms for great grandmother may have arisen from the inventive answers to questions asking for the term for great grandmother.

Removing those forms which appear to be responses to a requested translation and those which are descriptive only, a general pattern of the generation markers can be extracted. The pejorative diminutive *-toon* is the common element for the generations G—3, G±4, and G±5, and it also makes an appearance in the form *-aač-toon* for G+3. A reasonable hypothesis would be that the construction of the generation markers consists of a root to which

is added an obligatory *-toon* as opposed to the optional *-toon* in the usual case of the pejorative diminutive.

The dual functions of the terms *-pip-toon* and *-min-toon* to mark a specific count of generations removed from Ego in either direction suggests such a possibility for G+3 and G-3. In fact, Cárceres does list the form *-ik^o-toon* (normally for the descending generation) on the ascending generation, though it is one generation off (Cárceres, 1905: 57). As his entire list is one generation off that listed in the majority of sources, his term may be corrected to read as the term for G+3.

Most sources do not have the terms for G+3 and G-3 serving dual functions, but they do show a strikingly parallel construction. Both *-aač* and *-ik^o* are roots which refer to members G:0. On that level they serve to separate elder and younger brothers. The ascription of *-aač* to G+3 and *-ik^o* to G-3 seems to borrow the elder-younger distinction from G:0 and uses it to indicate ascending or descending lines. Lourdes Arizpe describes the modern terminological system from Zacatipan which demonstrates a term for G±3 (Arizpe, 1972: 231). In that case the term is *pitoš* which is not genetically related to the classical Nahuatl terms for G±3, but the function of the term is comparable to that which I am suggesting.

The term *-min-toon* does not vary in the sources. The relative stability of this term as opposed to the instability of the terms elicited for G+3 might be explained in one of two ways, either by the less frequent elicitation of the term which would leave less room for variation, or, as Calneck suggests, the term was tied to a legal boundary of the kin group (Calneck, 1974: 200).

Dietschy has suggested that the form *-pip-toon* is the reduplicated root of the term of the elder sister in the generation: G:0 (Dietschy, 1951: 11). While this solution is tempting and seemingly plausible given the other reduplicated forms which have been presented, it cannot serve as the explanation in this case. The form from G:0 is *-pi7* which would retain the glottal stop in the process of reduplication. While it might be considered a regular phonetic shift to posit that *pi* → *p* /_{-te}, such a sequence could not occur with an intervening glottal stop. The second *i* would be preserved. Since the sources always give some version which as a *pt* cluster, the reduplication of *-pi7* cannot explain the form *-pip-toon*.

Sex governed variation in kin terms

To this point in this paper lexical variation based on sex has been listed as 'sex of the speaker'. That designation is not accurate, although it has been used by all students of Nahuatl kin terms. If lexical choice were governed by the sex of the speaker, then it would be expected that those terms which require a distinction would be found only in the mouth of the speaker of the appropriate sex. The evidence in the texts does not support that contention.

In a play collected by Horcasitas, Abraham says to his wife: "in titenan in moconeuh" 'you are the mother of your child' (Horcasitas, 1974: 216). In another play Jesús says: "nichipochtli noconetzin" 'I am the son of the virgin' (Horcasitas, 1974: 354). In each case the term *-konee*, which has been consistently described as a term used by a female speaker, is found in the speech of a male. Further examples clarify the principle which governs the lexical choice.

In the same collection of plays the stage directions indicate: "in Abraham in ipiltzin" 'Abraham and his son', and "Agar ihuan iconeuh Ixmael" 'Hagar and her son Ismael' (Horcasitas, 1974: 218 and 226). The only variable which governs the different lexemes is the sex of the parent. Since Nahuatl kinship terms are inherently possessed, they inherently mark both members of the social relationship, both the 'Ego' and his relative. The primary referent for Nahuatl kinship terms is the 'Ego', or the person marked by the possessive prefix. The secondary referent, or the relative, is marked with the specific kin term.

A passage from the Nahuatl material presented in Cárceres' Otomi grammar clarifies the relationship of lexical choice to the primary referent:

Andres hermano de Cecilia se quiere casar, con Juana, la dicen *Andres yueltiuh yn Cecilia* s. Andres cuya hermana es Cecilia . . . y para decir: Cecilia hermana menor de Andres, dicen, *Cecilia yoquichtiuh yn Andres* . . . y si es hermana mayor, dicen *ychu yn Andres* . . . (Cárceres, 1905: 135).

In the first example, the term chosen for 'sister' was *-weltiw*, the so-called 'male-speaker' term. In this case there is no 'speaker', but the lexical choice is nevertheless governed by the male who serves as the primary referent of the kin term. When the female appears as

the primary referent, the lexical choices reflect the female 'speaker' terms.

The lexical variation by the sex of the primary referent explains the examples of the supposedly female speaker's term in the speech of males from the plays given as examples. In each case the term *-konee* appears as the child of a woman. Since a female is marked by the possessive prefix, she is the primary referent of the term and her gender governs the lexical choice.

Olmos' division of kin terms into two columns indicating a distinction by speaker rather than primary referent remains as the only problem with this analysis. The apparent contradiction is easily resolved by the particular prefix which is used in those lists. Rather than the impersonal *tee-* 'one's' Olmos uses *no-* 'my'. In all of Olmos' data the sex of the speaker and the sex of the primary referent are inherently identical. All of the distinctions in Olmos are therefore correct as they stand, but remain correct only when the terms are possessed by the first person marker.

This is not to say that there was no distinction based upon the sex of the speaker, but only that lexical variation in kin terms is governed by a different principle. The sex of the primary referent governs lexical variations and the sex of the speaker governs phonetic variations. The most well attested case of phonetic variation between the sexes is that of the vocative. The male speaker suffixes a final *-e* which receives primary stress. The female speaker adds no suffix, but places primary stress on the final syllable. Such phonetic variation applies regularly to all aspects of speech and is not related to the kinship system.

Inherent marking of the terms for G:0

One of the terms frequently elicited by the Spanish was simply 'brother'. The responses to that question yielded several different kinds of results. Most common was merely to give the terms for elder and younger siblings. Rammow goes to great length to indicate that there was no root term which indicated the category of 'brother' or 'sister' without also marking it for 'younger' or 'elder' (Rammow, 1964: 118-9). When such a meaning was required the language resorts to the phrase *nehuan eua* (newan ewa) which means "hermanos o hermanas que vienen de unos mismos padres"

(Carochi, 1759: 187). When Olmos elicits an unmarked form he receives the term *teciuapo* (tec-siwa-po7) 'woman like me' as the term for 'sister'. For the male he is given the term *tecauhtzin* (te-kaaw-çiin) which is similar to the male term for elder brother or younger brother but lacks the morphemes *-aač* or *ik^w* which elder or younger. While this might be argued as an unmarked form, none of the texts reflects such a usage. It can only be seen as a term created for the occasion.

Clarification of ambiguous terms

There are two affixes which serve to clarify terms which may be read in different ways. One distinguishes the sex of the kin and the other distinguishes between lineal and collateral kin.

Because many Nahuatl kin terms are not inherently marked for gender, that function is supplied by either the assumption that an unmarked form represents a male, or the clarification of gender by the affixion of the generic term for male (*okič-*) or for female (*siwaa-*). Thus in Olmos' list the term for 'daughter' is rendered *nocihuapiltzin* (no-siwaa-pil-çiin) where the ambiguous *-pil* is clearly defined as female by the addition of the affix *siwaa-*

Only the generations G+1 and G-1 make any terminological distinction between lineal and collateral relatives. All other terms, including those in G:0 are open to confusion. Cárceres indicates that the distinctions of elder and younger apply to cousins as well as brothers and were frequently used without clarification (Cárceres, 1905: 57). There was, however, an option which could disambiguate the terms when the situation required it. This was accomplished by the affixion of the term *wekapa-* 'distant' to the possessed kin term. In Olmos, for instance, the term for a male cousin is *uecapanoteachcauh* (wekapa-no-tee-aač-kaaw). Carrasco (1966: 161-163) discusses this modifier fully and indicates cases of the use of *wekapa-* on several generations.

Relationships through an intermediary: Step-relatives

There are two terms which distinguish biological kin from those who substitute for those kin. The first is *lakpa-* 'on top of'. In this

context it is prefixed to the term of the relative in the biological position for whom the non-biological relative is substituting. 'Step-father' is *lakpa-ta7* and 'step-child' is *lakpa-pil*.

A second term defined in lexical sources as a 'step' relative does not as cleanly describe substitute kinsmen. Not only do the sources give *tee-čawa-na* as 'step-mother' and *tee-čawa-konee* as 'step child (of a woman)', but also *tee-čawa* 'one's concubine'. Several other words formed from the same stem refer to the man/woman context rather than that of substitute kinsman. These examples preclude the application of the term 'step' as a translation of *čawa*, yet the lexical sources all agree on this translation.

The solution lies in the only Nahua social context in which the woman stands in a secondary relationship to both her husband and to her husband's children. That social context is polygyny. In that situation a woman is in a secondary role to the first wife of the husband (called *no-siwaa* 'my woman' or '*no-namik* 'my marriage partner'), hence the woman may be called one's *čawa* or 'concubine' as it appears in the Spanish translations. She also stands in a secondary relationship to the biological children of her husband and another wife, in which instance she is also a *čawa* relation. Since all of the *čawa* terms revolve around a female referent and since the term is not an inherently bound morpheme, it appears to have the basic meaning of a secondary female in the nuclear family. When it is used as a modifier it refers to a relationship which passes through such a secondary female. Thus the female referent's term *-konee* appears in the expression *-čawa-konee* (translated step-child in the sources) because the relationship is traced through a female. The secondary male relationship would always be marked with *lakpa-* as indicated above.

Relationship through a deceased relative

In the same way that *čawa* can indicate the nature of the connecting link between relatives, the term *mikka-* 'deceased' can be affixed to any genealogical position where the speaker deems it necessary to indicate that a certain biological link passes through a deceased relative. This application is found in connection with several kin terms in the documentary sources (Carrasco, 1966: 163-4).

The Nahuatl terminological system

Based on this analysis, the terminological system can be depicted as seen on the following chart of semantic space.

Semantic space for the biological semantic sphere

		lineal	collateral	affinal
G+5			-piip-toon	
G+4			-min-toon	
G+3			-aac-toon	
G-3			-ik ^w -toon	
G-2			-is ^w	
G+2	M	-kol		(-moon-kol)
	F	-si7		(-moon-si7)
G+1	M	-ta7	-/a7	-moon-ta7
	F	-nan	-awi	-moon-nan
G-1	♂	-pil	-maç	-moon- ø
	♀	-konee	-pilo	
G:0	♂EM	(-tee)-aac-kaaw		♂M -tees
	♂EF	-weltiw		♀F -wes
	♂Y	(-tee)-ik-kaaw		
	♀EM	-aac		
	♀EF	-pi7		
	♀Y	-ik ^w		

M: male secondary referent (the relative)

F: female secondary referent

♂: male primary referent (indicated in possessive prefix)

♀: female primary referent

E: elder

Y: younger

SOCIAL SEMANTIC SPHERE

One of the most enigmatic passages relative to Nahuatl kinship terminology is found in Sahagún's *Memorial con Escolia*. Given the terminological system which has just been described, the following passage appears to have children using terms from G-1 to refer to relatives in G+1.

El hijo del señor dize a su padre Nopiltzintzin. Nopiltzintzine. la hija dizele. Noconetzin. Notecu. totecu. Notecuiyo.

El hijo del principal, mercader, o oficial dize a su padre, Niccauhtzin. Niccauhtzine. La hija dizele Noconetzin.

El hijo del labrador dize a su p°. Notatzin. Notecutzin. Notecutze. tecutze, tahitze tacietze. la hija dizele Notecutzin. tecutzin. tachitzin.

El hijo del labrador dize a su p°. Notatzin. Notecutzin. Notecutze. la hija dizele noconetzin, notecu, totecu.

El hijo del pilli, mercader, o oficial dize a su madre, niccauhtzin, niccauhtzine, la hija dizele noconetzin, notecutzin.

El hijo del labrador dize a su madre nonãtzine, nonãtze, pitze, pitzine, pitzetzine, pitzetze, tecitzetze, tecitzine, notecitze, la hija dizele nonantzin. pitzin. (Sahagún, 1905-7: 6: 199-200).

Self-reciprocal terms are well-known in anthropological literature, but never between members of $G+1$ and $G-1$. Rammow had a difficult time explaining this anomaly. Fortunately, the very text from Sahagún which delineates the problem also provides the key to its solution.

The first point is that this text indicates terms of address rather than terms of reference. Secondly, the terms of address vary from one example to the next. Since the relative marked by the terms does not vary nor does the primary referent change, the only factor which varies in each set (and hence provides the context of lexical change) is the social class of the primary referent. The only possible conclusion is that social rank is the component which governs the lexical selection of the terms of address applied to the parents.

Given this hypothesis based on the passage in Sahagún, I examined several sources for social situations involving kin terms (Alvarado Tezozómoc, 1944, 1959; Durán, 1967; Horcasitas, 1974; Ruiz de Alarcón, 1948-52; Sahagún, 1950; and others to a lesser extent). Each occasion was recorded for speaker, the person addressed, the social circumstances, and the resultant kin term. This process yielded over four hundred specific examples of the social settings of kinship terms, and this figure is lower than the actual number of examples reviewed since only the interesting variations were recorded after a pattern had become apparent. That body of data suggests three ways in which the kinship terms function in the social sphere: 1) as a metaphorical borrowing of the structured biological seman-

tic field to a nonbiological hierarchy; 2) marking relative deference in a social situation, and 3) marking inherent social rank. I will discuss each of these in turn.

Metaphorical borrowing

Perhaps the most logical use of kin terms outside of a strictly genealogical sense in the assimilation of non-kinship relationships to a kinship model. This process occurs in a couple of variations.

A formal use of the kinship system could be accomplished by a ceremony which produced fictive kin who received the terms *-la7* 'uncle' and *-awi* 'aunt'. Since these ritual kin were assimilated directly into the kinship system with a particular set of duties, they are only of marginal interest as examples of metaphorical borrowing. They are, in essence 'true' kin.

A more notable use of the kinship semantics appears in the relationship of a man to his gods. That relationship is always expressed by the formulaic pair *intonan*, *in tota7* followed by the name of the deity. The application of the formulaic pair occurs without reference to the number of gender of the gods named:

Mictlan tecutli, Tzontemoc, Cueçalli . . . in tonan, in tota . . .
 in monan, in mota mjtlan tecutli . . .
 in monan, in mota in quetzalcoatl . . .
 in tonan, in tota in tlaltecutli
 in tonan, in tota tonatiuh . . .
 (Sahagún, 1950: 6: 21, 31, 36, 164).

The formulaic occurrence and invariability of this pair of terms suggests that it is the same usage which Garibay documents for that pair. In many circumstances the two take on an unstated meaning of "mi sostén", or 'my sustenance' (Garibay, 1970: 116). In this case the point of borrowing is not an organizational principle, but rather the extension of the duties of a father and mother into a metaphorical meaning. This type of extension also seems to operate in the cases where a group of women is referred to as the 'mothers' (Sahagún, 1950: 2: 54).

In contrast to a borrowing of the role models is the extensive

borrowing of the organization of the kinship system found in Ruiz de Alarcón. This collection of shamanistic incantations makes reference to various deities, and does so with terms indicating a kinship relation:

nonan tlatecuintli, nota cetochtli tezcatl... nohueltiuh cenmalinalli, nonan tlatecuintli... yn tlamacazqui chicomexochitl, yn nohueltiuh yn mizcoacihuatl... (Ruiz de Alarcón, 1948-52: 77).

my mother tlatecuintli, my father ce tochtli tezcatl, my elder sister cenmalinalli, my mother tlatecuintli... the priest chicomexochitl, my elder sister mizcoacihuatl...

The tlamacazqui (priests) are consistently called 'uncles'.

There is one reference in the texts to brothers:

Ea, ya ven sacerdote o demonio (tlamacazqui) un pedernal, ve a sauer si duerme mi hermana (nohueltiuh), que ya voy a sacarla para que no cudicien a mi mancebo, para que no me cudicie ninguno de sus hermanos (ioquichtihuan) ... (Ruiz de Alarcón, 1948-52: 64).

The genealogical distinctions of the different members of the pantheon are consistent throughout the text. Those who are called 'sister' once are 'sister' always.

The basis for the assimilation of the kinship system appears to be that the officiator in the incantation becomes one of the pantheon himself and thus may appear in a kin relation of Ego to the rest of the marked members of the system:

Yo mismo el dios Quetzalcoatl o la culebra con cresta; yo el dios llamado Metl. Yo que soy la misma guerra, y me burlo de todo, que no temo, ni debo. ahora a de ser ello, que e de burlar de mis hermanas (nohueltihuan) ... (Ruiz de Alarcón, 1948-52).

The ascription of the particular kin terms to the deities appears to reflect a relative ranking of the members of the pantheon. In reference to the *-weltiw* deities Ruiz de Alarcón uses the label "diosas menores" (Ruiz de Alarcón, 1948-52: 60). The principle upon which the borrowing took place is obviously the ability of the kinship system to order a hierarchy.

Relative social deference

In the biological semantic field kin terms inherently mark a relationship rather than a single individual. One cannot be an uncle without being someone's uncle, nor be a mother without having a child. This capacity to mark two members of a relationship is used in Classical Nahuatl to mark the relative social deference afforded to participants in particular social situations. In a given occasion which requires deference, the generational distance from Ego in the kin terms is used to point out the relative position of the participants. Terms of the descending generation, G-1 and G-2 indicate address or reference to the social focal point of the occasion. Terms of the ascending generations G+1 and G+2 are the appropriate response of the social focal point. The degree of social distance appears to increase for the terms marking the generations G+2 and G-2. This principle may be seen to operate in several structured social events.

The *huehuetlatolli*

The intricacies of Nahua social expectations were spelled out in formal occasions where time-honored orations were delivered. These ritual speeches have been labeled *huehuetlatolli* 'ancient word'. The *huehuetlatolli* were, in effect, a large body of orations which were delivered only on formal occasions in the setting of the home or educational institution, and which dealt with every aspect of one's social life. Each of these ritual occasions focused on different people as the address of the oration shifted. The use of kin terms in these contexts follows the regular pattern of marking the social focal point and establishing the relative social distance of the participants. The social focal point is addressed in terms of descending generations, G-1 or G-2, and often by both terms in the same phrase, which may serve to emphasize the direction of the deference.

During the course of one of these occasions a *ticitl* or midwife refers to the aged women relatives of the young new parents as "*nopilhoantzitzin totecujioan, tlaçotitlaca, noxviuhtzinoan . . .*" (Sahagún, 1950: 6: 154). As the direction of the speech is to those who are specifically mentioned as aged, the terms 'sons' and 'grandchildren' cannot be a general reference to those younger than the speaker.

The presence of the paired address *nopilhoantzitzin, noxiuhtzinoan* (*pil, išwiw*) would also create an unwarranted division in an otherwise equivalent body of women if the terms are seen only in the context of the biological semantic sphere. These terms serve to mark that group as the recipients of this particular discourse and therefore the social focal point for the moment.

The same paired address occurs when some elder relative addresses a male youth about to enter the *calmecac* (a center of higher priestly learning for the upper class) a *nopiltze, noxiuhtze* 'my son, my grandson' (Sahagún, 1950: 6: 213). The same man cannot be both father and grandfather to the same young man, and these terms serve to mark social rather than biological relations. In the same manner the appropriate response of the social focal point is the use of terms from G+1 and G+2.

Relative deference in religious address

Although the terms *no-nan, no-ta7* might describe the gods when used as a formulaic pair, the kinship term which is used in address is based on the root *-pil* (Sahagún, 150: 6: 4). In response the god addresses his priests as *no-ta7-wan* 'my fathers' (Alvarado Tezozómoc, 1949: 30, 32, 49, 55, and Durán, 1967: 2: 39). These terms do not stem from a borrowing of the terminological system as a system, nor of extending the role of a father into a metaphor. The terms indicate that the god is the more important *persona* of the occasion by addressing him with a term from G-1, according to the regular rule.

Relative deference in political affairs

The relative marking of social deference in politics is more complex than at any other level, but is also a more stable system since the deference is given to real rank rather than to the focal point of a given social interaction, as is the case during the *huehuetlatolli*. According to the general pattern, the person of higher rank is called *-išwiw* (Alvarado Tezozómoc, 1944: 20; Sahagún, 1950: 8: 15; 6: 189), or is addressed with the pair *-pil, -išwiw*. These terms serve to mark the relationship even when there is no occasion of address:

traigamos a vuestro Chimalpopoca, que es nuestro nieto, y quedese en este nuestro pueblo, pues es nuestro hijo y nieto. Otros que alli estaban dijeron: no es bien que venga aca, sino la mujer que es nuestra nieta e hija rey Tezozomocli... (Alvarado Tezozómoc, 1944: 24).

The reciprocal set of terms *no-ta7-wan*, *no-kol-wan* is used by the principal *persona* to designate those of lesser rank, such as the mayordomos, who along with the court poets, receive the paired set "padres y abuelos" (Alvarado Tezozómoc, 1944: 515, 500).

When the terms for G+1 are used without the corresponding term from G+2 there seems to be a slight shift in meaning. The term *-ta7* is found in reference to the *pipiltin* who install a new ruler (Sahagún, 1959: 6: 67), the counselor of the ruler (Alvarado Tezozómoc, 1944: 183, 202), another important but lesser ruler (Alvarado Tezozómoc, 1944: 499), and a man heralded as a "gran sabio" (Alvarado Tezozómoc, 1944: 529). Cárceres indicates: "llama el señor o gouernador del pueblo, a los viejos, que tiene en su compañía, por consejeros, s. mis padres, *notauan*" (Cárceres, 1905: 56).

The general principle of lesser social distance being indicated by the term of the more proximate generation holds up, but there is a specific connotation of 'counselor' which is added in these cases which does not occur when *-ta7* and *-kol* are used together.

A third division of the terms according to social rank occurs only with reference to the *pochteca* (professional merchants). This group is always called 'uncles' (*la7-wan*) in their dealings with the ruler (Sahagún, 1950: 9: 6). Though it is exclusive to the *pochteca*, the term seems to function in the same manner as the more universally applicable terms. The *pochteca* may be addressed as *no-la7-wan* 'my uncles' by the ruler and they may refer to themselves as *mo-la7-wan* 'your uncles', but they do not address the ruler with the reciprocal *-mač* 'nephew'. In the sources surveyed they only use titles or the term *-pil*. Rammow has collected a text which hints that *-mač* also operated as a term of relative social deference, but the point requires greater documentation (Rammow, 1964: 105).

The use of a collateral term from G+1 instead of the more common lineal term might be explained by the marginal nature of the rank of the *pochteca*:

Estos mercaderes eran ya como caballeros, y tenían divisas particulares por sus hazañas; si se hacía alguna fiesta entre año, no se componían con aquellas divisas, sino con mantas de maguey

bien tejidas. Pero la gente noble, que se llama pipiltin en todas las fiestas del año, se adornaban con sus mantas ricas y con todos sus plumajes . . . (Sahagún, 1969: 3: 20).

The *pochteca* were the *nouveau riche* of Aztec society, the newcomers. As such they were not accorded the same rank as the *pilli*. The use of the term 'uncles' may have been a symbolic recognition of the peculiar nature of their status.

The general rules of social deference allow a further explication of the rules governing the occurrence of the term *-pil*. The widespread use of the term outside the kinship context led Carochi to suggest that the root formed two different words, 'son' and 'lord' (Carochi, 1759: 20), which were distinguished only by the inherent possession of the kin term. The data gathered from the texts do not support that conclusion. Each case of the occurrence of the term may be explained by some aspect of the rules for the social semantic sphere of the Nahuatl kin terms.

The application of the root *-pil* to a social class is paralleled by a class called *tee-išwi-wan* which was of a lesser rank than the *pilli* (Anguiano, 1976: 150). This use of the term is not explicable by the rules of social deference, but rather with the borrowing of the structural principles of the biological order to another ranked hierarchy.

Polite address

An instance of the exchange of kinship terms of address which does not follow the general pattern of social deference is found in an occasion of polite address recorded by Sahagún.

They instructed the children . . . to speak cultivated words and language . . . and to show reverence to all those with whom they met along the road who were officials of the republic, captains or *pilli*, even if they were but people of the lower class, men and women, as if they were older women; and if some person, even one of ill fortune, greeted them, they inclined their head and greeted him saying; "May it go well, my grandfather". And he who heard the salutation replied, saying: "My grandson, precious stone and beautiful feather, you have done me great mercy, may you go prospering in your road: (Sahagún, 1950: 8: 71).

Information concerning this usage is slim, as it does not appear in any other text surveyed. The applicability of the terms of address to any other class is mere conjecture.

Inherent social rank

Where the terms from G+1 and G-1 express a relative ranking between two individuals of groups, the terms from G:0 denote inherent rank. They function as titles of respect.

The strongest implication of this function comes from the passage which introduced non-biological semantics, part of which I will repeat for convenience:

El hijo del principal, mercader o oficial dize a su padre, *Niccauhtzin*. *Niccauhtzine*.

El hijo del pilli, mercader, o oficial dize a su madre, *niccauhtzin*, *niccauhtzine* (Sahagún, 1905-7: 6: 199-200).

The presence of the term *niccauhtzin* (n-ik-kaaw-çiin) 'younger sibling' as a referent for one's father or mother does not follow either the biological semantics nor the rules of social deference. The term is not in error as Alvarado Tezozómoc refers to his father as "Don Diego de Alvarado Huanitzin *niccauhtzin*. *notatzin*." (Alvarado Tezozómoc, 1949: 7). The term *-ik-kaaw* is a title of respect which, on the basis of the text from Sahagún, is pertinent to the higher social classes. Ruiz de Alarcón understands the term *nihcauhtzine* (n-ik-kaaw-çiin-e) to mean "mi superior señor" instead of the usual 'my younger brother' (Ruiz de Alarcón, 1948-52: 39).

The term, in this usage is found not only in these texts which refer to one's father, but also in political contexts where there is no kin link discernable. Interestingly, there are no instances in the survey of the same social meaning being applied to the corresponding female referent form *-ik^w*. It is possible that only the male referent form served to mark a non-biological function.

The companion male referent form *-aač-kaaw* also appears to have the inherent marking +rank. Rammow tackles the problem of the contextual uses of 'elder brother' in her dissertation, and after

examining several texts where 'elder brother' did not seem to make any sense, she concluded that *-aač-kaaw* must have reference to the social position of leaders of the community who were also called by that term (Rammow, 1964: 123).

In the discussion on the biological semantic sphere I stated that the dual possessive prefix frequently functioned to remove the ambiguity of the term and to give it a biological rather than social function. There are specific instances when that is not true and the dually possessed terms serves a social function. In a play about the visit of the three kings to the child Jesus, each of the kings addresses the other as *notiachcauhtzin* (no-tee-aač-kaaw-çiin) (Horcasitas, 1974: 298, 312). The kings are surely not each the elder brother of the other, but the term used is definitely dually possessed. The same term is applied to those who are the masters of the youth in the *calmecac*, the *tiachcauh* (tee-aač-kaaw).

The terms in this case not only seem to function as titles of respect but also carry the additional connotation of 'teacher'. The apparent contradiction of these terms with the dual possession which should have linked them to the biological sphere may be explained on the basis of another metaphorical extension of the kinship system into the social sphere. As a definition for the dually possessed *tetiachcauh* (tee-tee-aač-kaaw) Sahagún gives "el hermano mayor en linaje o en oficio" (Sahagún, 1905-7: 6: 212). This definition clearly opens the possibility that the connotation of the term in the biological sphere may have been borrowed or adopted as a term for a particular social responsibility. The *Florentine Codex* explains how the social marking+instructor is possible:

One's older brother (tee-tee-aač-kaaw) is a carrier, a taker, a bearer of all the burdens; one who counsels, who prepares others for the work of men (Sahagún, 1950: 10: 9).

As with the +rank term *-ik-kaaw*, only the male referent term *-aač-kaaw* carries the markings +rank and +instructor.

The simple root *-aač* also appears in the social semantic sphere, but only in the context of a particular kind of religious officiator:

The elder brothers (*i-aač-wan*) of Huitzilopochtli, those who had fasted for a year-were much feared (Sahagún, 1950: 12: 51).

The distinction in the social meaning of the terms *-aač-kaaw* and *-aač* separates the semantic difference between an instructor and a religious officiator. While in this social function, the simple root *-aač* is used when the primary referent is male, as opposed to the biological sphere where the simple root is the 'elder brother' of a female. While this is a contradiction of the normal principles, it does give a specific function to the biological sphere's optional female term *okič*. In the social semantic sphere *-okič* is the female referent term for a male religious officiator (Sahagún, 1950: 3: 2). Perhaps the presence of the *-aač* in the religious context is due to a purposeful intrusion of a female referent which would more clearly separate the social meaning of *-aač* and *-aač-kaaw*. The use of the female referent terms in the religious context may also indicate that the terms do not function precisely in the same way as the titles which have a +rank marking, as female terms are not found in those cases. Rather than titles of respect, these terms may borrow on the structural positions of the kin terms.

The set *-aač*, *-okič* mark male religious officiators and the parallel terms *-weltiw* and *-pi7* refer to female religious officiators. The aged women of the kin group admonished their young female relative entering service in the *calmecac*:

They declared thee, dedicated thee unto our lord, the lord of the near, of the night, that thou shouldst belong with the good, fine older sisters of our lord (i-weltiw-čiin-wan) (Sahagún, 1950: 6: 126).

The position of the young woman entering the *calmecac* is made more explicit in the following passage:

Especially extended were the words of the women, because some who spoke had been her older sisters (i-pi7-wan), priestesses (siwa-łamakas-ke), also some had inhabited the *calmecac* (Sahagún, 1950, 6: 126).

The four terms which refer to the elder brother or sister of either sex are used to delineate a category of people who are dedicated to the service of the gods. It is important to note again that in this context the dually possessed form does not appear, nor does the strictly male referent form of the biological sphere marked by *-kaaw*.

The problematic root pi

A term which remains unexplained in both the biological and social spheres is *pi* and the variations built upon that root. In the biological sphere it apparently occurs on the levels of G+1 (*pipi* 'aunt') and G+3 (*piptontli* or *pitontli* 'great grandmother'). It is unknown whether there is any relation to *-pi7* 'elder sister', though I have mentioned that the reduplication of *-pi7* cannot yield *-pip-toon*.

In the social sphere the son of the laborer calls his mother by some elaboration of *pi*. In that passage from Sahagún which pre-faced this section, *pi* occurs side by side with the expected *nan*. In that case, it is almost certainly not *-pi7* 'elder sister' since *-pi7* is consistently a female referent term and *pi* is found with a male primary referent in Sahagún's text. Using the regularities of the system as they have been presented in this paper, the semantic range of *pi* can be sorted out.

The first remarkable feature is that although it is given in a list of kin terms, *pi* does not have a possessive prefix. It is secondly used for both a male and a female referent, which precludes *-pi7* as a possible interpretation. Based on the general outline of Sahagún's division of terms by rank it might be tempting to ascribe a marking of +rank as has been done for other terms in the list, but this particular term occurs in the section of the terms which obviously does not mark rank. In that section, not only is the general term for mother used, but the daughter does not use the term for 'lord', *tewk-li*, in reference to her father, as in the other samples.

A possible similarity comes from Harold Law's data from Mecayapan where a term *pi* is used as a greeting form (Law, 1948). Law defines the term as 'offspring'. While the two are similar, they do not appear to be identical. The Mecayapan system does not have the same types of rules as did the Classical system, and The Classical *pi* appears to be related to females, where it is not in Mecayapan.

In the biological semantic sphere, the only aberrant root, the one which shows up on different generations, is *pi*. If I posit the form **pi* in each of these cases as a descriptive term rather than a specific kin term, the variations can be explained. As **pi* would be a non-biological modifier (it does not require a possessive prefix), it may be used to describe any female relation. Thus it could appear in several generations and contexts. The creation of the term

for the generation $G\pm 5$ can be analyzed as the reduplication of **pi* which could phonetically lose the *i* before the *t* (pipi-toon → pip-toon) where *-piʔ* could not.

The presence of the created term in the position $G+3$ becomes clearer in the light of this hypothesis. Because the elicited form required a female in a position not described by a specific term, the female related **pi* was used as the root. As a parallel of the generation construction, the regular suffix *-toon* was added yielding *-pip-toon*. While it must be admitted that this explanation is heavily based on inference, it is an inference based upon regular rules of the language and can be productive in explaining this anomaly in the Nahuatl kinship terminology.

Semantic shifts through reduplication

Several of the terms examined in this paper have been reduplicated. That process requires some explanation as it bears on the construction of the Nahuatl kinship vocabulary. The general semantic effect of reduplication is to create a new nuance on the root term. In one specific case from Molina's dictionary, the effect is one of diminution:

tepuz colli.	garauato de hierro.	"pothook or grapple of iron"
tepuz cocolli.	anzuelo.	"fish hook"
tepuz colli.	garauato de hierro.	"pothook or grapple of iron"
tepuz cocolli.	anzuelo.	"fishhook"

Reduplication is the only difference in the two entries, yet that reduplication effected a significant semantic shift on the root term.

In the same way the reduplicated form of *-piʔ* (or **pi*) appears in Molina's dictionary under the form *tepiʔi* 'criada'. This shift would take a meaning of 'elder sister' and transform it into 'female servant'. The mirror of that transformation occurs with the root *-aač*. As translations of the Spanish entry 'paje' Molina gives *teach*, *teaach*. While the first entry is unclear due to the lack of length in the vowels, the second entry may be supplied with the glottal stop to provide the reduplicated form *tee-aaʔač*.

As for the process of reduplication itself, there appear to be two phonetic principles which come into play. The first is documented by Sullivan (1976: 222-3) as the addition of a glottal stop in the first syllable which is reduplicated. This accounts for the glottal stop in the form *tee-aa7ač*. The second phonological process comes from an analysis of reduplicated forms in Carochi, where the clear trend is the lengthening of the vowel in the first syllable with a vowel of normal length in the second, regardless of the original length of the vowel in the root form. In this form a glottal stop in the reduplicated syllable remains in the syllable with the vowel of normal length, that is the second syllable of the reduplicated term. Reduplication is the only difference in the twon entries, yet that reduplication effected a significant semantic shift on the root term.

In the same way the reduplicated form of *-pi7* (or **pi?*) appears in Molina's dictionary under the form *tepi7* 'criada'. This shift would take a meaning of 'elder sister' and transform it into 'female servant'.

The mirror of that transformation occurs with the root *-aač*. As translations of the Spanish entry 'paje' Molina gives *teach*, *teaach*. Neither entry is precisely clear on the phonetics, but the second at least shows signs of a probable reduplication of the initial vowel. The phonetic redition of the terms relies upon two rules. The first is documented by Sullivan (1976: 222-3). A glottal stop is added in the first syllable of the reduplication. This would produce *-a7ač*, a reasonable reading of Molina's *teaach*. The second phonological process in volves vowel length and comes from an analysis of reduplicated terms in Carochi (taken from Canger, et al., 1976).

The clear trend in reduplication is the lengthening of the vowel in the first syllable with a vowel of normal length in the second, regardless of the original length of the vowel in the root form. A root which ended with a glottal stop retains the glottal stop in root-final position, that is *-pi7* → *-pi7*. Given this rule for vowel length, Molina's term *teaach* should be rendered *tee-aa7ač*.

The presence of such a reduplicated form as *-pip-toon*, or *-pi7-toon* (correcting length according to the above), as a constructed term has a parallel in the dictionary sources. The *Vocabulario Mexicano* has an unmarked term for 'brother' in the form *cahcahu* (*kaa7kaaw*), which is the reduplication of the element of the male sibling term minus the element which marked relative age.

CONCLUSIONS

The variety of kinship terms with their apparent meanings can be sorted out only by segregating the semantic domains in which the terms appear. When in a strictly kinship oriented setting they demonstrate a high degree of uniformity and fit into a discernible system.

The social context of the kinship terms provides meanings which vary from those for the same term in the purely biological semantic sphere. Those social meanings may be metaphorical extensions of the kin terms meanings or an extension of the ordering inherent in the kin terms. As social markers they index the social focal point of any occasion, and some are used as titles of respect of rank.

Specifically in the case of the terms of relative social deference, there were times when the kin terms used allowed for an understanding of the relative position of political emissaries from differing locations. It is distinctly possible that kin terms can serve to segregate the relative positions of differing communities if the proper texts are found.

In other areas, the clarification of the use of kin terms to designate temple workers changes completely the usual interpretation of one of the reasons for Quetzalcoatl's fall from Tula. It has been suggested that Quetzalcoatl's indiscretion with 'his older sister' violated the fabric of Nahuatl society by breaking the incest taboo. It is more likely in the light of the possible meanings of 'older sister', that the violation was religious and concerned a priestess of the temple.

Careful attention to the domain defined by the use of kinship terms not only is important to our understanding of Nahuatl kinship, but it becomes crucial to our comprehension of the culture as a whole.

BIBLIOGRAPHY

- Aldama y Guevara, Joseph Agustín de,
1754 *Arte de la lengua mexicana*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana.
- Alvarado Tezozómoc, Hernando,
1944 *Crónica Mexicana*, México, Editorial Leyenda.
1949 *Crónica Mexicáyotl*, México, UNAM, Instituto de Historia.
- Andrews, Richard,
1975 *Introduction to Classical Nahuatl*, Texas, University of Texas Press.
- Anguiano, Marina and Matilde Chapa,
1976 "Estratificación social en Tlaxcala durante el siglo xvi", *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, México, INAH, p. 118-156.
- Arizpe S., Lourdes,
1972 "Zacatipan Kinship Terminology: A Dual Approach", *Canadian Revue of Sociology and Anthropology*, 9:227-37.
- Bandelier, Adolf F.,
1877 "On the Social Organization and Mode of Government of the Ancient Mexicans", *Tenth Annual Report of the Trustees of the Peabody Museum*, Cambridge, Peabody Museum, p. 557-699.
- Brockway, Earl,
1969 "Términos de parentesco del Náhuatl, dialecto del Norte de Puebla", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, INAH, 1:123-125.
- Calneck, Edward E.,
1974 "The Sahagún Texts as a Source of Sociological Information", *Sixteenth Century Mexico*. Ed. Munro S. Edmonson, Albuquerque, University of New Mexico Press, p. 189-204.
- Canger, Una, Karen Adrian and Kjeld K. Lings,
1976 *Diccionario de vocablos Aztecas contenidos en el Arte de la lengua mexicana*, Denmark, University of Copenhagen.
- Carochi, Horacio,
1645 *Arte de la lengua mexicana*, México, Juan Ruyz.
1759 *Compendio del Arte de la lengua mexicana*. Ed. Ignacio Paredes, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana.

Carrasco, Pedro,

1964a "Family Structure of Sixteenth-Century Tepoztlan", *Process and Pattern in Culture*. Ed. Robert A. Manners, Chicago, Aldine Publishing Company, p. 185-210.

1964b "Tres libros de tributos del Museo Nacional de México y su importancia para los estudios demográficos", *XXXV Congreso Internacional de Americanistas*, México, Editorial Libros de México, p. 373-378.

1966 "Sobre algunos términos de parentesco en el náhuatl clásico", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 6:149-160.

1972 "La Casa y la hacienda de un señor Tlalhuica", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 11:235-241.

Chimalpahin Quauhtlehuanitzin,

1889 *Annales*. Ed. Rémi Siméon, Paris, Maisonneuve et Ch. Leclerc.

Clavigero, Francisco Xavier,

1973 *Rules of the Aztec Language*. Tr. Arthur J. O. Anderson, Salt Lake City, University of Utah Press.

De Olmos, Andrés,

n.d. *Arte y vocabulario en lengua mexicana*, Photograph of the manuscript in the William E. Gates Collection, Brigham Young University.

1875 *Grammaire de la Langue Nahuatl ou Mexicaine*. Ed. Rémi Siméon, Paris, Imprimerie Nationale.

Dictionarium ex-bismensi in latinum sermonem . . .,

n.d. Manuscript dictionary. Photograph in the William E. Gates Collections, Brigham Young University.

Dietschy, Hans,

1951 "Das Verwandtschaftssystem der Azteken", *Geographisch-Ethnologischen Gesellschaft*. Korrespondenzblatt, 1:8-14.

Durán, Diego,

1967 *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, 2 v., Ed. Ángel Ma. Garibay, México, Editorial Porrúa.

Garibay, Ángel María,

1968 *Poesía Náhuatl*, 3 v. México, UNAM.

1970 *Llave del Náhuatl*, México, Editorial Porrúa.

Hasler, Juan A.,

1958 "Acerca de: 'Las formas de salutación en el Pipil del Golfo'" *Archivos Nahuas*, 1:116-125.

- Horcasitas, Fernando,
1974 *El Teatro Náhuatl. Épocas novohispana y moderna*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Kirk, Paul L.,
1966 "Social vs. Consanguineal Distances as Reflected by Mazatec Kinship Terminology", *Summa Antropológica a Robert J. Weillaner*, México, INAH.
- Law, Howard W.,
1948 "Greeting Forms of the Gulf Aztecs", *Southwestern Journal of Anthropology*, 4:43-48.
- Law, Joan A.,
1965 *An Ethnolinguistic Study of Nahua Consanguineal Kinship Terminology*, M.A. thesis, University of Texas, Austin.
1969 "Nahua Affinal Kinship: A Comparative Study". *Ethnology* . . . , 8:103-121.
- Miller, Wick R.,
1967 "Uto-Aztecan Cognate Sets", Publications in *Linguistics*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, v. 48.
- Molina, Alonso de,
1880 "Arte de la lengua mexicana y castellana", *Anales del Museo Nacional de México*, México, 4:129-223.
1970, rpt. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexiecana y castellana*, México, Editorial Porrúa.
1571
- Morgan, Lewis Henry,
1871 "Systems of Consanguinity and Affinity". The Netherlands: *Anthropological Publications*.
- Radin, Paul,
1925 "Maya, Nahuatl and Tarasco Kinship Terms", *American Anthropologist*, 27:100-102.
1931 "Mexican Kinship Terms". Publications in *American Archaeology and Ethnology*, University of California, 31:1-14.
- Rammow, Helga,
1964 *Die Verwandtschaftsbezeichnungen im Klassischen Aztekischen*. Dissertation for the Universität Hamburg. Hamburg: Universität Hamburg.
- Romney, Kimball,
1967 "Kinship and Family", *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas, 6:207-237.

- Ruiz de Alarcón, Hernando,
1948-1952 "Tratado de las Supersticiones de los naturales de esta Nueva España", *Tratado de las supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes*, México, Ediciones Fuente Cultural, p. 21-180.
- Sahagún, Bernardino de,
1905-1907 *Códices Matritenses*. Ed. Paso y Troncoso, Madrid, Fototipia Hauser y Menet.
1950- *Florentine Codex*, Ed. and Tr. Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble, 12 v., New Mexico, The School of American Research and the University of Utah.
1969 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 4v., México, Editorial Porrúa.
- Shimkin, D. B.,
1941 "The Uto-Aztecan System of Kinship Terminology", *American Anthropologist*, 43:223-245.
- Siméon, Rémi,
1965, rpt. *Dictionnaire de la langue Nahuatl ou Mexicaine*, Graz, Austria: Akademische Druck-U. Verlagsanstalt.
- Soustelle, Georgette,
1959 *Tequila: un village nahuatl du Mexique oriental*, Paris, Institut D'ethnologie.
- Sullivan, Thelma,
1976 *Compendio de la gramática Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Tapia Zenteno, Carlos de,
1753 *Arte novísima de lengua Mexicana*, México, Viuda de D. Joseph Bernardo de Hogal.
- Tyler, Stephen A.,
1969 "Context and Variation in Koya Kinship Terminology", *Cognitive Anthropology*. Ed. Stephen A. Tyler, New York, Holt, Rinehart and Winston, Inc., p. 487-503.
- Vocabulario Mexicano*,
n.d. Manuscript dictionary. Photograph in the William E. Gates Collection, Brigham Young University.
- Watkins, Mark Hanna,
1930 *Terms of Relationship in Aboriginal Mexico*, Master's thesis, University of Chicago.

LOS HUEHUETLATOLLI EN LA CRISTIANIZACIÓN
DE MÉXICO: DOS SERMONES EN LENGUA
NAHUATL DE FRAY BERNARDINO
DE SAHAGÚN

GEORGES BAUDOT

Si muchas de las composiciones literarias creadas por los mexicas en tiempos precortesianos asombraron (y espantaron) a los evangelizadores españoles cuando éstos llegaron a conocerlas (muchas veces para recopilarlas y preservarlas), como es el caso de los *teocuica*, himnos sagrados, recogidos por Sahagún o de los *yaocuica*, cantos de guerra, otras formas de literatura encantaron rotundamente a los misioneros. Así, la creación de la literatura prehispánica que más fascinó fue, sin duda alguna, la que se conoce como *huehuetlatolli*: “antigua palabra” o “plática de ancianos”.

Arenga o plática moral, formada de consejos y exhortaciones y compuesta en un lenguaje muy florido, de indudable ambición retórica, el *huehuetlatolli* pareció en breve tiempo un modelo de discurso brillante, eficaz, e idóneo para la predicación evangelizadora. En especial, aquellos religiosos franciscanos que dedicaban buena parte de su tiempo y de su talento a investigar el pasado prehispánico de México: un fray Andrés de Olmos, un fray Toribio Motolinía o un fray Bernardino de Sahagún, muy pronto se sintieron atraídos por su belleza y por su alto valor ético. Tanto más que estos textos les salían al paso frecuentemente en muchas etapas de sus primeras encuestas exploratorias con los sabios y los sacerdotes de la civilización vencida. Ya en 1547, Olmos añadía a su famoso *Arte* de la lengua náhuatl un extenso texto de *huehuetlatolli* con ligeras e intencionales modificaciones. En otra ocasión hemos visto cómo y por qué Olmos intentó utilizar estos textos sacados del mundo precolombino.¹

¹ Georges Baudot. *Utopie et Histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Toulouse, Privat ed., 1977, p. 159-240.

Por otra parte, de todos son conocidos los *huehuetlatolli* que posteriormente recogió fray Bernardino de Sahagún para incluirlos en su monumental obra y cuyos textos más fidedignos, en lengua náhuatl, se hallan en el libro VI del *Códice de Florencia*. Sin embargo, lo que hoy importa es la utilización práctica, concreta e inmediata, que el mismísimo Sahagún intentó llevar a cabo con dichos textos en sus afanes misioneros. No dejaba, en efecto, Sahagún de ser un evangelizador activo, comprometido intensamente en los más ingratos trabajos de la *predica* cristianizadora, a pesar de su ejemplar entrega a la investigación del pasado prehispánico de sus catecúmenos nahuas. Testimonio claro de ello lo dan los dos textos que aquí presentamos hoy y que ofrecen de entrada algunas notables características. Primero, conviene subrayar que se trata de dos sermones en lengua náhuatl elaborados por el franciscano bastante tarde, hacia 1588, al final de su vida. Luego, puede destacarse que nos hallamos ante un ejemplo palmario e interesante de la transformación textual y conceptual de los *huehuetlatolli* en sermones católicos. Transformación realizada aquí por el mejor conocedor de las letras nahuas habido después de la Conquista y de la consiguiente ruina de la cultura prehispánica.

Obran estos textos en un manuscrito hasta ahora poco aprovechado e inédito de la Biblioteca Nacional de México, que bajo la colocación n° 1482 y el título *Sermones en Mexicano*, v. II, contiene 263 folios de sermones atribuidos a Sahagún y a fray Alonso de Escalona. El manuscrito ha sido brevemente reseñado y descrito por Roberto Moreno en su esmerada guía de manuscritos en lenguas indígenas de la Biblioteca Nacional.² De una consulta personal y directa del manuscrito entresacamos las observaciones siguientes. El volumen consta de tres primeros folios numerados con cifras latinas, y así el folio tercero lleva un índice que encabeza el texto siguiente:

Habla de los sermones que se trata en el presente libro, primeramente un aviento y sermones de la natividad del señor y las dominicas LXXA, LXA y LA, y una quaresma y Resurrec-

² Roberto Moreno. "Guía de las obras en lenguas indígenas existentes en la Biblioteca Nacional", en *Boletín de la Biblioteca Nacional*, México, UNAM, 1966, enero-junio, xvii, 1 y 2, p. 87, n° 47: "Sahagún, Bernardino de y Escalona, Alonso de. *Sermones en Mexicano*, v. II".

tión, lo qual es compostura y lengua del padre frai Vernardino de Sahagún.

Ytem se trata luego otro aviento con los demás que son fiestas y dominicas del señor, y es lengua del padre fray alonso de Escalona.

Sigue en seguida una lista detallada de títulos de los sermones:

Dominica adventus domini	fo. 1
Dominica 2a adventus domini	fo. 3
Dominica 3a adventus domini	fo. 5
Dominica 4a adventus domini	fo. 7
Vigilia nativitatis	fo. 9
Nativitas domini prima missa	fo. 11
Nativitas domini secunda missa	fo. 15
Nativitas domini tertia missa	fo. 16, etc . . . , etc . . .

Dicha lista termina en el folio siguiente con estos tres últimos títulos:

. . . In die resurrectionis domini . . .	fo. 112
feria secunda	fo. 114
feria tertia	fo. 115.

Los sermones de fray Bernardino de Sahagún ocupan pues los 116 primeros folios del volumen, acabando su texto en el folio 116 v. con estas dos últimas líneas: "... *cenca tictoyecteneuilizque yn tote-cuiyo tiquitozque*. Cantemus Domino gloriose enim honorificatus est". Sigue, con una escritura muy distinta de la del manuscrito, probablemente más reciente y con claras muestras de ser del siglo xviii, una frase anónima, infundada y a todas luces descabellada:

Hasta aquí me parece no ser de los padres fray bernardino de Sahagún ni del padre Escalona, porque no lleva el frasis, lengua y espíritu que las obras de los dichos padres suelen tener comunemente, porque es más y mejor su orden de proceder en su escritura y así yo siento no ser suya sino de otro padre que no sé quién es.

Para una ficha completa de dicho manuscrito añadamos que el texto vuelve a proseguir en el folio 119 r. que empieza con: "Dominica prima adventum. Ser.", y sigue así hasta el folio 170 r. que termina con: "Dominica prima S. finis". Después de un folio en blanco, prosigue aún el texto en el folio 172 r. que principia: "Dominica 24a sermo" y así hasta el folio 263 v. que acaba con "Finis".

Hay un índice de los folios 119 a 291 en el folio siguiente que propone la lista de estos sermones. Evidentemente, estos folios 119 r.-263 v. son los que ocupan los sermones de fray Alonso de Escalona.

De los sermones de fray Bernardino de Sahagún incluidos en los folios 1-116 v. del manuscrito, dos nos han llamado poderosamente la atención por estar entre los que más espectacularmente llevan el sabor, el estilo y en parte la lengua del *huehuetlatolli*, y que acusan así un meridiano parentesco con la composición literaria nahua. Son dos sermones de Navidades:

1) El sermón de la víspera de Navidad, que anuncia su tema a partir del folio 9 v.: “*In vigilia nativitatis domini. Thema...*” y que comienza en el folio 10 r.: “*In Vigilia nativitatis Sor. Iesus Christus filius dei in bethleem nascitur. Ynin teotlahtolli noilaço, pilhuane axcan omihto: yquac intimochintin...*” Termina al final del folio 11 r.

2) Sermón de la primera misa de Navidad, que empieza en el folio 11 v.: “*In die nativitatis domini. Thema in prima missa factum est aut...*” y que acaba en el folio 13 v.

La fecha de redacción de estos sermones parece indicarla sin ambigüedades el propio texto, a la mitad del folio 11 r., con esta frase: “. . . *Tlaxiccaqui, nopiltze, maciui yeuecauh omochiuh, inyeuecauh omotlacatili temaquixtiani in yeitzonxiuilitl ypan caxtolpoualxiuilitl ypan nauhpoualxiuilitl onchicuey...*”: “Escucha, hijo mío, hace tiempo ocurrió, hace tiempo nació el redentor, hace mil quinientos y ochenta y ocho años . . .”, o mejor dicho, según el sistema numérico vigesimal de la Mesoamérica prehispánica, que aquí utiliza Sahagún para mejor darse a entender a sus oyentes: $3 \times 400: 1200 + 15 \times 20: 300 + 4 \times 20: 80 + 8: 1588$ ”.

Por fin, creemos que el lector percibirá mejor el interesante parentesco de estos sermones leyéndolos él mismo, en su propio texto, antes que principie cualquier análisis o especulación al respecto. Así pues, demos paso al texto náhuatl inédito de los sermones que hemos paleografiado directamente del manuscrito, así como a la traducción castellana que también elaboramos personalmente para esta ocasión.

**PALEOGRAFÍA Y VERSIÓN ORIGINAL
DE ESTOS SERMONES**

(Fol. 10 r.)

IN VIGILIA NATIVITATIS. SERMO

Jesus Cristo filius Dei in Bethleem Jude nascitur:

Ynin teotlahtolli notlaço pilhuane axcan omihto, yquac intimo-
chintin yxtlapach otuetzque, cacenca uey cenca mauiztic tlahtolli,
auh ynic monauaytousa quitoznequi: yn Jesus Cristo Dios ypiltzin
tlacati ompa in Bethleem Juda ytechpoui, ynin teotlahtolli ynic uel
anquimelaucacaquize. Xicmocaquitan yeuel anquimati, caynye-
huantzin temaquixtiani toteuh Hiesus Cristo cenca uehcauhtica
chieloc, cenca vuhcauhtica eleuiloc. Auh ynitenyo ynitlahtollo
cenca yeuecauh ynpeuh yncaquiztic yquac ynayamo apachiui cemi-
cac, ynrehuantin patriarchasme in Abraham yhuan Isaac yhuan
Iacob cenca quimochielitinenca cenca queleuitinenca ypanpatzinco
elçiquihtinenca chocatinenca. Auh ynrehuatl Iacob uei patriarcha
yniquac ye momiquiliznequi, oquincentlali ynixquichtin ypilhuan,
yhuan quinnontz ynitechpa temaquixtiani. Quimilhui ynquenami-
catzintliez yhuan quimilhui yniquin ualmouicaz nican, tlalticpac,
yhuan quinmonauatili ynic quiyiazque tlahtolli yhuan yntechqui-
cauhtiazque yninpilhuan caquinmopieltili yntoteuh Dios ynrehuatl
Iacob ynic quimochielitinemizque temaquixtiani, noyhuan cenca
miyequintin tlahtoque cenca uehcauhtica quimochielitinenca tema-
quixtiani. Yehuatl in David, Salomon, yhuan Ezechias. Etc. Auh
ynrehuatl David cenca miyeclamantli ynoquitoteuas quiteneuhua
quenamiez yn temaquixtiani, auh tleyn quichiuaz, yhuan tleyn ipan-
tzinco mochiuaz innican, tlalticpac, ticpia yn tlahtolli, ca oquinmo-
pieltli in Dios. Auh yn yehuatl David, oquinpieltitia yninpilhuan yn
axcan ypial intonantzin Sancta Yglesia. Auh noyhuan cenca miyec-
quintin Sanctasme Prophetasme yn quimochielitinenca temaquix-
tiani. Auh miyeclamantli teotlahtolli oquicuileuaz ynic ytech
otlahtoque yn temaquixtiani yc quinmopieltili intoteuh Dios, yc
quitoque quenamicatzintliez in temaquixtiani, quenamiez ynitemach-
titzin, quezquitlamantli yn tlamauicollu quimochiuiliz, canpa motla-
catiliz canpa ynmonemitiz. Auh quenamiez ynin nantzin yuan quih-
toque quenintopampa momiquiliz yethcruz.

(Fol. 10 v.)

Auh quenin yeilhuitica mozcalitzinoz yhuan quenin motlecauiz
ynilhucac. Cenca yeuecauh yn mochiuh quitotiaque prophetasme,
ynixquich oquimochiuili toteuh Iesus Cristo innican tlalticpac, cequi

(Fol. 10 r.)

VÍSPERA DE NAVIDAD. SERMÓN

Jesu Cristo, hijo de Dios, nació en Bethleem de Judea.

Esta divina palabra se dirige ahora a mis hijos queridos, a vosotros que vagáis cabizbajos, esta palabra es harto sabia y harto nueva, y así dicha en lengua náhuatl, quiere decir: Jesu Cristo hijo de Dios nació allá en Bethleem que es tierra de Judea, esta divina palabra la entenderéis rectamente, bien. Escuchad bien, vosotros sabéis que él, el redentor, nuestro señor Hiesus Cristo lo esperamos desde hace muchísimo tiempo, lo deseamos desde hace muchísimo tiempo. Por cierto que en los principios, hace muchísimo tiempo, estas palabras divinas fueron bien entendidas, antes que el diluvio nos inunde para siempre, que los patriarcas Abraham e Isaac y Jacob esperaron largo tiempo en vano, desearon su llegada en vano, suspiraron en vano, lloraron en vano. Así, aquel Jacob, gran patriarca, cuando sintió que la muerte, le rondaba, reunió a sus hijos y les habló insistentemente del redentor. Les dijo cómo se aparecería y les dijo cómo vendría aquí, en la tierra, cómo habría que conservar su palabra y salvar el recuerdo de su hijo, nuestro Señor Dios, y él, Jacob, añadió que se velara la vida del redentor, que se cuidara de preservar su justa y múltiple palabra, ya que desde hace tanto tiempo se anda esperando al redentor. Y lo mismo David, Salomón, y Ezechias, etc . . . Así, David relató muchas cosas verídicas, indicó cómo debía aparecerse el redentor, aquello que él haría, y aquello que ocurriría aquí, en la tierra, gracias a él, cómo guardar su palabra, guardar a Dios. Así, David encomendó sus hijos a la guardia de nuestra querida madre la Sancta Yglesia. Así, muchos y muy ciertos Santos profetas en vano han esperado al redentor. Así la palabra divina describió y dijo muchas verdades del redentor, para guardar a nuestro señor Dios, así dijeron cómo sería el redentor, enseñaron cómo sería su mensaje, cómo ocurriría el prodigio, dónde había de nacer, dónde había de vivir. Así, cómo sería su querida madre, y dijeron cómo por nuestra culpa moriría en la cruz.

(Fol. 10 v.)

Así también, cómo al tercer día resucitaría y cómo subiría al cielo. Hace mucho tiempo fueron creados tantos profetas que dicen lo que ha hecho nuestro señor, Iesus Cristo, aquí, en la tierra, así

quitotia in Esaias profeta cequi Ezechiel profeta, occequi Hieremias. Etc. Auh ynintlahotl mopia ynaxcan ypiel yn tonantzin Sancta Yglesia, auh yn yehuatl David propheta uel oquipouhtia yniquin ualmouicaz, ynquezquixiuitl moueccaitiz.

Oc se propheta ytoca Micheas quitoteuac yn oncan motlacatiliz temaquixtiani, caytlaquayan asno yhuan quaquaque. Oc ce prophem quito catlmatcanemouaz acan ynoyotl maniz yn cemanahuac, yniquac motlacatiliz temaquixtiani, ynixquich quitoteuaque profetasma mochicaeltic, yniquac omotlacatili toteuh Hiesus Cristo ynxiuitl quiteneuh Daniel profeta uelypan ynmotlacatili. Yn Micheas quiteneuhua altepetl, uel oncan ynmotlacatili, quito ca bethleem ynmotlacatiliz temaquixtiani ca moneltic ynquitotia. Esayas ynquito yn oncan motlacatiliz temaquixtiani, ca ytlaquayan asno yhuan quaquaque. Yhuan neltic ynquitotia propheta, yniquac motlacatiliz temaquixtiani, tlamatcanemouaz, acan yaoyotl maniz ynnoian, cemicac, ynixquich axcan omito ca omochiuh oneltic, ca oualmouicac yn temaquixtiani, yn cenca eleuilo yn cenca yeuecauh chielo.

Secunda pars

Jesus Cristus filius Dei in Bethleem Judea, nascitur.

Axcan youaltica mocuiqueua, ynquenin omotlacatili toteuh, Jesus Cristo inonpa Bethleem, ca amo çannen caquimolnamiquilia yntonantzin Sancta Yglesia ynycneliloca, ynictotlan monemitico totecuiyo Iesus Cristo nican, tlalticpac, tlatl omochiuh, iztahuanpo omochiuh, toteachcauh omochiuh yhuan toteyacancauh, etc, yc cenca mocnelilmati (Fol. 11 r.) yntonantzin Sancta Yglesia, cenca yc quimoyec-teneulia yntoteuh. Auh yntehuantin tipilhuan techcuitlaultia ynic tiquilnamiquizque tocneliloca, yhuan cenca yc titocnelilmaticque ce cenca otechmocnelili ynic topanpa oquichtli omochiuhztinoco cenca otechmocnelili ynicotechmochiuiltzino ynic topanpa quimochiuli in cemanauac yhuan, inixquich, cemicac, onoc. Auh ynincacenca monequi tiquilnamiquizque, momoztlaye yhuan titocnelilmaticque canotechmomaquili ynixquich ytlachiualtzin. Auh ca oc cenca uey ynicotech mocnelilitzinoynictopanpa oquichtli omochiuhztinoco nican, tlalticpac, yehica ca uel yehuatzino, uel yehuatzin taxca omochiuh, yc cenca monequi tipapaquizque titotlamachtizque, yhuan yn axcan tictoyecteneuilizque ynipanpa yilhuitzin.

habla algo el profeta Esaias, algo el profeta Ezechiel, un poco más Hieremias, etc . . . Así, esta palabra se pondrá ahora bajo el cuidado de nuestra querida madre la Sancta Yglesia, así el profeta David caminará bien, sin obstáculos, cuando venga, y muchos años se quedará.

También, otro profeta que se dice Micheas declaró el lugar donde iría a nacer el redentor, en el lugar en que comen el asno y los bueyes. Otro profeta dijo que en ninguna parte viviría en paz, que permanecería sólo en el mundo; lo dejaron enteramente dicho los profetas cuando vendría a nacer el redentor, el profeta Daniel anunció perfectamente el año en que nació nuestro señor Hiesus Cristo. Micheas anunció la ciudad, allá donde su nacimiento, que se dice bethleem, allá nacerá el redentor, así se realizó lo dicho. Esaías dijo el lugar donde nació el redentor, allí donde comen el asno y los bueyes. Y las predicciones del profeta se cumplieron, cuando vendrá a nacer el redentor, en ninguna parte vivirá en paz, permanecerá sólo en el mundo, y todo lo dicho entonces se cumplió, se realizó, vino por fin el redentor, largamente deseado, desde hace mucho tiempo largamente esperado.

Segunda parte

Jesu Cristo, hijo de Dios, nació en Bethleem de Judea.

Durante una noche en que heló, así nació nuestro señor, Jesus Cristo, allá en Bethleem, y no en vano le dio todo apoyo nuestra madre querida la Sancta Yglesia, le dio beneficios, porque vino a vivir aquí, en la tierra, nuestro señor Iesus Cristo, porque creó al hombre, lo creó parecido a la blancura, creó a nuestro gran sacerdote y a nuestra gran jefe, etc, y mucho lo agradece (Fol. 11 r.) nuestra querida madre Sancta Yglesia, mucho glorifica a nuestro señor. Así, nosotros sus hijos gozamos de sus beneficios, se dice que él nos dio la felicidad y por ello mucho lo agradecemos, mucho bien nos hizo y por causa nuestra vino bajo forma de varón, mucho nos benefició, así nos hizo, por causa nuestra creó al mundo y del mismo modo todo lo que hay en la tierra. Así, porque tanto nos aprovecha viviremos con alegría, y todos los días lo agradeceremos, sólo a nosotros se entregó enteramente, a sus criaturas. Así, cuenta tanto para nosotros, por nuestra causa vino bajo forma de varón, aquí en la tierra, porque se trata bien de él, él hizo lo que poseemos, y como mucho aprovecha nos alegraremos, gozaremos, y cuando sea el día de su fiesta lo glorificaremos.

Tertia pars

Jesus Cristo filius Dei in Bethleem Judea nascitur.

Yn axcan nopiltzine açotiquitoa, ynin cayeuecauh omochiuh, cuix-notopanpa ynaxcan tinemi. Tlaxiccaqui, nopiltze, maciui yeuecauh omochiuh, inyehuecauh omotlacatili temaquixtiani in yeitzonxiuitl ypan caxtolpoualxiuitl ypan nauhpoualxiuitl onchicuey, intemaquixtiliztli cuixopoliuh, auh in temaquixtiani cuixotech motlalcauili? Ca niman amo, caynyehuatzin temaquixtiani totlan moyetztica ynican, tlalticpac, ca ytlantzinco moyetztica yn Sancta Yglesia ca ayc qui-motlalcauiliz ynixquichcauitl tlamiz, cemicac. Auh ynitemaquixtilitzin catotechpoui yntimochintin tipilhuan yn Sancta Yglesia camomoztlaye topan môchiua yntemaquixtiloni, yntimaco Sacramento, cayctitomaquixtia yhuan momoztlae yc tictotilia yn temaquixtiani yntec moyetztica Sancto Sacramento yniquac missa mitoa. Auh timochintin titec motlacatilia yntoteuh Jesus Cristo, yniquac titoquaha-tequia, titec mouapauhtzino ua.

IN DIE NATIVITATIS

(Fol. 11 v.) In die nativitatis domini, thema, in prima, missa, factum est aunt cum essent ibi, impletum est tempus ut pararet.

Yn tonatiuh cenca totech monequi yn titlaca ca techtlanextilia, techtotonilia, techpapaquiltia; amoça toceltin yn titlaca, cano yehuantin yn manenemi yn patlantinemi yn atlan nemi quintlanextilia, quintotonilia, quinpapaquiltia. Auh ynic tlanextilia quipanauia yn metzli yn ixquichtin çitlaltin. Ca tlanextiliz ameyalli, ytechquiça yn ixquich tlanextli, auh ynic mauçauhqui ynic chipauac cequintin ytechomotlapololtique, oquimoteotique ca momatque ca teotl Ypalnemoani. Can no nellicacan ytlachiualtzin in Dios, otechmomaquili ynic techtlanextiliz. Etc.

Auh yn axcan intiteta yn titenan, yzcatqui ynic ticnonotzaz yn mopiltzin ynic amo ytech motlapololtiz yn tonatiuh, anoço meztli anoçitlalin, tiquilhuiz, nopiltzine, mauel ximozcalican ma ytech timotlapololti yn tonatiuh, ayccticmoteotiz, aycictlatlauhtiz, çaçatlanextli amo yolli, amo tlaçaqui, amo tlachia, amo tlequimati, ca çan ocouh totlauil, yn titlaca otechmomaquili yn toteuh Dios inic techtlanextiliz techtlautiliz. Noyuhqui yn metztli yn çitlaltin çan monequi yctic motlatlauhtiliz yn toteuh, ca omitzmocnelili omitzmo-maquili yn itlanextzin ynic tlachiaz ynic timoyollaliz. Etc. Cayuh-quimochiuilia yn tonantzin in Sancta Yglesia, yn axcan techmono-

Tercera parte

Jesús Cristo, hijo de Dios, nació en Bethleem de Judea.

Ahora, hijo mío, quizá digas que esto ocurrió hace mucho tiempo, que vivimos ahora por casualidad. Escucha, hijo mío, hace tiempo ocurrió, hace tiempo nació el redentor, hace mil quinientos y ochenta y ocho años ¿la redención desapareció acaso, así el redentor acaso se fue a lo lejos? Aún no es tiempo, el redentor él mismo está aquí cerca de nosotros, en la tierra, y muy cerca de él se encuentra la Sancta Yglesia, nunca te abandonará, nunca acabará, está para siempre. Así, nosotros, nuestros hijos, agradecemos su redención, todos los días la Sancta Yglesia nos socorre, al recibir el Sacramento te liberas y todos los días vas hacia el redentor, en tí está el Santo Sacramento cuando se dice misa. Así, en nuestro interior nace nuestro señor Jesús Cristo, cuando recibimos el bautismo en nosotros creció.

EN EL DÍA DE NAVIDAD

(Fol. 11 v.) El día del nacimiento del Señor, tema, de la primera misa, esto acaeció cuando estaban allí, ha llegado el momento de prepararse.

Los hombres necesitamos mucho al sol porque nos alumbrá, nos calienta, nos alegra; no sólo a nosotros los hombres, pero a todos aquellos que se mueven con cuatro patas, que vuelan, que viven en el agua, los alumbrá, los calienta, los alegra. Además brilla más el sol que la luna y que todas las estrellas. Así la fuente luminosa nos invade, nos ilumina toda, y así porque era maravilloso, porque era bello, algunos se turbaron, se creyeron que era una divinidad, aquel por quien todos viven. Sólo es verdadera la criatura de Dios, y la claridad a nosotros él nos la dió.

Así pues, ahora, tú que eres padre, tú que eres madre, he aquí que llamarás a tu hijo para que no se turbe viendo al sol, ni a la luna, ni a las estrellas, así le hablarás: querido hijo mío, se prudente, que el sol te haga olvidar tus pesares, nunca le divinizarás, nunca le suplicarás, ya que la luz no vive, no entiende, no ve, no sabe, sólo procuró claridad, a nosotros los hombres nos la dió nuestro señor, Dios, para alumbrarnos, para clarearnos. Y del mismo modo harás con la luna, con las estrellas, sólo tienes que suplicar a nuestro señor, porque te favoreció, te hizo para que veas su luz,

nochilia yn timochintin tipilhuan. Ynic tiquiximatizque tonatiuh yn itechpoui taniman. Auh ynin ytechmana in Sancto Evangelio yn axcan youalnepantla ypan missa mihtoua. Auh ynic uel achitzin namechnomelauiliz, matictotlatlauhtilican yn tonantzin Sancta Yglesia. Avemaria.

Prima pars

Factum est aut cum essent ibi, impletum est tempus ut pararet, et peperit filium suum primo genitum.

Ynin teotlah-tolli, nopilhuane, Evangelio ypan ycuilihtoc; yehuatl in axcan (fol. 12 r.) youalnepantla missa ypan mihtoa ynic monauay-toua, quitoznequi: Auh omochiuh yniquac ye oncan moyetztcate Bethleem, otlayn mantic ynic motlacachiuiliz çiuapilli Sancta Maria. Auh quitacatili yn itlaçoconetzin, uel icenteconetzin, ynin teotlah-tolli ynic uel anquimocaquitizque, xicmocaquitican, ye uel anquimati ca ynaya mohualmouica temaquixtiani yn nican, talticpac, tlayouayan, nenca yn talticpac tlaca çan quezquintin yn uel tlaneltocaya. Auh yn oc cequintin iuhqui mixtecomac motlapololtinenca, auh yniquac omotlacatili temaquixtiani, quin iquac oquiçaco yn tlanextli, omomanaco yn tonatiuh yn quitlanextilia tanima; ca yuh quito in Esayas prophem sedentibus in tenebris. Etc. Yniquac omotlacatili temaquixtiani, yuhquintlanextli ympan omomanaco yn tlayohuayan nenca. Auh, yzcatqui, ynquenin omochiuh: yniquac omotlacatili temaquixtiani toteuh Jesus Cristo, in Joseph yhuan yn çiuapilli Sancta Maria onpa manemitia Nazareth. Auh ypanpa yn tlacallaquili ompa mouicaque in Bethleem, yniquac yn çiuapilli otztli ca ytectzinco moyetztcacatca in temaquixtiani Jesus Cristo. Auh yn iquac omahxilito yn ye onpa moyetztcacatca in Bethleem, otlaynmantic ynic motlacachiuliz çiuapilli, omotlacachiuili oquitlacatili yn iconetzin uel ycenteconetzin.

Auh yn omotlacatili niman tilmatica quimoquimilhui oncan quimotequili ynin tlaquayan asno yhuan quaquaqueque ynitoca pesebre, yehica cancan qualcan ynoncan calli auh yn oncan yxtlauacan cequintin ychcapixque quinpixtinenca ynimichcauan, yxtoçotinenca. Auh niman quinmonextli ynititlantzin Dios yn angel Sanct Gabriel, niman quittaque uey tlanextli cenca yc momauhtique, yn angel niman quimilhui: macamo ximomauhtican. Izcatqui cenca uey, cenca teyollali, cenca tepapaquilti tlah-tolli ynnamech ylhuico, yc papaquizque yn ixquichtin maceualtin. Izcatqui, ca yn axcan amopanpa cmotlacatilli in tema- (fol. 12 v.) quixtiani, yehuatl yn tlah-touani

para que te consueles. Etc. También así se hizo nuestra madre, la Sancta Yglesia, y ahora se bautiza a todos nuestros hijos. Para que conozcáis al sol nuestra alma nos pertenece. Así en él se ofrece el Sancto Evangelio, y ahora en mitad de la noche se dice la misa. Así bien poca cosa os declararé, mostremos mucha atención para reverenciar a nuestra madre Sancta Iglesia. Avemaría.

Primera parte

Esto acaeció cuando estaban allí, ha llegado el momento de prepararse, y dio a luz a su hijo primogénito.

Esta palabra divina, hijos míos, está pintada en el Evangelio; para él, ahora (fol. 12 r.), en mitad de la noche se dice misa y se dice en idioma náhuatl, y dice así: así esto ocurrió cuando al fin se llegaron a Bethleem, cuando hubo hecho el camino para dar a luz la doncella Sancta María. Así parió a su niño querido, a su único niño, y esta palabra divina para que la entendáis bien, escuchad, ya bien sabéis que el redentor vino aquí, sobre la tierra, en medio de las tinieblas, que en vano sólo algunos hombres sobre la tierra habían creído algo bueno. Pero, entonces, otros porque se encontraban rodeados de tinieblas, se turbaron, cuando el redentor vino al mundo, cuando la luz se esparció, cuando el sol vino a alumbrar nuestras almas; así lo dijo el profeta Esaías para aquellos que permanecen en las tinieblas. Etc. Cuando nació el redentor, la luz vino a esparcirse y las tinieblas se esfumaron. Pero, miren, así ocurrió: cuando nació el redentor nuestro señor Jesus Cristo, José y la doncella Sancta María moraban allá en Nazareth. Pero, a causa de pagar el tributo vinieron para Bethleem, entonces la doncella embarazada ya llevaba en su vientre al redentor Jesus Cristo. Así, cuando allá estaban, allá se encontraban en Bethleem, acaeció que dio a luz la doncella, que parió a su niño querido, a su único hijo.

Entonces en cuanto nació lo cubrieron con un manto y lo colocaron allí, donde comen el asno y los bueyes que se dice pesebre, porque allí es buen lugar, la casa está en un lugar desierto, allí guardan unos pastores a sus ovejas, allí pasan la noche. Al instante les apareció el mensajero de Dios, el ángel Sanct Gabriel, al instante vieron una luz grande, tuvieron gran espanto, y en seguida el ángel les dijo: no tengáis miedo. Mirad, vengo a deciros una palabra que será de gran consuelo, una gran alegría, con ella se alegrarán todos los hombres del pueblo. Mirad, ahora, por vuestra causa nació el redentor (fol. 12 v.), el señor sufre, nació allá en la ciudad de David

ihiouia, omotlacatili, yn in ialtepeuh ypan David ompa in Bethleem. Auh yzcamachiyotl ynic uel anquimiximachilizque, ompan anquimottilizque yn piltzintli tilmatica moquimiliuititoc, pesebre ypan moueztititoc. Auh yn in oconito Angel niman cenca miyequintin Angelome onezque, omoteyttitique cenca quimoyecteneuilique intotecuiyo Dios, quihtoque Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus bone voluntatis, quitoznequi cayecteneualo yn imauizçotzin yn itenyotzin Dios yn ilhuicac, matlamatcanemican in tlalticpac, tlaca yehuantin yn qualli yn iyollo; yehuatli in imelauaca Sancto Evangelio yn oncan ycuiliuhotoc quenin omotlacatili totlaçotemaquixticatzin Jesus Cristo, ca ytlanax ca ytlauil yuhquinma ytonatiuh yn tanima. Etc.

Secunda pars

Factum est autem cum essent ibi, impletum est tempus, Etc.

Yn youaltica, yniquac tlayouatimani nouian tlaocoxticate yn itlachiualhuan toteuh Dios. Etc. Auh yn iquac ualquiça, yn iquac ual-momana tonatiuh, cenca papaqui, ahauia yn itlachiualhuan, Dios in tototzitzintin papaqui, cuicatlahtoua, atlan nemi papaqui moyollalia, yn xiuitl yn xochitl ytzmolini cueponi, yn titlaca cenca titotlamachtia yn iquac ualquiça tonatiuh, ca yc mochiua yn cemilhuil yn oncan titlatequipanaua, titotlayecoltia, ticchiua in totechmonequi. Auh yn ayamo motlacatilia totemaquixticatzin Hiesus Cristo, tlayouayan nenca yn ixquichtin tlalticpac, tlaca cenca tlaocoxtinenca motolinitinenca, auh yn iquac omotlacatili totemaquixticatzin Jesus Cristo, opoliuh yn tlayoualli, otlaneztimoman yn nouiyan cemanauac, yn ilhuicac tototzitzintin yn angelome omonextiqz nican tlalticpac ocuicaque, opapacque, ca oquicuicayehque yn Gloria in excelsis Deo. Etc. In tlaca cenca otlamauicoque, omotlamachtique, yn iquac oquimatique ca omotlacatili yn temaquixtiani ca (fol. 13 r.).

In die natiuitatis, prima missa. Ser.

Yn angel quimilhui ynichcapixque: omotlacatili yn amo temaquixticatzin ic cenca omoyollalique. Auh yn iquac omotlacatili temaquixtiani, tlamauicoptica ocuepon yn xocomecatl yn ompa itocayocan Engadi. Auh yn ompa Roma inazeite ouameyaltic, çan tlamauicoptica, oc cequi cenca miyeclamantli yn omochiuh tlamauicoilli yn nouiyan, cemicac, yn iquac omotlacatili intoteuh Jesus Cristo. Auh yn axcan yn amehuantin anmochintintinenca, amo techmonequi ynan papaquizque anmotlamachtizque. Ca tlayouayan annenca, anmotlapolol-

en Bethleem. Así, un signo os lo probará bien, allí adoraráis al niño cubierto con un manto, con todos sentados junto a él, en el pesebre. Cuando hubo hablado el Ángel muchos angelitos aparecieron, se mostraron alabando mucho a nuestro señor Dios, dijeron Gloria a Dios en las alturas y sobre la tierra paz a los hombres de buena voluntad, lo que quiere decir que se celebran la fama y la gloria de Dios en los cielos, que los hombres vivan en paz sobre la tierra, aquellos que tienen buen corazón; y sencillamente, sinceramente, el Santo Evangelio cuenta que nació allá nuestro querido redentor Jesus Cristo, que su luz, su claridad, son como el sol de nuestra alma. Etc.

Segunda parte

Esto acaeció cuando estaban allí, ha llegado el momento. Etc.

Durante la noche, cuando todo está a oscuras, las criaturas de nuestro señor Dios están afligidas. Etc. Pero, cuando sale, cuando aparece el sol, todas las criaturas se alegran, se regocijan, los pajaritos de Dios se alegran, cantan sus cantos, los bichos que viven en el agua se alegran, se regocijan, la hierba, la flor, brotan, crecen, y nosotros los hombres mucho nos enriquecemos cuando sale el sol, porque entonces se hace todo durante un día, entonces trabajamos, buscamos el sustento, hacemos aquello que necesitamos. Pero, no había nacido aún nuestro querido redentor Hiesus Cristo, y toda la tierra estaba en las tinieblas, los hombres en vano andaban muy tristes, en vano sufrían, y así cuando nació nuestro redentor querido Jesus Cristo, las tinieblas desaparecieron por todo el mundo, en el cielo el tiempo escampó, pajaritos y ángeles aparecieron sobre la tierra, cantaron, se alegraron, y se echaron a cantar Gloria a Dios en las alturas. Etc. Los hombres mucho se maravillaron, se alegraron, cuando supieron que había nacido el redentor (fol. 13 r.).

En el día de Navidad, primera misa. Sermón.

Un ángel lo dijo a los pastores: nació vuestro querido redentor, y por ello mucho se alegraron. Así, cuando nació el redentor, brotó milagrosamente una vid en el lugar que se llama Engadi. Así, allá en Roma el azeite surgió de los tallos jóvenes del maíz, y sólo por milagro, muchos auténticos prodigios ocurrieron en todas partes para siempre, cuando nació nuestro señor Jesus Cristo. Pero, ahora, vosotros, todos sois inútiles, no nos necesitáis para alegraros, para enriqueceros. En las tinieblas vagáis ociosos, en vano os turbáis, mientras

titinenca, ouamopan quiçato yn tlanextli yn tlauil amanima in yehuantzin toteuh Jesus Cristo. Ca oanquicacque yn itlahtoltzin, ouanquicelique ynin neltococatzin yey techtzinco anpohui, ye anquimottilia momoztlaye yn imissatzin, yn oncam moyetztica uel yehuatzin teotl tlahtouani in temaquixtiani Jesus Cristo, yn itec Sancto Sacramento. Auh yn axcan yniquac missa mitoz ca oncan ualmouicaz anquimottilizque in Sancto Sacramento ytech ca piltzintli; ca huel yehuatl yn oncan catca ypan pesebre yn iquac ytechpatzinco motlacatili Sancta María; ca huel yehuatzin oncan moyetztica, ixpantzinco timopechtecaz yoan uel moyollocopa ticmotlatlauhtiliz.

Tertia pars, Post missam

Factum est aunt, cum essent ibi, impletum est tempus. Etc.

Yn iuhqui tonatiuh quitlanextilia tonacayo, noyuhqui yn yehuatzin totemaquixticatzin Jesus Cristo quitlanextilia in tanima. Auh ca niman yquac motlacatilitzino techmomaquili tlanextli, techmomachtili amo tlahtoltica, ca oc piltzintli çan tlachiualiztica, yn otechmomachtili on tlamantli nenca totechmonequi timochintin ynic uel titomaquixtizque inic centlamantli otechmomachtili yn necnomatiliztli, ca nican, tlalticpac, omonemitico yn amo qualcan, totlan monemitico yn titotolinia, yn amo tonpouhque ca onpa ychantzinco yn ilhuicatl. Ytec yntlan angelotin uel itlantzinco yn itlaçotatzin Dios yn iyeyantzinco in cenca qualcan, cenca yeccan. Auh çan yn yehuatzin çan omotepitono (fol. 13 v.) tepitono omotolinico yn nican, tlalticpac.

Ynin ca toneyxcuitil ynic amo titopouazque, ynic amo titoueilizque, yn titotolinia yn timaceualtin, çan titocomatizque. Etc. Auh ynic ontlamantli techmomachtili, ca yehuatl yn itelthiualoca tlalticpacayotl, ca ynic ualmouicac atleyiaxcatzin, atleylatquitzin, ayac ytlacauh atle ycaltzin, ca motollinia yn inantzin motolinia yn Joseph. Xahcaltzinco yn omotlacatili yntlan in manenemi, ynin ca toneyxcuitil, ca tonemachtil, ynic amo ticlaçotlazque tlalticpac necuiltonoliztli, çan tictelchiuazque. Etc.

(Termina aquí fol. 13 v.).

que viene esparciendo la luz, la claridad en vuestra alma, él nuestro señor Jesus Cristo. Habéis difundido su divina palabra, habéis recibido su fe, su creencia, ya le pertenecéis, ya apreciáis todos los días la misa, allá está perfectamente él, Dios, Señor, el redentor Jesus Cristo, dentro del Sancto Sacramento. Pero ahora cuando se diga misa, en donde vendrá, reverenciaréis al Sancto Sacramento que tan cerca lleva al niño; porque es él, quien estaba en el pesebre cuando le dio a luz Sancta María; es él quien está allá, y en su presencia harás una profunda reverencia y con toda tu voluntad le adorarás.

Tercera parte. Después de misa

Esto acaeció cuando estaban allí, ha llegado el momento. Etc.

Así como el sol alumbra los productos de la tierra, así Él, nuestro querido redentor, Jesus Cristo, alumbra nuestra alma. En cuanto nació nos regaló la luz, no nos enriqueció con palabras, pero desde niño sólo con obras, nos enseñó todo lo que necesitamos para salvarnos bien, nos enseñó una cosa: la humildad, que aquí en la tierra se vino a vivir que es mal sitio, con nosotros desgraciados se vino a vivir, y no hemos entendido que su hogar está allá en el cielo. Allá, entre angelitos, muy cerca de su amado padre Dios ocupa un asiento muy bueno, muy propicio. Y así, Él, sólo empequeñeció (fol. 13 v.) fue desgraciado, aquí en la tierra.

Este es nuestro modelo para no mostrarnos altivos, para no mostrarnos orgullosos, ya que somos desgraciados, somos gentes del pueblo y así nos portaremos. Etc. Así, Él nos enseñó esta cosa, que Él en su estancia terrestre vino desprovisto de hacienda, desnudo, sin nadie, no teniendo nada en casa, porque era pobre su querida madre y pobre Joseph. En una choza nació cerca de los animales, este es nuestro modelo, nuestro ejemplo, para no amar en la tierra las riquezas, sólo las despreciaremos. Etc. (Termina aquí fol. 13 v.).

COMENTARIOS

La lectura cuidadosa de estos dos sermones acarrea casi inmediatamente una impresión sobresaliente: el texto fue pensado y compuesto con toda seguridad para un público de claros perfiles mentales y culturales prehispánicos. El uso del sistema vigesimal precortesiano para significar la fecha de composición de los sermones, a saber 1588 (tal como ya lo señalamos más arriba al examinar el folio 11 r.), es buena prueba de ello. Pero además, una corrección manuscrita del mismísimo Sahagún, añadida en el folio 10 v., acaba de convencernos del esmero que puso el franciscano para mexicanizar su texto. En efecto, en dicho folio 10 v., Sahagún con su propia mano ha tachado la palabra *asno* para rectificarla con *maçatl*, es decir "venado" en náhuatl, un animal acorde con la fauna mesoamericana y familiar, por lo tanto, para un oyente indio; cuando *asno* aun en 1588 podía parecer un tanto extraño.

Pero, no para ahí la mexicanización de estos textos. Parte de su evidente parentesco con los *huehuetlatolli* procede también de unas fórmulas estilísticas tradicionales aquí respetadas y en gran parte remedadas. Por ejemplo, destacan las frecuentes invocaciones propias del *huehuetlatolli* como *notlaçopilhuane*, "mis hijos queridos"; *nopiltzine*, "hijo mío"; *in titeta yn titenan*, "tú que eres padre, tú que eres madre"; *tiquilhuiz nopiltzine ma uel ximozcalican*, "así le hablarás, hijo mío, sé muy discreto", etcétera. Pero, más allá de estas semejanzas estilísticas, el tema ético de los sermones de Sahagún es sumamente parecido al de las "antiguas palabras" de los nahuas. Así, por ejemplo, las cualidades morales recomendadas son idénticas en ambos casos, cuando los sermones del franciscano podían haber insistido en virtudes o en conductas cristianas de distinta índole. Así, en el texto final del folio 13 r. y en el folio 13 v., la insistencia es obvia para recomendar la humildad, el desinterés, la pobreza, como ocurre en tantos *huehuetlatolli* tradicionales. Se nos podrá objetar que éstas son también cualidades eminentemente franciscanas. No hay duda de ello, pero pensamos que la coincidencia en dichos ideales éticos es otro de los signos que habían de alimentar la utopía político-espiritual de la familia seráfica en el México del siglo xvi.

Volvamos a los textos. Más claramente aún este aspecto ético resalta fuertemente en otro de los sermones del mismo manuscrito, pero sermón que no hemos transcrito ni traducido entero por no alargar indebidamente este estudio. Sin embargo, proponemos los

párrafos de marcado interés que dicho sermón contiene y que ilustran palmariamente una filiación con el *huehuetlatolli*. Hállanse en el folio 15 r. del manuscrito y son una recomendación contra el exceso en el dormir. Así pues:

(fol. 15 r.) In tequi cochiliztli cenca quitlacoua in teanima yuan in tenacayo, in yehuantin tequicochi miecpa mococoua yuan inin nacayo. Etc. Auh in imanima mococoua ca amo uellacaquí amo uel momachtia, amo uel motlayollotia amono uel quicaquí in teotlatolli. Etc. Yc neci ca amo qualli, ca tetlapollolti in tequi cochiliztli. Auh yn axcan in titeta in titenan yzco inic ticonotzaz mopiltzin, tiquilhuiz: notlaçopiltzine, cenca xictlalcaui in tequi cochiliztli, ca amo motechnequi caqui tlacoua in teanima yuan in tenacayo. Miec tlamantli cocoliztli ictepan mochiua. Ma oc uel youatzinco timeuaz yn momoztlae. Yn motimeuh niman timixamiz, timochichiuaz, timotzi-cauazuiz; niman tiyaz in teopan, tiquittaz in missa, ticmotlatlauhtiliz in moteuh motlatocauh; niman tiyaz, ticchiuaz yn motlatequipanoliz yc mitzmocneliliz in toteuh, ic mitzmopieliz in cemilhuitl, ic mitzmopaleuiliz inic uel ticchiuaz motequiuh. Yuhqui inic ticonotzaz, mopiltzin, in titeta in titenan . . .

(fol. 15 r.) Demasiado sueño daña mucho al alma y al cuerpo, aquel que duerme demasiado a menudo enferma. Etc. Así su alma enferma, porque no entiende bien, no sabe bien, no brilla bien, y no escucha con cuidado la palabra divina. Etc. Es pues cierto que no es bueno, que lo turba todo el demasiado dormir. Así, ahora, tú que eres padre, tú que eres madre, para llamar la atención de tu hijo, le dirás: hijo mío querido, huye de demasiado sueño, porque si lo necesitas, también turba el alma y el cuerpo. Muchas enfermedades vienen por ello. Entonces te levantarás temprano todos los días. Una vez levantado en seguida te lavarás la cara, te adornarás, te peinarás; en seguida irás al templo, verás la misa, adorarás a tu Dios, a tu señor; en seguida irás, harás tu trabajo, para que te proteja tu Dios, para que te guarde todos los días, para que te ayude, así harás tu trabajo. Así es como llamarás la atención de tu hijo, tú que eres padre, tú que eres madre . . .

Obviamente, la huella del *huehuetlatolli* es aquí fácil de identificar. No supone, sin embargo, esta filiación, que el contenido temático de los sermones de Sahagún haya sido por esta razón menos cristiano. Incluso observaremos que en algunas ocasiones el franciscano sigue paso a paso los textos precisos de los Evangelios, como

es el caso de los folios 12 r. y 12 v., en los que Sahagún calca el texto del Evangelio de San Lucas: 2 (1-20). Pero, tampoco deja de ser cierta la intensa familiaridad de su texto con las palabras, los temas y el estilo de las pláticas prehispánicas. Un postrer examen del más curioso de los párrafos de estos dos sermones nos parece poder concluir de manera convincente la demostración. Trátase del peregrino texto que ocupa casi todo el folio 11 v., y en el que Sahagún declara el tema de la primera misa de Navidad. Por todo lo largo del folio el franciscano amonesta solemnemente a sus oyentes para prevenirlos contra los peligros del antiguo culto idolátrico al sol y contra su posible resurgencia. El folio entero es un claro *huehuetlatolli*. Incluso, en su primera mitad, Sahagún sigue evidentemente un texto prehispánico cuando expone las bondades y méritos del astro rey que es fuente de vida para todas las criaturas, luz deslumbradora que borra a la luna y a las estrellas. Ciertamente, Sahagún recalca luego que la luz del sol es sólo regalo y consuelo ofrecidos por el único Dios. Pero este discurso no deja de recordarnos aquí arengas bien conocidas, y éstas recogidas de labios de los *llamatinime* nahuas, y usadas por ellos en tiempos anteriores a los evangelizadores españoles. Así, por ejemplo, en el libro vi de la *Historia General de las cosas de Nueva España* del mismo Sahagún, el texto del capítulo iv que es un ofrecimiento a Tezcatlipoca:

...1. Hoy, día bienaventurado, ha salido el sol, hanos alumbrado, hanos comunicado su claridad y su resplandor en que sea labrada una piedra preciosa, un precioso zafiro; hanos aparecido una nueva lumbre, hanos llegado una nueva claridad, hásenos dado un hacha muy resplandeciente, que ha de regir y gobernar nuestro pueblo...³

Esta suerte de utilización del tema solar que, de seguro, tan hondamente debía sonar en oídos mexicas, no es fenómeno único del folio 11 v., de estos sermones. Incluso, en los sermones que aquí sacamos a luz, en el folio 12 v., hallamos asimismo un himno a la salida del sol:

Auh yn iquac ualquiça, yn iquac ualmomana tonatiuh, cenca papaqui... etcétera... Pero, cuando sale, cuando aparece el sol, todas las criaturas se alegran... etcétera...

³ Fray Bernardino de Sahagún. *Historia General de las cosas de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1956, t. II, lib. VI, cap. IV, p. 66.

Himno solar que sirve para comparar el nacimiento de Cristo con el triunfo de la luz sobre las tinieblas que antes lo anegaban todo, y como una salida de sol "a lo divino".

En verdad, podríamos encontrar, con relativa frecuencia, este particularísimo recurso a imágenes y conceptos "solares" propios del *huehueltatolli* prehispánico y esto más adelante en nuestro manuscrito y en otros de los sermones de Sahagún que este encierra. Sirva de breve ejemplo este párrafo que entresacamos así de un sermón situado en el folio 17 r., del mismo manuscrito:

Tertia pars. Verbum caro factum est et habitavit in nobis

Yn yehuatl tonatiuh quitlanextilia yuan quitotonilia in tonacayo. Auh in yehuatzin toteuh Jesu Cristo ca itlanex yuhqui ma itonatiuh in tanima ca tlamatiliztli, quitlanextilia in nican, talticpac, ynic uel titotlayecoltia inic uel ticchiua yxquich totechmonequi...": "... Él, el sol, alumbra y calienta nuestro cuerpo. Así, Él, nuestro Dios, Jesus Cristo, es como luz, como sol de nuestra alma, como sabiduría que alumbra aquí sobre la tierra, y así gracias a él podemos buscarnos el sustento, podemos hacer todo lo que precisamos..."

Cuando Sahagún termina el texto de estos sermones en 1588 (por lo menos de la versión que aquí tenemos), su *Historia General de las cosas de la Nueva España* es un recuerdo viejo de once años, de cuando acaeciera la dura confiscación ordenada por Felipe II en 1577. Ciertamente es que en 1585 el franciscano volvió a ocuparse de ello y a remover borradores, fichas y memoriales para ofrecer aquellos fragmentos que él estimaba más urgentes. De ello hemos tratado otra vez más ampliamente.⁴ Pero, en 1588, dos años antes de su muerte, Sahagún sigue gustando de las imágenes, de las palabras y de las representaciones que le enseñaran sus informantes indios cuando la elaboración de su monumental obra etnográfica. Pasa un poco como si, al insistir en utilizar los *huehueltatolli* para mejor y más eficazmente construir sermones católicos, fray Bernardino de Sahagún prosiguiera, como una añoranza, el recuerdo y la huella de los hombres y de las palabras de la civilización vencida.

⁴ Georges Baudot. "The last Years of Fray Bernardino de Sahagún (1585-1590): The Rescue of the Confiscated Work and the Seraphic Conflicts. New Unpublished Documents", in *Sixteenth-Century Mexico. The Work of Sahagún*, Albuquerque, The University of New Mexico Press, 1974, chap. 7, p. 165-187.



LA HISTORICIDAD DE LOS COLOQUIOS DE SAHAGÚN

J. JORGE KLOR DE ALVA

La obra de fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores titulada *Colloquios y doctrina christiana con que los doze frayles de San Francisco enbiados por el papa Adriano Sesto y por el Emperador Carlos quinto convertieron a los indios de la Nueva España en lengua Mexicana y Española* es bien conocida pero ha sido objeto de pocos estudios. Con notables excepciones,¹ los trabajos que se han publicado y que analizan los *Coloquios* han procurado hacer accesible el valioso manuscrito a un público que, en general, ignoraba su existencia o su contenido. Por lo tanto, los estudiosos se han esforzado por aclarar los enigmas bibliográficos que rodean el texto y por colocar su composición dentro del marco histórico del cual surgió.² Gracias al buen éxito de estas indagaciones, ahora nos limitaremos a examinar otro tema: la historicidad de los supuestos "Coloquios" de 1524.

Fray José Ma. Póu y Martí, quien en 1924 publicó por primera vez el recién encontrado manuscrito bilingüe, especificó:

el objeto de la edición . . . de esta obra en el presente trabajo es enriquecer la literatura mexicana con un libro de uno de los principales misioneros y escritores de aquel Imperio . . . No hay que buscar en él importantes noticias históricas que no se sepan ya por otros escritores del siglo xvi, ni siquiera estamos seguros de que no haya ampliado su autor las pláticas de los doce primeros misioneros, que, como él dice, encontró escritas en papeles y memorias sin orden y en lengua messicana poco congrua y limada.³

¹ Garibay, 1971:235-246; León-Portilla, 1966:14-15, 129-136; Ricard, 1966:266-267; Gómez Canedo, 1977:150-154.

² Póu y Martí, 1924:281-293; Nuttall, 1927:101-106; Lehmann, 1949:13-47; Klor de Alva, 1980a:52-55.

³ Póu y Martí, 1924:295.

El autor sólo esperaba de “los peritos en aquella antigua lengua americana”, a quienes dirigía el cincogrado de la parte en náhuatl, que pudieran “comprobar la competencia del grande apóstol mexicano en el mismo idioma” y que vieran “si la traducción a nuestro romance [era] libre o servil”.⁴

¿Una obra meramente literaria?

Poco tiempo antes de su muerte el duque de Loubat envió a la investigadora Zelia Nuttall un ejemplar del folleto publicado en Roma por Póu sobre los “Coloquios de los doce.” Fiel a las intenciones del padre Póu y Martí de poner al alcance de todos los estudiosos el manuscrito, en 1927 la señora Nuttall lo publicó en México con una nueva introducción. Reconociendo su intrínseco valor literario, la erudita arqueóloga afirmó “que el texto náhuatl constituye un ejemplar de la lengua mexicana literaria más castiza, y que puede servir como modelo para la composición a los estudiantes de este idioma tan bello”.⁵ También hizo resaltar su posible utilidad como documento histórico, aceptando, en gran parte, la historicidad de su contenido y contexto. Inclusive, no duda del supuesto éxito de los doce:

Se puede imaginar la sensación que debe haber causado, en todo el país, cuando se extendió la nueva de que los principales y sacerdotes de Tenochtitlan y alrededores habían renunciado a su antigua religión...⁶

Y añadió que:

Para muchas personas el valor e interés más grande del manuscrito... consistirá en la luz nueva que echa sobre las relaciones sociales que existían en la época en que Hernán Cortés era todavía gobernador, entre él, los españoles y los principales mexicanos.⁷

⁴ *Ibid.*

⁵ Nuttall, 1927:102.

⁶ *Ibid.*, 104.

⁷ *Ibid.*, 105.

Como ejemplo de esto sugiere lo siguiente:

Causa sorpresa averiguar que, tratándose mutuamente con cortesía y respeto, y bajo la presidencia bondadosa de Cortés, los principales y sacerdotes mexicanos vinieran voluntariamente para oír... y discurrir sobre la doctrina nueva... adoptándola finalmente, dándose por persuadidos... y, por boca de los intérpretes, 'dando a entender que les agradaba mucho la nueva ley.'⁸

La célebre investigadora da dos ejemplos más de la importancia que para la historia tiene el manuscrito. En una nota de pie agregada al texto en castellano, declaró que la lista de los centros religiosos del antiguo México "demuestra primeramente que, como Tollan y Teotihuacan figuran como ciudades distintas, la hipótesis de que Teotihuacan antiguamente se llamaba Tollan queda definitivamente destruida".⁹ En otra nota sobre un tema relacionado nos dejó dicho que "en el texto náhuatl en lugar de 'tulanos' aparece el nombre 'tolteca'..., lo que es importante porque demuestra que se empleaba el nombre de 'tolteca' para indicar 'Los de Tollan'".¹⁰

Los puntos de vista de Lehmann y León-Portilla

Como se puede ver, Zelia Nuttall consideró que el *Libro de los Coloquios* no es exclusivamente rica literatura sino un útil documento histórico. La misma opinión fue sostenida por el sabio alemán Walter Lehmann. En el Prefacio a la primera traducción que se imprimió de la versión en náhuatl, publicada en alemán en 1949, Lehmann observó que la obra es verdadera literatura, cuidadosamente pulida, y, como tal, demuestra "el gran espíritu de la lengua mexicana"¹¹ y terminó la detallada Introducción afirmando que el texto "pertenece a esa serie de valiosos documentos históricamente invaluable que provienen de las primeras décadas posteriores a la Conquista", además, provee "noticias del mundo religioso mexicano" y "relatos de la historia temprana y de las leyes

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, 129, n. 8.

¹⁰ *Ibid.*, 130, n. 9.

¹¹ Lehmann, 1949:10.

de los aztecas".¹² De estas "noticias" y "relatos" nos dejó Lehmann muchos ejemplos tanto en la Introducción como en sus acertadas notas al pie de la traducción.

En otro lugar escribe sobre la importancia para la etnohistoria que tiene la versión en náhuatl compuesta por los "más hábiles" colegiales del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco.¹³ Parecía conveniente examinar el texto desde varias perspectivas en busca de la información que podría proporcionar sobre el lenguaje, el pensamiento religioso, y la conciencia histórica vigentes entre los intelectuales nahuas en 1564. Por otra parte, varias de las declaraciones de los colegiales sobre la historia y costumbres de sus antepasados en 1524 habían sido aceptadas como precisas por Lehmann y Nuttall. Los dos investigadores supusieron que, en gran parte, lo que fue escrito por los indígenas en 1564 reflejaba verídicamente lo que había sucedido en 1524. Esta opinión, que pone en relieve la historicidad de los hechos descritos en el libro de los *Coloquios*, fue compartida, hasta cierto punto, por el doctor Miguel León-Portilla al declarar que:

el valor de esta obra reside en el hecho de presentarnos la última actuación pública de los sabios nahuas, en el año de 1524, defendiendo sus opiniones y creencias ante la impugnación de los doce primeros frailes.

Y, de nuevo:

contiene en forma original y hasta dramática algo que es muy poco conocido: las discusiones y alegatos de los indios que defienden su manera de ver el mundo ante los frailes predicadores.¹⁴

Después de analizar parte del capítulo VII de los *Coloquios*, concluye León-Portilla afirmando que "tal fue, en resumen, la última actuación pública de los pocos *tlamatinime* [sabios] que sobrevivieron a la Conquista y de la que tenemos noticia histórica cierta".¹⁵

¹² *Ibid.*, 33.

¹³ Klor de Alva, 1979:1-12.

¹⁴ León-Portilla, 1966:14-15.

¹⁵ *Ibid.*, 136.

de los aztecas".¹² De estas "noticias" y "relatos" nos dejó Lehmann muchos ejemplos tanto en la Introducción como en sus acertadas notas al pie de la traducción.

En otro lugar escribe sobre la importancia para la etnohistoria que tiene la versión en náhuatl compuesta por los "más hábiles" colegiales del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco.¹³ Parecía conveniente examinar el texto desde varias perspectivas en busca de la información que podría proporcionar sobre el lenguaje, el pensamiento religioso, y la conciencia histórica vigentes entre los intelectuales nahuas en 1564. Por otra parte, varias de las declaraciones de los colegiales sobre la historia y costumbres de sus antepasados en 1524 habían sido aceptadas como precisas por Lehmann y Nuttall. Los dos investigadores supusieron que, en gran parte, lo que fue escrito por los indígenas en 1564 reflejaba verídicamente lo que había sucedido en 1524. Esta opinión, que pone en relieve la historicidad de los hechos descritos en el libro de los *Coloquios*, fue compartida, hasta cierto punto, por el doctor Miguel León-Portilla al declarar que:

el valor de esta obra reside en el hecho de presentarnos la última actuación pública de los sabios nahuas, en el año de 1524, defendiendo sus opiniones y creencias ante la impugnación de los doce primeros frailes.

Y, de nuevo:

contiene en forma original y hasta dramática algo que es muy poco conocido: las discusiones y alegatos de los indios que defienden su manera de ver el mundo ante los frailes predicadores.¹⁴

Después de analizar parte del capítulo VII de los *Coloquios*, concluye León-Portilla afirmando que "tal fue, en resumen, la última actuación pública de los pocos *tlamatinime* [sabios] que sobrevivieron a la Conquista y de la que tenemos noticia histórica cierta".¹⁵

¹² *Ibid.*, 33.

¹³ Klor de Alva, 1979:1-12.

¹⁴ León-Portilla, 1966:14-15.

¹⁵ *Ibid.*, 136.

La opinión de Garibay

En su estudio literario de los manuscritos de los informantes de Sahagún, el padre Ángel Ma. Garibay K., empezó por declarar que no iba a tener "en cuenta si son o no documentos de valor histórico probatorio", rehusando afirmarlo o negarlo.¹⁶ Pero no pudo resistir la tentación; un poco después declaró que:

resalta a primera vista el carácter tendencioso de la obra. Aunque se pretende histórica, no puede tenerse por tal, en el sentido riguroso del concepto. No se narran los hechos como fueron, sino como deben presentarse a la consideración de los lectores y con el fin de edificarlos. Por muy objetivo que aparezca Sahagún, da base suficiente para que pueda hacerse esta afirmación. Y los inconvenientes contra la historicidad son no pocos.¹⁷

Los siguientes "inconvenientes" son los que subrayó: sobre lo que dijo Gerónimo de Mendieta, que las pláticas que se hicieron fueron hechas "por lengua de Jerónimo de Aguilar o de otro intérprete de Cortés", respondió el doctor Garibay que "Aguilar no fue intérprete del náhuatl, y para la fecha de la venida de los doce, sino era Marina sola, que entendía la lengua de Tenochtitlan... tenía que ser otro." Y añade que "fuera quien fuera, no es de creer que tan largo parlamento se hiciera a través de intérpretes". Por otra parte, "tampoco es creíble que pudieran en las postrimerías de 1524 reunirse tantos principales y sacerdotes de los ídolos, como se pretende. Para esas fechas, o estaban muertos en la toma de la ciudad, o andaban huyendo por los arrabales". Y, además, "si se dice que fueron unos cuantos —y aquí cabe suponer que pudo ser Cuauhtémoc con sus colegas de prisión, en Coyoacán—, se disminuye la importancia de tales diálogos, pues serían entre unos cuantos y se reducirían a varias conversaciones, muy distantes de todo el aparato literario de que se revisten".¹⁸ En fin, concluye el padre Garibay por aseverar que:

el núcleo histórico que habrá que retener es que los frailes conversaron con algunos principales, con algunos sacerdotes lentamente, no en la estruendosa forma en que se pretende, casi teatral, fueron convirtiéndolos. De este núcleo sacan y sobre

¹⁶ Garibay, 1971:236.

¹⁷ *Ibid.*, 240.

¹⁸ *Ibid.*

este fundamento construyen los indios redactores su libro en náhuatl. La obra es literatura, mucho más que historia.¹⁹

Claro está que el erudito investigador de la literatura de los antiguos mexicanos nos propuso que todo fuera invención. Tenían sus razones los colegiales para presentar como historia lo que parece ser literatura. Su "concepto de la historia [era] muy diferente del moderno, ... rehacen los hechos y mucho más que narrar lo que se dijo y se hizo proponen lo que se debió hacer y decir".²⁰ Basándose en ese "núcleo histórico", "hacen hablar los indios a los misioneros de la misma forma estilística usada por ellos en su lengua", pero "es evidente que los frailes franciscanos no pudieron expresarse en [tal] forma".²¹ Por vía de amonestación a los futuros estudiantes de estos textos, el doctor Garibay advirtió que:

el adorno literario es a veces tal, que deja dudar de la objetividad misma de los hechos. Realidad que olvidan mucho los fáciles comentadores de documentos como éste y que toman aun los ápices y las más sencillas frases como si procedieran de una transcripción taquigráfica.²²

Con lo que se ha dicho arriba queda aclarado que el *Libro de los Coloquios* es reconocido como bella literatura pero sin carecer de un "núcleo histórico", aunque éste no llegue a ser "transcripción taquigráfica" de las pláticas de 1524. Ahora cabe examinar lo que puede ser esa base histórica. En particular, nos interesa distinguir lo que contiene el manuscrito que pueda provenir de 1524, de lo que es obviamente producción de los colegiales que trabajaban en Tlatelolco en 1564.

La base histórica de lo ocurrido y expresado en 1524

Empezaremos por considerar los "inconvenientes contra la historicidad" señalados por el doctor Garibay. En primer lugar, en 1524 Aguilar ya cumplía casi cinco años laborando en equipo con Marina como intérpretes de Cortés; tiempo más que suficiente para

¹⁹ *Ibid.*, 241.

²⁰ *Ibid.*, 243.

²¹ *Ibid.*, 244.

²² *Ibid.*, 243.

que él hubiera aprendido la lengua que constantemente oía y sobre la cual debió poner tanta atención. Debe tenerse en cuenta que con mucho menos ayuda y en peores circunstancias había aprendido maya en casi el mismo tiempo. Por otra parte, como observó el padre Garibay, Marina u otro pudo ser el intérprete. Fuera quien fuera, el intérprete ha de haber estado bastante acostumbrado a traducir largos parlamentos, ya que pocos españoles entendían náhuatl en 1524. Y no es de pensarse que se pudiera conquistar y reconstruir Tenochtitlan sin muchas y largas pláticas entre los vencedores y principales nahuas.

En segundo lugar, Bernal Díaz, que salió con Cortés a recibir a los doce cuando llegaron a Tenochtitlan, escribió que “juntamente fueron con nosotros Guatemuz . . . con *todos* los más principales mexicanos que había y otros muchos caciques de otras ciudades”.²³ Gerónimo de Mendieta tuvo relación de lo mismo por parte de otro testigo de vista, Juan de Villagómez, quien le aseguró que para esta fecha “mandó el gobernador llamar a su presencia *todos* los indios caciques y principales de las mayores poblaciones que en el contorno de México había”.²⁴ Sahagún relata que para Cortés era obvia la importancia de este primer encuentro entre conquistadores y religiosos para la pacificación de la tierra.²⁵ El esfuerzo se hizo para congregarse en México el máximo número posible de indígenas importantes para que observaran el respeto que se debía a los recién llegados. En manos de éstos estaba el establecer los modos necesarios para hacer rendir los corazones de los que sólo por miedo obedecían. La nueva capital, recientemente trazada y todavía en proceso de reconstrucción, ha de haber estado llena de principales nahuas dirigiendo a sus hombres en las diversas tareas y haciéndose cargo de la implementación de la nueva administración económica y socio-política. Además, también se encontraban en la ciudad muchos sacerdotes indígenas ya que en 1524 los doce vieron “que los templos de los ídolos aún estaban en pie, y los indios usaban sus idolatrías y sacrificios”.²⁶

Sólo nos falta indicar que nada hay que sugiera que estas pláticas entre frailes e indios se hicieran en una prisión. Al contrario, según el texto, durante los diálogos los principales pudieron reu-

²³ Díaz, 1968:II, 177.

²⁴ Mendieta, 1971:210.

²⁵ Lehmann, 1949:50.

²⁶ Mendieta, 1971:606.

nirse con los sacerdotes indígenas y comieron y durmieron en sus propias casas. Es difícil imaginarse que Sahagún y sus colegas se hubieran molestado en crear tantos artificios si no estuvieran basados en las memorias que quedaron de los hechos mismos, especialmente cuando se ven en la obra tan pocos detalles sobre el contexto de las pláticas.

Aunque el hermoso estilo y lenguaje del texto es completamente creación de los colegiales que escribieron en 1564, cuatro décadas antes hubieran podido expresarse los frailes con precisión gracias a quien fuera el intérprete, ya que seguramente estuvo acostumbrado al lenguaje de los dirigentes autóctonos. Es de suponerse que éste mismo conocía algo de la terminología necesaria y del modo de expresar ideas sobre las dos religiones, pues desde 1519 Cortés y los religiosos que lo acompañaban frecuentemente hablaban sobre asuntos espirituales con los indígenas que encontraban.²⁷ Mucho les sirvió a los doce la experiencia acumulada por medio de los diálogos hechos antes de 1524; los que hicieron posible que varios de los temas tratados en los *Coloquios* fueran bien conocidos por Cortés y otros. Por ejemplo, poco después de desembarcar en San Juan de Ulúa Cortés caracterizó a los ídolos como diablos y explicó el Credo a los atónitos indios.²⁸ En Cempoala la respuesta de los indios a la acusación que los ídolos los tenían engañados fue que "no les estaba bien dejar sus ídolos y sacrificios, y que aquellos sus dioses les daban salud y buenas sementeras y todo lo que habían menester".²⁹ Y menos de tres meses después de su llegada Cortés pudo describir con bastante precisión lo que sabía de la religión autóctona:

Estas casas o mezquitas donde tienen [los ídolos], son las mayores y mejores . . . que en los pueblos hay . . . y todos los días antes que obra alguna comienzan, queman en las dichas mezquitas incienso y algunas veces sacrifican sus mismas personas, cortándose unos las lenguas y otros las orejas, y otros acuchillándose el cuerpo con unas navajas. Toda la sangre que de ellos corre la ofrecen a aquellos ídolos, echándola por todas las partes de aquellas mezquitas, y otras veces echándola hacia el cielo . . . por manera que ninguna obra comienzan sin que primero hagan allí sacrificio. Y . . . todas las veces que alguna cosa

²⁷ Klor de Alva, 1980b:42-62, 94-146.

²⁸ Díaz, 1968:1, 133.

²⁹ *Ibid.*, 160.

quieren pedir a sus ídolos para que más aceptasen su petición, toman muchas niñas y niños y aun hombres y mujeres... y en presencia de aquellos ídolos, los abren vivos por los pechos y les sacan el corazón y las entrañas, y queman las dichas entrañas y corazones delante de los ídolos, y ofreciéndoles en sacrificio aquel humo.³⁰

Al llegar a Tlaxcala se hicieron comparaciones entre las "virtudes" de la fe de los españoles y las "crueldades" de los "dioses falsos".³¹ También allí se oyó, al igual que se lee en los *Coloquios*, a los indígenas defender su fe con ideas como las siguientes:

nuestros dioses a los cuales adoramos y reverenciamos de tantos siglos atrás, nosotros y nuestros antepasados, que con tanta religión observaron y guardaron en el culto dellos, ¿cómo quieres tú que con tanta facilidad los dejemos...? ³²

Otros tlaxcaltecas temieron el alzamiento de la gente si aceptaban los dirigentes al Dios de los cristianos.³³ Y Andrés de Tapia hizo notar que los mismos indios decidieron ser amigos de Cortés ya que habían descubierto que sus "dioses no valen nada para nos ayudar contra ti".³⁴ Esta idea, que juega tan gran papel en el libro de las pláticas de los doce, fue repetida después de la guerra en Cholula cuando los habitantes "entendieron... que era más virtud el Dios de los hombres blancos, y sus hijos más poderosos".³⁵ Estos ejemplos bastan para asegurarnos que muchos de los puntos que pudieron ser tratados por los misioneros en 1524 ya eran bien conocidos por algunos españoles y seguramente por el intérprete que usó durante los coloquios. Sabemos que estos sucesos que precedieron a la Conquista, y muchos otros, llegaron a oídos de los doce porque Sahagún en el Prólogo del manuscrito escribió que:

aviendo descansado estos siervos de Dios algunos días y aviendo tomado noticia de [las] costumbres y ritos ydolátricos que estos gentiles tenían, en parte por relación del Señor Governador y otros españoles, en parte por relación de otros tres o quatro religiosos de Sanc Francisco que antes avían llegado, en parte

³⁰ Cortés, 1963:24.

³¹ López de Gómara, 1966:121.

³² Muñoz-Camargo, 1972:198; López de Gómara, 1966:121.

³³ López de Gómara, 1966:121.

³⁴ Tapia, 1971:571.

³⁵ Muñoz Camargo, 1972:213.

por vista de ojos començaron a entender en el negocio para que avían venido. La cabeça deste principio fue que el Illustríssimo Governador hizo juntar los principales desta ciudad de México y muchas de las ciudades comarcanas.³⁶

Así se explica que en fecha tan temprana estuvieron tan bien informados los frailes como aparece en los *Coloquios*.

Las noticias que existen sobre las primeras pláticas están basadas exclusivamente en el manuscrito de Sahagún y sus auxiliares.³⁷ Desafortunadamente, no tenemos completa la obra de fray Toribio Motolinía quien, como testigo de vista e historiador, pudiera haber dejado un relato más detallado sobre el evento. Es posible que los coloquios estuvieran incluidos en la obra de Motolinía, la cual Mendieta señala con el título "Venida de los doce primeros padres, y lo que llegados acá hicieron." Walter Lehmann sugirió que ésta quizá se encontraba en la cuarta parte de la *Historia de los indios de la Nueva España*, que Motolinía anuncia en el tratado III, capítulo 9, de su obra.³⁸ Según el doctor Edmundo O'Gorman, en su edición de la *Historia*, esta sección, hoy perdida, "coincide, poco más o menos, con lo que es segunda parte de los *Memoriales*",³⁹ y es en la primera parte donde se dedicó Motolinía a describir el comienzo de la doctrina cristiana entre los indios. Por consecuencia, el silencio de Motolinía se tiene que explicar de otra manera. También es desconcertante que no mencionaran los coloquios Cortés, Bernal Díaz, Tapia, Gómara, o alguien más que debiera de haber oído de ellos. Se pudiera creer que el padre Garibay tuvo razón en disminuir la importancia de estos diálogos, ya que pocos documentos existen que hacen mención de ellos, pero la razón de la omisión pudiera ser otra: los coloquios como los describen Sahagún y sus discípulos duraron varios días, quizás semanas; en 1524 los pocos españoles que estaban en México no se podían dar el lujo de permanecer ociosos durante tanto tiempo escuchando interminables debates, prolongados por la necesidad de traducciones y consultas. Por lo tanto, si estos coloquios dejaron pocas huellas no es porque les faltara importancia, sino porque no fue un evento llamativo; al contrario, ha de haber sido un proceso trascendente pero lento y retirado de la vista de los conquistadores.

³⁶ Lehmann, 1949:50-51.

³⁷ Mendieta, 1971:213-215. Torquemada, 1975:III, 23-25. Vetancurt, 1971:199.

³⁸ Mendieta, 1971:621. Lehmann, 1949:41.

³⁹ Motolinía, 1973:156, n. 3.

Una aparente discrepancia cronológica

Sabido es que, aunque Sahagún llegó a la Nueva España en 1529, en el Prólogo del libro décimo de su *Historia general* afirmó haber sido “testigo de vista” de la “doctrina cristiana que los doce primeros predicadores predicaron a esta gente indiana”.⁴⁰ Esto sirve para confirmar que los coloquios en su totalidad no fueron completamente circunscritos en tiempo y espacio por unos cuantos días con unos pocos participantes congregados en México. Como observó Garibay, es más probable que esta serie de conversaciones se iniciaran con las pláticas entre los más importantes principales, pero que continuaran por largo plazo, oídos por diferentes personas en el curso de la predicación rutinaria de los primeros años. Joaquín García Icazbalceta propuso lo mismo al explicar la discrepancia entre la fecha de los primeros coloquios y la llegada de Sahagún:

como en esta última fecha [1529] estaba aún muy poco adelantada la conversión, habría comarcas enteras sumidas en la idolatría; y si recordamos que, para convencer a los sacerdotes de los ídolos, tuvieron los misioneros ‘muchas demandas y respuestas con ellos’, todavía pudo Sahagún alcanzar algunas de esas pláticas posteriores, repetición de las primeras, y recogerlas como testigo de vista.⁴¹

Sahagún fue consciente de la diferencia entre las pláticas iniciales y la predicación subsecuente porque separó el manuscrito en dos libros:

el primero [contiene] todas las pláticas confabulaciones y sermones que vuo entre los doze religiosos y los principales y señores y sátrapas de los ydolos hasta que se rindieron a la fe de nuestro Señor Jesu Cristo y pidieron con gran instancia ser bautizados. El segundo libro trata del cathecismo, que es la doctrina cristiana . . . en [el cual] se pone el cathecismo y doctrina cristiana con que todos los adultos que se quieren bautizar han de ser primeramente instruidos.⁴²

Esta división coincide muy bien con lo que él mismo dijo: fue testigo de vista de la “doctrina cristiana que los doce . . . predicaron”,

⁴⁰ Sahagún (edición en un solo volumen), 1975:543.

⁴¹ García Icazbalceta, 1954:339. Véase también Motolinía, 1973:78.

⁴² Lehmann, 1949:52.

no de "las platicas... que vuo entre los doze... y los principales". Así es que la historicidad del contenido del texto tiene que ser evaluada adentro de un marco que incluya los primeros años de la predicación. Aunque, como sólo tenemos los primeros catorce capítulos del primer libro, el debate inicial debe ser el enfoque central en nuestro estudio.

La intención al hacer una reelaboración de los Coloquios

El tono del *Libro de los Coloquios* es tendencioso y didáctico. No pudiera haber sido de otra manera, siendo éste simplemente un vehículo para propagar la nueva fe entre los indios. Fue escrito el texto, y fue planeada su publicación, con el propósito de presentar el catecismo y doctrina cristiana sobre una base histórica. Ésta se fundó en los diálogos verdaderos y arquetípicos que los primeros frailes habían experimentado.⁴³ El perfil de esa base histórica se puede ver debajo del traje doctrinal en que se reviste. El mismo Sahagún delineó en su Prólogo "el modo didáctico de proceder que tuvieron... estos apostólicos predicadores":

El primer fundamento... fué darlos a entender que ellos venían embiados a los conuertir a Dios, y que no se avían ellos entremetido en este negocio [de la conquista]; y... los dieron a entender, qué persona era aquella que los avía embiado...

El segundo fundamento fué darlos a entender que aquel summo monarca en embiarlos ni ellos en venir... no pretendían interese ninguno temporal sino solamente el bien de sus almas...

El tercero fundamento fué darles a entender que la doctrina que les avían de enseñar non era doctrina humana ni por ingenio humano compuesta ni inventada, sino venida del cielo... y este mandamiento truxeron del Summo Monarcha que los embió... que los declarasen la sagrada escriptura.

El cuarto fundamento fué darles a entender que en el mundo ay un reyno, que se llama reyno de los cielos, el qual es regido y governado por el omnipotente Señor que está en los cielos y por el Monarcha su vicario que habita en las tierras, cuya silla y habitación es en la gran ciudad de Roma, que se llama Sancta Yglesia cathólica.

⁴³ *Ibid.*, 35-41, 52-53.

Añade Sahagún que,

puestos estos fundamentos proceden luego ordenadamente a dar las noticias de los errores en que estauan, y de lo que les conuenía creer... y... hazer para remediar su perdición..., y esto con estado llano y claro, bien medido y proporcionado a la capacidad de los oyentes...⁴⁴

Por otro lado, la versión en náhuatl compuesta por los colegiales incorporó mucho de la tradición oral de los indígenas. Su comparación con el *Huehuellahtolli* de fray Andrés de Olmos, publicado por Juan Bautista en 1600, o con otros textos de origen autóctono como la *Historia de los reynos de Colhuacan y de México*, ponen en claro que el estilo del *Libro de los Coloquios*, y varios de los conceptos que en él se encuentran, provinieron del mundo cultural indígena.⁴⁵ Los *Coloquios* también se pueden comparar con otras doctrinas escritas en náhuatl por los frailes, como la *Doctrina christiana* (1546) de Alonso de Molina que casi igual que los *Coloquios* empieza: *Nican ompehua in nemachtiliztlatolli in ytoca doctrina christiana* ("aquí comienza un enseñamiento que se llama Doctrina Christiana").⁴⁶

Temática y desarrollo del primer libro, el de los diálogos iniciales

El contenido del primer capítulo del manuscrito refleja lo que pudo y debió de haber sido dicho a los oyentes en 1524: que los doce no son dioses sino mortales (*amomâ titeteu... timjqujnj*) (11. 32-36),⁴⁷ que son mensajeros del Santo Padre (11. 44-45), quien tuvo noticias de ellos por parte del emperador Carlos V. Subrayan los frailes, como lo hizo notar Sahagún, que el rey de España no tuvo nada que ver con la Conquista (*auh çâ in neiocol oqujchiuhque inic oqujmpeuhque*) (11. 73-74), y que ni ellos ni el "gran orador en las cosas divinas" desean bienes temporales sino sólo su salvación (*nimâ aile tlalticpacaiotl quimonequjltia... can ie vel ixqujch in amonemaqujxtiliz qujmonequiltia*) (11. 127-132). A Cortés mismo

⁴⁴ *Ibid.*, 51-52.

⁴⁵ *Ibid.*, 73.

⁴⁶ En *Códice franciscano*, 1941:30.

⁴⁷ Todas las referencias son a la traducción del náhuatl al inglés por el autor. Véase Klor de Alva, 1980a.

le había preocupado la posibilidad que los naturales vieran a los frailes como cómplices de los conquistadores. Por eso escribió al emperador el 15 de octubre de 1524 que ésto se debía evitar, ya que si no, los indios dirían que los sacerdotes sólo predicaban "por causa de su interés y no a efecto de la salvación de sus almas; y de más de esto haciéndoles agravios, sería causa que no pudiéndolos sufrir, se rebelasen".⁴⁸ Los misioneros especificaron que habían sido mandados para enseñarles "la estimada palabra de Dios" por la cual aprenderían "el modo de vida cristiano", ya que son "seguidores de cosas como dioses [idólatras], gentiles que viven haziendo dioses de los diablos" (*in qujmititizque christiano nemjlitli ca tlateotocanjme, gentiles Diablome qujmoteotitinemj*) (11. 79-81). Obviamente, al comienzo de la predicación todo esto debe de haber sido inteligible a los indios. La palabra *tlateotocanime*, "idólatras", es un neologismo que a lo mejor no se usaba en 1524; pero dada la cantidad de invenciones a las que han de haber tenido recurso los primeros intérpretes, no es imposible que se hubiera usado en tan temprana fecha un término tan simple como éste, que gráficamente describe su sentido: "seguidores de cosas como [si fueran] dioses". Sobre la identificación de los dioses antiguos con el diablo, sólo basta decir que esta idea fue popular desde que llegó Cortés a Yucatán en 1519.⁴⁹

El segundo capítulo, igual que el primero, está compuesto de ideas que, en su mayor parte, se pudieran fechar en 1524. Los colegiales hacen que dentro del discurso de los franciscanos figuren varias preguntas sobre la naturaleza del "gran gobernante en las cosas divinas": "¿Cómo es? ¿Quizá es un dios? ¿Quizás un hombre como nosotros?" (*quenamj, cujx teull, cujx noço titlaca*) (11. 144-146). La respuesta que dan los doce pone en relieve la importancia del Papa como guardián del "libro divino" y propagador de la "palabra divina" del "Verdadero y Sólo Único Dios" (11. 172-186). Los que se han reunido son acusados no solamente de ignorar estas palabras divinas sino de ser perpetradores de muchos agravios contra este Dios:

Por lo cual Él mando estos que vinieron antes, sus vasallos los españoles, estos que [los] conquistaron, estos que [los] atormenta-

⁴⁸ Cortés, 1963:444.

⁴⁹ Díaz, 1968:1, 100; Klor de Alva, 1980b:42-62.

ron . . . por lo cual fueron castigados para que cesaran estos no pocos agravios a Su estimado corazón . . . (11. 221-229).

La idea que las religiones autóctonas eran abominables a Dios y que por lo tanto él deseó castigar a los naturales por participar en ellas, era una tesis popular que servía bien a los intereses de los conquistadores. El argumento surgió de la misma tradición que había producido las capitulaciones de la *Reconquista* en el siglo xv y el *Requerimiento* de los comienzos del siglo xvi. En efecto, la Conquista y sus abusos son justificados porque la culpa de todos los daños recae sobre los infieles que ignoran o rechazan la fe de los cristianos. Cortés igual que Motolinía compartía esta opinión. Menos de una década después de las primeras pláticas, fray Toribio escribió que “hirió Dios esta tierra con diez plagas muy crueles por la dureza e obstinación de sus moradores”, y “la segunda plaga fue los muchos que murieron en la Conquista de esta Nueva España”.⁶⁰ Claro que Sahagún, en el tiempo en que escribió el *Libro de los Coloquios*, también opinaba que “si algunos trabajos hay ahora, es porque hay algunos idólatras entre [ellos].”⁶¹ Esta conversación sobre el Santo Padre y la indignación de Dios concluye con los misioneros dándoles a entender a los principales que el objeto de su venida fue precisamente “para enseñarles como podrán enfriar el corazón de Él Por Quien Se Vive [*ipalnemoanj*] para que no los destruya por completo” (11. 233-237).

Esta plática expresa conceptos típicos de los primeros años que de ninguna manera son anacrónicos. Lo mismo se puede decir del siguiente capítulo donde se oye la voz de los nahuas preguntando sobre lo que se debió haber averiguado muchas veces durante la temprana evangelización: “¿De dónde vino [la divina palabra]? ¿Dónde apareció? ¿Quién se la dio? ¿Quién se la enseñó? ¿Dónde la obtuvo el gran orador en las cosas divinas?” (11. 274-277). No es de pensarse que la respuesta a estas preguntas, o a muchas otras que hicieron los indios, pudiera haber sido inteligible. Más bien, se debe dudar que lo fuera. La discusión sobre los patriarcas, profetas, apóstoles, y “las palabras que salvan a la gente” [*in ilatolli, in nemaqujxtilonj*] que se encuentran aquí tuvo que ser incomprendible (11. 296-339). Pero este modo inadecuado de expresarse, con varias palabras en español e ideas poco desarrolladas usando un

⁶⁰ Motolinía, 1971:21-22; Cortés, 1963-25.

⁶¹ Sahagún, 1975-59.

vocabulario ordinario con un nuevo sentido (como es la palabra *maquixtia*, “escapar”, que vino a significar “salvar”),⁵² hace pensar que el manuscrito contiene mucho de lo original que todavía era poco elaborado conceptualmente en 1524.

En el texto los doce se refieren a Dios usando los epítetos reservados por los nahuas para su numen supremo. Esta práctica era común en las primeras décadas, pero en 1564 era raro oír nombrar a Dios *ypalnemoanj*, *tloque navaque*, o *ilhuicava tlalticpaque* (11. 366-368). La confusión que esto pudiera causar ocurre en el cuarto capítulo donde tan auténticamente se presenta que no parece ser un artificio literario de los colegiales. A la aseveración de los misioneros que sólo su Dios era Aquel por quien se vive, respondieron los principales que:

es inútil, el mensaje de ustedes no tiene valor, vinieron en vano, porque verdaderamente nosotros también tenemos nuestro dios aquí... también lo conocemos..., lo servimos, lo llamados ‘el por quien se vive’ (11. 373-383).

Sigue esta afirmación con una descripción de los más importantes rituales que se hacían en honor de *Ipalnemoani*:

Y ante él comemos tierra [hacemos juramento], nos absolvemos [pagamos la deuda debida a él], quemamos copal, quemamos papel, ayunamos, sacrificamos gente, le ofrecemos las entrañas, el corazón, y también otras muchas cosas. Cada veinte días lo hacemos, así celebramos las fiestas. ¿[Entonces] qué nos vienen a enseñar? ¿Quizás es algo que no nos dejaron como costumbre antes de irse, los que vinieron a vivir en la tierra, los que nos engendraron? (11. 384-397).

Todos estos detalles pudieron haber sido conocidos por los frailes en 1524. Ya mencionamos que Cortés poco después de llegar a México pudo describir lo más aparente de los ritos de los indios. También hubiera sido posible que los doce tuvieran noticia de los nombres de varios de los dioses, que estuvieron frecuentemente en los labios de la gente durante esa época. Así es que los frailes contestan a los indios acusándolos de adorar toda una serie de dioses falsos: “tezcatlípua, vitzilopuchtli, quetzalcoatli, mjxcoatli, tlaloc xiuhtecut[li], mictlantecutli, cioacoatl, piltzintecutli, cinteutli, centzonvitznaoa, centzontotochtin”, y otros innumerables (11. 409-421).

⁵² Klor de Alva, 1977:iii, 245-252.

Marina y Aguilar, durante las pláticas entre Cortés y los principales, habían tenido la oportunidad de familiarizarse con estos nombres; no hay nada en ellos que sea particularmente esotérico, que hubiera hecho imposible que los españoles los conocieran. Esta lista coincide con los nombres de los númenes más significativos en los panteones de los grupos nahuas que habrán estado representados en las pláticas.

Bernal Díaz escribió que Cuauhtémoc asistió a la bienvenida de los misioneros "con todos los más principales que había y otros muchos caciques de otras ciudades".⁵³ Se puede suponer que entre estos caciques también se encontraban Coanacotzin, señor de Tetz-coco, y Tettlepanquétzal, señor de Tlacopan, ya que los tres eran prisioneros de Cortés; y, por supuesto, algunos principales de Tlaxcala, Huexotzinco, y Cholula. El resto del capítulo compara las virtudes del Dios de la nueva fe con la maldad de los dioses indígenas. Estos son una vez más identificados con los "Diablome", cuya naturaleza todavía no había sido explicada.

La base documental al alcance de Sahagún

Sahagún no especificó en qué lengua fueron escritos los "papeles y memorias" que tenía sobre las primeras pláticas. Si estos datos fueron conservados en español en su mayor parte, como es de suponerse, entonces la versión en castellano de los *Coloquios*, escrita por Sahagún, debe ser la más fiel aunque menos detallada. No es de sorprender que esta versión es, en general, llana y concisa en comparación con el texto florido de los colegiales, y por lo tanto, los detalles de las dos reconstrucciones de las pláticas no coinciden completamente. Al fin del quinto capítulo en la edición en español, Sahagún puso lo siguiente en la boca de los doce: "Agora con esto que abeis oydo y os idos a vuestras casas a descansar."⁵⁴ El texto en náhuatl dice sólo: "¡Estén tranquilos, amados nuestros!" (*ma oc ximoceviti totlaçoane*) (1. 688). Este pequeño detalle puede indicar que la duración de los coloquios y la división y orden de los argumentos no fueran pura invención de Sahagún, sino que la estructura se encontraba en las notas de los primeros misioneros. Si los cole-

⁵³ Díaz, 1968:II, 177.

⁵⁴ Lehmann, 1949:60.

giales no anotaron esta despedida fue porque los principales rehusaron irse, como se ve en el capítulo vi.

Entre los catorce capítulos de los *Coloquios y doctrina christiana* que se han encontrado, de 51 originales, sólo dos están dedicados completamente a los discursos o respuestas de los indios. Estos capítulos, el sexto y séptimo, son de un realismo asombroso y contienen unos argumentos tan acomodados a la tradición nahua prehispánica, que difícilmente se pudiera pensar que su estructura temática fuera creación de Sahagún o sus colaboradores. En su totalidad, los siguientes puntos nos permiten suponer que el contenido de estas secciones data esencialmente de los primeros años después de la Conquista, tal vez de 1524.

El principal, que tomó la palabra, comenzó su arenga aludiendo, a la trágica creencia sobre Quetzalcóatl, la que defraudó a los nahuas, haciendo notar que los antiguos gobernantes sólo cuidaron el mando "por un breve día, por un momento" (11. 734-738). Especificó que este mando fue el de México-Tenochtitlan, Aculhuacan-Tetzcoco, y Tlacopan; y nombró a los más importantes *tlatoque*, ya difuntos, de esos pueblos que componían la antigua Triple Alianza. Es notable que entre estos no se encuentren Cuauhtémoc, Coanacotzin, o Tetlepanquétzal, que murieron en 1525, lo que sugiere que todavía vivían cuando se hizo la lista original y tal vez, como notamos arriba, se encontraban presentes durante las pláticas.

En general, los razonamientos dados por los nahuas son bien conocidos por medio del estudio de los *Coloquios* de León-Portilla en su *Filosofía náhuatl*.⁵⁵ Aquí sólo añadiremos algunos detalles pertinentes para hacer resaltar la historicidad de esta sección del manuscrito. Por un lado, afirmaron los principales que ellos son responsables ante el pueblo y por lo tanto no se puede esperar de ellos la destrucción de las antiguas costumbres que tanto fueron admiradas por sus antepasados (11. 760-765). Por otro lado, anuncian que son otros los que gobiernan en lo que pertenece a lo sagrado, y después de describir las varias funciones de las diferentes clases de sacerdotes, reiteran que, como gobernantes, su responsabilidad se limita a hacer la guerra, recoger el tributo, y obligar a la gente a armarse y trabajar (*in tehoantin ca çan ye iyo totequjuh . . . teuatl tlachinollj: auh çan iehoatl ypan titlatoa, titocujtlauja yn jtequjuh yn cujtlapillj yn atlapallj, inic concuj yn jaztauuh yn jmecaxicol. auh*

⁵⁵ León-Portilla, 1966:75-79, 129-136.

injuic yn jmecapal) (11. 801-309). Por eso los principales les ruegan a los frailes que les permitan consultar con los *tlamacazque* y los *quequetzalcoa* para que éstos, como peritos en la materia, puedan responder debidamente a lo que los misioneros propusieron.

Con esto, después de despedirse, los dirigentes nahuas convocaron a los sacerdotes de los dioses, que estarían en México o a poca distancia de la ciudad. Los colegiales nos dejaron una patética descripción de esta escena: dos y tres veces repitieron lo que los doce les habían dicho, y al oírlo los sacerdotes “mucho se perturbaron, mucho se entristecieron, como si hubieran caído y estuvieran temerosos, espantados” (11. 836-840). Concluido esto, resolvieron que al día siguiente irían juntos a ver a los frailes. Al amanecer se congregaron con los misioneros y les pidieron que repitieran todo lo que habían pronunciado una vez más, y esto se hizo por un intérprete (*naoatlatotzin in oquitenqujxti*) (1. 870). Al fin de este discurso, un *quetzalcóatl* se levantó, “y captada la benevolencia a los doce”,⁵⁶ comenzó su arenga en defensa de su cultura. Este orador habrá sido el Quetzalcóatl Tláloc Tlamacazqui, puesto que el otro dirigente de la iglesia mexicana, Quetzalcóatl Totec Tlamacazqui, había muerto poco después de la Conquista según el “Relato de la conquista” redactado en 1528.⁵⁷

El discurso del *quetzalcóatl*, contenido en el séptimo capítulo, es uno de los más graves y auténticos que existen en náhuatl. La apología que presenta en favor del modo de ser nahua pone de relieve los conocimientos esotéricos del orador y su compromiso con el pueblo recién sujetado. Aunque esta oración, como la de los principales, contiene una serie de fórmulas comunes en el hablar de los nobles y bien conocidos por los ayudantes de Sahagún, tiene muchos detalles que particularizan su contenido y le dan un sabor único que no parece razonable pensar que los colegiales, por su cuenta, le hubieran podido dar. Puede ser que la ayuda de los ancianos que participaron en la redacción del manuscrito en 1564 hiciera posible perfilar el tono y seleccionar los pormenores del discurso, pero es muy probable que el plan original del argumento haya surgido de las notas que dejaron los doce. Los indios eruditos que trabajaban con Sahagún eran bien entendidos en las costumbres y el vocabulario de sus antepasados; siendo así, del bosquejo que tenían, pudieron tejer ideas y sentimientos antiguos, propios del momento de

⁵⁶ Lehmann, 1949:61.

⁵⁷ En Sahagún, 1975:821.

la Conquista, en un tono patético pero atrevido, matizado con orgullo y nostalgia por lo que había desaparecido.

Elementos de la tradición indígena

No es de sorprender que nunca llegara a publicarse el *Libro de los Coloquios* aunque la licencia para hacerlo ya había sido otorgada.⁵⁸ Ni Felipe II, ni el Consejo de Indias, ni el Santo Oficio pudieron haber estado contentos con un texto que contenía no sólo traducciones de la Sagrada Escritura sino modos de expresarse tan auténticos que hacían hablar de nuevo a los sacerdotes de los dioses, y que parecían capaces de promover la resistencia de los indios, trayendo a la mente los razonamientos de los valientes vencidos.

El sumo sacerdote azteca inicia su oración con alusiones al tema de Quetzalcóatl, hace notar que fue el "Hombre, Señor Nuestro" quien mandó a los españoles para que gobernarán "su ciudad" porque ellos son la "cara, orejas, y labios de *Tloque Nahuaque*... sus representantes, sus substitutos" (11. 886-901). La confusión entre el Dios anunciado por los frailes y el numen supremo es evidente a lo largo del discurso. Es precisamente la palabra de *Tloque Nahuaque* la que sorprende y deja admirados a los sacerdotes, y es por su causa que se exponen a graves peligros. Con cierta audacia se atreve el *quetzalcoátl* a responder a lo que han dicho los misioneros, portavoces de *Ipalnemoani*, aunque gane su destrucción a manos de éste. Naturalmente, preguntó el religioso mexicano si todo lo que les había acaecido fue por culpa de su descuido en el cumplimiento de sus deberes. Y en palabras ahora bien conocidas pregunta:

¿A dónde, por ventura, en verdad iremos? Sólo somos macehuales, somos perecederos, somos mortales. Oh, pues, déjenos morir... déjenos perecer, ya que nuestros dioses han muerto (11. 932-937).⁵⁹

El razonamiento del *tlamacazqui* de Tláloc se reduce a esto: lo que dicen los doce parece novedoso y hace temerosos a los mexicanos porque tenían entendido que lo que les habían enseñado sus padres era lo que mejor se acomodaba para cumplir debida-

⁵⁸ García Icazbalceta, 1954:322-323.

⁵⁹ Véase Klor de Alva, 1980b:213-218.

mente con sus quehaceres religiosos (debe tomarse en cuenta que en este capítulo los indios creen que los frailes hablan del mismo dios que ellos veneraban). Ya desde tiempos muy remotos los antiguos sabían de dónde y cómo se conseguían todos los menesteres, honores, riquezas y mandos. Entonces, ¿cómo era posible que ahora se destruyeran las leyes de sus antepasados que les habían servido tan bien por tanto tiempo? (11. 944-1029). Un punto más propuso el sacerdote que, siendo superfluo en 1564, sólo se debía de haber añadido por estar fundado en lo que se había dicho cuarenta años antes: si ahora le decimos al pueblo que ya no deben implorar a los dioses y que las costumbres en que maduraron los antepasados deben ser abandonadas, entonces no sólo incurrirán en la ira de los dioses sino que la gente (“la cola, el ala”) se rebelará contra nosotros (11. 1030-1048).

Con buena razón tenían miedo los españoles en 1524 que los recién vencidos se levantaran e intentaran librarse del yugo de los conquistadores. Cortés sabía bien que no era fácil substituir la fe de los indios por el cristianismo, y que no estaba fuera de lo probable que éstos se rebelaran ante tal atrevimiento. En 1519, cuando aún estaba en la costa, el conquistador había sido confrontado por un grupo de guerreros dispuestos a pelear contra los europeos que amenazaban a sus dioses.⁶⁰ Y después en Tlaxcala los principales le habían preguntado:

¿Cómo quieres que dejemos nuestros *teules*, que desde muchos años nuestros antepasados tienen por dioses y les han adorado y sacrificado? Ya que nosotros, que somos viejos, por complacerte lo quisiésemos hacer, ¿qué dirán todos nuestros *papas* [sacerdotes] y todos los vecinos y mozos y niños de esta provincia, sino levantarse contra nosotros?

Y, continuaron los tlaxcaltecas, si los dioses son abandonados, “toda esta provincia destruirían con hambres, pestilencia, y guerras”.⁶¹ En su segunda carta a Carlos V, Cortés le había escrito al emperador que estando en Tenochtitlan, dentro del templo mayor, Motecuhzoma le advirtió que cesara la destrucción de los ídolos y la profanación del templo con las imágenes de “Nuestra Señora y otros santos”,

⁶⁰ Díaz, 1968:1, 161.

⁶¹ *Ibid.*, 224.

porque si se sabía por las comunidades se levantarían contra mí, porque tenían que aquellos ídolos les daban todos los bienes temporales, y que dejándolos maltratar, se enojarían y no les darían nada, y les sacarían los frutos de la tierra y moriría la gente de hambre.⁶²

Aún después de la Conquista cuando llegaron a México los franciscanos flamencos, que precedieron en un año a los doce, fueron amonestados por un principal de Tetzoco, en cuya casa habitaban, que no debieran salir de su recogimiento "porque los otros indios no se alborotasen".⁶³

La arenga del *quetzalcoatl* terminó con una declaración de resistencia a la nueva fe sin paralelo en los documentos de los colegiales o los franciscanos:

Absolutamente no estamos de acuerdo con ello, no lo hacemos verdad para nosotros. [Aun cuando] nosotros causaremos molestia a vuestro corazón... Es ya bastante que lo hemos dejado, que lo hemos perdido, que se nos haya quitado, que se nos haya prohibido, la estera, el sitial [el mando]. Si sólo permanecemos allí, sólo les causaremos a los principales su restricción [aprisionamiento]. Hagan con esto devolvemos todo, respondemos a vuestro aliento, vuestra palabra, señores nuestros (11. 1053-1073).

En 1564 no venía al caso inventar un rechazamiento del cristianismo tan completo, basado en argumentos tan inspirados como los del *quetzalcoatl*, si no fuera porque esta contradicción era eco de eventos que acontecieron en el pasado. Era escandaloso repetir lo que se había escrito aquí; por lo tanto, se debe dudar que surgiera de la imaginación sólo para cumplir con un deber estético. Ni Sahagún ni sus auxiliares hubieran sido capaces de forjar, sin fundamento en las opiniones de los que resistieron argumentos en contra de la fe con tanto realismo y convicción como éstos. En la versión en castellano que, como se dijo más arriba, debe haber sido más fiel a las ideas originales contenidas en las notas de los doce, el sacerdote mexica concluyó su oración afirmando que "en lo que toca a nuestros dioses antes moriremos que dexar su servicio y adoración".⁶⁴

⁶² Cortés, 1963:74-75.

⁶³ Mendieta, 1971:215.

⁶⁴ Lehmann, 1949:63.

La resolución de los indios fue contestada en el capítulo VIII con amenazas, basadas en la ideología del *Requerimiento*. Éstas se mezclaron con un intento audaz de iniciar la evangelización, con un intento de implantar en la mente indígena *la concepción franciscana de la religión autóctona*. Estos razonamientos aparecen precedidos por otro que sugiere cierta ignorancia de la fe de los indios, que seguramente no tenían los colegiales en 1564: si los dioses son verdaderos, ¿por qué no son implorados por todo el mundo? (11. 1092-1098). Claro está que esta posición estaba basada en una perspectiva cristiana que se oponía al politeísmo mesoamericano en el cual cada pueblo tenía sus propios dioses.

Los misioneros aseguraron a sus oyentes que “saben muy bien quiénes son y cómo son esos quienes [ellos] tienen por dioses... y [saben también] de dónde vinieron” (11. 1101-1111). Prefirieron los frailes, dadas sus convicciones teológicas, colocar a los dioses en la jerarquía ontológica cristiana, identificándolos con los demonios, en lugar de negar su existencia. Con esto intentaron los frailes situar adecuadamente la “verdadera” naturaleza de los antiguos númenes; lo que, como explicaron a los indios, tenía que ser inaccesible a ellos ya que nunca habían oído “la preciosa palabra de Dios, y no guardaron el libro divino... por lo cual están [como] ciegos, sordos “viviendo en la obscuridad” (11. 1136-1151). Por lo tanto, los doce prometen “decirles todo... si desean oírlo” (11. 1112-1114). Les hacen notar que por todo el mundo la “palabra divina” se ha oído y se ha seguido como verdadera, aun por “los señores, los gobernantes, los viejos, los poderosos, [y] los ricos” (11. 1126-1134).

Y ahora, si no desean oír... la estimada palabra de Dios... estarán en mucho peligro. Y Dios, que ha comenzado vuestra destrucción, la concluirá, serán completamente perdidos (11. 1153-1159).

Acabó el discurso de los frailes con una despedida que hace referencia a un contexto que, de nuevo, da evidencia de la posible división cronológica de las pláticas originales en 1524. A los principales y los sacerdotes mexicas se les dio permiso para ir a sus casas a comer y descansar hasta el siguiente día porque “ya era tarde y el tiempo de comer había pasado” (11. 1186-1195).

Temática y desarrollo del segundo libro, la Doctrina

Aunque Sahagún pretende que el primer libro de los *Coloquios* es solamente una reconstrucción de los primeros acercamientos espirituales, es evidente que forman parte íntegra del catecismo y doctrina cristiana que se encontraba en el segundo libro, que también está estructurado como diálogo entre indios y frailes. Por eso resulta que con cada capítulo (especialmente después del octavo) el sabor doctrinal es cada vez más patente. No podía ser de otra manera. Por un lado, el texto estaba dedicado a servir los propósitos misionales, facilitando la conversión e instrucción de los que hablaban náhuatl; no se trataba de entretener o simplemente de historiar las hazañas de los primeros misioneros. Por otro lado, las conversaciones de 1524 han de haberse transformado poco a poco en sermones, especialmente dada la obstinación de los oyentes.

El capítulo ix se reduce a una descripción de la naturaleza de Dios. Su bondad, caridad, omnipotencia, y capacidad creadora son subrayadas. Todo, dicen los doce, emana de él y es hecho, por él, aún

el sol, la luna, las estrellas, los cielos, la tierra, el mundo, los mares, el viento, los venados, los conejos, las aves, los pescados, los árboles, las hierbas..., el oro, el jade, las plumas de quetzal, las ajorcas... (11. 1294-1305).

En fin, todo lo que los nahuas de 1524 creían que era sagrado, y que seguía siendo reconocido por tal entre muchos en 1564, fue caracterizado como obra de Dios omnisciente. Pero esto no explicaba quiénes eran los númenes adorados por los antiguos. La respuesta, a la cual se dedicaron varios capítulos, empieza en la siguiente sección del manuscrito.

En uno de los pasajes más bellos que tenemos en náhuatl, los colegiales recuentan la relación de la creación del firmamento y de los ángeles, la altivez de Lucifer, la guerra civil en el cielo, y la expulsión de los vencidos convertidos en diablos (11. 1353-1455). Lo que se ha de haber dicho sobre el tema en 1524 tuvo que ser burdo y pálido en comparación con el brillante poema épico forjado en Tlatelolco, ya que ni la *Doctrina cristiana* escrita en náhuatl en 1548 por los frailes dominicos, que describe con más detalles los mismos hechos, se le puede comparar.⁶⁵

⁶⁵ *Doctrina cristiana*, 1944: fols. 23r-25r.

Según el manuscrito, estos ángeles transformados en demonios, fueron relacionados por los doce no con los dioses ya descritos sino con otros seres espirituales considerados malévolos por los nahuas en 1524: *tzitzimime*, *culeletin*, *tzontémoc*, *piyoche*, *tzonpáchpul*, *cuézal* (11. 1457-1460). Para nuestro propósito, lo interesante de esta lista es la ausencia del nombre que comúnmente vino a usarse por "diablo": *tlacatecólol*. Pudiera ser que esta lista sea original de 1524, cuando todavía no se establecía el término *tlacatecólol* como equivalente a diablo. Otra posibilidad es que el mismo Sahagún, que también utilizó esta palabra,⁶⁶ se hubiera opuesto a su uso, como lo hizo en el libro IV de su *Historia general* donde declaró que "este vocablo... propiamente quiere decir nigromántico o brujo; impropiamente se usa por diablo".⁶⁷

En el capítulo XI continúa la epopeya sobre Lucifer, que incluye un pasaje nombrando los objetos que los frailes pensaban habían deificado los nahuas, "el sol, la luna, las estrellas, las piedras, los árboles, los pájaros, y las serpientes"; y que particularizaba los favoritos lugares sagrados, "los montes, las barrancas, las llanuras, [y] las cuevas" (11. 1535-1557). No parece probable, aunque tampoco es imposible, que todos estos detalles fueran conocidos por los españoles en 1524. Pero lo que es difícil dudar que data de los primeros años del apostolado de los doce es lo que parece ser el primer intento de traducir del catecismo los siete pecados mortales. Los colegiales pusieron esta traducción en la boca de Lucifer. En un discurso en el cual está apresurando a los diablos a provocar a los hombres a odiarse y matarse; Lucifer les dice que deben incitarlos a cometer

los varios pecados [*tlatlacolli*] con los que es ofendido el corazón de Dios: codiciar el mando, desear ser el más importante, codiciar riquezas, la envidia, la lujuria, la gula, la embriaguez, la pereza, [y] el acto de solo vivir en vano... (11. 1573-1583).

Coincidencias y divergencias con otras "doctrinas"

El orden de sucesión en esta serie de transgresiones se aproxima al que se encuentra en los catecismos modernos y es similar al que usó fray Alonso de Molina en su *Doctrina* de 1546 y los dominicos

⁶⁶ Véase García Icazbalceta, 1954:385.

⁶⁷ Sahagún, 1975:234.

en la suya de 1548.⁶⁸ Empero, sólo tres de los términos en náhuatl empleados en los *Coloquios* son idénticos a los que se adoptaron desde 1546 para designar estos pecados. Esto implica que estas líneas han de haber tenido su origen en una fecha muy temprana, y quizá habían sido preservadas en el náhuatl original; si no, los vocablos usados en el manuscrito de 1564 hubieran sido los mismos que los colegiales tenían memorizados por muchos años y que se hubieran repetido automáticamente sin alteraciones. La siguiente lista demuestra las coincidencias y divergencias entre las palabras que se encuentran en los *Coloquios* y las que se adoptaron desde 1546.

<i>Coloquios</i> (1524):	<i>Doctrina</i> (1546):
1. <i>eleujliztli</i> , “codiciar el mando” <i>netachcauhnequjiztli</i> , “desear ser el más importante”	1. <i>nepoalitzli</i> , “orgullo”
2. <i>tlatqujeleviliztli</i> , “codiciar riquezas”	2. <i>teuyeucatiliztli</i> , “avaricia”
3. <i>nexicoliztli</i> , “envidia”	6. <i>nexicoliztli</i> , “envidia”
4. <i>avilnemjiztli</i> , “lujuria”	3. <i>avilnemiliztli</i> , “lujuria”
5. <i>xixicujyotl</i> “gula” <i>tlauanaliztli</i> , “embriaguez”	4. <i>qualaniliztli</i> , “ira”
6. <i>tlatziuztli</i> , “pereza” <i>nenemjiztli</i> , “vivir en vano”	5. <i>nexutiliztli</i> , “saciedad, intemperancia”
	7. <i>tlatziuztli</i> , “pereza”

⁶⁸ En *Códice franciscano*, 1941:42-43; *Doctrina cristiana*, 1945: fols. 146r-149r.

Débase notar que, con la excepción de la ausencia de la palabra *qualaniliztli* ("ira"), las divergencias que se encuentran en la lista de los *Coloquios* hacen resaltar el carácter socio-político de las transgresiones y, por lo tanto, prestan apoyo particular a los intereses españoles de 1524. Por otro lado, las palabras que se encuentran en la *Doctrina* de 1546 reflejan más preocupaciones sobre la moralidad cotidiana de todos los hombres en todos los tiempos.

Capítulos de enfoque muy distinto

El capítulo XII es una angelología que sigue el orden tradicional encontrado en la *Jerarquía* celestial de Dionisio el pseudoareopagita (con la excepción de la inversión de las virtudes y los principados). Puesto que todo este pasaje parece ser una digresión demasiado detallada para lo poco que contribuye a los argumentos de 1524, y en vista de que la devoción a los ángeles fue promovida poco en la Nueva España, es dudoso que hubiera formado parte de las pláticas originales. Aunque bien pudiera ser que los doce mencionaran algunos pormenores sobre estos seres espirituales en su intento de definir la relación entre los dioses y los diablos.

Cualquier pretención de dialogar que existía al comienzo de las pláticas se desvanece en lo que resta del manuscrito. En un monólogo, que bien pudiera representar el primer intento de traducir la Sagrada Escritura a lengua nahua, los doce, según los *Coloquios*, presentan el contenido de los primeros capítulos del primer libro del Antiguo Testamento.

El penúltimo capítulo del texto contiene una descripción del Génesis 1 y 2. Como todo indica que las conversaciones originales duraron varios días, y ya que los principales y sacerdotes aún resistían la nueva fe, no hay razón por que dudar que los doce hicieran el esfuerzo de combatir con el comienzo del Génesis lo que les habían dicho era la cosmogonía autóctona; especialmente cuando han de haber pensado que al hacerlo desmentían la supuesta naturaleza sagrada de los antiguos númenes, que quedaban reducidos a creaciones del Dios de los cristianos (11. 1736-1748, 1753-1809). También les daba ello la oportunidad de atacar las creencias indígenas sobre el origen y la naturaleza de los hombres. Aunque seguramente los oyentes no pudieron entender lo esencial del argumento: "Y después insertó en él [Adán]... la única cosa por la cual la gente

tiene vida [teiolítica], su nombre es ánima [anjma], por ella hay vida [yol]" (11. 1806-1809). Es posible que algo de la frustración que seguramente padecieron los frailes en 1524, haya dejado huellas en el texto. Quizá esta frustración pudiera explicar la admonición inusitadamente agresiva con que termina el capítulo:

Esta es la palabra muy recta, por la cual aparece cómo fuimos hechos . . . nosotros, los hombres en la tierra. Todas son palabras divinas; y nosotros lo sabemos que muchas son vuestras equivocaciones, estas que les dejaron, los que ya se fueron, vuestros padres. En lo que concierne éstas, nada es recto, nada es verdadero, nada es digno de ser seguido como verdad, todo eso es solo palabras vanas. Pero todo lo que les decimos esta en el libro divino, allí está pintado [escrito].

En el manuscrito de los *Coloquios* se encuentran traducciones de la Biblia e interpretaciones que fueron vedadas o reprimidas por el Concilio de Trento. Cuando se redactaba el texto en 1564 todavía no se había recibido y jurado en la Nueva España lo ordenado por el Concilio, ya que esto no se hizo hasta el siguiente año cuando se celebró el segundo Concilio Provincial en México.⁶⁹ Por lo tanto, no se puede datar la inspiración de ciertos pasajes basándose solamente en la falta de concordancia entre éstos y lo concluido en Trento. Así es que, aunque el último capítulo que tenemos de los *Coloquios* describe el contenido del Génesis 3-7 y 11 en términos de una demonología poco aceptable a fines del siglo xvi, nada se puede concluir por seguro de esto en lo que atañe a la cronología de las ideas en el texto.

Con pocas excepciones, como es el caso de Bartolomé de las Casas,⁷⁰ era común en la Nueva España del siglo xvi atribuirle al demonio el origen de la idolatría. Aun cuando Sahagún parece vacilar entre un origen para la idolatría natural⁷¹ y otro demoníaco, es el último el que domina su opinión. Así parece ser en su "Confutación" de la idolatría en la *Historia general* y en los *Coloquios*.⁷² Hasta está dispuesto el fraile a afirmar, en oposición a lo que muchos creían a fines del siglo,⁷³ que la idolatría comenzó antes del

⁶⁹ Lorenzana, 1769:187-188.

⁷⁰ Las Casas, 1967:1, 387.

⁷¹ Sahagún, 1975:53-57.

⁷² *Ibid.*, 58.

⁷³ Véase Duviols, 1977:17.

diluvio (11. 1979-2014). Motolonia quizá no compartió este punto, pero sí aceptó la idea de que lo malo en el mundo tuvo su comienzo original en la maldad de Satanás.⁷⁴ En consecuencia, es posible que los principales y sacerdotes nahuas oyeran en 1524 de Motolinía o de otro fraile la acusación encontrada en el capítulo xiv, que hace recaer sobre los demonios (los dioses autóctonos) la responsabilidad de la caída de Adán y Eva, el homicidio de Abel, el origen de la idolatría, la decepción de los hijos de Adán, y la construcción de la Torre de Babel (11. 1900-1917, 1963-1966, 1979-1986, 1999-2007, 2035-2045).

Dos detalles adicionales sugieren una fecha temprana para los conceptos presentados en este capítulo. En primer lugar, el diluvio es atribuido a la existencia del incesto, un problema que los misioneros consideraban serio en 1524 pero infrecuente en 1564:

Los muy celosos diablos, luego los desatinaron, los engañaron, estos, los hijos de Adán que se habían mezclado con los hijos de Caín. Las habían hecho sus mujeres, estas sus hijas [*qujmmo-ciuauatique in imjchpuchuan*], así juntos aumentaron... su maldad, que era ofensa al corazón de Él Por Quien Se Vive. Por lo cual... con una gran inundación los exterminó (11. 1999-2013).

En segundo lugar, es digno de notar que no se hizo mención de los capítulos 8-10 del primer libro de Moisés. En 1564, cuando las condiciones en la Nueva España se empeoraban para casi todos, hubiera sido razonable explicar el pacto forjado entre Dios y los hombres (Génesis 9: 11, 15) con el propósito de asegurarles a los indios que la bondad de Dios no tenía fin. Empero, en 1524 los frailes quizá pensaron que las ideas contenidas en Génesis 9, sobre la alianza bíblica hubieran desmentido la amenaza que habían hecho a sus oyentes: “si no desean oír la palabra de Dios... serán completamente destruidos” (11. 1153-1159). El manuscrito termina con la historia de la Torre de Babel (*cenca vecapan tepetl*) y el origen de la diversificación de las lenguas, concluyendo que “así son muchas las cosas por las cuales nos afligieron, estos nuestros enemigos, los diablos, estos que ustedes tienen por dioses” (11. 2055-2058).

⁷⁴ Véase Motolinía, 1971: *passim*.

Los capítulos perdidos

Sahagún incluyó en la nota "al prudente lector" una "suma" de los capítulos que formaban los dos "libros" del manuscrito.⁷⁵ Desafortunadamente, quedó el texto en náhuatl y español trunco, concluido el capítulo xiv. Pero gracias a la "suma" sabemos que el capítulo xv, "en que les dan a entender qué dioses eran los que adorauan", describía el intento de los doce de comprobar a sus oyentes que sus dioses eran impotentes. Esto se sabe porque el siguiente capítulo era un resumen "de la altercación que vuo entre los principales y los sátrapas de los ydolos tomada ocasión de lo que se dixo en el capítulo precedente: conviene a saber, que sus dioses no fueron poderosos para los librar de las manos de los españoles". En 1524 no era novedosa la idea que los númenes antiguos pudieran ser considerados por ambas partes como inferiores a los espíritus cristianos. Muñoz Camargo escribió que "acabada la guerra de Cholula [1519] entendieron y conocieron los Cholultecas que era de más virtud el Dios de los hombres blancos y sus hijos más poderosos".⁷⁶ Y Andrés de Tapia hizo notar en su *Relación* que unos tlaxcaltecas le habían dicho a Cortés: "hecho hemos nuestro poder por te matar, e a tus compañeros, e nuestros dioses no valen nada para nos ayudar contra ti".⁷⁷

La "altercación" entre los gobernadores y los sacerdotes seguramente contenía información importante para la etnohistoria, debido a que, al echarse la culpa uno al otro, los dos grupos pudieran haber perfilado lo que cada uno pensaba sobre los deberes del otro. Quizá los sacerdotes hicieron responsables a los nobles de la derrota militar, y estos últimos acusaron a los religiosos de impropiedades en su servicio a los dioses. Lo que es seguro es que en 1524 los doce pudieron haber formulado su argumento como Sahagún pretendió que se hizo en la "suma" de los capítulos xix y xx:

en que se les da a entender por exemplos de la Sagrada Escritura cómo nuestro Señor Dios siempre fauorece a sus creyentes y los libra de las manos de sus enemigos. [Y] en que se muestra que sus dioses no pudieron librarlos de las manos de los espa-

⁷⁵ Lehmann, 1949:53-55.

⁷⁶ Muñoz Camargo, 1972:213. Véase también López de Gómara, 1966:129.

⁷⁷ García Icazbalceta, 1971:II, 571; véase también la "Real ejecutoria de los caciques de Axapusco", *ibid.*, 13.

ñoles, porque eran siervos del verdadero Dios Todopoderoso y los ayudó.

En el siguiente capítulo "se pone la plática que hizieron los señores y sátrapas a los doze, rendiéndose por siervos de Dios y rene-gando de sus dioses". Parece seguro que lo que fue contenido en este capítulo representaba una reconstrucción de lo que se dijo y se hizo en 1524. Lo mismo se puede decir del capítulo xxvi, "en que se pone la plática que los señores y sátrapas hizieron delante de los doze dándoles a entender que estauan satisfechos de todo lo que auían oydo, y que les agradaua mucho la ley de nuestro Señor Dios"; y del capítulo xxix, "en que se pone que los doze mandaron a los Señores y sátrapas que truxiesen a su presencia los ydolos, y todas sus mugeres y hijos". Y no hay por qué pensar que las admonicio-nes de los doce basadas en la Sagrada Escritura, que se encuentran a lo largo de los capítulos restantes, formaban parte de los diálogos originales, más bien parecen superfluas. Por un lado, sabemos que el reconocimiento de la supuesta debilidad de los dioses afectó mu-cho la actitud de los indígenas.⁷⁸ Por otro lado, Sahagún escribió en 1585 que, al comienzo de la conversión,

estos naturales... con no tener entendidas las cosas de la fe... se declararon por cristianos y que recibían a Nuestro Señor Jesucristo por su Dios, y que querían servirle y obedecerle como todos los otros cristianos. Pero al dejar todos los otros dioses, y creer muy de verdad, que no eran dioses sino diablos..., rene-gando de ellos y de todas sus ceremonias..., esto no lo hicie-ron, y de sobre pensado y platicado entre sí de no lo dejar en ningún tiempo, como se halló después acá haberlo hecho y de-terminado entre todos los sátrapas, señores y principales. [Así] preguntados si renegaban de sus dioses y de sus idolatrías etcétera, a todo respondían que sí, y con este catecismo se bautizaron, y quedaron persuadidos los predicadores que entonces [antes de 1529] les predicaban que habían recebido la fe católica...

La explicación que da Sahagún de esta "conspiración" que hicie-ron los naturales es que,

conforme a la costumbre antigua que tenían..., cuando venía alguna gente forastera a poblar cerca de los que estaban ya po-

⁷⁸ Véase, p.e., Motolinía, 1971:251.

blados, cuando les parecía tomaban por dios al dios que traían los recién llegados...⁷⁹

En lo que concierne al capítulo xxxix, sabido es por parte de fray Pedro de Gante y otros, que los hijos de los principales fueron a México a estudiar poco después de la venida de los doce.⁸⁰ Claro que, como nos dejó dicho Mendieta,

siéndoles pedido que trajesen allí a sus hijos, comenzaron a recogerlos, muchos de ellos (o por ventura la mayor parte) más por cumplimiento que de gana. Y esto se vio bien claro, porque algunos no sabiendo en lo que había de parar el negocio, en lugar de traer a sus hijos, trajeron otros mozuelos, hijos de sus criados o vasallos.⁸¹

Algunas conclusiones

Se debe tener en cuenta que pese a que el título de los *Coloquios* y su contenido hacen resaltar las supuestas conversiones, es significativo que tan trascendente evento dejó tan pocas noticias. Dado lo dicho por Sahagún, Mendieta y Torquemada,⁸² parece probable que los mismos frailes en 1524 previeran lo precario que debieron haber sido estas protestaciones y por lo tanto rehusaron hacer de esto más de lo que se hizo: escribir notas sobre el diálogo, quizá para usarse en las muchas pláticas sobre el tema que pronto tendrían que emprender. Vale la pena subrayar que no se dieron ni el gusto de aclarar los nombres de los nuevos cristianos. Hasta la fecha no se sabe si el mismo Cuauhtémoc aceptó la nueva fe antes de su muerte.⁸³

El segundo libro, como se notó arriba, era un catecismo, "que es la doctrina cristiana", en veintiún capítulos. En general, estos capítulos, como mantiene Lino Gómez Canedo, "representarían el máximo... contenido de la primera instrucción que se dio a los indios".⁸⁴ Pero es difícil creer que en 1524 se pudiera, o se hubiera, dado más que un bosquejo de la doctrina. El mismo Sahagún no

⁷⁹ García Icazbalceta, 1954:381-383.

⁸⁰ *Códice franciscano*, 1941:204.

⁸¹ Mendieta, 1971:217.

⁸² Torquemada, 1975:III, 30-31.

⁸³ Muriel, 1966:104-107.

⁸⁴ Gómez Canedo, 1977:170, n. 40.

pretendió que esta sección del texto formara parte de las pláticas originales, aunque los coloquios parecen continuar, ya que en el capítulo VIII del segundo libro se podía leer sobre “el gran llanto que hicieron los oyentes doliéndose de su engaño pasado todo el tiempo [que] sirvieron a los ydolos”. Y el capítulo XII contiene “la plática que se hizo a todos los cathecúminos el día que se bautizaron” y el XIX explica “cómo se bautizaron las mugeres de los principales y se casaron después de aver bien examinado cuáles eran sus verdaderas mugeres”. Por fin, en el siguiente capítulo se describe “como se despidieron [los doce] de los bautizados para yr a predicar a las otras provincias desta Nueva España”.

Lo que se menciona en este segundo libro, ocasionó muchas dificultades, necesitó mucho tiempo para cumplirse, y requirió un conocimiento más profundo de la lengua y las costumbres indígenas que la que tenían quien fuera el intérprete y los frailes inmediatamente después de llegar a México. Es obvio por la descripción del capítulo XX que estos eventos, si se hicieron en 1524, debieron haber ocurrido varias semanas después de la conclusión de las primeras pláticas. La decisión de dividirse y seguir la predicación en las provincias vecinas no se tomó hasta que los frailes celebraron su primer Capítulo a lo menos dos semanas después de arribar en Tenochtitlan.⁸⁵

En efecto, el segundo libro de los *Coloquios*, vale repetir, concierne a eventos —como la predicación de la doctrina— que ocurrieron semanas y aun años después de los primeros encuentros entre frailes y nahuas. El primer libro, los coloquios propiamente dichos, es una reconstrucción exageradamente revestida con ropajes literarios ajenos a las conversaciones burdas que seguramente se efectuaron en 1524. Lo que los colegiales escribieron en 1564, con las excepciones notadas arriba, pudo y tuvo que haber seguido las pautas que dejaron descritos los doce en “papeles y memorias”. Que Sahagún pudo aprovecharlas bien fue debido a que, como dijo él, “casi a todos [los doce] conocí y conversé por espacio de muchos años en esta tierra”.⁸⁶ Además, para 1564 Sahagún y sus colaboradores ya habían dado mano a la primera redacción de la *Historia general*, habían terminado los *Primeros memoriales*, y varios textos religiosos, muchos en forma de diálogo, se habían com-

⁸⁵ Llaguno, 1963:8-13.

⁸⁶ Lehmann, 1949:55.

puesto.⁸⁷ Por lo tanto, los discípulos y su maestro pudieron rellenar con detalles verídicos el bosquejo que heredaron de los doce. Finalmente, Motolinía dejó dicho que al comienzo

anduvieron los mexicanos cinco años muy fríos, o por el embarazo de los españoles y obras [de edificación de la ciudad] de México, o porque los viejos de los mexicanos tenían poco calor.⁸⁸

En otras palabras, para el tiempo que arribó Sahagún en 1529 las pláticas con los indígenas apenas acababan de empezar. Aunque no participó en los coloquios originales de 1524, se encontró en diálogos parecidos a lo largo de su vida en la Nueva España. Por lo tanto, lo que no aprendió de los doce para escribir los *Coloquios* lo forjó basándose en sus propias experiencias semejantes y seguramente mejor informadas. Y, sobre todo, cuando Sahagún los vivió ya no tuvo que intervenir un intérprete y pudo contar con tan buenos auxiliares como los estudiantes del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, verdaderos autores del texto en náhuatl.

⁸⁷ D'Olwer, 1952:47, 54-56.

⁸⁸ Motolinía, 1973:78.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Códice franciscano,

- 1941 *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*, v. 2. Estudio preliminar por Joaquín García Icazbalceta, ed., México, Salvador Chávez-Hayhoe.

Cortés, Hernán,

- 1963 *Cartas y documentos*. Introducción por Mario Hernández Sánchez-Barba, México, Editorial Porrúa.

Díaz del Castillo, Bernal,

- 1968 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 2 v., 6ª edición. Introducción y notas por Joaquín Ramírez Cabañas, México, Editorial Porrúa.

Doctrina cristiana en lengua española y mexicana por los religiosos

- 1944 *de la orden de Santo Domingo*. Reproducción de la edición de México, Juan Pablos, 1548, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica.

D'Olwer, Luis Nicolau,

- 1952 *Fray Bernardino de Sahagún*. México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia. (Historiadores de América, 9.)

Duviols, Pierre,

- 1977 *La destrucción de las religiones andinas (durante la Conquista y la Colonia)*. Traducción por Albor Maruenda, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

García Icazbalceta, Joaquín,

- 1954 *Bibliografía mexicana del siglo xvi*. Prólogo por Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica.
- 1971 "Real ejecutoria de los caciques de Axapusco", *Colección de documentos para la historia de México*, 2 v., Reproducción de la edición de México, Imprenta Particular del Editor, 1858-1866, México, Editorial Porrúa, v. 2.

Garibay, K., Ángel Ma.,

- 1971 *Historia de la literatura náhuatl*, 2 v. México, Editorial Porrúa.

Gómez Canedo, Lino,

- 1977 *Evangelización y conquista: Experiencia franciscana en Hispanoamérica*. México, Editorial Porrúa.

Klor de Alva, J. Jorge,

- 1977 "Lenguaje y cristianización: la mente indígena y el vocabulario religioso", *Los procesos de cambio (en Mesoamérica y áreas circunvecinas)*, 3 v. México, Sociedad Mexicana de Antropología, v. 3.
- 1979 "The Ethnohistorical Importance of the 'Coloquios y doctrina' of Fray Bernardino de Sahagún". Trabajo presentado en el XLIII Congreso Internacional de Americanistas, Vancouver, Canada.
- 1980a "The Aztec-Spanish Dialogues of 1524", *Alcheringa: Ethno-poetics*, v. 4, 52-193. Traducción y estudio preliminar del *Libro de los Coloquios* de fray Bernardino de Sahagún (traducción sólo de la versión en náhuatl).
- 1980b "Spiritual Warfare in Mexico: Christianity and the Aztecs". tesis doctoral (Ph.D.) Universidad de California, Santa Cruz.

Las Casas, fray Bartolomé de,

- 1967 *Apologética historia sumaria*, 2 v. Estudio preliminar, notas y materiales por Edmundo O'Gorman, ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Lehmann, Walter,

- 1949 *Sterbende Götter und Christliche Heilsbotschaft*. Traducción y estudio preliminar del *Libro de los Coloquios* de fray Bernardino de Sahagún (traducción sólo de la versión en náhuatl), Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag.

León-Portilla, Miguel,

- 1966 *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 3ª edición. Prólogo por Ángel Ma. Garibay K., México, Universidad Nacional Autónoma de México.

López de Gómara, Francisco,

- 1966 *Cortés, The Life of the Conqueror by His Secretary*. Traducción y edición de Lesley Byrd Simpson de la *Istoria de la Conquista de México*, Zaragoza, 1552, Berkeley y Los Angeles, University of California Press.

Lorenzana, Francisco Antonio,

- 1769 *Concilios provinciales primero y segundo*. México, Imprenta de el Br. D. Joseph Antonio de Hogal.

Llaguno, José A.,

- 1963 *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)*. México, Editorial Porrúa.

Mendieta, fray Gerónimo de,

- 1971 *Historia eclesiástica indiana*. Estudio preliminar por Joaquín García Icazbalceta, reproducción de la edición de México, Antigua Librería, 1870, México, Editorial Porrúa.

Motolinía, fray Toribio de Benavente o,

- 1971 *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Estudio preliminar, paleografía y notas por Edmundo O'Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

- 1973 *Historia de los indios de la Nueva España*. Estudio preliminar y notas por Edmundo O'Gorman, México, Editorial Porrúa.

Muñoz Camargo, Diego,

- 1972 *Historia de Tlaxcala*. Reproducción de la edición de México, Secretaría de Fomento, 1892 por Edmundo Aviña Levy, Guadalajara.

Muriel, Josefina,

- 1966 "Divergencias en la biografía de Cuauhtémoc". *Estudios de Historia Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 1, p. 53-119.

Nuttall, Zelia,

- 1927 "El libro perdido de las pláticas o coloquios de los doce primeros misioneros de México", *Revista Mexicana de estudios históricos*, v. 1, p. 101-154. Edición y estudio preliminar del *Libro de los Coloquios* de fray Bernardino de Sahagún. Reproducción de la edición de Póu Martí.

Póu Martí, fray José Ma.,

- 1924 "El libro perdido de las Pláticas o Coloquios de los doce primeros misioneros de México", *Miscellanea Francesco Ehrle*, v. 3. Roma, Biblioteca Vaticana, p. 282-333. Edición y estudio preliminar del *Libro de los Coloquios* de fray Bernardino de Sahagún.

Ricard, Robert,

- 1966 *The Spiritual Conquest of Mexico*. Traducción por Lesley Byrd Simpson, Berkeley y Los Angeles, University of California.

Sahagún, fray Bernardino de,

- 1924 Véase Póu Martí.

- 1927 Véase Nuttal.

- 1949 Véase Lehmann.

- 1975 *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3ª ed. Edición y estudio preliminar por Ángel Ma. Garibay K., México, Editorial Porrúa.
- 1980 Véase Klor de Alva.
- Tapia, Andrés de,
- 1971 "Relación hecha por el señor Andrés de Tapia", *Colección de documentos para la historia de México*, v. 1. Estudio preliminar por Joaquín García Icazbalceta. Reproducción de la edición de México, Imprenta Particular del Editor, 1866. México, Editorial Porrúa.
- Torquemada, fray Juan de,
- 1975 *Monarquía indiana*, 3 v. Reproducción de la edición de Madrid, Nicolás Rodríguez Franco, 1723. Estudio preliminar por Miguel León-Portilla, ed., México, Editorial Porrúa.
- Vetancurt, fray Agustín de,
- 1971 *Teatro mexicano*. Reproducción de la edición de México, Doña Ma. de Benavides Viuda de Juan de Ribera, 1697-1698, México Editorial Porrúa.

XOLPAN Y TONALCO

*Una hipótesis acerca de la correlación astronómica del calendario mexicana **

CARMEN AGUILERA

Introducción. ¿Basta con una sola tabla de correlación?

Es conocida la relevancia del calendario mesoamericano para registrar las actividades económicas, sociales, políticas y religiosas de los antiguos mexicanos. Puesto que este calendario constaba de 365 días, es obvio que estaba basado en el movimiento aparente del sol y por ende, tenía una correlación con los acontecimientos astrales. Si el *xihuitl* o calendario solar de los mexicas estaba ajustado a los movimientos del universo —como probaré adelante— ellos debían hacer algún tipo de ajuste para incorporar a su calendario la cuarta parte de un día que sobra a cada vuelta anual del sol.

La existencia de un ajuste calendárico mexicana equivalente al bisiesto del calendario occidental es una cuestión en la que no se ponen de acuerdo los investigadores, aunque más y más éstos se inclinan a suponer que se hacía algún tipo de ajuste. Caso no admitía tal ajuste y daba como prueba de ello el hecho de que, después de la Conquista, los calendarios indígenas del Altiplano no lo hacían. Esto puede deberse a que el ajuste mexicana, como se verá adelante, no es aparente en el calendario indígena y los autores de anales y crónicas coloniales que elaboraban la correlación con el calendario cristiano sólo ocasionalmente hacían referencia a días precisos conformándose, por lo general, en la correspondencia de años aborígenes

- Agradezco al lingüista Leonardo Manrique el haber discutido conmigo algunos puntos difíciles del trabajo y la cuidadosa revisión y corrección del manuscrito, y al arquitecto Julio Emilio Romero hacer el dibujo del diagrama número 1.

TABLA 1: CORRELACIÓN DEL AÑO DE TRES CASA

AÑO DE 1521 +	VEINTENAS																	
	29 En-17 Fe+5	23 Fe-14 Mz	15 Mz-3 Ab	4 Ab-23 Ab	24 Ab-13 My	14 My-2 Jn	3 Jn-22 Jn	23 Jn-12 Jl	13 Jl-1 Ag	2 Ag-21 Ag	22 Ag-10 Sp	11 Sp-30 Sp	1 Oc-20 Oc	21 Oc-9 Nv	10 Nv-29 Nv	30 Nv-19 Dc	20 Dc-8 En	9 En-28 En
	IZCALLI-NEMONT	ATICAHUALO	TLAXAMPHERUALIZ	TOZOZONTLI	HUEYTOZOZTLI	TOXCATL	ETZALCUALIZTLI	TECUILHUITONTLI	HUEYTECUILHUITL	TLAXOCHIMACO	XOCOTLHUEYZI	OCHPANIZTLI	TEOTLECO	TEPEHUITL	QUECHOLLI	PANQUETZALIZTLI	ATEMOZTLI	YITITL
	3																	
	4																	
	5																	
	6																	
	7																	
Cuetzpallin	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10
Cóatl	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11
Miquiztli	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12
Mázatl	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13
Tochtli	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1
Atl	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2
Itzquintli	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3
Ozomatli	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4
Malinalli	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5
Acatl	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6
Océlotl	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7
Cuauhtli	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8
Cozacuauhtli	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9
Ollin	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10
Tecpatl	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11
Quiáhuítl	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12
Xóchitl	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13
Cipactli	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1
Ehécatl	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2
Calli	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3

y años cristianos. No es de extrañar que cuando se da una correlación de día a día vaya apareciendo un desfase, pues los especialistas en calendario habían muerto y con ellos su secreto, al respecto dice Sahagún: "Los indios que entendían los secretos de estas ruedas y calendarios no los enseñaban ni descubrían sino a muy pocos, porque por ello ganaban de comer y eran estimados" (*Florentino*, 1980, 4, 78r).

Recientemente Graulich (1980, 102) quien cree igualmente que no se hacía un ajuste, llega a la conclusión —lógica dentro de su punto de vista— de que la veintena de Ochpaniztli debe haber caído en la época de la "invención" del calendario, unos cinco meses antes, en el calendario cristiano, de lo que caía en la época de la Conquista. Así 20-Ochpaniztli, fiesta de la cosecha, ocurriría por ese entonces el 22 de abril, lo que parece imposible, pues ese es el tiempo de los primeros trabajos agrícolas. En cambio, si se sigue la correlación con ajuste que proponemos, (véase la Tabla 1), tal fiesta caerá año con año el 20 de septiembre.

Por otra parte podemos tomar a Carrasco (1979) como representante de la corriente impresionista de muchos investigadores modernos en este campo a quienes parece necesario que el calendario indígena tuviera un ajuste, pero no tienen una explicación precisa al respecto: "la íntima conexión entre las ceremonias de los meses y los fenómenos solares, sugiere la existencia de algún medio de ajustar el año mexicano con el solar. Ninguna de las soluciones propuestas es satisfactoria, pero es posible que hubiere algún procedimiento que no se ha logrado descubrir" (1979, 54).

El ajuste indígena del calendario según los informantes de Sahagún

En una larga introducción, Castillo (1971) sostiene esta misma idea, pero hace más, pues transcribe, traduce y analiza textos indígenas y fuentes coloniales que hacen referencia explícita al sistema de ajuste. Según este investigador, los mexicas no intercalaban un día, como hace nuestro calendario, agregando un día a febrero, sino que hacían durar 48 horas (medidas según nosotros) el último día, el vigésimo, del "mes" Izcalli, que cada cuatro años "se hacía grande" por las ceremonias y porque tenía dos amaneceres, manteniendo así la secuencia inalterada del *xihuitl* y el *tonalpohualli*.

Sin embargo, Castillo piensa que la comprobación práctica del sistema propuesto sería a través de una serie de fechas indígenas con sus correlativas julianas; pero para ello "sería menester la existencia de fechamientos del tipo dado al tiempo de la Conquista, es decir, realizados sincrónica e independientemente en los calendarios mexica y español" (1971, 101), lo cual no es exacto en todo, pues él descubre el sistema indígena, no propone un sistema que pudiera haber sido el indígena, como ha sucedido frecuentemente en este tipo de estudios. Tampoco es menester "una serie" de fechamientos, pues basta una fecha fijada en época prehispánica y que pueda fecharse actualmente en un día preciso de nuestro sistema calendárico, por ejemplo un acontecimiento astronómico, para establecer la correlación de ambos; por otra parte, parece que cabría poca esperanza de encontrar varias fechas independientemente fijadas en el calendario mexica y en el calendario cristiano que no estuvieran sujetas a dudas, como lo demuestran —entre otros— los trabajos de Caso y el artículo de Castillo al que nos estamos refiriendo, que se ven obligados a descartar ciertas correspondencias por su evidente error.

Prueba de que los indígenas hacían ajuste a su calendario

En este trabajo proporciono la fecha que prueba el ajuste en el calendario indígena porque está grabada en un monumento mexica prehispánico, una lápida en la Sala Mexica (y aparece también en un códice colonial) y que puede fijarse en nuestro sistema. Caso encontró el día y mes cristiano correspondientes al suceso histórico —la inauguración del Templo Mayor— ahí registrado, pero dado que los mexicas escogieron una festividad religiosa particularmente importante para hacer esa inauguración y dado también que esta festividad, según indican las fuentes, era la del solsticio de invierno, resulta que la fecha de Caso cae nueve días después del solsticio, lo que denota que debe haber un error.

Efectivamente, si la fecha aborígen y la misma fecha en nuestro sistema corresponden a un solsticio, y si la que proporciona Caso difiere de ésta en nueve días, esto es un indicio claro de que los mexicas hacían el ajuste que Caso no consideró, ya que los nueve días corresponden a los cuartos de día por año, transcurridos desde la inauguración del Templo Mayor en 1487, hasta 1521. Finalmente diseño, con base en el calendario indígena con ajuste, un

diagrama de la posible manera como los astrónomos mexicas observaban y marcaban los movimientos del sol desde el Templo Mayor, lo cual muestra las dos estaciones por las que se regían los mexicas.

Es conveniente para esta discusión tomar como punto de partida la correlación de Caso, aunque sabiendo que no hace el ajuste indígena, que tiene una base firme ya que está construida sobre las fechas mexicas y del calendario juliano para el mismo día de un determinado suceso, como aparecen en la siguiente lista, donde se usan mayúsculas para datos en las fuentes y minúsculas para datos derivados por inter o extrapolación.

1. CAÍDA DE TENOCHTITLAN

año: YEI CALLI	1521
mes: segundo de Xocotilhuetzi	AGOSTO
día: CE COATL	VEINTITRÉS

2. ENTRADA DE CORTÉS A TENOCHTITLAN POR PRIMERA VEZ

año: CE ACATL	1519
mes: NOVENO DE QUECHOLLI	NOVIEMBRE
día: CHICUEY EHECATL	nueve

3. NOCHE TRISTE

año: OME TECPATL	1520
mes: VEINTEAVO DE TECUILHUITONTLI	junio
día: Chicucacn Cozcacauhtli	treinta

De acuerdo con estos datos, Caso elaboró los diagramas para los años de 1519 a 1521 (1967, 58, 62, 65). Es fácil computar sobre un calendario que del día de la primera entrada de Cortés a Tenochtitlan, ocho de noviembre de 1519, al día de la toma de la ciudad, 23 de agosto de 1521, hay 645 días incluidas las fechas límite, pero al hacer la misma operación sobre sus diagramas la cuenta es de sólo 644 días.

Caso (1967, 53) atribuye la falta de este día a que los mexicas contaban su día de un mediodía al siguiente, pero parece más probable que Caso contara el ajuste del bisiesto en el calendario cristiano y —congruente con su idea— no lo contara en el calendario indígena, en consecuencia hay un desfase de su correlación desde aquí.

En sus tablas largas de correlación se va corriendo el inicio de Izcalli, el primer mes, cada cuatro años, un día hacia adelante para los años antes de la Conquista y un día hacia atrás para los años posteriores a este acontecimiento.

Para facilitar el examen de la correspondencia entre los sucesos astronómicos y los días del calendario, he elaborado la Tabla 1 para el año de 1521, tomando como base la tabla de Caso para ese mismo año, con las siguientes alteraciones: transformé las fechas julianas a gregorianas pues, los solsticios y equinoccios "caen" siempre en el mismo día —que es conocido por todos— aunque la verdad es que se van desfasando hasta la corrección del bisiesto. En seguida coloqué los *nemontemi* después de Izcalli tal como lo asientan la mayoría de las fuentes y no después de Títitl como hace Caso.

En 1521 el calendario indígena estaba coordinado con los movimientos solares

Convirtiendo así las tablas de Caso, que maneja calendario juliano, se hace aparente que el calendario mexica en 1521 estaba casi en completo acuerdo a los movimientos del sol, lo cual ya es prueba de que los indígenas hacían un ajuste, porque es sumamente improbable que esta concordancia se debiera a una coincidencia. En el calendario indígena el solsticio de verano que tiene lugar el 21 de junio, está un día antes del 20-Etzalcualiztli, mientras que el solsticio de invierno, que ocurre el 21 de diciembre, está dos días después del 20-Panquetzaliztli. Como la fiesta principal de los "meses" indígenas se hacía el veinteavo o último día de cada veintena, ni antes ni después, es dable pensar que 20-Etzalcualiztli y 20-Panquetzaliztli fueran las fiestas de los solsticios que les quedaban tan cerca.

El que la fecha de los solsticios sólo casi coincida con la fecha real en que éstos tienen lugar se debe a que el calendario indígena estaba formado por 18 veintenas que jamás podían variar y cinco días adicionales (cuarta parte de 20) llamados *nemontemi*. En un sistema así no es posible que los solsticios, que distan 182 o 183 días uno de otro, sucedan en el último día de la veintena; pero como se verá adelante, los indígenas sabían y tomaban en cuenta el día verdadero en que ocurrían.

TABLA 2: CORRELACIÓN DEL AÑO OCHO CAÑA

AÑO DE 1487 +	29 En-17 Fe+5		23 Fe-14 Mz		15 Mz-3 Ab		4 Ab-23 Ab		24 Ab-13 My		14 My-2 Jn		3 Jn-22 Jn		23 Jn-12 Ji		13 Ji-1 Ag		2 Ag-21 Ag		22 Ag-10 Sp		11 Sp-30 Sp		1 Oc-20 Oc		21 Oc-9 Nv		10 Nv-29 Nv		30 Nv-19 Dc		20 Dc-8 En		9 En-28 En	
	VEINTENAS	IZCALLI-NEMONT	ATICAHUALO	TLACAMPEHUALIZ	TOZOZONTLI	HUEYTOZOTLI	TOXCATL	ETZALCUALIZTLI	TECUIHUITONTLI	HUEYTECUIHUITL	TLAXOCHIMACO	XOCOTLHUETZI	OCHPANIZTLI	TEOTLECO	TEPEIHUITL	QUECHOLLI	PANQUETZALIZTLI	ATEMOZTLI	TITITL																	
	8																																			
	9																																			
	10																																			
	11																																			
	12																																			
Océlotl	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	
Cuauhtli	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	
Cozacacuauhli	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	
Ollin	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	
Técpatl	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	
Quiáhuitl	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	
Xóchitl	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	
Cipactli	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	
Ehécatl	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	
Calli	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	
Cuetzpallin	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	
Cóatl	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	
Miquiztli	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	
Máztatl	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	
Tochtli	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	
Atl	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	
Itzcuintli	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	
Ozomatli	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	
Malinalli	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	
Acatl	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	4	11	5	12	6	13	7	1	8	2	9	3	10	

Relación entre la fiesta de Panquetzaliztli y el solsticio de invierno

Además de que en 1521, la fecha del solsticio de invierno cayó muy cerca de la fiesta de Panquetzaliztli, hay otros datos que indican que esta era la fiesta relacionada de algún modo con el solsticio. Casi todas las fuentes antiguas, a pesar de sus variaciones dicen que la veintena Panquetzaliztli correspondía a diciembre, mes del solsticio de invierno.

Las actividades que se mencionan para este "mes" coinciden con la época en que había concluido el trabajo agrícola. Navas en su *Calendario* dice que Panquetzaliztli entraba pasadas las cosechas y que era entonces cuando se renovaban las mojoneras, linderos y aledaños, se defendían las fronteras y montes y se iniciaban las guerras (s/f., 229). Éstas tenían lugar una vez que se había recogido el maíz y estaba seguro en los graneros, porque antes había el peligro de que los enemigos talasen o destruyesen las plantas. Clavijero menciona que los linderos se reparaban en diciembre (1964, 231) y Tovar aclara que la fiesta se efectuaba una vez que se apaciguaban las pependencias (1951, 32).

Si los datos anteriores apuntan hacia la fecha del solsticio de invierno, la cita de la *Historia de México* es más precisa: "la fiesta del *pan* [Panquetzaliztli] que era cuando nació Uchilobi [Huitzilopochtli]... era cuando el sol estaba en su declinación (1965, 69). En esta cita hay dos datos relevantes: el tiempo de la fiesta y lo que en ella se conmemora.

Motolinía dice que el sol "estaba en su declinación", que puede entenderse tanto como que estaba declinando, cuanto como que había llegado a su máxima declinación o solsticio y, como explico más adelante, creo que debe entenderse en la primera forma, como puede verse en la Tabla 2, donde la fiesta ocurre dos días antes del solsticio.

Huitzilopochtli es el sol del solsticio en invierno

El dato de que en esta fiesta se conmemora el nacimiento de Huitzilopochtli corrobora, de manera indirecta que Panquetzaliztli era la fiesta que dos días antes de su "muerte" en el solsticio de invierno propiciaría su renacimiento. Aunque numerosos investiga-

dores han señalado la identificación de Huitzilopochtli y el sol, es necesario demostrar que para los mexicas él *era* el sol.

En el canto que sigue se atribuye a Huitzilopochtli lo que evidentemente corresponde al sol (camino arriba, plumas amarillas, etcétera):

Huitzilopochtli, el joven guerrero,
 el que obra arriba, va andando su camino.
 No en vano tomé el ropaje de plumas amarillas:
 porque yo soy el que ha hecho salir el sol (Garibay, 1958, 31)

Es también por este carácter solar que la capilla de Huitzilopochtli arriba del Templo Mayor se llamaba *ihhuicatl xoxouhqui* "cielo azul", ya que albergaba al sol, tal como el cielo azul lo hacía con el sol durante el día, no porque Huitzilopochtli fuera el "cielo azul" como dice Paso y Troncoso y algunos seguidores (1980, 212).

Los mexicas, a medida que adquieren poder, van paralelamente encumbrando a su deidad tribal y la implantan en las fiestas del sol del antiguo calendario mesoamericano desplazando paso a paso a otros dioses. La deidad solar anterior a Huitzilopochtli era Tezcatlipoca; en algunas fuentes todavía ambos figuran como patrones en Panquetzaliztli (*Magliabecchiano* 1970, lámina 43), mientras que en otras ya sólo el numen mexica rige toda la festividad. (*Florentino*, 1980, 2, 82v. y ss.)

El mito del nacimiento de Huitzilopochtli sirve para justificar su implantación en la fiesta de Panquetzaliztli y en ella se escenificaba esta saga. En el Templo Mayor, imagen del Coatépetl, la Xiuhcōatl tiene un papel importante y se lleva a cabo un combate contra los Centzonhuitznahuas. El significado del mito es que cada día, y cada año, como lo prueba el que su nacimiento se conmemore cada año, Huitzilopochtli el sol, nace del seno de su madre Coatlicue, la tierra, para hacer su camino; pero antes tiene que vencer a sus hermanos nocturnos, los Centzonhuitznahuas, es decir las innumerables estrellas y a su hermana Coyolxauhqui la vía láctea, a los que hace huir hacia el final de la noche. Es por esto también, que en otra versión del mito, el sol al amanecer, aniquila a su hermana en el juego de pelota, que muy probablemente simboliza el trayecto este-oeste de la vía láctea durante la noche y del sol durante el día.

En Panquetzaliztli se propiciaba el solsticio de invierno

La fiesta de Panquetzaliztli era para los mexicas la mayor del año (*Magliabecchiano*, 1970, lámina 43), la exaltación de la guerra, de su numen guerrero y la celebración especial de los guerreros que todavía “estaban con el brío que les había quedado del calor de la ira del mes pasado”. Durante esta celebración se cantaban las hazañas de los valientes (Tovar, 1951, 32), los capitanes luchaban con los prisioneros hasta matarlos (*Telleriano-Remensis*, 1964, I, lámina IX) y se sacrificaba a todos los demás cautivos. Salía una procesión por la ciudad a toda prisa para demostrar que Huitzilopochtli nunca había sido vencido en la guerra y se ofrecía a los dioses guerreros en sus templos “toda clase de rodela, arcos, flechas, macanas, varas tostadas y toda clase de munición y artificios de guerras” (Navas, ms., 135).

Dado que la fiesta del 20-Panquetzaliztli caía dos días antes del solsticio de invierno, como lo sabían los astrónomos-sacerdotes, los ritos de esta veintena estaban destinados a propiciar el renacimiento de Huitzilopochtli-sol, por lo que había gran derramamiento de sangre —sacrificio de todos los cautivos, combates a muerte— y extrañas procesiones a toda prisa que parecen acentuar el tinte de ansiedad ante la incertidumbre de que el sol regresara por su camino cuando debía hacerlo, dos días después.

Sin embargo, si al momento de celebrar estos ritos no había la seguridad de que Huitzilopochtli renaciera, dos días después se sabía con toda certeza que sí había reiniciado su camino, y entonces había dos nuevas ceremonias que por necesidad tenía lugar cuando ya se había iniciado la veintena siguiente de Atemoztli, pero que estaban conceptualmente ligadas con las celebraciones de Panquetzaliztli y por ello se describen, al menos en el *Códice Florentino*, entre los ritos de este último “mes”.

El *Códice Florentino* relata que el 3-Atemoztli, es decir el 22 de diciembre según nuestra correlación, se llevaba a cabo un combate fingido llamado *chonchaiocacalihua* “batalla fingida del Chonchayotl” (1980, 2, 88v.), en la que participaban de un lado, el personaje llamado Chonchayotl, de cabellera desordenada, ensangrentada y con una máscara espantable, junto con los ministros de los templos, y en el otro bando combatían los jóvenes del *tepochcalli*. En esta escaramuza no moría nadie y tal vez por ello se llamaba

fingida, lo cual muestra el alivio que se tenía cuando se constataba que el sol regresaba.

El segundo ritual era llamado *nexpixolo* "se esparcen cenizas" porque se decía que los sacrificados el día de la fiesta de Panquetzaliztli, vagaban en la tierra sin poder ir al Mictlan, quizá porque no se sabía si el sol volvería, pero el 4-Atemoztli, es decir el 23 de diciembre, cuando ya se veía que el sol retornaba, se esparcían cenizas y ya podían ir las almas de los sacrificados al lugar de su destino.

Etzalcualiztli era la fiesta del solsticio de verano

Si la fiesta del solsticio de invierno era celebrada el 20-Panquetzaliztli, la del solsticio de verano debía suceder nueve veintenas antes, que es la mitad del calendario indígena. En efecto, este día es el 20-Etzalcualiztli, que como se ve en la Tabla 1, cae el 22 de junio o sea un día después del solsticio de verano. En esta época, aunque el sol estaba igualmente alejado en la línea del horizonte, nadie se preocupaba porque había abundancia de mantenimientos. Era la apoteosis de Tláloc dios de las lluvias, la fertilidad y la abundancia. La relación de esta fiesta es una de las más extensas en el *Códice Florentino*, lo que corresponde a la importancia ancestral de Tláloc y lo que representa.

Así como en 20-Panquetzaliztli se conmemoraba el nacimiento del sol, en 20-Etzalcualiztli se conmemoraba el diluvio "universal", dice el *Códice Vaticano-Ríos* que en este día "sacrificaban... y hacían fiesta en memoria de cuando se destruyó el mundo con el agua" (1964, III, lámina LX). De acuerdo a la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1965, 32), esto sucedió en un año Uno Conejo, que de acuerdo a nuestra tabla de correlación y si acontecía cíclicamente en 20-Etzalcualiztli fue un día Dos Conejo.

Todos los rituales de Etzalcualiztli están conectados con el agua y enmarcados en una atmósfera de alegría y abundancia. Se ofrendaban flores en los templos, se sonaban sonajas de fertilidad, había música y la danza de pedir *etzalli* la comida tradicional, era una ocasión jocosas. Esta fiesta tenía lugar cuando el maíz comenzaba a granar (Motolinía, 1971, 52) y era para pedir buen año, ya que en este tiempo "venían las aguas con más fuerza" (*Vaticano-Ríos*, 1964, III, lámina LX).

Dice Motolinía que en esta fiesta morían pocas víctimas (1971, 52), sacrificaban a la personificación de Tláloc y algunos niños que eran su ofrenda preferida y cuyas lágrimas pronosticaban la cantidad de lluvia que caería. Era la fiesta particular de los labradores que en esta fiesta ponían los instrumentos de trabajo a descansar. Lavaban, coas, palas, mecapaes, los colocaban en un estrado y les hacían reverencias (Durán, 1967, II, 281) y las mujeres hacían tortillas de jilotes como primicias y en agradecimiento (Durán 1967, II, 210).

Otros sucesos astrales y sus festividades

Los solsticios eran los pivotes en donde se apoyaba el calendario, pero también tomaban muy en cuenta y celebraban los mexicas otros movimientos solares así como ciertos movimientos de astros nocturnos. En las sumarias descripciones de las fiestas, que ocupan los párrafos que siguen, destacan las actividades características del ciclo anual, dependientes en buena parte del régimen climático y, por lo tanto, del ciclo astronómico anual; debo reconocer que sobre esto las mismas fuentes y varios investigadores han notado las correspondencias, pero debo destacar que tal correspondencia sólo puede establecerse de manera vaga, mientras que reconociendo un calendario con ajuste, estoy en posibilidad de señalar exactamente a qué día de nuestro sistema correspondía año tras año cada día de la veintena.

Tlacaxipehualiztli era la gran fiesta general "de la significación del sol" (Durán, 1967, II, 271-2) y Motolinía especifica que se festejaba "cuando estaba el sol en medio del [templo de] Huichilobos" (1971, 52), así que queda poca duda en cuanto a que esta era la fiesta del equinoccio de primavera que caía el día siete de la veintena. Muy probablemente por esto, casi todo el "mes" era festivo, el primer día se hacía una procesión con los cautivos, al día siguiente se sacrificaban en el templo de Huitzilopochtli, lo cual denota de nuevo su intrusión y carácter solar. Los cuerpos de los sacrificados se desollaban entregándose el pellejo al que lo había cautivado y los dueños las prestaban a algunos mozos que los portaban por veinte días, mismos que duraba la fiesta (Florentino, 1980, 2, 24r.).

Un ritual de este "mes" denota la época en que ocurría. Uno de los pellejos de los desollados se colgaba, si no escurría mucha gra-

sa, era señal de que habría poca agua, pero si corría mucha grasa “congregaban los señores y principales a sus gentes mandándoles que labrasen y cultivasen aprisa la tierra porque había de ser un año muy abundante y caudaloso de agua y vestíase uno aquel pellejo e iba por todo el pueblo publicando la abundancia del año futuro” (Tovar, 1951, 22).

En el segundo día de Tóxcatl se celebraba el primer paso cenital que ocurre en la latitud de México-Tenochtitlán el 16 de mayo. Por caer este movimiento tan a principio de la veintena es quizá que había también fiesta casi todo el “mes” (Clavijero, 1966, 183). En general se admite que a partir de esta fiesta se iniciaba la época de lluvias (*Vaticano-Ríos*, 1964, III, lámina LIX), se iniciaba la siembra y se hacían rogativas por agua y para que creciera el maíz (Durán, 1967, II, 98). El patrón tradicional Tezcatlipoca, últimamente había tenido que compartir las festividades de este mes con Huitzilopochtli, como en otras fiestas solares.

Hueytecuilhuitl también era una gran fiesta general como otras de algún movimiento del sol, el doceavo día o sea el 24 de julio, ocurría en Tenochtitlán el segundo paso cenital. Se conmemoraba la victoria de Tezcatlipoca contra Quetzalcóatl, dos dioses que fueron soles (Durán, 1967, II, 258). Este mismo autor apunta que la celebración empezaba “una octava antes de la fiesta” (Durán, 1967, II, 172) esto es, el 24 de julio, pues la fiesta en 20-Hueytecuilhuitl corresponde al primer día de agosto y Clavijero, de manera algo diferente dice lo mismo “la fiesta duraba ocho días, con danza casi continua (Clavijero, 1966, 187).

Ochpaniztli, “barrimiento”, era la fiesta de la cosecha: “se comienzan a limpiar las eras porque las mieses y legumbres habían llegado a su madurez y sazón...” se hacía la pizca y la “limpieza de los panes y legumbres en las eras” y empezaban “las obras públicas, puentes, calzadas, caños” (Navas, s.f., 135), lo cual muestra la secuencia de actividades, una vez terminadas las agrícolas, comienzan las civiles. En seguida viene la preparación para la guerra, pues los jóvenes iniciaban las prácticas bélicas y se les daban armas y divisas. La primera escaramuza real pasaba cuando los guerreros iban a depositar la máscara hecha de la piel del muslo de la personificación de la diosa madre, a un lugar conocido en donde los esperaban los enemigos (*Florentino*, 1980, 2, 70r.)

La veintena Quecholli, del 10 al 29 de noviembre no celebra al sol, pero durante éste ocurren dos acontecimientos astrales que los

indígenas observaban y habían integrado simbólicamente a las celebraciones. Hacia el 16 de noviembre aparecen de nuevo por el oriente las Pléyades que en náhuatl se llamaban Tianquiztli y que anuncian el final de la época de lluvias. Un día antes, durante la noche del 14 al 15 de noviembre, regularmente cada año, hay una lluvia de estrellas llamadas las Leónidas (Pedro Mociño, comunicación personal). Los indígenas probablemente asociaban esta lluvia estelar a la caída de los dioses, que entonces se convirtieron en estrellas. Estos seres comúnmente se conocían como los *tzitzimime* (*Vaticano-Ríos*, 1964, III, lámina VIII). La lluvia de estrellas también podría significar las flechas lanzadas en la guerra divina, que había tenido lugar esa veintena. Esta era la época que en consecuencia, se dedicaba a aderezar las armas de guerra.

Estas concurrencias entre los movimientos astrales y las actividades del ciclo de vida indígena, muchas de ellas notadas por él mismo, hacen decir a Durán: "También servían estas figuras [del calendario] para saber los días en que habían de sembrar y coger y labrar y cultivar el maíz, deshierbar, ensilar, desgranar las mazorcas, sembrar el frijol, la chíá, teniendo en cuenta en tal mes, después de tal fiesta, en tal día de tal figura, todo en un orden y concierto supersticioso, que si el ají no se sembraba en tal día y las calabazas y el maíz en tal día y que no guiándose por el orden y cuenta de estos días tenían menoscabo e infortunio (Durán, 1967, II, 257).

Significado de la fecha de la inauguración del Templo Mayor

Tras haber mostrado la correspondencia de las celebraciones del año con los sucesos astronómicos y el régimen climático que regían las actividades del pueblo mexicana, quisiera volver —ahora con suficiente detalle— a la fecha de la inauguración del Templo Mayor y a su correspondencia astronómica, esto es, el solsticio de invierno de 1487.

El *Códice Telleriano-Remensis* (1964, I, lámina XIX) representa este acontecimiento donde aparecen los glifos de tres años consecutivos: Seis Casa, Siete Conejo y Ocho Caña, a los que desde antiguo se glosó respectivamente con los años cristianos de 1485, 1486 y 1487 y en los cuales los sucesos más notables, también año con año son, la muerte de Tizoc, la entronización de Ahuítzotl y la inauguración del Templo Mayor por este último señor.

Caso encontró el mismo glifo de año en una lápida que ahora está en la Sala Mexica del Museo Nacional de Antropología. La lápida está dividida en dos partes: el registro inferior está ocupado en su totalidad por un cuadro con la fecha Ocho Caña y en el registro superior están Tízoc y Ahuítzotl, identificados por sus glifos onomásticos, haciendo sacrificio y entre ellos la fecha Siete Caña, que por no estar encerrada en un cuadro señala un día que Caso reconoció ser el de la inauguración porque los dos *tlatoque* representados en el monumento fueron el gran constructor y quien inauguró el templo. Al utilizar sus tablas de correlación para averiguar la fecha exacta de este suceso, en términos del calendario cristiano, encontró que era, efectivamente, 1487, el día 18 de diciembre de la cuenta juliana que equivale al 28 de diciembre del calendario gregoriano nuestro que no corresponde al día del solsticio.

En cambio, utilizando la correlación con ajuste del "bisiesto" como he hecho aquí (Tabla 2, comenzada a elaborar en otro trabajo, Aguilera, 1980) el día de la inauguración, Siete Caña, corresponde al 19 de diciembre de 1487. La diferencia se debe a que, como se ha venido señalando en este trabajo, Caso estimaba que los mexicas no hacían el ajuste y, consecuentemente, él no lo introduce en sus tablas de correspondencia. Es fácil calcular que de 1487 a 1521 —año que por necesidad está en la base de cualquier correlación— hay 34 años, nueve de los cuales son bisiestos en nuestro sistema calendárico y por simple probabilidad debe comprender también 9 ajustes en el sistema indígena, según los años en que el ajuste se hiciera, o bien ajustes si se hacía en los otros dos. La diferencia no sería de ningún modo más que este día de menos, pero Motolinía, como ya notó Castillo (1971) dice que el ajuste se hacía en los años Técpatl, que casualmente son los mismos que en nuestro calendario se hace el ajuste, de manera que de 1487 a 1521, sí hay nueve ajustes. Hay que reconocer que si no se hiciera en Técpatl, sino en algún otro portador, esta diferencia pequeña que notábamos, aparecería ocasionalmente en un año o dos, pero al hacerse el ajuste, tiene forzosamente que corresponder de nuevo día a día.

También es aparente en la Tabla 2, que el día Siete Caña corresponde a 20-Panquetzaliztli o sea el día de la fiesta de la veintena y dedicada a Huitzilopochtli, lo cual nota Caso; pero no se apercibe de que 20-Panquetzaliztli era la fiesta de Huitzilopochtli porque éste era el sol y la fiesta la propiciación de su regreso, es decir el solsticio de invierno como hemos visto en párrafos anteriores.

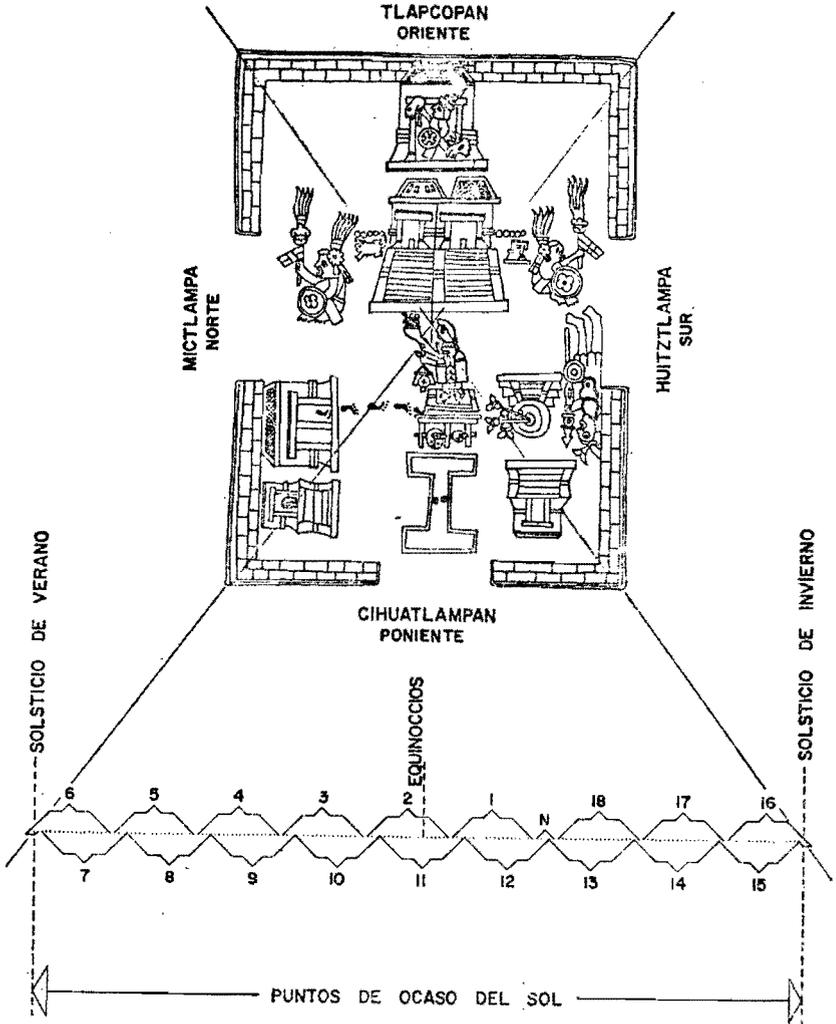


Diagrama 1

Esta correspondencia entre el suceso astral y la fecha 19 de diciembre, aunados a los datos en las fuentes, que confirman que en este día se conmemoraba el nacimiento del sol, son prueba irrecusable de que los mexicas hacían un ajuste al calendario.

Tláloc y Huitzilopochtli símbolos del esquema dual del paso del tiempo

Tláloc y Huitzilopochtli compartían la pirámide mayor de Tenochtitlan y esta división dual es símbolo del devenir interminable de las estaciones y en consecuencia prueba también de que los mexicas mantenían su calendario coordinado con los movimientos astrales. El Templo Mayor era un observatorio, como otros templos de Mesoamérica, lo que confirma Motolinía en su cita tantas veces utilizada: "Esta fiesta [de Tlacaxipehualiztli] caía estando el sol en medio del Huichilobos, que era el equinoccio y porque estaba un poco tuerto, lo quería derrocar Mutizuma y enderezallo" (1971, 52).

Como los templos gemelos arriba de la pirámide veían hacia el poniente, es muy probable que hacia esta dirección y en los momentos de los ocasos, se hicieran las observaciones y notaciones astronómicas, principalmente las del sol, ya que sin instrumentos es difícil precisar su posición en el firmamento. Es muy posible que los puntos del ocaso del sol estuvieran definidos por puntos en la línea del horizonte (en las montañas o en edificios que se recortaran contra el cielo) por los palos cruzados que servían de aparatos de observación y también por algún elemento arquitectónico o en un punto fijo y preciso de observación. Así, desde lo alto de la pirámide mayor los sabios sacerdotes veían ocultarse al sol cada día sobre una línea norte-sur, determinada por el trayecto del sol de un lado a otro, hasta que al cabo de un año llegaba de nuevo al punto de partida.

Para hacer objetiva esta sugerencia he elaborado un diagrama (Diagrama 1), tomando como base el plano del recinto del Templo Mayor recogido por Sahagún en los Primeros Memoriales (1905, estampa ix). Este esquema muestra la posible manera cómo los astrónomos mexicas llevaban el registro cuidadoso de los movimientos del sol y de otros astros, fijando los días pivote del calendario, reconociendo los cambios climáticos que se avecinaban, ordenando las actividades de la comunidad y por último ajustando cada cuatro años el calendario.

El plano que sirve de base al esquema está orientado a la manera tradicional indígena, de oriente a poniente, visto desde el poniente, con el sur a la derecha y el norte a la izquierda. Lo enmarca el *coatepantli* o "muro de serpientes" que tiene forma rectangular y entra das al poniente, al sur y al norte. Una serie de edificios de arriba a abajo, forman un eje que divide el rectángulo del recinto en dos y que son los únicos que por el momento nos interesan. Arriba, contra el muro oriente, aparece Huitzilopochtli en un templo, quizá para indicar que rige el recinto y la capital, abajo está la gran pirámide con los templos de Tláloc a la izquierda y de Huitzilopochtli a la derecha, en seguida aparece un sacerdote sobre un basamento, abajo está el *izompanitli* o palizada para los cráneos y el eje termina con el juego de pelota, cuyo eje mayor está orientado de este a oeste, porque muy probablemente representaba, como hemos dicho, el trayecto de la vía láctea en la noche y del sol durante el día.

Sobre este plano trazamos dos líneas cruzadas partiendo de cada esquina del rectángulo, lo que lo dividió en las cuatro regiones del mundo. Las proporciones del rectángulo del muro de serpientes, más largo que ancho hacen pensar que esta forma era reflejo de la forma de la estera o petate terrenal que muy posiblemente estaba determinada por los cuatro puntos extremos de aparición y desaparición del sol en los solsticios.

Las dos líneas cruzadas se continúan por la parte inferior del plano, hasta que las intersecta la línea hipotética del horizonte. Sobre esta línea están marcados tres puntos, a la izquierda el solsticio de verano, a la derecha el solsticio de invierno y al centro, al final de la línea axial, el equinoccio de primavera. La línea del horizonte se marcó con 183 puntos que son aproximadamente la mitad de los ocasos del sol en su vuelta anual, y sobre ésta también se señalaron las 18 veintenas del año indígena numeradas del 1 al 18, más los cinco *nemontemi* que se colocaron después del "mes" 1, o sea Izcalli.

Una vez hecho el diagrama se observa que del centro a la izquierda, es el lado del solsticio de verano regido por Tláloc y allí están los "meses" con régimen de lluvias más abundantes. Del centro a la derecha, el lado del solsticio de invierno, los meses más secos era la región de Huitzilopochtli. Estas dos divisiones son las estaciones, determinadas por la climatología de México, que contaban los indígenas: Xolpan el tiempo verde, las aguas y Tonalco el lugar del calor o del sol, las secas. La conclusión es que si los indígenas

no hubieran hecho ajuste a su calendario, este esquema no tendría sentido.

La correlación de Tichy

Recientemente Tichy ha desarrollado otra correlación única que de necesidad supone un ajuste al calendario indígena. La ha discutido en diferentes trabajos (1976, 1978, 1980, 1981, que gentilmente me fueron proporcionados por Johanna Broda) aunque no se pronuncia por ninguno de los sistemas de ajuste propuestos. En su trabajo sobre el calendario de fiestas de Sahagún (1976, 118) dice que hay que estudiar más —y estoy de acuerdo— la propuesta de Castillo, lo mismo que las otras intercalaciones mencionadas o sugeridas en las fuentes, un ajuste de dos días cada ocho años y 13 días cada 52 años.

Tichy construye una “rueda calendárica regulada” basándose en el esquema del arreglo del tiempo y del espacio de Carrasco (1979, 58) en donde dice coordinar el calendario indígena, el calendario gregoriano y los principales movimientos solares (1980, fig. 20). Para ello toma como punto de partida y de coordinación, el solsticio de verano que según él ocurrió en la mitad de la veintena de Tecuilhuitontli en el año de 1519. Sin embargo no coordina realmente el calendario gregoriano con la rueda que construye, porque usa las fechas del Cuadro 2 de Carrasco (1979) que están en calendario juliano; así resulta que su coordinación es con este calendario y está atrasada 10 días respecto al gregoriano. En consecuencia, las fiestas de 10-Etzalcualiztli y 20-Panquetzaliztli caen también 10 días antes que los solsticios (1981, 235).

Una vez “fijados” los solsticios, los otros momentos significativos del movimiento anual del sol, equinoccios y pasos cenitales deben recurrir en fechas fijas cada año, pero mientras que solsticios y equinoccios iguales para todo el hemisferio, los pasos cenitales varían de acuerdo con la latitud.

Debido al adelanto de 10 días que acarrea, Tichy tiene que remontarse más de 100 kilómetros al norte de la latitud de México-Tenochtitlan para que sus pasos cenitales correspondan a lo que necesita, mayo 23 y julio 21 y coloca los *nemontemi* después de Quecholli, haciendo así comenzar su año por Panquetzaliztli. Como el día 20 de esta veintena o sea el día de la fiesta, que es para nos-

otros, como ya vimos, la propiciación del solsticio de invierno, cae entonces el día 13 de diciembre llega a decir que “el último día [de *Panquetzalizli*] era la fiesta nacional de los mexicas, la fiesta de Huitzilopochtli el 13 de diciembre. En nuestro tiempo, el festival cristiano en honor de Santa María de Guadalupe tiene lugar el 12 de diciembre, una coincidencia muy conspicua” (1981, 234).

Dado que la correlación de Sahagún comienza el 12 de febrero gregoriano para el 1-Atlacahualo, al igual que la de Tichy, y ambas coinciden excepto por la colocación de los *nemontemi* y mes inicial del año, esta coincidencia muy probablemente ha confirmado al investigador alemán en la creencia de la exactitud de la suya. Para mí, el atraso de 11 días en la correlación gregoriana de Sahagún, con respecto a Caso 1521 y la mía se debe a que Sahagún demandó la información sobre el calendario hasta poco después de su estancia en Tepepulco, ya muy probablemente en el convento de San Francisco y hacia 1561 cuando los indígenas no sabían o no quisieron decir cómo hacer el ajuste, como éste no aparece en los calendarios, dejaron de computarse los 11 alargamientos de Izcalli que están comprendidos entre 1519 a 1561. Por otra parte ya probamos que el solsticio de verano cae el 20-Etzalcualiztli, la gran fiesta de Tláloc y no en una fecha menos insignificante, cual sería la mitad de Tecuilhuitontli, como afirma Tichy.

En conclusión podemos decir que entre las correlaciones únicas (véase la Tabla 3) es grato constatar, si mi hipótesis de la no computación de los alargamientos es correcta, que Sahagún, como en muchos otros temas, es el primero en registrarla correctamente. La correlación de Tichy tiene el mérito de tratar de relacionar las fechas del calendario indígena y cristiano con los movimientos solares, aunque está desfasada porque su dato inicial lo está. Castillo al desentrañar de las descripciones en náhuatl de Sahagún y sus informantes la posible manera indígena de hacer el ajuste, da un paso adelante para la elaboración de una correlación única.

En este ensayo y gracias a las investigaciones precedentes, es posible avanzar un poco más al amarrar nuestra correlación única, aunada a los movimientos astrales que determinaban el ciclo de vida y las celebraciones más significativas de los mexicas, a la fecha prehispánica y cristiana de la inauguración del Templo Mayor de la cual tenemos la certeza de que sucedió en el solsticio de invierno. Finalmente quiero reiterar como dice el título de este trabajo, que ésta es sólo una hipótesis y habrá que seguir encontrando otros

datos que refuercen la proposición inicial: para los mexicas, igual que para otros pueblos mesoamericanos, el orden del universo, la sucesión inalterable del tiempo y de las estaciones "regidas" por un calendario ajustado, eran el medio de controlar su presente y su futuro y la base de su ciencia y su seguridad.

TABLA 3: COMPARACIÓN DE CORRELACIONES

VEINTENAS	SAHAGÚN ^a .	TICHY ^b .	SAHAGÚN (1561) ^c .	CASO (1521) ^d .	AGUILERA ^e .
Izcalli	18 En-6 Fe	23 En-11 Fe	29 En-17 Fe	3 Fe-22 Fe	29 En-17 Fe
Nemontemi	7 Fe-11 Fe		18 Fe-22 Fe		18 Fe-22 Fe
Atlahualilo	12 Fe-3 Mz	12 Fe-3 Mz	23 Fe-14 Mz	23 Fe-14 Mz	23 Fe-14 Mz
Tlacaxipehualiztli	4 Mz-23 Mz	4 Mz-23 Mz	15 Mz-3 Ab	15 Mz-3 Ab	15 Mz-3 Ab
Tozozontli	24 Mz-12 Ab	24 Mz-12 Ab	4 Ab-23 Ab	4 Ab-23 Ab	4 Ab-23 Ab
Hueytozotli	13 Ab-2 My	13 Ab-2 My	24 Ab-13 My	24 Ab-13 My	24 Ab-13 My
Toxcatl	3 My-22 My	3 My-22 My	14 My-2 Jn	14 My-2 Jn	14 My-2 Jn
Etzaleualiztli	23 My-11 Jn	23 My-11 Jn	3 Jn-22 Jn	3 Jn-22 Jn	3 Jn-22 Jn
Tecuilhuitontli	12 Jn-1 Jl	12 Jn-1 Jl	23 Jn-12 Jl	23 Jn-12 Jl	23 Jn-12 Jl
Hueytecuilhuitl	2 Jl-21 Jl	2 Jl-21 Jl	13 Jl-1 Ag	13 Jl-1 Ag	13 Jl-1 Ag
Flaxochimaco	22 Jl-10 Ag	22 Jl-10 Ag	2 Ag-21 Ag	2 Ag-21 Ag	2 Ag-21 Ag
Xocotlhuetzi	11 Ag-30 Ag	11 Ag-30 Ag	22 Ag-10 Sp	22 Ag-10 Sp	22 Ag-10 Sp
Ochpaniztli	31 Ag-19 Sp	31 Ag-19 Sp	11 Sp-30 Sp	11 Sp-30 Sp	11 Sp-30 Sp
Teotleco	20 Sp-9 Oc	20 Sp-9 Oc	1 Oc-20 Oc	1 Oc-20 Oc	1 Oc-20 Oc
Tepilhuitl	10 Oc-29 Oc	10 Oc-29 Oc	21 Oc-9 Nv	21 Oc-9 Nv	21 Oc-9 Nv
Quecholli	30 Sp-9 Nv	30 Oc-18 Nv	10 Nv-29 Nv	10 Nv-29 Nv	10 Nv-29 Nv
Nemontemi		19 Nv-23 Nv			
Panquetzaliztli	10 Nv-12 Dc	24 Nv-13 Dc	30 Nv-19 Dc	30 Nv-19 Dc	30 Nv-19 Dc
Atemoztli	13 Dc-28 Dc	14 Dc-2 En	20 Dc-8 En	20 Dc-8 En	20 Dc-8 En
Tititl	29 Dc-17 En	3 En-22 En	9 En-28 En	9 En-28 En	9 En-28 En
Nemontemi				29 En-2 Fe	

^a. El *Código Florentino* da las fechas en calendario juliano, aquí se han sumado los diez días necesarios para convertirlas en fechas gregorianas.

^b. Según la Tabla I de Tichy, 1980.

^c. Como la columna anterior de Sahagún, sumándole los once "alargamientos" ocurridos de 1519 a 1561, que dejaron de contarse.

^d. Caso, 1967, Tabla VI, da las fechas en calendario juliano, aquí se convierten a gregoriano.

^e. Tabla única de correlación propuesta en este trabajo.

OBRAS CONSULTADAS

- Aguilera, Carmen
 1980 "Fechamiento del monolito de Coyolxauhqui", *Notas : 1*, México, SEP, INAH, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia.
- Carrasco, Pedro
 1980 "Las fiestas de los meses mexicanos", *Homenaje a Paul Kirchhoff*, México, SEP, INAH.
- Caso, Alfonso
 1967 *Los calendarios prehispánicos*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Castillo, Víctor
 1971 "El bisiestro náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 9, 75-104.
- Clavijero, Francisco Javier
 1964 *Historia antigua de México*, México, Porrúa.
- Códice Florentino
 1980 *Códice Florentino*, Manuscrito 218-20 de la colección palatina de la Biblioteca Medicea Laurenciana. México, Gobierno de la República Mexicana.
- Códice Magliabecchiano
 1970 *Códice Magliabecchiano*, CL. XIII 3 (B.R. 232), Akademische Druck-Verlagsanstalt, Graz, Austria.
- Códice Telleriano-Remensis
 1964 "Códice Telleriano-Remensis", *Antigüedades de México*, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, v. I, 151-337.
- Códice Vaticano-Ríos
 1964 "Códice Vaticano-Ríos", *Antigüedades de México*, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público. v. III, 7-304.
- Durán, Diego
 1967 *Historia de las Indias de Nueva España y islas de Tierra Firme*, 2 v., y Atlas, México, Editora Nacional.
- Garibay, Ángel M.
Veinte himnos sacros de los nahuas, (Fuentes indígenas de la cultura náhuatl, Informantes de Sahagún 2), México. UNAM, Instituto de Historia, Seminario de Cultura Náhuatl.

Graulich, Michel

- 1980 "La structure du calendrier agricole des anciens Mexicains", *Lateinamerika Studien*, v. 6, München, Wilhelm Fink Verlag, 99-113.

Historia de los mexicanos por sus pinturas

- 1965 "Historia de los mexicanos por sus pinturas", *Teogonía e historia de los mexicanos*, México, Porrúa, 23-90. (Sepan Cuantos 37).

Motolinía, Toribio de Benavente

- 1971 *Memoriales o Libro de las Cosas de la Nueva España y de los Naturales de ella*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Navas, Francisco de las

- "Calendario de Fr. Francisco de las Navas, de don Antonio de Guevara y Anónimo tlaxcalteca", C.A., Colección Fernando Ramírez, México, INAH, Archivo Histórico, t. 21, 93-203.

Paso y Troncoso, Francisco

- 1980 *Comentarios al Códice Borbónico*, México, Siglo XXI.

Sahagún, Bernardino

- 1905 *Primeros Memoriales*, Madrid, Hauser y Menet, v. vi.

Tichy, Franz

- 1976 "Ordnung und Zuordnung von Raum und Zeit im Weltbild Altamerikas. Mythos oder Wirklichkeit?", *Ibero-Amerikanisches Archiv*, N.F., 2, Berlin, 113-154.
- 1978 "El calendario solar como principio de organización del espacio para poblaciones y lugares sagrados", *Comunicaciones 15*, Proyecto Puebla-Tlaxcala, Puebla. 153-163.
- 1980 "Der Festkalender Sahagún's. Ein echter Sonnenkalender?" *Lateinamerika-Studien* 6, München, 115-137.
- 1981 "Order and Relationship of Space and Time in Mesoamerica: Myth or Reality?", *Dumbarton Oaks Conference on Mesoamerican Sites and World, Sites and World-Views*, Trustees for Harvard University, Washington, D.C., 217-244.

Tovar Calendar

- 1951 *The Tovar Calendar*, Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, New Haven, Connecticut, v. x, *Comentario de George Kubler y Charles Gibson*.



¿QUETZACÓATL EN AMATLÁN (MORELOS)?

JUAN DUBERNARD CHAVEAU

El pueblo de Amatlán ha formado parte de Tepoztlán (en Morelos) desde los tiempos prehispánicos. Tiene como patrona a Santa María Magdalena, la cual es venerada en la pequeña iglesia del pueblo. Ésta parece estar construida sobre un basamento prehispánico, pues las calles que la circundan, con excepción de la que corre al oriente, se encuentra a un nivel inferior.

Según el doctor Manuel Mazari, este pueblo era importante productor de papel, siguiéndole Tepoztlán y Nepoalco, y más tarde, probablemente Itzamatitlán y Amacuzac.¹ El significado de Amatlán es "Donde abundan los amates o lugar del papel".

Una cita muy importante sobre este pueblo de Amatlán puede encontrarse en la *Relación de Tepoztlán*. Dice lo siguiente: "La estancia de Santa María Magdalena, que es la segunda estancia de las seys y está un poco hacia el oriente desta villa, dicen llamarse Amatlan, porque en tiempo antiguo tenía en el un ydolo en que adoraban, que llamaban *Amatecatl*, y que rreconoscía vasallaje al *Tepuztilan* diablo."² Sobre este párrafo don Francisco del Paso y Troncoso, escribió esta nota:

Amatecatl, que significa 'el nativo de Amatlan', es, a juzgar por lo que dice arriba el texto, nombre de otro de los dioses de la embriaguez, no citado por los autores, y con el cual se confirma lo que acabo de decir en la nota precedente acerca de la

¹ Manuel, Mazari, *Bosquejo Histórico del Estado de Morelos*, México, 1930. (Publicada en 1966), p. 72.

² Francisco del Paso y Troncoso, *Papeles de Nueva España*, Relación de la Villa de Tepuztilan, por Juan Gutiérrez de Liébana, Madrid, Estudio tipográfico Sucesores de Rivadeneyra, 1905, p. 239.

relación que había entre los nombres de algunos de aquellos númenes y los gentilicios de varios pueblos en que tendrían especial culto.

Como se ha mencionado en varias ocasiones, en toda la región tepozteca la costumbre de enterramientos era generalmente en cuevas de las montañas. Por esta razón cuando se nos dio aviso, por uno de los vecinos, del descubrimiento de un entierro en un túnel, nos pusimos en contacto con el arqueólogo Jorge Angulo, representante del INAH, en ese entonces para los estados de Morelos y Guerrero. En su compañía partimos para Amatlán, para sufrir, como muchas veces sucede, la decepción de encontrar no una sino dos cuevas saqueadas totalmente, barrido el piso cuidadosamente.

Entre los habitantes de Amatlán, existe la tradición de que Quetzalcóatl vino al mundo en las cercanías de este pueblo y así lo indica hoy un cartel colgado en la calle principal de la población:

La Magdalena Amatlán, Tierra natal de Ce-Acatl Topiltzin-Quetzalcóatl, rey del imperio tolteca, años 843 a 895.
Aquí tomó sus primeros pasos con sus sandalias de oro.

Tratando de investigar sobre la base de tal aseveración, hice un análisis de lo que los cronistas, investigadores y escritores, dicen acerca de Ce-Acatl Topiltzin Quetzalcóatl, sin descartar las tradiciones y leyendas locales.

Como es bien sabido, de una fuente a la otra, y aun en diferentes capítulos de la misma, hay diferencias y aun contradicciones no sólo en épocas sino en personalidad, ya que Quetzalcóatl aparece algunas veces como un humano, que se convierte en deidad y viceversa. En algunos pasajes es el nieto de un personaje y en otra parte del relato actúa como abuelo o padre del mismo. Como si se refiriera a esto, leemos en la *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*:

Estos dioses tenían estos nombres y otros muchos, porque según en la cosa que entendían o se les atribuían, así les ponían el nombre. Y porque cada pueblo les ponía diferentes nombres, por razón de su lengua, y así se nombran por muchos nombres.³

³ Angel María Garibay K., *Teogonía e Historia de los Mexicanos*. Tres opúsculos del siglo XVI, 3a. edición, México, Editorial Porrúa, 1979, p. 24, par. 12 y 18.

Me fijaré aquí de modo especial en lo que consigna la *Histoire du Mechiue*, bajo el título "De un ídolo llamado Quetzalcóatl, su origen, obras y tiempo que reinó".

En la historia de este pueblo salvaje se cuenta que había un dios llamado Camaxtlí, que tomó por mujer una diosa, llamada Chimalma, de la que él tuvo hijos, entre los cuales había uno de nombre Quetzalcóatl. Este nació en Michatlauhco y fue entregado a sus abuelos para que lo criaran, pues su madre había muerto al darlo a luz.

Después de haber sido criado, fue enviado cerca de su padre, mas porque era muy amado por su padre, lo envidiaban sus hermanos, tanto que se propusieron matarlo. Y para hacerlo, lo enviaron con engaños a una gran peña llamada Tlachinoltepec que quiere decir "Peña donde se hace arder", y lo dejaron allí y se bajaron y miraron el fuego alrededor de la peña. Pero Quetzalcóatl se metió en un agujero que había en la roca y sus hermanos se fueron, pensando haberlo quemado.⁴

De los varios investigadores que se han interesado por precisar el origen de Quetzalcóatl, es de interés citar aquí a Wigberto Jiménez Moreno ya que, según él, Ce-Acatl Topiltzín nació en la región de Tepoztlán:

Hacia 900 d.C., una horda de Tolteca-Chichimecas, acaudillada por Mixcoatl, irrumpió a través del valle de Toluca en el de México; llegó a Acolman y Teotihuacan —como un pedernal que cayó del cielo y se fragmentó en 400, o sea "innumerables" pedazos, que se convirtieron en otros tantos "chichimecas", dice un mito mexicana—, y de esa comarca se apoderó y posteriormente, estableció su capital en un lugar muy estratégico: el cerro de la Estrella.

Desde ahí realizó numerosas conquistas en todas direcciones, de las primeras parece haber sido la de las 'Siete Cuevas' (Chicomóztoc), región situada entre Tula y Jilotepec, de la que se habían apoderado los otomíes quizá a la caída de Teotihuacán. Esos tolteca chichimecas que dominaron a los otomíes y se mezclaron con ellos constituyeron después el imperio tolteca, con raíces étnicas básicamente nahua-otomianas. Después extendió sus conquistas por el sureste del Valle de México y partes de Morelos, Guerrero y Oaxaca. Tal vez en Morelos encontró Mix-

⁴ *Ibidem.*, cap. VIII, pár. 184 a 191, p. 112 y 113.

cóatl a Chimalma, mujer con la que tuvo un hijo el famoso Ce-Acatl Topiltzin Quetzalcóatl. El conquistador fue asesinado antes del nacimiento del niño y Chimalma murió al darlo a luz, por lo cual el huérfano, que nació probablemente en la región de Tepoztlán, fue criado por sus abuelos maternos. Las leyendas morelenses identifican a Topiltzin con el Tepoztécatl, personaje que luchó y venció a un dragón que reinaba en Xochicalco y que era nada menos que el dios Quetzalcóatl. Aunque Topiltzin triunfó sobre la gente de Xochicalco, adoptó el culto de ese dios Quetzalcóatl, y con el tiempo se convirtió en sumo sacerdote de tal deidad, por lo que tomó su nombre, pero conservó el calendárico Ce Acatl (1 caña) por haber nacido en año de ese signo, y el de Topiltzin, 'nuestro príncipe', porque al fin llegó a serlo de los toltecas...⁵

Fijémonos ahora en la toponimia de la región de Amatlán y Tepoztlán, con la que, según la tradición citada, se pretende vincular a Quetzalcóatl. Tomemos como punto de partida la aseveración en la *Histoire du Mechique* de que Ce-Acatl nació en Michatlauhco. Resulta de interés señalar que un Michatlauhco (barranca de los peces) se encuentra cerca de Amatlán. Es también de llamar poderosamente la atención, que a un lado de ese lugar se encuentra un cerro llamado Mixcoaltepetl y a la entrada del poblado de Amatlán, otro nombrado Chimalma. Muy cerca de la barranca, está la zona de Centeopan la que, guiándonos por el nombre, pensamos estuvo dedicada al dios o diosa Centéotl.

En un pequeño plano o más bien croquis incluido en el manuscrito de *La Leyenda de los soles*, puede verse que casi todos los elementos que se marcan en él, se encuentran en la región de Amatlán. Comenzando con los motivos centrales, primero se ve a la izquierda un cerro o lugar llamado Chimalma; igualmente del lado derecho otro con la anotación Mixcoatl; uniendo a los dos, aparecen lo que podrían ser rocas, y en el centro, un río con la figura de un pez, lo que se interpretaría como barranca de los peces (Michatlauhco); sobre esta figura el nombre de Ce-Acatl y a un lado Topiltzin; arriba de estas palabras la figura de un cerro y encima de él la anotación *Xicococ*.

En los cuatro ángulos y abajo de la figura central están dibujadas cuatro casas, con los siguientes títulos: Coahuacalli (casa de las

⁵ Wigberto Jiménez Moreno, *Historia de México*, México, Editorial Porrúa, 1963, p. 100.

culebras), Chalchiucalli (casa de las esmeraldas), Teocuitlacalli (casa de oro) y Xiuhcalli (casa preciosa).

A la derecha de la Coahuacalli, está la anotación 52 (años) y abajo el numeral *ce acatl*, lo que, según unas fuentes, puede interpretarse como la fecha de la muerte de Quetzalcóatl, 52 años después, en el mismo numeral *ce acatl* de su nacimiento.

Abajo de la figura central está dibujado un personaje sentado y luciendo un penacho; a un lado la leyenda *Topiltzin*. Por último, a la derecha de esta figura, está dibujado el glifo de Tula y arriba de él, el nombre *Tollan*.

Como puede notarse después de conocer los datos expuestos anteriormente, hay coincidencias de interés para relacionar el "nacimiento" de Ce-Acatl Topiltzin Quetzalcóatl con la región de Amatlán-Tepoztlán.

Atraído por esto, partí un día en busca de Michatlauhco, contando con el dato de que se localizaba entre los pueblos de Amatlán y Oacalco y próximo a la zona arqueológica de Centeopan (Templo de Centeótl).

De Amatlán se toma el camino de herradura que va Tlayacapan, con rumbo al final de la cadena de montañas que rodean a ese pueblo, entre ellos el de la Venta, el Cuautzin, la Puerta, siendo en este último, donde nace la barranca de Xochitlauco (Barranca de las flores), la cual se va bordeando por todo el trayecto. Poco antes de iniciar el ascenso, se llega al cerro de la Fundición, en donde, según los vecinos del pueblo, existe una mina, que estuvo en explotación hasta hace pocos años, por un Amanteo de nombre don Filomeno. ¿Podría ser la mina de plata de Xochiatlaco que menciona don Miguel Salinas? *

El oro, se dice que existe en los montes de Tepoztlán, así como la plata, pero según la autorizada opinión del doctor Ernst Wittich, geólogo, en la sierra tepozteca no puede haber yacimientos metalíferos preciosos. Sin embargo, sabemos que don Ambrosio Navarrete, viejecito de Tepoztlán, sacaba "gallitos" cerca de los ojos de agua de San Andrés; que el marqués de Atlihuayan, explotó la mina de plata de Xochiatlaco, donde enterró barras de este metal; que hay en el cerro del Tepozteco dos minas abandonadas, de plata igualmente, donde ahora hay agua; que por San Andrés hay varias minas del mismo metal, que los tepoztecos llaman Teocuitlatépetl y que

* Miguel Salinas, *Historia y Paisajes Morelenses*, México. Imprenta del Asilo Patricio Sanz, p. 123, nota 2.

un viejecito de Ichcatepec, sacaba polvo de oro del cerro Tlalatlan, polvo que traía a México para cambiarlo por ornamentos y otros objetos.⁷

En ese mismo cerro existe una formación natural que se asemeja a una cabeza humana. Se continúa subiendo, para llegar a lo que yo pienso es una chimenea volcánica, pero que los lugareños aseguran ser uno de los tiros de la mina, que se prolonga hasta la fundición. La profundidad de esta boca, que se puede apreciar desde la superficie, es impresionante y puede notarse que cuando menos tres galerías corren en diferentes direcciones y alturas. La boca de la caverna se nombra Minas Tlayocotli (Minas-Agujero), toponimia combinada de español y náhuatl.

Se continúa ascendiendo, siempre siguiendo la barranca de Xochitlahuico, la cual a estas alturas tiene gran profundidad y corre encañonada entre la loma de la Cruz y el Mixcoaltépetl, al que encuentra uno al frente después de darle la vuelta al de la Fundición. Cuando se encumbra la loma antes mencionada se llega a un punto de donde se tiene una magnífica vista del ingenio de Oacalco (¿Coacalco, Casa de las culebras?) y también se recibe la primera impresión de Centeopan, donde se localiza la zona arqueológica, que estoy seguro es de gran importancia.

Según me informaron, tanto el dueño del lugar, Emilio Corrales, como el descubridor de la zona, Basilio Escalante, hace más o menos dos años, la arqueóloga Carmen Cook de Leonard hizo la exploración del montículo, lo que dio por resultado que salieran a la luz dos patios hundidos, a los que se baja por tres peldaños, y cuyos muros están contruidos a base de piedra fijada con amalgama de barro, lodo y los pisos de estuco (mezcla de cal y arena), exactamente como los patios que aparecieron en la parte S.O. de la zona de Teopanzolco.

Por la conversación que tuve con Basilio Escalante, supe que él encontró el sitio en el año de 1974, al cruzar el montículo con la yunta, y tiempo después otro vecino descubrió una efigie de un dios, del que sólo he podido averiguar que tenía anteojos y barbas (posiblemente un Tláloc). Cuando se localizó Centeopan en el año ya nombrado, Escalante dio aviso a las autoridades.

También fueron puestos al descubierto dos depósitos de almacenamiento, probablemente para agua. Uno de ellos lo puso en servi-

⁷ Manuel Mazari, *op. cit.*, p. 16.

cio el dueño del terreno y el otro, pegado a los patios hundidos, quedó con su piso destruido en gran parte, por una excavación.

Como la exploración se hizo ya hace algún tiempo, lo que quedó expuesto se encuentra invadido por la maleza y en peligro de perderse importantes datos, por lo que sería muy recomendable que el INAH se ocupara de proteger este sitio. Diseminadas por el montículo se encuentran, sin ningún orden, varias piedras con símbolos y figuras cinceladas, entre ellas la cara de un personaje con el numeral cuatro.

Enfrente del lugar, como ya lo dije antes, se encuentra el Mixcoatltepetl y hacia el este, el Caxilttepetl, el cerro de los Tres Pilares y en medio de ellos el Popotlan, sirviendo este último de línea divisoria entre Tepoztlan y Tlayacapan. En la falda de este cerro hay otra zona arqueológica de bastante importancia.

A corta distancia de Centeopan, se encuentra la barranca de Xochiatlahco, que ya en este lugar toma el nombre de Michatlahco (Barranca de los peces), sitio mencionado como el lugar de nacimiento de Ce-Acatl Topiltzin. Tiene la particularidad este paraje que, debido a unas pozas, aún en el estiaje, cuando toda la barranca se queda sin agua, la sección de Michatlahco jamás carece de ella.

En la barranca, existe una formación rocosa, en forma de balcón, la que según la tradición, Ce-Acatl Topiltzin, utilizaba para dirigirse a su pueblo y recibe el nombre de "El Púlpito". Solamente lo pongo como una curiosidad, pues estoy seguro que ni los mismos informantes lo creen.

Haciendo un resumen de todos los datos que se mencionan en este trabajo, puede decirse que:

- 1º En la región de Amatlán, hay una barranca que lleva el nombre de Michatlahco.
- 2º Que la tradición oral, acerca del nacimiento de Ce-Acatl Topiltzin en la barranca de Michatlahco, ha existido en Amatlán, desde tiempos antiguos.
- 3º Que, a la entrada del pueblo, está un cerro que tiene el nombre de Chimalma.
- 4º Que, al norte de la zona de Centeopan, cercana a Michatlahco, se yergue la montaña de Mixcoatltepetl.

- 5º Que, no lejos de este lugar, se encuentra Oacalco, (¿Coacalco? Casa de las culebras).
- 6º Que, siendo muy probable que el plan de Amilpas, fuera la Amilpan de Huitznáhuac, esta región que hemos venido reseñando estaría comprendida dentro de ella.
- 7º Que, Tlacoyolotl, “el agujero o la abertura”, por estar prácticamente dentro de la misma zona, es factible, que pudiera ser la caverna donde, según los *Anales de Cuauhtitlán*, se escondió Chimalma.

Concluyo pensando que tal vez interese que un grupo de investigadores realicen el estudio, tanto de las fuentes, como de los sitios antes mencionados, ya que creemos hay elementos que pueden justificar el esfuerzo que se invierta en dicho estudio.



AN EXPLORATION OF THE NAHUA NETHERWORLD

DEBORAH B. CARYNNYK

The most concise exposition of the Nahua beliefs concerning the afterlife is found in the first three chapters of the appendix to Book III of the *Florentine Codex* of Fray Bernardino de Sahagún. There we read that there are three possible abodes for the soul and that the manner of death determined its ultimate destination. Those who drowned, were struck by lightning or died of a disease associated with the rain god, Tlaloc, went to his paradise where there was eternal springtime and absence of suffering. Those warriors who died in battle or were taken captive and subsequently sacrificed went to the home of the sun, a desert-like, but not barren place. For four years the souls of the warriors accompany the sun on its daily journey from the east. At the end of this time they are transformed into hummingbirds and butterflies. As such, they sip honey from the flowers there in the sun's heaven and on earth. The vast majority of people, nobles and commoners alike, went to *Mictlan*. Here, after enduring eight trials on a journey lasting four years, the soul encounters Mictlantecuhtli, Lord of the Dead, and oblivion.

As we shall see, the level of detail in the information offered in Book III is uneven. To achieve a well-rounded image of the Aztec conception of the afterlife one must consider descriptions in other indigenous sources, attitudes characterized in their oral traditions and the evidence to be gleaned from an examination of the celebration of the pertinent feasts.

Other portions of Sahagún's work, both in the *Florentine Codex* and the Spanish version, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, go far in completing the image. Although compiled and polished by the Spanish friar, his works are considered indigenous because the accounts were taken from selected "native elders who lived fully within the world preceding the conquest" (Edmonson,

119). The *Vatican A Codex* is particularly valuable for the pictorial representations of the native understanding of the structure of the universe. However, since the commentaries provided by Fray Pedro de los Rios and Kingsborough are frequently faulty, they must be carefully sifted and constantly compared with other materials.

With this as a basis we shall "flesh out" as complete a picture as possible of the Nahua netherworld.

At first glance, our understanding of Tlalocan is perhaps most complete. The selection process is straight-forward. Those who die under the influence of Tlaloc go to his paradise. The deceased are buried rather than cremated, the usual practice. The *Florentine Codex* has this enigmatic statement among the preparations of the body for burial: "Mountain images they placed before them (the dead)." One might well wonder why. But we know that Tlaloc was worshipped on and closely associated with mountains. The exact reason for this association is made clear by Torquemada. He records that,

Tenían también creído que todos los montes eminentes y sierras altas participaban de esta condición y parte de divinidad, por lo cual fingieron haber en cada lugar de estos un dios menor que Tlaloc y sujeto a él, por cuyo mandato hacía engendrar nubes, y que se deshiciesen en agua por aquellas provincias que aquel lugar y sierra aguardaban (Torquemada, Book vi, Chapter 23).

Mountains, then, were the sacred vehicles for Tlaloc's rain-making powers and so the images are fitting attributes for his dead.

Comprehending the nature of Tlaloc's paradise is easy for us even today. Anyone would enjoy a heaven where "there was great wealth, great riches. Never did anyone suffer. Never did the (crops) fail . . . It is continually springtime" (*Florentine Codex*, Book III, Appendix, Chapter 2).

A surprising note is added, however, by the hymn to Tlaloc collected by Sahagún and analysed by Garibay (Garibay, 51-64). It consists of an exchange between Tlaloc, his priest and a sacrificed child. Children of six or seven (Durán, 157) were sacrificed at several times during the year, principally during the first through fourth months, to bring rain (*Florentine Codex*, Book II, Chapter 1). The operative passage in this poem is lines 37-44 where the child speaks:

Ay, a los cuatro años entre nosotros es el levantamiento:

Sin que sepa, gente sin número en el lugar de los descarnados:

Casa de pluma de quetzal, se hace la transformación:

Es cosa propia del Acrecentador de Hombres.

Here we are given to understand that reincarnation takes place after four years! Garibay sums up the meaning of these lines by paraphrasing them thus:

Al cabo de cuatro años entre nosotros habrá una elevación a las alturas. Sin nadie darse cuenta innumerables allá en la Región del Misterio donde habitan los descarnados, casa de preciosa verdura, el Tlalocan, ha de haber metamorfosis con que hace resurgir a los hombres, del criador de los niños. '...Los niños que morían en las fiestas de Tlaloc eran felices: un día regresarían a la tierra, tras cuatro años de vivir en el Tlalocan bello y feliz.

Oddly enough, the *Vatican A Codex* includes no depiction of Tlalocan as a place to which some souls go. Only two oblique references to Tlalocan are made by Kingsborough. The first is to be found in his commentary on Plate II. He describes Tlalocan in four sentences in the context of mentioning those possible destinations of the soul omitted by the original author of the codex. The second is to be found in his lengthy explication of the codex which follows the plates. Here he would translate the name of the twelfth heaven, *Ylhuicatl Tlalocaypanmezitli*, as the Heaven of Tlaloc above the Moon. This is a seductive and even morphologically supportable assertion.

Tlaloca	= Tlalocan, Tlaloc's Paradise
ypan	= above it
me(t)ztli	= moon

It is, however, a juxtaposition unique in the literature. Neither does the illustration imply a superimposition of the two elements (see Fig. 5). I would rather read it as follows:

Tlal	= Tlalli, earth
oca	= from <i>oca</i> , to rub, or, <i>ocachi</i> , a little more
ypan	= above it
me(t)ztli	= moon

"The moon, sliding over the earth, or, the moon a little above the earth." This makes more sense in light of the fact that this heaven is the one directly adjacent to earth.

The *Vatican A Codex* does, however, in Plate iv, graphically depict a paradise for babies almost completely omitted by Sahagún. This is the place of the Chichihuaquauitl, or, of the Tree of Breasts, the place to which go the souls of babies who die before attaining the use of reason (see Fig. 1). Kingsborough tells us that it was these souls who returned to repopulate the earth after its periodic destructions.

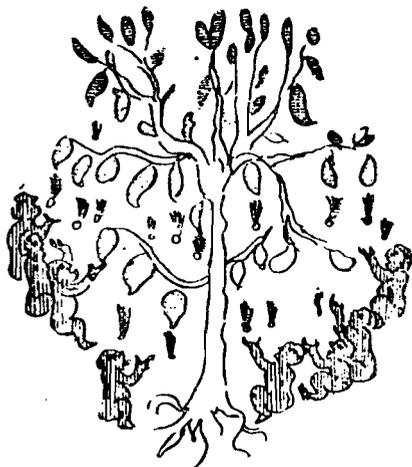
The only allusion to this paradise in the *Florentine Codex* is a veiled reference found among the *Huehuetlatolli* in Book iv. There, in Chapter 21 we read:

It is said that the children who die become as precious stones, as precious turquoises, as precious bracelets. When they die they go not where it is fearful, the place of sharp winds, the region of the dead. They go to the home of Tonacatecuhtli; they live in the garden of Tonacatecuhtli; live by the tree of Tonacatecuhtli; by it they suck (the flowers).

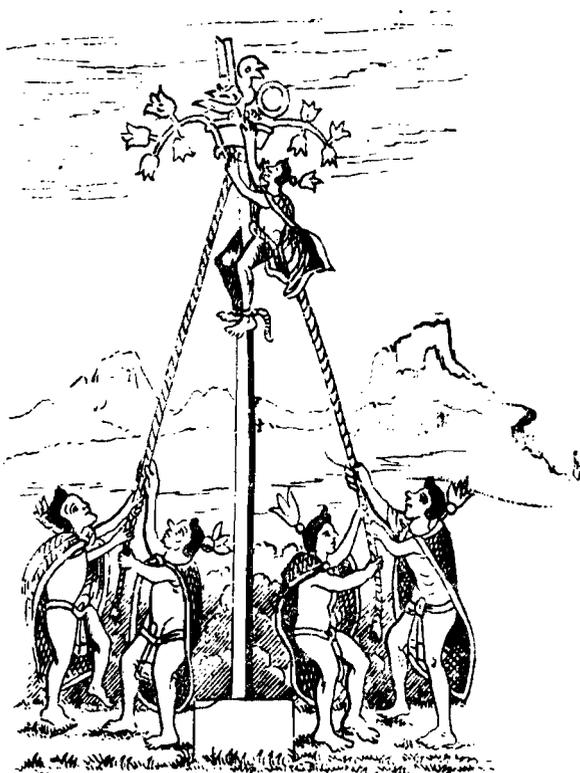
My own translation differs from the previously quoted. I found it more in keeping with the visual testimony of the *Vatican A Codex*. My translation reads: "They go to the home of Tonacatecuhtli (The Lord of Our Flesh), they live there among the trees of our flesh, they suck the flowers of our flesh, with the tree of our flesh they live, with it they live."

Curiously, Sahagún must have been aware of the existence of this belief since it is included in his earliest work from Tepepulco, the *Primeros Memoriales* (Edmonson, 128). It does not appear in his later works, however. Edmonson tells us that the Tlatelolcan associates, in revising the earlier texts from Tepepulco, winnowed out those things considered by them to be repetitious or unimportant (Edmonson, 123). Perhaps it was under such conditions that the myth met its fate.

The short chapter in the appendix to Book III of the *Florentine Codex*, devoted to the home of the sun and the souls who go there, comes nowhere near adequately expressing the conception of it that the Aztecs had. Recall that all we are told here is that the souls of warriors who die in battle or sacrifice spend four years in the company of the sun after which time they are transformed into



1



2

Fig. 1. The Chichihuaquahuitl, *Codex Vaticanus A.*

Fig. 2. The Tenth Mont Feast, Durán, *The Book of the Gods and Rites.*

hummingbirds and butterflies in which guise they travel between heaven and earth to sip nectar from flowers.

There is no indication of the esteem in which this fate was held. More importantly, there is no mention of a whole genre of souls who also live with the sun. These are the souls of the women who die in first childbirth. Such women were thought of as warriors and their struggle as a battle. Thus, when a woman "warrior" died in "battle" with a child "captive" in her womb she shared the fate of her male counterparts (Sullivan, 1966, 87). The record of the special fate of these women and the reverence accorded them is found in Chapter 29 of Book iv of the *Florentine Codex*. Here, among the rituals surrounding pregnancy and childbirth, are mentioned those who do not survive the experience.

There is a long passage describing the activities of both the men and women who accompany the sun. The men, in full battle dress, escort the sun from its rising in the east to the zenith, rejoicing and making a din to amuse him. At the zenith, they transfer the sun to the hands of the women who, also clamoring and rejoicing, carry it on a quetzal feather mat to its setting in the west. They deliver it to the people of *Mictlan*, where it becomes day while it is night on earth. When their daily duty was done, the warriors scattered to suck flowers and the women descended to earth to seek out weaving implements and other womanly equipment.

Then follows a beautiful prayer in poetic form addressed by the midwife to the deceased woman which encapsulates all these ideas. It reads in part:

You took up, you raised aloft, you wielded the shield, the
[buckler . .

Oh, my little one, my daughter, beloved mistress,
You have wearied yourself, manfully have you fought.
By your labors you have won Our Lord's noble death,
glorious death, truly now, you have toiled for it,
well you merited it;
the good, the fine, the precious death was your recompense,
[your reward.

By chance have you died in vain?
By chance have you died?

Who is granted what you have merited?
Eternally you shall live and know gladness
next to, beside our mistresses, the divine women.

Farewell my daughter, little one!
 Go to them, join them:
 Let them take you, let them receive you.
 Be with them amusing, shouting the praises of our mother
 and father, the sun,
 accompany them wherever they go in their rejoicing . . .

For you have gone to be happy;
 in the good place, the fine place you now dwell,
 and beside, next to Our Lord, you now live.
 You behold him now with human eyes,
 you invoke him with human voice.
 May you pray to him for us, may you invoke him for us!
 With all this we commend ourselves to you.

(Sullivan, 1966, 93 and 95).

From this we can deduce that women could be intermediaries between the people and the sun. Such was the power of these women that, aside from this respectable role, certain parts of their bodies were coveted by warriors and thieves who believed that these certain parts (hair, forearm or fingers) had the power to charm others into inactivity. Moreover, this power was feared by all. It was believed that when these women descended to earth they appeared to mortals, sickened children and entered human bodies. They especially haunted crossroads, so it was there that they erected shrines to them with their images inside (*Historia General*, Book I, Chapter 19). Worship of these goddesses was observed on the third, eighth and twelfth feasts of the *tonalpohualli*, dates *ce mazatl* (one deer), *ce quiahuail* (one rain), and *ce ozomatli* (one monkey), respectively. The goddesses were believed to descend on these days and so offerings were made at the shrines, the images were decorated and children were kept indoors (*Historia General*, Book I, Chapter 19).

We must shift our perspective somewhat when we consider attitudes concerning the fate of the warriors. The Aztecs' belief in their responsibility to maintain the present age by sustaining the sun with blood (mostly of captives taken in war) pervaded most aspects of their culture. A permanent home in the place of the sun was, therefore, the logical reward for those who died in pursuit of his sustenance. Thus we find in a poem celebrating the confederacy of the Triple Alliance cities:

No one fears the good death, oh princes!
 Thus the god calls you.
 It is thus in your good hands:
 What diligent one will weary his shield for them,
 the mat and the arrow seat?

(My translation of a poem from Garibay, 1965, 17).

With women the aim, obviously, was to survive the "battle". But if she didn't, well, she had her reward. They passively accepted their fate. The men, on the other hand, actively sought it out. A poem from *Cantares Mexicanos* eloquently embodies this feeling. The pertinent lines read:

No te acobardes, corazón mío:
 allí en medio de la llanura deseo la muerte a filo de obsidiana:
 Sólo quieren nuestros corazones muerte en guerra.
 De modo que allí junto a la guerra estoy deseando la muerte a
 filo de obsidiana:
 Esto quiere mi corazón:
 Muerte de obsidiana.

(Garibay, 1965, 95).

Evidence that this is the common thought and not just the personal feelings of a particularly ardent soldier is found in a prayer to Tezcatlipoca in time of war. Here we find:

And may they in peace, in repose arrive among the valiant warriors, the ocelot warriors who are in the heavens where they gladden the sun, the turquoise prince, the one who died in war—they cry out to him there.

And there, forever, perpetually, time without end, they rejoice, they live drunk (with joy and happiness), not knowing, no longer remembering, the affairs of the night and no longer giving heed to one year, to two years. Eternal is their abundance, their joy. The different flowers they suck, the choice ones, the flowers of joy, the flowers of happiness: to this end the noblemen go to death—go longing for, go desiring (death) (*Florentine Codex*, Book VI, Chapter 3).

The warriors, like the divine women, also had a feast in their honor. It fell within the *xiuhpohualli*, or solar year calendar rather than the *tonalpohualli*, or astrological calendar as did the women's feast. It is the feast of *Xocotlhuetzli*, the Falling of Fruit, celebrated

in the tenth month. The nature of the feast is not apparent by reading Sahagún (*Florentine Codex*, Book II, Chapter 29).

The celebration consists of setting a dough figure and tamales atop a very tall pole erected in the plaza. After some particularly grisly sacrifices the men and women dance around the pole. Then the youths engage in a contest to climb the pole and be the first to reach the dough figure on top. The winner throws down the figure and tamales to the crowd below and the pole itself is pulled down.

The meaning of the *Xocotl* festival is discerned from an examination of the feasts of the ninth and tenth months as recorded in the *Vatican A* and *Telleriano-Remensis Codices*. Here, the monthly feasts are named *Miccailuitl*, the Feast of the Dead and *Huey Miccailuitl*, The Great Feast of the Dead, and they are illustrated with mummy bundles! At both these feasts, offerings of food and drink are made to the dead. At the second, the people go to their roofs at night, face the north and call loudly, "Come quickly, we await you!"

Durán (Book II, Chapter 12) records the festival, giving it both the names used by Sahagún and in the codices. He says the *Xocotl* pole was cut in the ninth month on the Feast of *Micailhuitontli*, "The Little Feast of the Dead Ones". He says the pole was climbed on the Great Feast of the Dead in the tenth month and that it was so named because of great number of men sacrificed.

Torquemada, too, records the feasts using first the names found in Sahagún, *Tlaxochimaco* (The Giving of Flowers) and *Xocotlhuetzli*, but adds that the Tlaxcaltecs called them *Miccailhuitzintli* (The Little Commemoration of the Dead) and *Hueymiccailhuitl* (The Major Feast of the Dead). He adds, however, that the latter ceremony was for kings and warriors who had died in battle or in the hands of the enemy (Torquemada, Book X, Chapter 35).

It was Eduard Seler who finally recognized the connection between the symbolism of the *Xocotl* pole and the dead warriors and thereby discerned the true meaning of the feast (Seler, 1939, vol. 3, pt. 2, 39-48). He notes that it was strange for the people to want the dead to return. Usually, they were all too anxious to have them gone. Then, Durán illustrates the tenth monthly feast with the *Xocotl* pole topped by a bird figure, the very form the warriors assume (Fig. 2). He further notes that the dead warriors were identified with the never-setting stars that revolve around the North Star from whence they go at dawn to the east to greet the rising sun.

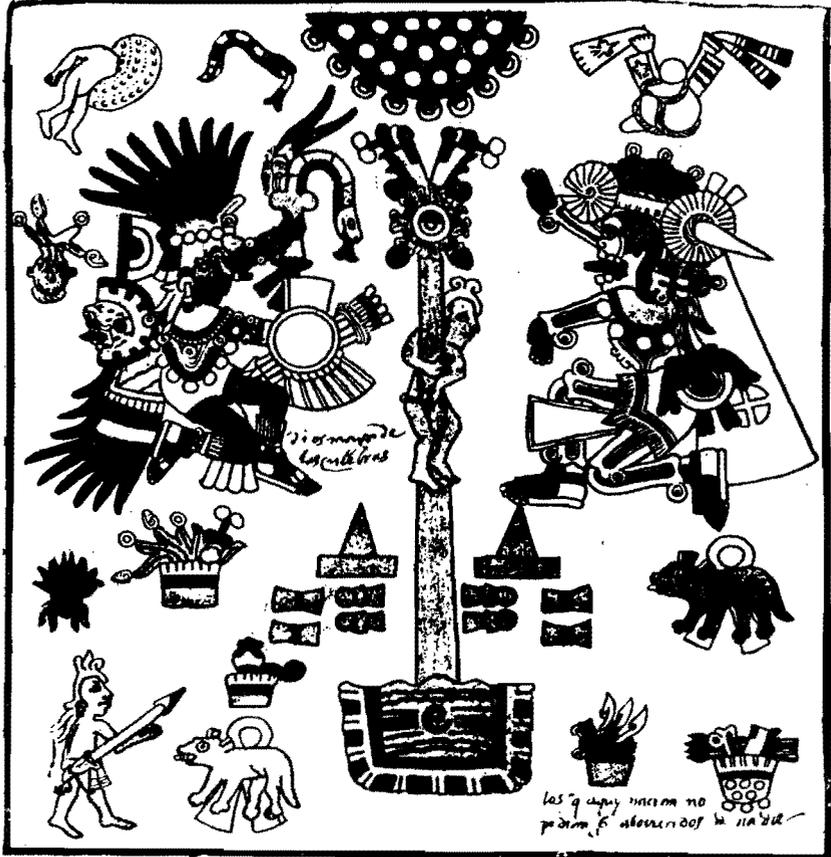


Fig. 3. Xocoti huetzi (Codex Borbonicus).

This, he says, explains why the people face the north at night and call to the dead to return. They await the return of the warrior as precious birds and butterflies. Finally, Seler asserts that the pulling down of the *Xocotl* pole is symbolic of the fate of dead warriors and was intended to inspire the young warriors to emulate those who had died.

The *Codex Borbonicus* summarizes these ideas visually. In the first section (Fig. 3), it shows the *Xocotl* pole with stars above it, flanked by Tonatiuh, the sun god, with a death's head back pendant in the guise of Tlalhuitzcalpantecuhtli, the Lord of the Dawn, and Mictlantecuhtli. In the second section it depicts the *Xocotl* pole with a mummy bundle in place of the dough figure (Fig. 4). Here, then, is visual proof of the correctness of Seler's assertions.

Having seen the transformations those who die under extraordinary circumstances undergo, we finally turn our attention to the vast majority of mortals who succumb to natural causes. On this topic, Sahagún included the most extensive material, much of it speeches that were part of the funerary ceremonies.

The basic premise is that all, commoners and nobles alike, go to *Mictlan*, the Place of the Dead, "the place of the unflashed, the place where there is arriving, the place with no smokehole..." These are very telling epithets. They emphasize the distinction between *Mictlan* and the paradises, namely, that there is no escape, no leaving. While souls can, and do, return from the other abodes to earth, those who go to *Mictlan* are gone forever.

Mictlan was believed to be located in the interior of the earth. This is borne out by the images in Plate II of the *Vatican A Codex* (Fig. 5). Here we see the lowest two heavens, earth, and below it, the pictures representing the obstacles through which the soul must pass on its journey to obscurity. These obstacles are also listed in the funeral rites given by Sahagún and Torquemada. But since Torquemada's account is virtually identical to Sahagún's as found in the *Historia General*, one can only assume that this was his source. Hence, I shall refer only to Sahagún's account as found in the *Florentine Codex*, Book III, Appendix, Chapter 1.

Here, mention of the obstacles in the netherworld is made in the speech to the corpse as it is being prepared for cremation. It is dressed in "paper vestments". As each paper accouterment is added the deceased is told, "Here is wherewith thou wilt pass (one of the obstacles)." The table below compares the two lists.

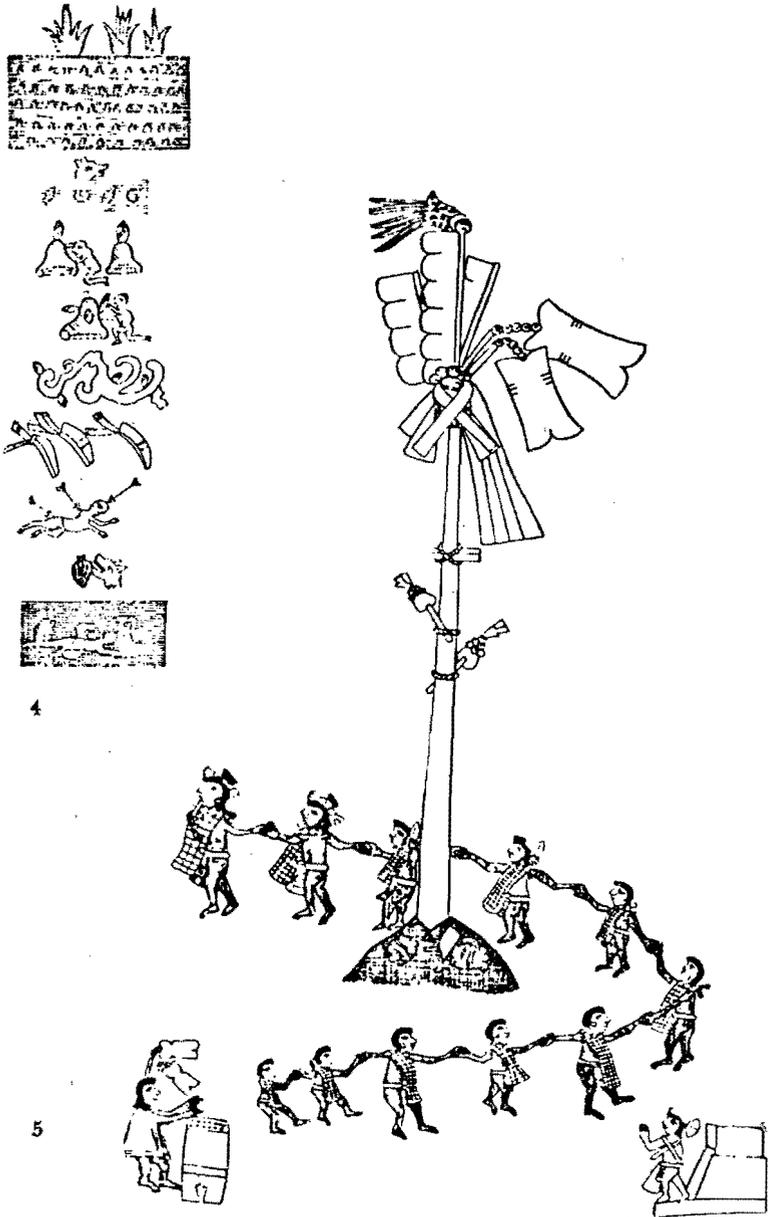


Fig. 4. The Mictlan located in the interior of the earth. *Codex Vaticanus A*.

Fig. 5. Xocotl huetzi-Hueymicailhuitl. *Codex Borbonicus 28*.

*Sahagún**Vatican A Codex*

Mountains that come together	River to be crossed with the help of a dog (<i>Apanohuaya</i> , the Passage of Water)
Road with serpent guardian	Clashing mountains (<i>Tepetl Monanamycia</i> , Mountains which join together)
Blue lizard	Mountain of razors or obsidian (<i>Yztepetl</i>)
Eight deserts	Place of winds (<i>Yeehecayan</i>)
Eight hills	Place of human banners (<i>Panoecoe Tlacaya-Cuecuepa Tlacaya?</i> , Place where men are turned upside down again and again)
Obsidian-bladed winds	Place of arrows (<i>Temiminaloya</i> , Place where one is shot with arrows)
River to be crossed with the help of a dog	Place of the heart-eating beast (<i>Teocoylqualoya</i> -Where the divine heart? is taken to be eaten) Black place without a smokehole (<i>Izmictlan Apochealoca</i> , Full, or black place of the dead without a smokehole)

A high dissimilarity is obvious. The most striking difference is that the river across which the dog takes one is the first obstacle in the *Vatican A* list, and the last in Sahagún's list. The paragraph in the *Florentine Codex* wherein the river is mentioned is the

most important in the whole chapter because it is here that we are locked into a time frame. It says, "And when the four years had ended, thereupon (the dead one) went to the nine places of the dead (where) lay a broad river. There dogs carried one across." These sentences lead us to believe that the four-year journey through the obstacles is preliminary to arrival in *Mictlan* and not that each obstacle represents a level of *Mictlan* as the arrangement of images in the *Vatican A Codex* implies. But if we accept the heaven images as layers we must also assume the same of the netherworld images.

This time frame of Sahagún's also appears to be contradictory to the other funeral observances that he lists, namely, that the possessions of the deceased were burned eighty days after the death and on the first, second, third and fourth anniversaries. We are told that these things were needed for protection against the rigors of the journey and to give to Mictlantecuhtli upon arrival in *Mictlan*.

In this instance, when Sahagún tells us that the river is the last to be encountered at the end of four years, I believe that his understanding is in error and that the fuller and more imaginative list depicted in the *Vatican A Codex* comes closer to presenting a true picture of the concept. The logic is as follows.

In the first place, Sahagún's informants were most likely not priests (Edmonson, 125). So while they had a rudimentary knowledge of those rites to which the relatives of the deceased would have been privy, it seems the details and underlying theological principles escape them. We are told the corpse was given paper vestments. While they may have included some of the deceased's possessions in the mummy bundle, they could not have included most of them or there would be nothing left to burn later. They *did* burn the dog with the corpse, however. This leads one to believe that the dog was needed immediately while the other things were not needed until later.

Then, the *Vatican A Codex*, in Plates III and IV, depicts the nine beings who rule in *Mictlan*, the ninth being Mictlantecuhtli as the Black Tezcatlipoca (Fig. 6). Furthermore, the *Vatican A Codex* shows a place where ferocious beasts eat one's heart. This would explain why green stones were placed in the mouth of the dead and "became their hearts" as surrogates as Sahagún tells us was done.

So while there is no way to retranslate the problematic passage in Sahagún, because his informants seem to be consistently confused

about the time at which things are done (first saying that the possessions are burned with the corpse and then saying they are burned later), I think we can ignore the sentence and go on to assemble a general, hypothetical reconstruction of the beliefs by combining the verbal and pictorial images in these two sources.

I suggest that the dead were given things with which to pay a "toll" to each of the lords or ladies who preside over each level of *Mictlan* where one or another of the "trials" are encountered. These things are represented by the paper ornaments given the corpse. The real objects are sent on later when the soul will need them. In this way, the gods receive their due and the souls benefit from the use of their burned possessions.

I would further suggest that an even clearer picture could be achieved by comparing the imagery in these two sources with the symbolism of the *tonalpohualli* signs. As we saw, it is stated in the chapter on deified women that the sun spent the earth's nighttime hours in *Mictlan*. If it is the count of suns by which one's fate is cast on earth, should not the same be true in *Mictlan*?

The appearance of the Blue Lizard as the appositive of *Xochitonal*, or Flowery Fate, in Sahagún provided the inspiration for the thought whereupon several superficial coincidences revealed themselves. The blue lizard, dog, water and wind are all *tonalpohualli* signs. Even the clashing mountains may be explained in this way if they are taken to represent the sign, olin. The visual image of the mountains together resembles the two-lobed form of the sign and the action of their clashing, the sign's meaning: movement or earthquake. Such tantalizing coincidences could be the basis for a future indepth study, untenable here, from which could ultimately emerge a somehow deeper understanding of the character of the Nahua netherworld.

BIBLIOGRAPHY

Codex Borbonicus

- 1974 Commentary by Karl Anton Nowotny and Jacqueline Durand-Forest. Graz, Austria; Akademische Druck - u. Verladstalt.

Durán, fray Diego

- 1975 *Book of the Gods and Rites and the Ancient Calendar*. Translated by Fernando Horcasitas and Doris Heyden, Norman; University of Oklahoma Press.

Edmonson, Munro S. (Ed.)

- 1974 *Sixteenth Century Mexico; the Work of Sahagún*, Albuquerque; University of New Mexico Press.

Garibay, Angel Ma.

- 1958 *Veinte Himnos Sacros de los Nahuas*, México; Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- 1965 *Poesía Náhuatl*, México; Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Sahagún, fray Bernardino de

- 1938 *Historia general de las cosas de Nueva España*, México; Editorial Pedro Robredo.
- 1969 *Florentine Codex*. Translated by Anderson and Dibble, Santa Fe, New Mexico, School of American Research and the University of Utah.

Seler, Eduard

- 1939 *Collected Works*, Cambridge, Mass.; Carnegie Institution of Washington.

Sullivan, Thelma

- 1966 "Pregnancy, Childbirth and the Deification of Women Who Die in Childbirth", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México; Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, vol. iv, p. 63-95.

Torquemada, fray Juan de

- 1976 *Monarquía Indiana*, edición de M. León-Portilla, 6 v., México; Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Vatican A Codex

- 1964 *Antigüedades de México*, México; Secretaría de Hacienda y Crédito Público.

OBRA POÉTICA EN NAHUATL DE SANTOS ACEVEDO LÓPEZ

Presentación de JORGE DE LEÓN RIVERA

Santos Acevedo López y de la Cruz, teniente coronel retirado, xochimilca de nacimiento y nahuatlato por el idioma que le legaron sus mayores, entre los cuales destaca por vía materna, Martín de la Cruz, aquel célebre *ticitl* (médico indígena) que escribiera en náhuatl textos sobre medicina tradicional, traducidos al latín por Juan Badiano hacia 1552, con el título de *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*, y que fueron enviados a España como prueba de la habilidad y raciocinio de los indígenas mexicanos.

Acevedo López y de la Cruz es cronista de su entidad natal, y miembro benemérito y académico de número de la Antigua Sociedad Folklórica Mexicana; también pertenece a la Academia del Idioma Náhuatl y a la Asociación de Cronistas de Ciudades Mexicanas.

Entre sus trabajos, por desgracia inéditos en su mayor parte, se cuentan: *Aprendamos el idioma Náhuatl*; *Xochimilco, su historia y sus leyendas* (3 volúmenes); *Xochimilco canta*; *Macehualcuicatl*, Cantos populares recopilados en Xochimilco con su traducción al castellano; *Quejas de mi Chinanpa*; *Nican chihua ce namictliliztli Xochimilca*, "Aquí se hace un matrimonio xochimilca", representación teatral en un cuadro y tres escenas. Actualmente tiene en preparación un trabajo acerca de la toponimia y glífica de Xochimilco.

Las composiciones poéticas que aquí se reúnen, a modo de antología, con su traducción al castellano, obra del mismo autor, ponen de manifiesto que en la época actual perdura el arte de los *cuicapicqueh*, "forjadores de cantos", aun en lugares tan próximos a la ciudad de México, como lo es Xochimilco.

ICHPOCATL

No tlatzotzin ichpoch xochitl
 quenocye citlalli ni tlachia
 ycuaciman yetlaneci
 tepetzalan tlanextilia,
 ma no ninocuitia ca ninometlahuac
 ca nonoyolmelahuac nimitz nitle tlazotla
 ica nochi inmantzi
 ihuan ica nica ne tlanecuiliz.

Zan tzilinqi zan tzopelic
 nic tonehuan tlein motocan
 tlacual itech no yollo
 nicuicaz icuac nimiquiz.

Ma zan axca ma zan moztla
 ma zan huiptla tomiquilica
 ompa te tlacuanenenque
 to tenehuan to tlamachtizque.

Icuac iman yo ompa tiezque
 yo ompa tiezque papahcualoya
 tenchuantl tlamecuazque
 ican ti tlatenuhuazque.

TLALNAMACONI YALHUAC

YCUAC ni yulli no tatzime
 ihuan no ome compadres,
 no ca ce iceltzintle
 ca aquitzanemi mieca chantlatquityoliz
 ica ome, yei icualiloni;

axcan no nicquixtia qui Judas
 yeica tlapopochinqui,
 yniuh mizto oncano convento
 ipampa cequintin xomulli

MOZUELA

Mi preciosa mozuela en flor
que la estrella miras
cuando está amaneciendo
y la quebrada del monte alumbra
te confesaré la verdad
que es cierto que te quiero
con toda mi alma
y con todo mi querer.

Tan sonoro y tan dulce
yo pronuncio tu nombre
para alimentar mi corazón
te llevaré cuando me muera.

Pero hoy como mañana
o pasado mañana moriremos
allá entre los sabios
los dos nos instruiremos.

Y cuando allá estemos
allá estaremos contentos
los dos tranquilamente
allí nos comprenderemos.

RECUERDOS DE AYER

CUANDO vivían mis padres
y mis dos compadres
yo era un solterito
que andaba muy prendidito
con dos, tres mudas;

ora me parezco a Judas
por lo hilachento,
como gato de convento
por los rincones,

tetcehninoixcuitia no maztlatl
ica ichtli xotlatic

Ca eccenca ye no nipatzmiqui
yeichquich amo nica nenamictilo,
yeca nonino pitzmamali qui yaoquizqui
ica mioc mochihuiliztle,
ihuan ichuca teyolcuitiliztica tenahuatiliztli

ipampa aquatiliztli anitlacatilia
cuixa monacmiqui ixquich
ica mioc tequaqualiztle
tzinguayaoquizqui, tlatillidaoquizqui ihuan huehuetlacatl.

Ipampa tlahuizcalli
nitlaquetza tlapechtli
ica mioc mochihuiliztli
ihuan ayecoliztli
no nitlazacuiltia . . .
Ycuac ni yuli no tatzine

ihuan no ome compadres,
mo ca ce iceltzintli
ca auhetzlinemi mieca chantlatquiteyoliz . . .

TETLAZOTLALIZGUICATL

No ca ce quahuatl moquilyecac
ihuan moca xochicaxtilpazochitl;
intla no maca ce teixtiliani
tetennamiquilmo, ca tetlazotlaliztli.

Teaxca tepiltzin quauhcelicayotl
oncano matlalli ihuan zoquitic quamaitl
quenin ca yniuhqui tepetomatlquahuatl
quenin ninotepazoltia totolne iznoquix tiani

remendando mis calzones
con pita floja...

Lo que más me acongoja
es no estar casado,
por eso me metí a soldado
con gran violencia,
y pronto solicité licencia

por el mal modo
pues lo matan todo
con gran rigor
el Cabo, el Sargento y el Tambor...

Por las mañanas
al levantar las camas
con gran violencia
e intransigencia
me castigaban...

Cuando vivían mis padres
y mis dos compadres,
yo era un solterito
que andaba muy prendidito...

CANTO DE AMOR

Yo soy un árbol frondoso,
y eres la rosa en flor;
así tú me das un fervoroso
ósculo, tu serás el amor.

Nuestros hijos los retoños
de verdes y tiernas ramas,
que serán cual los madroños
que aniden aves ufanas.

Ihuan ynuquac tzonquizcayotl nomomi quiliztli,
 mopopochtli nomiccatlatatactli;
 quenin ca ynuhqui xupaniztempan
 taceceyaliztli, atoctli ihuan chipa huac.

IXTELOLOTLI CAPOLLIN

No nic itoa quenin mo ixtelolotli
 Huellitaliz ome capolme,
 qui no huellitaliz amaxocotl,
 yohualli ihuan huel cemixquic tlampil huiloni,
 ¡Amo mo no nitla xoloxoatzintl,
 mo nitla tlapochiua, tetch acyohuac!

¡Ihuan quenin notiahui qui nitla chihua,
 ihuan quenin tiahui nitla neltoca:
 nelnozo manel ce nitla cuepa,
 no nitenamiqui ocequi cihuat! . . .

Moztla yquac tlahuizcalehua
 mo nite chia tetzalan nopalin
 ihuan nepa mo nite ma no quiteotl
 quenin no tiahui inic Nogales
 zanye oncan nitla nitla tehuatza caztla hemilli
 qui nahui yeica macuilli tomin.

XUANA-MALIZTZIN

Qualnezqui Xuana-Malitzzin,
 intla yeipa no nimiqui
 ¡nitla chilhua ce centlaniyotl coyohuqui
 inic nite tlallanquia no cemilhuatl,
 inic nite tlallanquia no cemilhuatl.

Netlacuitlahuiliztli yehua tototontli
 co yehuatl centlaniyotl nic mo huey to popetlacalli,

Y cuando yo al fin me muera,
tú perfumarás mi fosa,
que será cual primavera
fresca, feraz y hermosa.

OJOS DE CAPULIN

Me dicen que tus ojos
parecen dos capulines,
a mí me parecen moras,
de noche y a todas horas,
¡No te arrugues chiquita,
te llevo en la madrugada!

¡Y qué vas a hacer
y qué vas a creer
pues dando una voltereta,
me encuentre otra mujer!

Mañana cuando amanezca
te espero entre los nopales
y allí te daré mi "adiós"
que me voy para Nogales
donde se tuestan las habas
a cuatro por cinco riales.

JUANA-MARIA

Hermosa Juana-María,
si antes yo me muero,
¡harás un hondo agujero
para enterrarme ese día,
para enterrarme ese día.

Cuidarás el pajarito
en lo hondo de tu arcón

cayepa ayac ateixitlani
 yehuatl huihuitla nic mo yollo.

Ihuan iqui mo nica miec tlaocuxqui
 mo ni acohetzi tlatennamictli,
 yuqui nima iqui mo ni ca
 yecta intlanel tepeyatl nitla tlazotla.

Nic itoa ca amo nichihua nichoquiz tzatzi.
 ni tlatnamictia yehua cuicatl,
 ihuan yuqui mo yehuatk nichihua tetch nitennamiqui
 yehica no ye monetlatlaliztli.

Quanezqui Juana-Maliatzin,
 yuhqui nicuicatl tetch tzicumiliztli co tzicuniliztli:
 ¡Cencapatiyo teotl, nemilizti noquenin,
 quenin qualnezqui tototontli,
 quenin qualnezqui tototontli! . . .

NIN EHUATIQUETZA XOHUANTZIN

NIN ehuatiquetza Xohuantzin,
 non tlatlachis mo tenamic
 ca ye mo nitatqui
 in tlacazacuiloni.

NO amo nimo ehuatiquetza
 amo ni yatiuh ni tlachia,
 ic miec no oixquiuh.

donde ningún leperito
lo arranque de tu corazón.

Y cuando tú estés muy triste
te consolarás besándolo,
como cuando tú estuviste
junto al río acariciándolo

Dime que no has de llorar
recordando esa canción,
y así tú lo has de besar
porque esa es tu obligación.

Hermosa Juana-María
así cantarás de hito en hito:
¡Válgame Dios, vida mía,
qué bonito pajarito
qué bonito pajarito!

LEVÁNTATE JUANA

LEVÁNTATE Juana,
mira a tu marido
que ya se lo llevan
de leva.

YO no me levanto
ni lo voy a ver
porque mucho me pega.



**VIDA Y OBRA DE FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN
DOS CARTAS DE PASO Y TRONCOSO A
GARCÍA ICAZBALCETA**

Presentación de IGNACIO BERNAL

Notas de MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Entre los papeles de Joaquín García Icazbalceta que he podido reunir, hay algunos estudios sobre temas concretos enviados a él por diversos corresponsales. Contestan preguntas hechas durante varios años por el autor, aún futuro, de la *Bibliografía Mexicana del siglo XVI*, que apareció en México a fines de 1886. Cuarenta años tomó la preparación de esta magna obra por lo que son numerosas las referencias a varias partes de ella que se encuentran entre las cartas sobrevivientes. Con las tremendas dificultades de información en esa época debidas a numerosas causas y sobre todo al escaso número de libros publicados sobre el México antiguo la mejor manera consistía en hacerse de corresponsales amigos de quien pudiera obtenerse los datos deseados. Así García Icazbalceta echó mano de varios europeos, sobre todo españoles y de muchos mexicanos. Uno de los principales fue Francisco del Paso y Troncoso quien tanto lo ayudó sobre todo para establecer la biografía de Sahagún. En efecto García Icazbalceta había decidido amenizar la seca lista de libros y ediciones con biografías de algunos de los importantes autores del siglo xvi en México. Obviamente uno de los más notables era fray Bernardino de Sahagún y también uno de los más complicados.

Después de lo que deben haber sido largas conversaciones con Troncoso y con algunos otros, de las que naturalmente no tenemos información, escribió un primer esbozo que envió a su interlocutor principal. Éste, en agosto 31 de 1884, lo devolvió con un largo estudio que es el que publicamos aquí. Contesta en él muchas preguntas y además se lanza a largas disquisiciones interesantes y sabias pero que García Icazbalceta consideró no cabían en su artículo saha-

guntino pues como él mismo dice en párrafo que copio más abajo "es sólo un punto accesorio". Con todo la biografía y bibliografía del ilustre franciscano ocupan 76 páginas de la *Bibliografía* impresa.

Pero no paró aquí la cosa. García Icazbalceta sigue preguntando a Paso y Troncoso y pidiéndole aclaraciones, de donde una segunda misiva de éste fechada en Amecameca el 17 de octubre de 1884. Es claro que hubo otras cartas y conversaciones en ese tiempo que desgraciadamente se han perdido y que el problema continuó pues, hasta 1886 siguen los envíos de Troncoso y sobre todo otro largo estudio. Este material de los años de 1885 y 1886 no puede caber, añadido al otro, en las páginas de esta Revista. Si *Estudios de Cultura Náhuatl* me vuelve a abrir sus puertas trataré de publicarlo en un futuro próximo.

Aunque algunos puntos parezcan nimios y otros son mejor conocidos ahora, creo de interés publicar estos trabajos del gran investigador que fue don Francisco —ya que por su costumbre de trabajo o por mala suerte casi todo lo suyo quedó trunco— sobre el más grande misionero en México del siglo xvi. Recordemos cómo todavía en 1885 la confusión sobre Sahagún y su obra era enorme. Con todo y las ediciones de Bustamante, de Kingsborough y de Jourdanet mucho había quedado en el tintero y de hecho en ninguna parte podía leerse una versión más o menos completa de la famosa *Historia*. Años más tarde Troncoso, en España, seguiría trabajando este tema, así como en Italia cuando publicó algunos tomos y los códices, obra que tampoco terminó. Así al salir la *Bibliografía del siglo XVI* la ignorancia era considerable. Lo que aquí aparece es sólo un grano de arena en la larga búsqueda de Sahagún y de su obra. Con todo y que hoy se ha estudiado, tanto y a veces tan bien ese tema, me parece que la reunión de tres nombres ilustres en nuestra historiografía vuelve atractivas las líneas que siguen.

La colaboración estrecha, amistosa y sabia entre dos prohombres de nuestro siglo xix obliga a terminar esta breve presentación con el párrafo ya mencionado que escribió García Icazbalceta al fin de su estudio sobre Sahagún:

El Sr. D. Francisco del Paso y Troncoso, mi estimado amigo y colega, había reunido muchos materiales para la biografía y bibliografía de Fr. Bernardino de Sahagún, fruto de su inmensa lectura, aguda crítica y profundo conocimiento de nuestra Historia. Es muy de sentirse que no concluyera la comenzada impresión de su trabajo, que dejó cuando supo que yo me ocupaba

del mismo asunto. Con una generosidad, rara en otros, pero muy propia de su invencible modestia, me cedió el puesto, sin considerar lo que el público y la ciencia perdían en el cambio. Hizo más, pues puso a mi disposición todos sus materiales, y después que los junté con los que por mi parte había adquirido, me favoreció con tantas noticias y disquisiciones interesantes, que después de tomar de ellas cuanto quise, y aún con las propias palabras del autor, me quedó la pena de no haber aprovechado sino una pequeña parte de aquella riqueza, por no permitir más la índole de la presente obra, donde la biografía de Sahagún es solamente un punto accesorio. Ojalá publique algún día el Sr. Troncoso su importante trabajo; pero entretanto, además de agradecerle públicamente su valiosa cooperación, es de justicia declarar, como declaro, que este artículo debería llevar más bien su nombre, que el mío.

PRIMERA CARTA

Señor don Joaquín García Icazbalceta

Presente

Casa de usted, México, agosto 31 de 1884

Muy apreciable señor y amigo:

Devuelvo a usted los papeles que me prestó. La biografía de Sahagún escrita en ellos, es pieza tan acabada como las otras que figuran en la *Bibliografía del siglo XVI*.¹ Si tales obras merecieran el nombre de "borrones", que usted les ha dado, no habría más que preguntar dónde venden la tinta con que se hacen: sabiéndolo, ¡qué fácil sería ganar reputación dedicándose tan sólo a borronear en la misma escuela y con estilo semejante! Cuando me leyó usted en su casa esos apuntes biográficos no pude apreciar bien su sabor, hoy que los he paladeado, les he tomado verdadero gusto y los devuelvo con sentimiento.

Vamos a otra cosa. Anuncié a usted que había recogido por ahí dos o tres noticias acerca de la dilatada permanencia de Sahagún en México. Seré franco diciéndole que la biografía del incansable misionero, ni gana gran cosa con el aumento de esos datos, ni menos perdería si los desechara: pertenecen a la clase de los *accidentes* de la vida, y no espere usted ver en ellos más que la confirmación o ampliación de lo que está ya bien averiguado por el señor Chavero o por usted. Señalar una que otra fecha, precisar ciertas ocupaciones del individuo, traer a cuento alguna de sus excursiones; y citar ejemplos por donde se conozca que fue celoso de la salvación de las almas o de la extirpación de las idolatrías, no es otra cosa que seguir el trazo formado por usted, asentando el pie, constantemente, sobre la huella que han dejado en su camino.

Una de las cosas que más admiro en el trabajo de usted es el tino con que ha evitado todas las cuestiones dudosas. Limitarse a decir lo que está bien averiguado es cordura; entrar en indagaciones inciertas, divagación. Por desgracia las investigaciones arqueológicas hacen adquirir ciertos resabios que toman luego carta de naturaleza en otra clase de estudios, sobre todo cuando, al proseguirlos, se tro-

¹ Se refiere a la *Bibliografía* que estaba por publicar García Icazbalceta y cuya primera edición, a sus expensas, apareció en 1886.

pieza a cada paso con puntos enmarañados, como desgraciadamente sucede en el caso de nuestro Sahagún, cuya biografía y bibliografía sabe usted bien que no están exentas de confusión. Algún tiempo he perdido en averiguaciones de esta especie, y no siempre las he continuado con éxito; si me atrevo a tocar alguna de estas últimas es con la esperanza de que usted, hoy o más tarde, resuelva mis dudas.

Supongo que en la producción literaria de usted debe haberse omitido algo por escrúpulo. Sólo así me explico que un asunto tan interesante como el de las persecuciones que sufrió Sahagún, punto en que tanto insiste el señor Chavero, no haya sido tratado por usted. Ha tenido usted en su mano, antes que yo, los fragmentos de Sahagún que aparecieron en la Biblioteca Nacional; y mejor que yo sabe, también, que de allí pueden sacarse, si no datos ciertos, sí claros indicios de lo que motivó tal vez, la desavenencia entre los franciscanos de las primeras barcadas y los de las subsiguientes. Por espinoso que sea el asunto, no queda otro recurso que atacarlo; mucho más difícil de tratar era, en la vida del señor Zumárraga, el de la quema del indio, y supo usted abordarlo acertadamente, demostrando con esto un honrado amor a la verdad que, en cuestiones de este género, debe anteponerse a otra cualquiera consideración. Bien sabe usted a dónde quiero ir a parar con esto: desearía yo ver publicados en la *Bibliografía del siglo XVI* esos dos prólogos inéditos que hay en los fragmentos de Sahagún y que tan interesantes son bajo todos aspectos. Si creyera yo que, tarde o temprano, habían de tener algún influjo en el ánimo de usted mis palabras, las emplearía todas para convencerlo de que diese a luz ambas piezas, siquiera fuese sin comentarios.²

Las diversas cuestiones que aquí trato van referidas a los *Memo-riales* de usted por medio de llamadas que me he permitido poner allí, con lápiz, en los márgenes. Esas llamadas forman serie alfabética y tienen cada una, su epígrafe. Van a continuación.

² Siguiendo el consejo de Paso y Troncoso, expresado en esta carta, don Joaquín incluyó en su *Bibliografía* el texto íntegro de los dos prólogos. Véase Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía Mexicana del Siglo XVI*, nueva edición por Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, p. 376-387.

Allí mismo (p. 376) agradece García Icazbalceta a Paso y Troncoso "su valiosa cooperación... declaro que este artículo [el referente a Sahagún y su obra] debería llevar más bien su nombre que el mío".

A) ¿De dónde vino Sahagún?

Los cronistas primitivos de la Provincia del Santo Evangelio (Mendieta y Torquemada), dicen que vino de la Provincia de Santiago, y debe darse crédito a éstos más que a otros que se empeñan en hacerlo hijo de la Provincia de Cantabria. El convento de su villa natal, Sahagún, pertenecía, según Gonzaga, a la Provincia de la Concepción, pero como el futuro historiador fue a estudiar a Salamanca y allí tomó el hábito, de hecho fue hijo de la provincia compostelana. El *Becerro franciscano* del padre Figueroa confirma esto mismo, pero no hace más que copiar a los cronistas de la provincia que andaban ya impresos, como luego lo expresaré más claramente.

Veamos lo que dio margen a la falsa creencia de que fuera hijo nuestro Sahagún de la provincia cantábrica. El padre fray Juan de San Antonio, autor de la *Bibliotheca Universal Franciscana*, copiando en gran parte lo que ya había dicho el bibliógrafo Wadding, intercaló en el artículo *Bernardinus Sahaguntinus* estas palabras: *Cantabricae provinciae filius*.³ Copiolas sin restricción alguna, el ilustrísimo Eguiara en la *Bibliotheca Mexicana*,⁴ no advirtiendo que había sido puesta en duda la especie por el mismo que la divulgara, pues en el tomo II de la obra del padre San Antonio hay un Apéndice, y al fin de éste se encuentra un artículo del tenor siguiente: *Bernardinus Sahaguntinus etcétera, tomo I, hujus Bibliothecae, Alumnum fuisse Cantabricae provinciae dixi e relatione ejusdem. Provinciae, caeterum inter scriptores provinciae Compostellanae recensetur tomo II Chronical hujus provinciae, página 115*. Por eso Beristáin, hablando de Sahagún en la *Bibliotheca Hispano Americana*, dice: "dejo para los cronistas de Cantabria y de Compostela la disputa sobre la provincia del orden de San Francisco en que tomó el hábito nuestro Bernardino".⁵

¿Quiénes fueron esos cronistas? He recogido en la obra del padre San Antonio los nombres de dos religiosos que escribieron y publicaron crónicas de la Provincia de Santiago. El primero, Antonius Ramírez de Mendoza, está citado en el apéndice del tomo II, pero

³ Juan de San Antonio, *Bibliotheca Universal Franciscana*, 2 v., Madrid, 1732-1733.

⁴ De la obra de Juan José Eguiara y Eguren (1696-1763) tan sólo se han publicado sus "prólogos". Véase: *Prólogos a la Biblioteca Mexicana*, versión de Agustín Millares Carlo, nota preliminar de Federico Gómez de Orozco, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.

⁵ Véase: José Mariano Beristáin de Souza, *Bibliotheca Hispano Americana Septentrional*, 5 v., Amecameca, México, 1883.

no expresa el bibliógrafo ni la fecha ni el lugar de la impresión de su obra, lo que hace sospechar que la habría conocido de oídos solamente. Así es que la obra citada por dicho bibliógrafo, en la rectificación de que hablé arriba, supongo será la que está registrada en la *Bibliotheca Universal Franciscana* (tomo II, página 98). Hasta la fecha en que se publicó esta *Bibliotheca* se habían dado a luz dos tomos de la crónica de la Provincia de Santiago: el I en Salamanca (1722) y el II en Compostela (1727). El nombre de este otro cronista es Iacobus a Castro, y su obra se escribió en castellano.

En cuanto a los cronistas de la Provincia de Cantabria, cualquiera diría que tenían el don de hacerse invisibles para burlarse de mis pesquisas, pues ni sus nombres siquiera he podido alcanzar, bien es que sólo he tenido valor de registrar, en la Biblioteca del padre San Antonio, los índices de autores, y eso en el ramo de Historia. Tengo noticia de dos cronistas franciscanos de Cantabria; el nombrado por Vetancourt en el *Tratado de la Ciudad de México* (número 111),⁶ y el que escribió la *Relación* que leyó el padre San Antonio, y que he citado ya; a no ser que ambos sean uno solo. De ser dos, el último habrá sido el causante de todo el embrollo en que nos hemos ido metiendo, pues sospecho que en su *Relación* diera noticia de la *Historia* de Sahagún, y que juzgando, con forzado criterio, ser la obra de algún hijo de la provincia cantábrica, por el hecho de conservarse en ella, así lo dijera en su opúsculo. Si tal cosa sucedió, ¡bendito sea su error! Conservónos la noticia de una obra altamente estimable; siendo causa remota de que esta obra no se perdiera como tantos otros tesoros literarios que hoy no podemos reponer.

No creo haber emprendido una labor inútil esparciendo aquí las noticias anteriores. Bien sé para quién trabajo. Sembradas quedan en terreno fértil, y a su tiempo las hará usted fructificar. Nada sabemos de los primeros años de la vida de Sahagún; poco, muy poco, alcanzamos de la suerte que corrió su obra, pasando a la Península, hasta venir a parar uno de sus tratados a ese rincón de las provincias vascongadas. ¿Por qué no hemos de alimentar la esperanza de obtener alguno de esos datos valiéndonos de las cró-

⁶ Fray Agustín de Vetancourt, *Tratado de la Ciudad de México*, incluido al final de *Teatro Mexicano*, 2 v., México, 1697.

nicas de las provincias franciscanas en España? Solicitándolas con empeño, tal vez veamos cumplido nuestro deseo, y podamos, más tarde, llenar tales vacíos.

B) *Año en que vino Sahagún a México. Cuántos compañeros trajo. ¿Se sabe quiénes fueron éstos?*

No estudiaré estos puntos antes de haber transcrito una real cédula que, original, se conserva en la Biblioteca del Colegio del Estado de Puebla. Dice así:

El Rey, nuestros oficiales de la Nueva España, fray Antonio de Ciudad Rodrigo de la orden de Sant Francisco va a esa dicha tierra, donde lleva hasta cuarenta frailes y religiosos de ella para hacer y poblar en la dicha tierra casa y monasterio, a los cuales por ser esto cosa de tanto servicio de Nuestro Señor y por la devoción que yo tengo a la dicha orden, tengo voluntad de les mandar ayudar, favorecer y hacer mercedes; les he mandado pagar el pasaje y matalotaje hasta esas tierras y su superior pidió por merced les mandase pagar el flete de los libros ornamentos y las otras cosas que llevasen para ellos y para la dicha orden, o como la mi merced fuese, e yo túvelo por bien por donde yo vos mando que paguéis el flete que costare y por los nuestros oficiales que residen en la ciudad de Sevilla en la casa de la Contratación de las Indias fuere igualado y concertado con el maestro que los llevare, los dichos libros y otras cosas que llevaren los dichos religiosos, necesarias a ellos y a la dicha orden, desde la dicha ciudad de Sevilla a esa dicha Nueva España, y merced a los nuestros oficiales que residen en la Isla Española que, si hasta la dicha Isla fuere fletado el navío en que fuere los dichos religiosos, que ellos paguen lo que hasta allí costare el dicho flete por certificación de los dichos oficiales de Sevilla. E que los dichos oficiales de la Española igualen el dicho flete desde allí a esa Nueva España y aquello le paguéis vosotros al maestro y persona que lo hubiere de haber y, tomado carta de pago del dicho maestro que los llevare e de los dichos religiosos con la cual y con esta mi cédula siendo tomada la razón de ella por dichos nuestros oficiales de Sevilla, mando que nos sea recibido y pasado en cuenta lo que en lo susodicho se montare por la certificación de los dichos oficiales de Sevilla o de la dicha Isla Española e no pagadas. Dada a la fecha en Valladolid a diez (?) días del mes de agosto de mil quinientos y veinte y siete años. Yo el Rey (*rúbrica*) por mandado de su majestad,

Francisco de los Covos (*rúbrica*). A los oficiales de la Nueva España que paguen el flete de las cosas que los religiosos de la orden de San Francisco llevasen a la dicha tierra que V.M. hizo limosna.

El venerable padre fray Antonio de Ciudad Rodrigo, uno de los doce primeros, vemos que se encontraba ya en España desde agosto del año 1527. No es fácil señalar con fijeza la fecha en que pasó, pero yo sospecho que venga indicada en la carta de Diego de Ocaña que publicó usted en el tomo 1º de sus *Documentos* (p. 531).⁷ Esos frailes con quienes nos dice mandaba Cortés al notario Jorge, no serían de los dominicos, sus enemigos, sino más bien de los franciscanos, sus protegidos. Si entonces partió el padre Ciudad Rodrigo, lo acompañaría algún otro fraile de la Custodia, y saldrían de esta tierra por el mes de septiembre de 1526.⁸

Con qué carácter pasara, y a que, no es fácil decirlo con certidumbre, Mendieta escribe que fue a negociar la libertad de los indios; pero esto no sería en lo ostensible, pues de otro modo su viaje no hubiera sido tan desembarazado en aquellos calamitosos tiempos.⁹ Mas bien creo que haya paliado su intento con alguna comisión de la Custodia, tan natural como era la de ir a dar cuenta al general de la Orden de sus tareas apostólicas, o la de asistir al Capítulo General que debía celebrarse el año de 1528 en Parma. Efectivamente, los franciscanos acostumbraban nombrar, en sus Capítulos, un diputado o dos por cada provincia religiosa para que la representara en el Capítulo General de la Orden. He visto citado muchas veces a este diputado con el nombre de "custodio de provincia" y

⁷ Alusión a la obra publicada por Joaquín García Icazbalceta, *Colección de Documentos para la Historia de México*, 2 v., México, Librería de Andrade, 1858.

⁸ Esta es una nota puesta por García Icazbalceta: Los cuatro dominicos que volvieron a España en esta época salieron de aquí algo más tarde, puesto que regresaron con Pedro de Alvarado, y éste no había vuelto aún de Guatemala a México cuando Ocaña escribía. No saldrían en febrero de 1527 como quiere Remesal (f. 15) puesto que Cortés en su carta al obispo de Osma (12 de enero de 1527) da a entender que había partido ya; pero sí es de creer que se fueran después del 10 de noviembre de 1526, porque en ese día, según los libros de Cabildo, todavía no se separaba Alvarado de México. Así, para mayor claridad, diremos que los frailes de que habla Ocaña y que yo creo habrán sido franciscanos, partieron para España con el contador Albornoz en septiembre de 1526; mientras que los dominicos, como regresaron con Alvarado, habrán salido de México, unos dos meses después.

⁹ Alude así, sin citar libro ni página a la *Historia Eclesiástica Indiana*, ver nota 21.

Sahagún le llama en alguna parte de su *Historia custos custodum*: comúnmente lo elegían en el Capítulo de la Provincia que precedía al general de la Orden. La Custodia del Santo Evangelio, creada con sujeción directa al ministro general de los franciscanos celebró regularmente sus Capítulos custodiales, y tal vez haya mandado a Europa un *custos custodum* después de cada uno de esos Capítulos, ya sea con este carácter, ya con el de simples mensajeros enviados por la Custodia al ministro general de la Orden. Lo cierto es que en aquellos primeros tiempos, y en distintas épocas, fueron a España algunos frailes despachados de acá por sus hermanos en religión, y que los asuntos que llevaron, si no eran de obligación por su regla, se consideraron de urgencia, puesto que, siendo tan escasos los obreros evangélicos, se desprendían de ellos los primeros religiosos para mandarlos a lugares tan apartados. Creo que el primero de estos diputados sería fray Juan Xuárez, como luego lo diré, y el padre Ciudad Rodrigo habrá ido, probablemente un poco más tarde. Es regular que a estos emisarios se les encargara el reclutamiento de nuevos obreros para la viña del Señor, y de los dos primeros puedo decir que no se descuidaron en su comisión.

Vino el padre Sahagún en la misión que trajo fray Antonio de Ciudad Rodrigo; y como éste obtuvo la cédula anterior desde agosto de 1527, pudiera creerse que en aquel año, o a principios del siguiente, llegara nuestro historiador a estas partes. Para conciliar esto con fecha de 1529 que se asigna a su llegada podríamos suponer en primer lugar que el padre Ciudad Rodrigo hubiera venido de España en 1527, regresando a poco volviendo de allá por segunda vez en 1529. Así creo que lo entendió Barcia, pues al formar la *Tabla General* que hace tan apreciable la segunda edición española de las *Décadas* de Herrera puso el siguiente artículo. "Fray Antonio de Ciudad Rodrigo Francisco, va a Nueva España con cuarenta frailes de su Orden, y limosnas, que mandó el Rey darles. iv, 24, y vuelve con Cortés cuidando de los Indios que trajo iv, 107".¹⁰ Sólo que, si aceptamos lo que parece inferirse de aquí, vendría el padre Ciudad Rodrigo a México en 1527, y al regresar a España se quedaría allá hasta 1530 para volver con Cortés y con los indios que éste llevó, pero tal conjetura no es conciliable con lo dilatado y penoso de los viajes trasatlánticos en aquellos remotos tiempos. Como segunda conjetura cabe la de que el padre, despachado desde

¹⁰ Antonio de Herrera, *Historia General de los Hechos de los Castellanos*, edición de Nicolás Rodríguez Franco, Madrid, 1726-1728.

1527, no se pusiera en camino inmediatamente; originándose de aquí el que Cortés, que llegó a la Península en mayo del año siguiente, lo encontrara todavía por allá disponiendo su viaje, y confiara a su cuidado el transporte de los indios. Según esto el misionero habrá regresado antes que Cortés, trayendo consigo en 1529 los indios que llevó el Conquistador a España en 1528, y bien pudo llegar acá un año antes que don Hernando.

La siguiente noticia que me ha comunicado nuestro amigo Ágreda no resuelve, ciertamente, la cuestión, pero sirve para fijar dos fechas importantes: la de la autorización dada por la Orden franciscana para la misión del padre Ciudad Rodrigo, y la de la partida de éste conduciendo dicha misión. Copio esa noticia literalmente, a continuación, aunque no esté conforme con todos sus detalles. Dice así: "El padre fray Juan de la Trinidad en su crónica de la Provincia de San Gabriel de Extremadura, impresa en Sevilla por Juan de Osuna en 1652, asienta que el vicario general de la Orden fray Antonio de Calcena despachó patentes en 11 de octubre de 1528 al padre fray Antonio de Ciudad Rodrigo para que de la misma Provincia de San Gabriel o de otra cualquiera de la Orden llevase a las Indias Occidentales, el número de religiosos que determinase el Emperador. Que en virtud de tal patente, llevó de la dicha Provincia de San Gabriel veinte religiosos, y con ellos otros de otras provincias, y se embarcaron en principio del año de 1529. Dice no tener noticia de todos los religiosos que de aquella su Provincia llevó en esa vez el padre Ciudad Rodrigo y que las crónicas solamente le dan de ocho de ellos, a saber: fray Antonio Maldonado, fray Francisco de Ledesma, fray Diego de Almonte, fray Alonso de Herrera, fray Cristóbal de Zamora, fray Melchor de Benavente, fray Antonio Ortiz y fray Juan del Águila, de cada uno de los cuales se ocupa en seguida.¹¹

Cita al margen las *Crónicas* de Gonzaga y de Daza y el *Memo-*

¹¹ Esta nota la puso García Icazbalceta: Dudo que estos ocho llegaran en el año de 1529. Cuatro de ellos: Maldonado, Almonte, Herrera y Ortiz, dice Mendieta (p. 248) que vinieron en el año 1525, otro, Ledesma, es probable (p. 641) que fuera compañero de los anteriores, el sexto, Benavente, se sabe por Mendieta (p. 381-82), que llegó en 1542: el séptimo Águila, no viene citado ni por Mendieta, ni por Torquemada, ni por Vetancurt, ni tampoco en el *Menologio* inédito de Oroz, del octavo, Zamora, no se sabe cuándo pasó.

rial de la Provincia de San Gabriel, que escribió el padre fray Juan Bautista Moles e imprimió en Madrid, Pedro Madrigal en 1592:¹²

Esta noticia fija la fecha de la venida del padre Ciudad Rodrigo a principios de 1529, pero deja en pie la duda de si hizo dos viajes o uno solo, pues desde agosto de 1527, fecha de la real cédula; hasta octubre de 1528, fecha de la patente hubo tiempo para que el padre viniera a Nueva España con una misión, y regresara a la madre patria en busca de otra, aunque no sea esto lo más probable. *Salvo mejor opinión de usted yo aceptaría más bien que el padre desde su ida a España permaneciera por allá hasta su regreso a estas partes en 1529.*

Todavía admitiendo esto, hay que resolver otro punto dudoso. ¿Cuántos religiosos vinieron a Nueva España en virtud de las gestiones del padre Ciudad Rodrigo? El cronista fray Juan de la Trinidad sólo dice que trajo, a consecuencia de la patente, veinte frailes de la Provincia de San Gabriel y algunos más de otras provincias con los cuales bien pudo completar el número de cuarenta. Por la cédula de agosto de 1527 aparece que el padre Ciudad Rodrigo pudo traer hasta cuarenta frailes, y el mismo número admite el padre Figueroa, autor del *Becerro franciscano*, lo que me induce a creer que este diligente compilador, si no extractó la noticia de las *Décadas* de Herrera, tuvo conocimiento entonces de dicha cédula, tal vez por haberla visto en el Archivo de la Catedral de donde alguno la sustrajo en nuestros tiempos para venderla después al Colegio donde hoy se conserva. La patente del vicario general de la Orden, fray Antonio de Calcena, puede ajustarse también a la cédula, puesto que el prelado concede permiso para que pase a las Indias *el número que determine el Emperador*, y éste había dado ya autorización para que fuesen cuarenta. Pero en contra de ese número que acusa la cédula puede invocarse la autoridad del mismo Sahagún, quien, en el prólogo del *Arte adivinatoria* que está entre los fragmentos encontrados en la Biblioteca Nacional, dice que él formó parte de una barcada de veinte frailes, aserción que no tiene réplica, y que sólo podría conciliarse con el texto de la cédula admitiendo cualquiera de estas inferencias:

1a.) Que el padre Ciudad Rodrigo se propusiera traer cuarenta frailes y sólo pudiera reunir veinte;

¹² Continúa citando la información proporcionada por don José María de Agreda y Sánchez, distinguido bibliófilo (1838-1916).

2a.) Que haya traído los cuarenta en una sola *barcada*, pero que una parte se quedara en las Antillas, ya permanente y temporalmente para venir más tarde;

3a.) Que haya despachado los cuarenta frailes, pero que estos se transportaran a las Indias en dos *barcadas*: una de veinte frailes con el mismo agente de la misión y otra también de veinte, que habrá venido antes o después.

Si vino antes esta *barcada*, no se repugnaría admitir que llegase a México en 1528, pues algunos opinan que en ese año vino también una misión numerosa. *Como quiera que haya sido, lo único que hasta hoy sabemos es, que fray Antonio de Ciudad Rodrigo llegó a las playas del seno mexicano en 1529 conduciendo una misión de veinte religiosos entre los cuales vino nuestro Sahagún admitiendo que hayan salido de España a principios del año llegarían acá a mediados del mismo si es que se detuvieron en la Española como parece indicarlo la real cédula con que vinieron despachados, y como entonces se acostumbraba.*¹⁸

Alguna vez intenté formar la lista de los veinte misioneros entre los cuales vino Sahagún, suponiendo que todos ellos llevarían nombres tan respetables como los que figuran en la lista de los doce primeros. Registrando el *Becerro franciscano* saqué realmente el catálogo de esos veinte y de algunos más, pero a costa de un triste desengaño, porque adquirí la certidumbre de que la obra del padre Figueroa no merece crédito en lo que se refiere al siglo XVI. Confiesa el erudito franciscano haber extractado los nombres de esos veinte o más frailes, de los cronistas de la Provincia, y siendo así que estos no tráen la correspondencia del año más que en tres o cuatro nombres, el padre Figueroa puso la fecha de 1529, arbitrariamente, a todos los que él imaginó que pudieron haber llegado en el mismo año. Para que se vea que no hay exageración en lo que digo, pongo adelante esa lista, sacada de los catálogos que corresponden a la *Parcialidad de los Gachupines*.

Antes debo advertir que dicha parcialidad está registrada en tres secciones distintas del *Becerro*. En la sección que lleva la letra (B) están inscritos los frailes gachupines formando varias listas, cada una de las cuales corresponde a uno de los cronistas de la provincia; están apuntados allí los religiosos según la mención que de ellos han

¹⁸ El subrayado es del mismo Paso y Troncoso.

ido haciendo esos cronistas. En la sección marcada con la letra (C) están registrados los frailes en una sola lista y por el orden de las fechas en que fueron llegando. En la sección que corresponde a la letra (E) van apuntados por orden alfabético.

Me serviré en primer lugar, del catálogo (C) que viene dispuesto en cuatro columnas la primera de nombres; la segunda de procedencias; la tercera de fecha de llegada; la cuarta de grados y otras noticias. Esta última columna registra hechos contados de la vida del religioso. La tercera columna, dispuesta por serie corrida de años quiere indicar el orden en que fueron llegando. Comienza la serie, en la primera columna con los tres del año 1523; siguen los doce del año 1524; después vienen los que fueron llegando en los años sucesivos, siendo de notar que hasta concluir el año 1528 se hace subir el número de esos religiosos a cuarenta y uno. De este último catálogo —que está, como toda la obra, en estado de memorial— debió sacarse el que cita el señor Chavero en su estudio del padre Sahagún (p. 8 y 9),¹⁴ y no es extraño que al buen misionero le tocara el número 43 si lo pusieron en segundo lugar entre los que llegaron el año 1529. Pero, por desgracia, el padre Figueroa era tan laborioso como ligero en sus apreciaciones, y ha formado sus listas *ad libitum*. He aquí la prueba. El catálogo de la letra (C) nos proporciona la siguiente lista de los frailes que llegaron en 1529; la extracto de allí poniendo una apreciación al lado de cada nombre.

1. Cuéllar, fray Antonio; Provincia Santiago. Lo citan Mendieta, Torquemada y Vetancurt pero sin poner el año de su llegada; era de la misma provincia, y tomó el hábito en el mismo convento que Sahagún.

2. San Francisco, fray Juan; Provincia Santiago. Vino según Mendieta en 1529 con el padre Ciudad Rodrigo, y fue octavo provincial de 1552 a 155; murió en 1556.

3. Francés, fray Luis; Provincia Aquitania. Está en Torquemada, pero sin año.

4. Gocial, fray Pedro; Provincia Flandes. Fundador de la Provincia de Lima; lo cita Vetancurt pero sin año de venida.

5. Ledesma, fray Francisco; Provincia San Gabriel. Vetancurt

¹⁴ Alfredo Chavero, "Sahagún", *Boletín de la Sociedad de Geografía y Estadística*, Tercera época, México, 1877, 6, p. 1-42.

dice que murió en 1580; pero Mendieta lo hace vivir acá poco tiempo, y dice que vino no mucho después de los doce. Sería entonces antes de 1529.

6. Leyva, fray Hernando (lego); Provincia Burgos. Nombrado por Mendieta pero sin decir el año de su venida.

7. Rangel, fray Alonso; Provincia Santiago. Asegura Mendieta que lo trajo el padre Ciudad Rodrigo en 1529, fue electo quinto provincial en 1546. Murió en la mar ese mismo año o el siguiente.

8. Ricquet, fray Justo; Provincia Flandes. Enviado de México a Lima en 1534; fue fundador de aquella Custodia y primer guardián de Quito. No lo están los primeros cronistas, pero sí Vetancurt, sin año (4 p.t. 2, n. 5).¹⁵

9. Rodenas, fray Pedro. Fundador de la Custodia de Lima. Dice Vetancurt que éste, Gocial y Ricquet fueron despachados de acá por el padre Granada. Bien pudieron venir en la misión que éste mandó de España en el año 1532.¹⁶

10. Sahagún, fray Bernardino; Provincia Santiago. Vino en 1529.

11. Segovia, fray Antonio; Provincia de la Concepción. No dicen los cronistas cuándo pasó.

12. Soto, fray Luis; citado por Torquemada quien no pone el año de su venida.

13. Testera, fray Jacobo; Provincia Aquitania. Unos dicen que vino en 1529 con el padre Ciudad Rodrigo; otros que en 1530.

14. Topas, fray Alonso; Provincia Santiago. No dicen los cronistas en qué fecha vino.

15. Urbano, fray Alonso; Provincia Castilla. No se dice cuándo pasó, pero bien pudo ser por este tiempo, pues murió en 1592 según Vetancurt; con sesenta y seis años de hábito y 85 de edad al

¹⁵ Cita la obra de fray Agustín de Vetancurt, *Teatro Mexicano*, 2 v., México, por Doña Maria de Benavides Viuda de Juan de Ribera, 1697, 4a. parte, tratado segundo, número 5, p. 24-25.

¹⁶ Esta nota fue puesta por García Icazbalceta: Tengo una cédula que acredita el envío de una barcada de diez frailes por el padre fray Juan de Granada, antes de venir él de España: así pudo suceder en el caso del padre Ciudad Rodrigo, como antes lo indiqué.

decir que Torquemada; y como vino acá mancebo, tendría, en 1529, 22 años de edad y tres de hábito.

16. Zamora, fray Cristóbal; Provincia San Gabriel. No dicen los cronistas cuándo vino.

A renglón seguido de todos estos sujetos escritos en el catálogo (C) hay allí otros muchos que, puestos primero en la misión del año 1529, fueron trasladados después por una simple corrección de fecha, perfectamente perceptible, a la misión del año 1542 que trajo el padre Testera. Ese salto de trece años bien prueba que procedía el padre Figueroa aquí, como en todo lo del siglo XVI, a tientas. En el catálogo (E) no cuidó de hacer la misma corrección, y allí, aparecen los sujetos trasladados como pertenecientes a la misión del padre Ciudad Rodrigo, que llegó en 1529. Esa nueva lista de supuestos compañeros de Sahagún la he dividido en dos series para referirla a dos autoridades franciscanas, una de ellas inédita.

La primera serie, de seis frailes, está compuesta de nombres citados en la *Monarquía Indiana*, casi todos en el libro 20, capítulo 85, pero Torquemada no dice cuándo llegaron. Son los siguientes:

17. Albiz, fray Juan de San Luis; Provincia Burgos.
18. Cruz, fray Jerónimo; Provincia Andalucía.
19. Italiano, fray Daniel (lego); Provincia Santiago.
20. Pelayos, fray Juan; Provincia Castilla.
21. San Vicente, fray Pedro; Provincia Burgos.
22. Zárate, fray Andrés; Provincia Burgos.

Pero hay una segunda serie de diez frailes cuyos nombres se buscarían inútilmente en Mendieta, en Torquemada, o en Vetancurt pues esos cronistas no los han registrado. Son estos:

23. Cámara, fray Juan; Provincia Castilla.
24. Castañeda, fray Román; Provincia Castilla.
25. Cáceres, fray Pedro; Provincia Castilla.
26. Huelva, fray Francisco; Provincia Castilla.

27. Luna, fray Miguel; Provincia Andalucía.
28. Madrigal, fray Benito; Provincia Andalucía.
29. Madrigal, fray Pedro; Provincia Burgos.
30. Medina, fray Francisco; Provincia Castilla.
31. Soto junior, fray Francisco; Provincia Castilla.
32. Zapata, fray Hernando; Provincia Castilla.

El *Becerro* del padre Figueroa apunta estos nombres, con otros muchos de que los cronistas no hacen mención, en una lista que se encuentra en el catálogo (B), y esa lista no es más que un extracto sacado del *Menologio franciscano*, inédito, del padre fray Pedro de Oroz, que él conservaba en el archivo de San Francisco, a fines del siglo pasado, y que hoy sería difícil decir a dónde habrá ido a parar.¹⁷ En el capítulo de la *Monarquía Indiana* citado arriba hay nombres de algunos religiosos de los que figuran en la lista de Oroz y que ni siquiera cita Mendieta, lo que parece probar que Torquemada conoció y utilizó, aunque muy de paso, el *Menologio* de Oroz. ¡Lástima!, que el autor de la *Monarquía* no nos haya conservado más que algunos nombres aislados, descuidándose de anotar en su obra las vidas de tantos misioneros distinguidos pues constan por las pocas noticias que nos quedan del *Menologio* de Oroz que éste no apuntó más que a los venerables cuya memoria era digna de conservarse.

Insensiblemente me voy apartando de mi objeto. El padre Figueroa, al extractar el *Menologio* de Oroz, pasándolo a la lista que nos ha conservado en su *Becerro* cuidó de anotar al lado del nombre de cada venerable el de su procedencia y también el de la fecha de su llegada, aunque debo advertir que falta esa fecha en muchas partidas, tal vez porque el cronista Oroz no pudo averiguarlo. Y precisamente los diez religiosos comprendidos en la segunda serie de arriba están apuntados sin fecha. De suerte que el autor del *Becerro*, por una cadena de suplantaciones, trató de completar el número de cuarenta misioneros que anotaba la cédula de la Catedral para la barcada del padre Ciudad Rodrigo, y poco faltó para que lo consi-

¹⁷ El *Menologio* de fray Pedro de Oroz ha sido publicado por fray Angélico Chávez, *The Oroz Codex*, Washington, Academy of American Franciscan History, 1972.

guiera, puesto que nos ha dejado la lista de treinta y dos. A no ser que otros cronistas españoles con tan mezquino criterio como el de la Provincia de San Gabriel, le hicieran cometer esos desaciertos. Nada de esto que he venido diciendo sobre el *Becerro* tantas veces citado me parece superfluo, porque sabe usted muy bien que el ejemplar del señor Chavero anda hoy por Europa, donde le darán grande importancia; y aquí mismo podría tragar el anzuelo alguno si no se le advirtiera que usase de dicho *Becerro* con mucha cautela.

Sin ir más lejos, señalaré a usted el resbalón de nuestro don Fernando Ramírez en el artículo "Itinerarium Catholicum" de su *Bibliografía* inédita, cuando carga tanto la mano sobre el padre fray Diego Valadés, al que apellida "fraile vago", valiéndose, como comprobante, de la circunstancia de no estar inscrito su nombre en el *Becerro*. Como si el padre Figueroa no nos hubiera dicho en varias partes de su obra que le faltaban muchos datos ciertos, para los apuntes de los primeros años de la provincia, por la incuria que hubo en aquellos tiempos. Expresa, por ejemplo, en la advertencia de la sección (A), que el libro de profesiones anteriores a 1557 no aparecía y en la advertencia de la sección (B) dice que, por no haber apuntado en los tiempos antiguos a los religiosos gachupines que fueron pasando a esta tierra, tuvo que formar el catálogo de esa parcialidad sacándole, exclusivamente de la obra de Torquemada, y de los *Menologios* de Oroz y de Vetancurt. Ahora bien, no habiendo apuntado estos autores más que a los venerables, claro es que desde los primeros tiempos faltaron en la lista muchos que no lo fueron; y así el cuadragésimo tercer lugar asignado a Sahagún por ese *Becerro* entre los que llegaron, cae por tierra. Otro tanto digo sobre la falta de inscripción del padre Valadés; bastaría hacer la reflexión de que pudo tomar el hábito o pedir la incorporación antes de 1557, para que la opinión del señor Ramírez quedase sin valor alguno.

En resumen: repasando las tres listas anteriores, las observaciones que las acompañan; y las declaraciones del padre Figueroa que acabo de extractar puede decirse que, entre todos los religiosos registrados arriba, sólo de dos se sabe de un modo cierto que hayan venido con Sahagún en la misión del padre Ciudad Rodrigo: *fray Alonso Rangel* y *fray Juan de San Francisco*; de *fray Jacobo de Testera* podría afirmarse lo mismo, pero con ciertas salvedades. Esos dos compañeros de nuestro historiador llegaron a ejercer los primeros cargos de la provincia, y no es aventurado conjeturar que a la som-

bra de ellos se iniciaran los trabajos de Sahagún. El padre Rangel, que era también de la Provincia de Santiago, fue provincial en 1546, aunque le duró poco el oficio: el padre San Francisco obtuvo la misma prelación en 1552 y la conservó hasta 1555, siendo, como el anterior, hijo de la misma provincia que fray Bernardino. El provincialato del primero parece coincidir con alguno de los trabajos preliminales de Sahagún; el segundo se encontró al humilde fraile desempeñando un cargo honorífico en la provincia como pronto lo diré.

Afirma el cronista Herrera que fray Antonio de Ciudad Rodrigo vino cuidando de los indios que había llevado Cortés a España. Y ya que hemos tenido poca fortuna al indagar los nombres de los frailes, diremos aquí cómo se llamaban esos indios que fueron, tal vez, compañeros de viaje de Sahagún. El historiador Chimalpahin en las ediciones que puso a la *Crónica* de Gómara (capítulo 62 del tomo II),¹⁸ nos ha conservado la lista de los indios que estuvieron con Cortés en España; y que, salvo algunas bajas habrán sido los mismos que regresaron a México con el padre Ciudad Rodrigo. Figuran allí dos hijos de Motecuhzoma: *don Pedro Motecuhzoma Tlacahuepan* y *don Martín Cortés Nezahualtecolotl*; un sobrino suyo, *don Franco de Alvarado Matlacoahuatzin*, hijo de *Tezozómoc*, hermano del emperador azteca; un pariente del mismo monarca, *don Gaspar Tultequitzin*, dos caciques mexicanos, *don Hernando de Tapia* y *Damián Tlacochoctcatl*, un *don Gabriel*, hijo del último rey de Tlacopan Teteplanquetzaltzin, un descendiente de los reyes de Tlatelolco *don Jerónimo Conchano*; otro de los reyes de Culhuacan, *don Baltazar Toquezquauhyotzin*; otro de los monarcas de Cempoallan, *don Juan Tzihuácmil*; otro de los señores de Cuicláhuac, don Felipe de Castilla *Monialquatzin*, un cacique de los principales de Tlamanalco, *don Pedro de Castañeda Colomóchcatl*, y otros varios caballeros y señores de la nobleza del país. De Tlaxcallan llevó tres caciques cuyos nombres copio de uno de los *Anales* de aquella provincia, porque Chimalpahin sólo habla de uno de ellos; fueron esos tres: *don Lorenzo Mahaxixcatzin* (éste murió en España, según dice Muñoz Camargo), *don Diego Tlilquiyahuatzin* y *Sebastián Ycotequihua*. Luego que Cortés llegó a España, antes

¹⁸ El capítulo LXII de la obra de López de Gómara, *Historia de la Conquista de México*, no incluye sino algunas alusiones a los indígenas que regresaron con Hernán Cortés, por lo que las adiciones que, según Paso y Troncoso, puso Chimalpahin, debe haberlas encontrado en algún ejemplar de la primera edición cuyo paradero desconocemos.

de ir a la corte como lo cuenta Bernal Díaz (capítulo 195), *pasó a tener novenas al monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe* con toda su comitiva, incluyendo los indios, y estos, como recién convertidos y a fuer de sinceros admiradores y fieles imitadores de las acciones de su conquistador, habían conservado de esta romería una impresión indeleble.

Habiendo pasado después don Hernando a la corte, para agenciar sus negocios, dice Herrera (*Década*, 4, p. 107, col. 1)¹⁹ que:

a los Indios que había traído consigo, mandó el Emperador vestir y dar algunos regalos, y a otros, que acá estaban, para que, contentos, volbiesen a su naturaleza: encargó a fray Antonio de Ciudad Rodrigo, que tuviese cuidado, que fuesen bien tratados en el camino, *a quien se dieron dineros, para que comprase imágenes, y cosas de devoción, para que llevasen a sus tierras.*

A renglón seguido agrega: "Y el Marqués del Valle, con su mujer y sus amigos, se fue a Sevilla, para embarcarse para Nueva España." Si con esto quiso decir Herrera que el misionero y el conquistador había sido despachados en la misma época, resultaría entonces que el padre Ciudad Rodrigo no habría salido de España a principios del año 1529, puesto que Cortés obtuvo sus últimas mercedes de la emperatriz gobernadora en noviembre del mismo año. Ahora bien, para que la misión en que vino Sahagún llegara a México en el año 1529, forzosamente habrá salido de la Península antes de noviembre. Así debe de haber sucedido, pues el padre Ciudad Rodrigo recibió sus instrucciones del emperador mismo, y como éste se embarcó para Italia por julio de 1529, los asuntos de la misión se habrán despachado en esa fecha o antes.

Mandaba Carlos V que los indios fuesen bien tratados durante la travesía, y encargaba al padre que cuidase de esto; como tal comisión habría resultado ilusoria si los caciques no hubieran venido en la misma embarcación que los misioneros, debo creer que habrán hecho la navegación juntos. Ya vimos que muchos de los indios eran de sangre real, y otros pertenecientes a la primera nobleza. Los jóvenes misioneros no han de haber perdido la oportunidad de entrar en comunicación con ellos, y habrán obtenido así buenos informes sobre las costumbres e instituciones de los pueblos que se habían propuesto evangelizar. Sería preciso desconocer el ardiente espíritu

¹⁹ La referencia es a la edición de las *Décadas*, aparecida en Madrid, 1726-1728. Ver nota 10.

de propaganda que animó siempre al padre Rangel, el celo religioso, verdaderamente temerario, del padre San Francisco, el genio investigador de Sahagún y su afán por el estudio, habría que olvidar esas cualidades de los jóvenes religiosos para comprender que cuando la Providencia les deparaba tan excelentes maestros, no se hubieran dedicado durante la navegación a recoger siquiera muchos de los vocablos de esa elegante lengua mexicana que llegaron a poseer los tres tan admirablemente y a poco de haber llegado a la tierra.

Resumiendo todo lo anterior tenemos que el padre Ciudad Rodrigo pasó a España, probablemente en septiembre de 1526, con el contador Albornoz para traer frailes que ayudasen a la conversión: que en agosto de 1527 quedó autorizado por el Emperador para venir acá con cuarenta religiosos; que en octubre de 1528 obtuvo patentes del vicario general de la Orden de San Francisco, aprobando la misión; que con ambas licencias saldría de la Península, cuando más tarde, a mediados de 1529; y por último que, aun admitiendo que haya hecho escala en la Española, puede haber llegado a México, antes que terminara el año, con los indios que llevó Cortés a España y con veinte frailes de la misión.²⁰

C) *¿Vino Sahagún en la segunda barcada de los franciscanos?*

Así parece deducirse de las palabras del mismo Sahagún, quien en el Prólogo del *Arte adivinatoria* encontrada entre los fragmentos de nuestro autor que han aparecido en la Biblioteca Nacional, dice textualmente lo que sigue:

El año de 1525 (*sic*) llegaron a esta tierra doce frailes menores de San Francisco, enviados por el Sumo Pontífice Adriano VI con toda la autoridad necesaria, y con el favor del invictísimo Emperador don Carlos V, para convertir a la fe católica a esta gente indiana... Los primeros que después de ellos vinieron fueron los padres dominicos, y los segundos fueron veinte frailes de San Francisco de la observancia (*entre los cuales yo vine*).

Parece no tener réplica esta afirmación y, sin embargo, el hecho asentando por Sahagún es inexacto, como se puede ver en seguida.

Ante todo, ¿a qué daban el nombre de *barcada*? Discurríamos el otro día si sería *cuestión de cantidad*, puesto que a los doce frailes

²⁰ El subrayado es de Paso y Troncoso.

del año 1524 se les consideraba como venidos en la *primera barcada*, siendo así que merecía mejor ese nombre el grupo de los tres frailes flamencos que habían llegado un año antes. Pero hoy, después de haber leído un pasaje de Mendieta (p. 187) me inclino a creer que sea, más bien *cuestión de calidad*.²¹ Llamóse *barcada* la de los doce porque vino con permiso del Emperador, con autoridad del Papa, y con sanción del general de la Orden de San Francisco; la venida de los tres flamencos fue, ciertamente con autorización de Carlos V, pero tal vez sin la sanción del Papa y de la Orden. Así es que los antiguos franciscanos daban el nombre de *barcada* a lo que después se llamó *misión*: era *barcada* la misión religiosa debidamente autorizada; y no llevaba ese nombre la que carecía de tal requisito. Bien creo que de las Antillas, y aún de España, hayan venido en aquellos primeros tiempos varios grupos de frailes franciscanos sin despacho formal de la Orden, y estos no entraban probablemente en el número de las *barcadas*.

La *primera barcada* sabemos que fundó cuatro conventos, México, Tetzaco, Tlaxcala y Huexotzinco.

Y ya que de *barcadas* hablamos debo decir que entre la de los doce que vino a cargo de fray Martín de Valencia de 1524, y la de los veinte que trajo en 1529 fray Antonio de Ciudad Rodrigo, debe haber habido otras varias, pues Vetancurt (14 p., t. 1, n. 6)²² dice que "con los ministros que vinieron el año de 25, de 27 y 28 se acrecentó la conversión de las almas". De la misión del año 1525 hay noticias muy circunstanciadas en Mendieta (p. 248) quien le da expresamente el nombre de *segunda barcada*, lo que induce a creer que vendría despachada de un modo regular por la Orden franciscana. Estaba aquí ya esta segunda misión unos ocho o nueve meses después de haber llegado a México la primera, así es que su arribo puede fijarse entre enero y marzo del año 1525. No nos dice el cronista cuántos frailes venían en ella, ni nos da más nombres que de cuatro, fray Antonio Maldonado, fray Antonio Ortiz, fray Alonso de Herrera y fray Diego de Almonte, todos de la Provincia de San Gabriel, pero agrega que los acompañaban "otros muy conocidos religiosos de la misma Provincia de San Gabriel", y estos *otros* serían, a lo menos, dos o tres, así es que la misión traería por lo bajo de seis a siete. Poco tiempo había transcurrido desde la sa-

²¹ La cita es obviamente a la edición de fray Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, publicada por Joaquín García Icazbalceta, México, 1870.

²² Véase lo dicho en la nota 15.

lida de los primeros para que se suponga que, por agencias de éstos, hayan venido los siguientes, creo que más bien el celo de fray Francisco de los Ángeles, general de la Orden, por las nuevas conversiones, haya sido el móvil de esta *segunda barcada*. Con ella sabemos que se fundó el quinto convento, Quauhnáhuac.

Pero ya en lo sucesivo veremos a la naciente Custodia agenciar de un modo expreso y directo esos esfuerzos de nuevos obreros evangélicos. La primera misión que tenga yo noticia haya venido de este modo es la que trajo fray Juan de la Cruz, y que se compuso de él y de otro seis religiosos, según lo expresa el cronista Herrera (*Década* 3, l. 10, c. 7), quien agrega que, a petición de fray Juan Xuárez, guardián de Huexotzinco, dispuso el Emperador se les diese una limosna competente para compra de ornamentos. No alcanzó en este momento la fecha de la ida de fray Juan Xuárez a España, pues de este religioso, que fue uno de los doce primeros, sólo se sabe que estuvo "poco tiempo en esta provincia", según Mendieta (p. 617). Entiendo que el contador Albornoze en la carta que escribió al Emperador desde México con fecha 15 de diciembre de 1525, y que usted publicó en el tomo 1º de sus *Documentos*, alude al padre Xuárez y al lego Palos cuando dice (p. 494) "allá son idos religiosos de sancta vida de la Custodia de San Gabriel y Orden de San Francisco de los descalzos, etcétera".²³ Si no pasaron estos frailes en el año 1524, lo habían hecho en la primera mitad del año siguiente, pues dificultó que después lo hubieran dejado salir de la tierra los gobernadores Salazar y Chirino, pero, aun dado caso que estos no les hayan puesto impedimento, habrán tomado pasaje cuando más tarde en los barcos que salieron para España por agosto de 1525, según la carta precitada (p. 501) el cronista Herrera nos revela en otra parte de su obra la causa de no haber regresado fray Juan Xuárez en la misión que trajo el padre Cruz que fue (*Década* 4, l. 2, col. 41) por haber sido presentado para obispo de la Florida, hacia donde partió a mediados del año siguiente (1527), con otro de los doce, el lego fray Juan de Palos, quien tal vez le acompañó en su viaje de México a España; ambos debían perecer de hambre con casi todos los demás españoles que llevó a esa expedición Pánfilo de Narváez. Sospecho que una buena parte de la barcada que condujo fray Juan de la Cruz haya ido a engrosar el número de los

²³ Se refiere a la *Colección de Documentos para la Historia de México*, publicada por Joaquín García Icazbalceta, 2 v., México, Librería de Andrade, 1858, t. 1, p. 494.

evangelizadores de Michoacán, cuyo primer apóstol fue fray Martín de la Coruña, pues el padre Cruz floreció allá. Esta *barcada* habrá sido pues la que haya reforzado, si no fundado, el primer convento de aquellas partes, que fue tal vez el sexto de la Custodia del Santo Evangelio, Tzintzuntzan.

Si esta misión despachada en España el año 1526 es la que Vetancurt afirma que llegó en el año 1527, tampoco puedo decirlo. Menos aún puedo informar sobre la *barcada* del año siguiente, pues lo único que alcanzó de pronto es lo que dice Beaumont en la *Crónica de Michoacán* (t. 3º, p. 265)²⁴ hablando de fray Juan de San Miguel de quien sospecha que pudo llegar a estas partes "en la misión copiosa que vino el año 1528". En ese mismo año llegaron también, como compañeros del señor Zumárraga, dos frailes muy renombrados, fray Juan de la Alameda y fray Andrés de Olmos. Por este mismo tiempo puede inferirse, siguiendo a Herrera (*Década* 4, p. 107, col. 1), que se haya fundado otro convento en Cempoallan, y el séptimo de que yo tenga noticia. Con motivo de esta fundación, solicitaron los indios de allí que se les eximiera de tributos por dos años: he visto la cédula en que se pedía informe para resolver acerca de esto.

Todo lo anterior va encaminado a probar que la *barcada* de Sahagún no fue la segunda que llegó a la Nueva España pues entre esa *barcada* y la primera hubo dos, tres o más misiones autorizadas de franciscanos.

D) *Residencia de Sahagún en Tlalmanalco y en el valle de Puebla. Su ascensión a los volcanes*

Además de los siete conventos mencionados arriba, nos informa Mendieta (p. 248) que "así como fueron viniendo frailes, se iban también fundando otros conventos en las partes donde había mayor necesidad de su asistencia, como en Tepeaca, Guatitlan, Toluca, Tlalmanalco, etcétera". Si fueron creándose en este orden, le habrá tocado Tlalmanalco el décimo primer lugar, pero habiendo habido poca curiosidad hasta hoy en anotar el orden y la fecha de esas fundaciones, no puedo decir en qué año quedó establecido el primer convento donde sabemos que residió nuestro Sahagún, ni qué nú-

²⁴ Fray Pablo Beaumont, *Crónica de Michoacán*, 5 v., México, Biblioteca Histórica de la Iberia, 1873.

mero de orden le tocó en la serie de las fundaciones. Sólo diré que en agosto de 1529, según el Apéndice a la vida del señor Zumárraga (p. 19)²⁶ era ya Tlalmanalco guardianía, y que si hasta esa fecha se fundó el convento debió ser anterior a él el de Cholula, que ya existía en mayo de ese año según la misma obra (p. 243).

Del establecimiento de los primeros franciscanos en Tlalmanalco nos ha dejado alguna noticia el padre fray Antonio de Ciudad Real en la *Relación del viaje de Fr. Alonso Ponce* (t. 1º, p. 170);²⁶ aquellos celosos misioneros hicieron allí una casa de recogimiento a modo de beaterio para las doncellas indígenas, semejante a las que ya tenían en México y Tetzcoco; y las ruinas de la tal casa se conservaban aún a fines del siglo xvi. Todo ello prueba que el primer convento fue de alguna importancia, siendo de creer que cuando nuestro Sahagún lo habitó estuvieran en todo su apogeo esas primitivas fundaciones. Cuándo comenzara su residencia allí, y en qué tiempo dejó de ser morador del convento, no es fácil decirlo; pero como el aprobamiento que allí vino de fray Martín de Valencia tuvo lugar siendo custodio este santo varón por la segunda vez, el hecho citado debe haber caído entre los años 1530 y 1533, y por ese tiempo, uno de los guardianes de nuestro conventual fue fray Antonio Maldonado, religioso ejemplar venido en la segunda barcada.

Tlalmanalco está situado, como todo el mundo sabe, muy cerca de la sierra nevada. Nuestro Sahagún, cuando residió allí, se encontraba en la fuerza de la edad, contando entonces algo más de 30 años, y presumo que en esa época, estimulado por su ardor juvenil, y llevado también, sin duda, de su celo religioso, habrá resuelto acometer una empresa que había hecho ya célebre a Diego de Ordaz y a los conquistadores Mesa y Montañó: la de la ascensión a los volcanes. Nos la cuenta, con la sencillez que acostumbraba, en dos partes de su *Historia General*. Su ascensión al Iztaccíhuatl o Iztac-tépetl como él le llama, puede verse en la edición mexicana (t. 3º, p. 317):²⁷ habla allí de esa sierra nevada y dice: "es monstruoso

²⁵ La cita se refiere a Joaquín García Icazbalceta, *Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*, México, 1881.

²⁶ Cita la edición incluida en la *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España*, vols. LVII y LVIII, Madrid, 1872. Véase también la moderna edición, Antonio de Ciudad Real, *Tratado Curioso y Docto de las Grandezas de Nueva España*, estudio preliminar, apéndices y glosarios por Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo, 2 v., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1976 (Serie Cronistas e Historiados de Indias: 6).

²⁷ Se refiere a la edición publicada por don Carlos Ma. de Bustamante, México, 1829-1830.

de ver lo alto de ella, donde solía haber mucha idolatría: *yo la vía y estuve sobre ella*". Allí mismo relata su ascensión al Popocatepetl con estas palabras: "es monstruoso y digno de ver, y *yo estuve encima de él*". Confirma esta segunda excursión otro pasaje de la misma obra (t. 3º, p. 312), en que hablando de un río que riega la comarca de Huexotzinco y comienza desde lo alto del volcán, dice: "es agua que se derrite de la nieve y pasa por la ceniza que echa el volcán; súmese bien cerca de él, y toma a salir abajo por entre Vexotzinco y Acapetlaocan. *Yo vi el origen y lugar donde se sume, que es junto a la nieve y el lugar donde torna a salir*".

Ni sería remoto, sin embargo, el que ambas excursiones y sobre todo la del Iztaccíhuatl, se hayan realizado en época posterior, pues según parece nuestro Sahagún residió también en la comarca de Huexotzinco, y le era muy fácil desde allí subir a la sierra nevada. Cuando habla el misionero, en el lugar de su obra que acabo de citar, de esos cursos de agua vistos por él entre Huexotzinco, San Salvador, y Calpan, expresando que corren en tiempo de aguas y dejan de hacerlo en el tiempo de las secas, parece referirse más bien a una observación hecha mientras estaba de asiento allí, que a la que pueda recogerse en una excursión pasajera. Pero si cabe alguna duda en esto, creo que su residencia en el valle de Puebla queda bien fijada por otro pasaje de su obra tantas veces citada (t. 3º, p. 317 y 318). Habla allí del volcán llamado por los indios Poyauhtécatl o Citlaltépetl, y por los españoles conocidos con el nombre de Pico de Orizaba. La erupción de este volcán, según Muñoz Camargo, tuvo lugar en el año de 1545, y el padre Sahagún refiriéndose a ella dice: "*yo le ví muchos años (al monte) que tenía la cumbre cubierta de nieve y después vi cuando comenzó a arder: y las llamas aparecían de noche y de día de más de veinte leguas*". Este último dato tal vez fija la distancia a que se encontraba el misionero del volcán en erupción: al haberlo visto antes cubierto de nieve *muchos años*, implica también una observación continuada y que no pudo hacerse desde el valle de México, sino más bien en la región situada al oriente de la sierra nevada.

La permanencia de Sahagún en aquellas partes, ¿a qué época puede referirse? Vino nuestro misionero en 1529; residió en Tlamanalco por los años corridos de 1530 a 1533 y no pudo encontrarse de lector en Tlatelolco antes de 1536, permaneciendo allí en el Colegio de Santa Cruz, cuatro años hasta 1540. Luego veremos que en 1545 volvió a encontrarse en el barrio de Tlatelolco, tal vez

como morador del convento. Así pues, siendo su permanencia en el valle de Puebla anterior a la erupción del año 1545 y habiendo coincidido también con esta última fecha, puede haber caído en el periodo de 1533 a 1536 e igualmente en el de 1540 a 1545, pero no sabemos si moraría en uno sólo o en varios de los conventos que había fundados en aquel valle. De esta misma época datan sus primeros ensayos como escritos pues su *Sermonario*, aunque recibió la última mano hasta el año 1563, estaba compuesto ya desde 1540. Estas primicias literarias bien revelan la índole del autor, animado entonces exclusivamente por el celo de la conversión, como lo ha dicho muy bien el señor Chavero en su "Estudio" (p. 30).²⁸

Antes de concluir detengámonos a considerar, por un momento, el arrojito de aquel humilde fraile engolfándose en una empresa que ofrecía serios peligros, llamado tan sólo por el cumplimiento de su deber. Diego de Ordaz hizo su ascensión al volcán en 1519, deseoso de ganar reputación; los conquistadores Francisco Montañón y Francisco Meza, en 1522, iban instigados por las recompensas que esperaban obtener, pero el sencillo misionero al hacer, algunos años después una exploración más detenida y que se extendió hasta la montaña adyacente, no iba animado sin duda más que por su buen celo, la salvación de las almas y el deseo de extirpar las idolatrías, cuyos vestigios esperaba encontrar en la cumbre de aquellos empinados montes; esos sentimientos que revelan la bondad de su alma al mismo tiempo que la energía de su carácter, habrán sido el único aliciente para una empresa tan peligrosa. De ella entiendo que se conservaban algunos recuerdos muchos años más tarde aunque no se tenía presente quién había sido el atrevido explorador. Suárez de Peralta en su obra (p. 89)²⁹ nos habla de un fraile que, acompañado de varios españoles e indios, subió hasta la boca del cráter no mucho después de haberse ganado la tierra. El padre Ciudad Real en el *Viaje de Fray Alonso Ponce* (t. 1º, p. 158)³⁰ refiere, aunque sin indicar la fecha, que hizo la misma exploración un fraile en compañía de algunos indios.

²⁸ Ver nota 14.

²⁹ Se refiere a Juan Suárez de Peralta, *Noticias Históricas de la Nueva España*, publicadas por Justo Zaragoza, Madrid, 1878.

³⁰ Ver nota 26.

E) *Nueva mansión de Sahagún en Tlatelolco. Se ve allí en peligro de muerte. Da principio a sus trabajos históricos*

Desastroso fue el año de 1545 para la Nueva España. Los cronistas enumeran las señales que, según las creencias y preocupaciones de la época, debían tomarse como presagio de una desgracia próxima e inevitable. De todas esas señales sólo mencionaré en este lugar la que se refiere a la erupción del volcán de Orizaba: Muñoz Camargo dice que ocurrió en el año de 1545 aunque sin indicar el mes; pero como expresa terminantemente que tuvo lugar el suceso antes de la epidemia, indagando en que tiempo del año cayó ésta, podremos apreciar la época de la erupción de un modo aproximado. Por desgracia los autores antiguos no se han fijado en estos detalles, pues Grijalva no da siquiera la duración del *cocoliztli*; Dávila Padilla sólo dice que duró cinco meses, Camargo que se extendió a seis meses; y si no fuera por los anales que nos ha dejado el padre Cabo, donde afirma que en los primeros meses del año de 1546 duraba aún, ni siquiera podríamos fijar la época de su principio sobre poco más o menos, en el último tercio del año anterior. La erupción del Pico de Orizaba habrá comenzado, según esto, en cualquiera de los siete u ocho primeros meses del año 1545; y como esta indagación no tiene más objeto que precisar hasta qué tiempo permaneció Sahagún en el valle de Puebla, bien podemos asegurar que habrá pasado en aquella comarca una gran parte de ese calamitoso año, puesto que presencié todavía el principio del fenómeno volcánico.

Hacia el último tercio de 1545 habría cambiado ya de residencia como se desprende del siguiente pasaje que literalmente extracto de su *Historia General* (t. 3º, p. 328):

*el año de 1555, hubo una pestilencia grandísima y universal, donde en toda esta Nueva España murió la mayor parte de la gente que en ella había. Yo me hallé en el tiempo de esta pestilencia en esta ciudad de México en la parte del Tlatelolco, y enterré más de diez mil cuerpos, y al cabo de la pestilencia diome a mí la enfermedad y estuve muy al cabo.*⁸¹

Esta cita parece que echa por tierra, más bien que confirma, lo que acabo de decir, pues la época de la epidemia queda referida al año de 1555, y como en la misma obra de Sahagún (t. 2º, p. 275)

⁸¹ El subrayado es de Paso y Troncoso.

aparece que hubo una peste de paperas, también desastrosa, que se cebó en la gente de Tlatelolco y que pudo caer por el año que acabo de mencionar, duda uno si a ésta o a la del decenio anterior habrá que aplicar lo que Sahagún acaba de decirnos. Yo creo que aquí se trata de una simple equivocación por haber convertido el guarismo de las decenas de 4 en 5; pero como no tengo a la mano el Kingsborough³² para rectificar si el error fue de la edición o del copista, restableceré la verdadera fecha de otro modo. Afirma Sahagún en el lugar citado, que la peste fue general en la tierra y se llegó a la mayor parte de la gente: de la de paperas no se sabe si se extendió a todo el país, pero sí es evidente, que no fue tan mortífera. Por fortuna en el párrafo siguiente, queda subsanado el error de fecha, pues el historiador sigue diciendo allí (t. III, p. 328) que después de la supuesta epidemia del año 1555 pasaron cosa de treinta años y entonces sobrevino el gran *cocoliztli* del año 1576: descontando treinta de esta cantidad retrogradamos al año 1546, que fue próximamente, el de la pestilencia de que fue testigo nuestro autor cuando moraba en Tlatelolco. Queda confirmado esto mismo por la mención que de ambas epidemias (de 1545 y 1576) se hace en las páginas 84 y 334 del citado tomo III de la *Historia General*.

De la noticia copiada arriba se infiere que habrá venido Sahagún a morar en Tlatelolco hacia fines del año 1545; y por los oficios que desempeñó con los indios, de los cuales dice que enterró más de diez mil cuerpos, debo creer que estaría entonces dedicado a la administración de ellos, y no de catedrático en el Colegio: si era guardián, cómo podría creerse por el acto de autoridad que parece haber ejercido, o si estaba allí como simple morador del convento, no es fácil decirlo. Para comprender las fatigas que agobiaron entonces a Sahagún y a sus compañeros, basta leer lo que ha dejado escrito sobre esta epidemia el ilustrísimo Dávila Padilla en su *Crónica* (lib. I, cap. 39):³³

Por las calles (dice) parecían indios muertos, y en las casas se quedarían, si no había cuidado de sacarlos: porque solía la muerte despoblar las casas, sin dejar persona viva que pudiese sepultar las muertas. *Hacíamos unas fosas grandes en los cementerios de las Iglesias, a donde enterraban juntos ochenta cuerpos*

³² Se refiere a los volúmenes de las *Antiquities of Mexico* en los que incluyó Lord Kingsborough el texto de la obra de Sahagún, 9 v., London, 1831-1848.

³³ Fray Agustín Dávila Padilla, *Historia de la Fundación y Discurso de la Provincia de Santiago de México*, Madrid, 1596. Los subrayados de la lista son de Paso y Troncoso.

de indios y algunas veces ciento. En esta ocasión mostraron los religiosos la verdadera calidad que para con Dios y para sus prójimos tenían, visitándolos por todos los barrios y viviendas, para confesar a los que había menester confesión, y dar algún regalo a los hambrientos y hacer llevar a sepultar los cuerpos de los difuntos. *Morían muchos de sólo el olor de los muertos*, otros de hambre y otros de pura congoja, viéndose en tan extraños trabajos.

El modo de enterrar a las víctimas de la epidemia explica que el contagio no perdonase a nuestro Sahagún, que intervino tan activamente en aquella tarea. Cayó enfermo el buen religioso casi al terminar la epidemia, "al cabo de la pestilencia" como él dice; así es que el suceso debe referirse a los primeros meses del año de 1546, y es regular que de Tlatelolco lo hayan transportado entonces al convento grande de México, donde estaba la enfermería. Se vio en esta vez "muy al cabo", según lo refiere él mismo con su estilo sencillo; es decir, estuvo en grave peligro de muerte, y como la enfermedad que adolecía pertenece al grupo de las tíficas, que bien sabido es cuánto aniquilan al paciente, debemos conjeturar que su convalecencia fuera dilatada, y casi todo el primer semestre del año de 1546 estuviese en forzado reposo y residiendo también en el convento grande. El Capítulo que elevó a fray Alonso Rengel, hijo de la misma provincia que fray Bernardino, a la primera prelación de la del Santo Evangelio, es probable que haya encontrado a nuestro historiador formando parte todavía de la comunidad de México.

Si el resultado de su enfermedad hubiera sido fatal, nos habríamos visto privados de sus importantes trabajos históricos, y el estudio de nuestras antiguallas sería en la actualidad inabordable casi, pues en aquel tiempo entiendo que no hubiera él legado a la posteridad más que los materiales informes del que fue después su libro vi en la *Historia General*. Quiso la Providencia conservar su importante vida por muchos años todavía; y es probable que, después de haber convalecido consagrara sus primeras tareas literarias a la coordinación de los materiales que tendría reunidos para escribir la parte más interesante de su obra: la que él dedicó a la "Retórica, filosofía moral y teología de la gente Mexicana." Las noticias allí consignadas, y que Sahagún debe haber tardado mucho tiempo en reunir, recogiéndolas por diversas comarcas de la provincia, estaban ya coordinadas en el año inmediato (1547), como este trabajo de

arreglo es tal vez más laborioso que el de colección, no creo que me alargue mucho suponiendo que en ello haya gastado nuestro Sahagún los meses restantes del año 1546 y una buena parte del siguiente. En esa época gobernaba la provincia su antiguo compañero de viaje, el padre Rengel, y tal vez a la protección que éste le impartiera se haya debido el que, puestos esos trabajos en una forma adecuada, hayan comenzado a tener estimación la sagacidad, diligencia y otros excelentes datos del fraile colector entre los religiosos inteligentes y despreocupados de la provincia que no eran pocos. Sembrada quedó la semilla, pero ésta no debía germinar sino diez años más tarde, bajo los auspicios del décimo provincial y primer obispo de Yucatán, fray Francisco Toral.

Examinemos ahora con alguna detención esa parte de la obra de Sahagún, que quedó perfeccionada desde 1547, para que se vea que, muchos años antes de poner en planta su *Historia General*, tenía acopiada ya una sección tal vez la más selecta de dicha obra. Está formada esa parte, exclusivamente, de invocaciones, arengas y pláticas usadas por los nahuas ya para dirigirse a sus dioses, ya para otros actos de la vida pública o privada. Bien demostró el colector su perspicacia al ir las acopiando, pues, conociendo ya el idioma, se hacía cargo de todas las instituciones de aquellos pueblos, muy sencillamente, y sin inspirar sospechas a los que le comunicaban esas noticias. Su primer propósito ha de haber sido el de combatir la idolatría por este medio, advirtiéndose en él conocimiento de todas las prácticas, al parecer sencillas, que hasta en la vida íntima toman alguna relación con las antiguas ceremonias religiosas, pero como al lado de estos materiales reunió otros muchos tal vez por simple curiosidad extraños a ese intento, habrá ido cobrando afición, de este modo, a otro género de estudios. Esas arengas y pláticas contenidas en el libro vi de la *Historia General*, tienen alguna vez ciertos resabios de provincialismo revelador, sobre todo, por los ejemplos que allí se citan. En el capítulo xiv hay una reminiscencia local que se refiere a Quauhtitlan, otra relativa a Tetzcoco se encuentra en el capítulo xxi y por último ese mismo capítulo pone de manifiesto un cantar antiguo compuesto por los indios naturales de Huexotzinco. Antes manifesté (nota D) que Sahagún pudo encontrarse de asiento en esta población, y parece que la última circunstancia citada en la cláusula anterior no contradice aquella suposición. Recogidos en distintas localidades y en épocas diferentes esos materiales debían for-

mar el núcleo, por decirlo así, de una obra grandiosa y que no tiene rival en su línea.

F) *¿Fue Sahagún guardián de Xochimilco?*

No nos dicen los cronistas qué guardianías desempeñó, pues Mendieta sólo apunta (p. 664) que "en su juventud fue guardián de principales conventos". Tal vez el encontrarlo de asiento en el valle de Puebla por algunos años nos indique que fue guardián en una o en varias de las casas que allí fueron fundándose a poco de la Conquista. Para sospechar que haya servido también en el valle de México la guardianía de Xochimilco, he tenido presentes algunos datos sacados de la *Historia General*. Se encuentra el pasaje que encierra esos datos en el siglo XI, cap. VI (t. III, p. 321, edición mex.). Trata allí de las pláticas idolátricas de los indios con motivo de las aguas y montes, a quienes reverenciaban como dioses y al dar cuenta de esto dicen:

Hay otra agua o fuente muy clara y muy linda en *Xuchimilco*, que ahora se llama Santa Cruz, en la cual estaba un ídolo de piedra debajo del agua, donde ofrecían copal: "yo vi el ídolo y entré debajo del agua para sacarle, y puse allí una cruz de piedra que hasta ahora existe en la misma fuente."³⁴

He aquí cómo llegó a adquirir nuestro Sahagún el gran conocimiento que tenía de los ritos gentílicos: no solamente indagando cómo se hacían esas ceremonias para consignar sus observaciones y abrir así los ojos de los misioneros menos expertos, sino siguiendo, siempre vigilante y desconfiado, el menor rastro que le indicara la subsistencia de las prácticas antiguas, con el fin de extirparlas por donde quiera que las encontraba. Admiramos su celo y su energía que le hacían despreciar el peligro y arrostrar todo género de fatigas, ya para escalar los montes más elevados, ya para penetrar hasta el fondo de las aguas, dando así a sus compañeros un ejemplo saludable, y marcándoles la senda que habían de seguir si deseaban salvar las almas de aquellos neófitos, adictos en lo ostensible a la religión del Redentor, pero apegados en realidad, cada día más, a la idolatría de sus mayores.

³⁴ El subrayado es de Paso y Troncoso.

Las providencias tomadas por Sahagún en Xochimilco se prestan a las siguientes inferencias: 1a.) Que tal vez residía allí de un modo permanente y así se explica mejor el que hubiese rastreado la existencia y ubicación del ídolo, que no en una excursión hecha de paso; 2a.) Que al ordenar su pusiese la cruz tenía autoridad en la comarca para hacerlo así; 3a.) Que cuando, en 1576, refería el suceso, habían pasado ya muchos años de él, y esto se infiere de la expresión *que hasta ahora existe*, vertida con motivo de la cruz que mandó poner. Si estaba de asiento en Xochimilco y ejercía autoridad allí, no repugna admitir que desempeñase actualmente la guardiana de aquel convento. Hubo de haber entre fray Bernardino y los indios de Xochimilco cierto trato familiar que se explicaría muy racionalmente por la residencia del primero entre aquellos naturales; y de esa intimidad viene a ser una prueba patente la circunstancia de haberle escogido los xuchimilcas para que les escribiesen en mexicano la vida del santo de fray Bernardino de Siena, traduciéndola de la que ya estaba publicada en las crónicas de la Orden franciscana. Tal vez la obra y el presunto cargo daten de la misma época.

Nada quiero prejuzgar respecto del tiempo que Sahagún pudo desempeñar esta guardiana: si por el orden cronológico que voy siguiendo queda colocada la presente nota en este lugar, es porque después de la segunda mansión de Sahagún en Tlatelolco, y de su forzosa permanencia en la enfermería de México, queda en su vida, hasta el año de 1551, otro vacío que no es fácil llenar. En el periodo de 1533 a 1536, como acababa de ser conventual y era todavía joven, no es fácil que le hayan dado un cargo honorífico, o que bien pudo ser prelado en algunos conventos pequeños, pues tenía ya edad para hacerlo por pasar de los 30 años que fijaban los Estatutos. En el periodo de 1540 a 1545 puede haber desempeñado algunas guardianas, pero no serían de las más importantes, y además sabemos en estos últimos tiempos anduvo por el valle de Puebla. En 1546, ya más entrado en años; con mayores méritos, y a la sombra tal vez del primer prelado, hijo de la Provincia de Santiago, fray Alonso Rengel, pudo comenzar a tener oficios de más entidad. El convento de Xochimilco era de categoría, y la conservó por muchos años, pues todavía Vetancurt, que escribía a fines del siguiente siglo, lo enumera como "de los grandes que tiene la Provincia, casa de estudio de artes, y de theología". Xochimilco, México y Tetzcoco eran las únicas poblaciones de nuestro valle que en tales tiempos gozasen del título de ciudad, tan honroso entonces, así es que aque-

lla guardianía no había de confiarse sino a religiosos bien reputados y provecos, como lo era ya Sahagún que iba entrando en los 50 años de su vida.

Si es cierto que sólo en los primeros veinte años de su residencia en México admitiera guardianía, como lo dicen Torquemada y Vetancurt, y sirvió la de Xochimilco por este tiempo, habrá sido ésta una de las últimas que desempeñara en la provincia. Mendieta alarga un poco ese periodo de veinte años, fijado por los otros dos cronistas, pues dice (p. 664) que "por espacio de cuasi cuarenta años, se excusó de este cargo" (el de guardián), y como Sahagún vivió acá sesenta y uno, acabaría de servir su última guardianía por el año de 1551.

G) *Es nombrado Sahagún definidor de la Provincia en 1551 o 1552. Su visita a la Custodia de Michoacán debe haber sido anterior al año 1559*

A los veintiún años de haber llegado a estas partes no quiso ya Sahagún volver a aceptar el oficio de guardián, "aunque en veces fue definidor de esta Provincia del Santo Evangelio y visitador de la de Michoacán, siendo custodia", dice Mendieta (p. 664). Esos oficios de definidor y de visitador comenzaría a servirlos, según esto, por el año 1551, como lo he expresado en la nota anterior. Viene, efectivamente, a confirmar esta presunción una noticia que he encontrado en la curiosa colección intitulada *Cartas de Indias*. Hay allí una epístola (p. 121 y 122)³⁵ dirigida por la congregación capítular de la Provincia del Santo Evangelio al emperador Carlos V, informándole de ciertos perjuicios que resentían los indios por la desavenencia entre el virrey y la Audiencia. Firman la carta: fray Francisco de Bustamante, comisario general; fray Juan de San Francisco, provincial; fray Diego de Olarte, guardián de México; fray Juan de Gaona; fray Toribio Motolinía; fray Antonio de Ciudad Rodrigo; fray Juan Focher; fray Juan de Ribas y fray Bernardino de Sahagún. Lleva fecha de México a 20 de octubre de 1552. De los nueve religiosos que la suscriben, sólo tres nos dicen cuál era

³⁵ Se refiere a la obra *Cartas de Indias* publicadas por primera vez el Ministerio de Fomento, Madrid, 1877.

el cargo que desempeñaban en aquel tiempo y son: el comisario general, el provincial y el guardián de México. Aquí me propongo averiguar qué oficio tenían los otros seis para que se sepa cuál era el que servía entonces Sahagún y podamos agregar este nuevo dato a los otros que hemos ido reuniendo.

Para esto diremos primero lo que debe entenderse por congregación capitular. Llamaban congregación en las órdenes religiosas a la reunión del definitorio, es decir del provincial y de sus cuatro consejeros que se llamaban definidores para tratar asuntos relativos al gobierno de la provincia. A esas congregaciones tenían derecho de entrar los religiosos que habían sido provinciales anteriormente, a los cuales se les llamaba padres de provincia y también discretos de provincia; siendo de advertir que, aunque los definidores llevaban el mismo nombre, se les consideraba como discretos temporales en tanto que duraba su oficio, mientras que los padres de provincia eran discretos perpetuos; cuando unos y otros se reunían llevaba la congregación, más especialmente el nombre de Discretorio. Los discretos temporales, o mejor definidores, como más generalmente se les decía no podían ser electos más que en los Capítulos; es decir, por el voto de todas las guardianías de la Provincia congregadas y esos Capítulos eran de dos especies; el que se llamaba Provincial porque en él se nombraba al prelado superior y otro intitulado Intermedio a causa de celebrarse cuando el ministro provincial había cumplido la mitad de su periodo: tanto en el primero como en el segundo se nombraban definidores, no siendo reelegibles los del periodo precedente; de suerte que el consejo de la provincia o Definitorio se renovaba dos veces en cada provincialato, extendiéndose el oficio de las definidores sólo a la mitad del tiempo que duraba el del provincial.

Por Congregación Capitular podía entenderse, ya bien la reunión *intra capitulum* del Definitorio que acababa de elegirse en aquel mismo Capítulo, o mejor aún la reunión *extra capitulum* del Definitorio que llevaba algún tiempo de funcionar, cuando se quería que su congregación tuviese fuerza de Capítulo. Para las congregaciones capitulares daba su consentimiento el prelado general, presidiéndolas cuando estaba presente y tenían voto todos éstos: el provincial, los padres de provincia, precediendo en el voto el provincial más reciente y luego los otros por orden inverso de antigüedad; votaban además los cuatro definidores, siendo de notar que cuando faltaban algunos se le podía sustituir con un guardián de categoría.

¿A cuál de las dos especies indicadas pertenece la congregación Capitular de que nos habla la carta precitada? Procuraremos acercarnos a la determinación de este problema para fijar, con más o menos aproximación, la fecha en que nuestro Sahagún obtuvo el cargo de definidor de su provincia.

Sentados estos preliminares, hagámonos cargo de los sucesos. Después de haber regido la Provincia del Santo Evangelio como su sexto provincial, durante un trienio, el célebre fray Toribio Motolinía, convocó el Capítulo que debía nombrar a su sucesor y resultó electo el venerable padre fray Juan de Gaona. Mendieta fija la fecha de ese Capítulo en dos partes de su obra pero con cierta vaguedad: en la lista de los provinciales (p. 541) dice que fue en el año 1551 pero sin señalar el mes; en la vida del padre Gaona (p. 691) que en 1552, mientras que en la vida de fray Francisco de Soto (p. 615) hablando de un Capítulo provincial que hubo en el año 1551, y que no pudo ser otro que el convocado por fray Toribio, fija para su celebración el mes de septiembre. Electo allí el padre Gaona aceptó, a más no poder, el oficio, pues aunque alegó para excusarse de él su falta de salud, importunado por los frailes hubo de acceder a sus instancias y entró a funcionar como séptimo provincial. Aumentáronse sin duda con los deberes del cargo, sus escrúpulos, insistió él a su vez en que le admitieran la renuncia, pretextando falta de vista, y tanto porfió que hubo de aceptarse al fin la dimisión: para este nuevo acto tenemos la fecha de octubre de 1559 que nos da la carta dirigida al rey de España por la Congregación Capitular.

¿En qué forma y por quién le fue admitida la renuncia al padre Gaona? Esto es lo que no he podido averiguar. Entre su aceptación y su renuncia habían mediado trece meses; no había llegado todavía el tiempo en que debía reunirse el Capítulo intermedio pero el comisario general tenía autoridad para abreviar ese tiempo y puede haber dispensado los cinco meses que faltaban. En tal caso la renuncia del padre Gaona se habrá presentado en pleno Capítulo, y allí se habrán nombrado nuevos definidores, cesando los que habían entrado trece meses antes. La Congregación Capitular habrá sido entonces *intra capitulum* y el padre fray Juan de San Francisco, electo por el voto de todas las guardianías congregadas, entraría entonces a desempeñar el cargo de ministro provincial. Así la nombra Mendieta, pero Vetancurt dice expresamente en el *Menologio*

(p. 149 y 150)³⁶ hablando del provincialato del padre Gaona que renunció al año, y fue vicario provincial, "el muy reverendo padre fray Juan de San Francisco, etcétera". Ahora bien, el nombramiento de vicario, por muerte o renuncia del provincial, se efectuaba conforme a Estatuto, en congregación del Discretorio *extra capitulum*, haciendo la convocatoria el guardián del convento en que hubiera pasado el suceso. Los convocados para votar eran únicamente los definidores del Capítulo precedente y todos los que habían sido provinciales: el guardián convocante estaba también y precedía en el voto a todos los demás, en la carta dirigida al rey, puesto que la suscribe un simple guardián antes que los discretos, que eran de más categoría que él. En este último caso la renuncia del padre Gaona se habrá presentado fuera de Capítulo, aceptándola tal vez su prelado superior, el comisario general.

Ya sea que la congregación capitular se haya celebrado dentro o fuera del Capítulo, los que suscriben la carta, fuera del comisario general que presidiría y del provincial electo, no pueden haber sido más que los padres de provincia y los definidores que eran los únicos que tenían derecho a formarla. Efectivamente el padre Gaona era discreto como saliente; el padre, Motolinía, segundo discreto, por haber sido el provincial inmediatamente anterior (1548-1551), el padre Ciudad Rodrigo, tercer discreto, como uno de los provinciales pasados (1537-1540), y también tal vez primer definidor actual, pues no pugnaba este oficio con el cargo honorífico de padre de provincia; los otros tres religiosos: Focher, Ribas y Sahagún, forzosamente serían definidores; en cuanto al padre Olarte, si no era guardián invocante de la congregación *extra capitulum*, sería definidor subrogado como guardián de categoría, en la congregación *intra capitulum*. Tenemos pues que Sahagún ejercía el cargo de definidor en octubre de 1552, pero no sabemos si fue electo en esa misma fecha o si venía desempeñando tal oficio desde septiembre de 1551: en el primer caso habría cesado a mediados de 1554; en el segundo un año antes, en 1553. En uno u otro caso puede decirse que, cuando aprobaba en 1555 el primer *Vocabulario* de fray Alonso de Molina, había dejado ya de ser definidor, aunque no sea fácil decir en qué se ocupaba entonces, ni siquiera el convento en que moraba, porque no vienen señalados estos datos en la noticia de la aprobación.

Será siempre muy honroso para Sahagún haber comenzado a

³⁶ Dicho *Menologio* acompaña al volumen II del *Teatro Mexicano*. Ver nota 15.

figurar, en el defensorio, al lado de sujetos tan ameritados como el celosísimo e impertérrito fray Juan de San Francisco; el paupérrimo y ejemplar fray Juan de Ribas, uno de los doce, y el sabio fray Juan Focher, luz de la provincia y de toda la Nueva España, como dice Mendieta, a quien se consultaba por religiosos y seglares en todos los casos contenciosos de teología, cánones y leyes, facultades en que era versadísimo. De algún valimiento gozaba ya fray Bernardino en la provincia; excelente idea se tendría de sus merecimientos cuando se le daba asiento en el consejo provincial al lado de religiosos tan entendidos como virtuosos.

Desde que dejó de ser definidor, en 1553 o 1554, hasta que formalizó sus trabajos históricos en 1559, se nos pierde de nuevo nuestro Sahagún. Probablemente por este tiempo habrá sido nombrado visitador de la Custodia de Michoacán, pues tal oficio sólo se daba, según los Estatutos de Barcelona, a "padres de los más graves y aprobados que hubiere, y sean personas tales, que en prudencia, piedad, religión y celo se señalen y que hayan sido ministros provinciales, con loable testimonio, o sean actuales discretos de sus provincias". Esto se requería para ser visitador de provincia; como aquí se trataba de una simple Custodia, tal vez la circunstancia de haber sido definidor, o de serlo actualmente, bastaría. El oficio de visitador duraba sólo mientras se hacía la visita: era cargo honorífico, de mucha confianza y emanaba directamente, en la tierra, del comisario general de la Nueva España. El agraciado debía gozar, por lo mismo, de grande opinión con el prelado superior y tenía una hoja de servicios honrosísima. Asegura usted con sobrada razón que fray Bernardino habrá desempeñado el oficio antes de 1556, que fue el año de la erección de la Custodia de Michoacán en Provincia: si dijéramos que no pudo ejercerlo después de 1558, acertaríamos también, puesto que ya en 1559 estaba en Tepepulco, de donde no se movió hasta 1560 o 1561 que pasó a Tlatelolco, permaneciendo aquí y en México constantemente, hasta 1565 o 1566. Dado caso que hubiera hecho la visita siendo definidor, había ido a Michoacán en 1554 cuando más tarde y de creer es que haya permanecido por allá poco tiempo, si atendemos a que las reminiscencias que pueden señalarse en la *Historia General* acerca de las instituciones de los tarascos son verdaderamente insignificantes.

En todo lo demás nada tengo que observar fuera de lo que ya indiqué a usted con motivo de la reformación del Colegio de Santa

Cruz. También me permito indicarle que lea el pasaje que trae Mendieta (p. 233 y 234) con su correspondencia en Torquemada.

Celebraré que toda esta paja sirva para que aumente usted su biografía con dos o tres renglones, y usted mande a su amigo y seguro servidor que besa su mano.

Francisco del Paso y Troncoso/f

SEGUNDA CARTA

Señor don Joaquín García Izcabalceta
México.

Amecameca, 17 Octubre 1884.

Muy estimado señor y amigo:

En momento de salir para ésta recibí la muy apreciable de usted fecha 20 de septiembre próximo pasado, y no la contesté inmediatamente después de haber llegado porque, instalado aquí de un modo defectuoso, no he dispuesto de los libros que hubiera deseado tener a la vista para estudiar las cuestiones sobre las cuales quiere que le dé mi opinión. Así ha ido pasándose el tiempo, y en estos días me ha llegado otra carta de usted fecha el 7 del actual, que me impone ya la obligación de corresponder a sus finezas, dándole las gracias por la felicitación que ha tenido la bondad de dirigirme.

A los puntos que se sirve proponerme voy a contestar de memoria: sírvale esto de gobierno para que no se fíe de mis opiniones. Felicito a usted por la resolución que ha tomado de publicar los dos Prólogos inéditos de Sahagún:³⁷ al citar las páginas 233 y 234 de la obra de Mendieta me propuse inclinar a usted a que venciese sus escrúpulos, y no sé en qué habrá consistido que la segunda página haya quedado representando el número 341, pues no fue este último el que intenté citar. Me tiene usted a sus órdenes para lo demás que le ocurra en la biografía, y aquí le indicaré tres cosas que tal vez sirvan.

1a. Que Sahagún no vino de las provincias de Cantabria es cosa clara, y a propósito de esto recuerdo haber leído en la tabla de un Capítulo General de la Orden franciscana que la Provincia del Santo Evangelio estaba señalada con el número 31 y la de Cantabria con el 35: creo que en la tabla se ponían las provincias según el orden de su creación y, si usted puede ver en Gonzaga o en otro autor cuál fue la fecha de la erección de la de Cantabria tendríamos tal vez un dato por anacronismo, más probante que los otros aducidos.³⁸

³⁷ Ver la nota 2.

³⁸ Se refiere a la crónica de fray Franciscus Gonzaga, *De Origine Seraphicae Religionis Franciscanae eiuque Progressibus...*, Roma, 1587.

2a. En el *Cedulario* de Puga hay una real orden, fechada en mayo de 1543, según creo recordar, mandando que el convento de Tlatelolco se fundara, o cuando menos se ampliara.³⁹ Consta allí algo así como que la iglesia estaba sujeta al ordinario, y no quiero precisamente aclarar este punto, sino más bien que usted se fije en que, dispuesta la fábrica de la casa conventual en mayo de 1543, vemos morar a Sahagún en Tlatelolco durante el 2º semestre de 1545. Para que la cédula viniera, se presentara, se obedeciera, y por último para que se pusiera en planta la construcción de la casa, algún tiempo habrá transcurrido. ¿Tal vez se hizo venir a Sahagún desde el valle de Puebla con el fin de que diese calor a la fábrica por su influjo con los indios de Santiago entre los cuales había residido cuatro años educándolos y administrándolos? Lo que sí creo es que el conventículo de Tlatelolco no habrá tenido voto en Capítulo antes de la cédula, y que ese voto se le habrá concedido, cuando más temprano, en el Capítulo Intermedio del décimo quinto provincial; es decir, por el año 1545 aproximadamente. Quizá será Sahagún su primer guardián, y este punto puede ser que lo aclarara el *Códice de Santiago*, hoy en poder del señor Chavero.⁴⁰

3a. La cruz puesta por Sahagún en cierto lugar de la comarca de Xochimilco, después de haber sacado del fondo de las aguas el ídolo reverenciado allí mismo, dio nombre sin duda al sitio, que se llamó Santa Cruz. Creo recordar que Vetancurt al hablar del convento de Xochimilco, menciona un pueblecillo llamado Santa Cruz A-calpixcan, y me ocurre que este pudo ser el sitio del suceso. El nombre indígena significa lugar (*can*), del mayordomo (*calpix-qui*), del agua (*a-tl*), y no deja de acomodarse a mi conjetura. Si usted opina que debe dársele algún valor, hágale tomar cuerpo en su biografía, pues creo que fijar el verdadero sitio de los acontecimientos nunca sale sobrando en esta clase de estudios.

Vamos adelante. Me dice usted haber confundido ya las especies que tratamos con motivo de la reformatión del Colegio de Santa Cruz. Opinaba usted que ésta se había hecho en 1566 y yo me inclinaba a creer que algún tiempo después. Hice a usted la indicación

³⁹ La memoria no le falló a don Francisco del Paso y Troncoso. En el *Cedulario* de Vasco de Puga, fol. 96 v., se incluye la real orden "Para que se haga una casa de religiosos en el Tlatelulco".

⁴⁰ La alusión es probablemente a "Unos Anales Coloniales de Tlatelolco, 1519-1633", publicadas por B. McAfee y R. H. Barlow en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, 1948, t. vii, núm. 2.

de que pidiese al señor Chavero su *Códice de Santiago*, pues teniéndolo a la vista tal vez aclararíamos el punto. Insisto en que lo consiga usted y lo revise, por ser un documento contemporáneo que puede arrojar mucha luz todavía, en esta acta y en otras cuestiones. Por las partidas que el señor Chavero ha citado de ese código creo adivinar que el libro ha de relacionarse mejor con las cuentas del colegio que con su gobierno. No importa que afecte más bien a los mayordomos que a los rectores: hay precisamente un mayordomo español tan culpable de la caída del plantel, por su descuido, como los rectores por su poco celo: Sahagún habla de ese mayordomo en el tomo III (Relación del autor digna de ser notada, etcétera), y en el Estudio del señor Chavero hay una partida en que consta que, por el año de 1574, ajustaba Sahagún las cuentas a un Tomé López (creo), mayordomo del Colegio. ¿Sería éste el nombre del administrador descuidado y aquella la fecha de la reformatión? Tengo algunas sospechas para creerlo así, pero sujeto a mi opinión a los datos que arroje el *Códice de Santiago*: véalo usted y sea juez.

No me parece necesario que vea yo de nuevo la biografía de Sahagún, pero, si usted se empeña, lo haré tan sólo por complacerlo. Es difícil que yo vaya por allá en el resto del mes y usted me dice que quiere ir a las haciendas para principios de noviembre. Si en lo que falta del mes se facilita el envío del documento con persona de confianza al señor cura Vera, me obligo a leerlo violentamente y a devolverlo sin demora.

Comprendo los trabajos que estará usted pasando con la bibliografía de Sahagún, porque es asunto espinoso e intrincado. Nuestro excelente don José se empeñó alguna vez en que yo la estudiase, y por darle gusto trabajé algo en ella, está lo que tengo reunido, parte en limpio y parte en borradores casi ininteligible: después del fallecimiento de aquel inolvidable amigo había yo comenzado a rehacer la primera parte, adicionándola con nuevos datos, y me proponía consagrar el todo a la memoria del señor Andrade.⁴¹ Tenía yo empeño también en adelantar el trabajo con el fin de que, revisado y corregido por usted, me dijera con franqueza si le servía para su magnífica obra sobre la *Bibliografía* del siglo XVI, pero, por desgracia, no pude sacar en limpio mis borradores antes de venirme, y esto me impidió dejárselos. Si usted quiere que veamos la bibliografía de Sahagún con algún detenimiento, me atrevería yo a pro-

⁴¹ Se refiere a don José María Andrade, editor, librero y bibliófilo que precisamente había fallecido en 1883.

ponerle que la dejásemos pendiente hasta su regreso de las haciendas, y casi me aventuro a asegurarle que no se arrepentiría de la demora. Para principios de noviembre debe usted ausentarse de México, y quedaría poco tiempo que dedicar a una sección tan interesante y que se debe tratar con mucho reposo para que no desdiga de los otros artículos que ya figuran en la obra monumental que tiene usted entre manos. Dé usted la última mano, por ahora a la biografía, déjela preparada para la imprenta antes de ausentarse, y créame: nada perderá la bibliografía con quedar aplazada hasta el regreso de usted. Ya entonces estaré yo más desembarazado, y trabajaré con gusto al lado de usted, sabiendo que mis pequeñas tareas, acrisoladas por el más respetable de nuestros literatos, han de proporcionar algún material a la obra que éste ha emprendido para honra suya y gloria de México.

Mientras usted resuelve lo que mejor convenga, seguiré contestando sus interpelaciones, al acaso. El origen de los tratados sueltos escritos por Sahagún debe usted solicitarlo en Torquemada, estando cierto de que la aseveración de éste no tiene correspondencia en la *Historia Eclesiástica* de Mendieta. No recuerdo el libro ni el capítulo de la *Monarquía Indiana* en que debe buscarse la lista de esos trabajos: me parece que se encuentran al fin de la vida de Sahagún, y lo que sí tengo muy presente es que están puestos en el último párrafo del capítulo y con letra cursiva. Vetancurt entiendo que no los trae.

Es fácil que me haya yo olvidado de algo en mi contestación pues sólo tengo a la vista la segunda de sus cartas, así es que a la del 20 de septiembre correspondo por lo que de ella se me ha quedado en la memoria, pues la dejé en México. Si cuando se ponga usted en camino me lo avisa con anticipación y escoge el tren de la mañana, procuraré verlo en la estación y acompañarlo hasta Ozumba para tener el gusto de echar un buen trago: traiga usted de lo fino, para que pasemos el rato agradablemente.

Escribo a Andrade que me mande la partida de la profesión de Sor Juana Inés de la Cruz.⁴² Como el señor don Luis, su hijo de usted, hizo el calco de aquella y tal vez se habrá dejado copia,

⁴² La alusión es ahora al padre don Vicente de P. Andrade (1844-1915), autor, entre otras cosas, del *Ensayo Bibliográfico Mexicano del Siglo XVII*, aparecido en 1894. Andrade era famoso por sus conocimientos en archivos y asuntos bibliográficos.

también es usted buen conducto para conseguir un traslado con letra común. El objeto de esta petición se lo dirá el plébano.

Ya sabrá el señor Chavero que la Sección de Estadística del Ministerio de Fomento está haciendo precisamente lo que la Academia nos había encomendado: que no hay que desanimarse por esto, pues creo que él tiene copiosísimos datos que puede ir disponiendo para principios del año entrante. Habrá dos trabajos que se revisen mutuamente y que nos acerquen más a la verdad.

Salude usted expresivamente a los señores de la Academia, y mande con franqueza a su amigo y seguro servidor que gustoso besa su mano.

Francisco del Paso y Troncoso/f.

**PUBLICACIONES SOBRE LENGUA
Y
LITERATURA NAHUAS**

ASCENSIÓN H. DE LEÓN-PORTILLA

En el volumen 14 de estos mismos *Estudios* (p. 419-432) ofrecí la descripción de un conjunto relativamente grande de libros y folletos, aparecidos entre 1975 y 1980, tocantes a distintos aspectos de la lengua náhuatl, así como otros en los que se dan a conocer diversos textos en la lengua clásica o en algunas de sus variantes modernas. Aquí proporciono información sobre otras publicaciones, la mayoría aparecidas en 1980, y algunas otras no reseñadas, de los años inmediatamente anteriores y que se sitúan dentro de las mencionadas categorías.

Trabajos de contenido gramatical y lexicográfico

Beller N., Ricardo y Patricia Cowan de Beller, *Curso del náhuatl moderno. Náhuatl de la Huasteca*, México, Instituto Lingüístico de Verano en coordinación con la Secretaría de Educación Pública, 2 v., 1976, t. I, VIII +184 p. (2ª edición, 1978); t. II, 236 p., ils.

Como lo hacen notar los autores, el náhuatl de la Huasteca es hablado por cerca de 350 000 personas en Hidalgo, Veracruz, San Luis Potosí y norte de Puebla. Este libro atiende principalmente a la forma dialectal de la Huasteca oriental, como se habla en Huautla, Hidalgo. Las lecciones de este curso están estructuradas, combinando desde un principio información gramatical y frases a modo de diálogo, referentes a distintos aspectos de la vida cotidiana. La obra incluye breves vocabularios náhuatl-español y español-náhuatl.

Cartilla para enseñar a leer, México, Pedro Ocharte, 1559, reproducción facsimilar, estudio crítico, bibliográfico e histórico por Emilio Valton, México, Manuel Porrúa, S. A., 1977, 92 p. de textos y 16 p. con el facsímile de la cartilla.

Se reproduce en este impreso el trabajo que había sacado a luz el bibliógrafo Emilio Valton en 1935. Ésta bien conocida cartilla, atribuida por Valton a fray Pedro de Gante, tiene parte de su texto en náhuatl. La misma cartilla fue también reproducida en facsímile en 1976 por Gloria Bravo Ahuja en *Los materiales didácticos para la enseñanza del español. De la Conquista a la Revolución*, México, 1976, t. I, p. 137-154 (Sepsetentas).

Escobedo Díaz de León, Rodolfo, *Etimologías del español*, Monterrey, Nuevo León, 1980, 236 p.

Además de incluir esta obra etimologías griegas, latinas, vascuenses, árabes y otras, dedica una unidad a la "pervivencia del náhuatl" en el español que se habla en México.

Guzmán Betancourt, Ignacio, *Gramática del náhuatl de Santa Catarina*, Morelos, México, INAH, Departamento de Lingüística, 1979, 108 p.

Ofrece esta publicación un estudio de las estructuras fonológicas y morfológicas de la variante náhuatl que se habla en el pueblo de Santa Catarina Zacatepec, del municipio de Tepoztlán. Como apéndices incluye vocabularios español-náhuatl y náhuatl-español.

Launey, Michel, *Introduction a la Langue et a la Literature, Aztèques*. Tome 1: Gramaire; tome 2: Literature, Paris, l'Harmattan, 1979-1980, t. 1, 416 p., t. 2, 430 p.

La obra de Launey está organizada con un enfoque didáctico. Primeramente ofrece una descripción sumaria de lo que define como "phonetique et ecriture". En las lecciones siguientes atiende a las estructuras morfológicas y concede asimismo, en los varios casos, considerable espacio a aspectos sintácticos. Las lecciones incluyen vocabularios y ejercicios. Al final del primer volumen hay un índice léxico. En el segundo volumen se presentan numerosos textos, en su gran mayoría en náhuatl clásico y de la tradición prehispánica. A cada texto acompañan una traducción al francés y las notas que se consideran necesarias. Como apéndices se hace la transcripción

de dos textos modernos procedentes de Santa Ana Tlacotenco y se ofrece una descripción comentada de la ortografía tradicional del náhuatl, así como una bibliografía sumaria.

Loranca I., Virgilio, *On achtōj libro ipan huelis timomachtis* (Primer libro para que tú puedas aprender). *Primera cartilla náhuatl del Centro*, México, Instituto Lingüístico de Verano, 1980, 46 p.

El señor Loranca, guerrerense de habla náhuatl, elaboró esta cartilla con el asesoramiento lingüístico de David Mason Philips y Elena Nelson de Mason. La cartilla, profusamente ilustrada, está estructurada con graduación adecuada para facilitar el aprendizaje de la lectura en esta variante del náhuatl.

Macazaga Ordoño, César, *Nombres geográficos de México*, México, Editorial Cosmos, 1979, 190 p., ils. y mapas.

Reúne etimologías de topónimos, apoyado en obras como las de Cecilio A. Robelo, Antonio Peñafiel, Manuel de Olaguíbel y otros.

Ramírez Flores, José, *Lenguas Indígenas de Jalisco*, Guadalajara, Gobierno de Jalisco, Unidad Editorial, 1980, 118 p., mapas.

Proporciona información sobre distintas lenguas habladas en el estado de Jalisco. De particular interés son los capítulos que dedica a las lenguas cazcana y coca, emparentadas estrechamente con el náhuatl.

Sullivan Thelma D., *Reconstrucción de las Consonantes del Protonáhuatl. Estudio Preliminar*, México, INAH, Centro de Investigaciones Superiores, 1980, 104 p. (Cuadernos de la Casa Chata, 31.)

Para la reconstrucción del sistema consonántico del llamado protonáhuatl, se toman como base los dialectos pochuteco de Oaxaca, el de Tetelcingo, el pipil de El Salvador, así como el náhuatl clásico.

Tibón, Gutierre, *Historia del nombre y de la fundación de México*, 2ª edición aumentada, prólogo de Jacques Soustelle, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, 884 p., ils.

Es esta una nueva presentación, bastante enriquecida, del estudio de Gutierre Tibón en el que, reuniendo copiosa información de muy distintas procedencias, ofrece su interpretación del origen y etimología de la palabra *México*. Esta obra es en realidad suma de otras muchas aportaciones sobre asuntos como el de lo onfálico en la cultura, del que se ha ocupado ampliamente el autor.

Trabajos en los que se incluyen diversos géneros de textos en náhuatl clásica o en distintas variantes de esta lengua

Anales de Tlatelolco. Anales históricos de la Nación Mexicana y Códice de Tlatelolco, versión preparada por Henrich Berlin con un resumen de los Anales y una interpretación del códice por Robert H. Barlow, México, Ediciones Rafael Porrúa, S. A., 1980, xxxiv + 128 p., láminas y reproducción facsimilar del *Códice de Tlatelolco*.

Constituye esta publicación una reimpresión de la aparecida en 1948, como volumen II de la Serie de Fuentes para la Historia de México, publicada bajo la dirección de Salvador Toscano, por la Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos. El códice incluye una breve anotación en náhuatl. En la interpretación de dicho manuscrito Roberto H. Barlow cita, asimismo en náhuatl, otros testimonios.

Chimalpahin, Domingo, *Compendio de la historia mexicana*, Extracts from a Lost Manuscript, edited by John B. Glass, English translation of Nahuatl texts by Gordon Whittaker, Conemex Associates, Lincoln Center, Massachusetts, 1975, 24 p. (Contribution to the Ethnohistory of Mexico 3.)

Incluye los extractos hechos por Antonio de León y Gama de esta obra, hoy perdida, de Chimalpahin. Se trata de treinta y nueve fragmentos, en su mayor parte en náhuatl, que proporcionan noticias sobre el pasado prehispánico hasta el año de 1521. La edición incluye un breve índice.

Galarza, Joaquín, *Estudios de escritura indígena tradicional (azteca-náhuatl)*, México, Archivo General de la Nación, INAH, Centro de Investigaciones Superiores, 1979, 164 p., ils.

Se reúnen aquí varios trabajos publicados anteriormente como artículos, en los que el autor estudia los glifos que aparecen en documentos escritos según la tradición indígena nahua durante los siglos XVI a XVIII. El autor analiza en la glífica los nuevos elementos derivados de la iconografía cristiana.

Galarza, Joaquín y A. Monod Becquelin, *Doctrina Christiana, Le Pater Noster*, Paris, Societé d'Ethnographie, 1980, 136 p., ils. (Recherches Américaines 2.)

Trabajo afin al anterior tiene como objeto presentar un método para el análisis de materiales pictográficos nahuas en los que están presentes elementos de iconografía cristiana. Para ello atiende preferentemente a la obra manuscrita conocida como *Doctrina Christiana*, preservada en el Departamento de Etnología del Museo Británico en Londres. (Manuscrito Egerton 2898.)

Nahua Maseualpakilistli (Alegria del pueblo náhuatl). *Kixnextia Nauamaseualme* (La sacan a luz gentes del pueblo nahua), Pátzcuaro, Michoacán, SEP, Etnolingüística, INI, CIS-INAH, 1980, 98 p., ils.

Pertenece este cuaderno a una serie de publicaciones editadas por quienes han participado en el programa de etnolingüística que, bajo el patrocinio del CIS-INAH y el Instituto Nacional Indigenista, se desarrolló en Pátzcuaro, Michoacán, en 1980. Así como aparecieron textos en lengua mixteca (cinco cuadernos) y otros en otomí del Mezquital, Hidalgo, en lengua purépecha de Michoacán y en variantes dialectales de los idiomas hablados en la Huasteca, se dedicó un número especial para incluir en él una docena de textos en el nahua de diferentes regiones del país. Se trata de composiciones redactadas en su propia lengua por participantes en el mencionado programa de etnolingüística.

Debe notarse también que en el volumen de la misma Serie Etnolingüística, *La Huasteca indígena, la gente y la tierra*, INI, CIS-INAH, Pátzcuaro, Michoacán, 1980, se incluyen otros cuatro artículos en variantes del nahua de la Huasteca, p. 26-34, 36-40 y 64-73.

Nican Mopohua, Antonio Valeriano, traducción del náhuatl al castellano por el presbítero Mario Rojas Sánchez, de la diócesis de Huejutla, México, 1978, 48 p.

Se publica en este folleto una nueva versión acompañada de la paleografía del texto en náhuatl de la relación sobre las apariciones de la virgen de Guadalupe, atribuida a Antonio Valeriano y conocida generalmente por las dos primeras palabras en náhuatl *Nican mopohua* "aquí se cuenta..." con las que, por otra parte, suelen dar principio otros muchos relatos en esta lengua.

Nechikolistli tlen nauatlajtouaj maseultlamachtianej (Organización de profesionistas indígenas nahuas, A. C.), OPINAC, México, 1975, 20 p.

Incluye este opúsculo unas breves palabras de introducción *Ce, ome tlajtoli* (una, dos palabras), a la primera reunión para la integración de la Organización de Profesionistas Indígenas Nahuas (OPINAC). El opúsculo da a conocer asimismo las bases para la creación y funcionamiento de dicho organismo.

Reyes García, Luis, *Documentos sobre tierras y señoríos en Cuauhtinchan*, México, INAH, Centro de Investigaciones Superiores, 1978, 220 p. + xviii. (Colección Científica, Fuentes, Historia Social 57.)

Se reúnen en este volumen varios documentos, once de ellos en náhuatl, que pueden considerarse importante complemento a la información que proporcionan la *Historia tolteca-chichimeca* y los *Mapas de Cuauhtinchan*. Los documentos provienen de varios archivos, en su gran mayoría del Archivo Municipal de Cuauhtinchan y también de otras localidades del estado de Puebla, del Archivo General de la Nación, México, y del Archivo General de Indias, en Sevilla.

Seler, Eduard, *Cantos religiosos de los antiguos mexicanos*, N. A. Kovach, Los Angeles, California, 1975, 162 p.

Esta publicación es una reproducción fotográfica de un manuscrito que perteneció al señor Byron McAfee (cuyo nombre por cierto aparece allí mal transcrito como Brian Mc. Afee). Contiene una traducción al español, preparada probablemente por el mismo McAfee, del trabajo de Seler sobre los himnos sacros de los antiguos mexicanos, dado a conocer originalmente por su autor en Berlín, 1904.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Anales de Tula [manuscrito pictográfico mixto, anónimo, del siglo xvi], comentario de Rudolf A. M. van Zantwijk, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz, Austria, 1979, 10 lám. (por separado del texto, constituyen el códice en sí), 41 p.

Desde hace algunos años es notable el incremento que han tomado la edición y el estudio de los denominados códices coloniales novohispanos, preservadores en gran medida de la antigua tradición historiográfica mesoamericana y de contenido variable. Más allá de los valores estéticos que se les atribuyen y de los estudios iconográficos a los que fueron condenados por bastante tiempo, en la actualidad, sin descuidar una serie de factores formales que tienen importancia para su comprensión, la tendencia es considerarlos, a la manera que lo hicieron Durán y Orozco y Berra entre otros, como lo que son en realidad: documentos históricos que contienen valiosa información sobre aspectos rituales, calendáricos genealógicos, económicos y políticos. Materiales invaluable para la reconstrucción etnohistórica tanto de la época prehispánica como de buena parte de la etapa colonial pues no hay que olvidar que muchas de las características de esta particular forma de registro perduraron durante mucho tiempo ya en plena época colonial. A raíz de la conquista y como una de las consecuencias del proceso de aculturación, pronto fue aprovechada por los antiguos *tlacuilos* la ventaja que presentaba el uso del alfabeto latino para registrar con él al idioma náhuatl y a las otras lenguas indígenas.

Grande es el número de códices tanto prehispánicos como coloniales diseminados en buen número de bibliotecas o institutos extranjeros, mismos que no siempre cuentan con una explicación plausible sobre la procedencia de ellos. Uno de los repositorios que cuenta con mayor número de manuscritos pictóricos indígenas, me refiero básicamente a los coloniales, es la sección de testimonios pictográ-

ficos de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (BNAH) de la ciudad de México. De entre ellos y como parte de un proyecto mayor, la Akademische Druck und Verlagsanstalt de la ciudad de Graz, Austria, seleccionó a los *Anales de Tula*, seguramente con la autorización y ayuda de las autoridades correspondientes, con un comentario de Rudolf van Zantwijk, para iniciar la selección *Fontes Rerum Mexicanorum*.

El citado manuscrito, con la clasificación 35-9, se encuentra en la mencionada sección de testimonios pictográficos de la BNAH. Se ignora cómo llegó a formar parte de la colección de esta biblioteca, aunque sí se puede decir que, cuando menos desde 1892 ya se encontraba en ella. Si tomamos en cuenta que una copia del manuscrito, posiblemente elaborada por Rafael Aguirre, formó parte de los materiales enviados por México a la exposición Histórico-Americana celebrada en Madrid ese mismo año la fecha de su incorporación puede atrasarse un poco.¹

Al igual que ha sucedido con otros documentos semejantes, el aquí reseñado ha recibido diferentes nombres: *Códice de Tula*; *Códice de Tezontepec* (posible lugar de procedencia); *Anales del pueblo de Tezontepec*; *Códice Anales de Tula*; *Anales mexicanos del pueblo de Tezontepec* y, finalmente, *Anales de Tula*² que es con el que actualmente se le conoce y cita. Además de la información que los relaciona con la exposición de Madrid, los *Anales* fueron mencionados por Seler en su inventario de 1907. En 1949 los textos en náhuatl que contienen fueron transcritos y traducidos al español por Robert Barlow quien incluyó dos fotografías con detalles del códice. Más hacia nuestros días, en 1964, John Glass lo reseñó brevemente en su *Catálogo*, incluyendo una fotografía, información que en forma resumida reutilizó en la ficha correspondiente a los *Anales* aparecida en el volumen 14 del *Handbook*. O sea que la presente edición es la primera completa, en cuanto a fotografías y textos se refiere, del manuscrito. Se supone que aún existe la copia

¹ Cfr. John B. Glass, *Catálogo de la colección de códices*, MNAH-INAH, México, 1964, p. 11, 23, 47, 190.

² Los *Anales* no son el único códice sobre la región ocupada ahora por el estado de Hidalgo que se encuentra en la BNAH, cuando menos existen otros 6 que son: *Genealogía de la familia Mendoza Moctezuma* (genealógico); *Mapa de Mizquiahuala* (cartográfico); *Códice García Granados* (tipo Techialoyan); *Códice de Huichapan* (ritual calendárico) y dos fragmentos, Poinsett 1 y 2, del *Códice de tributos de Mizquiahuala* (económicos). Glass, *Catálogo*, p. 201.

ya que su registro aparece en el catálogo de la BNAH, sin embargo, cuando quisimos consultarla fue reportada como faltante.³

El original, supuestamente del siglo xvi y al cual según Barlow le falta el principio,⁴ es una tira de papel de amate, bastante deteriorada, montada sobre tela, de aproximadamente 17 cm. de ancho por 4.87 m. de largo. De acuerdo con una comunicación verbal de Carmen Aguilera, los colores originales son mucho más brillantes y vivos que los de la reproducción. Desde el punto de vista de su composición-distribución del espacio el códice está dividido en dos partes, una inferior y otra superior, por los cuadretes que contienen los jeroglíficos correspondientes a los años, desde el 12 *calli* (1361) hasta el 3 *calli* (1521). En las partes superior e inferior se encuentran los dibujos y los textos alusivos a los acontecimientos más importantes ocurridos en las fechas a las que están relacionados, principalmente muertes y sucesiones de los *tlatoque*, conquistas militares, terminación de *teocallis*, sucesos económicos extraordinarios y fenómenos naturales fuera de lo común. La distribución muy especial e irregular de los cuadretes, la presencia de dibujos apenas delineados y la falta de noticias acerca de acontecimientos importantes tanto del *tlatocáyotl* de Tula como de los de la "triple alianza" permite suponer que se trata de un códice el cual, por diferentes y desconocidas razones, no fue terminado en lo que a los textos y dibujos se refiere, aunque parece evidente que su autor (o autores) ya tenía un plan general para la realización total del mismo. Su contenido básicamente histórico tiene que ver principalmente con el *tlatocáyotl* de Tula a partir de la dominación azteca. Posiblemente debido a la realización de subordinación de éste hacia la "triple alianza" y en particular hacia la *hueytlatocáyotl* mexicana también contiene información sobre los de Tenochtitlan, Texcoco y otros lugares.

Rudolf van Zantwijk en su comentario se ocupa principalmente de dos problemas. En primer término el de la falta de complementaridad de los sistemas calendáricos mesoamericanos, máximo obstáculo para el establecimiento de una cronología histórica de validez general y, en segundo lugar, el de la historicidad de los sucesos anotados. El primero de los problemas se hace patente desde el inicio

³ Cfr. Robert Barlow, "Anales de Tula, Hidalgo", en *Tlalocan*, vol. III, N° 1, p. 2-13, México, 1949; John B. Glass, *Catálogo*, p. 47; *Handbook of Middle American Indians*, vol. 14, p. 226.

⁴ Barlow, *ref. cit.*, p. 3.

y reaparecerá a todo lo largo del comentario. Al relacionarlo con el segundo, implícitamente se desprende que la información contenida hasta el año 3 *ácatl* (1391) es la que mayores dificultades presenta tanto en el aspecto de la correspondencia cronológica como en el de su veracidad y la localización del grupo al que se refieren los sucesos. De hecho, asienta el comentarista, no existe una correlación exacta entre los diferentes calendarios indígenas ni tampoco una entre éstos y el cristiano, confusión que podría explicarse tomando en cuenta la posibilidad de que existan, intercalados, datos sobre varios *tlatocáyotl*. En este aspecto y considerando la similitud de la estructura formal del documento con la de otros semejantes, por ejemplo, la *Tira de Tepechpan* trabajada por Xavier Noguez, tal vez un análisis más detallado permitiría establecer una clara separación entre los sucesos particulares del *tlatocáyotl* de Tula y los referentes a otros.

Al buscar dilucidar algunos de los problemas que se presentan Van Zantwijk implícitamente hace evidente lo que se puede llamar un enfrentamiento entre la historia oficial mexicana escrita a *posteriori* y encaminada a presentar una imagen idealizada, y la historia del grupo visto desde fuera. De la comparación que hace con otras fuentes se desprende que la información contenida en los *Anales* es fragmentaria y abreviada, lo que en buena medida apunta a la complementariedad de las diferentes versiones. El comentario está precedido por dos apéndices, el primero ofrece la genealogía del linaje (mexica) gobernante en Tula y el segundo presenta, con fines comparativos, las listas de los *tlatoque* tenochcas contenidas en gran parte de las fuentes.

Es indudable que la edición de los *Anales* representa un acierto de la Akademische Druck ya que pone al alcance de los estudiosos un documento que de otra forma sería difícil consultar. Sin embargo, resulta inexplicable que una impresión de esta categoría descuide tanto la redacción y la ortografía, lo que además de restarle mérito no habla muy bien de sus correctores. Sin lugar a dudas, fuera de los aspectos señalados, seguimos luchando con el antiguo y tal vez más importante problema de la conceptualización de los fenómenos socio-político-económicos de las sociedades mesoamericanas.

JESÚS MONJARÁS RUIZ

Codex Ixtlilxochitl - *Bibliothèque National, Paris* (Ms. Mex. 65-71), edición facsimilar y comentarios de Jacqueline de Durand Forest, Graz-Austria, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, 1976 (*Fontes Rerum Mexicanarum*, 9).

En el Fondo de Manuscritos Mexicanos de la Biblioteca Nacional de París, bajo los números de registro 65-71, se conserva el *Códice Ixtlilxóchitl*. Sus características principales son la riqueza de contenido y la belleza de las láminas que lo ilustran. Este documento, poseído por Sigüenza y Góngora y por Lorenzo Boturini, consultado por Gemelli Careri, por Clavijero y por Veytia, entre otros, no había sido publicado íntegramente hasta ahora, no obstante el gran interés que presenta.

La edición de este manuscrito, objeto de la presente reseña, la debemos a la Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, en cuya colección *Fontes Rerum Mexicanarum* ostenta el número 9. Consta de dos partes. La primera es la reproducción exacta y cuidadosa del documento; la segunda, corresponde al estudio preparado por Jacqueline de Durand Forest.

La reproducción del *Códice Ixtlilxóchitl* se realizó al tamaño del original. Se presentan en color aquellas foas donde existen ilustraciones, esto es desde el principio, en la foja 94 r., hasta la 112 v. Para las fojas que siguen, desde la 113 r., hasta el final en la 122 v., dada la ausencia de ilustraciones, se usó la reproducción en blanco y negro.

Indudablemente, poner al alcance del estudioso una edición donde se presenta fielmente reproducido el documento, tiene ventajas notorias. Le ofrece entre otras posibilidades la de realizar una transcripción paleográfica en condiciones cercanas a las que presentaría la circunstancia de trabajar directamente con el original, lo que no siempre es posible. Otra ventaja se hace presente cuando el original contiene ilustraciones que complementan la información registrada en el texto. Entonces, la reproducción exacta de trazos y colores adquiere importancia; esta es aun más grande cuando el investigador se ocupa particularmente de problemas iconográficos, ya que una copia defectuosa de las ilustraciones ofrecería algunas dificultades para la identificación de elementos pictográficos interesantes.

El estudio que acompaña a la reproducción del *Códice Ixtlilxóchitl*, preparado por Jacqueline de Durand Forest, consta de diez apartados: un prefacio, una introducción, la historia del manuscrito, fechamiento del manuscrito, el estilo de las pinturas, la descripción detallada de documento, la concordancia de los calendarios mexicano y juliano, la descripción de las láminas, cuadros

comparativos del *Códice Ixtlilxóchitl* con el *Códice Magliabechiano* y el *Códice Tudela*, y conclusiones.

En la introducción se alude concretamente a una característica formal importante de este documento: su división en cuatro partes diferentes. Una primera, formada por 21 planchas acompañadas de texto en español, que describe las fiestas correspondientes al *xiuhpohualli* así como algunos ritos mortuorios. La segunda parte contiene los retratos de cuatro señores tetzcocanos. Una tercera, también ilustrada, está dedicada a las descripciones de Tláloc, deidad de la lluvia, y del Templo Mayor de México Tenochtitlan. La cuarta y última parte, sin ilustraciones, corresponde a otra descripción de las fiestas religiosas del *xiuhpohualli* mexicana.

El siguiente apartado, dedicado a la historia del documento, refiere el devenir azaroso del *Códice Ixtlilxóchitl* que, curiosamente, fue muy similar al de otros manuscritos mexicanos, tales como la obra de Chimalpahin y las crónicas de Tezozómoc, entre otros, que se encuentran hoy en la Biblioteca Nacional de París, y que contaron entre sus poseedores a Carlos de Sigüenza y Góngora, a Lorenzo Boturini, a Aubin y a Goupil, para llegar a constituir finalmente el Fondo de Manuscritos Mexicanos de dicha Biblioteca. En lo que se refiere a la historia del *Códice Ixtlilxóchitl*, Jacqueline de Durand Forest ofrece datos interesantes relacionados con la utilización que de él hicieron diversos estudiosos: Gemelli Careri, Eguiara y Eguren, Clavijero y Veytia, durante los siglos xvii y xviii. Más tarde, en el siglo xix, este documento fue conocido por Ramírez quien usó algunas de sus láminas para ilustrar la edición que hizo de la obra de fray Diego Durán, cuyo primer volumen apareció en México en 1867. También Lord Kingsborough, en sus *Antiquities of Mexico*, reprodujo algunas de las ilustraciones de este códice, copiadas anteriormente por Gemelli Careri.

El fechamiento del manuscrito es tema del siguiente apartado del estudio de Jacqueline de Durand Forest. Dada la ausencia de toda datación expresa de la elaboración del documento, la autora recurre al estudio de los diferentes tipos de grafías que se observan en él así como de las filigranas del papel usado. Respecto de las escrituras, la autora concluye que los diferentes tipos de grafías que presenta el *Códice Ixtlilxóchitl* corresponden a la segunda mitad del siglo xvi o a principios del xvii. También con el fin de fechar la elaboración del manuscrito, además del estudio de la escritura se recurrió a la posibilidad de fechamiento que ofrecen las diferentes filigranas del papel utilizado. Sí, ciertamente, dichas filigranas no contribuyeron a probar de manera definitiva el fechamiento que la autora concluyó de la observación de las grafías, tampoco demostraron lo contrario, ya que todas ellas corresponden a papel usado en Nueva

España desde el siglo xvi y la primera mitad del xvii. Sin embargo, afirma Jacqueline de Durand Forest, tanto el estudio de las grafías como el de las filigranas, abren la posibilidad de pensar que las diferentes partes del códice fueron elaboradas al mismo tiempo o con un intervalo relativamente corto.

El siguiente apartado está dedicado al estudio estilístico de las pinturas que ilustran el documento. Por lo que concierne al trazo, Jacqueline de Durand Forest observa que en las láminas del *Códice Ixtlilxóchitl* existen elementos tanto de la tradición indígena como de la europea —ejemplos de la primera lo son las ilustraciones correspondientes a Nezahualpiltzintli y a Tláloc; ejemplo de la segunda lo es la lámina que representa a Nezahualcóyotl. Por otro lado, en la utilización del color y el sombreado existe también una amalgama de tradiciones indígenas y europeas. Los retratos contenidos en el *Códice Ixtlilxóchitl* combinan trazo y color, como lo señaló Robertson, idea que retoma Jacqueline de Durand, para lograr belleza y refinamiento.

La autora se ocupa en seguida de proporcionarle al lector una descripción detallada del contenido del Códice. Para este efecto se distinguen tres partes: el calendario ilustrado, las láminas adicionales y, finalmente, el calendario no ilustrado. De entre los diversos aspectos de gran interés que ofrece para el estudioso la primera de estas partes, uno en particular acaparó la atención de la autora. Se trata de la presencia de un equivalente de los nombres nahuas con los que se designan a las dieciocho veintenas del *xiuhpohualli* en lenguas diferentes al náhuatl. Algunos de esos apelativos están en otomí y otros en una lengua no identificada que ofrece algunas analogías tanto con el maya como con el huasteco.

Dentro del inciso de las láminas adicionales, se mencionan especialmente las ilustraciones que corresponden a Tláloc y al Templo de Tenochtitlan, cuyos comentarios guardan un estrecho parentesco con algunos textos de la obra de Juan Bautista Pomar.

El calendario no ilustrado constituye el objeto del tercer inciso de este apartado. Allí se pone en relieve el hecho de que el autor de esta parte del códice, entiéndase Ixtlilxóchitl, siguió muy de cerca las descripciones que Sahagún proporciona en su *Historia general de las cosas de Nueva España* respecto de las fiestas del *xiuhpohualli*. Sobre el particular, Jacqueline de Durand proporciona varios ejemplos que resultan muy ilustrativos.

Ixtlilxóchitl, en esta parte del códice, se dio a la tarea de establecer una correlación del calendario juliano con el mexica. Este tema que aun hoy día se discute, constituye el objeto de estudio del siguiente apartado en el trabajo de Jacqueline de Durand y que se intitula: Concordancia de los calendarios mexicano y juliano. Des-

pués de discutir algunos puntos de singular interés respecto de los problemas de la concordancia de esos dos sistemas de calendario, la autora hace notar que Ixtlilxóchitl, queriendo completar las informaciones y comentarios que sobre este asunto había dejado Sahagún, incurrió en un error por no haber tenido en cuenta el hecho de que en 1582 el calendario juliano, con el que Sahagún había hecho concordar el calendario mexica, había sido substituido por el calendario gregoriano.

El siguiente apartado está dedicado a la descripción de cada una de las láminas del *Códice Ixtlilxóchitl*. En todos los casos le son proporcionados al lector datos relacionados con el contenido de esas láminas del código extraídos de un buen número de fuentes. Con ellos se complementa la información que sobre fiestas y ritos mexicas ofrece este documento.

Finalmente, y merece especial atención, se ofrece al lector una serie de cuatro cuadros comparativos de los códigos *Ixtlilxóchitl*, *Magliabechiano* y *Tudela*. Estos cuadros tienen la ventaja de mostrar clara y objetivamente las similitudes y diferencias que presentan esos documentos que, por otra parte, siempre han sido considerados como íntimamente emparentados.

Indudablemente tanto la cuidadosa reproducción del *Códice Ixtlilxóchitl* como los comentarios y cuadros comparativos elaborados por Jacqueline de Durand Forest, hacen de la edición que hemos comentado un instrumento de gran utilidad en la investigación de aspectos interesantes de la realidad prehispánica.

José Rubén Romero Galván

NECROLOGÍAS

FERNANDO HORCASITAS PIMENTEL (1924-1980)

El distinguido nahuatlato, amigo y colaborador de *Estudios de Cultura Náhuatl*, Fernando Horcasitas Pimentel, falleció el 28 de septiembre de 1980, en la ciudad de México, el día mismo en que cumplía 56 años de edad. Fernando Horcasitas nació en la ciudad de Los Ángeles, California, ya que sus padres se habían vecindado en ella desde algún tiempo antes. Registrado como ciudadano mexicano y viviendo en el contexto de una familia de arraigada tradición mexicanista, Fernando estuvo expuesto a la vez a la cultura angloamericana ya que fue en la misma ciudad de Los Ángeles donde concluyó el ciclo de su educación secundaria. Pudo expresarse de palabra y por escrito, con igual corrección y aun elegancia, tanto en castellano como en inglés.

Al regresar sus padres a México en 1944, Fernando se estableció con ellos en forma definitiva en la capital del país. Revalidados sus estudios, cursó la preparatoria y, a partir de 1947, se inscribió en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional. Más tarde, entre los años de 1949 y 1952 cursó materias de etnología, lingüística y arqueología en la Escuela Nacional de Antropología. Guiado por maestros tan distinguidos como don Pablo Martínez del Río y don Wigberto Jiménez Moreno, obtuvo en el que se conocía como Mexico City College, en 1953, el grado de maestro en ciencias antropológicas *cum laude*.

Horcasitas, aún antes de recibirse, había publicado ya varios trabajos y había participado también, al lado de Robert H. Barlow, como editor de la revista *Tlalocan*. Cuando en 1951 murió Barlow, quedó de editor de dicha publicación. Entre los primeros trabajos suyos destaca uno que mereció muy favorables comentarios: "Piezas teatrales en lengua náhuatl", aparecido en el *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, 1948, xi, 154-164. Este trabajo marcó ya uno de los temas específicos en los que habría de especializarse: la recopilación, versión, análisis y valoración de textos rela-

cionados con las representaciones escénicas y las fiestas en el mundo indígena. A la vez que recorría poblaciones indígenas y recogía textos, sobre todo en lengua náhuatl que llegó a conocer ampliamente, impartía diversas cátedras en el Mexico City College.

Desde 1963 comenzó su vinculación con la Universidad Nacional. Primeramente, a través de un contrato como investigador especial en el Instituto de Investigaciones Históricas. El objeto fue preparar una recopilación de textos en náhuatl acerca de los últimos años del Porfirismo y de la etapa de la Revolución en el pueblo de Milpa Alta, Distrito Federal. Resultado de ese proyecto fue su obra *De Porfirio Díaz a Zapata. Memoria náhuatl de Milpa Alta*, editada por el Instituto de Investigaciones Históricas en 1968 y en 1974. A partir de 1968 quedó adscrito a la Sección de Antropología del Instituto de Investigaciones Históricas y, al convertirse dicha Sección en 1973 en un Instituto de Investigaciones Antropológicas, pasó a integrarse al personal académico del mismo.

La etapa de su vinculación con la Universidad Nacional fue para él tiempo de su mayor productividad académica. Varios son los artículos que entregó para *Estudios de Cultura Náhuatl* y otro tanto cabe decir con respecto a las revistas *Tlalocan* y *Anales de Antropología*. Entre sus principales obras destacan *El teatro náhuatl, época novohispana*, Instituto de Investigaciones Históricas, 1974; su traducción al inglés, con amplia introducción y notas, de la obra de Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España*, 1973; los *Cuentos en náhuatl de doña Luz Jiménez*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1979; *The Aztecs Then and Now*, 1979.

Fernando Horcasitas Pimentel fue maestro que coadyuvó en la formación de muchos que han llegado a distinguirse como antropólogos. De su actividad como investigador da testimonio su amplia bibliografía, de la que sólo he mencionado unos cuantos títulos. *Estudios de Cultura Náhuatl* expresa aquí el pesar de sus amigos y colegas.

Miguel León-Portilla

THELMA D. SULLIVAN (1917-1981)

Otra estudiosa de la lengua y cultura nahuas, personas de gran capacidad de trabajo, Thelma Dorfman Sullivan, también colaboradora de estos *Estudios*, falleció en la ciudad de Houston, Texas, el día 7 de agosto de 1981. Nacida en la ciudad de Nueva York en 1917, cursó estudios en su ciudad natal hasta obtener la maestría en letras inglesas.

Años más tarde se trasladó a la ciudad de México y a fines de la década de los cincuentas se presentó como estudiante oyente en el curso de Introducción a la Cultura Náhuatl, impartido por mí en la Facultad de Filosofía y Letras, como parte de las actividades del Seminario. Thelma Sullivan estudió asimismo en forma particular y por varios años con el doctor Ángel María Garibay K. En 1963 publicó en *Estudios de Cultura Náhuatl* uno de sus primeros trabajos en relación con la lengua y el pensamiento de los antiguos mexicanos, "Nahuatl Proverbs, Conundrums and Metaphors, Collected by Sahagun", *Estudios de Cultura Náhuatl* iv, 1963, p. 93-177. Entre los proyectos que inició por ese tiempo destaca la traducción al inglés de la *Historia general de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún. Dicha traducción, concluida algunos años después, desgraciadamente no ha visto la luz.

La atención de Thelma Sullivan se fijó principalmente en otras varias secciones del gran conjunto de textos en náhuatl recogidos por fray Bernardino con el auxilio de sus colaboradores indígenas. Esta misma revista ha incluido en sus páginas varias traducciones de textos y otros estudios monográficos preparados por ella.

Thelma se vinculó posteriormente con varias instituciones académicas de México. Así trabajó durante varios años en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Tanto en la Escuela Nacional de Antropología, como en forma privada, impartió varios cursos de náhuatl. Finalmente, durante el último año antes de su muerte, formó parte

del personal académico del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional. Antes había estado relacionada de diversas maneras con el Instituto de Investigaciones Históricas de la misma Universidad. En calidad de investigadora por contrato pudo publicar así su *Compendio de la gramática náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1976. Esta gramática, concebida con criterio pedagógico, ha sido empleada fructuosamente por no pocos estudiosos de la lengua. Interesada por temas lingüísticos, sacó también a luz un trabajo intitulado *Reconstrucción de las consonantes del protonáhuatl: estudio preliminar y origen del conectivo -kā-*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores del INAH, 1980.

Thelma D. Sullivan, persona de gran tenacidad y sobresaliente inteligencia, tenía muchos proyectos en los que se ocupaba al tiempo de su muerte. Ésta vino a tronchar así una existencia académica en extremo valiosa. La entrega de Thelma D. Sullivan a la mexicanística, así como sus aportaciones, mantendrán vivo su recuerdo entre nosotros.

Miguel León-Portilla

LAMENTABLE OMISIÓN

Nota de los editores

Al encuadernar el volumen 14 de estos *Estudios de Cultura Náhuatl* se omitieron algunas ilustraciones que debían acompañar a tres de los artículos allí incluidos. Para subsanar esa lamentable omisión se publican ahora las correspondientes ilustraciones, indicando en cada caso entre qué páginas del volumen 14 debieron colocarse.

Rueda del calendario (*Códice Florentino*): entre las páginas 198 y 199.

Los tres mapas: entre las páginas 250 y 252.

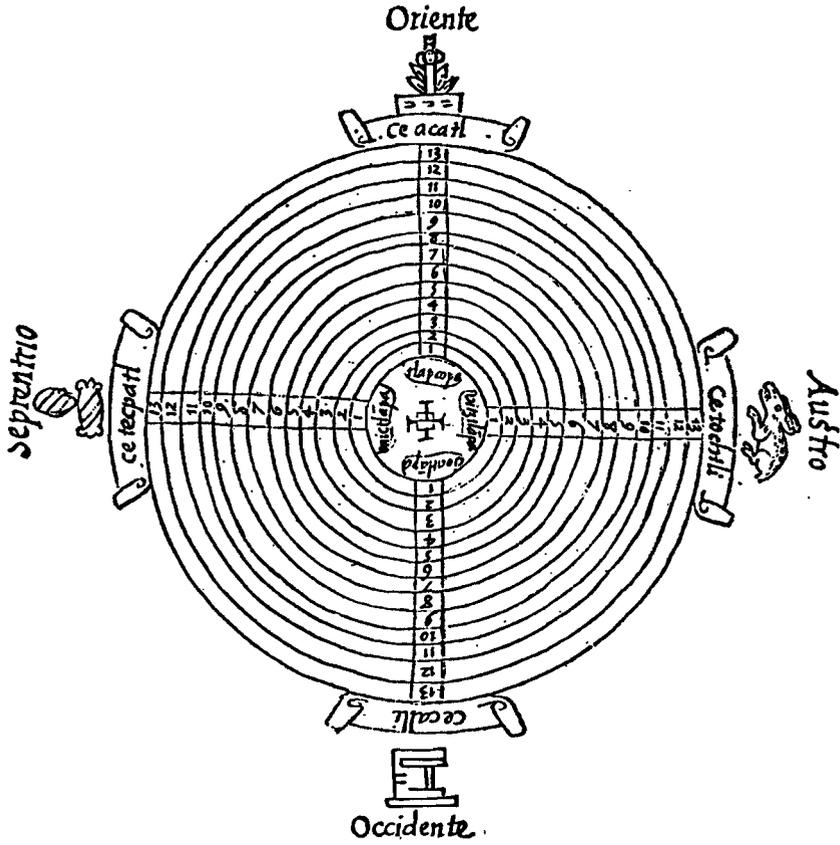
Figurilla de arcilla de Remojadas con betún alrededor de la boca (Sala del Golfo, Museo Nacional de Antropología).

Recolección del chapopote (*Códice Florentino*): entre las páginas 336 y 337).



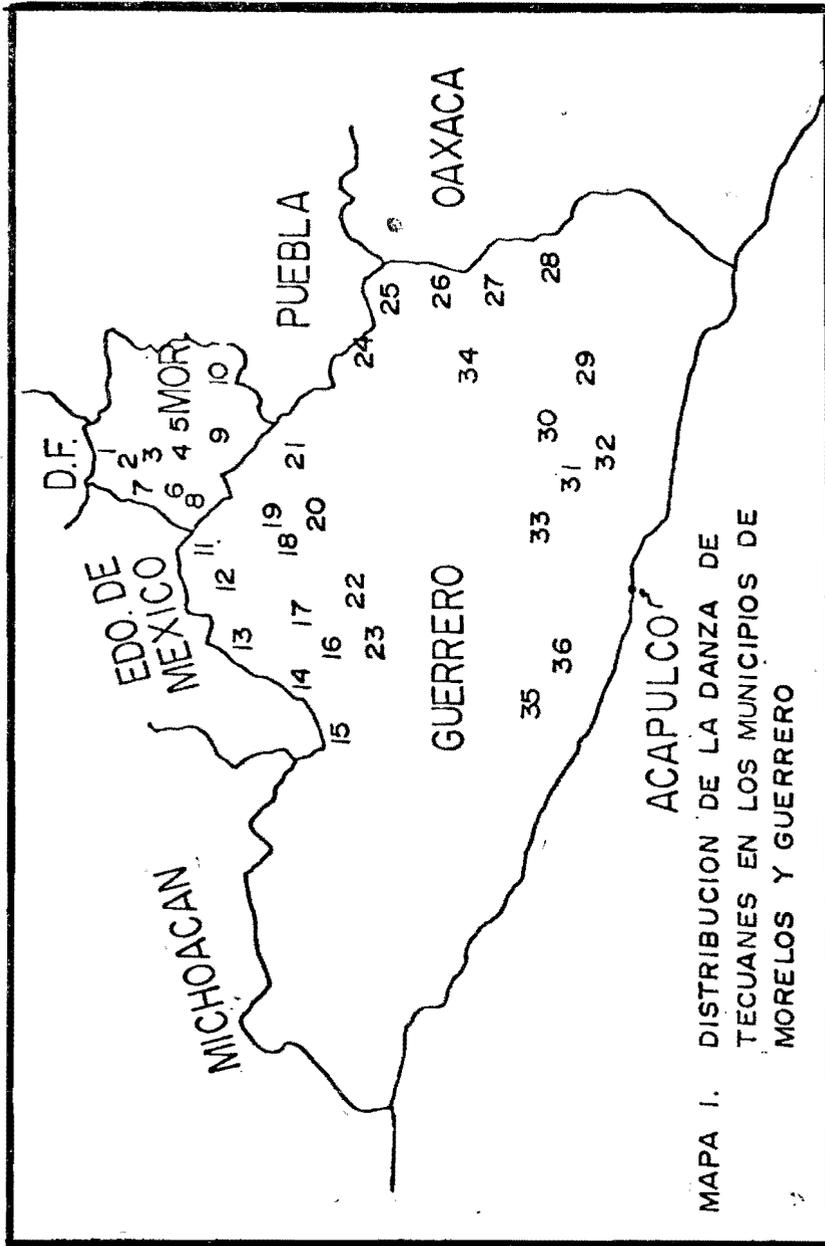
libro 7^o

de la astrologia



Calendar Wheel (Florentine Codex).

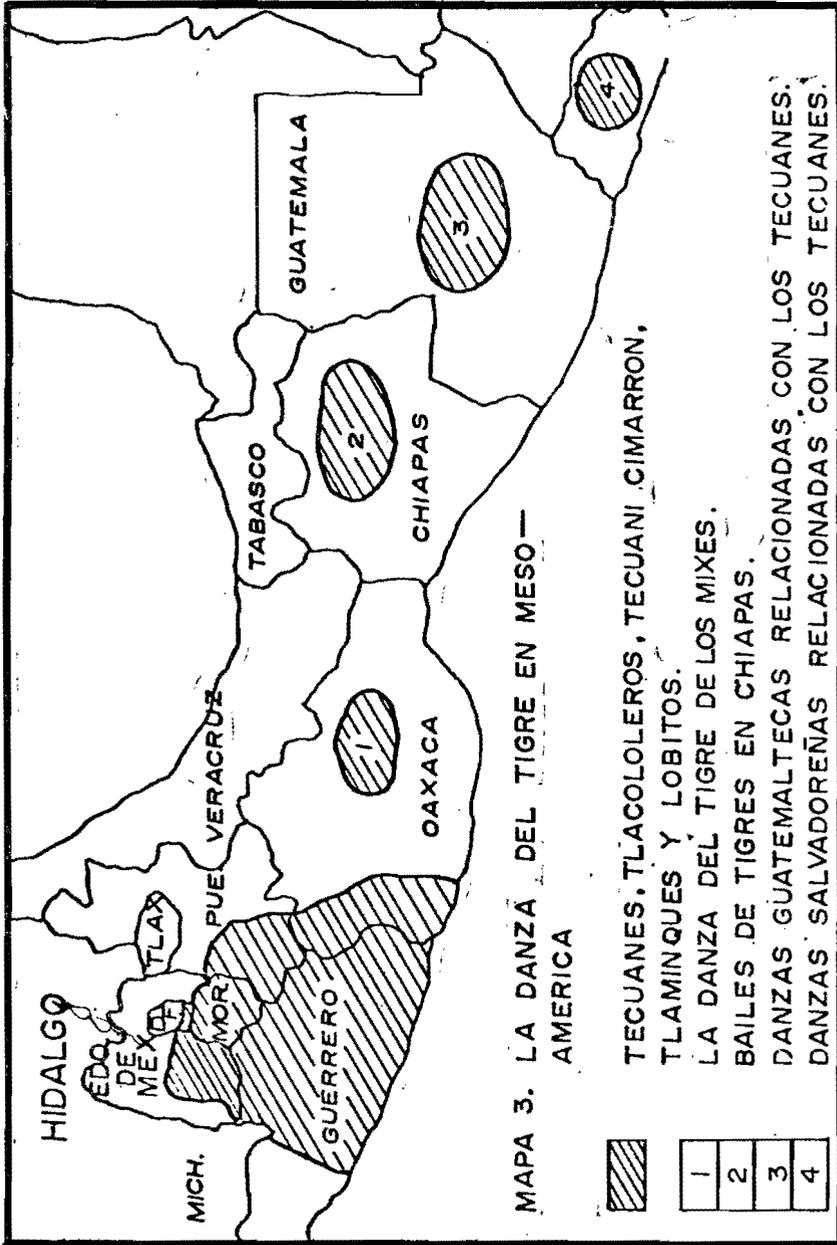








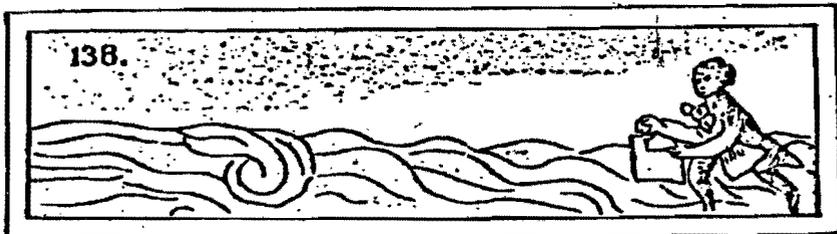








Escultura con chapopote (*Museo Nacional de Antropología, México*).



Recolección del chapopote (*Códice Florentino*).



TLALOCAN

Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México
Editada por

MIGUEL LEÓN-PORTILLA Y KAREN DAKIN

Tlalocan se publica, sin fecha fija, en colaboración, por los Institutos de Investigaciones Históricas e Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México

Volumen 9

1982

Fernando Horcasitas Pimentel (1925-1980)
en la historia de *Tlalocan*

Fernando Horcasitas Pimentel in the History
of *Tlalocan* Miguel León-Portilla

Documentos nahuas, con comentario

El náhuatl actual en Jalisco Leopoldo Valiñas C.
Cuentos y cantos de Tlaxcalcingo (Puebla) Sybille de Pury
A Colonial Hymn to the Virgin Alfred E. Lemmon
The Dialogue of El Tepozteco and his Rivals Frances Karttunen
y Gilka Wara Céspedes

Documentos en lenguas pimanas, con comentario

A Specimen of Older Pima Bajo David L. Shaul
Thoughts by my Mother's Grave Ofelia Zepeda

Documentos en lenguas mayenses, con comentario

Un conejo y la coyota, un cuento kanjobal
de Santa Eulalia (Huehuetenango, Guatemala) Karen Dakin
The Songs of Dzitbalche: A Literary com-
mentary Munro S. Edmonson

Textos del ámbito de Oaxaca

- The Turtle: A Highland Chontal Text Paul R. Turner
Danza dialogada huave Olmalndiuk (La cabeza de la serpiente) Cayuqui Estage Noel
Un relato de la hechicería en los pueblos zapotecos de la sierra en el distrito de Villa Alta Inez M. Buter

Estudios monográficos

- La virgen de Cancuc Noemí Quezada
Un fichero sobre la participación indígena en revoluciones, asonadas, y motines de Guatemala y Chiapas, en el Archivo General de Centro América, Guatemala Carlos Navarrete
Proceso de hechicería formado a los indios de Sayula y Ostuacán, Chiapas, año de 1798 Luis Millet C. y Guadalupe Espinosa P.
Los antiguos itzaes y otros relatos de Chan Kom, Yucatán María Montolíu
A Guidebook to Raingod Ritual in Petlacala, Guerrero Marion Oettinger Jr., y Amanda Parsons
La rebelión de Tehuantepec en 1660 Guido Münch
Counting People. The Late Colonial Padrones of Centro America Lawrence H. Feldman

Toda correspondencia relacionada con la revista dirigirla a:

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
Torre de Humanidades 1, 7º piso
Ciudad Universitaria
04510, México, D. F.

Este libro se terminó de imprimir en la Imprenta Aldina, Rosell y Sordo Noriega, S. de R. L., el día 19 de marzo del año de 1982. Su composición se hizo en tipos Baskerville 11/12 puntos. La edición consta de 2,000 ejemplares.



Portada: Cuatro inscripciones calendáricas en lápidas empotradas en distintas estructuras del Templo Mayor de México-Tenochtitlan.

La primera, arriba izquierda, con la fecha 2-Conejo (1390), del periodo de Huitziilhuitl; la segunda, arriba derecha, 4-Caña (1431), del reinado de Itzcóatl; la tercera, abajo izquierda, 1-Conejo (1454), de tiempos de Moteuczoma Ilhuicamina y la cuarta, abajo derecha, 3-Casa (1469), del reinado de Axayácatl.