IBSN
979-528-06-17
destiempos.com
Reserva de derechos N° 04-2008-03714320700-203
ISSN: En trámite
México, Distrito Federal I Enero – Febrero 2009 I Año 3 I
Número 18 I Publicación Bimestral I

DOSSIER

EL MUNDO INDÍGENA DESDE LA PERPESTIVA ACTUAL

CRÉDITOS

EDITORAS:

Pilar Máynez

Mariel Reinoso

Directora de la colección de *dossiers*:

Lillian von der Walde Moheno

Asistente editorial:

Emilio Navarro Hernández

Apoyo técnico:

Christian González Mejía

Alejandra Morales Tinajero

Diseño de portada:

Mariel Reinoso

Fotografía de portada:

Juan Luis Rodríguez Parga

ÍNDICE

PRESENTACIÓN 7

PÓRTICO

MÉXICO: UN MOSAICO DE LENGUAS Y CULTURAS 8-25

Miguel León-Portilla

ANTE LOS "INDIOS": ¿JUICIO O PREJUICIO? 26-41

Carlos Montemayor

EL INDÍGENA DE AYER Y HOY. REFERENCIAS HISTÓRICAS Y TESTIMONIALES

FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN Y SU CÓDICE FLORENTINO. UN PROYECTO DE TRADUCCIÓN 42-50

Pilar Máynez y José Rubén Romero

EL LIENZO DE TEPETICPAC: SU SENTIDO E INTERPRETACIÓN HISTÓRICA 51-66

Julio César Morán Álvarez

PINCELADAS ACERCA DE LA HISTORIA DE UN PUEBLO MAYA: YAXKUKUL, YUCATÁN, MÉXICO 67-83

José García Gavito

EL ROL DE LAS TEJEDORAS PRECOLOMBINAS A TRAVÉS DE LAS FUENTES E IMÁGENES 84-97

Victòria Solanilla Demetre

EL *HUAUHTLI* Y LA COTIDIANIDAD NAHUA 98-120

Salvador Reyes Equiguas

BREVES OBSERVACIONES SOBRE LA ASTROLOGÍA JUDICIARIA DEL VIEJO MUNDO Y LAS PRÁCTICAS CURATIVAS EN EL SIGLO XVI 121-129

Nicolás Caretta y Enrique Delgado

EL CALMÉCAC COMO FORJADOR DE IDEÓLOGOS 130-143

Lina Z. Ortega Ojeda

La educación en los religiosos agustinos del siglo XVII 144-176

Blanca Estela Aranda Juárez

Educación indígena: Una mirada a la alfabetización 177-195

Janet B. Barragán Pérez

El potlach. Una institución nativa actual entre los pueblos de la costa noroeste 196-225

Emma Sánchez Montañés

Lo propio y lo ajeno. Interacción de dos universos

La noción de lo "arcaico" en la etnología mesoamericana.
(Apostillas a las reflexiones de Jacques Galinier) 226-246

Félix Báez-Jorge

John Lloyd Stephens. Los indígenas y la sociedad mexicana en su obra 247-267

Julio A. Pérez Luna

Milenarismo y resistencia cultural en la historia de los pueblos andinos 268-286

María Concepción Bravo Guerreira

Signos de una triple opresión: ser mujer, indígena y pobre 287-303

Alma Rosa Sánchez Olvera

El movimiento indígena y el papel del intelectual 304-326

Raúl Alcalá Campos

Fines y valores indígenas en el mundo científico y tecnológico 327-346

Mónica Gómez Salazar

Las lenguas. Sus modalidades y registros

Entre el piojito y los atributos de Tlazoltéotl: notas a un génesis xalitleco 347-359

Francisco Barriga Puente

UN TRAYECTO POR LOS SIGNOS DE ESCRITURA 360-393

María del Carmen Herrera, Perla Valle, Bertina Olmedo y Tomas Jalpa Flores

LAS ESCRITURAS MESOAMERICANAS, AZTECAS Y MAYA: ORIENTACIONES ACTUALES EN SU INVESTIGACIÓN 394-425

Marc Thouvenot, Jean Michel Hoppan

LOS DIFRASISMOS DE LA GUERRA Y EL SACRIFICIO 426-436

Mercedes Montes de Oca

ZAN ZAN TLEINO SEE TOSAASAANIL SEE TOSAASAANIL. ADIVINANZAS NAHUAS DE AYER Y HOY 437-455

José Antonio Flores Farfán

UNA VERTIENTE DE LA TRADICIÓN DE LOS ESTUDIOS DEL NÁHUATL: LOS PROVINCIALISMOS 456-468

Bárbara Cifuentes

LOS DICCIONARIOS DE LENGUAS INDÍGENAS 469-480

Lucía González Gallardo

DIVERSIDAD LINGÜÍSTICA DE MÉXICO. UN PATRIMONIO POCO VALORADO 481-494

Frida Villavicencio

EXPRESIONES ORIGINARIAS. LEGADOS Y RECREACIONES

LA PROTECCIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS 495-505

Víctor de la Cruz

LA DESAPARICIÓN DEL PATRIMONIO ARQUITECTÓNICO EN EL ÁMBITO RURAL DE LA CUENCA DE MÉXICO 506-522

Juan Luis Rodríguez Parga

LEVANTANDO LA SOMBRA. REVALORIZACIÓN DE LO INDÍGENA 523-539

Felipe Canuto Castillo

KOOSAVI, TA´NU JIN NU´U 540-549

Carlos España (Karlos Tachisavi)

MIS PALABRAS 550-552

Francisco Morales Baranda

COMO TURQUESAS QUE VAGAN EN EL TIEMPO 553-577

Samuel Máynez Champion

PRESENTACIÓN

Son el rostro y la cultura de los pueblos originarios los que frecuentemente identifican a los países indoamericanos. Las zonas arqueológicas, los códices pictoglíficos, las costumbres, las artesanías, la comida, las danzas y la música así como la vistosa indumentaria que portan invitan a internarse en un universo pletórico de simbolismo, el cual es expresado a través de un sinnúmero de lenguas, muchas de las cuales se escuchan todavía hoy en diversas regiones.

El indio, heredero de culturas milenarias, quien sufrió la violenta interrupción de su habitual devenir, debido a la irrupción extranjera en sus tierras es la figura central del Dossier que sigue a continuación. En él se presentan, desde muy variadas aristas, reflexiones de diferente índole que nos permitirán un acercamiento completo e integral a su ser, a su quehacer y a su interacción con otros grupos humanos en distintos tiempos y latitudes.

Las editoras

MÉXICO: UN MOSAICO DE LENGUAS Y CULTURAS[1]

Miguel León-Portilla. Doctor en Filosofía por la UNAM y miembro del Instituto de Investigaciones Históricas de la misma institución. Ha tenido diferentes cargos, como el de Director del citado Instituto y Embajador de México en la UNESCO. Entre su numerosa producción podemos destacar: *La visión de los vencidos, El reverso de la Conquista,* y *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, obras que han sido traducidas a numerosas lenguas. Recientemente publicó *México*: *muchas lenguas y culturas* (2007). Ha sido galardonado con numerosos reconocimientos, entre los que destacan los Doctorados *Honoris Causa* otorgados por varias universidades nacionales y del extranjero. Actualmente es Profesor Emérito de la UNAM y miembro de El Colegio Nacional.

Para comprender por qué hasta el presente existen en México muchas lenguas y marcadas diferencias culturales, es necesario conocer, al menos en grandes rasgos, lo que ocurrió en los aspectos lingüísticos y culturales durante los tiempos prehispánicos y luego a lo largo de la época novohispana o colonial y, en el periodo del México independiente. Sólo así se podrá entender y valorar lo que significa que este país siga siendo tierra de muchas lenguas y culturas.

CONSIDERACIONES LINGÜÍSTICAS

Gracias a una rama de la lingüística que se conoce como glotocronología, parece posible conocer la época a partir de la cual determinadas lenguas se fueron diferenciando de otras hasta convertirse en idiomas distintos. La aplicación glotocronológica se basa en el método de diagnóstico léxico-estadístico. Éste se vale de un vocabulario integrado por palabras que expresan objetos, cualidades y actividades universales y simples que tengan la menor relación posible con el particular circunmundo y la

[1] Artículo publicado en *México: muchas lenguas y culturas*. 2ª. Ed., México, Santillana, 2007 (Huellas de Papel), pp. 34-53 y 84-85. Sólo se modificó el formato para adecuarlo a esta publicación.

situación cultural del grupo. El propósito es identificar los máximos y mínimos cambios de ese vocabulario básico en la lengua objeto de investigación. El iniciador de la glotocronología en México, Mauricio Swadesh, consideró que pueden establecerse determinados periodos de tiempo en la separación respecto de una proto—lengua tomando en cuenta las variaciones en dicho vocabulario básico. Así puede percibirse la antigüedad y grados de parentesco de una lengua respecto de otras afines a ella.

Esto ha permitido reforzar en diversos grados las evidencias obtenidas por la lingüística comparada, la cual estudia el sistema fonético, el léxico y las estructuras propias de lenguas que se presentan con rasgos y elementos parecidos.

A partir sobre todo de la lingüística comparada y también con el auxilio de la glotocronología, aplicadas a las lenguas de Mesoamérica y del norte de México, así como a otras muchas del continente americano, se ha logrado establecer un cierto número de familias y troncos lingüísticos en México.

Una familia de lenguas comprende a aquellas que están relacionadas en su origen, ya que tienen un ancestro en común. Un tronco lingüístico es, a su vez, el que está integrado por varias familias de lenguas. Como ejemplos pueden citarse las varias familias de lenguas europeas: las lenguas romances (español, italiano, francés, catalán…); las lenguas germánicas (alemán, inglés, holandés, sueco…); la celta (bretón, irlandés, escoses…) la eslava (ruso, polaco, checo, búlgaro…). Ejemplo de un tronco lingüístico es el indoeuropeo, que comprende las familias antes mencionadas y otras del Cáucaso y la India.

LAS FAMILIAS LINGÜÍSTICAS MESOAMERICANAS

En Mesoamérica, así como existen varias regiones naturales con características propias y diversos ecosistemas, también han vivido diferentes pueblos con sus lenguas y culturas diversas. Además del sur y

centro de México, en el resto de su territorio, situado al norte, se establecieron otros pueblos con lenguas unas veces emparentadas con las de algunos grupos mesoamericanos y otras enteramente distintas. Algo parecido debe decirse respecto de las culturas desarrolladas allí.

Fueron muy probablemente grupos de hablantes de una lengua proto-mixe-zoque y otros de una antigua lengua mayense los que dieron origen a la cultura olmeca a partir de cerca de mil trescientos años a.C. Las lenguas mixe y zoque, ya plenamente diferenciadas, aunque conservando su parentesco, forman parte del tronco macro-mayense que comprende además al gran conjunto de lenguas mayenses, así como al totonaco, tepehua y xinca, éste último hablado antes en Guatemala.

En tanto que los proto-mixe-zoques vivieron en la zona olmeca, en la llanura costera del Golfo de México, con el paso del tiempo y la penetración de grupos de lengua nahua, mudaron su lugar de residencia. Los mixes pasaron a las estribaciones montañosas del nudo del Zempoaltépetl y los zoques a varios lugares de la altiplanicie de Chiapas y, más al oriente en Tabasco, a sitios como los de Teapa y Ayopa.

La movilidad de los pueblos indígenas supuso cambios en las áreas en que se fueron hablando sus lenguas. Lo que ocurrió con los mixes y zoques, se produjo también con otros en tiempos anteriores y posteriores.

Así, con apoyo en la lingüística comparada, la glotocronología, la arqueología y en algunos casos tomando en cuenta antiguas tradiciones de determinados grupos, se han elaborado “mapas” lingüísticos en los que se señala aproximadamente qué lenguas se han hablado a lo largo de los siglos hasta llegar al presente. Integraban ellas varias familias; según algunos lingüistas, por lo menos diez que aún sobreviven, ya que es muy probable que algunas desparecieran.

Aunque han variado las clasificaciones de las familias de lenguas habladas en México, se identifican y distinguen más de diez agrupamientos lingüísticos. Ellos son los de las familias: mayense (con cerca de treinta lenguas); mixe-zoque, y totonaca-tepehua (ambas

emparentadas lejanamente con las lenguas mayenses); chinanteca y huave; purépecha; oaxaqueña (con las subfamilias zapotecana, mixteca y mazatecana que incluyen a su vez varias lenguas); otopame (otomí, mazahua, matlatzinca, ocuilteca, pame y chichimeca jonaz); tlapaneca; yuto-azteca (que comprende al náhuatl, cora, huichol, tepehuán, mayo, guarijío, yaqui, pápago y otras); hokano-coahuílteca (seri, paipai, tipai, kiliwa, kmiai, cucapá y tequistlateco), y algonquina (kikapú).

PUEBLOS DE LENGUAS MAYENSES

Entre los principales grupos que habitaron el territorio mexicano sobresalen los mayas. Hacia 2500 A. C. se hallaban aún a lo largo de las costas del Golfo de México, desde la actual Huasteca Veracruzana, y se extendían hasta los límites con Tabasco. Significa esto que los mayas no habían penetrado todavía en la península yucateca ni en Chiapas y Guatemala. Su proto-lengua comenzaba a diferenciarse en los cerca de treinta idiomas que hoy integran la familia mayense. Los mayas, que más tarde se establecieron también en ámbitos selváticos, aprovecharon sus experiencias como pueblos ribereños.

En los siglos siguientes los mayas continuaron su avance hacia el sur y el sureste. Un milenio y medio más tarde habían comenzado a establecerse en Yucatán y Chiapas y se habían separado por el norte del grupo huasteco, también mayense. En la época que coincide con los primeros siglos de la era cristiana, los mayas se extendían aproximadamente por las tierras altas y bajas que habitan en la actualidad. Fue entonces cuando la cultura maya comenzó a alcanzar su mayor desarrollo. Asimismo el proto-maya se había diferenciado en varias lenguas, de las cuales algunas aún existen. Entre otras, además del huasteco, están el maya yucateco, el lacandón, el ch'ol en el norte de Chiapas y el chontal en Tabasco; el tzeltal, tzotzil, tojolabal y canjobal en Chiapas; el quiché, cakchiquel, chuj, mame y otros en Guatemala, así como el chortí en Honduras.

LA FAMILIA MAYENSE ABARCA CERCA DE TREINTA IDIOMAS

En la actualidad la mayor parte de los mayas que habitan en la península de Yucatán son bilingües ya que hablan su idioma nativo y asimismo el español. En Chiapas y Guatemala, en cambio, la proporción es considerablemente menor. Hay muchos que sólo hablan su lengua indígena.

Los diversos grupos mayenses prehispánicos desarrollaron formas de organización social estratificada con linajes de gobernantes, guerreros, sacerdotes, escribas, mercaderes y gente del pueblo. Se conservan en la península yucateca, Chiapas, Guatemala, Belice y Honduras, imponentes sitios arqueológicos con templos, palacios, canchas para el juego de pelota y otras edificaciones.

En las tierras bajas florecieron Comalcalco (en Tabasco); Yaxchilán, Palenque, Uxmal, Sayil, Labná, Cobá, Chichén-Itzá, Tulum, Edzná, Bonampak y Calakmul (en Chiapas y la península de Yucatán); Tikal, Uaxactún y Piedras Negras (en Guatemala); Quiriguá y Copán (en Honduras); Altum Ita y Lubantún (en Belice). Menos espectaculares son los sitios de las tierras altas, entre ellos Chinkultic (en Chiapas); Zaculeu, Nebaj, Utatlán y Kaminaljuyú (en Guatemala).

La base de la economía era y es la agricultura y en ella el cultivo del maíz. Además se cultiva el frijol, que se siembra en los mismos hoyos, calabaza, tomate, yuca, jícama, chile, epazote, cilantro y otras hierbas y raíces. Los distintos cultivos -aparte del maíz- variaban según las regiones. El cacao, por ejemplo, se cultivaba y se sigue haciendo en ámbitos selváticos.

LA BASE DE SU ECONOMÍA ERA Y ES LA AGRICULTURA

Hay monumentos, lápidas, paneles y otros, en algunos templos y palacios, en los que sobre todo el maíz se representa asociado al universo de las realidades divinas. Los pueblos mayenses estaban persuadidos de que habían sido creados a partir del maíz. En los tres paneles de los Templos del Sol, de la Cruz y de la Cruz Foliada, en Palenque, se representan hermosas evocaciones de los ciclos del Sol y del maíz. En la lápida del Templo de la Cruz el elemento central es la planta del maíz, que se sitúa como árbol-eje del mundo. Entre sus hojas se ven mazorcas en forma de cabeza humana. La cruz-planta de maíz emerge del lagarto, símbolo de la tierra, que tiene asimismo hojas de maíz. Es el momento en que renace la planta que da vida. Sostienen algunos arqueólogos que los temas de los tres paneles están relacionados entre sí; simbolizan el ciclo agrícola del maíz en conjunción con los ciclos del Sol y la muerte, y el renacer de quienes gobiernan. Puede decirse que estos paneles integran una sinfonía en piedra de exaltación a la planta que es origen y sustento de la vida humana.

LOS MAYAS DESCUBRIERON EL CONCEPTO DEL CERO

Los mayas, antes que ningún otro pueblo en el mundo, descubrieron el concepto de cero. Lo representaron como una pequeña concha en su sistema de numeración vigesimal. Las matemáticas mayas facilitaron sus cómputos calendáricos, desarrollados asimismo con apoyo en su observación de los astros. El calendario solar de los mayas llegó a tener una precisión de un diezmilésimo más que el calendario europeo después de la corrección gregoriana.

Los nombres de los días y otras divisiones del tiempo son reveladores. A través de ellos es posible entrever algo de la flora y fauna con la que convivieron quienes desarrollaron esos cómputos. Así, *Imix*, el nombre del primero de los días, como más tarde ocurrió con *Cipactli* entre

los pueblos nahuas, es evocación de un monstruo de la tierra, el lagarto con atributos a veces fantásticos. *Akbal*, el nombre del tercer día, apunta a las tinieblas del mundo inferior donde habita el jaguar. *Kan,* el cuarto de los días, guarda relación con el dios del maíz. *Chicchan*, el quinto, tiene su paralelo en el día *Coatl* de los nahuas, es decir, la serpiente. *Manik*, el sexto, recuerda la práctica de la cacería. *Muluc,* el octavo, tiene como símbolo al jade y al agua y hace recordación de la pesca. *Oc*, el noveno, tiene cabeza de perro. *Caban,* el dieciséis, es reiteración de la importancia divina del maíz.

El desciframiento de la antigua escritura maya muestra que ella es "logosilábica". Representa palabras completas, sílabas y también marcadores gramaticales. Se incluyen aquí algunas muestras de esa escritura. El análisis de varios nombres de lugar ilustra también cómo era esa lengua, principalmente en sus variantes yucateca y ch'ol. Así, Calakmul está compuesto de *ca*, "dos"; *laak* 'junto a"; *muul*, "cerro": "los dos cerros cercanos". Otro ejemplo es Chichén-Itzá, compuesto de *chi* "boca, orilla", *ch'e'en*, "pozo", e *itzá*, nombre de un grupo, el de los itzáes: "en la boca del pozo de los itzáes".

Después de la Conquista, sirviéndose del alfabeto latino, algunos antiguos sacerdotes y sabios transcribieron textos de su arraigada tradición. Entre ellos están el *Popol Vuh,* Libro de la Comunidad, escrito en maya-quiché; los *Libros los Chilam Balames y Los Cantares Dzitbalché* en maya-yucateco. También hay otras aportaciones de autores mayas sobre plantas medicinales. Entre ellas están *El ritual de los Bacabes,* que describe además los procedimientos curativos. Gracias a estos textos y también a las más antiguas inscripciones, es posible conocer lo que pensaban los mayas acerca de la naturaleza, las plantas y los animales, es decir, qué significaba para ellos el mundo en que vivían con su rica biodiversidad.

GRACIAS A SUS TEXTOS ES POSIBLE CONOCER EL PENSAMIENTO MAYA

Además de esos escritos, en su mayoría del siglo XVI, hay otros procedentes de tiempos posteriores, como las proclamas comunicaciones durante algunas de las rebeliones de los mayas en contra de quienes los oprimían. A lo largo de su historia, varios grupos mayenses se han alzado en armas buscando justicia y el ejercicio de su libertad y autonomía. Así ocurrió en la llamada Guerra de Castas. El más reciente levantamiento en Chiapas, el primero de enero de 1994, es prueba elocuente de esto. La religión de los pueblos mayenses actuales es la católica, pero con elementos de las creencias y prácticas prehispánicas.

Las condiciones sociales y económicas de los grupos mayenses en México difieren en las distintas regiones. Los que viven en pueblos y aldeas en buena parte de Yucatán y Campeche son campesinos, dueños de pequeñas superficies donde cultivan frutales, maíz y otras plantas.

ALGUNOS GRUPOS MAYENSES AÚN SON DISCRIMINADOS

En Yucatán se dedican también a la crianza de las abejas, europea y americana, venden su miel y cera. El trabajo en las plantaciones henequeneras ha desparecido y, en cambio, muchos mayas están en el área de servicios al turismo -sobre todo en Quintana Roo- o se dedican a la pesca. Aunque la situación de casi todos lejos está de ser placentera, puede decirse que no se hallan en la miseria.

Muy diferentes entre sí son las condiciones de vida de los grupos mayenses de Chiapas. Éstos, aunque se han visto envueltos en varios conflictos, mantienen en parte sus antiguos sistemas de gobierno. Sobre todo en la región de los Altos, la escasez de tierras y las divisiones religiosas han provocado violencia. No pocos tzeltales, tzotziles y tojolabales han emigrado a la selva o a las afueras de ciudades como Tuxtla Gutiérrez, San Cristóbal y Comitán. Algunos sirven en quehaceres domésticos. Otros bajan hacia la vertiente del Pacífico a las plantaciones

de cacao y café. Sus salarios son muy bajos y continúan siendo discriminados por los mestizos y blancos. Subsisten en condiciones muy adversas, lo que en parte explica que no pocos se hayan sumado al levantamiento zapatista. Es interesante notar que, a pesar de que muchos mayas viven en situaciones de penuria y abatimiento, algunos están produciendo una nueva literatura.

MIXES Y ZOQUES SE VEN AFECTADOS POR LA CULTURA DE LA MAYORÍA MESTIZA
PARIENTES LEJANOS DE LOS PUEBLOS HAYENSES: LOS MIXES Y ZOQUES

Hoy sabemos que las lenguas mixe y zoque integran una familia relacionada con la mayense. Después de su desplazamiento de la región costera del Golfo de México, estos dos pueblos han vivido relativamente aislados, los mixes en la zona norte de Oaxaca en los límites con Veracruz. Los zoques se ubican desde cerca de Tuxtla Gutiérrez hasta los límites con Tabasco en zonas de climas distintos y considerable biodiversidad. Los mixes gozan de la fama de no haber sido vencidos ni por los mexicas ni más tarde por los españoles.

Zoques y mixes aprovechan los recursos naturales y producen telas de algodón, camisas, faldas y pantalones, objetos de palma, ollas, comales y otras piezas de cerámica. Practican también la agricultura. Entre otras cosas cultivan cacao y café. Al parecer la palabra cacao procede de la proto-lengua de la que se derivaron el mixe y el zoque. Los mixes han llegado a recibir varios premios otorgados a sus bandas de música. En la actualidad mixes y zoques, grupo bastante alejados, se ven muy afectados por la cultura de la mayoría mestiza. Gran parte de los mixes y los zoques, además de hablar sus lenguas, se expresan también en español.

TOTONACOS Y TEPEHUAS: OTROS PARIENTES TAMBIÉN LEJANOS DE LOS PUEBLOS MAYENSES

Los totonacos, a diferencia de los tepehuas, con cuya lengua está emparentada la suya, son bastante numerosos. En tiempos antiguos se llamaba Totonacapan, "Tierra del sol y el calor", a la región que habitaban y en una parte de la cual continúan viviendo. Se sitúa ésta al norte del estado de Puebla y se extiende hasta el Golfo de México, entre los ríos Cazones y Tecolutla. Los tepehuas habitan al norte del estado de Veracruz y en lugares adyacentes de Puebla e Hidalgo.

En ambos casos la naturaleza circundante es en su mayoría de clima húmedo y cálido con numerosas corrientes fluviales. La vegetación predominante es de selva baja en el caso de la región tepehua y de selvas medianas y húmedas en el ámbito totonaca.

Los totonacos alcanzaron en la época prehispánica considerable desarrollo cultural. De ello dan testimonio varios monumentos arqueológicos como los Tajín y Yohualichan. De procedencia totonaca son las que se conocen como "cabecitas sonrientes", rostros moldeados con barro que parecen expresar alegría. En sus tocados hay símbolos diversos, algunos relacionados con la planta que es vida, el maíz.

LOS TOTONACAS ALCANZARON CONSIDERABLE DESARROLLO CULTURAL

Los mexicas y sus aliados dominaron a los totonacos y tepehuas. Consumada la conquista española, ambos grupos quedaron sometidos y perdieron en gran parte sus tierras. Aunque participaron en la guerra en favor de la Independencia, no por eso se les hizo justicia. Al privatizarse sus tierras con las Leyes de Reforma y la Constitución de 1857, decidieron rebelarse, aunque luego fueron sometidos. Dotaciones ejidales obtenidas al consumarse la Revolución de 1910 han aliviado en parte su situación.

LA VAINILLA, CULTIVADA POR LOS TOTONACOS, SE VENDE EN TODO EL MUNDO

Su principal actividad es la agricultura. Entre los totonacos se cultiva maíz, frijol, chile, vainilla, caña de azúcar, café, tabaco, algodón y varios frutales. La vainilla, primeramente cultivada por los totonacos, ha alcanzado aprecio internacional. A su vez los tepehuas practican también algunos de esos cultivos, a los que se añaden los del camote, yuca y otros tubérculos. Siembran dos veces al año, una en diciembre y otra en junio.

Tepehuas y totonacos, que tienen creencias y prácticas religiosas católicas, conservan también vivas sus tradiciones prehispánicas. Sus relaciones son amistosas con sus vecinos, entre ellos, otomíes y nahuas. En cuanto a los mestizos, sus contactos son de carácter comercial. Estos grupos se han esforzado por conservar su entorno natural, su lengua y cultura y algo al menos de sus antiguas formas de gobierno. La mayoría es actualmente bilingüe.

A un escritor totonaco, que emplea como seudónimo el de Xamanixma, "el Soñador", se deben dos leyendas acerca de la vainilla, originaria de su tierra y hoy tan apreciada en todo el mundo. En su introducción a esas leyendas habla acerca del aprecio que tiene por su propia lengua. Así se expresó:

"Muchos indígenas se niegan a aprender a leer. ¿Por qué? Porque saben que les enseñarán en un lenguaje que no es el suyo y, en consecuencia, saben que no aprenderán y prefieren ser como son.

Todos y cada uno de nosotros tiene pleno derecho de aprender en su lengua materna, porque para el indígena aprender primero en español es como si en las escuelas oficiales enseñaran primero en inglés. ¿Cuántos aprenderían y cuántos no aprenderían y se cansarían? ¿Se podría llamar a esto ser tontos...? Debemos aprender primero en la lengua que conocemos muy bien y después otra. Es un error pensar que sólo los idiomas oficiales tienen gramática. Lo que se dice en totonaco se puede decir en inglés, otomí, yaqui, mixteco, francés o ruso".

PUEBLOS DE LENGUAS CHINANTECA (MERO IKOOK) Y HUAVE (TSAJUJMI)

Los chinantecos y los huaves han vivido, respectivamente, al noroeste de Oaxaca y en las proximidades de las lagunas costeras en el Golfo de Tehuantepec. Chinantecos y huaves integran cada uno, desde el punto de vista de sus lenguas, dos familias con numerosas variantes internas. Hay, sin embargo, lingüistas que consideran al chinanteco relacionado con el que se ha llamado tronco otomangue.

En ese tronco se ha incluido a numerosas lenguas, que abarcan desde el otomí hasta el mangue que se habló en Centroamérica y hoy está extinto. Algunos lingüistas han propuesto abandonar la idea de un tronco otomangue y presentan la distribución de esas lenguas en dos familias diferentes, aunque tal vez remotamente emparentadas, atendiendo a sus vocabularios, sus fonemas (sonidos) y sus estructuras gramaticales. La nueva propuesta consiste en distinguir dos familias: la otopame y la oaxaqueña. La primera abarca el otomí, mazahua, matlatzinca, ocuilteco, pame y chichimeca jonaz. La segunda, comprende a las subfamilias zapotecana, mixteca y mazatecana. En esta clasificación se considera que la lengua chinanteca se halla más próxima a la familia oaxaqueña. Respecto del huave se piensa que ha estado emparentado con algunas lenguas de Nicaragua, posiblemente el chorotega, hoy extinto.

Es probable que tanto chinantecos como huaves hayan mantenido en gran parte su misma ubicación durante muchos siglos. Allí han logrado aprovechar los recursos de la biodiversidad circundante.

Al parecer no había entonces hablantes de las lenguas mesoamericanas que se hubieran establecido al oriente del istmo de Tehuantepec. Esto lleva a pensar que más allá se hablaban idiomas de pueblos que más tarde emigraron hacia América central y del sur. Entre ellos estuvieron hablantes de xinca y lenca y verosímilmente también otros

cuyo idioma era un proto-quechua, lengua de Ecuador, Perú y Bolivia, que muestra cierto parentesco con el purépecha.

La lengua chinanteca, que según algunos pertenece al tronco otomague, se diversifica en numerosas variantes dialectales. Muchas palabras son de una sola sílaba. Su sistema fonético incluye cinco tonos. Además de los vestigios arqueológicos ya mencionados, hay alguna documentación acerca de los chinantecos del periodo colonial. En la actualidad buena parte es bilingüe, hablan en su idioma y en español. Puede decirse además que se ha producido un nuevo florecer de la palabra en chinanteco.

LOS HUAVES OTORGAN CONSIDERABLE IMPORTANCIA AL MAR

Según algunos cronistas coloniales, los huaves procedían de Nicaragua. Al establecerse en las inmediaciones de las lagunas cercanas al Golfo de Tehuantepec, entraron en frecuentes conflictos con los zapotecos. El territorio huave es bastante árido y de clima cálido. Incluye selvas secas y árboles de maderas preciosas. La zona abunda en manglares. La agricultura ha sido limitada e incluye el maíz, camote, cacahuate y calabaza. Su principal recurso es la pesca de robalo, bobo, mojarra, camarón y ostión. La fauna, hoy muy disminuida, incluía al ocelote, oso hormiguero, venado, tlacuache, tortuga e iguana.

Los huaves se llaman a sí mismos *mero ikooc*, "nosotros verdaderos", dada la cuantiosa biodiversidad del medio en que viven, sobre todo el marítimo, ya que en su visión del mundo se otorga considerable importancia al mar. Así, por ejemplo, hay vocablos como *piow*, "robalo"; *chich*, "mojarra negra"; *chiüc*, "mojarra gris" y *chaj*, "mojarra blanca"; *wiiüd cheeb*, "tiburón palomo"; *nich*, "raya"; *nchiüp*, "lenguado"; *wajtat*, "sierra"; *adiüc*, "anguila"; *tarrang pang*, "sardina"; *chilíng*, "caballa"; *micuaç ndec* "pulpo"; *nimüm tixem*, "langosta"; *jor*, "almeja"; *tej* "caracol"; *sats jor*, "múrice"; *tap xet*, "concha grande"; así como otros para las distintas

formas de pescar: *andoc*, "pescar con red", *alech*, "con anzuelo"; *apooch*, "con atarraya"; en tanto que al pescador se le llama *mendoc y nelech*. El vocabulario acerca de las partes del cuerpo de un pez es también muy abundante como lo muestran las palabras con que designan sus "aletas", *owix cüet*, "dorsal"; *miwiül*, "caudal"; *lil*, "escamas"; *mioxing cüet*, "aberturas nasales". Ciertamente el vocabulario relacionado con el mar, las especies que viven en él, la pesca, es revelador de la importancia que dan los huaves a la biodiversidad relacionada con él.

LOS PURÉPECHAS

Los hablantes de un proto-purépecha ya vivían aproximadamente en lo que es su actual ubicación. Los especialistas no han logrado determinar a qué familia lingüística pertenece el purépecha. Existen estudios que sostienen que esta lengua tiene una remota vinculación con el quechua de América del sur y también otros que encuentran semejanzas con el zuni del suroeste de Estados Unidos de América. Entre los purépechas el bilingüismo se halla muy generalizado.

Establecidos principalmente en la que se conoce como "Meseta Tarasca", en el centro de Michoacán, existen allí edificaciones de templos o "yácatas", testimonio de su religiosidad. En tiempos antiguos los purépechas se extendieron en territorios de Guanajuato (que significa "Lugar de montes con ranas" en purépecha), en Querétaro ("En el juego de pelota") y asimismo en ciertos lugares de Guerrero, Colima y aun Jalisco. La biodiversidad de su territorio comprende bosques de pinos y encinos, donde viven venados, coyotes, armadillos y otros pequeños mamíferos y aves.

LA LENGUA PURÉPECHA HA PROPORCIONADO ALGUNOS VOCABLOS A LA CASTELLANA

Los purépechas han logrado extraordinaria adaptación a su naturaleza circundante que incluye, además de la Meseta, algunas zonas lacustres

como las de los lagos de Pátzcuaro, Zirahuén y Cuitzeo. Numerosos vocablos cuyo significado guarda relación con la flora y la fauna muestran la importancia que tenían para los purépechas. Ejemplos de esto son los referentes al maíz, *ahtzíri*, en todas sus formas y también en sus preparaciones alimenticias. También las palabras que significan pez, pescado, pesca, redes, como, por ejemplo, *muhtzuz*, "pescado blanco".

La existencia del trabajo de metales, que ha sido aducida como otro indicio de contactos marítimos con pueblos sudamericanos, también se refleja en el vocabulario. Así, "metal" se dice *tiamu*, y "cobre", *tiamu-charapeti* (metal colorado). "Oro" es *tirépeti*, que aparece en el nombre de un lugar, Tirepetío.

La lengua purépecha ha proporcionado algunos vocablos a la castellana. Ejemplos son: *chacuaco,* "horno pequeño"; *cunde o xunde*, "canasto grande"; *corunda*, 'tamal"; *cuarache o guarache*, "zapato, sandalia"; *tambache*, "hato en que se llevan diversas cosas"; *tecata*, "corteza desprendida del árbol".

Los purépechas son grandes artesanos: alfareros, carpinteros, artistas de la laca y del cobre, tejedores de prendas de vestir y zarapes de lana, objetos de palma, tule y carrizo, fabricantes de instrumentos musicales. Sus artesanías son muy variadas y sobresalen entre las que se producen en el país. De ello son prueba las variedades de su cerámica. (Capula, Patamban...). El sentido de vinculación con su tierra, la preservación de su lengua y su producción literaria, refuerza su identidad y hace de los purépechas un ejemplo de lo que puede significar la conjunción de biodiversidad y diferencias culturales y lingüísticas.

PUEBLOS DE LENGUAS DE LA FAMILIA OAXAQUEÑA

Numerosos son los pueblos establecidos en diversas regiones de Oaxaca y hablantes de distintas lenguas. Hasta hace tiempo los especialistas las habían agrupado con el nombre de otomangues. En esa hipótesis se abarcaban además los idiomas otomianos y el pame, así como el mangue,

hoy extinto y que con variantes se hablaba en algunos lugares de Nicaragua y Costa Rica.

LOS ZAPOTECOS ALCANZARON GRAN DESARROLLO CULTURAL

Un estudio más detenido de las lenguas oaxaqueñas y las que se acaban de mencionar, ha llevado a otra propuesta que merece ser atendida. En ella se presenta como una familia independiente al conjunto de las varias lenguas otomianas y pames (otopames). Se ha suprimido la referencia al mangue por hallarse extinto. Concentrándose en los idiomas indígenas de Oaxaca, algunos lingüistas agrupan a varios de ellos como integrantes de una familia lingüística, la "oaxaqueña", dividida en tres subfamilias: zapotecana, mixtecana y mazatecana. Algunos lingüistas agrupan a varios de ellos como integrantes de una familia lingüística, la "oaxaqueña", dividida en tres subfamilias: zapotecana, mixtecana y mazatecana.

SUB-FAMILIA ZAPOTECANA: ZAPOTECOS Y CHATINOS

La sub-familia zapotecana incluye al zapoteco y al chatino. El mapa lingüístico de hacia el año 2500 a.C., sitúa a ambos en regiones cercanas a las que habitan actualmente. Dos preguntas pueden plantearse en relación con esto. ¿A qué factores pudo deberse su fijación en las mismas ubicaciones? ¿Hubo adaptaciones de sus formas de cultura a tales ámbitos, que resultaron tan adecuadas que llegaron a ser en gran parte permanentes?

El territorio de Oaxaca, en el que se sigue hablando un gran número de lenguas, se nos muestra así como campo abierto para investigar en los significados de las relaciones entre biodiversidad, cultura y lengua.

La lengua más extendida de la familia oaxaqueña es el *didzazá* (zapoteco) que se habló ya en Monte Albán, Oaxaca, desde principios de la era cristiana. Extendiéndose en un amplio territorio, llegó a diversificarse

en por lo menos cuatro "sub-lenguas" o dialectos, hablados en la Sierra de lxtlán; en el sur de Oaxaca; en la región de los Valles Centrales y en el istmo de Tehuantepec. En la actualidad más de ochenta por ciento de los zapotecos son bilingües.

Emparentados lingüísticamente con los zapotecos, los chatinos se establecieron, teniéndolos por vecinos al norte oriente, y a los mixtecos al norte y al poniente. El territorio chatino abarca una parte de sierra con bosques de pino, encino, cedro, roble, caoba y ceiba. En las cercanías de la costa su entorno natural muy diferente, templado y húmedo en los Valles Centrales y cálido y seco a lo largo del litoral. El chatino y el zapoteco se separaron entre hace dieciocho a veinticuatro siglos. En la actualidad la mayoría de los chatinos habla español.

CUANDO MUERE UNA LENGUA, LA HUMANIDAD SE EMPOBRECE

Al igual que cuando se extingue una especie vegetal o animal y cuando se lesiona el circunmundo –el paisaje en el que se desarrollan las plantas y los otros seres vivientes-, al desaparecer una cultura o una lengua, la gran sinfonía del universo ya no podrá entonarse como antes.

A la luz de esto podrá valorarse lo que significa para un país poseer una variedad de lenguas y culturas. Al igual que la biodiversidad, son ellas riqueza, testimonio viviente del pensamiento y la actuación humanos. A través de la educación y la pesquisa, en paralelo con la biodiversidad, hay que conocerlas, valorarlas, respetarlas, trasmitirlas y disfrutarlas. Si la pluralidad de lenguas y culturas es riqueza, su reconocimiento será, por encima de todo, expresión de justicia.

Mantener y desarrollar lo que es su propio legado, en modo alguno significará aislamiento. Pertinente es citar aquí lo dicho por dos maestros, uno náhuatl y otro mazateco. El primero, Natalio Hernández, ante el pleno del Xl Congreso de las Academias de la Lengua, manifestó: "El español también es nuestro". El segundo, Juan Gregorio Regino, en diálogo con un

antiguo secretario general de la Organización de las Naciones Unidas, declaró: "Yo tengo dos lenguas maternas, el mazateco y el castellano". Lo dicho por ambos puede extenderse a la mayoría de los que hablan un idioma indígena y que hoy son ya bilingües.

Lo que ocurre con la lengua, también puede darse en la cultura. Apoyados en la suya, la ancestral y propia, estos pueblos han resistido muchas formas de globalización. Y ahora, conscientes del valor y fuerza de su ser cultural, podrán abrirse voluntariamente y sin temor a cuanto pueda enriquecerlos espiritual y materialmente. Un paso al menos se ha dado al reformarse en 1992 el artículo cuarto de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. En éste, por vez primera, se reconoció que:
"La Nación mexicana tiene una composición pluricultural, sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado"

Complemento indispensable de lo expresado en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos debe ser la reforma de muchas leyes y ordenamientos, en los que no se toma en cuenta "la composición pluricultural" del país. Sólo así será realidad dicho reconocimiento.

ANTE LOS "INDIOS": ¿JUICIO O PREJUICIO?*

Carlos Montemayor. Novelista, ensayista, poeta y promotor de las letras indígenas. Ha publicado, entre otras, las novelas *Guerra en el Paraíso, Los informes secretos y Las armas del alba*. Entre su obra poética destacan *Abril y otras estaciones, Finisterra* y *Los poemas de Tsin Pau*. Entre sus ensayos se cuentan: *Chiapas, la rebelión indígena de México*, *La guerrilla recurrente*, y diversos volúmenes de relatos. Se le han concedido varios premios, entre los que se deben señalar el Premio Internacional Juan Rulfo, por su cuento *Operativo en el trópico*; el Premio Xavier Villaurrutia, por *Las llaves de Urgell*; el Premio Roque Dalton en reconocimiento al valor crítico y social de su obra literaria y, en 2007, el Premio Fundación México Unido a la Excelencia de lo Nuestro.

En las primeras páginas de su *Historia antigua de México*, en el siglo XVIII, Francisco Xavier Clavijero apuntó lo siguiente sobre los pobladores originales de México:

> *Las naciones que ocupaban estas tierras antes de los españoles, aunque muy diferentes entre sí su lenguaje y parte también en sus costumbres, eran casi de un mismo carácter. La constitución física y moral de los mexicanos, su genio y sus inclinaciones, eran las mismas de los acolhuas, los tlaxcaltecas, los tepaneca y las demás naciones, sin otra diferencia que la que produce la diferente educación. Y así, lo que dijere de unos quiero que se entienda de los demás. Varios autores, así antiguos como modernos, han emprendido el retrato de estas naciones; pero entre tantos no se ha hallado uno que sea exacto y en todo fiel. La pasión y los prejuicios en unos autores, y la falta de conocimiento o de reflexión en otros, les han hecho emplear diversos colores de los que debieran. Lo que yo diré va fundado sobre un serio y prolijo estudio de su historia y sobre el íntimo trato de los mexicanos por muchos años.*[1]

*El presente artículo fue extraído de los capítulos 4 y 7 del libro *Los pueblos indios de México. Evolución histórica de su concepto y realidad social,* México, Random House, 2008, con la autorización de su autor.

[1] Francisco Xavier Clavijero, *Historia antigua de México,* tomo I, p. 137.

En este momento, debemos aclararlo, "mexicanos" en Clavijero significaba los indios, no los mestizos ni criollos que desde el siglo XIX se identifican como mexicanos. Agregaba Clavijero:

> *Por otra parte, no reconozco en mí cosa alguna que pueda preocuparme en favor o en contra de ellos. Ni la razón de compatriota inclina mi discernimiento en su favor, ni el amor de mi nación o el celo del honor de mis nacionales me empeña a condenarlos; y así diré franca y sinceramente lo bueno y lo malo que en ellos he conocido... Sus almas son en lo radical como las de los demás hombres, y están dotados de las mismas facultades. Jamás han hecho menos honor a su razón los europeos que cuando dudaron de la racionalidad de los mexicanos. La organización social que vieron los españoles en México, muy superior a la que hallaron los fenicios y cartagineses en nuestra España, y los romanos en las Galias y en la Gran Bretaña, debía bastar para que jamás se excitare semejante duda en un entendimiento humano, si no hubieran contribuido a promoverla ciertos intereses injuriosos a la humanidad. Sus entendimientos son capaces de todas las ciencias, como lo ha demostrado la experiencia. Entre los pocos mexicanos que se han dedicado al estudio de las letras, por estar el común de la nación empleado en los trabajos públicos y privados, hemos conocido hábiles geómetras, excelentes arquitectos, doctos teólogos y buenos filósofos, y tan buenos (hablo de la Filosofía Arábiga que se enseñaba en nuestras escuelas) que en concurso de muchos hábiles criollos llevaron el primer lugar...*[2]

¿Por qué los cartagineses y los fenicios no pusieron en tela de juicio la naturaleza racional de los pueblos ibéricos que vivían en la barbarie? ¿Por qué tampoco los romanos cuestionaron la naturaleza racional de los galos y anglosajones, carentes de civilización política y de ciencia? Acaso porque la cultura de los cartagineses y fenicios y la cultura de los romanos era superior, términos humanos, a la de los españoles, sajones y holandeses que arribaron como "descubridores" a América. No por la excelencia de la organización política, desarrollo científico o esplendor arquitectónico de esos pueblos bárbaros, puesto que carecían de ello. ¿Por qué la gran cultura y civilización de los pueblos antiguos de México no fue

[2] *Ibid.*, pp. 139-140.

más respetada y encomiada que la condición primitiva de los pueblos europeos "descubiertos" por fenicios y romanos?

La existencia de dos virreinatos, el de la Nueva España y el de Perú, por ejemplo, no se debió a la eficacia de una organización europea que se hubiera aplicado exitosamente en el nuevo continente, sino a la existencia de una organización política indígena previa. Los mexicas y los incas son la explicación esencial por su desarrollo y su fuerza política. En México y en Perú, los españoles encontraron imperios suficientemente poderosos y bien organizados; a partir de ellos, a partir de esas grandes civilizaciones, los conquistadores pudieron manejar, en forma centralizada, tan vastos territorios y tan numerosa población.

Su organización social se manifiesta en el desarrollo de otras disciplinas como la arquitectura y, particularmente, la ciencia. Además de su conocimiento perfecto de la órbita del planeta Venus, los mayas establecieron un calendario más exacto que el usado por la población mundial en el siglo XXI: con un error de ocho décimas de día cada 481 años, o de un día cada seis mil años. Puesto que las regiones mayas se caracterizan por la frecuente neblina y las largas estaciones de lluvias que provocan una abundante nubosidad en el cielo, esta precisión astronómica sólo puede explicarse por una gran coordinación de investigadores y observadores astronómicos situados en amplias y diversas zonas. Muchas generaciones de científicos se habrán necesitado, después de numerosas épocas, para llegar a esa exactitud de cálculos.

La evolución y el cultivo de la escritura en Mesoamérica fue también notable. La abundancia de las lenguas (más de ciento setenta al arribo de los españoles; apenas sesenta al iniciarse el siglo XXI) persuadió a los antiguos pueblos de México a utilizar una escritura no fonética, que sería forzosamente regional, sino ideográfica, que podría ser universal. Esta escritura sufrió el embate de la Conquista en múltiples formas, ya con la destrucción material de libros, ya con la imposición del alfabeto latino para escribir en sus lenguas, ya, finalmente, con la eliminación física y cultural

de la intelectualidad indígena. Uno de los más tristemente célebres episodios de destrucción de libros lo protagonizó fray Diego de Landa en el año 1562, en la ciudad de Maní, Yucatán. Su celo religioso lo llevó a efectuar el primer auto inquisitorial sin autorización aún del poder eclesiástico: arrojó a las llamas cuanto libro de los mayas pudo recolectar, e incluso cadáveres de dirigentes políticos y religiosos indígenas que ordenó desenterrar para amedrentar a esos pueblos.[3]

Por este destructor de libros prehispánicos, fray Diego de Landa, sabemos que, antes de la llegada de los españoles, las ciencias que enseñaban los mayas de Yucatán eran la cuenta de los años, meses y días, las fiestas y ceremonias, la administración de sus sacramentos, los días y tiempos fatales, sus maneras de adivinar, remedios para los males, las antigüedades, leer y escribir con sus propias letras y caracteres en los cuales escribían con figuras que representaban las escrituras...

> *Escribían sus libros en una hoja larga doblada con pliegues que se venían a cerrar todos entre dos tablas que hacían muy galanas, y que escribían de una parte y de otra a columnas, según los pliegues; y que este papel lo hacían de las raíces de un árbol y que le daban un lustre blanco en que se podía escribir bien, y que algunos señores principales sabían de estas ciencias por curiosidad, y que éstos eran más estimados, aunque no las usaban en público.*[4]

Bernal Díaz del Castillo afirma que en un pueblo situado en el territorio del actual estado de Veracruz, y en aquel tiempo sujeto al poder de Cempoala, encontraron en un templo "muchos libros de papel, cogidos a dobleces, como a manera de paños de Castilla".[5] Acerca de ellos Pedro Mártir se refirió diciendo que "los caracteres de que usan son muy diferentes de los nuestros y consisten en dados, ganchos, lazos, limas y otros objetos dispuestos en línea, como entre nosotros, y casi semejantes a

[3] Véase Luis A. Ramírez Aznar, *Auto de fe: Maní*, p. 81 y ss.
[4] Fray Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, cap. VII, pp. 21-22.
[5] Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, tomo I, cap. XLIV, p. 181.

la escritura egipcia. Entre las líneas dibujan figuras de hombres y animales, sobre todo de reyes y magnates, por lo que es de creer que en esos escritos se condenen las gestas de los antepasados de cada rey, y a la manera que los impresores actuales suelen muchas veces, para estímulo de compradores, intercalar en las historias generales, e incluso en los libros de entretenimiento, láminas representativas de los protagonistas… También disponen con mucho arte las tapas de madera. Sus libros, cuando están cerrados, son como los nuestros, y contienen, según se cree, sus leyes, el orden de sus sacrificios y ceremonias, sus cuentas, anotaciones astronómicas y los modos y tiempos para sembrar".[6]

Como sugiere J. Eric. S. Thompson, estos libros en papel eran mayas.[7] Los nahuas, los mixtecos y los zapotecos contaban también con libros en piel de venado en distintos formatos. Otros documentos escriturarios fueron las estelas y, en general, las inscripciones talladas en piedras o lechos rocosos de ríos. A estos testimonios esculpidos debemos la noticia, por ejemplo, de que antes del año 400 a.C. habían aparecido ya algunos rasgos de la escritura maya, el uso numérico de barras y puntos, y varios elementos glíficos con asociaciones astronómicas definidos ya entre olmecas y mayas, como el signo *U* para la luna, el *kin* para el sol, *lamat* para las estrellas y el motivo de barras cruzadas para el cruce de la Vía Láctea con la eclíptica. Los glifos de algunas estelas de Monte Albán son más antiguos aún, pues datan del siglo VII a.C.

Sin este pasado de la escritura mesoamericana hubiera sido inexplicable la respuesta indígena inmediata en el aprendizaje de la escritura alfabética en escuelas que diversas órdenes religiosas establecieron en México, Oaxaca y Yucatán. A principios del año 1547, por ejemplo, fray Luis de Villalpando persuadió al adelantado Francisco de Montejo para que todos los jefes mayas de Yucatán que lo desearan, pudieran enviar a sus hijos a una escuela del monasterio para que

[6] Pedro Mártir, *Décadas del Nuevo Mundo*, tomo I, cuarta década, libro VIII, p. 426.
[7] J. Eric S. Thompson, *Un comentario al códice de Dresde. Libro de jeroglíficos mayas*, p. 15.

aprendieran a leer y escribir. La respuesta fue inmediata: más de mil niños acudieron a esa primera escuela, que dirigió fray Juan de Herrera. De ahí surgieron maestros que, a su vez, formaron a otros grupos de indígenas en pueblos de Yucatán que contaban con monasterios o visitas. Molina Solís señala entre los pueblos más aventajados a Camkal, Maní, Izamal, Cancenote, Tihosuco, Cochuah, Chikinconot, Tikuch, Ichmul, Xocen y Yalcón, y menciona como letrados indígenas notables por su elocuencia a Francisco Eván, del pueblo de Comcel, que en el monasterio de San Francisco, y con más de cincuenta años de edad, aprendió a leer y escribir y "toda la doctrina y moral cristiana"; a Nakuk Pech, autor de la crónica de Chicxulub en 1562, y a Gaspar Antonio Xiu, nieto del jefe Tukul Xiu de Maní, que escribía en español, maya y latín, y a quien el ayuntamiento de Mérida le encomendó redactar, en compañía de Martín de Palomar, la relación que se dirigió al rey en 1597. Molina Solís aclara que, desde luego,

> *no había pueblo de indios en donde no existiese cierto número de ellos que supiese leer y escribir y que pudiese redactar no solamente cartas, sino documentos, y aun algunas crónicas: los caciques, alcaldes y regidores por necesidad debían saber leer y escribir, y como estos últimos no podían ser reelectos, forzosamente había que contar en cada pueblo con cierto número de individuos que supiesen leer y escribir.*[8]

La Conquista no se redujo a las armas: entró en lo profundo de la cultura. Con la educación elemental y la castellanización se propusieron hacer más dóciles a estos pueblos y provocarles la admiración por la cultura española. Pero, como el desarrollo de los indios se vio frenado en muchos aspectos del orden social y económico, podríamos afirmar que, en el fondo, la educación sólo se propuso someterlos culturalmente. La experiencia del Colegio de Santiago Tlatelolco, abierto por los franciscanos en 1536, es ilustrativa. Antes de la fundación del Colegio, el presidente de la Audiencia de México, don Sebastián Ramírez de Fuenleal, había pedido a la Orden de

[8] Véase Juan Francisco Molina Solís, "*Historia de Yucatán durante la dominación española*", en Carlos Castillo Peraza (recopilador), *Historia de Yucatán*, p. 193.

San Francisco que enseñara latín a los indios y el resultado fue que los estudiantes se mostraron tan hábiles y capaces que aventajaban a los españoles. El Colegio se propuso preparar a jóvenes indios para el ingreso en el rango eclesiástico. Setenta alumnos estudiaron música, latín, retórica, lógica, filosofía y medicina indígena. Sahagún refirió que:

> *los españoles y otros religiosos que supieron esto, reíanse mucho y hacían burla, teniendo por muy averiguado que nadie se haría poderoso para poder enseñar gramática a gente tan inhábil... Como vieron esto por experiencia, los españoles seglares y eclesiásticos espantáronse mucho de cómo aquello se pudo hacer*[9]

Ya por, el recelo de que los indios ingresaran en el ministerio eclesiástico, ya por la resistencia que opuso la sociedad colonial a la elevación eclesiástica de jóvenes indios, el propósito del Colegio se frustró. Por ello, además, la Iglesia mexicana fue europea y criolla y, en último término, mestiza, pero no india, hecho al que regresaremos después.

Sorprende el talento de los frailes españoles del siglo XVI que en pocos años lograron aprender varias lenguas indígenas del Nuevo Mundo y preparar gramáticas y vocabularios, aplicar alfabetos prácticos y escribir numerosos cantos, dramas, rezos, catecismos. Un trabajo portentoso, es cierto, sobre todo si añadimos su labor educativa durante varios años entre la aristocracia indígena. Pero esta erudición propició que los numerosos escribas indios quedaran a la sombra de sus patrones civiles o religiosos como informantes, y que la escritura en lenguas indígenas no estuviera precisamente al servicio de las lenguas, sino al de la religión de los conquistadores. No es impropio decir que la escritura alfabética de las lenguas indígenas pronto se convirtió en un instrumento de control cultural.

[9] Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, en Miguel León-Portilla, *Fray Bernardino de Sahagún en Tlatelolco*, p. 123.

El dominio de las lenguas indígenas que alcanzaron los frailes españoles del siglo XVI sólo es comparable con otro despliegue de lingüistas del siglo XX, también religiosos: el Instituto Lingüístico de Verano, que desarrolló un estudio admirable y minucioso de muchas lenguas para otra vez traducir en ellas la Biblia de acuerdo con la evangelización protestante. Este Instituto produjo gramáticas y cartillas útiles para los programas de alfabetización indígena que el gobierno mexicano alentó desde entonces y que, por su orientación final, representó otra especie de catequesis "cívica": la castellanización se propuso desaparecer las lenguas indígenas por considerarlas una barrera para la unificación nacional. Es decir, en el siglo XX el conocimiento de la escritura alfabética en lenguas indígenas de nuevo llegó a convertirse en un instrumento de cambio y control cultural.

Pero, como decíamos, la Conquista avanzó en otros terrenos. En los inicios de la Colonia se prohibió a los pueblos indios seguir cultivando su propia música, su danza y su teatro. Sabemos que los mayas contaron con una importante tradición teatral y que celebraban en sus fiestas representaciones de teatro y danza. Las fiestas patronales de comunidades indígenas a veces contienen hoy representaciones de combates entre distintos ejércitos de actores y danzantes; quizá son las versiones actuales de las populosas obras dramáticas prehispánicas, como el *Rabinal Achí* de lengua quiché. El teatro se basaba en la representación colectiva de innumerables temas cosmogónicos, históricos o de la vida cotidiana, donde la danza y la música eran elementos indisociables.

La música también sufrió cambios, porque se prohibió el uso de los instrumentos tradicionales prehispánicos y se implantaron los instrumentos europeos. En algunas zonas es ahora casi absoluta la utilización de instrumentos de viento, acompañados de platillos y grandes tamboras; en otras, se han mezclado el violín y la guitarra con diversas clases de flautas.

En los murales de Bonampak pueden verse algunos instrumentos musicales y a varios actores, en posición quizá de esperar turno en alguna

representación, que portan máscaras de pájaros, animales y fauna marina. Por Diego de Landa sabemos que dos edificios de Chichén Itzá, a los que llamó "teatros de cantería", eran utilizados como escenarios para representar "farsas y comedias"; uno de ellos quizás ubicado poco antes del patio del juego de pelota, adornado en sus cuatro lados con cráneos humanos esculpidos en piedra.[10] Landa presenció dos importantes danzas, una de ellas, llamada Colomché o Danza de las Cañas, y la otra que ejecutaban más de ochocientos danzantes con banderas, dando largos pasos al son de la música; esta danza duraba todo el día y el pueblo llevaba de comer y beber a los ejecutantes en el mismo sitio donde bailaban.

Las grandes danzas se transformaron con la Conquista. Al lado de los autos sacramentales, surgieron los dramas alegóricos, alentados por misioneros. La Pasión y la Crucifixión, por ejemplo, aún se representan cada año en diversas regiones del país; las cruzadas o la reconquista española se transfiguraron en una nueva versión del drama de la Conquista: las danzas de moros y cristianos, donde los moros han terminado por identificarse con los pueblos indígenas.

Una de las representaciones más conocidas durante el periodo colonial fue el *Tun teleche* o Danza del Tun. Bárbara Bode[11] cree que una danza de San Pedro Saloma, en Guatemala, guarda relación con ésta y que ha tomado también elementos pertenecientes a la Danza de la Conquista. En 1957, en los Altos de Guatemala existían 63 manuscritos para la Danza de la Conquista, como propiedad de las poblaciones indígenas en Momostenango, San Andrés Xicul y San Cristóbal. En los Altos de Chiapas no se conocen manuscritos de esta naturaleza, pero probablemente existieron en otras épocas. En algunas de esas danzas, Cristo mismo figura como danzante. Acaso este arte colectivo de los pueblos indios

[10] Fray Diego de Landa, *op cit.*, cap. XLI, pp. 126-127.
[11] Acerca de las observaciones de Bárbara Bode y otros libretos de danza, véase Victoria Reifler Bricker, *El cristo indígena, el rey nativo*, pp. 249, 283.

contiene muchos caminos de resistencia y otras formas de dialogar con las complejas esferas que entienden como su pasado y su presente.

Pero, insistamos, ¿por qué los fenicios, cartagineses y romanos fueron más objetivos al enfrentarse con los pueblos bárbaros ibéricos, galos y sajones que los europeos de los siglos XV y XVI que se enfrentaron con los grandes y civilizados pueblos del continente americano? Quizá los fenicios y los romanos se hallaban más libres del fanatismo religioso. Acaso los fenicios y los romanos actuaron con menor codicia que los europeos del siglo XVI.

LA REVALORACIÓN DEL INDIO COMO ORIGEN DE MÉXICO

Los que en fecha temprana creyeron que el fundamento del Nuevo Mundo era el indio, no aceptaron tampoco su cultura: lo vieron a través de la tradición clásica y cristiana. Vasco de Quiroga se sorprendió de la pureza de costumbres, de la apacible condición natural de los indios de la Nueva España y de su gran ingenio y buen decir. Para él fue el encuentro con hombres de oro iguales a "aquellos del siglo dorado de la primera edad", y les aplicó estos versos de la *Égloga* IV de Virgilio:

> *iam nova progenies caelo demittitur alto.*
> *…ac toto surget gens aurea mundo.*
> (Ya una nueva progenie del alto cielo es enviada.
> …para que surja el linaje de oro en el mundo).

que siglos después retomó Diego José Abad para aplicarlos ya no a los indios, sino a México entero.[12]

En ese periodo de los escritores neolatinos, como Diego José Abad en la segunda mitad del siglo XVIII, la idea del indio en la Colonia comenzó a modificarse ya no por la necesidad de combatirlo, someterlo o

[12] Véase Diego José de Abad, *Poema heroico*, Canto XXIII, versos 110 a 137, pp. 448-450.

evangelizarlo, sino por el interés de revalorar su pasado como herencia de un nuevo país.

Recordemos que, a los ojos de españoles del siglo XVI, los pueblos indígenas se hallaban postrados por el demonio; también, que difícilmente se les reconocía su naturaleza racional. Esta concepción iba aparejada a otros elementos; por ejemplo, que los novohispanos eran españoles que no estaban obligados a imaginar que el territorio en que se encontraba varios siglos después sería, no un dominio español, sino un nuevo país. Bernardo de Balbuena vio en los indígenas un tenebroso mundo de salvajes sobre cuya derrota levantaba España su poderío. Por ello, su *Grandeza mexicana* no es propiamente un canto a México, sino a la manifiesta grandeza del poderlo español; a España dirige sus obras: ella es la patria con que sueña, la verdad política y social en que cree y a donde espera que

> *...a tus playas*
> *mi humilde cuerpo vuelva, o sus cenizas.*[13]

En su extenso poema *El Bernardo* aspira a ser para España lo que Luis de Camões significó para Portugal. Fue consciente de que le tocaba vivir en remotos pueblos y no en el corazón de la metrópoli española que amaba. Pudo quejarse diciendo que

> *…vivir en tierras miserables*
> *son galeras de Dios en este mundo.*[14]

Este orgullo de la grandeza hispana le permitió al poeta Antonio de Saavedra Guzmán asegurar que los soldados españoles eran esforzados y piadosos, llenos de santo celo, pues, de otro modo, no hubieran reducido a tan bárbaras naciones:

[13] Véase el análisis de la obra de Bernardo de Balbuena, en José Rojas Garcidueñas, *Bernardo de Balbuena. La vida y obra*, p. 132.
[14] *Ibid.*, p. 76.

Heroicos hechos, hechos hazañosos,
empresas graves, graves guerras canto
de aquellos españoles belicosos,
que al mundo dejarán un nuevo espanto:
pues con audaz esfuerzo y valerosos
hechos, con pecho pío y celo santo,
redujeron tan bárbaras naciones
de sus ritos infieles y opiniones.[15]

En autores posteriores, como Sigüenza y Góngora, todavía llega a sentirse la fuerza de esta tradición de hispanidad. Cuando describe la batalla de los españoles contra los piratas franceses en la isla de Tortuga, habla de nuestras baterías" con la conciencia de ser partícipe del honor y poderío de España.[16]

Bajo este orgullo corría, paralelamente, como natural consecuencia, el sentimiento de ser los dueños y detentadores de estos territorios. Es decir: se veían como dueños de colonias, no como forjadores de un país. Hernán Cortés se quejó, en los inicios de la Conquista, de que los españoles no querían arraigarse en esas tierras, porque, explicaba, "todos, o los más, tienen pensamientos de se haber con estas tierras como se han habido con las islas que antes se poblaron, que es esquilmarlas y destruirlas, y después dejarlas". Hernán Cortés había decidido fundar pueblos, ciudades, organizar un nuevo país. En su afán visionario, quiso hacer de México un imperio, una tierra poderosa destinada a la misión universal de unir Asia y Europa. Pero a ese proyecto inicial, observable en sus *Cartas de relación* y estudiado por Luis Villoro, se enfrentaron tres principales fuerzas: la decisión de la Corona Española de establecer una burocracia virreinal independiente de los conquistadores; la conciencia de que en la Nueva España debía verse sólo la grandeza de España, no la de un nuevo país, y la codicia y la rapiña. Uno de los interlocutores de los *Diálogos de Cervantes de Salazar* se sorprenderá de que, "en tierra donde

[15] Antonio de Saavedra Guzmán, "El peregrino indiano", en Francisco Pimentel, *Historia crítica de la literatura y de las ciencias en México*, cap. III, p. 100.
[16] Carlos de Sigüenza y Góngora, *Trofeo de la justicia española en el castigo de la alevosía francesa*, cap. I y II, citado por Julio Jiménez Rueda en *Antología de la prosa en México*, p. 69.

la codicia impera", se hubiese creado la Universidad Pontificia.[17] Es decir, mirarnos no como una patria que debe forjarse, sino como un territorio de rapiña, asienta una de las tradiciones más constantes de nuestra cultura: que los funcionarios públicos administran un territorio hecho para el saqueo, no para fortalecer un país. Lucas Alamán lamentó que los funcionarios de su tiempo trataran a México con la misma indecorosa conducta con que se condujeron los virreyes de Carlos IV:

> *Lo han considerado como país de conquista o como un real enemigo tomado por asalto.*[18]

Pero más tarde, como en un cauce paralelo a esta corriente de hispanidad, ocurrió otro proceso: la imagen del criollo como el heredero desposeído. En el siglo XVIII, el poderoso, el que se enriquecía en la Colonia, seguía siendo el español y el funcionario enviado por la metrópoli. Emilio Rabasa explicaría

> *que a fuerza de decirles que no eran españoles, los peninsulares llegaron a inspirar a los criollos la idea de que debían ser algo en punto a nacionalidad.*[19]

A esto hay que agregar un dato más: la creencia europea en la inferioridad de la tierra, ambiente y sociedades de América.

Durante los siglos XVII y XVIII hubo grandes cambios en la imaginación y la ciencia de los europeos. Dijimos ya que Antonello Gerbi trató con amplitud estos cambios en su ya clásica obra *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica 1750-1900*. En ese tiempo, Europa comenzó a construir su peculiar versión de que la vida en el continente americano era inferior en todo a la de los viejos continentes. Una nueva y fantasiosa ciencia se desarrolló entre historiadores y naturistas. Los

[17] Francisco Cervantes de Salazar, *México en 1554 y túmulo imperial*, primer diálogo, p. 21.
[18] Véase Arturo Arnáiz y Freg, en Lucas Alamán, *Semblanza e ideario*, pp. XXV-XXVI.
[19] Emilio Rabasa, *Retratos y estudios*, p. 88.

científicos más célebres en este empeño fueron el conde de Buffon y su seguidor Corneille De Pauw. En esos años, habíamos dicho que, para los diccionarios europeos, los pobladores originales del continente americano ya no sólo eran indios, sino también antropófagos, salvajes y naturales. Es decir, el concepto había evolucionado y el trato a los indios había prácticamente concluido. Tocaba el turno ahora al continente mismo y a sus nuevos ocupantes.

Europa creaba otra imagen del mundo americano: todo en América era inferior porque se trataba de un continente que no había surgido al mismo tiempo que los otros. Si había nacido después, se trataba de un continente geológicamente inmaduro. Si había aparecido antes, se trataba entonces de un continente ya degenerado. Ante este territorio acorralado por la inmadurez o la senectud, Europa se postulaba como el continente sano y superior. En el afán por decretar la inferioridad territorial y humana de América, llegaron al extremo de afirmar que los americanos no hacíamos el amor porque nos faltaba la potencia vital para gozar de los dones sexuales.

En este contexto debemos situar las obras de un grupo de humanistas del siglo XVIII que celebraron por vez primera la sabiduría política y moral de los antiguos pueblos de México. Varios rasgos tuvieron en común. Primero, haber nacido todos en el territorio de México y alrededor de los últimos años de la tercera década del siglo XVIII. Segundo, haber escrito la mayor parte de sus obras en latín. Tercero, haber pertenecido a la orden de los jesuitas. En la década de los cincuenta comenzaron a tener en la Nueva España una influencia decisiva en el rectorado de colegios. Enseñaban historia, filosofía, física, matemáticas, teología, latín; dominaban varias lenguas indígenas, luchaban porque se extendiera la ciencia experimental y porque el pensamiento cartesiano tomara en la vida universitaria el lugar de la tradición escolástica. Pero, sobre todo, acaso sin saberlo, se preparaban para la comprensión histórica de México, por primera vez, como un país diferenciado de España.

El año de 1767, la Corona Española decretó la expulsión de los jesuitas en todos sus territorios. La mayor parte de ellos fueron acogidos en Italia, especialmente en Bolonia. Por ello, en Europa formularon, en forma acabada, la nueva visión histórica de México. A Francisco Xavier Clavijero, a José Luis Maneiro, a Manuel Cavo, a Diego José Abad, a Francisco Xavier Alegre, a Rafael Landívar, a Rafael Campoy, entre otros, debemos este cambio en el pensamiento histórico y político.

El concepto que del indio tuvieron estos escritores no fue ya el de "bárbaro" e "infiel" con que se le vio dos siglos antes. Revaloraron la cultura prehispánica y la compararon con las de otros pueblos como los griegos, los romanos o aun los hebreos. Postularon ese gran pasado como parte del origen de México; también, el mestizaje como la naturaleza original de los mexicanos, y afirmaron la idea rectora de la educación como única vía de evolución social, superando la convicción buffoniana de que el atraso o progreso de los pueblos se debía a la naturaleza de las razas y de continentes. Estas ideas fueron el anuncio del pensamiento independentista que se fortaleció en México en las guerras libertarias del siglo XIX.

De algún modo, ellos ya no veían la cultura prehispánica desde ojos españoles, sino mexicanos. Con ellos, la conciencia de la dignidad del indio como parte de la historia patria equivalía en verdad a otro descubrimiento de México, ya no a su conquista. Desde entonces fue posible entender que los momentos en que el indio adquiere una presencia fundamental de carácter político, como en la defensa de fray Bartolomé de las Casas ante la injusticia española, o de carácter histórico, cuando se aplica su propio pasado al del país, estamos cerca del origen de la mexicanidad.

Pero entendamos bien los alcances y los límites de este nuevo "descubrimiento" de México. El criollo del siglo XVIII recuperó la cultura que la Conquista quiso destruir y cancelar. En el siglo XVI, la conversión religiosa del indio marcó su anulación como pueblo y su "renacimiento" cristiano; en el siglo XVIII se consumó su "renacimiento" histórico. Sin

embargo, el indio que renació fue una idea, una invención ya no de europeos, sino de americanos. A partir de entonces creemos descender de españoles y de indios, nos creemos herederos de una gran cultura prehispánica y la aceptamos sin compromiso alguno con los pueblos que descienden de esas viejas culturas. Como una especie de esquizofrenia social, abrimos un gran abismo entre la población indígena actual y la prehispánica. Aplaudimos la figura abstracta del pasado y nos avergonzamos del presente. Exaltamos la memoria prehispánica como mestizaje, pero nuestro racismo se pone al descubierto frente al indio real. Celebramos el mundo prehispánico, pero discriminamos a los indios de carne y sangre.

Es decir, en el siglo XVIII otra vez se trató de aceptar a la población originaria del Nuevo Mundo no como era en ese momento (o sea, un pueblo esclavizado y despojado), sino como lo que ya había dejado de ser (la civilización prehispánica abolida por la Conquista). El criollo reivindicaba como suyos a los antiguos, pero negaba a los descendientes de la población conquistada.

En Estados Unidos ocurrió, no algo semejante, sino peor. La celebración del Día de Acción de Gracias se propone recordar a los pavos con que pudieron sobrevivir milagrosamente los primeros colonos holandeses y sajones. Los estadounidenses del siglo XXI siguen agradeciendo a Dios a lo largo de todo su extenso país por los pavos que salvaron de la muerte a aquellos hambrientos colonos. Pero, curiosamente, el país entero olvida agradecer en ese día sagrado a los indios que regalaron los pavos. Tienen capacidad de recordar a los pavos, pero no de recordar a los dueños de los pavos. Ayer y hoy.

FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN Y SU *CÓDICE FLORENTINO*. UN PROYECTO DE TRADUCCIÓN*

Pilar Máynez: Maestra y Doctora en Lingüística Hispánica por la UNAM. Actualmente trabaja en el Programa de Investigación de la FES Acatlán, institución en la que también imparte las materias de Teorías Lingüísticas I y II, en la licenciatura en Lengua y Literatura Hispánica. Es, además, miembro del SNI, nivel II. Entre sus publicaciones destacan los libros: *Religión y magia. Un problema de transculturación lingüística en la obra de Sahagún; Fray Diego Durán. Una interpretación de la cosmovisión mexica; El calepino de Sahagún. Un acercamiento,* y *Lenguas y literaturas indígenas en el México contemporáneo*. Ha sido presidenta de la Sociedad Mexicana de Historiografía Lingüística y, actualmente, co-coordinadora del proyecto Paleografía y Traducción del *Códice Florentino*.

José Rubén Romero Galván: Licenciado en historia y Doctor en etnología, especialista en cultura náhuatl y en historiografía novohispana de tradición indígena. Actualmente es investigador titular en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, además de profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad y miembro del SNI, nivel II. Entre sus obras se cuentan: *La octava Relación. Obra histórica de Domingo Francisco Chimalpahin* y *Los privilegios perdidos. Hernando Alvarado Tezozómoc su tiempo, su nobleza y su crónica mexicana.* Es editor asociado de la revista *Estudios de Cultura Náhuatl* que publica el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM y co-coordinador del proyecto Paleografía y Traducción del *Códice Florentino*.

Durante la segunda mitad del siglo XVI, el fraile franciscano Bernardino de Sahagún se dio a la tarea de aprender la lengua e investigar la cultura de los indígenas del centro de la Nueva España. Producto de sus empeños fue el llamado *Códice florentino* que, sin lugar a dudas, ha llegado a ser una de las fuentes más importantes de conocimiento del México anterior a la

* Este artículo es una adaptación de dos trabajos anteriores, cuyas publicaciones son: Pilar Máynez y José Rubén Romero G. "Fray Bernardino de Sahagún. Su mundo y su *Códice florentino"*, en *10 grandes de la ciencia*, México, Ciencia y Desarrollo, octubre 2006, vol.32, pp.10-14 y "*El Códice florentino.* Su transcripción y traducción", en *El universo de Sahagún, pasado y presente*. México, UNAM (IIH), 2007, pp.40-57.

Conquista española, el cual fue elaborado con base en un exhaustivo trabajo de investigación que se extendió varias décadas.

Su autor quería dotar a sus hermanos de orden, del medio adecuado para acceder a mayores logros en las labores de evangelización, precisamente a través de una mejor comprensión de la cultura de los indígenas. Por ello ofrece un extenso documento compuesto por doce libros de variadas dimensiones y ordenado en dos columnas escritas en caracteres latinos; una redactada en lengua náhuatl, la otra en español, a la cual se ha dado el título de *Historia general de las cosas de Nueva España*.

Ambas presentan ilustraciones y viñetas de muy buena calidad alusivas a las narraciones.[1] Podría pensarse que el contenido en una columna es versión exacta de lo que se lee en la otra; sin embargo, una revisión más detenida permite advertir variaciones importantes.

EL MISIONERO INVESTIGADOR

Fray Bernardino de Sahagún llegó a la Nueva España en 1529, apenas ocho años después de la caída de Tenochtitlan. Casi de inmediato inició sus labores de evangelización y fue consciente de la importancia de conocer tan bien como fuese posible la lengua de los indígenas -además de comprender su cultura- con el fin de lograr una cristianización efectiva. Prueba incuestionable de su interés fue su extensa producción literaria que incluye la elaboración, en 1540, de un sermonario en náhuatl que modificó y amplió en 1563.

No obstante, no fue sino hasta 1547 cuando dio principio a sus indagaciones sobre la antigua cultura, recogiendo de boca de los naturales piezas literarias de extraordinaria belleza y profundo contenido. Se trata de los *huehuetlahtolli* o antigua palabra, en la cual, según él mismo advierte, se registran "cosas muy curiosas tocantes a los primores de su lengua y

[1] Al respecto véase a José Luis Martínez, *El Códice florentino y la "Historia General" de Sahagún,* México, Archivo General de la Nación, 1982.

cosas muy delicadas tocantes a las virtudes morales". Años después, cuando Sahagún se dio a la tarea de componer su obra, estos discursos se integraron al sexto de los doce libros que finalmente la constituyeron.

Las tareas de la cuidadosa investigación iniciada por Sahagún tuvieron como escenarios distintos conventos franciscanos del altiplano mexicano, hasta que por fin, en 1575, bajo su dirección -pues su salud impedía que él mismo realizara este trabajo- unos amanuenses comenzaron, en el convento de Santa Cruz de Tlatelolco, la tarea de dar forma definitiva a la obra y, en 1577, quedó concluida la escritura del extenso manuscrito que hoy llamamos *Códice florentino*.[2]

CARACTERÍSTICAS DE LA OBRA

Los méritos de la obra de Sahagún son muchos. Aquí sólo mencionaremos cuatro. El primero, y posiblemente el más sobresaliente, es su carácter enciclopédico. En efecto, a lo largo de sus doce libros, el autor da cuenta ordenada sobre los aspectos más importantes de la cultura de los antiguos habitantes de estas tierras. En segundo lugar debe señalarse el esquema de la exposición del enorme cúmulo de información que logró reunir. De acuerdo con la más pura tradición clásica, Sahagún organizó los temas de su obra según un orden descendente; es decir, de las categorías superiores a las inferiores, de tal suerte que la primera parte versa sobre los dioses y el mundo superior, y se concluye con la descripción del llamado reino mineral, esto es, lo más terreno que un hombre de la época pudiera imaginar.

En tercer lugar, debe aludirse al método de recolección del material. Sahagún se dio a la tarea de establecer un diseño preliminar de su obra y, de acuerdo con él, elaboró una serie de cuestionarios que debían servir de base a la recolección de los datos que proporcionarían sus informantes. Para reunir tan vasta información contó con el auxilio de antiguos

[2] Para mayor referencia confrontar a Miguel León-Portilla en *Bernardino de Sahagún, pionero de la Antropología,* México, Universidad Nacional Autónoma de México y El Colegio Nacional, 1999.

alumnos suyos del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, excelentes nahuatlatos que, además de conocer la lengua de sus mayores, eran diestros en el manejo del español y el latín.

Finalmente, y de no menor importancia, conviene considerar el valor lingüístico de la obra. En efecto, contar con un manuscrito en el que se detallan en náhuatl y en español los mismos asuntos da ocasión para adentrarse en los senderos de lo que Miguel León Portilla bien ha llamado "transvase cultural", pues nos da la oportunidad de aquilatar la manera como Sahagún hizo pasar de una lengua a otra la descripción de fenómenos culturales en extremo sutiles.

En su momento, esta obra no cumplió con los objetivos para los que fue compuesta, pues pocos religiosos tuvieron acceso a ella y muchos no pudieron nutrirse de sus contenidos, tan necesarios para la enseñanza del Evangelio. Ello se debió a que el original fue enviado a España y las copias de las cuales tenemos conocimiento fueron recogidas por considerarse peligrosas, ya que guardaban información sobre los antiguos ritos y creencias de los indígenas que bien podía -si sus descendientes llegaban a conocerla- servirles de inspiración para volver a cultivar la religión que los evangelizadores pretendían extirpar.

> Hoy en día, la importancia de traducir en su totalidad los textos del *Códice florentino*, directamente del náhuatl, reside en la posibilidad de profundizar en el conocimiento tanto de la lengua náhuatl como de la antigua cultura mesoamericana; de modo que el desarrollo de un proyecto de esta naturaleza propiciará que los mexicanos tengamos la oportunidad de acercarnos a una de las más ricas historias de síntesis que se han elaborado sobre esta cultura.

PALEOGRAFÍA Y TRADUCCIÓN DE LA OBRA

Uno de los puntos de interés en la investigación de este material reside, precisamente, en las diferencias presentes entre ambas columnas, por lo que es importante conocer a detalle lo relacionado en la columna escrita

en náhuatl, pues, de esa parte del *Códice*, hasta ahora, no se ha realizado traducción íntegra alguna a nuestra lengua; debido a lo anterior consideramos tarea urgente la realización, tanto de la paleografía,[3] como de la traducción de este texto.

Éstas deberán acompañarse de un detallado estudio preliminar en el que se dé cuenta de la composición del apartado en náhuatl, de su relación con el escrito en castellano, así como de las estrategias lingüísticas empleadas por Sahagún para acercar al lector europeo a las realidades propias del Nuevo Mundo, a las que frecuentemente se alude en la *Historia general*. La edición deberá contener, así mismo, un sólido aparato crítico que incluya notas explicativas capaces de proporcionar las herramientas históricas y lingüísticas para llegar a una plena y rigurosa interpretación del texto y de sus valores ideológicos, sociales y estéticos.

> En enero del 2005, el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM convocó a historiadores y lingüistas -conocedores todos ellos de la obra de Sahagún- a emprender dichas labores. Se trata de un grupo interdisciplinario de investigación, bajo la dirección de Miguel León Portilla y la coordinación general de José Rubén Romero y Pilar Máynez, cuyos miembros pertenecen en su mayoría a la Universidad Nacional Autónoma de México, así como a otras entidades académicas. Son éstos, por el Instituto de Investigaciones Históricas, Berenice Alcántara, María José García Quintana, Patrick Johansson, Migue León-Portilla, Federico Navarrete, Guilhem Olivier, Miguel Pastrana y José Rubén Romero Galván; por el Instituto de Investigaciones Antropológicas, Mario Castillo; por el Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Salvador Reyes Equiguas; por el Instituto de Investigaciones Filológicas, Ascensión H. de León-Portilla; por la Facultad de Estudios Superiores Acatlán, Pilar Máynez; por el Centro de Estudios Humanísticos Fray Bernardino de Sahagún, UDLA, Francisco Morales Valerio; por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Andrea Martínez Baracs, por CELIA, en Francia, Marc Thouvenot y por la Universidad de Bolonia, Giovanni Marchetti, y el profesor nahuablante, Librado Silva.[4]

[3] Estudio de la escritura de los signos encontrados en libros o documentos antiguos.
[4] Así mismo, hemos contado con el apoyo de Irineo García quien ha realizado su Servicio Social en este proyecto, al igual que Gabriel Luna Morales y Sandra Cruz Rivera. Por su parte, Yollotzin Hernández Camacho, colaboró en la revisión del escaneado del *Códice Florentino*.

De acuerdo con los propósitos señalados, el objetivo general de la investigación es paleografiar íntegramente los doce libros que conforman el *Códice florentino* y traducir al español el apartado en náhuatl, intentando conservar las características del texto fuente, sin violentar su estructura y sentido. Alcanzar dicho objetivo ha implicado:

1. Establecer los criterios de transcripción, desde el inicio del proyecto, en lo concerniente a la puntuación, conservación o modificación de grafías y al empleo de mayúsculas.

2. Determinar los criterios de traducción que seguirá el grupo, tomando en cuenta la importancia de preservar siempre los elementos discursivos característicos del náhuatl.

3. Fijar las formas de anotación de los textos náhuatl y español.

4. Identificar las diversas formas de transvase cultural advertidas en el texto castellano.

5. Realizar un estudio preliminar que considere las características arriba detalladas.

En cuanto a la segunda de las tareas, la concerniente a la traducción, implica, en primer lugar, que el trabajo cae plenamente en el campo vasto y complejo de las lenguas, una, la náhuatl, en que se encuentra escrito el documento objeto del trabajo que se proyecta, y otra, el español, lengua a la que se verterá lo que en la original se escribe. Cada una de ellas es "un instrumento de comunicación según el cual la experiencia humana es analizada de manera diferente en cada comunidad"[5]. Esta definición de André Martinet nos coloca de lleno frente al hecho de que la lengua es, en principio, un producto social que surge de la experiencia particular de cada comunidad. Se trata pues del fenómeno cultural sustancial, sin el cual no puede comprenderse la vida de ninguna comunidad humana.

[5] André Martinet, *Éléments de lingustique general,* París, Libraire Armand Colin, 1970, p. 20.

En este contexto, la traducción es una labor en extremo delicada. Idealmente, según Schleiermacher en su ya clásica obra *Sobre los diferentes métodos de traducir*, quien realiza una traducción debe contar con los medios para que los lectores puedan entenderla penetrando, "en el espíritu de la lengua del escritor original" del tal forma que se pueda "intuir su peculiar manera de pensar y sentir". Sin embargo, y el autor lo reconoce, para lograrlo el traductor "no puede ofrecerles más que su propia lengua, que nunca coincide plenamente con la del autor"[6].

Es necesario considerar que a fin de realizar la operación de verter de una lengua a otra un discurso determinado, el traductor necesita comprender el texto en su lengua original, lo que requiere de un muy buen manejo de la misma, así como de su cultura. Comprendido el texto, quien traduce realiza una serie de selecciones, según las cuales opta por los mejores términos y expresiones de la lengua a la que se traduce. Es un hecho que la traducción perfecta es imposible y que, a ciencia cierta, nos movemos también en el ámbito intricado de la interpretación, es decir, tenemos que echar mano de la hermenéutica[7].

Existen diversas maneras de trasmitir el mensaje de la lengua original a una receptora. Éstas van desde una traducción muy literal, pasando por la literal modificada, idiomática, hasta la libre. La primera tiene que ver con versiones muy apegadas a la forma y función de los componentes lingüísticos del documento, y es aquella que suelen realizar los especialistas del lenguaje. Esta primera forma de traducir también la llevan a cabo quienes se encuentran en la etapa inicial de las labores de traducción que antecede a la traducción idiomática. Debe entenderse como traducción idiomática, aquella que descubre el significado de la lengua fuente y emplea formas de la lengua meta que expresan este significado de una manera natural.

---

[6] Friedrich Schleiermacher, *Sobre los diferentes métodos de traducir*, tr. y comentarios de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 2000, p. 41.

[7] Mauricio Beuchot, "Acerca de la traducción (hermenéutica y pragmática)", en Elsa Cecilia Frost (comp.), *El arte de la traición o los problemas de la traducción*, México, UNAM, 1992, pp. 43-57.

Esta forma de traducir toma en cuenta no sólo los componentes sociolingüísticos básicos que se deben considerar en la tarea de traducción; por tanto, proponemos como la mejor traducción de un texto, aquélla que emplea las formas idiomáticas naturales de la lengua meta, comunica al hablante nativo de la lengua receptora el mismo significado que entienden los hablantes nativos de la lengua original, y mantiene la dinámica del texto fuente. Mantener la dinámica del texto original significa que la traducción se presenta de tal manera que produce en el lector de la lengua receptora la misma respuesta que intenta lograra el texto meta.

Esta forma de traducir es aquella que a caso se acerca más al ideal que postuló Schleiermacher, según la cual, quien vierte un texto de una lengua a otra debe acceder a la cabal comprensión del "espíritu de la legua" del original, entendido éste como algo tan profundo como la relación que, precisamente a través de la lengua, cada hablante establece consigo mismo, con los miembros de su comunidad y con el mundo que lo rodea; bien se percibe, entonces, la complejidad y el tamaño de la empresa que se pretende realizar, teniendo en cuenta que la lengua del *Códice de Florentino* es el náhuatl clásico.

De ahí que el equipo de trabajo, por ejemplo, haya considerado imprescindible reproducir en la traducción los sinónimos que frecuentemente encontramos yuxtapuestos en el escrito para aludir a un referente específico o para reforzar los efectos de una expresión.

En cuanto a la división del trabajo se refiere, dada la extensión del manuscrito, la paleografía y la traducción de la obra tendrán varias modalidades. Considerando que algunos integrantes del equipo han transcrito total o parcialmente alguno de los libros, cabe la posibilidad que un solo investigador se aplique a estas tareas de un libro completo. En otros casos, y cuando la extensión del texto así lo reclame, será dividido a fin de trabajarlo en grupo de manera coordinada y de acuerdo con las dinámicas de trabajo aceptadas, como sucede con los libros VI y XI.

Los productos que se espera obtener son:

1. La publicación de artículos como avances de transcripciones y traducciones del *Códice Florentino*, así como con la disposición de problemas relacionados con dichas tareas.
2. La realización de un coloquio bienal (de los cuales llevamos dos) en los que serán expuestos tanto los avances del proyecto como los problemas a los que se han hecho frente.
3. La edición de la transcripción paleográfica y la traducción del *Códice Florentino*.

Como bien puede observarse, se trata de un proyecto de importancia capital. Los resultados, al cabo de algunos años, rendirían frutos indudablemente importantes para profundizar en el conocimiento tanto del México antiguo como de la manera en que se procedió en el siglo XVI a su investigación y su explicación.

EL LIENZO DE TEPETÍCPAC: SU SENTIDO E INTERPRETACIÓN HISTÓRICA

Julio Cesar Morán Álvarez. Profesor titular de tiempo completo en el área de México Antiguo en la FES Acatlán. Colaborador en los siguientes proyectos de investigación: Seminario de Estudios del Pensamiento Político, Social de México en la Primera Mitad del Siglo XIX (ENEP Acatlán), Seminario de Historiografía Mexicana (Instituto de Investigaciones Históricas), corresponsable del Proyecto del Seminario de México en el Diccionario Universal de Historia y de Geografía (Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras), Macroproyecto de Historiografía Novohispana: Visión multidisciplinaria de fray Bernardino de Sahagún. Participación en decenas de eventos académicos nacionales y extranjeros. Publicación de 15 trabajos como autor, coautor y colaborador, entre los que podemos destacar: *El pensamiento de Vasco de Quiroga: Génesis y trascendencia, México en el Diccionario Universal de Historia y de Geografía, La transición del Clásico al Posclásico en el Occidente de México, La Ciencia en el Diccionario Universal de Historia y de Geografía, El ideario político-constitucional de José María Luis Mora.*

El concepto de identidad, bajo cualquier circunstancia y sujeto que la detente, siempre dependerá de la memoria. Hombres o pueblos sin memoria no alcanzarían jamás a comprenderse a sí mismos, tanto para diferenciarse del otro, como para auto-reafirmar su propio ser. Los rasgos propios de un ente individual o colectivo, pertenecen al tiempo. Uno llega a ser, en el sentido ontológico hegeliano, en la medida en que adquiere conciencia de su identidad, que dialécticamente significa, al mismo tiempo, diferencia con respecto a los demás. Es decir ontología y gnoseología se hallan íntimamente ligadas dentro del proceso de identidad. La memoria, por lo tanto, en cualquier momento, es la que da siempre los rasgos específicos que permiten llenar de contenido a la identidad.

Existen momentos en la vida de los seres humanos, como en la de los pueblos, donde la necesidad de la reafirmación y diferenciación se vuelve más exigente. La adolescencia, la madurez o la vejez, etapas de la vida que significan cambio y toma de posición en los individuos, no son otra cosa que momentos de transición. En los pueblos, al iniciar la construcción consciente de su civilización, en su máximo apogeo o en su declive y transformación, ante el peligro de perder la identidad, se produce la urgencia de reafirmarse para no confundirse y, con ello, diferenciarse del otro.

A raíz de la Conquista de México, algunos de los pueblos subyugados, empezaron un periodo de decadencia que los llevó a perder su identidad o, por lo menos, ponerla en peligro, al imponerse la del invasor. Otros, se resistieron, encontrando cobijo en regiones inhóspitas o de difícil acceso; los más se fueron adecuando, mientras trataban de mantener, en una especie de sincretismo cultural, rasgos esenciales de su identidad, aprovechando la legislación indiana que los separaba, internamente, en repúblicas o pueblos de indios. En zonas pobres, aisladas y lejanas del centro de la Nueva España, la identidad indígena, aunque con algunos problemas, se mantuvo. En cambio en el Altiplano Central, en regiones con minerales o riquezas naturales, fue siempre más difícil conservar la unidad de la comunidad y de su cultura.

¿Qué sucede con aquellos pueblos, como el tlaxcalteca (fig.1), que no es conquistado sino que colabora directamente con los invasores? La primera respuesta que lógicamente se daría es que el colaboracionismo los llevó a perder más rápidamente su identidad. Sobre todo al reconocer que no solamente fueron determinantes en el sitio y conquista de México-Tenochtitlan, sino que gran parte del expansionismo español al Norte se realizó a expensas de los contingentes tlaxcaltecas, los que, además, fueron decisivos en las campañas del Sureste, llegando, incluso, a ser los artífices del rápido avance español en diversas regiones guatemaltecas (fig.2).

Fig.1

Fig. 2

Esta posición ante la conquista nos puede llevar a creer que los tlaxcaltecas fueron rápidamente asimilados. Los premios, títulos y mercedes reales que recibieron por parte de la Corona durante el siglo XVI, parecerían confirmarlo. El *Lienzo de Tlaxcala*, probablemente el documento pictográfico tlaxcalteca más importante y más utilizado para explicar su participación en la Conquista, se convertiría, en este sentido, en la prueba más fehaciente de este proceso de pérdida de la antigua y conversión a la nueva identidad. Su técnica de elaboración, el estilo en las imágenes, el color, su composición y orden de lectura o interpretación lo demostrarían. De la misma manera el trazo y el estilo con amplia influencia europea los vemos en otros documentos pictográficos tlaxcaltecas como en la "Genealogía de Cotititzin y Zozahuic" (fig.3), que se inserta plenamente en la pléyade de documentos novohispanos de carácter utilitarista, con fines económicos o de disputa del poder sobre un territorio o pueblo.

El "Lienzo de Tepetícpac", de origen tlaxcalteca, sale de la órbita de influencia de los documentos que durante el Virreinato se realizaron y que hoy pueblan los archivos municipales y estatales, y que abundan en el Archivo General de la Nación y en el de Indias. Este *Lienzo* no es un mapa de deslinde de terrenos, no es el documento probatorio de la disputa testamentaria ni de la propiedad de las tierras entre dos personas, familias o pueblos, ni forma parte del grupo de los famosos y cada vez más

estudiados documentos encajonados en el concepto de "Techialoyan", ni pertenecen al de sus primos hermanos, los llamados "Títulos primordiales", confeccionados en el siglo XVII por los pueblos de indios, con el fin de conservar sus tierras y propiedades ante las exigencias de la Corona española

¿Quién, cuándo, por qué y cuál fue la finalidad de la elaboración del "Lienzo de Tepetícpac"?

En la actualidad este *Lienzo,* formado de dos partes, se encuentra en "la sacristía de la iglesia del pueblo de Tepetícpac, cabecera del antiguo señorío del mismo nombre, cinco kilómetros al norte de la actual ciudad de Tlaxcala". Mide 144 cm. de largo por 118 cm. de ancho, y está conformado por cuatro "tiras verticales probablemente de *ichtli*"[1], hilo de la penca del maguey, elaborado a mano en un telar de cintura.

Sus características físicas determinan, sin la menor duda, que este lienzo es producto indígena. El material con que fue realizado, la técnica de su elaboración física, así como su estilo, lo demuestran fehacientemente. No encontramos en esta obra pictográfica ninguna referencia a la autoría individual de la pintura; hecho que no es extraño en este tipo de documentos indígenas, por lo que no es posible identificar a sus autores concretos como individuos, con personalidad histórica probada. Tampoco tenemos referencia alguna de las fuentes históricas de primera mano de Tlaxcala o del Altiplano Central sobre el Lienzo, (Figs. 5 y 6) por lo que podemos afirmar que no fue ni ha sido utilizado ni consultado para reconstruir el pasado prehispánico tlaxcalteca.

[1]Es interesante la palabra que Aguilera utiliza para describir el material del lienzo: "probablemente", tanto en *Lienzos de Tepetícpac. Estudio iconográfico e histórico,* México, Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1998 como en su conferencia de 2002 en el Simposium: "El Cambio Cultural en el México del siglo XVI", Goettweig , 2002, lo que nos indica que la investigadora no estuvo en contacto directo con el documento. Esto se confirma con la referencia que en el libro hace para ver los detalles del Lienzo al remitir a los estudios de Juan Buenaventura Zapata Mendoza, *Historia cronológica de la muy noble ciudad de Tlaxcala,* 1992.

Fig. 5

Fig. 6

Las referencias de su existencia son escasas y muy modernas. Algunas noticias se hallan en la obra de Wolfgang Trautmann, *Las transformaciones en el paisaje cultural de Tlaxcala durante la época colonial*[2] y en el texto de Juan Buenaventura Zapata y Mendoza, *Historia cronológica de la Noble ciudad de Tlaxcala*. El único estudio sobre el documento es el que realizó Carmen Aguilera en su libro *Lienzos de Tepetícpac. Estudio iconográfico e histórico.*

Sobre cuándo fue elaborado el Lienzo sólo tenemos indicios, que resultan de algunos de sus elementos iconográficos y de estilo artístico. Entre éstos señala Carmen Aguilera: la representación de guerreros mostrando cierto "volumen y naturalismo", las casas dibujadas de frente, las murallas con sillares alternados, peces representados con aletas y sombreados, un árbol con hojas "aciculadas", corriente de agua sin "cuentitas" y una estrella – ojo celeste con "picos", lo que la lleva a afirmar que el Lienzo es poshispánico, probablemente de 1537. De todas estas

[2] Wolfgang Trautmann, *Las transformaciones en el paisaje cultural de Tlaxcala durante la época colonial,* Wiesbaden, Alemania, Franz Steiner Verlag, 1981.

características, las únicas que me permiten avalar esta postura son la inclusión de adobes o ladrillos para representar las casas y las murallas con sillares alternados[3]. Sobre el año de la confección: 1537, es fruto sólo de la imaginación de Trautmann, recogido por Aguilera. En su conferencia de 2002, relaciona este año con la llegada de Fray Toribio de Benavente, como guardián, al convento de Tlaxcala, lo que le permite señalar que se realizó el Lienzo "posiblemente" a instancias del franciscano llamado por los indios "Motolinia"[4]. No existe ninguna prueba de que este fraile hubiera incidido en la elaboración del lienzo. No son motivos suficientes ni el ministerio apostólico de Benavente ni su traslado como guardián del convento de Tlaxcala, para señalarlo como incitador del documento.

Ni el año ni la probable influencia de Motolinía o de cualquier otro fraile son hechos que se puedan probar documentalmente relacionados con la elaboración del *Lienzo*. Dos años más tarde, 1539, un fraile anónimo escribió varias cartas desde Tlaxcala a Fray Antonio de Ciudad Rodrigo, describiendo las fiestas religiosas celebradas en esa ciudad entre febrero y junio, cuando Motolinía ya no se encontraba allí, como lo prueba Edmundo O'Gorman[5]. ¿Por qué no se propone que este fraile anónimo haya sido el incitador de la elaboración del Lienzo de Tepetícpac? Por lo menos tiene las mismas características circunstanciales de Benavente para atribuirle su influencia. Pero, la realidad nos aleja tanto de éste como del fraile anónimo. La representación, en ambas partes del *Lienzo,* de cabezas humanas decapitadas y en las manos de personajes

[3] Pude comparar el diseño de las casas en el *Lienzo de Tepetícpac* con dos documentos que presenta Delia Annunziata Consentido, la "Genealogía de Cuatzontzin", Archivo General de Tlaxcala, San Pablo Apetátitlan: Fondo Colonia, Caja 3, ex.1 febrero de 1572 y la "Genealogía de San Gregorio Metepec", Fiscalía de San Gregorio Metepec, en donde se aprecian también los adobes y ladrillos para la representación de las casas, *op. cit.,* p. 5 y 10.

[4] Algunas de las experiencias de Benavente en la "República de Tlaxcala" las podemos encontrar en Fray Toribio Molinia, *El Libro Perdido,* (Dirección de Edmundo O'Gorman), México, CONACULTA, 1989, capítulos XXIV, XXVII Y XVIII con respecto a la idolatría y XXXV, XXXVIII sobre las fiestas celebradas en Tlaxcala en 1538 en la primera parte; capítulos XXVII hasta el XXXII sobre los niños mártires de Tlaxcala, y en el último describe la provincia, en la tercera parte; capítulo XIII de la cuarta parte sobre la ceremonias para ser elegido "tecuytli" en Tlaxcala.

[5] En apéndice al capítulo XXXVIII de Motolinía, *El libro perdido, op. cit.,* p. 174 y ss.

teochichimecas (figs. 7 y 8), nunca hubiera sido alentada por frailes, que buscaban desterrar las prácticas del sacrificio humano entre los naturales de la Nueva España. Estos mismos elementos son los que descalifican también la probabilidad de que se hubiera realizado el *Lienzo* con la finalidad de buscar justicia dentro de un proceso por disputas de tierras, ya que seguramente serían los tribunales españoles los que lo hubieran juzgado.

Fig. 7

Fig. 8

Es imposible con tan pocos elementos, sin fecha alguna del documento y sin la representación de algún personaje posterior a 1519, poder identificar la fecha de realización del Lienzo.[6] Es obvio que las glosas en náhuatl que acompañan a casi todos los personajes y que aparecen en dos o tres lugares más, son poscortesianas, pero el que se hayan realizado con una tinta diferente a la de los dibujos prueba solamente que son posteriores a la manufactura de las imágenes del documento, pero no indican nada acerca de la fecha de realización del mismo.

[6] Menciona Carmen Aguilera que este documento adquiriría respuestas puntuales si apareciera un mapa que lo acompañaba, en el cual se señalaban los límites del pueblo. ¡Lástima! La autora no señala como supo de la existencia de esta última parte del documento.

INTERPRETACIÓN HISTÓRICA.

El sentido de la lectura de la primera parte del Lienzo, que yo he llamado *"Tepetícpac histórico"* es la primera variación que propongo[7] (Fig. 9): La lectura debe iniciarse en la columna central (Número 1), de derecha a izquierda, siguiendo el sentido de la huellas de los pies del camino que atraviesa todo el documento horizontalmente. Se reinicia en la columna de las casas en la parte superior del documento (Número 2) y se termina con la lectura de la columna inferior (Número 3).

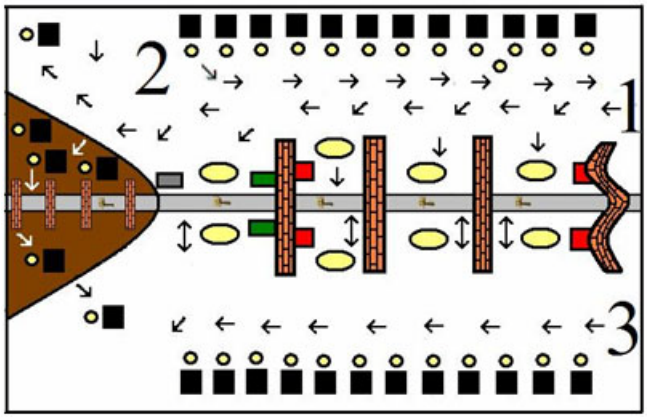


Fig. 9

El inicio del *Lienzo* narra la peregrinación de los teochichimecas a partir de su llegada al territorio que en el futuro recibirá el nombre de Tlaxcala. Vienen, según algunas fuentes,[8] de Chicomoztoc, pasan por el Valle de México, fundan Poyauhtlan y, expulsados de allí, se dirigen a Tlaxcala.

[7] Para poder comparar y evaluar esta propuesta es necesario consultar la obra de Carmen Aguilera. Por consideraciones obvias éste no es el momento para presentar, ni aun sintéticamente la propuesta de lectura de este documento realizada por esta especialista en los estudios sobre los códices indígenas. Puede revisarse esta obra en el acervo de la Biblioteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

[8] Muñoz, Camargo, *op. cit.,* Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes, *Historia Tolteca-Chichimeca,* México, INAH, 1976, *Códice Aubin. Manuscrito azteca de la Biblioteca Real de Berlín, Anales mexicanos y jeroglíficos desde la salida de las tribus de Aztlán hasta la muerte de Cuauhtémoc,* edición facsimilar de la publicada en 1902 por Antonio Peñafiel, México, Editorial Innovación, 1979, p. 11. *La Tira de la peregrinación, Códice Boturini,* México, Krismar Computación, Versión 2001, lámina 2.

Región en la que ya estaban asentados los olmecas históricos, los zacatecas y otros grupos chichimecas que habían llegado tiempo atrás, y cuyo principal señorío se hallaba situado en sus fronteras: Huexotzinco. Camaxtle, su dios, como en casi todas las versiones sobre peregrinaciones de pueblos mesoamericanos, les guiaba hacia las tierras en donde deberían establecerse para iniciar su desarrollo y poderío. Encontraron, en efecto, pueblos asentados en la región prometida, quienes intentaron rechazarlos, pues venían precedidos de la fama de violentos que en el Valle de México se ganaron con sus acciones bélicas.

La escena número 1, de la columna central estaría representando los primeros conflictos con zacatecas y olmecas. Inicia con los escudos emplumados, que se podrían interpretar con el significado de guerra en contra de estos pueblos, simbolizados con los guerreros, que están frente a los teochichimecas, diferenciados unos y otros no sólo por sus vestidos, peinados y armas, sino también por sus características étnicas (Fig. 10). Es importante señalar que los recién llegados se representan con el arco y la flecha típica que simbolizan a los chichimecas, tal y como aparece también en la *Historia Tolteca-Chichimeca*[9]. La escena terminaría, según las fuentes historiográficas con la derrota y expulsión de aquellos pueblos de la región tlaxcalteca y el asentamiento de los recién llegados[10].

Fig. 10

[9] Paul Kirchhoff, *et al. Historia Tolteca-Chichimeca, op. cit.,* 39v. y 21r.
[10] Puede consultarse, además de Muñoz Camargo, *op. cit.,* p. 99, a Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana,* México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 7 volúmenes, 1983, tomo I, p. 362 y siguientes.

La segunda escena de esta misma columna comprende los acontecimientos relacionados con la defensa que tienen que realizar contra los grupos comandados por los huexotzincas.[11]Para ello se refugian en Tepetícpac y construyen las murallas alrededor y en la cima de la montaña. La representación de otra pareja de escudos comprendería el simbolismo de este último momento bélico representado en el *Lienzo*.

Para lograr la victoria contra los teochichimecas, los huexotzincas pidieron el auxilio de los mexicanos[12], quienes llegaron a las inmediaciones de la región, pero no pasaron adelante ni llegaron a sumarse a la guerra promovida por éstos. El dibujo del personaje que lucha contra el teochichimeca, representado con elementos afines —rasgos físicos y tocado— a los de su contrario, es una de las características para proponer que ya no se trata de grupos racial y culturalmente diferentes, como sería el caso de los vencidos zacatecas y olmecas, sino de aquéllos, que en las fuentes se señalan como los que se adelantaron para poblar estas regiones (Fig. 11).

Fig. 11

[11] Esta versión está basada en la obra de Muñoz Camargo, *op. cit.*

[12] Los conflictos con Huexotzinco se sucedieron a través de la historia tlaxcalteca, ya que, como menciona Ricardo Rendón Garcini, *op. cit.,* Tlaxcala sufría periódicamente por los "ataques que recibía de parte de Huexotzinco, su poderoso vecino del Suroeste que conservaba la hegemonía entre los pueblos del valle del Atoyac y que recibía el apoyo de los señoríos de la cuenca de México. Para resistir a este tipo de amenazas externas, así como para tener una mejor organización y control internos, los señoríos de Tlaxcala establecieron una serie de acuerdos para confederarse. Cada uno de ellos se mantenía autónomo para gobernar sus asuntos internos y recabar tributos; pero, para decidir acerca de los problemas de interés común, como las guerras, había un consejo supremo compuesto por los caciques o *tecuhtli* de los cuatro principales señoríos".

Las sacerdotisas probablemente participan de la acción "supersticiosa" que Camaxtle había exigido que se realizara para lograr vencer a sus intrépidos enemigos (Fig. 12). La representación de los atados y las ofrendas a este dios ante su teocalli, corresponderían al momento en el que a través del acontecimiento mágico se lograría la derrota de los huexotzincas y sus aliados. Por ello, sin participar en la contienda, es que en la primera glosa del documento se expresa que "Los mexica se afligieron ante el muro", a causa de observar la imbatibilidad de los teochichimecas de Tlaxcala, por lo que se retiran. La parte final de esta primera columna se podría interpretar como el inicio del asentamiento de los cuatro principales señoríos de Tlaxcala: Tepetícpac, Ocotelulco, Quiahuiztlan y Tizatlan, representados con cuatro casas dentro de los límites del cerro.

Fig12

Si seguimos la opinión de García Cook y Merino Carrión[13], de que había 21 señoríos, además de los que acabamos de mencionar, hallamos que el conjunto de las casas que se presentan en *Tepetícpac Histórico,* suman 25. Por lo que estas dos columnas representarían otro momento, el de la reorganización después de la victoria, y que simbolizarían la constitución

[13] García Cook, Ángel y L. Merino Carrión, "Los orígenes. Arqueología", en *Tlaxcala una historia compartida,* Gobierno del estado de Tlaxcala y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Tlaxcala, México, 1991, volumen 3.

de los 21 barrios y cuatro cabeceras de lo que posteriormente se llamaría territorio tlaxcalteca.

La representación del momento fundacional giraría, entonces, alrededor de Tepetícpac gobernado por Culhuacánez (Fig. 13), y de su hermano Teyohualminqui, al que cedió el territorio de Ocotelulco. Menciona Muñoz Camargo, que este último personaje alcanzó tal renombre que oscureció la fama de su hermano[14], por tal motivo se le representa sentado en el *Tepotzoicalli*. Los señoríos de Quiahuiztlan y Tizatlan, fundados en épocas posteriores no alcanzarían la mención especial que tienen los dos primeros en este lienzo.

Fig. 13

El énfasis histórico-fundacional del documento se comprueba finalmente, con los otros 18 personajes representados en la primera parte del *Lienzo,* ya que coinciden en algunos de los elementos de sus glifos o en sus glosas, con las referencias que se han realizado sobre los caudillos teochichimecas que conducen a su pueblo hasta Tlaxcala, que participan en los acontecimientos referidos o que gobiernan algunos de los territorios de la región después de su conquista[15].

La segunda parte del documento, que yo he bautizado como "Tepetícpac Radial", gira alrededor de la figura central, *Temaçatzinmiltecuhtli*: "El Venerable Señor Corzo o Venado del monte que

[14] Muñoz Camargo, llama a este personaje: Teyohualminqui Chichimecatecuhtli, *op. cit.,* p. 113.
[15] Muñoz Camargo, *op. cit.,* Kirchhoff, *et al., op. cit.,* Torquemada, Juan, *op. cit.,* tomo I, p. 360 y siguientes.

posee tierra labrada" (Fig. 14). La desinencia gramatical que claramente se puede leer: *mil* de *milli*: campo cultivado, bienes raíces, nos proporciona una característica de este personaje, que lo liga a la posesión de la tierra, y el hecho que se encuentre sentado sobre un *icpalli,* más la terminación de su nombre en *tecuhtli,* lo catalogan como un señor poseedor de tierra, que tiene poder sobre ella y sobre los 14 personajes que dependen directamente de él e, indirectamente, sobre los otros 10 que se relacionan con su casa o estirpe. Esto es el resultado de interpretar las líneas que unen a los 24 individuos secundarios o radiales con el personaje central. Si fuera más específico podría señalar que la dependencia de éstos con el *tlatoani* estaría jerarquizada según el punto de donde parte cada línea. De esta manera tendríamos a seis personajes ligados a las actividades guerreras del Señor Principal, que se hallarían en la cumbre de la jerarquía. De los dos primeros se desprenden otros personajes que parecen, a su vez, depender de ellos. El segundo nivel jerárquico podría interpretarse a partir de las líneas que ligan a los personajes radiales con los pies y el *icpalli* del Señor. El tercer nivel, comprendería al resto de los individuos.

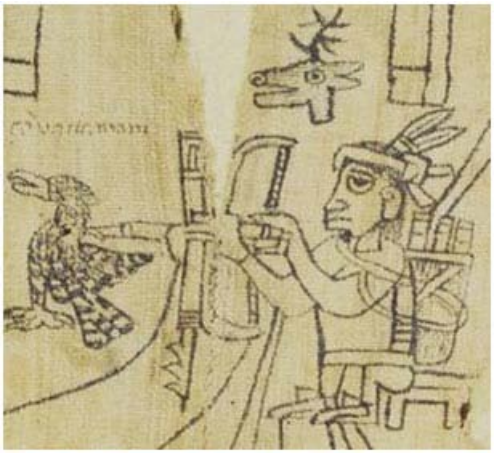


Fig. 14

Relacionados directamente con Temaçatzinmiltecuhtli, se hallan, frente a él una figura femenina con una cabeza en la mano: Tlazohua-

tlamani, "Mujer que adivina por agüeros por medio del agua", la sacerdotisa del señorío. Atrás de él se halla Citlalintecuhtli (Fig. 15), caballero también chichimeca, que sería una especie de segundo dentro de la organización del pueblo.

Fig. 15

Esta lectura de *Tepetícpac Radial* nos estaría reseñando, en consecuencia, la relación entre el Señor y sus vasallos, tanto en organización como en jerarquía social y distribución de la riqueza en su territorio. El tlatoani, pues, es el señor y dueño, por lo tanto, el dispensador de bienes y privilegios, de cuya estirpe y méritos dependen los señores comprendidos en su señorío, los cuales, a su vez, ejercerían potestad y dominio, en los casos señalados, sobre los personajes secundarios, ligados a algunos de ellos.

Con esta propuesta general de interpretación, de las dos partes del *Lienzo*, ya se puede intentar dar una hipótesis sobre las motivaciones de su hechura. En primer lugar, es imposible creer que el documento tenga una intencionalidad utilitarista relacionada con pleitos de tierras o con cualquier otro asunto judicial relacionado con autoridades virreinales, como de legados testamentarios y pruebas genealógicas. Por lo que debe de existir una segunda posibilidad para explicar la elaboración del documento, cuyo interés se dirigiría no a traspasar los límites del pueblo, sino a servir los objetivos del mismo, es decir, un documento de uso interno para sus pobladores. En este sentido el *Lienzo* vendría a ser una especie de cédula de identidad o de pertenencia a Tepetícpac, en

particular, o a Tlaxcala, en general. La identidad a la que hacemos referencia se ligaría además, a la pertenencia al grupo étnico chichimeca, que se representa en todo el documento como motivo de orgullo y que caracteriza a los personajes principales allí representados. La historia, pues, como concepto e idea en este documento, sería el medio o el instrumento para alcanzar este grado de conciencia de unidad comunitaria. En conclusión estaríamos frente a un documento de identidad fundacional.

BIBLIOGRAFÍA

AGUILERA, Carmen, *Lienzos de Tepetícpac. Estudio iconográfico e histórico,* México, Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1998.

BENAVENTE, Fray Toribio Molinia, *El Libro Perdido,* (Dirección de Edmundo O'Gorman), México, CONACULTA, 1989.

CHAVERO, Alfredo, *El lienzo de Tlaxcala*, México, Innovación, 1979.

Códice Aubin. Manuscrito azteca de la Biblioteca Real de Berlín, Anales mexicanos y jeroglíficos desde la salida de las tribus de Aztlán hasta la muerte de Cuauhtémoc, edición facsimilar de la publicada en 1902 por Antonio Peñafiel, México, Editorial Innovación, 1979, p. 11.

Códice Borgia, Graz, Austria, ed. Akademische Druck-Und Verlagsanstalt, 1993 (Reproducción facsimilar para la Sociedad Estatal Quinto Centenario y el Fondo de Cultura Económica).

Códice Vindobonensis, Graz, Austria, ed. Akademische Druck- Und Verlagsanstalt, 1992 (Reproducción facsimilar para la Sociedad Estatal Quinto Centenario y el Fondo de Cultura Económica).

COSENTINO, Delia Annunziata, *Nahua Pictorial Genealogies,* "Genealogía de Cotitzin y Zozahuic", MNA, en © *Delia Annunziata Cosentino 2007.*

Diccionario Aulex, español-náhuatl, http://aulex.ohui.net/

Diccionario Freelang

*Dictionnaire de la langue nahuatl classique, (*sites.estvideo.net/malinal/1.hist/A.html*)*

DURÁN, Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, México, Editorial Porrúa, 1984 (Biblioteca Porrúa, 36)

GARCÍA COOK, Ángel y MERINO CARREÓN, L, "Los orígenes. Arquelogía", en *Tlaxcala una historia compartida,* Gobierno del estado de Tlaxcala y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Tlaxcala, México, 1991, volumen 3.

GIBSON, Charles, *Tlaxcala in the Sixteenth Century,* New Haven, Yale University Press, 1952.

KIRCHHOFF, Paul, ODENA GÜEMES, Lina y REYES, Luis, *Historia Tolteca-Chichimeca,* México, INAH, 1976.

La Tira de la peregrinación, Códice Boturini, México, Krismar Computación, Versión 2001.

MENDIETA, Fray Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana,* México, Editorial Porrúa, 1993, (Biblioteca Porrúa, 46).

MUÑOZ CAMARGO, Diego, *Historia de Tlaxcala,* Madrid, edición de Germán Vázquez Chamorro, Dastin, Historia, s/d.

RENDÓN GARCINI, Ricardo, *Breve historia de Tlaxcala,* México, FCE, 1996.

SAHAGÚN, FRAY Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España,* 3 volúmenes, México, CONACULTA, 2002.

SIMÉON, Remi, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana,* México, Siglo XXI, 1984.

SOUSTELLE, Jacques, *Vida cotidiana de los aztecas,* México, FCE, 1980.

SULLIVAN, Thelma D., *Documentos tlaxcaltecas del siglo XVI*, México, UNAM, 1987.

PURY-TOUMI, Sybille de, (CELIA-CNRS), *Diccionario paleográfico español-náhuatl.*

PURY-TOUMI, Sybille de, *Diccionario Pictográfico Xólotl,* Edition du Fichier Theme.

The Codex Nuttall. A picture manuscript from ancient Mexico, New York, edición de Zelia Nuttal, ed., Dover Publications, Inc., 1975.

THOUVENOT, Marc, *Xolotl, Diccionario de elementos constitutivos de los glifos,* (CELIA-CNRS), Editions SUP-INFOR 1996-2004 ("Diccionario Tlachia")

TORQUEMADA, Fray Juan de, *Monarquía indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblazones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra,* 7 volúmenes, México, UNAM, 1975.

TRAUTMANN, Wolfgang, *Las transformaciones en el paisaje cultural de Tlaxcala durante la época colonial,* Wiesbaden, Alemania, Franz Steiner Verlag, 1981.

ZAPATA Y MENDOZA, Juan Buenaventura, *Historia cronológica de la Noble ciudad de Tlaxcala*, ed. de Luis Reyes y Andrea Martínez Baracs, Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1995.

PINCELADAS ACERCA DE LA HISTORIA DE UN PUEBLO MAYA: YAXKUKUL, YUCATÁN, MÉXICO

José García Gavito. Licenciado en Historia por la ENEP Acatlán, UNAM (mención honorífica, medalla Gabino Barreda); Maestro en Estudios Mesoamericanos por la FFyL, UNAM (mención honorífica, medalla Alfonso Caso); profesor en las licenciaturas de Historia y Filosofía en FES Acatlán; participación en coloquios, FES Acatlán, ha impartido cursos acerca de los ciclos de tiempo en Mesoamérica, FES Acatlán; asesor y sinodal de trabajos de titulación en la licenciatura en Historia y sinodal en posgrado de MADEMS, FES Acatlán.

Yo Macan Pech como me llamaba cuando no había recibido el bautismo, que soy el hijo primogénito de Tunal Pech oriundo del pueblo de Motul, fui nombrado para hacerme cargo del pueblo de Yaxkukul. Aún no había señal de la venida de los españoles[1]

El presente texto es una aproximación breve a la historia de Yaxkukul, pueblo maya yucateco centenario,[2] a través de algunas fuentes coloniales y de la experiencia vivida a raíz de una práctica de campo. Entre las fuentes encontramos los textos conocidos como "deslindes de tierras", mismos que inspiraron la visita a los montes del pueblo, lo que implicó el contacto culturalmente enriquecedor con algunos de sus habitantes.

[1] "*Cen Ah Macan Pech u kaba cuchi ti ma ococ ha tu pol cuchi, lay u yax mehen Ah Tunal Pech talob ti cah Mutul, catun culcinab u canante cah Yaxkukul. Ti mananto u manak u talel españolesob*", *Crónica de Yaxkukul*, 1926: 5 (versión castellana de Martínez Hernández).

[2] Se encuentra a unos 30 kilómetros, por carretera, de Mérida y a una altura media de 7 metros sobre el nivel del mar. Es cabecera del municipio que lleva su nombre (*Documento n. 1 del deslinde de tierras en Yaxkukul, Yuc.*, 1984: 73) (Figura 1).

1. EL CUCHCABAL[3] DE MOTUL

Figura 1. Palacio Municipal de Tzukokul (fotografía de José García Gavito)

A la llegada de los españoles en el siglo XVI, los mayas de la península de Yucatán no constituían una sociedad organizada bajo un poder estatal que unificara políticamente la península. Ésta se encontraba dividida en "provincias" con mayor o menor grado de centralización política, existiendo también zonas en las que los pueblos no mantenían vínculo alguno político, salvo por alianzas efímeras en caso de peligro de guerra.[4]

En el clásico texto relacionado con la organización político-territorial maya yucateca realizado por Roys (1957), se explica que después de la hegemonía de la ciudad de Mayapan (1250-1450 d.C.),[5] la península quedó fragmentada en 16 provincias (mapa 1). El *cuchcabal* de Motul fue una de ellas (mapa 2).[6]

---

[3] *Cuchcabal*: "tierra, región, partido o visita sujetos a alguna cabecera o comarca así. *U cuchcabal Mani, Mutul*, etc., la provincia o comarca de Maní, Motul, etc." (*Calepino de Motul, Diccionario Maya-Español*, 1995, I: 141). Okoshi define al *cuchcabal* como "un espacio territorial donde se encuentra un conjunto de pueblos subordinados cuyos gobernantes están enlazados por relaciones complejas de índole político-religiosa, por el poder que reside en un pueblo cabecera" (Okoshi, 1992: xvii).

[4] Quezada, 1993: 50-58.

[5] En Mayapan se había constituido un *multepal*. La expresión *multepal*, explica Quezada, "es un hibridismo compuesto por dos morfemas. Uno es *mul*, que en maya tiene varios significados. Interesa destacar el que señala que 'En composición, hacer algo de comunidad, o de mancomún aunque no sean más de dos'. *Diccionario de Motul*, p. 642" (Quezada, 1993: 28). La palabra *tepal* en maya tiene los significados de "reinar", "mandar reinando", "ser señor", "reino", "mando", "señorío" (Quezada, 1993: 25).

[6] El análisis minucioso de las fuentes coloniales ha mostrado que parte de las ideas de Roys en relación con el orden político-territorial entre los mayas de Yucatán son inexactas (Okoshi, 1992; Quezada, 1993). No obstante incluimos dos mapas de la obra de Roys, con el fin de que el lector tenga una idea aproximada de la ubicación del antiguo *cuchcabal* de Motul.

En el caso del *cuchcabal* de Motul, algunos escritos coloniales nos proporcionan cierta información acerca de la historia de dicha provincia. [7]

Así, según la "Relación de Motul", [8] un personaje llamado "Zacmutul" (Sac Mutul) llegó a Motul proveniente del oriente de la península, presumiblemente antes de la caída de Chichén Itzá (ubicada hacia 1200 d.C.). De éste se escribe que "Vino con gente [...] a buscar donde poblar, y no saben de dónde salió, pero que era indio. Éste llegó al asiento donde este pueblo está y le pobló con su gente, y allí hizo su habitación y morada, y tuvieron el señorío él y sus descendientes ciento cuarenta años".[9]

Mapa 1. Las "provincias" yucatecas en el momento de la llegada de los españoles (Roys, 1957)

También tenemos referencia acerca de "Kaku Pacal" (Kak u pacal), de quien se afirma que "vino contra el señor que entonces era del dicho pueblo de Mutul", siendo "señor" y "capitán", "con gente de guerra y le mató y despobló el pueblo". [10]

Noh Cabal Pech, pariente del "gran señor" de Mayapan, se

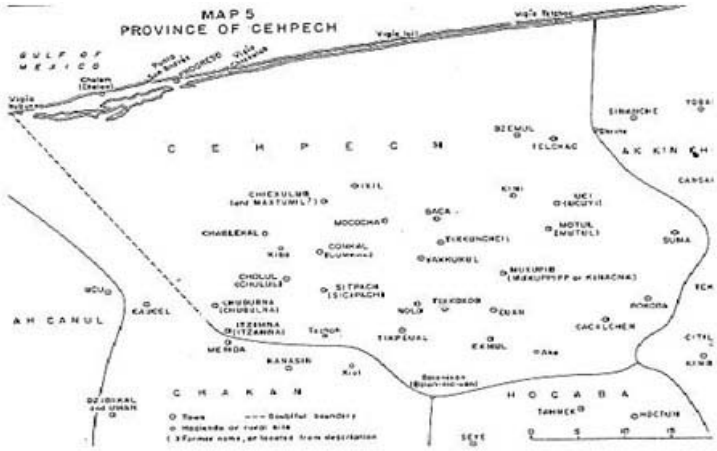
[7] "Relación de Motul", *Crónica de Yaxkukul*, *Crónica de Chac Xulub Ch'en*, por ejemplo.

[8] Aparece firmada por Martín de Palomar, don Juan Pech y Juan Cumci de Landa ("Relación de Motul", en *Relaciones Histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán (Mérida, Valladolid y Tabasco)*, 1983, I: 274).

[9] "Relación de Motul", en *Relaciones Histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán (Mérida, Valladolid y Tabasco)*, 1983, I: 269.

[10] "Relación de Motul", en *Relaciones Histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán (Mérida, Valladolid y Tabasco)*, 1983, I: 269. Los estudios epigráficos de textos prehispánicos han permitido descifrar el nombre de Kak u pacal en algunas inscripciones de Chichen Itzá. Los textos en los que aparece su nombre lo ubican en el siglo IX (Grube, Lacadena y Martin, 2003, parte II). Es probable que se trate del mismo personaje que aparece en la "Relación de Motul".

estableció junto con su gente en Motul y creó un "señorío", lo que sucedió después de la caída de Mayapan.[11]



Mapa 2. El *cuchcabal* o provincia de Motul (Roys, 1957)

Na Um Pech era *halach uinic*[12] de Motul en el momento del contacto con los españoles, capitaneados por el adelantado don Francisco de Montejo. Poco antes de la llegada de los españoles, Na Um Pech envió a Ah Tunal Pech, probablemente su hijo, para que gobernara el pueblo de Maxtunil. En la *Crónica de Yaxkukul* se le menciona como "conquistador" y "oriundo" de Motul,[13] entre otros asuntos. A partir del binomio Motul-Maxtunil, se realizó la expansión Pech hacia otros sitios de la región.

Ah Tunal Pech tuvo cuatro hijos, según consta en la crónica mencionada, los cuales participaron en el desarrollo de la política Pech y vivieron la conquista y la colonización españolas en el siglo XVI.

[11] "Relación de Motul", en *Relaciones Histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán (Mérida, Valladolid y Tabasco)*, 1983, I: 269. La información de las crónicas de los pueblos de Yaxkukul y de Chac Xulub Ch'en (hoy Chicxulub pueblo) sugiere que la llegada a Motul y el gradual establecimiento y control del linaje Pech sobre las poblaciones cercanas a éste no se realizó en forma pacífica. Así, se menciona a los "conquistadores" Pech y a "capitanes" subordinados a ellos, quienes tuvieron que ser, poco a poco, aceptados por la gente que habitaba en lo que al momento de la conquista española se habrá constituido como el *cuchcabal* de Motul.

[12] *Halach uinic*: "gobernante de una jurisdicción (*cuchcabal*) o provincia, así como de su pueblo cabecera" (Okoshi, 1992: xvii). En la "Crónica de Ah Naum Pech" se dice que este personaje era *noh yum* o "señor supremo" de Motul (*Crónica de Yaxkukul*, 1926: 25). Se infiere, entonces, que era *halach uinic* del *cuchcabal* de Motul.

[13] *Crónica de Yaxkukul*, 1926: 23, 5.

Al hijo primogénito de Ah Tunal Pech, Ah Macan Pech, se le consideró primer *batab*[14] de Yaxkukul.[15] Expresamente se menciona que fue "nombrado" para el gobierno de dicho pueblo. Su nombre cristiano fue don Pedro Pech.[16] En el año de 1552, entregó el gobierno de Yaxkukul a uno de sus cuatro hijos, don Alonso Pech.[17]Ah Macan Pech es considerado como el autor de la mayor parte de los documentos que conforman la *Crónica de Yaxkukul*.

2. Los "títulos de tierras" de pueblos de indios de Yucatán

Es pertinente que hagamos referencia a la política española de las reducciones, ya que tuvo varias consecuencias en el Yucatán colonial, en relación con las comunidades indígenas, tales como la redistribución poblacional (cambios en el patrón de asentamiento), la necesidad de que se limitaran claramente los montes de los pueblos por medio de la colocación de montones de piedras y cruces en determinados sitios-mojoneras y la tumba del monte para la interconexión lineal de las mismas, entre otras.

Las reducciones, también denominadas congregaciones o juntas,[18] fueron llevadas a cabo por los frailes franciscanos quienes comenzaron a considerar su conveniencia para la conversión de los nativos probablemente hacia 1544-1545.[19] Según López Cogolludo, dicha actividad la llevó a cabo por primera vez fray Luis de Villalpando en la región de los Canul, por el camino real que unía la ciudad de Mérida con la villa de Campeche.[20]

---

[14] *Batab*: "cacique" (*Calepino de Motul, Diccionario Maya-Español*, 1995, I: 79). Okoshi menciona que era "gobernante de un pueblo" (Okoshi, 1992: xvii).
[15] *Crónica de Yaxkukul*, 1926: 5, 9.
[16] *Crónica de Yaxkukul*, 1926: 5, 10.
[17] *Crónica de Yaxkukul*, 1926: 11.
[18] Quezada, 1993: 82.
[19] Hanks, 1987: 668; Farriss, 1992: 258.
[20] López Cogolludo, 1971, I, libro v, cap. v: 344-346.

Poco tiempo después, la política de la congregación recibió apoyo e impulso con las ordenanzas del oidor de Guatemala, don Tomás López Medel (1552). Los mayas del norte de la península de Yucatán, en el tiempo de la llegada de los españoles, pasaban por un periodo de reorganización de las entidades políticas a raíz de la caída de Mayapan. A los ojos de los españoles la región había estado poblada por gran cantidad de "indios".[21] Las ordenanzas de López Medel disponen la concentración de la población en espacios determinados, debido a que la dispersión de la población indígena en los montes impedía la "policía temporal y espiritual de los naturales". Por ello, debían juntarse los naturales de la provincia, "todos los de una parcialidad y cabecera", en sus pueblos y edificar casas de piedra juntas y de construcción duradera, en un lugar cómodo, "trazadas en forma de pueblos" o "dentro de la traza que se le diere", prohibiéndose la siembra de las milpas dentro de ellos.[22]. Los indios serían reunidos en pueblos "al modo de españoles", es decir, según el oidor, en sitios que estuviesen limpios, sin sementeras ni arboledas, y que, si éstas existieran, fuesen quemadas.[23]

Observamos que en las ordenanzas existen referencias acerca de la "traza", si bien no se especifican sus características, simplemente se dice que tal traza sería "dada" y en "forma de pueblos". La visita a varios pueblos yucatecos muestra que, de la zona centro, con su plaza e iglesia, salen calles rectas, y el diseño, cuando menos de la zona central, es cuadriculado. En el *Códice de Calkiní* se menciona la acción de "abrir las calles" de dicho pueblo, dirigida por fray Pedro Peña Claros, que duró tres años y terminó el 9 de diciembre de 1582.[24] La traza de los pueblos indígenas, según Farriss, no se diferenció de la correspondiente a las villas

[21] "Relación de la ciudad de Mérida", en *Relaciones Histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán (Mérida, Valladolid y Tabasco)*, 1983, I: 71; "Relación de la villa de Valladolid", en *Relaciones Histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán (Mérida, Valladolid y Tabasco)*, 1983, v.II: 40.
[22] López Cogolludo, 1971, I, libro v, cap. xvi: 392.
[23] López Cogolludo, 1971, I, libro v, cap. xix: 402.
[24] Okoshi, 1992: 143.

españolas o la ciudad de Mérida, en el sentido de que en el centro del pueblo estaban, dando normalmente a la plaza central, la iglesia principal y el edificio del ayuntamiento, audiencia o casa real, ya sea de frente o en ángulo recto,[25] si bien existieron excepciones.

Las reducciones, en términos generales, se realizaron en dos formas: una fue la de congregar a los indígenas de las parcialidades sujetas a su cabecera y la otra, congregar varios pueblos en un mismo asiento o sitio.[26]

Además, fue necesario que los pueblos definieran claramente la extensión de su territorio,[27] por iniciativa de las autoridades españolas, con base en las disposiciones de las Leyes de Indias. En efecto, éstas instituían que las poblaciones de los españoles debían fundarse en sitios "vacantes", sin perjudicar a los indígenas,[28] es decir, "sin tomar de lo que fuere particular de los Indios";[29] por lo tanto, se les debían respetar sus tierras.[30]Como consecuencia, fue necesaria la marca definida de los límites de las tierras de los pueblos. En la época prehispánica no habían existido fronteras continuas y lineales, marcadas por mojoneras artificiales interconectadas por la tumba del monte. En varios de los "títulos de tierras" conservados, encontramos amplias descripciones de la acción de la tumba del monte para interconectar linealmente mojoneras artificiales.[31]

Todo lo anterior afectó profundamente las comunidades mayas. En el primer tipo de congregación, los miembros de las unidades menores o parcialidades se concentraron en sus pueblos cabecera. Tal fue el caso del pueblo de Yaxkukul. Las parcialidades dieron así origen a los "barrios"; el

[25] Farriss, 1992: 254.
[26] Quezada, 1993: 82; Farriss, 1992: 253-254.
[27] Quezada, 1993: 87.
[28] *Recopilación de las leyes de los reynos de las Indias*, 1681, 1987, II, libro iv, título vii, ley 1: f. 90 r.
[29] *Recopilación de las leyes de los reynos de las Indias*, 1681, 1987, II, libro iv, título vii, ley 23: f. 93 r.
[30] *Recopilación de las leyes de los reynos de las Indias*, 1681, 1987, II, libro iv, título iii, ley 9: f. 199 r.
[31] Por ejemplo: *Crónica de Yaxkukul*, *Documento nº 1 del deslinde de tierras de Yaxkukul, Yucatán* y *Crónica de Chax Xulub Ch'en*, entre otros.

topónimo de la cabecera se constituyó en el del pueblo y los barrios conservaron el propio en el siglo XVI.[32]

Las congregaciones fueron, en términos globales, éxitosas para los españoles, principalmente porque respetaron el orden político territorial prehispánico, realizándose en núcleos ya existentes.[33]

Una forma de resistencia de los linajes mayas frente a las transformaciones generadas por la Conquista fue la adopción de elementos de la cultura española con el fin de defender sus intereses frente a los extranjeros, dentro de la organización colonial. Así, tenemos el aprendizaje de los caracteres latinos y el cambio que esto significó en el sistema de escritura, el empleo de elementos iconográficos de estilo europeo, la adopción del estilo diplomático español[34] y la elaboración de mapas, entre otros. Surgieron entonces "títulos" por medio de los cuales la nobleza maya buscaba defender sus privilegios y el derecho de sus comunidades al usufructo de los montes. En relación con lo anterior conservamos textos de "distribución de los montes"[35] o de "deslinde de tierras"[36]de algunos pueblos yucatecos en los que se narra el proceso de amojonamiento.

3. Los "deslindes de Yaxkukul"

> *Y se procedió luego a medir de regla en regla los linderos de los montes, alrededor de las tierras de esta Santa Iglesia, en que están establecidos en sus viviendas los que son de mi linaje [...] porque se estaban deslindando los*

[32] Quezada, 1993: 101.
[33] Farriss, 1992: 259-260; Quezada, 1993: 82.
[34] *Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán*, 2001, introducción; Okoshi, 2000.
[35] En el segundo documento de los *Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán*, encontramos la expresión "memoria de la distribución del monte" ("*u kahlay thoxci kaax*"), interesantemente explicada por Quezada y Okoshi (*Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán*, 2001: 21, 55).
[36] En mi tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos discuto el campo semántico de las palabras *kaax* (monte) y *luum* (tierra).

> *montes al norte, al oriente, los de Cupul, y también al poniente*[37]

Para el caso de Yaxkukul son fundamentales dos documentos escritos quizá a mediados del siglo XVI:

a) La *Crónica de Yaxkukul*.
b) El *Documento n. 1 del deslinde de tierras de Yaxkukul, Yucatán.*[38]

La *Crónica de Yaxkukul* fue transcrita del maya yucateco y traducida al español por el estudioso yucateco Juan Martínez Hernández, apareciendo su edición en 1926. La crónica consta de varios textos:

- La "Crónica de Yaxkukul por Ah Macan Pech"
- La "Crónica de Yaxkukul segundo documento"
- La "Crónica de Ah Naum Pech, llamado don Francisco de Montejo Pech, cacique de Motul, inserta por separado en esta crónica de Yaxkukul"
- Los "deslindes de Yaxkukul"

Martínez Hernández dice que la recibió el 6 de marzo de 1918 de manos del Lic. Álvaro Castro Fortuny "para su traducción con motivo de un pleito sobre tierras que patrocinaba, de la hacienda 'Santa María Chi' de la propiedad del señor Lic. don José E. Cámara Chán y de sus hermanos, cuyo escrito se halló entre los títulos de dicha propiedad".[39]

Este documento fue presentado ante las autoridades españolas por el cacique de Yaxkukul y sus "convecinos" en defensa de sus tierras, pero fue rechazado por el juez don Juan de Urrea por

> no ser válida, sino simple copia, según aparece en la diligencia que practicó [el juez don Juan de Urrea] el 18 de mayo de 1793, y que firman, él, y sus testigos de asistencia.

[37] "*Catun ppizah hun-hun-ppizib tu sut pach Santa Yglesia lae, cahlahbal yalomal in mehenob chicul kax* [...] *yoklal tan o ppizitab u chi kaxob xaman, ti likin Cupul, baix chikin xan*", Ah Macan Pech, *Crónica de Yaxkukul*, 1926: 33 (versión castellana de Martínez Hernández).
[38] Los manuscritos originales de ambos textos están extraviados.
[39] *Crónica de Yaxkukul*, 1926: 3.

> La traducción que la acompaña, continúa Martínez Hernández, suscrita por el intérprete general de Gobierno, Eusebio de Ayora, el 28 de abril de 1769, es ilegible; no así la crónica, que se conserva en buen estado después de 157 años.[40]

Los "deslindes" de la crónica mencionada aparecen fechados el 8 de mayo de 1544 y se atribuyen al "cacique" Ah Macan Pech, quien encabezó la tarea de colocar los mojones del pueblo de Yaxkukul.[41]Consideramos que no es probable que se escribiera tal documento en ese año, ya que no fue sino hasta 1552 cuando López Medel instrumentó sus célebres ordenanzas, por lo que debe ser posterior a 1544.En el texto existe la referencia a un mapa ("mapail")[42] por desgracia perdido.

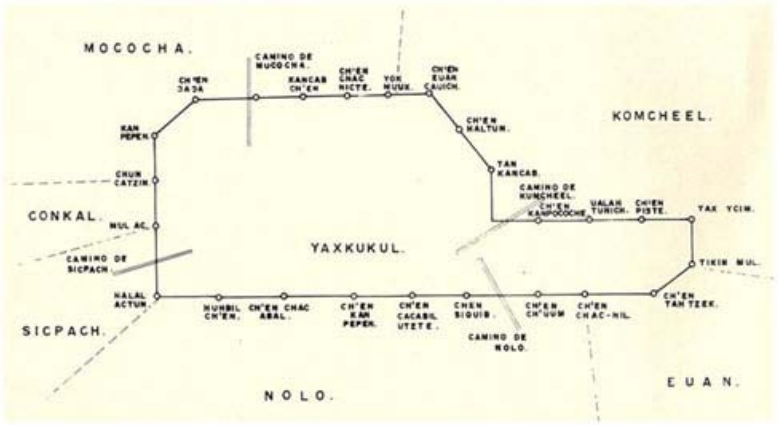
El *Documento n. 1 del deslinde de tierras de Yaxkukul, Yucatán* fue transcrito y traducido del maya al español por Alfredo Barrera Vásquez y editado en 1984. Este texto es otra versión del "deslinde de tierras" de dicho pueblo. Fue adquirido en mayo de 1973 por el Centro Regional del Sureste del INAH, con la intervención del Dr. Enrique Valencia como Coordinador Nacional y de Barrera Vásquez.[43]Existe la referencia a un "mapa de los montes y de todas estas tierras y sus contornos",[44] que no conservamos. El texto aparece fechado el 30 de abril de 1544.[45]Barrera Vásquez distingue como documento nº 1 al texto por él traducido e identifica como documento nº 2 al texto de los "deslindes de Yaxkukul" de la *Crónica de Yaxkukul*.

Existen algunas diferencias entre las dos versiones del "deslinde". Por ejemplo:

---

[40] *Crónica de Yaxkukul*, 1926: 3.
[41] *Crónica de Yaxkukul*, 1926: 33-37.
[42] *Crónica de Yaxkukul*, 1926: 36, 37.
[43] *Documento n. 1 del deslinde de tierras en Yaxkukul, Yucatán*, 1984: 9.
[44] "*u mapail kaax / lae y[eetel] tulacal lay luum tupach' cahal lae*", *Documento n. 1 del deslinde de tierras en Yaxkukul, Yucatán*, 1984: 42. (traducción al castellano de Barrera Vásquez).
[45] *Documento n. 1 del deslinde de tierras en Yaxkukul, Yucatán*, 1984: 12, 19.

	Documento nº 1	**Documento nº 2**
Autor:	Don Alonso Pech	Ah Macan Pech (don Pedro Pech)
Fecha:	30 de abril de 1544	8 de mayo de 1544
Encomendero de Yaxkukul:	Gonzalo Méndez	Julián Doncel



Mapa 3. Perímetro de las "tierras" de Yaxkukul, según el documento nº 1 (*Documento n. 1 del deslinde de tierras en Yaxkukul, Yucatán*, 1984: 102)

Además, en el primer documento se mencionan lugares donde se colocaron mojones que no aparecen referidos en el segundo documento y viceversa.[46]Observamos que la mayoría de sitios mojoneras están asociados con pozos (*ch'en*),[47] con montículos antiguos de piedra (*multun*)[48] y con cruceros de caminos. Barrera Vásquez

[46] En el estudio de Barrera Vásquez hay un cuadro en el que aparecen, a doble columna, los sitios mojoneras de cada una de las versiones del "deslinde (*Documento n. 1 del deslinde de tierras en Yaxkukul, Yucatán*, 1984: 103, 105). En el documento nº 1 se mencionan los siguientes sitios mojoneras: Ch'en chacnicté (pozo), Kancab ch'en (pozo), (cruce de camino a Mocochá), Ch'en Ts'ats'a (pozo), Ch'en Kanpepen (pozo), Ch'en Chun Catzin (pozo), Chun Mul Ac (montículo), (cruce de camino a Sicpach), Halal Actun (gruta), Huhbil Ch'en (pozo), Ch'en Chacabal (pozo), Ch'en Kan pepen (pozo), Ch'en Cacabil Utzte (pozo), Ch'en Siquib (pozo), (cruce de camino a Nolo), Ch'en Ch'uum (pozo), Ch'en Chac-hil (pozo), Ch'en Tah Tzek (pozo), Cacabil Ticin Mul, Cacabil Yax Icim (gran pirámide), Ch'en Pisté (pozo), Ualah Tunich, Ch'en Kanpocolché (pozo), (cruce de camino a Kumche'el), Tan Kancab, Ch'en Haltun (pozo), Ch'en Euan Cauich (pozo) y Yok Muux.

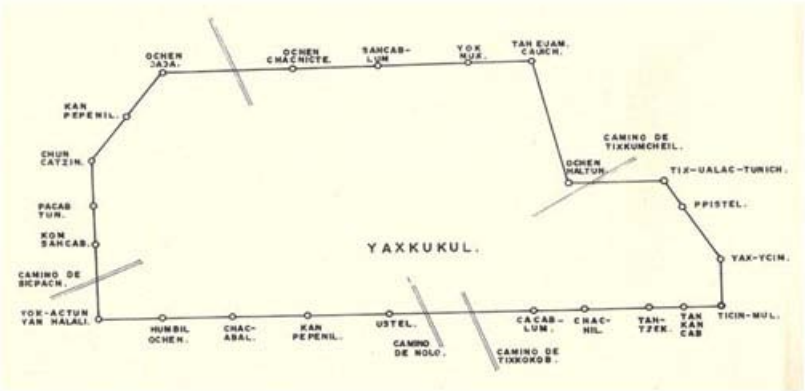
En el documento nº 2 se mencionan los siguientes sitios mojoneras: Ch'en Chacnicté, Dzadza (pozo y pirámide), Kanpepenil, Chun Catzim, Pacabtun, Kansahcab, (camino de Sicpach), Actun Yan Halalí, Huhbil Ch'en, Chacabal, Kanpepenil, Usteel, (camino a Nolo), (camino a Tixkokob, cruce de camino), Cacab Luum, Ch'en Chac-hil, Ch'en Tah Tzec, Ticin Mul (pozo), Yax Icim (ángulo), Pisteel, Tix Ualah Tunich, Tix Kumcheh'en Haltun, Tah Euan Cauich (esquina), Yok Mux, Sahcab Luum, Chacnicté (montículo).

[47] *Ch'een*:"pozo, cisterna o cueva de agua" (*Calepino de Motul, Diccionario Maya-Español*, I: 261).

presenta dos mapas del perímetro de las "tierras" de Yaxkukul. El primero con base en el documento nº 1 (mapa 3) y el segundo en el documento nº 2 (mapa 4).

4. La visita a los montes de Yaxkukul

El estudio de los documentos coloniales puede llevarnos a investigar lugares en ellos mencionados. Tal fue el caso de los "deslindes" de Yaxkukul, que inspiraron la intención del reconocimiento de los sitios mojoneras en el monte yucateco.[49]



Mapa 4. Perímetro de las "tierras" de Yaxkukul, según el documento nº 2 (*Documento n. 1 del deslinde de tierras en Yaxkukul, Yucatán*, 1984: 104)

La visita al monte comenzó en Chacnicte, sitio en el que se inició el "deslinde" según las versiones del mismo. Fue el lugar donde durante tres o cuatro días permanecieron Ah Macan Pech y los "hidalgos" con sus

[48] *Multun*: "montón grande de piedras o montecillo hecho así a mano" (*Calepino de Motul, Diccionario Maya-Español*, I: 534).

[49] La visita a los montes de Yaxkukul fue una práctica de campo dirigida por el Dr. Tsubasa Okoshi, dentro del curso monográfico de Literatura Maya del Posgrado en Estudios Mesoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México. La práctica, por supuesto, comenzó con una entrevista con el señor presidente municipal de Yaxkukul, en la que el Dr. Okoshi manifestó los objetivos académicos y solicitó el permiso para su realización. Fue aceptada y entonces el señor presidente nos asignó algunos hombres conocedores del monte para que nos guiaran por el camino. No pretendo exponer los objetivos y los resultados de la práctica en el orden académico, sino describir algunos asuntos relacionados con la experiencia que viví, resultado de la visita al monte de Yaxkukul y el contacto con los hombres que nos guiaron, quienes entonces se constituyeron en nuestros maestros.

subordinados antes de partir a colocar los mojones.[50]Seguramente se esperaba un día propicio para comenzar el "deslinde" y quizá deliberaban al pie del árbol de la ceiba. Existe en Chacnicte un pozo y los restos de un edificio posterior a la conquista. Muy cerca de ellos hay dos montículos de piedra y una plataforma probablemente de la época prehispánica. El orden seguido durante el itinerario, según se desprende del análisis de los "deslindes", fue en sentido contrario al movimiento de las manecillas del reloj, orden ritual documentado en otras fuentes de origen indígena. En los lugares visitados se conjugó la belleza del entorno natural con la presencia de estructuras prehispánicas y de épocas posteriores, así como con el trato amable, sencillo y alegre de los campesinos de Yaxkukul y lo que nos platicaron en relación con su cultura.

El medio ambiente yucateco es considerablemente distinto al que existe en la ciudad de México lo cual, ciertamente, llama la atención del capitalino que por primera vez visita la península de Yucatán: la cercanía con el nivel del mar, la extensa planicie, con excepción de la zona *puuc,*[51] la carencia de ríos superficiales, la existencia de cenotes, de diversas dimensiones, la flora y la fauna.

La plática de los campesinos incluyó muchos datos en relación con la flora y la fauna. Por ejemplo qué animales, desconocidos para nosotros, son perjudiciales al hombre y en qué medida; los usos medicinales de ciertas plantas y cortezas de árboles así como la existencia de otras que pueden hacer enfermar o incluso causar la muerte. Tuvimos la oportunidad de probar algunos frutos locales. Por la temporada en la que viajamos padecimos un clima caluroso, con poca lluvia lo que generó un ambiente de "bochorno".

El estudio de los documentos así como el contacto con los lugareños nos hizo entrar en contacto con un elemento cultural de primer orden: la

[50] *Crónica de Yaxkukul*, 1926: 33.
[51] *Puuc*: "cerro, monte o sierra baja; cordillera de sierra como la que va por junto a Maxcanú, Ticul y Tekax" (*Calepino de Motul, Diccionario Maya-Español*, I: 652).

lengua, en este caso la *maya than*,[52] lengua de los libros de *Chilam Balam*, del *Ritual de los Bacabes*, del *Códice de Calkiní*, de los *Cantares de Dzitbalché*,[53] en fin, de innumerables fuentes coloniales. En los "deslindes", debido al contenido de la narración, abundan los topónimos. El significado de los topónimos es un asunto por demás interesante y nos remite, en cierta medida, al entorno natural. Así tenemos, por ejemplo: Yaxkukul ("pluma verde"),[54] Chacnicte (tiene que ver con la flor de mayo o plumería roja),[55] Kanpepen ("mariposa amarilla"), Chacabal ("ciruela roja") o Euan Cauich (ambas palabras son patronímicos en Yucatán y Euan quizá fue nombre propio personal antiguamente).[56] El recorrido por el monte implicó el conocimiento de nombres de sitios no mencionados en las fuentes estudiadas, como Ichmul, y de varios con nombre en castellano, como San Pablo, Santa Cruz o San Manuel. Los campesinos nos platicaron sobre el significado de ciertas palabras y frases o expresiones del habla cotidiana. Entre ellos, por supuesto, se comunicaban en maya yucateco.

Las narraciones por parte de los campesinos de tradiciones en relación con el vínculo del hombre con la naturaleza y con ciertas entidades que hoy día identificaríamos como "sobrenaturales", pero que ciertamente no lo eran en la cosmovisión maya, formaron parte de los aspectos más agradables durante el recorrido por el monte. Me hicieron recordar la obra de Abreu Gómez *Leyendas y consejas del antiguo Yucatán*. Haré mención de algunas: se debe pedir permiso para entrar al cenote o para realizar la tumba del monte en relación con la agricultura. En el rito del *ch'a'ah chaac* en el que se "pide" a Yum Chaac la lluvia, se debe usar

[52] *Than*: "lengua o lenguaje que hablamos. *latinthan* lengua latina" (*Calepino de Motul, Diccionario Maya-Español*, I: 734).
[53] En algunos textos se incorporan palabras y expresiones del castellano e incluso del latín. Podemos encontrar términos híbridos maya-español. En la *Crónica de Yaxkukul* hallamos palabras como "cristianoil", "mapail" o "españolesob", por ejemplo.
[54] Existen otras propuestas en relación con el significado etimológico de Yaxkukul.
[55] *Documento n. 1 del deslinde de tierras en Yaxkukul, Yucatán*, 1984: 77.
[56] *Documento n. 1 del deslinde de tierras en Yaxkukul, Yucatán*, 1984: 81.

en ciertos momentos "agua virgen" (*suhuy ha*) de cenote. En el pozo de Santa Cruz nos platicaron de los "brujos" fuertes de Yaxkukul, quienes son "naguales"; los aluxes y la Xtabay, por supuesto, fueron mencionados en algunas ocasiones.

Para mitigar la sed, en ciertos sitios nos dieron a beber agua de cenote y nos dijeron que "tendríamos que volver a Yucatán", ya que quien la bebe habrá de regresar algún día al *mayab*. Se dice que las aves nos dan mensajes a través de su canto; así, por ejemplo, si el cardenal canta en la mañana está anunciando la sequía…

Las estructuras arquitectónicas son evidencias de la actividad humana y reflejo de la historia de los sitios. Impacta el silencio del monte, roto en ocasiones por el canto de las aves, y la presencia de estructuras arruinadas. Algunas son prehispánicas: plataformas y pirámides; en Ichmul, por ejemplo, hay una pirámide de aproximadamente 12 metros de altura, en una zona que los lugareños conocen como los "cerros"; además, consideran que cerca de allí hay un observatorio prehispánico. Otras son de etapas posteriores (figuras 2, 3 y 4) como cascos de haciendas (en abandono o en reconstrucción). Así tenemos, por ejemplo, Chacil, donde existen las ruinas de una hacienda, con su respectivo pozo, tanque de agua y una piscina para baño con escalera de piedra; Kancabch'en, con una hacienda que contaba con fábrica para la transformación del henequén, en cuyo frontón está grabada la fecha de 1914; San Juan de las Flores, hacienda que está siendo remodelada o Santa Cruz, que alberga un pozo en su interior.

Figura 2. "En el monte de Yaxkukul…" (fotografía de José García Gavito)

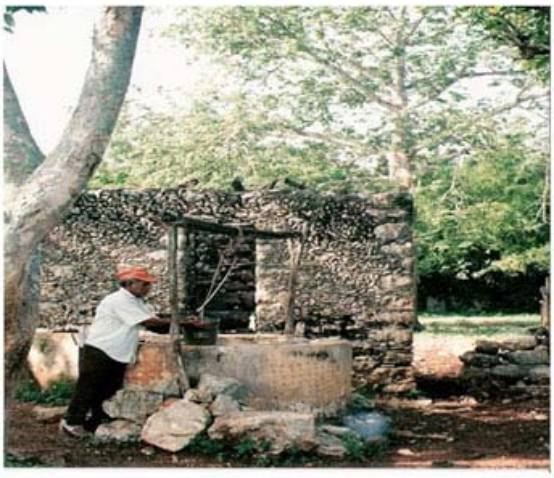


Figura 3. "En el monte de Yaxkukul..." (fotografía de José García Gavito)

Caminar por el monte de Yaxkukul nos lleva a recordar aspectos de la historia económica de la región. En efecto, tales montes se encuentran en una región que se dedicó a la producción del henequén, el llamado "oro verde", que significó la bonanza tanto de buena parte de la "casta divina", llamada así por Salvador Alvarado, como de otros personajes posrevolucionarios. Atravesamos por un pequeño campo henequenero, si bien el trabajo de dicha planta ya no ostenta la misma importancia que llegó a tener hace décadas. Además, es bien conocido que no benefició a las mayorías campesinas y que las condiciones de trabajo en las haciendas henequeneras fue terrible. En varios lugares, por otro lado, se nos hablaba de lo "duro" de la vida actual en el campo, de la falta de trabajo y de crédito.

Termino estas líneas manifestando otra vez mi agradecimiento hacia aquellos hombres que se convirtieron en nuestros maestros durante la visita al monte de Yaxkukul, si acaso alguno de ellos las leyera. También agradezco al lector haber dedicado parte de su tiempo a la consulta del presente texto.

Figura 4. "En el monte de Yaxkukul..." (fotografía de José García Gavito)

BIBLIOGRAFÍA

Calepino de Motul. Diccionario Maya-Español, edición preparada por Ramón Arzápalo Marín y colaboradores, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1995, 3 tomos.

Crónica de Yaxkukul, estudio introductorio, transcripción y traducción de Juan Martínez Hernández, Mérida, Yucatán, México, talleres de la Compañía Tipográfica Yucateca, 1926.

Documento n. 1 del deslinde de tierras en Yaxkukul, Yucatán, estudio introductorio, transcripción y traducción de Alfredo Barrera Vásquez, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro Regional del Sureste, 1984, (Colección científica, Lingüística, 125).

Farriss, Nancy M., *La sociedad maya bajo el dominio colonial: La empresa colectiva de la supervivencia*, traducción de Javier Setó y Bridget Forstall-Comber, Madrid, Alianza Editorial, 1992, (Alianza América).

Grube, Nikolai, Alfonso Lacadena y Simon Martin, "Chichen Itza and Ek Balam: Terminal Classic Inscriptions from Yucatan", en *Notebook for the XXVIIth Maya Hieroglyphic Forum at Texas*, Maya Workshop, 2003.

Hanks, William F., "Discourse Genres in a Theory of Practice", en *American Ethnologist*, 1987, vol. 14, nº 4, noviembre, pp. 668-692.

López Cogolludo, Diego, *Los tres siglos de la dominación española en Yucatán o sea Historia de esta provincia*, Austria, Akademische Druck u Verlagsanstal Graz, 1971, 2 volúmenes.

Okoshi Harada, Tsubasa, *Los canules: análisis etnohistórico del Códice de Calkiní*, Tesis de Doctorado en Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1992.

_____, "Devolviendo la voz a los indígenas: una lectura de los documentos mayas coloniales", en *Jornadas Filológicas* (memoria), Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

Papeles de los Xiu de Yaxá, Yucatán, estudio introductorio, transcripción y traducción de Sergio Quezada y Tsubasa Okoshi, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2001, (Fuentes para el estudio de la Cultura Maya, 15).

Quezada, Sergio, *Pueblos y caciques yucatecos, 1550-1580*, México, El Colegio de México, 1993.

Recopilación de las leyes de los reynos de las Indias, facsímile de la edición príncipe, Julián de Paredes, Madrid, 4 volúmenes, 1691, México, Miguel Ángel Porrúa, 1987.

Relaciones Histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán (Mérida, Valladolid y Tabasco), coordinadora Mercedes de la Garza, colaboradores Ana Luisa Izquierdo, Ma. Del Carmen León y Tolita Figueroa, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1983, (Fuentes para el estudio de la Cultura Maya, 1), 2 volúmenes.

Roys, Ralph L., *The Political Geography of the Yucatan Maya*, Carnegie Institution of Washington, 1957, (Publicación 613).

"The Chronicle of Chac Xulub Chen by Nakuk Pech, 1562", en Brinton, Daniel G., *The Maya Chronicles*, New York, Ams Press, 1969, (Brinton's Library of Aboriginal American Literature, number 1).

EL ROL DE LAS TEJEDORAS PRECOLOMBINAS A TRAVÉS DE LAS FUENTES E IMÁGENES

Victòria Solanilla Demetre. Doctora en Historia Antigua y Arqueología por la Universidad de Barcelona (1976). Profesora del Departamento de Arte de la Universidad Autónoma de Barcelona (desde enero 1974). Docente en las asignaturas del Mundo Antiguo, en especial las de Arte Precolombino. Ha investigado en México (1980, 2004, 2005 y 2007), Dumbarton Oaks, Washington D.C. (1984), Bolívia (1991), Chile (2001 y 2003) y Perú (2000 y 2002). Directora del Centre d'Estudis Precolombins (CEP), grupo de investigación que se dedica al estudio y divulgación del "Mundo Precolombino" desde 2003 (www.estudisprecolombins.org). Autora de una serie de manuales y catálogos de diversas colecciones precolombinas de Cataluña y Polonia; y editora de las *Actas* (4) de las *Jornadas Internacionales sobre Textiles Precolombinos*.

INTRODUCCIÓN

El proceso textil, o sea cómo se elabora un tejido, consta de tres etapas básicas. En él, la figura de la tejedora es imprescindible, y a la vez básico.

1. Preparación de la materia primera (que incluiría el hilado y el urdido, en aquellas estructuras que lo precisen).
2. Construcción del tejido (que se puede efectuar de diferentes formas, en función del tipo de estructura que se quiera conseguir). Podemos crear tejidos no tejidos, tejidos de red, tejidos de calada.
3. Acabados (aplicación de técnicas que embellecen la *estructura textil).*

1. Para la preparación de la materia primera sabemos que disponían de manera principal del algodón en todas las zonas prehispánicas de clima suave, junto con las agaváceas (agave), cuero, plumas y cortezas vegetales

(ficus). En la Zona Andina se encuentran las fibras de camélidos (llama, alpaca y vicuña), así como plumas, hilos y placas de plata y oro.

De las primeras (agave, cuero…), se sabe que han desaparecido a causa del calor y la humedad, así como también por las costumbres funerarias crematorias de los períodos Tardíos. En cambio hay buenos ejemplos de tejidos de algodón y fibra de camélido tanto en Mesoamérica como en la Zona Andina. En la primera los conocemos bien, principalmente por las descripciones que de ellos nos hacen los cronistas. Y, en la segunda, porque hay gran cantidad de tejidos muy bien conservados que se utilizaron en los enterramientos de los fardos funerarios.

En cuanto *al hilado* y *al urdido* de las estructuras, es preciso decir que hay una serie de imágenes en la obra de Guaman Poma de Ayala que nos ilustran estos trabajos (fig. 1), así como ejemplos de tejidos bien conservados que también ayudan a conocer este proceso.

Fig. 1 Hilandera. 5ª calle. Cipascona. (Guaman Poma).
Técnica de hilado en S ó Z según la dirección del hilo al ser hilado.

2. Construcción del tejido. En este caso se ha de tener en cuenta dos tipos distintos de tejidos:

a) Los confeccionados sin telar: como son las telas no tejidas y que se obtienen por consolidación de fibras; las telas de red hechas con bucles o anudados, y las trenzas o el sprang (Fig.2).

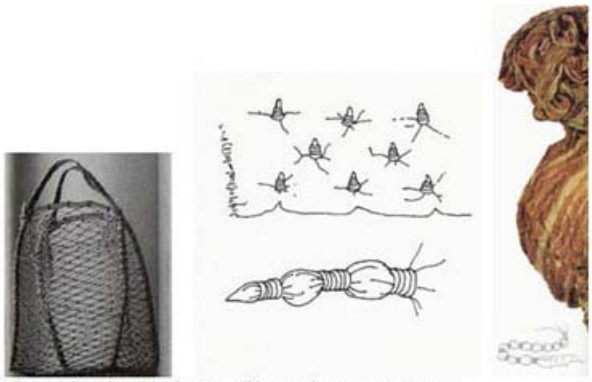
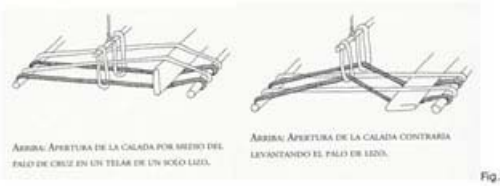


Fig. 2. Ejemplos de telas no tejidas: red, sprang y trenzas.

b) Los tejidos con telar o de calada que requieren de la preparación de una urdimbre. Esta acción consiste en entrelazar perpendicularmente dos grupos de hilos (los de urdimbre y los de trama). Se llama a este tipo de construcciones textiles "tejidos de calada" porque las evoluciones o cruces entre hilos y pasadas se efectúan separando una parte de los hilos de la urdimbre del resto creando un espacio angular o "calada" a través del cual se insertan las pasadas de trama (Fig.3).



Arriba: Apertura de la calada por medio del palo de cruz en un telar de un solo lizo.

Arriba: Apertura de la calada contraria levantando el palo de lizo.

Fig.3

3. *Acabados*, con los que se aplicarán una serie de técnicas que embellecen la estructura textil, como pueden ser: por decoloración de tintura, o bien por tintura de reserva (como hemos indicado más arriba: anudados, sprang o batik) así como por estampados de los que son fiel testimonio la gran cantidad de sellos o pintaderas conservados en múltiples enterramientos y bordados de los que hay buenos ejemplos en los preciosos mantos de Paracas, por ejemplo. Y finalmente por aplicación

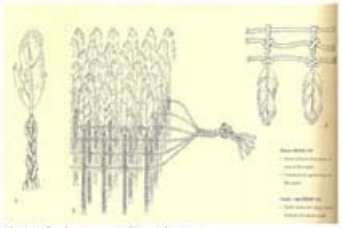


Fig.4 Técnica para aplicar plumas.

Tela decorada con piezas de plata y plumas

de otros materiales, como pueden ser plumas y piezas de metal (plata) principalmente (Fig.4).

EL TELAR

Es el instrumento con el que trabajan las tejedoras. El más común es el telar de cintura o de faja, que es móvil, ya que tiene la barra superior fijada a un soporte ocasional (estaca, árbol o pared), de forma horizontal u oblicua, y la inferior atada a la cintura de la tejedora, la cual, con el adecuado movimiento del torso, puede controlar la urdimbre, tensándola. Convenientemente preparado, se podían hacer con él tejidos dobles (2 urdimbres y 2 tramas) y tejidos tubulares (para cinturones y bolsas). Es un instrumento muy simple que consta fundamentalmente de dos barras (a y a') que sostienen la urdimbre.

El telar queda limitado a las dos barras y a varios palos pequeños sueltos: el lizo (f) que es una tira de madera de la que cuelgan hilos en forma de presilla, cada uno de los cuales rodea un hilo de urdimbre, de modo que los hilos pares e impares están controlados por él. Funciona junto con la lanzadera (i), siendo ambos los que permiten mover un número determinado de hilos de urdimbre, formando un espacio que es el paso o calada (abertura que permite insertar la trama a través de la urdimbre). Para apretar cada uno de los hilos de la trama, se emplea el machete o espada, que es un trozo de madera ancha pesada y aplanada de la que depende en parte la calidad del tejido (d) (Fig.5).

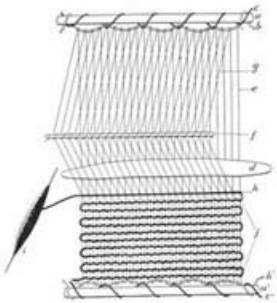


Fig.5 Telar de cintura: esquema

Códice Florentino, lib. X, f. 129 v.
Mujer otomí tejiendo mantas para tributo.

También hubo dos tipos de telares fijos. Un tipo es el *telar vertical,* con la barra fijada a dos palos plantados verticalmente en el suelo, del que ya habla el padre Bernabé Cobo y lo representa Guamán Poma de Ayala. En este tipo de telar la urdimbre está sostenida en una tira de madera transversal que se apoya sobre dos palos verticales y sus hilos se mantienen convenientemente estirados por medio de pesos de piedra que se cuelgan en el extremo. Se utilizó en el altiplano y en la costa norte, y probablemente se usó para tejer grandes tapices (Fig.6).

Fig.6 Telar vertical, Guaman Poma

El otro tipo es el *telar horizontal*, formado por dos listones paralelos, sujetos cerca del suelo con cuatro estacas, entre las que se tienden los hilos de la urdimbre directamente o a través de un cordón, ligado a su vez a los listones. Para que la tejedora pudiera levantar alternativamente los elementos de la urdimbre, utilizaba una larga regleta plana de madera, puntiaguda en sus extremos, que introducía en los hilos y colocaba de canto, a fin de preparar el paso de la lanzadera e igualmente apretar sucesivamente cada pasada de trama contra la tela ya formada. Consta de las mismas partes que el telar de cintura, pero cada enjulio se fija sobre dos postes clavados en el suelo. Esto permitía a la tejedora más libertad de movimientos y, por lo tanto, podía tejer telas mucho más anchas. Se utilizó en el altiplano y en ellos tejieron grandes telas con cara de urdimbre (Fig.7).

Fig. 7 Telar horizontal

LAS TEJEDORAS

"El tejido que la telera le regala a su hijo o a su hija, cuando se casa o cuando simplemente se va, es para que se lleve el recuerdo de su casa, de

su familia y de su monte; no es sólo para que se abrigue el cuerpo, sino para que se abrigue el alma con la memoria de su hogar y de su tierra."[1]

Éste es el sentido maravilloso de los textiles que hicieron las tejedoras precolombinas y que, a través del tiempo, ha ido pasando por las manos de otras tejedoras hasta nuestros días, manteniéndose el mismo sentido.

En el caso de Mesoamérica encontramos diversos grupos de Códices con pictogramas en los que hay representaciones iconográficas de indumentaria y elementos propios de la técnica textil, así como de las tejedoras haciendo su trabajo (Fig.8).

Fig. 8.

Códice Tro-Cortesiano de Madrid. Pág. 102.

Y en los Andes, la principal fuente de documentación gráfica es la obra de Guaman Poma de Ayala.

A continuación, se exponen las explicaciones del cronista que demuestran que las mujeres, desde niñas, dedicaban un tiempo de cada día al hilado y al tejido y que a medida que iban aprendiendo, acometían labores de mejor calidad. Éstas eran ordenadas por edades y por su saber tejer. De pequeñas los trabajos son sencillos: recolectar plantas para teñir los hilos que antes habían hilado; comenzar a tejer. Y llegan a la edad de 35 años en que tejen todo tipo de telas. A partir de los 50, se dedican a

[1] Del libro: *Teleras*, pág.25.

tejer telas más gruesas y, por lo tanto, menos valiosas. Y así hasta los ochenta (Fig.9).

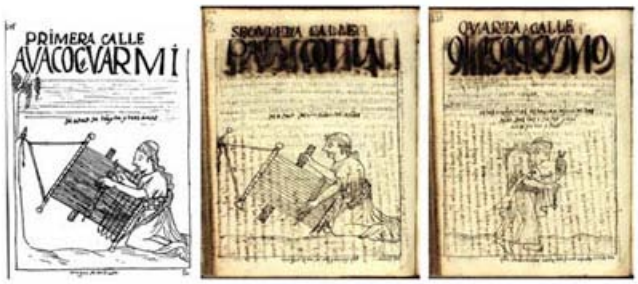


Fig.9 Ilustraciones de Guaman Poma sobre diversas tejedoras, por edades.

PRIMERA VECITA: La primera calle de las yndias mugeres casadas y biudas que llaman *auca camayocpa uarmin* [señoras de los militares], las quales son del oficio de texer rropa delicada para *cunbe* [tejido fino], *auasca* [corriente] para el *Ynga* y demás señores *capac apocona*s y capitanes y para soldados.

SEGVNDA VECITA: En esta calle de la segunda llamadas *payacona*, biejas de edad de cincuenta años, biejas que se ocupan a texer rropa gruesa de comunidad.

TERZERA VECITA: En esta calle de la terzera llamado *punoc paya*, biejas que entiende sólo dormir y comer, de edad de ochenta años: Las que pueden an de seruir de portera y aconpañamiento y algunas que pueden an de texer costales y hilar cosa gruesa lo que pueden y de guardar conejos y criar patos y criar perros y mirar las casas y ayudar a criar a los niños.

SESTA VECITA: En esta calle de la sesta llamada *coro tasqueconas*[a], *rotusca tasque* [b], que quiere dezir motiloncillas, que fueron de edad de doze años y de dies y ocho años, que serbían a sus padres y madres y agüelas y entrauan a seruir a las señoras prencipales para prender a hilar y texer cosas delicadas y seruían de pastoras de ganados y de sementeras, *chacaras*, y de hazer chicha para su padre y madre y de otros oficios.

SÉTIMA VECITA: En esta calle de la sétima se becitauan las dichas muchachas que llamauan *pauau pallac*, muchachas que coxen flores para tiñir lana, para *cunbi*s [tejido fino] y rropas y otras cosas y cogían yeruas de comida de las susodichas para secallo y tenella en el depócito, *cullca*, para el otro año.

OTABA VECITA: En esta calle del otabo, de edad de cinco años o de nueue años que le llaman *pucllacoc uarmi uamra*, que quiere dezir muchachas que anda jugando: * Estas dichas niñas se le an de enseñalle a linpiesa y que sepan desde chica hilar y lleuar agua y lauar y cocinar, que es oficio de muger y donsella que conbiene y le dotrine su padre y madre.

También debemos tener en cuenta una serie de escritos de tradición oral, como el *Popol-Vuh*, el *Chilam Balam* y los *Huehuehtlatolli*, y en la Zona Andina, *Ollantaytambo* (poema épico incaico), en los que se explica la forma de vida de las tejedoras y que es lo que hacían y como lo hacían.

HUEHUEHTLAHTOLLI

Y bien canta, bien habla, bien conversa, bien responde, bien ruega; la palabra no es algo que se compre. No como muda, tonta, te vuelvas. Y el huso, la tablilla para tejer, hazte cargo de ellos;[2] *la labor, lo que eleva, asciende como el olor, lo que es la nobleza, el merecimiento, los libros de pintura, lo que es un modelo, el color rojo (el saber)* (Fig.10).

Códice Mendocino, f 60r

Códice Mendocino, f. 58 r. Una mujer mexica enseña a su hija la manera de hilar con huso y malacate.

Códice Mendocino, f. 61 r.

[2] Significa: "Hazte cargo de los enseres propios del trabajo de las mujeres".

En estos escritos tradicionales, se da normalmente una visión cosmológica del textil y, por lo tanto, se le presenta como elemento sagrado. Pienso que ésta es la grandeza de los textiles precolombinos y que los hace tan diferentes de otros contemporáneos o posteriores.

También hay un uso metafórico de elementos textiles en el lenguaje florido. Puesto que formaban parte de la vida cotidiana y debían incorporarse en forma de metáfora al lenguaje florido. Se encuentra en Mesoamérica otro factor distinto que en la Zona Andina. Hay diosas, entre los mexicas y los mayas que son patronas del tejido y de las tejedoras.

Códice Borbónico, lám. 19

La **XOCHIQUETZAL** mexica, diosa del Amor (Flor preciosa), tenía como entretenimiento principal, hilar y tejer mantas primorosas. Fue la "inventora" del arte de hilar el algodón, tejer en el telar de cintura y de bordar. Era adorada por pintores, dibujantes, tejedoras, bordadoras y plateros, y le hacían ofrendas y ceremonias en su templo y en su patio[3].

Las ceremonias en su honor se celebraban cada año en el mes de octubre. La festividad se llamaba: "Despido de las flores". Se sacrificaban cuatro vírgenes más otra igual a Xochiquetzal, a la que desollaban. Un hombre se vestía con su piel, luego lo sentaban en un altar y le daban un telar para que tejiera como la diosa mientras los plateros, pintores, tejedoras, etc., disfrazados de monos, perros, tigres y otros animales, llevando en sus manos instrumentos propios de su oficio, danzaban.

La diosa maya **IXCHEL**, lo es de la Luna, del agua, de la medicina y del tejido. Es la esposa de **ITZAMNÁ** (dios Sol) y madre de **IX-CHEBEL YAK** (patrona del bordado y la fecundidad). Se la representa siempre como una

[3] Sahagún, 1982, lib.4, fols.5r y 6r.

tejedora en los códices mayas (Dresde, de París, de Madrid…). Se ha conservado un templo dedicado a ella en Cozumel que fue lugar de peregrinaje de las mujeres estériles. Se la representa sentada o arrodillada en un trono con pintura facial. Su indumentaria está formada por un tocado, blusón, falda y sandalias. En las manos lleva una madera plana de color azul turquesa que es el peine para apretar la urdimbre en el telar.

Actualmente, algunas mujeres de ciertos pueblos, antes de comenzar a tejer un huipil ceremonial, se hacen bendecir los hilos por ella. Y las niñas que comienzan a tejer hacia los 7 años, le ofrecen su primer tejido para asegurarse un buen futuro textil.

COSMOLOGÍA

Revisando las diversas cosmologías precolombinas, vemos que en la de los mayas se consideran a las tejedoras de telar de cintura como MADRES DE LA CREACIÓN.

Para las mujeres mayas, el tejer representaba el nacimiento y la creación. Los bastidores del telar eran: el de arriba la cabeza, el de en medio el corazón y el de abajo los pies. La lanzadera representaba las costillas y los hilos de la urdimbre (que pasan por el corazón) eran el sustento. El telar se sujeta con una cuerda (cordón umbilical) a un poste o árbol (que era el símbolo de la madre/o del árbol que estaba en el centro del Universo) (Fig.11). El movimiento de abrir y cerrar el telar era representar el latido del corazón. Y el que hacía la tejedora al mecer su cuerpo, representaba las contracciones del parto.

Fig.11 Códice Matritense. Folio 254r.

Tejer, por tanto, es un acto sagrado, que reactualiza el mito de la Creación. Es una acción que la tejedora puede modificar en función de los sucesos (epidemias, guerras…).

Hay una correlación entre TEJER y FERTILIDAD. Esta relación, de la que es testimonio la iconografía precolombina, se manifiesta en el *Popol Vuh* y en el *Rabinal Achí*, donde se evoca varias veces el tejer y su papel simbólico en las alianzas entre los grupos étnicos, a través de las uniones matrimoniales.

Si en época precolombina el tejido simboliza la posibilidad de uniones matrimoniales entre etnias potencialmente rivales, esta parábola, sinónimo de paz, está siempre de actualidad.

Las plumas de quetzal (masculino), representadas en la iconografía maya por círculos (agua-fertilidad) de una parte, y teniendo en cuenta que las mujeres son las guardianas de las plumas verdes (símbolos de unión matrimonial) y que el tejer (metáfora de nacimiento) puede materializar estas alianzas, hay una clara relación entre: *madre-plumas-tejer y fertilidad* (Fig.12).

Fig. 12 Cultura maya, isla de Jaina (Campeche), período clásico. MNAH. Diosa Luna tejedora

Entre los mexicas encontramos el mito de la concepción de Huitzilopochtli (dios de la guerra) donde se explica que su madre Coatlicue fue fecundada por una bola de plumas caídas del cielo.

Si ésta cosmovisión la trasladamos a la Zona Andina, nos encontramos que los resultados son muy diferentes ya que tenemos pocos cronistas que nos hablen de ello y, por otro lado, no se encuentran escrituras en aquellas culturas. A parte del citado Guaman Poma de Ayala y las ilustraciones de su obra, encontraremos ayuda en las decoraciones de la cerámica Moche principalmente, que es muy detallista y precisa. Hay

el ejemplo de la decoración de un vaso cerámica con asa de estribo en la que se ha representado un taller de tejedoras (fig. 13).

Fig. 13. Decoración de una cerámica moche con representación de un taller de tejedoras

En este caso, se ve una colectividad de tejedores que trabajan todas ellas bajo las órdenes de unas mujeres importantes ya que han sido dibujadas a mayor tamaño que las tejedoras. Ellas son las que reciben los tejidos ya terminados. En este caso, nos da la idea de que hacían los tejidos casi "en serie" ya que tuvieron gran importancia como tributo y como acompañamiento de los muertos, por ejemplo.

Entonces es clara la función del tejido en un contexto social y político. Sin olvidar la importancia que tuvo el significado mágico-religioso, transmitido a través de la decoración en general y de ciertas iconografías en particular.

En este punto radica la riqueza de esta Zona Andina: en la gran cantidad de tejidos encontrados en perfecto estado de conservación, gracias a la composición del suelo en el que se depositaron.

Por un lado, tejer fue un gravamen creciente en el hogar campesino; una actividad artesanal importante y un factor de emergencia de un grupo gremial tan importante como el de las ACLLAS (mujeres escogidas para servir al Inca). Y, por el otro, fue el soporte para expresar sus ideas religiosas, ya que las iconografías

Fig. 14. Personaje mítico de un manto Paracas.

representan a sus dioses, héroes y animales míticos, como fue el jaguar, el águila y la serpiente, entre otros (Fig.14).

CONCLUSIONES

Las tejedoras elaboraban individualmente sus tejidos en el entorno de cada grupo doméstico. Y así trabajaron, pasando al telar y luego a los tejidos, sus vivencias y creencias.

En principio, hay lugares como Copán de los que tenemos noticia que las mujeres del estrato dirigente no las supervisaban. Pero, en cambio, como he citado más arriba, en la sociedad Moche es evidente que era todo lo contrario.

Las tejedoras son personajes-clave en la vida diaria precolombina, porque con sus tejidos visten a los suyos, pagan los tributos a sus señores, y plasman en ellos todo el conocimiento cosmológico que tenían, ayudadas por los telares de cintura.

Y, finalmente, decir que la sustitución de elementos figurativos en medios de expresión cultural diferentes, como por ejemplo los tejidos actuales que se hacen en Guatemala, provee el mecanismo para la continuidad y la trasmisión de una cosmovisión ancestral. La sustitución permite adaptar los 'mensajes' una y otra vez, a lo largo del tiempo, hasta llegar a nuestros días.

BIBLIOGRAFÍA

ARNOLD, D, "«Convertirse en persona» el tejido: la terminología aymara de un cuerpo textil", en Solanilla, V. (ed): *Actas de la I Jornada Internacional sobre Textiles Precolombinos*, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 2000, pp. 9-28.

CARBALLO, B. y PAZ, R. (2005), "Teleras. Memoria del monte quichua", Ed. Arte Étnico Argentino, Buenos Aires.

CIEZA DE LEÓN, P. (1967), *El Señorío de los Incas* (2ª parte de la *Crónica del Perú*), Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

DESROSIERS, S. (1982) *Le tissu comme être vivant*, Ceteclam, Paris.

DESROSIERS, S. y PULINI, I. (1992) *Tessuti precolombiani*, Modena, Pannini

DUPIECH-CAVALERI, D. (1999), "Le tissage dans les mythes et la littérature", en *Textiles Mayas. La trame d'un peuple*, UNESCO, pp. 156-167.

GUAMÁN POMA DE AYALA, F. (1987 [1615]), *Nueva Crónica y buen gobierno*, Madrid: Historia 16, Col. «Crónicas de América» nº 29: a, b y c.

LAVALLE, J. y LANG, W. (1977), *Arte textil y adornos*, Lima: Banco de Crédito del Perú en la Cultura.

LEÓN PORTILLA, M. (1977), *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares,* México, F.C.E.

SAHAGÚN, B. de, (1980), *Historia general de las Cosas de Nueva España*, Crónicas de América, núm. 55 a) i 55 b), Historia 16, Madrid.

SOLANILLA, V (en prensa), "Las tejedoras precolombinas, maestras de saberes", en *Actas simposio ARQ 24, del 52 Congreso Internacional de Americanistas*, Sevilla 2006.

EL HUAUHTLI Y LA COTIDIANIDAD NAHUA

Salvador Reyes Equiguas: Biólogo e historiador. Maestro en Estudios Mesoamericanos por la UNAM. Actualmente se desempeña como Secretario Académico del Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la UNAM. Ha sido editor asociado de la revista de *Estudios de Cultura Náhuatl*. Participa en importantes proyectos de investigación, como el de la *Edición crítica y bilingüe del manuscrito "Cantares mexicanos"*.

El *huauhtli* permeaba distintos aspectos de la vida de los nahuas. Formaba parte del mundo sagrado de este pueblo, pues su harina era ingrediente fundamental para hacer el cuerpo de los dioses. Fuera del espacio-tiempo religioso y mítico, el *huauhtli* era un importante elemento de la parte secular del pueblo náhuatl. Como concepto lingüístico, representaba un género de plantas agrupadas ya sea por tener alguna característica roja (flores u hojas) o por el estado granular de su conformación (sus diminutas semillas). Como un recurso natural, el hombre experimentó sus propiedades curativas y haciendo lo propio en su arte culinario. El campesino descubrió, tras siglos de observación y experiencia, la técnica agrícola propia para el cultivo y cosecha de esta planta. En paralelo, las mujeres echaron mano de los utensilios domésticos para prepararlo de distintas maneras, hasta crear la técnica de reventado de la semilla en el comal. El *huauhtli* era parte fundamental de la dieta del nahua; almacenable, podía consumirse en cualquier época del año. De su harina se hacían tortillas, tamales y atoles. En esto coincidía con el maíz, el alimento preferido de las culturas mesoamericanas.

Explorar los usos que el nahua le daba al *huauhtli* nos posibilita seguir el hilo del entramado de su cultura; relacionar los distintos

aspectos de la vida de este pueblo. Para estudiar a los pueblos, hemos dividido arbitrariamente su realidad, pero en su vida cotidiana estos aspectos están estrechamente vinculados. Así pues, la intención de este artículo es enlazar la medicina, la alimentación, la agricultura y la economía de los nahuas en torno al *huauhtli.*

EL HUAUHTLI: SUS ATRIBUTOS MEDICINALES Y ALIMENTICIOS

El *huauhtli* tenía algunos usos en la herbolaria nahua, pero no sabemos si esto se debía a posibles cualidades farmacológicas o si su empleo estaba ligado a su valor simbólico. El caso es que son contadas sus menciones herbolarias. El *Códice de la Cruz Badiano*, un manual de medicina náhuatl, ni siquiera hace mención del *huauhtli* y otras fuentes que contienen información de la medicina nahua prehispánica; sólo discretamente se refiere a alguna de sus variedades.

Pocas son las noticias de algún *huauhtli* como medicina entre los nahuas. Una variedad del *huauhtli*, el *huahuauhtzin,* servía para purificar la orina y sanar el miembro genital, de hombres y mujeres, concretamente sanaba su hinchazón y pudrimiento. Dice Sahagún que es contra el exceso de calor. El agua de su raíz se bebía después de una purga. Al decir que limpia los genitales, dice que si hay una apostema en ellos, "échalo fuera". También sanaba a los que tenían los párpados hinchados y "bermejos" por exceso de calor. Las hojas de esta hierba son rojas o moradas, y se cría en los montes.[1]

Existía un *huauhpatli*, o "*huauhtli* medicinal", que según los informantes de Hernández, el polvo o jugo de sus raíces curaba los ojos, haciendo desaparecer las nubes, y que la raíz comida o las hojas aplicadas

[1] Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, introducción, paleografía y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, CONACULTA 1988, lib. XI, cap. VII, p. 1079, 1086-1087.

al pecho, aliviaban sus dolores y que estas mismas sanaban las "úlceras antiguas". [2]

Varias partes del *huauhtli* fueron reportadas por el protomédico como medicinales. Las semillas en agua endulzada (atole) sacaban las enfermedades de la piel, las hojas del *michihuauhtli* curaban lesiones cutáneas, limpiándolas y cicatrizándolas:

> La semilla tomada con agua endulzada sana la ictericia, y cura los llamados morbilos expeliendo el humor por el cutis. De las dos primeras especies preparan los mexicanos unas bolas y la bebida llamada *michihoauatolli,* que toman como alimento muy sabroso. Dicen que las hojas machacadas, mezcladas con *hoilanqui* y espolvoredas, limpian las úlceras, crían carne, consumen las excrecencias y producen finalmente la cicatrización, y que una rana envuelta en ellas, cocida y comida, aprovecha a los disentéricos.[3]

El *michihuauhtli* también era medicinal; consumido en atole, era uno los recursos con los que se combatían las bubas.

> Y cuando salieran fuera beberá el atole mezclado con cierta semilla nombrada *michihuauhtli,* o beberá el agua de la raíz que se llama *cuauhtlepatli,* cuatro o cinco veces cada día, y tomará algunos baños. Y si se tullere el enfermo, beberá al agua de la raíz que se llama *tlatlapanaltic,* y sangrarse ha ala postre.[4]

De esta cita, podemos destacar que las bubas provocaban tullimiento, un dato en el que adelante nos fijaremos.

Otra discreta mención del *huauhtli* la hace Francisco Hernández, quien dice que para sanar las úlceras, se tome agua de *hoalinqui* con *huauhtli.* Al decir "úlceras", Hernández se refiere a lesiones en la piel.

Así, el *huauhtli* (en dos variantes) sanaba las bubas, los ojos y las úlceras en la piel. A pesar de que no existen más noticias del uso medicinal del *huauhtli*, considero que esta planta fue de vital importancia

[2] Francisco Hernández, *Historia de las plantas*, México, UNAM, 1984, t. I, lib. IX, cap. XXIV, p.380.
[3] *Ibidem*, t. I, lib. IX, cap. XIV, p. 389.
[4] Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.,* t. II, lib. X, cap. XXVIII, p. 944.

en la medicina náhuatl. Y esto lo afirmo partiendo de las enfermedades que combatía: las diversas bubas y sus complicaciones.

Para explicar qué son las "bubas", es necesario hacer una revisión de este término, a qué enfermedad se refería y cuál era su equivalente en la lengua mexicana.

El término que los misioneros identificaron con las bubas fue el de la voz *nanáhuatl,* la que a su vez tenía variantes:

> Estas bubas son de dos maneras: las unas son muy sucias, que se dicen *tlacazolnanahuatl;* y las otras son de menos pesadumbre, que se llaman *tecpilnanahuatl*, por otro nombre *pochonanahuatl*. Y éstas lastiman mucho con dolores y tullen las manos y los pies, y están arraigadas en los huesos[5].

La descripción y clasificación de las bubas que hace Sahagún coinciden enteramente con el vocabulario de Molina:

> Buva pequeñas que no salen al rostro, *Tecpilnanauatl. Puchoti*
> Buvas largas, *Teuitznanauatl*
> Buvas de grandes llagas, *Tlacaçolnanauatl*

Estas referencias nos hablan de una enfermedad con variantes sintomáticas o de varias enfermedades parecidas en sus manifestaciones. Precisar a qué enfermedad en términos modernos correspondían estas voces es una tarea en verdad difícil de resolver, por el momento asumamos que en las fuentes se entienden como equivalentes las bubas y el *nanáhuatl.*

El médico Nicolás Monardes compartió la idea de Gómara de que las bubas se originaron en América. En su relato sobre esta enfermedad agregó el papel que tuvo Cristóbal Colón en su difusión:

[5] *Ibidem*, t. III, lib. X, cap. XXVIII, p. 944.

> Son entre los indios las bubas tan comunes y familiares como a nosotros las viruelas y casi los más de los indios las tienen, sin que de ello hagan mucho escrúpulo, y vinieron de esta manera: en el año de 1493, en la guerra que el Rey Católico tuvo en Nápoles con el Rey Carlos de Francia, que decían de la Cabeza Grande, en este tiempo, don Cristóbal Colón vino del descubrimiento que hizo de las Indias, que fue Santo Domingo y otras islas, y trajo consigo de Santo Domingo mucha cantidad de indios e indias, los cuales llevó consigo a Nápoles, donde estaba a la sazón el Rey Católico, el cual tenía ya concluida su guerra, porque había paces entre los dos reyes y los ejércitos se comunicaban unos con otros. Llegado allí Colón con sus indios e indias, de los cuales los más de ellos iban con la fruta de su tierra que eran las bubas, comenzaron a conversar los españoles con las indias y los indios con las españolas, y de tal manera inficionaron los indios e indias el ejército de los españoles, italianos y alemanes, que todo tenía el ejército del Rey Católico, que muchos fueron inficionados del mal... Al principio tuvo diversos nombres; los españoles, pensando que se les había pegado de los franceses, le llamaron mal francés. Los franceses, pensando que en Nápoles y de los de la tierra se les había pegado el mal, lo llamaron mal napolitano. Los alemanes, viendo que de la conversación de los españoles se les había pegado, le llamaron sarna española, y otros lo llamaron sarampión de las Indias, y con mucha verdad, pues de allí vino el mal.[6]

Si bien estos relatos históricos son coherentes, exhiben la actitud tan humana de culpar a otros de los males propios, por lo cual no pueden asumirse sin reserva. Concediendo que los caribeños portaban las bubas, no por ello podemos negarnos a la posibilidad de que el mal existiera también en Europa desde mucho tiempo antes del contacto. Además, consideremos que las condiciones sanitarias de las guerras -como la de Nápoles- son tan ínfimas, que propician epidemias descontroladas, riesgo que se incrementa si tomamos en cuenta la intensa movilidad de poblaciones humanas en torno a esta guerra.[7] Ante este panorama, cabe la

[6] Nicolás Monardes, *Herbolaria de Indias,* presentación y comentarios de Xavier Lozoya, México, IMSS, 1990, pp. 43-46.

[7] Así lo cuestiona Carlos Viesca, "Las enfermedades", en *Historia general de la medicina en México*, t. II, *Medicina novohispana siglo XVI*, México, UNAM/Academia Nacional de Medicina, 1990, pp.104-105.

posibilidad de que la mortandad de Nápoles se debiera no a la sífilis sino a otra enfermedad, quizá la fiebre tifoidea, como se ha propuesto.[8]

La discusión del origen de la sífilis escapa a nuestros propósitos. Baste decir que hay autores que han rastreado con éxito términos de enfermedades venéreas en textos como la *Biblia*, demostrando la existencia de este mal en Europa antes del contacto. También hay quienes han propuesto que el origen de la sífilis es una bacteria ancestro de la actual *Treponema pallidium,* portada por una de las dos poblaciones en contacto —con mayor probabilidad, por los indígenas americanos— originalmente menos dañina y que, al transmitirse a uno de los dos grupos, mutó aumentando su patogenicidad. Así, se puede suponer a partir de la observación hecha por Juan Bautista de Pomar en Tezcoco, al indicar que las bubas eran menos graves entre los indígenas que entre los españoles:

> Las enfermedades que comúnmente sucede a los indios son calenturas [...] Algunos suelen tener bubas, pero muy pocos, y no les dan ni penetra tanto en los huesos y partes interiores como a los españoles; curánselas con raíces que beben, y con sudar mucho trabajando.[9]

Los escasos estudios de osamentas, demuestran la existencia de la enfermedad en ambos lados del Atlántico fechados antes del encuentro.[10] Particularmente en Mesoamérica, se han reportado restos óseos con muestras de infecciones de diversos treponemas en Xochicalco, Tlatelolco, México-Tenochtitlán, Tula y Yagul.[11]

---

[8] Ashburn Percy Moreau, *Las huestes de la muerte. Una historia médica de la conquista de América,* México, IMSS, 1981, p. 188.

[9] Juan Bautista de Pomar, "Relación de Tezcoco", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México,* México, UNAM, t. 3, p. 101.

[10] Para ahondar al respecto véase Ashburn Moreau, *op.cit.*, pp. 185-196. También José Luis Fresquet, *La experiencia americana y la terapéutica en los secretos de Chirugia (1567) de Padro Arias de Benavides*, Valencia, Instituto de Estudios Documentales e Históricos sobre la Ciencia, Universidad de Valencia, 1993, especialmente el capítulo "El morbo gálico", pp. 119-143.

[11] María Elena Salas y Carlos Serrano, "Osteopatología de los pueblos del periodo Postclásico de México", en *Historia general de la Medicina en México, op. cit.,* pp.193 y 199.

Traer a cuento la discusión del origen de la sífilis sirve de antecedente para exponer la forma en que la sociedad náhuatl enfrentó la enfermedad denominada *nanáhuatl* y, en el contexto del contacto, cuál fue la influencia americana en la actitud médica de Occidente en torno a las bubas.

Las fuentes históricas en castellano ponen de manifiesto que lo que Fracastoro llamó sífilis, fue una enfermedad nueva para Occidente. Seguramente lo fue, ya por el contagio de los americanos, ya por la mutación de una enfermedad que ellos portaban previo al contacto. La aparición de una nueva enfermedad puso a prueba la imaginación de los médicos, los cuales trataron de superarla con todos los recursos disponibles y tratando de incorporarla a sus categorías de enfermedad.

Cuando los médicos diagnosticaban las bubas, seguramente se confundían e incluían en su valoración enfermedades con signos y síntomas semejantes a otras enfermedades, de manera especial, las parecidas en sus manifestaciones dermatológicas, como la lepra y las del sistema linfático.

Para combatir esta enfermedad se intentó con licor mercurial, el cual se introducía por el meato urinario por medio de un popote, aplicándolo varias veces al día. A esta aplicación se le sumaba la de una pomada mercurial en toda la piel del enfermo, después de haberlo sangrado varias veces. Era tal la cantidad de mercurio aplicado al paciente, que lo expulsaba por la saliva y la sudoración, mismas que se provocaban colocándolo frente a una chimenea. Por supuesto que ese método lejos de aliviar, causaba más muertos que sanos.[12]

Apegados al principio médico imperante de la época sobre que en el origen del mal está el remedio, los médicos europeos buscaron en América la solución a este grave problema de salud. Muchos son los testimonios que registran que en América se encontraba el remedio contra las bubas.

[12] Comentario de Xavier Lozoya, en Nicolás Morandes, *op. cit.*, pp. 50-55.

Entre ellos los del Mártir de Anglería, Fernández de Oviedo, Acosta, Monardes y el propio López de Gómara:

> Así como vino el mal de las Indias, vino el remedio, que también es otra razón para creer que fue aquel su origen, el cual es el palo y el árbol llamado guayacán, de cuyo género hay grandísimos montes.[13]

En el mismo siglo XVI se aceptó que el guayacán no curaba las bubas, aunque los más obstinados intentaron justificar este fracaso argumentando que la madera perdía sus propiedades curativas con su traslado a Europa.[14] Esta explicación insinuaba que en América el remedio sí era eficaz.

Llama sobremanera el modo en que el tema de las bubas captó la atención de Pedro Arias de Benavides, que en su obra *Los Secretos de Chirurgía* (1567), dedicó un capítulo al "mal gálico". Este médico español viajó a México acompañando al oidor Alonso de Zorita, y aquí, pudo apreciar los tratamientos que los nahuas daban a distintas enfermedades.[15] Reconoció el valor y eficacia de los médicos nahuas, con los cuales entabló un diálogo de colegas. En la ciudad de México se hizo cargo por casi una década de un hospital que atendía el "mal gálico", muy probablemente el Hospital del Amor de Dios.[16]Allí, Benavides tuvo el acierto de concentrar a los bubosos e intentar diversos recursos terapéuticos, incluido el tratamiento mercurial. Conocedor de distintas tierras americanas, consideró que el guayacán no era tan eficiente para sanar las bubas, como se le consideraba en Europa; incluso notó que en México, aun cuando este árbol existía (con el nombre *matlalquahuitl*), los

[13] López de Gómara, *Historia general de las Indias*, t. I, Barcelona, Iberia, 1954, p. 53.
[14] Xavier Lozoya, en comentario a Nicolás Monardes, *op. cit.*, p. 55.
[15] En José Luis Fresquet, *op. cit.*, p. 45.
[16] Esto presupone Solominos, citado por José Luis Fresquet, *ibidem,* p. 49.

médicos indígenas no lo utilizaban en el combate de esta enfermedad.[17] En cambio, destacó y aprobó el uso del maguey para este fin:

> Tomaban ellos (y yo así lo he hecho) un grumo de aquel maguey, y hacíanlo pedazos menudos, y echábanlo en una olla de agua grande, que cabía un cántaro de agua y tapada con un plato, y enlodada con masa que no se saliese el vaho, y aquel recibía el enfermo estando tapado que no se saliese aquella calor, y con la gran fortaleza, a la hora empeçaba a sudar y tanto como si les metiesen en el río, y luego así como estaban los envolvían y sudaban, y de esta manera curaban en siete días de sus bubas o frialdades que tenían y salían muy bien curados. Otras veces tomaban una penca de aquellas y hacían un hoyo en la tierra y tenían hecha mucha brasa y ponían encima la penca del maguey a asar, y ponían el indio encima, que tomase aquella calor, y también sudaban con aquello, aunque era mucha fortaleza y recio de sufrir, pero es más breve porque se hacía solo en tres días, y de esta manera pasaban ellos su mal y con purgarse.[18]

Los tres tratamientos aquí expuestos someramente tienen en común la pretensión que el paciente sude intensamente, mejor si lo hace por varios días. Así también lo había señalado Juan Bautista, al decir que los indígenas se curaban de esta enfermedad al sudar mucho con el trabajo. En la aplicación de mercurio, el enfermo era colocado frente a una chimenea. La goma del guayacán es utilizada hoy en día en la farmacopea como expectorante y sudorífico.[19] El uso de la vaporización del maguey también tiene como objetivo la sudoración del paciente.

El método expuesto por Benavides, si bien deja ver la influencia de los médicos indígenas, es a mi entender, poco probable que tuviera este origen. Primero, porque no tenemos noticia en las fuentes de contenido médico prehispánico que el maguey fuese utilizado para combatir al *nanáhuatl*. Y segundo, porque si fuese de entera inspiración indígena, en lugar de que se utilizara un envoltorio para evitar el escape de las

[17] José Luis Fresquet, *ibidem,* pp. 89.91.
[18] Pedro de Arias Benavides, *Secretos de Chirurgía*, pp. 42v-43v, citado por José Luis Fresquet, *ibidem*, p. 104.
[19] Xavier Lozoya, en comentario a Nicolás Morandes, *op. cit.*, p. 55.

vaporizaciones del maguey, se utilizaría el *temazcal*, espacio terapéutico diseñado para ese propósito. Cabe la posibilidad de que lo narrado por Benavides fuese resultado de un ensayo practicado por él mismo en colaboración de médicos nahuas. Y esto es muy probable porque la obra y la práctica de Benavides fueron especialmente abiertas al intercambio de conocimientos con sus colegas nahuas.

En el marco de una nueva sociedad mestiza, el retomar elementos terapéuticos de ambas culturas, podría derivar en remedios eficientes para ambas, pues él mismo había notado que españoles e indígenas respondían de forma muy distinta a los mismos tratamientos, así un tratamiento "mestizo" sería eficaz para una sociedad también mestiza. El método expuesto de las vaporizaciones del maguey deja ver este hecho. La sudoración intensa del paciente quizá también la utilizaron los nahuas en el combate contra el *nanáhuatl*, así lo consigna Francisco Hernández cuando habla de la planta *xiopatli*, o "remedio de la lepra", que dice que además de curar la lepra, también cura los "empeines", es decir, las ulceraciones de la piel, machacando las hojas y aplicándolas en los tumoraciones, "sobre todo si después de dicha curación es llevado el enfermo al baño que los indios llaman '*temazcalli*'".[20]

En la cosmovisión náhuatl, esta enfermedad y muchas más, eran enviadas por los dioses por distintas razones; entre ellas, el castigo por romper ayunos y por gozar del sexo en tiempos sagrados. En el caso de las bubas, varios eran los dioses que podían enviarlas, entre ellos se encontraba Tezcatlipoca:

> Y más decían que el dicho dios que se llamaba Titlacahuan daba a los vivos pobreza y miseria, y enfermedades incurables y contagiosas de lepra y bubas, y gota y sarna y hidropesía, las cuales enfermedades daban cuando estaba enojado con los que no cumplían y quebrantaban el voto y penitencia a que se

[20] Francisco Hernández, *op. cit.*, lib, XV, cap. IV, pp. 86-87.

> obligaban de ayunar, o si dormían con sus mujeres, o las mujeres con su maridos o amigos en el tiempo del ayuno.[21]

Recordemos que una vez en la vida, el ser humano tenía la oportunidad de conciliarse con los dioses, particularmente con Tezcatlipoca. En el rito, un sacerdote intercedía a favor del enfermo para que le otorgara su perdón, le decía al dios que "él mismo —hablando del enfermo— ha merecido ser ciego y tullido y que se le pudran sus miembros, y que sea pobre y mísero".[22]

Otro dios que también provocaba enfermedades venéreas como represalia era Macuilxóchitl-Xochipilli.

> Cuatro días antes de la fiesta, quienes la celebrarían practicaban ayuno carnal, el hombre de mujer y viceversa. Quien trasgredía el ayuno era castigado por este dios, que hería con enfermedades de las partes secretas, como almorranas, podredumbre del miembro, deviesos y incordios [sic], etcétera.[23]

Estas dos citas tienen en común además de la acción punitiva de los dioses, el tipo de enfermedades que provocaban. Si la falta tenía que ver con el ayuno sexual, entonces el castigo caía precisamente en los genitales "con enfermedades en sus partes secretas", "por dormir los hombres con sus mujeres y las mujeres con sus maridos o amigos", por eso ellos mismos han merecido que se les pudran sus miembros. El sexo ejercido de forma inadecuada, era el agente etiológico de algunas enfermedades, unas contagiosas y otras incurables. Las faltas a los preceptos religiosos caen en terreno de la ética, en donde entraban en juego actitudes de agresión y venganza. La relación entre los dioses y el hombre podía tensarse cuando el hombre no cumplía con su papel en el cosmos, al desconocer sus normas, ofendía a los dioses, quienes en venganza le provocaban enfermedades. La impotencia ante el padecimiento, orillaba al hombre que no sanaba o denostar al dios, a dirigirse a él con rencor:

[21] Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, t. I, lib. II, cap. II, p. 306.
[22] *Ibidem.*
[23] *Ibidem,* t. I, lib. I, cap. XIV, pp. 90-92.

> Y el enfermo desesperado que no podía sanar enojado y decía: 'Oh Titlacahuan, puto, hacéis burla de mí ¿por qué no me mátais?" Y algunos enfermos sanaban y otros morían.[24]

Los Tlaloque también eran fuente de padecimientos.[25] A ellos se les consideraba responsables de las enfermedades del frío y las que se expresaban por la acumulación de líquidos en el cuerpo. Habitantes y dueños de los montes, si el hombre entraba en sus dominios imprudentemente, quedaba sujeto a la acción de sus poderes. A diferencia de las enfermedades provocadas por Tezcatlipoca o Macuilxóchitl, los Tlaloque enviaban:

> …la gota de las manos o de los pies, o de cualquiera parte del cuerpo. Y también el tullimiento de algún miembro o de todo el cuerpo. Y también el envaramiento del pescuezo o de otra parte del cuerpo, o encogimiento de algún miembro, o el pararse yerto.[26]

El origen sagrado de las enfermedades se deja ver en sus propias denominaciones. Molina nos dice que para decir "enfermedad en general" se decía *cocoliztli* y que "lepra" era *teococliztli*. Otra enfermedad de origen sagrado eran precisamente las bubas, que como se ha dicho repetidas veces, se decía *nanáhuatl*. Esta enfermedad es la que había padecido el dios que había dado origen al Sol, de hecho su nombre es "El bubosito", Nanahuatzin. Recordemos que quienes iban al Tlalocan eran los enfermos de bubas y otras enfermedades similares, enviadas por distintos dioses, y que como moradores del paraíso, eran adorados en distintas veintenas.

Cuando el ser humano se confesaba ante Tezcatlipoca, le dirigía una oración en la cual le decía, hablando de los pobres y los enfermos:

---

[24] *Ibidem,* t. I, lib. II, cap. II, p. 307.

[25] Así lo refiere, entre otros, Torquemada, *Monarquía Indiana.* Edición del Seminario para el estudio de fuentes indígenas, coordinado por Miguel León-Portilla, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1977, lib. X, cap. XXV, p. 401-402 y lib. VI, cap. XXXIV, pp. 103-104. Este autor dice que la fiesta a los cerros se hacía que "librasen de semejantes enfermedades".

[26] Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, t. I, cap. XXI, pp. 107-110.

> Y procura de vestir a los que andan desnudos y desarrapados. Mira que su carne es como la tuya, y que son hombres como tú, mayormente los enfermos, porque son como imagen de dios.[27]

Otra indicación del origen sagrado de las enfermedades en cuestión se aprecia en el hecho de que los *nemontemi*, "días ociosos", eran funestos porque las fuerzas cosmogónicas experimentaban una especie de letargo, por eso, quien se enfermaba en los *nemotemi,* seguramente moriría:

> Y si alguno enfermaba en estos días, decían que no había de sanar. Nadie tenía esperanza que había de vivir o escapar, ni hacían cuenta de tal, ni le aplicaban medicina. Y si alguno sanaba, decían que Dios había habido misericordia dél, y que él solo había entendido en sanarle o curarle.[28]

El carácter sagrado de las bubas se atestigua en el hecho de que los votos de hacer los *ixiptlahuan* de los montes los hacían tanto los enfermos como sus familiares:

> Usaban hacer voto a los ídolos de servirles con algunos sacrificios y ofrendas cuando alguno de sus hijos o de su casa caía en enfermedades o caía de su estado y se lisisaba. Esto hacían no a uno solo, pero a das o tres de sus ídolos, para que le ayudasen en aquella necesidad.[29]

Existían acciones terapéuticas dentro del propio ámbito de la religión. Por supuesto que la prevención era la principal, fomentada por las exhortaciones de los sacerdotes, los cuales continuamente recordaban el riesgo de contraer alguno de los males referidos a quienes se alejaban de las normas morales y éticas. También los baños rituales de purificación y los ayunos podían auxiliar en leves padecimientos:

> Este día, antes que amaneciese, se iban todos a bañar en los ríos, chicos y grandes, viejos y mozos. Lo cual tenían de precepto, que

[27] *Ibídem*, t. II, lib. VI, p. 504.
[28] *Ibídem*, t. I, lib, II, cap. XXXVIII, p. 268.
[29] *Ibídem*, t. I, lib. II, apéndice, p. 294.

> aquel día todos se lavasen, lo cual servía de lavar los pecados y las máculas livianas y veniales que entre año habían cometido. Y sácolo por la amonestación que la víspera antes los ministros hacían a todo el pueblo de que todos, chicos y grandes, se lavesen y purificasen, amenazando y prometiendo a los que no lo hiciesen, males y enfermedades contagiosas, como era bubas, lepra, gafedad, de los cuales males decían que sucedían por los pecados, y que estos dioses se los enviaban en venganza de ellos. Con el cual temor, todos, chicos y grandes, se iban a bañar en amaneciendo. [30]

Quienes eran diligentes, rigurosos en el cumplimiento de los preceptos religiosos, enriquecían su *tonalli*, lo mantenían limpio y así inclinaban su destino por rumbos favorables. La mesura se aplicaba sobre todo al placer sexual, y no es que el sexo fuese en sí pecaminoso sino que estaba estrictamente regulado.[31] Sin duda, atender las normas éticas era preventivo de las enfermedades pues daba al hombre un estado de pureza por el cual los dioses no ejercerían acción punitiva en su contra. La mesura también se aplicaba en la alimentación. A lo largo del ciclo ritual de los nahuas, existían diversos ayunos, muchos de ellos sólo permitían el consumo de atole de *huauhtli.*

Si la enfermedad era enviada por algún dios, entonces el ulterior cumplimiento ascético de los preceptos religiosos daba al hombre una esperanza de recuperar su salud, o un sentido de vivir soportando estoicamente el designio divino de padecer hasta la muerte una enfermedad incurable, como las bubas.

La postura de que el *nanáhuatl* y/o el *teococoliztli* fueran de carácter sagrado, ante la imposibilidad del hombre para combatirlas es un hecho que se manifiesta con el gran número de remedios herbolarios contra ellas. A juzgar por la cantidad de remedios, es muy probable que los nahuas experimentaran permanentemente con plantas y animales para intentar, sin éxito, curar la enfermedad.

---

[30] Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*, t. I. Introducción y notas de Ángel Ma. Garibay, México, Porrúa, 1986, cap. XVI, pp. 155-1560.

[31] Alfredo López Austin, "Cosmovisión y salud entre los mexicas", en *Historia general de la medicina en México, op. cit.,* t. I, p. 110.

En efecto, los nahuas contaban con un arsenal de remedios que combatían las enfermedades venéreas, en las que se pudrían los miembros de hombres y mujeres y su piel, es decir, todas aquellas que podían entenderse como *nanáhuatl* o *teococoliztli*.

Las principales fuentes que registran los remedios contra las bubas son la *Historia de las plantas* de Francisco Hernández y la *Historia general de las cosas de la Nueva España,* de Sahagún. En el extenso inventario de estas medicinas, apreciamos que provenían de regiones muy distintas, como Pánuco, Apatzingán o la Mixteca Alta. Las partes curativas pueden ser las raíces, la corteza y, a veces, las hojas. Es claro que no pueden tratarse de la misma planta, pues entre los remedios hay árboles, raíces y hierbas. Las plantas que curaban bubas eran utilizadas por nahuas de distintas regiones, purépechas, totonacos, entre otros, a decir de sus nombres y los lugares donde se criaban. Dadas las descripciones, no hay ningún criterio para asociarlas más que su uso contra las bubas, tumores y enfermedades de la piel.

Además de plantas, para combatir estas enfermedades también se utilizaban animales, entre ellos, la carne del colibrí; quien la comía nunca padecería bubas, y si ya estaba enfermo, sanaba; pero se haría estéril.[32]

Al describir las bubas, estas fuentes asocian a ellas un sinfín de consecuencias que agravaban el estado de salud de los enfermos. En principio, los informantes recomiendan que los remedios propicien que las bubas "salgan", es decir, que los ganglios linfáticos no sólo se inflamen y endurezcan (en cuyo estado se nombraban lamparones, bubones o tumores) sino que también "salieran", es decir, que se ulceraran convirtiéndose en distintos tipos de lesiones cutáneas, algunas supurantes.

La terapéutica de los nahuas se encaminaba a expulsar del cuerpo humano los males, por medio de su piel, así la enfermedad podía ser

[32] Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, t. III, lib. XI, cap. I, p. 1005.

atacada directamente. En el caso de los remedios mencionados, recordemos que algunos dicen limpiar las úlceras y cicatrizarlas.

Estas bubas podían llegar a los huesos y tullir al enfermo de los pies o manos, en cuyo caso, se asocia con la gota (y muy probablemente con la artritis) y otras enfermedades de los huesos. También se puede atestiguar en estas fuentes que los remedios que combatían las bubas también ayudaban a quienes tenían problemas en los ojos.

Además de recurrir a los dioses y a distintos remedios, los nahuas también adoptaron medidas prácticas para tratar de atenuar las consecuencias epidemiológicas de las bubas. Al parecer, existía un edificio en donde los bubosos eran concentrados y aislados del resto de la población:

> Había otro edificio, llamado Netlatiloyan, que quiere decir, donde se esconde. Era lugar de los leprosos y su dios se llamaba Nanahuatl (buba). A éstos le sacrificaban algunos heridos de esta enfermedad…[33]

Atendiendo a los cuadros sintomáticos que expresan las fuentes de las enfermedades enviadas por los dioses, se puede pensar que no pueden corresponder a una sola enfermedad. Sin embargo, hoy podemos confirmar que las bubas y el *nanáhuatl* corresponden a la sífilis, enfermedad complejísima en sus manifestaciones sintomáticas, la cual produce complicaciones en los ojos, huesos, corazón, sistema nervioso, entre otros.

Hoy sabemos que la sífilis es una enfermedad que puede durar muchos años, incluso un enfermo de sífilis puede morir debido a otra enfermedad.

La sífilis se transmite principalmente por vía sexual, aunque también puede transmitirse por el contacto de mucosas. Es producida por una bacteria espiral llamada *Treponema pallidium.* Esta enfermedad se caracteriza por episodios de enfermedad activa con periodos de latencia.

[33] Fray Juan de Torquemada, *op. cit.*, lib. VIII, cap. XIV, p. 227.

Los médicos distinguen la sífilis en etapa primaria, secundaria y terciaria, basados en la secuencia de estos periodos de activación y latencia. En la primaria, el enfermo presenta una sola pápula indolora, supurante de un líquido muy contagioso. Aparece según las prácticas sexuales, en el pene, en los labios vulvares, el ano o la boca. Esta etapa de la enfermedad puede pasar inadvertida cuando es muy pequeña y confundirse con herpes simple, aunque éste sí provoca dolor en los ganglios linfáticos. En la etapa primaria de la sífilis, los ganglios linfáticos cercanos se inflaman y endurecen, aunque no producen dolor y pueden permanecer así por meses.

La etapa secundaria se caracteriza por lesiones mucocutáneas y la presencia generalizada de la inflamación de los ganglios linfáticos. Las lesiones de esta etapa pueden ser papulosas, maculosas, pustulosas y pueden coexistir en un mismo paciente, todas ellas leves. Las lesiones son rojas pálido o rosadas y no producen prurito, por eso pueden merecer poca importancia por parte del enfermo. Conforme avanza la infección, aparecen estas lesiones en las plantas de pies y manos, en la cara y cuello cabelludo, afectando los folículos pilosos, por lo que pueden producir parches de alopesia. Las pápulas aparecen en la zona perianal, en la vulva, parte interna de los muslos, axilas, bajo las mamas, y otras zonas húmedas, de color rojo o grisáceo. En las mucosas se producen características erosiones indoloras de color plateado o grisáceo, rodeadas de un anillo rojizo. En esta etapa se presentan complicaciones como alteraciones oculares, irritación faríngea, fiebre, pérdida de peso, malestar, anorexia, cefalea y meningismo no agudo, hepatitis, afectación gastrointestinal, artritis, entre otras.

Después de la etapa secundaria es frecuente que se presente un periodo de latencia, que suele ocurrir después de un año de contraída la infección. En este periodo pueden reducirse las manifestaciones anteriores, incluso desaparecer, por lo que si no se dispusiera de pruebas de laboratorio, se podría sospechar el saneamiento. En esta etapa es

común que mujeres embarazadas con sífilis latente contagien a sus hijos en el útero.

La etapa tardía o terciaria de la sífilis se presenta con la inflamación de la aorta, después que han desaparecido las lesiones secundarias, cuando la infección ya no es contagiosa. Desde que el enfermo se infecta hasta esta etapa pueden transcurrir varios años, incluso décadas. En esta etapa pueden o no mantenerse las lesiones de la piel, y se caracteriza por afectaciones neurológicas, por lo que se denomina también neurosífilis, que puede derivar en una sífilis meníngea, en la que se afecta el encéfalo y la médula espinal, pudiéndose presentar parálisis parciales o totales. Los enfermos presentan cefalea, náuseas, vómito, rigidez de nuca, parálisis de pares craneales, convulsiones y alteraciones del estado mental. Por supuesto que la aortitis conduce a problemas cardiacos graves.

Existen otros treponemas que causan lesiones similares, pero que no de carácter venéreo, entre éstos se encuentran los que provocan el mal del pinto, la frambesia y el pian.[34]

Esta descripción de la sífilis pone de manifiesto porqué es tan fácil confundirla con muchas enfermedades, sobre todo las que presentan manifestaciones en la piel, pero también enfermedades cardiacas, del sistema nervioso y de los huesos.

No hay duda de que las técnicas de diagnosis del siglo XVI en Occidente y Mesoamérica imposibilitaban la distinción entre enfermedades con cuadros clínicos similares. Especialmente difícil era la detección de la sífilis, pues cada una de sus etapas infecciosas puede interpretarse como una enfermedad distinta, sobre todo considerando todas las complicaciones que provoca.

Pero, ¿qué relación tienen los bubosos, leprosos, sarnosos, envarados y tullidos con el *huauhtli*? La respuesta tiene que ver con la naturaleza de estas enfermedades, todas ellas contagiosas y en cierto

[34] T. Harrison, *Principios de medicina interna*, 2 v., México, Interamericana/Mac Graw Gill, pp. 1172-1187.

modo, incurables, sagradas, enviadas por los dioses como castigos. Los médicos nahuas —y los de otros pueblos mesoamericanos—intentaron todo tipo de remedios contra ellas sin encontrar alivio, cuando desde su cosmovisión, el remedio estaba en el ámbito de la religión, de la magia terapéutica. De aquí que el *tzoalli* tuviera el valor mágico de curarlas y su ingrediente principal, el *huauhtli*, fuese alimento propiciatorio de la purificación. Lo que su práctica herbolaria no pudo resolver, quedó en manos de los dioses.

No cabe la menor duda de que se recetaba *michihuauhtli* contra las bubas porque este grano era utilizado para elaborar el *tzoalli*, que como ya se mencionó antes, curaba las enfermedades que los dioses enviaban por faltas morales o preceptos religiosos (romper los ayunos alimenticios y carnales). Además, consideremos que las plantas en sí mismas han sido adoradas, como expresión misma de los dioses; de ellos provienen y por tanto conservan su esencia. Recordemos que en algunas zonas nahuas, el *huauhtli* era adorado, según nos dice De la Serna.

Tratando de elucidar por qué el *tzoalli* curaba las bubas, encuentro una posible asociación de similitud mágica entre la apariencia granular de la enfermedad con la apariencia granular de las semillas y del mismo *tzoalli*. Recordemos que el *tzoalli*, se elaboraba con semillas tostadas de *huauhtli* y de maíz, éstas, al molerlas, no podían quedar como una harina fina pues las cáscaras de la semilla le darían una consistencia irregular, tosca, ya que las semillas estaban fragmentadas en migajas. Las semillas eran carne del hombre y de los dioses, materia sagrada. Esto explica también por qué los enfermos eran sagrados, como imágenes de los dioses. La asociación entre el alimento ritual con el aspecto de las enfermedades de la piel queda constatado en una golosina que se elaboraba hasta hace unas décadas en Guatemala, hecha con un amaranto de semillas blancas, idéntico a las "alegrías", y que recibían el nombre de "niguas".[35] Esta voz

[35] Sauer encontró estos dulces en 1947. Cuando regresó en 1967 encontró que estos dulces ahora se hacían con la semilla de sorgo, conservando su nombre. Citado por Cristina Mapes, "Una

designa a un pequeñísimo insecto parásito del hombre, que se incrusta en la piel produciendo póstulas y úlceras. Así, se cierra un círculo entre el aspecto granular de las semillas, la carne de los dioses y la apariencia de la enfermedad.

EL HUAUHTLI, ALIMENTO PURIFICADOR, ALIMENTO DE AYUNOS

El *huauhtli* era el alimento característico de los ayunos, sobre todo preparado en atole, por las propiedades curativas y reparadoras atribuidas por los nahuas.

López Austin dice que el hombre se desgastaba después de un trabajo extenuante debido al exceso de calor y que los alimentos lo reparaban, le devolvían su templanza.[36] Si bien al atole de *huautli* debió cumplir esta función estabilizadora, sus atributos debieron ser mayores. El estado de purificación que el hombre alcanzaba por medio del ayuno se fortalecía con el consumo del atole de *huauhtli*, alimento hecho de agua y masa, platillo emblemático de la humildad y la pobreza.

El ayuno, que universalmente implica cierto sacrificio y el distanciamiento de los placeres del paladar, sólo permite el consumo de alimentos de baja estima, nunca hay ayunos de manjares, platillos deleitosos y suculentos. Quizá por eso en los ayunos de los nahuas no se acostumbraba el maíz, alimento preferido, precioso para todos los pueblos mesoamericanos.

Ya fuera como *tzoalli* o como atole, el *huauhtli* sanaba las enfermedades sagradas porque daba al enfermo un estado de purificación:

revisión sobre la utilización del énero *Amaranthus* en México", en *Primer seminario Nacional de amaranto*, México, Universidad Autónoma de Chapingo, 1986, pp. 65-75. Es probable que el desplazamiento del *huauhtli* por el sorgo se deba a la similitud de color entre estas plantas, además el sorgo tiene también inflorescencias parecidas a las de los amarantos.

[36] Alfredo López Austin, *op. cit.*, t. I, p. 112.

> Y esto de lavarse era muy ordinario el mandarlo los sacerdotes, porque si alguna persona iba a dar cuenta a los sacerdotes de alguna enfermedad suya, o de su hijo, marido, la receta que le daba era que moliese de aquella semilla y la juntase con el maíz y la amasase con miel, y que primero se lavase y purificase sus culpas y que luego fuese y comiese de aquello. Y esto quiere parecer a lo que los cristianos médicos aconsejan al primer día que ven al enfermo: lo primero que les mandan, antes que pongan mano en la cura, que confiesen y comulguen así en este día confesaban y comulgaban al modo dicho.
>
> Si hemos bien notado, la purificación dicha servía más de para las culpas leves y pecados veniales [...].[37]

Para el rito de *teocua* (comer al *ixiptla* de *tzoalli* de un dios) era necesario ayunar, y una vez comido, no se podía mezclar con ningún otro alimento. Las mujeres que molían la semilla antes de que fuese moldeada en la forma de los dioses debían ayunar, como nos los dice el *Florentino* cuando describe que en la fiesta de Toxcatl, las mujeres que habían ayunado por un año, molieron el *huauhtli* para hacer el *ixiptla* de Huitzilopochtli.[38]

El atole de *huautli* era prescrito por los sacerdotes y médicos en situaciones en que cualquier persona estaba expuesta a ser castigada por algún dios o cuando debía prepararse para algún rito en particular. Varios son los testimonios en este sentido. Recordemos el pasaje previo al arribo de los conquistadores españoles, cuando Moctezuma Xocoyotzin quedó preso de la incertidumbre, temor y angustia. Queriendo resolver qué haría ante el arribo de los seres extraños, consultó a varios sabios para que le aconsejasen. Finalmente, decidió enviar a unos mensajeros al *Cincalco*, para que buscasen a Huémac y éste les brindara su consejo, el cual mandó decir al *tlahtoani* que:

> [...] si quería entrar allí y alcanzar lo que deseaba, que hiciese penitencia ochenta días, y que no comiese de aquellas comidas reales, ni bebiese aquellas bebidas suaves que bebía, sino *solamente la semilla de los bledos desecha en agua*, y que el agua que bebiese, fuese caliente, y que se apartase de sus mujeres, que

[37] Fray Diego Durán, *op. cit.*, t. I, lib. XVI, pp. 156-157.
[38] *Códice florentino*, lib. XII, cap. XC.

> no llegase a ellas, y que por aquellos ochenta días, no se sentase en el asiento real, ni en el lugar del señorío, ni se pusiese manta real, ni otra riqueza ninguna, sino todo ropas y traje de penitente.[39]

Además de circunstancias como la descrita, el ayuno de los *tlahtoque* ocurría en diversas fiestas, y seguramente siempre era con atole de *huauhtli*. Sabemos que los gobernantes ayunaban en la fiesta de Tláloc, la fiesta del Sol (Fuego Nuevo) y en el ayuno de Quecholli, incluso existía el cargo de *Acolnahuacatl Acolmiztli*, el cual disponía de todo lo necesario para estos ayunos.[40]

El pueblo en general también tenía esta práctica ritual. Varias veintenas incluían entre sus ritos el ayuno, que siempre se rompía al medio día. Así se hacía en Cuahuitlehua, donde a los niños que se sacrificaban los obligaban a ayunar a pan y agua, quitándoles chile, maíz y todo género de legumbres, para que "todos guardasen sin violación esta ceremonia".[41] No sabemos si este ayuno se hacía con *huauhtli*, pero lo más seguro es que tuviera el fin de purificar a quienes serían sacrificados.

En la época colonial, el atole de *huauhtli* conservó su aprecio medicinal, quizá porque persistía la conexión simbólica entre las enfermedades, los dioses y la planta en cuestión. Fuera del contexto religioso, Francisco Hernández se refirió al *michihuauhatolli*, al describir los tipos de alimentos:

> Se prepara también el *michihuauhatolli* o atolli de semillas, con *michihuautli* [...] Tostando la semilla, reduciéndola a polvo, mezclándola con agua en tal cantidad que no se haga espesa, y rociándola con miel cocida de *metl* [...] Limpia los riñones y el conducto de la orina, cura tomado la sarna de los niños debido a su virtud purificadora, y es alimento usado entre estas gentes [...] Hay también el hoauhatolli, que se hace con bledos rojos y se toma rociado con miel, y el *michihuauhatolli*, que se prepara con

[39] Fray Diego Durán, *op. cit.*, t. II, cap. LXVII, pp. 494-495.
[40] Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, t. I, lib. II, apéndice, p. 291.
[41] Fray Diego Durán, *op. cit.*, t. I, cap. VI, p. 248.

> *michihuauhtli* mezclándose un género de bledos que algunos llaman sinfonía por su variedad de colores.[42]

En los tiempos cuando Hernández hizo su expedición, el atole de *michihuauhtli* conservaba su valor curativo contra las bubas, pues como el mismo dice, sanaba los lamparones.

BIBLIOGRAFÍA

BAUTISTA de Pomar, Juan, "Relación de Tezcoco", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t. 3, edición de Rene Acuña, México, UNAM, 1986.

DURÁN, Diego de, *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*, 2 v. Introducción y notas de Ángel Ma. Garibay, México, Porrúa, 1986.

FRESQUET, José Luis, *La experiencia americana y la terapéutica en lo Secretos de Chirurgia* (1957) *de Padro Arias de Benavides,* Valencia, Instituto de Estudios Documentales e Históricos sobre la Ciencia, Universidad de Valencia, 1993.

HARRISON, T., *Principios de medicina interna,* 2 v., México, Interamericana/Mac Graw Gill, 1999.

HERNÁNDEZ, Francisco, *Obras completas,* 7 v., México, UNAM, 1984.

LÓPEZ de Gómara, *Historia general de las Indias*, 2 v., Barcelona, Iberia, 1954.

MAPES, Cristina, "Una revisión sobre la utilización del énero *Amaranthus* en México", en *Primer seminario Nacional de amaranto*, México, Universidad Autónoma de Chapingo, 1986, pp. 65-76.

MONARDES, Nicolás, *Herbolaria de Indias*, presentación y comentarios de Xavier Lozoya, México, IMSS, 1990.

MOREAU Ashburn, Percy, *Las huestes de la muerte. Una historia médica de la conquista de América,* México, IMSS, 1981.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 t., introducción, paleografía y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, CONACULTA, 1988.

SALAS, María Elena y Carlos Serrano, "Osteopatología de los pueblos del periodo Postclásico de México", en *Historia general de la Medicina en México.*

TORQUEMADA, Juan de, *Monarquía Indiana*, 7 v. Edición del Seminario para el estudio de fuentes indígenas, coordinado por Miguel León-Portilla, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1977.

VIESCA, Carlos, "Las enfermedades", en *Historia general de la medicina en México*. t. II, *Medicina novohispana siglo XVI*, México, UNAM/Academia Nacional de Medicina, 1990.

[42] Francisco Hernández, *op. cit.*, t. I, lib, VI, cap. XLIV, pp. 291-292.

BREVES OBSERVACIONES SOBRE LA ASTROLOGÍA JUDICIARIA DEL VIEJO MUNDO Y LAS PRÁCTICAS CURATIVAS EN EL SIGLO XVI EN LA NUEVA ESPAÑA

Nicolás Caretta. Doctor en Arqueología por la Rijks Universiteit Leiden, Países Bajos. Profesor-investigador y coordinador de la Licenciatura en Arqueología de la Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí. Es el responsable del Proyecto Arqueológico del Cerro de Santiago, Aguascalientes.

Enrique Delgado López. Doctor en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor de tiempo completo en la Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades en la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

En el siglo XVI algunos autores hispanos ya h abían hecho comparaciones sobre la función del calendario mesoamericano contrastándola con la astrología judiciaria del Viejo Mundo y apuntando sus diferencias. Es importante señalar que los religiosos de esa época conocieron ambos sistemas y notaron que los pronósticos calendáricos de los mexicas no tenían su base en la observación de las estrellas. Por supuesto, la reacción de los colonizadores fue negativa y no dejaron pasar la oportunidad de emitir sus juicios negativos contra la lectura adivinatoria que realizaban los nativos, porque contrariaba su creencia en la astrología como ciencia. En su *prólogo* al *Libro IV* de Sahagún menciona:

> Estos naturales de toda la Nueva España tuvieron y tienen gran solicitud en saber el día y la hora del nacimiento de cada persona, para adivinar las condiciones, vida y muerte de los que nacían. Los que tenían este oficio se llamaban tonalpouhque a los cuales acudían como a profetas, cualquiera que le nacía hijo o hija, para informarse de sus condiciones, vida y muerte.
>
> Estos adivinos no se regían por los signos ni planetas del cielo sino por una instrucción que según ellos se la dejó Quetzalcóatl la cual contiene veinte

> caracteres multiplicados trece veces, por el modo que el presente libro [IV] se contiene. Esta manera de adivinanza en ninguna manera puede ser lícita, porque ni se funda en la influencia de las estrellas, ni, en cosa ninguna natural, ni su círculo es conforme al círculo del año, porque no contiene más de doscientos sesenta días, los cuales acabados, tornan al principio. Este artificio de contar, o este arte de nigromántica o pacto y fábrica del demonio, lo cual con toda diligencia se debe desarraigar.

Y más adelante, en el *Apéndice* del mismo *Libro IV*, este fraile continúa:

> Digo que fue embuste y embaimiento para encandilar y desatinar a gente de poca capacidad y de poco entendimiento; no obstante esto, era tenida en mucho esta arte adivinatoria, o más propiamente hablando embuste o embaimiento diabólico. Y también los que la sabían y usaban eran muy honrados y tenidos por verdaderos aunque ninguna verdad decían, sino a caso y por yerro./…/ Y no piense nadie que esta tabla es calendario, porque como he dicho no es sino arte adivinatoria.
>
> Las artes mánticas son "cosas del demonio", e inclusive llegaron a dudar de otros europeos que hacían uso de artes adivinatorias, por considerarse "sospechosas" y de dudarse por no estar regidas por los fundamentos verdaderos de la astrología judiciaria.

Esto no debería de sorprendernos, ya que en la Nueva España antes de la ilustración y todavía dentro del oscurantismo medieval no existía una delimitación entre la ciencia de la magia y la magia de la ciencia. La astrología de la tradición europea fue hasta el siglo XVIII cátedra de la universidad, complemento de la cosmografía, la geografía, la física celeste y las matemáticas. Sin embargo, en la turbulenta época de los descubrimientos ultramarinos, los conocimientos de las ciencias de los fenómenos y objetos celestes tenían como finalidad pronosticar el futuro y sus repercusiones con el mundo físico, los vientos, las mareas, las cosechas, enfermedades, etc.

Una de las costumbres practicadas por la realeza y los líderes religiosos era consultar a sus astrólogos y magos de cabecera antes de

tomar alguna decisión. Esto no era un secreto ni una vergüenza. La sociedad medieval europea consideraba que la disposición y conjunción de los astros no sólo anunciaba malos presagios sino también el temor que esto lleva consigo. Así durante algunos episodios de la historia del descubrimiento del continente americano y la Conquista de México se produjeron varios eventos que pueden ilustrar esto. Menciona Herrera que el almirante Colón, después de consultar sus cartas y datos astrológicos, hizo una pausa porque según sus cálculos los vientos que se producirían por la conjunción de Júpiter y Mercurio con la Luna serían muy fuertes y les serían perjudiciales.[1]

Ya durante la campaña de conquista de México, el astrólogo Juan Millán predijo la rebelión de Cortés a Velázquez (Díaz del Castillo 1992: I, cap. 13; Torquemada 1978, I: 361). Otro de los episodios se da entre las huestes de Cortés, donde uno de sus soldados, Juan Botello, fue conocido como nigromántico por su afición al arte de la astrología. Botello pasó a ser una celebridad entre sus correligionarios por la veracidad de sus vaticinios, incluyendo el de su propia muerte.[2] Bernal Díaz hace mención de unos documentos que por sus características pueden considerarse como notas astrológicas.

El conocimiento y desarrollo de la astrología sirvió como fuente inspiración para muchos hombres de su tiempo, Juan de Cárdenas en su texto *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, publicado casi a fines del siglo XVI, buscando respuestas sobre el clima de los nuevos territorios, estudia a gran detalle el efecto de los astros sobre las condiciones meteorológicas y describe las propiedades intrínsecas a el Sol,

[1] Menciona Weckmann (1984: 669) que Diego Colón descubrió a la muerte de su padre "papeles y figuras de astrología". Véase también Herrera, *Historia*, 1a. Déc., II. Editado por Duquesa de Berwick, Autógrafos y Papeles de Colón, 1978.

[2] Vaticinó la victoria de Cortés sobre Narváez; predijo el estado de sitio que enfrentaría Pedro de Alvarado y la necesidad de regresar con presteza para ayudarlo; la salvación de Cortés por medio de la huida durante el sitio de la Noche Triste; el final exitoso de Cortés después de varias penurias; y tristemente después de una visión vaticina su muerte durante una retirada (Bernal Díaz 1992: I, cap. XXVIII; Torquemada 1978, I: 501; Orozco y Berra, *Historia antigua y de la conquista de México*, IV, 1997: 374).

la Luna y Mercurio. Dice Juan de Cárdenas que la cualidad de estos astros se ve reflejada como elemento generador; así, por ejemplo, atribuye al Sol los poderes de inherentes al hombre, al corazón, el león, el águila, el bálsamo, el azafrán, la mirra y otros. Torquemada consideraba la astrología como una "verdad" que dependía en última instancia del "designio divino". De hecho, sabemos que la astrología no fue del todo bien vista y sufrió más de un descalabro, ya fuese a manos de los mismos astrólogos o de la iglesia, y uno de sus principales recursos de intimidación… la Inquisición.

El tribunal del Santo Oficio no se mantuvo a la expectativa ni con contemplativas y mantuvo en la línea no sólo a los "indios remisos", los "infieles", los hechiceros y las brujas, sino también a aquéllos que se dedicaban a la astrología y que conservaban libros sobre este tema.

Por otro lado, la astrología tuvo un buen "caldo de cultivo" en la Nueva España, ya que los nativos de estas tierras hacían uso y práctica de la observación de los fenómenos celestes, para la predicción de eventos naturales, destino y enfermedades.[3] Henrico o Enrico Martínez[4] ya nos

[3] Un ejemplo muy ilustrativo de esta mentalidad medieval en la Colonia son los presagios que se interpretaban como fenómenos naturales u objetos celestes como, cometas, eclipses, meteoros, etc. Según el *Códice Fuenleal*, el meteorito que se vio en el cielo en 1528 fue la señal sobrenatural que le indicó a los españoles el triunfo del cristianismo sobre los grupos paganos; otro meteorito, según Grijalva, fue el que les anunció a los mayas que los recién llegados se quedarían para siempre; y otro de éstos fue el que le anunció a Moctezuma su derrota. Otro fenómeno celeste de este mismo orden fue el en 1621 le anunció a Cogolludo de la muerte del Rey Felipe III y del papa Paulo V.

[4] Su verdadero nombre fue Henrich Martin y nació en Hamburgo entre 1550 y 1560. Llegó a la Nueva España en 1589 donde puso una imprenta y trabajó como intérprete del Santo Oficio. Su libro principal *El reportorio de los tiempos e historia natural de Nueva España*, es una obra que intenta dar explicaciones de cosmografía europeas y adaptarlas al Nuevo Mundo, en específico a México. El libro se compone de seis tratados que comienzan con un primer capítulo que habla del mundo a nivel general y en particular de la región celeste; el segundo, trata de las "partes y de la región elemental"; el tercer capítulo habla de algunas de las particularidades de la Nueva España; el cuarto, trata de la astrología "*perteneciente al conocimiento de la calidad della y de términos y fin della*"; el quinto habla de la conjunción de los planetas Júpiter y Saturno del 24 de diciembre de 1603; el sexto y último es una "*Breve relación del tiempo en que han sucedido algunas cosas notables e dignas de memoria en esta Nueva España…*"(Martínez 1948). Tengamos en cuenta que esta creencia en la astrología es común en el siglo XVI Y XVII en las que esta materia es enseñada en las universidades y los astrólogos eran gente con reconocimiento público. Estos "científicos" fabricaban sus lunarios y esferas para determinar según los signos de los astros, la influencias favorables o adversas que tendrían las fuerzas celestes. Esto serviría para predecir enfermedades,

habla de esto en su obra *El reportorio de los tiempos* a principios del siglo XVII, en la cual atribuye a los signos zodiacales influencias virtuosas o viciosas, inspirada en el sistema astronómico de Ptolomeo (pensamientos muy comunes en la Europa de su tiempo). Los fenómenos astronómicos funcionaron también para realizar diagnósticos médicos; de hecho, un cometa anunció la pestilencia que sufrió la Nueva Galicia; la causa de la epidemia de *cocoliztle* que abatió a la Colonia, de acuerdo a los astrólogos del Virrey fue producto de la conjunción de las estrellas o la corrupción de los elementos. Durante los dos primeros siglos de la Colonia la práctica médica estuvo influida fuertemente por la astrología. La anatomía del cuerpo humano, el diagnóstico de sus enfermedades, la fisiología, la cirugía, la terapia, y la medicina. En efecto, fue tal la influencia de la mentalidad medieval que dejó plasmada su presencia en el sistema de registro de la información "científica" de su tiempo. Las materias médicas, herbolarios y bestiarios hechos ya en la Nueva España fueron creados con los nombres y dentro de los parámetros establecidos para el Viejo Mundo. De hecho en los textos de Francisco Hernández el que corresponde a las plantas mantiene los principios de los cuatro elementos.

Muchas de las enfermedades eran tratadas por medio de pociones, emplastos, ventosas, purgas, cauterizaciones e infusiones. Las heridas sufridas en batalla eran cauterizadas con hierros al rojo vivo o por medio del uso de 'agua de solimán' que era una preparación hecha con mercurio disuelto en agua y cuya prescripción médica ya aparece en la *Summa perfectionis* del alquimista árabe Geber en el siglo VIII; cuando se sufría de fiebres continuas se purgaban; los emplastos contra inflamaciones eran

gravedad de éstas o su mejora; de igual manera, permitiría dar consejos a sobre la salud, las cosechas y los negocios. La manera de demostrar esto era básicamente sencilla. Las propiedades se reciben de los cuatro elementos vitales (aire, agua, fuego y tierra), pero además existen propiedades físicas, unas a manera de fuerzas magnéticas y otras como fuerzas espirituales como la ira, la codicia, etc., que no son parte de los elementos primarios, y por tanto, deben de venir de una fuente superior distinta que es no es otra cosa que la "oculta influencia del cielo" y que se le otorga a cada individuo durante su gestación y nacimiento. Es entonces tarea del astrólogo usar esto en beneficio de los individuos previniendo, rechazando o reforzando las influencias astrales.

hechos con plumas y excrementos de golondrinas, briznas de paja hervidos y aplicados con un lienzo.

Uno de los remedios europeos más recomendados por sus cualidades curativas fue la sangría; era tal el reconocimiento de sus bondades que Oviedo (*Historia general y natural de Indias*), fray Agustín de Farfán (*Tratado breve de Medicina*) y Hernando Ruiz de Alarcón (*Tratado de supersticiones*…) lo recomiendan, lo que cubriría casi del siglo XVI al XVII. La concreción que se encontraba en algunas aves y mamíferos conocida como *piedra bezoar*. Esta piedra, bien conocida en el Oriente, fue llevada posteriormente por comerciantes junto con sus prodigios a Europa donde fue vista, al igual que en el Oriente Medio, como un medicamento maravilloso capaz de servir no sólo como antídoto contra venenos y medicamento en contra de casi todas las enfermedades, sino también como talismán o amuleto portado por las realeza de ese tiempo. Hernández en su *Historia Natural* (Tomo III, vol. II: 307-9) la llama '*señor del veneno'* y habla maravillas de las admirables virtudes de estas concreciones.

Fray Agustín de Farfán cree encontrar estas piedras, aún en el buche de las iguanas aunque éstas eran más blandas, pero con las mismas cualidades curativas que las otras; López de Hinojosos se refiere a ella como cura contra la diarrea, las fiebres, además de fortificar el corazón y excitar los sudores. En su *Historia natural y moral de las Indias* el padre Acosta la recomienda como remedio infalible contra la melancolía y los males del corazón, ya sea en forma de poción o como talismán colgado al cuello. Cogolludo menciona el caso extraordinario de un religioso que mandó a azotar públicamente a un cacique local de Tizimín por no haber entregado una piedra bezoar; tal fue el alboroto causado que llegó esto hasta el mismo Rey Felipe III. Juan de Cárdenas no sólo la recomienda sino afirma haber tenido una, y se menciona que fray Gregorio López extrajo de varia cabras estas piedras y mezclándolas con agua y almizcle logró mutaciones en ciertas flores (Cárdenas 1988). En el texto escrito por Martín de la Cruz (*Códice Cruz-Badiano*) se hace referencia a esta piedra y

aparecen varias ilustraciones de ella. Cuanto no habrá sido el valor e interés por esta piedra que una de las mayores preocupaciones era evitar ser timado por falsificadores, como lo afirma Monardes (1990:191).

Del Viejo Continente también llegó el "mal de ojo", su cura por medio de la "limpia" con un huevo y el uso de un talismán para protegerse de todo mal. Fray Gregorio López en su *Tratado de la Medicina y de las plantas medicinales de la Nueva España* ofrece un compendio de recetas médico-mágicas que reflejan mucho de la mentalidad europea de su época y de su adecuación a las especies del Nuevo Mundo.[5] El *Códice Cruz-Badiano* es otro de estos textos que concentra no sólo la farmacopea de la Nueva España sino la mentalidad de los la sociedad, a través de los datos compilados por Martín de la Cruz. Este particular texto, sin embargo, muestra el lado inverso, la mentalidad y la materia médica indígena ya mezclada con la medicina y el misticismo europeo.[6]

Pero este caso no es sobresaliente si consideramos que los hispanos hacen mención de algunas de sus prácticas medievales nada envidiables. Menciona Aguirre Beltrán que todavía durante el siglo XVII los médicos poblanos, con visto bueno de los inquisidores y el médico del virrey, procedían a curar la epilepsia haciendo uso de la cabeza de un ahorcado. Díaz del Castillo cuenta que cuando no tenían aceite, después de una batalla en Cempoala, pusieron en sus heridas "*el unto de un indio gordo de los que matamos ahí*."

Por otra parte, el creciente interés por los recursos de los nuevos territorios llevó a la Corona a requerir de sus expertos la elaboración de estudios sobre las especies vegetales y animales existentes, donde en

[5] Este hecho le valió a Gregorio López pasar a estar en la lista de los denunciados ante la Inquisición por sospecha de hechicería después de haber aparecido su publicación en 1672, fecha para la cual ya tenía muchos años de muerto (Valle Arizpe1952: 205-6).

[6] Durante una buena parte del periodo colonial se consideró que el envenenamiento podía ser curado con el cuerno de unicornio en polvo y aunque se aseguraba que había bastantes en las laderas del Pico de Orizaba, nadie se preocupó por cuestionarse la existencia de estos. En efecto, era tan arraigada la creencia de la existencia de estas especies que fray Marcos de Niza afirma haber visto especies de este tipo en la ciudad de Cíbola (Weckmann 1984: 681).

algunos casos hacen descripciones de plantas y de especies zoológicas parecidas, desconocidas y otras fantásticas. Como ya se ha hecho mención, en el caso específico de aquellos que tenía educación formal los intereses y las descripciones eran más certeras, sin que esto los eximiera de fallas, recordemos que ellos traían su propia visión del mundo.

BIBLIOGRAFÍA

Anders, Ferdinand y Maarten, Jansen. *Manual del adivino: libro explicativo del llamado Códice Vaticano B.* Sociedad Estatal Quinto Centenario (España), Akademische Druckund Verlagsantalt (Austria), FCE (México). (Códices Mexicanos IV), 1993.

La pintura de la muerte y de los destinos: libro explicativo del llamado Códice Laud. Akademische Druckund Verlagsantalt (Austria), FCE (México). (Códices Mexicanos VI), 1994.

Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos, Libro Explicativo al Códice Vaticano A. Sociedad Estatal Quinto Centenario (España), Akademische Druckund Verlagsantalt (Austria), FCE (México). (Códices Mexicanos IV), 1996ª.

Libro de la vida. Texto explicativo del llamado Códice Magliabechiano. Akademische Druckund Verlagsantalt (Austria), FCE (México). (Códices Mexicanos XII), 1996b.

Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes G.

Los templos del cielo y de la oscuridad, Oráculos y liturgia: libro explicativo del llamado Códice Borgia. Sociedad Estatal Quinto Centenario (España), Akademische Druckund Verlagsantalt (Austria), FCE (México). (Códices Mexicanos V), 1993.

Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Peter van der Loo. *Calendario de pronósticos y ofrendas: libro explicativo del llamado Códice Cospi.* Akademische Druckund Verlagsantalt (Austria), FCE (México). (Códices Mexicanos VIII), 1994.

Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y G. A. Pérez Jiménez. *El Libro de Tezcatlipoca, Señor del Tiempo: libro explicativo del llamado Códice Fejérváry-Meyer.* Akademische Druckund Verlagsantalt (Austria), FCE (México). (Códices Mexicanos VII), 1994.

Cárdenas, Juan de. *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, Alianza editorial, Madrid, 1988.

Códice Cruz-Badiano. Martín de la Cruz y Juan Badiano, *Libellus Medicinalibus Indorum*, IMSS, México, 1964.

Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España.* Ediciones Mexicanas, México, 1950.

Historia verdadera de la conquista de la Nueva España. Espasa Calpe, Madrid, 1975.

Historia verdadera de la conquista de la Nueva España. Editorial Porrúa, México, 1992.

Herrera, *Historia*, 1a. Déc., II. Editado por Duquesa de Berwick, Autógrafos y Papeles de Colón, 1978.

López Cogolludo, Fray Diego de. *Historia de Yucatán.* Editorial Academia Literaria. México, 1957.

López de Gómara, Francisco. *Hispania Victrix. Primera y segunda parte de la historia general de las indias.* Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1946.

Martínez, Henrico. *Reportorio de los tiempos e historia natural de Nueva España.* Escrita e impresa en México, el año de 1606. SEP, México (Colección Testimonios Mexicanos, Historiadores, 1), 1948.

Monardes, Nicolás. *Herbolaria de Indias. Historia Natural del Nuevo Mundo*, IMSS, 1990.

Orozco y Berra, *Historia antigua y de la conquista de México*, Ed. Porrúa, México, 1997.

Sahagún, Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Ed. Ángel Ma. Garibay, 4 vols., Editorial Porrúa. México, 1956.

Historia general de las cosas de la Nueva España, Ed. Angel Ma. Garibay, Editorial Porrúa, México, 1985.

Torquemada, Fray Juan de. *Monarquía Indiana.* 3 vols., Editorial Porrúa, México. (Biblioteca Porrúa 41-43), 1969.

Monarquía Indiana. 7 vols., UNAM, México, 1975-9.

Valle-Arizpe, Artemio, *Inquisición y crímenes*, Ediciones del Centenario de la Academia Mexicana, México, 1952.

Weckmann, Luis. *La herencia medieval de México.* 2 vols., El Colegio de México. Centro de Estudios Históricos, México, 1984.

EL CALMÉCAC COMO FORJADOR DE IDEÓLOGOS

Lina Zythella Ortega Ojeda. Egresada de la carrera de Sociología de la ENEP Acatlán. Maestra en Dirección Empresarial en la Universidad del Tepeyac. Participó en la elaboración del *Atlas de la Ciudad de México,* en 1987. Ha trabajado sobre *El Mito como elemento integrador entre la cultura empresarial y la cultura rea*l. A partir de 2005 fungió como Corresponsable del Subproyecto 20 "Historiografía Crítica del México Novohispano" y como representante del grupo de Estudios Multidisciplinarios de la obra de fray Bernardino de Sahagún. Coordinó la publicación colectiva de dicho subproyecto .

De la obra de fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España* se aborda el tema de la educación por la importancia que reviste en la continuidad de la vida de los mexicas. En esta ocasión nos abocaremos al tema del *Calmécac* como forjador de ideólogos, por ser la institución encargada de guardar los recuerdos y legados del pasado, para hacerlos valer en el futuro mediante la educación de la elite indígena.

La victoria obtenida por los mexicas sobre los tepanecas de Azcapotzalco, marca un parteaguas en la historia de los mexicas, pues de ser un pueblo pobre, sin rostro, humillado y rechazado por las demás comunidades, se erige como un pueblo triunfador cuyo poder y grandeza se extendería hasta los confines del Valle de Anáhuac a finales de siglo XV y principios del XVI.

Izcoátl, rey mexica por aquel entonces, junto con su consejero Tlacaélel, deciden reformar la vida de su pueblo en los órdenes político, religioso, histórico y social. Como primera medida decidieron destruir la antigua versión de la historia de los mexicas; se dispusieron a delinear un proyecto político en el que se exaltara la preeminencia del pueblo mexicano por sobre todos los demás. En la renovada historia, uno de los puntos centrales fue poner en un primer plano a su Dios Huitzilopochtli y construirle un gran palacio para resaltar su valor.

Paralelamente se dieron a la tarea de crear un movimiento revolucionario espiritual que rompiera con el letargo en que habían vivido durante sus años de peregrinaje y sometimiento a otros pueblos, a fin de alcanzar la elevación espiritual que anhelaban, dentro de una corriente de pensamiento que subrayara la unidad del pueblo con la divinidad, reforzando la más antigua tradición religiosa pero con un nuevo enfoque en el que se presentaban como los elegidos de Dios para crear un imperio mesoamericano.

La unidad del pueblo con la divinidad tenía una base cósmica pues eran responsables de la conformación del universo. Declararon a Tenochtitlán como heredera de la gran cultura tolteca, fuente del desarrollo cultural de la humanidad. Para darle solidez a su planteamiento, interpretaron a su conveniencia la leyenda del Quinto Sol, y para evitar la muerte del Sol, lo identificaron con el dios Huitzilopochtli y plantearon lo siguiente:

"El Sol Huitzilopochtli podría ser fortalecido si se le proporcionaba la energía vital que está encerrada en el líquido precioso que mantiene vivos a los hombres. Ese líquido precioso, el chalchiuhatl, era la sangre. Elevando el número de sacrificios de hombres, cuyo corazón y sangre se ofrecieron al Sol-Huitzilopochtli, se lograría alimentar su vida indefinidamente".[1]

Esto plantea la gran misión que les fue otorgada por los dioses: alimentar al Sol con la sangre de los prisioneros para que adquiriera la fuerza necesaria para triunfar en la lucha que sostenía contra los poderes tenebrosos de la noche. De ello dependía que el universo siguiera existiendo.

A partir de esta visión místico-guerrera, se da sentido a la vida de los mexicas y les sirve de justificación para extender hasta los confines del mundo la gloria del Sol-Huitzilopochtli. Con ello se politiza la historia y el

[1] Miguel León Portilla. *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares,* México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 94.

Estado monopoliza su reescritura con la finalidad de crear una conciencia histórica sobre el papel que juega el pueblo mexica en la continuidad del mundo, por lo que se han de erigir como los máximos representantes de Dios en la tierra.

Aunado a lo anterior, se establece el ideal del hombre y de la mujer nahuas, los cuales deberán de ser "dueños de un rostro y de un corazón", *in ixtli, in yollotl*, conformando así la fisonomía moral y el principio dinámico del ser humano.

Delineados los principios que fundamentan la conciencia histórica, se crearon las bases que edificaron el movimiento ideológico y cultural por el advenimiento de la hegemonía mexica, y el Estado procede a implantarla en cada uno de los miembros de la sociedad, sin importar su condición social.

Con el objeto de lograr una más rápida aceptación de los conceptos y sistemas, cuyo establecimiento se proyectaba, Tlacaélel consideró conveniente tratar de borrar de la memoria colectiva de la población aquellos conocimientos del pasado que entorpecieran las ideas que intentaba poner en vigor. En este contexto, la educación se convirtió en la aliada perfecta para llevar a cabo la tarea de difundir la nueva ideología a la comunidad y asegurar la formación de hombres útiles para el funcionamiento del sistema, mediante la participación activa en la creación de la supremacía de su pueblo.

Al mismo tiempo, la educación se convierte en un instrumento vital que ha de fijar en la memoria y en el espíritu de los mexicanos las doctrinas, normas y tradiciones; que les eran reiteradas en las pláticas y discursos dirigidos a niños y jóvenes por los padres y maestros, con un doble fin: capacitarlos e incorporarlos eficazmente a la vida de la comunidad.

En esta ocasión nos referirnos a la educación formal y aquí plantearemos la pregunta sobre la manera en que el *Calmécac* forja a los ideólogos encargados de difundir la versión oficial de la historia del mexica

para asegurar la hegemonía del pueblo en torno al proyecto político-económico-social y religioso encaminado a construir la grandeza de la cultura mexicana.

Para adentrarnos en el tema, seguiremos el planteamiento de León Portilla en torno al concepto de la educación que tenían los mexicas. Cito: "la clave de la educación en los mexicas se encuentra en la concepción náhuatl de la persona como "rostro y corazón", pues como se mencionó anteriormente, este es uno de los fundamentos de la nueva ideología creada por el Estado. En la educación formal, se planteaba como uno de los objetivos, formar al hombre maduro, lo cual se puede apreciar en un texto recogido por Sahagún:

> El hombre maduro:
> corazón firme como la piedra,
> corazón resistente como el tronco de un árbol;
> rostro sabio,
> dueño de un rostro y un corazón,
> hábil comprensivo."[2]

En la educación mexica se ponía especial atención a la educación moral, así como a la fortaleza y el control de sí mismo, que por la vía de las pláticas reiterativas se inculcaba a los jóvenes los patrones de pensamiento y de conducta que de ellos se esperaba.

En este contexto se entiende por educar, el acto de hacer poseer a los hombres la gran herencia de sus antepasados, formar su mentalidad hacia la comprensión de los valores culturales, cívicos, éticos, religiosos, políticos, etc., y el sentido de la tradición; además enseñarlos a apreciarlos y utilizarlos a fin de llevarlos a la madurez sensible e intelectual.

Con esta concepción, la educación irá forjando la conciencia colectiva traduciéndola en formas colectivas de pensar que se concretan en un cierto número de ideas, creencias, actitudes y sentimientos que lleven a

[2] Miguel León-Portilla, 1987, *op. cit.,* p. 193.

formas colectivas de actuar, y que al mismo tiempo se conviertan en hábitos, costumbres y prácticas.

Así encontramos que el objeto de la enseñanza náhuatl era el "cómo vivir, cómo han de obedecer a las personas... cómo han de entregarse a lo conveniente, lo recto (criterio náhuatl de la moral), pasa a formularse expresamente aquello que era la inspiración y el meollo de lo que se impartía a los estudiantes: "todos allí recibían con insistencia, la acción que da sabiduría a los rostro ajenos la ixtlamachiliztli náhuatl."[3]

Esta interacción entre los elementos culturales y las conductas sociales, en la medida en que es difundida y vivida, se convierte en el inconsciente colectivo que estipula las formas de razonamiento, los parámetros que sirven para evaluar la propia conducta y la de los demás, así como los elementos a considerar en una primera instancia en la toma de decisiones, conforme a la tendencia a la homogeneización de las creencias y valores, en las que destaca la supremacía de la comunidad. Con ello se forma la cohesión social que expresa materialmente la presencia de la realidad social como externa e impositiva respecto al interés individual.

"La escuela encarna las tradiciones colectivas e intenciones humanas que, a su vez, son el producto de ideologías sociales y económicas identificables. En la escuela era donde los niños y los jóvenes eran inducidos a adquirir el conocimiento que les permitía desempeñar en su presente y en un futuro adulto los papeles sociales que les atribuían los grupos dirigentes".[4]

La educación como transmisora de la tradición infunde en el hombre el amor a la comunidad al trasladarle los valores alcanzados por las generaciones precursoras, con ello se asegura la persistencia temporal de lo comunidad.

[3] Miguel León-Portilla, *TOLTECAYOTL. Los aspectos de la cultura náhuatl.* México, FCE, 1980, p. 196.
[4] Alfredo López Austin. *La educación de los antiguos nahuas.* México, El Caballito, 1985, t. I, p. 26.

Para los nahuas era muy importante el momento en que los niños ingresaban a cualquiera de las escuelas, pues implicaba la incorporación plena del niño o del joven a los moldes de vida y cultura de la comunidad y, con ello, se buscaba el desarrollo integral del individuo a la sociedad a la que pertenecía como un ser productivo y eficiente. Por ello, los padres prometían a los niños a las escuelas, como se puede apreciar en la siguiente cita de Sahagún:

> Después de que el niño se iba criando, los padres que tenían deseo de que viviesen, para que su vida conservase, prometíanlo al templo donde se servían los dioses; y esto a la voluntad de los padres o lo prometían de meter en las casas que se llamaba calmécac, o en la casa que se llamaba telpochcalli.[5]

León-Portilla nos dice que: "Era en los *Calmécac* y en los *Telpochcalli* donde en forma activa y directa se echaban los cimientos de la vida moral y jurídica entre los nahuas. Así encontramos en las palabras citadas por Sahagún, la afirmación de que "allí los enseñaban como habían de acatar y obedecer a la república y a los regidores de allá", inculcándose en los educandos desde temprana edad el respeto a los ordenamientos jurídicos, como algo que debe ser obedecido. Y en el plano de la moral, afirma Sahagún que "se ponía gran diligencia en que no bebiesen octli (pulque) la gente que era de cincuentas años abajo", buscándose siempre que "los vicios e inclinaciones carnales no tuvieran señorío en ellos". La forma como los graban esto era por demás sabia y fruto de un auténtico conocimiento de la naturaleza humana. "La filosofía moral enseñó por experiencia a estos naturales que para vivir moral y virtuosamente era necesario el rigor, austeridad y ocupaciones continuas en cosas provechosas a la república". Tal forma de vida en la que eran adiestrados por varios años los jóvenes nahuas hasta salir ya para casarse, dejaba en

[5] *Apud* José María Kobayashi, *La educación en la historia de México*, México, Colegio de México, p. 14.

ellos esa honda formación tan plásticamente descrita como la adquisición de "un corazón robusto y firme como la piedra".[6]

Concentrándonos en el término *calmécac*, según los expertos, está compuesto de calli, que es "casa", y mécatl, que significa "cordel". Lo que se traduce como "hilera de casas" que estaban situadas dentro o al lado de los templos. Se dice que eran siete los *Calmécac* que había en Tenochtitlán: Tlillan, México, Huitznáhuac, Tetalman, Tlamatzinco, Yopico y Tzonmolco.

El *Calmécac* era una casa de educación que estaba bajo la protección del dios Quetzalcóatl, que es por excelencia el dios representativo de la respetable cultura tradicional de Tula, que en el pensamiento de los mexicas los nombres de Quetzalcóatl y Tula constituían la quintaesencia de lo sagrado y lo venerable y su orgullo nacional consistía en sentirse los herederos de la misma tradición tolteca recibida a través de Culhuacan, lugar en donde se había guardado la mayor parte de la cultura tolteca.

Sahagún en el tomo I de la *Historia General* señala que allí:

> estaba la estatua de Quetzalcóatl" (quien) era para los pueblos nahuas el dios origen de la cultura: él había creado al hombre con su propia penitencia y sacrificio; él había descubierto el maíz para el sustento del hombre, y también el algodón, la calabaza y otras plantas provechosas e incluso el arte de cultivarlos; él mismo había sido labrador excelente y en sus campos de cultivo las planta crecían y daban fruto en formas milagrosas; había descubierto las piedras y los metales preciosos y el arte de trabajarlos; había descubierto igualmente el arte de criar las aves y el de trabajar las plumas preciosas; había enseñado a su gente como había de hacer la penitencia y el sacrificio.[7]

Por tanto, se le consideraba como el dios civilizador y origen mismo de todo bien. Como consecuencia el *Calmécac* funcionaba como centro de

[6] Miguel León-Portilla, 1987, *op. cit.*, pp. 222-223.
[7] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Introducción, paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin 3ª ed., México, Cien de México-CONACULTA, 200, t. I pp. 278-279.

cultura donde se guardaba la herencia cultural de generaciones precursoras y se transmitía dicha herencia a las generaciones jóvenes.

El factor distintivo del *Calmécac* es ser el centro educativo abocado a la formación de los futuros dirigentes e ideólogos del pueblo mexica; lleva a cabo su cometido de manera activa y directa para echar los cimientos de la vida moral y jurídica entre los nahuas.

La educación en el *Calmécac* tenía por objeto las tres finalidades siguientes: en primer lugar, era donde "se crían los que rigen, señores y senadores y gente noble, que tienen cargo de los pueblos; de allí salen los que poseen ahora los estrados y sillas de la república"; en segundo lugar, también era el plantel en el que se formaban "los que están en los oficios militares, que tienen poder de matar y derramar sangre"; y en tercer lugar, era el centro de formación de donde salían "los ministros de los ídolos"[8].

En el *Calmécac* se transmitían los valores culturales mediante los cantos, las historias del pueblo y en el manejo de los libros sagrados que guardaban la tradición cultural, para cada uno de sus educandos; la autoridad tenía por bien someterlos a una forma de vida en la que la abstinencia y la dureza eran la regla. El *Calmécac* era para sus alumnos "casa de lloro y tristeza"; era donde cada uno de ellos había de ser "humillado y menospreciado y abatido". Era una casa de disciplinas en la que los jóvenes tenían que vivir, bajo una estricta vigilancia de los celosos sacerdotes "en limpieza y humildad y en castidad". Les esperaba una vida reglamentada por preceptos muy rigurosos, cuya fiel observancia se les exigía a todos por igual sin hacer distinción de procedencia. Hasta los "hijos legítimos del rey andaban con solamente unos pañetes de algodón que cubrían las desvergüenzas y unas mantas ásperas de henequén sin diferenciar de los demás hijos de los señores o hidalgos o plebeyos", y "comían dos veces al día...más de que los sacerdotes les arrojaban a cada uno una tortilla o dos, como les parecía que habían menester, sin

[8] *Apud* por José María Kobayashi, *La Educación como conquista.* México, Colegio de México p. 61.

comedimiento ni crianza, aunque fuera único sucesor y heredero del reino, sino como quien arroja pan a los perros".[9]

Esta particularidad del *Calmécac* aseguró la incorporación de los moldes de vida y cultura que los alumnos habrían de observar en el futuro, conforme los futuros lugares asignados en la dirigencia política y religiosa de la comunidad para asegurarse la hegemonía del sistema.

La vida en el *Calmécac* estaba organizada en torno a dos aspectos: el disciplinario y el educativo propiamente dicho. En el primero, se puede señalar a su vez dos tipos distintos: el adiestramiento físico y la disciplina de carácter religioso.[10]

En lo que se refiere al adiestramiento físico, en el *Calmécac*, desde recién llegados, estaban obligados a levantarse muy de madrugada y a coger la escoba para dedicarse a limpiar el templo. Y, a medida que iban creciendo, se les mandaba a la montaña a recoger y traer puntas de maguey destinadas al autosacrificio ritual, ramas de árbol para adornar los altares del templo, leñas para el fogón del templo que nunca se apagaba. Se les movilizaba incluso, a concepto de tributo, para las obras públicas tales como la construcción y reparación de zanjas y acequias, la producción de adobes, las faenas agrícolas en los maizales pertenecientes al templo.[11]

La disciplina religiosa consistía en que los educandos iban de noche, por separado, a la montaña a incensar al dios y a enterrar las puntas de maguey usadas en el autosacrificio ritual; asimismo en levantarse a media noche a bañarse con agua fría, sin importar el frío que hiciera además debían rezar a los dioses y guardar ayuno durante los numerosos días de precepto y, por último, velar el fuego del templo.

Todo este sistema de adiestramiento estaba encauzado a que los alumnos lograran un completo dominio de sí mismos, lo que resultaba

[9] Miguel León-Portilla *La Filosofía náhuatl, p.* 222-223.
[10] José María Kobayashi, *La educación en la historia de México,* p. 16.
[11] Bernardino de Sahagún, t. I, p. 305.

muy eficiente y cumplía a la perfección con el ideal propuesto. Gracias a esto del plantel del *Calmécac* salían hombres graves que difícilmente se alteraban ante las vicisitudes de la vida.

La descripción que hacen los cronistas de la vida en el *Calmécac* nos habla de un régimen de vida de ascetismo poco conocido. Su finalidad era la de endurecer el cuerpo de los alumnos contra el frío y el calor y acostumbrarlos a una vida de abstinencia total, sufriendo hambre, sed y sueño. Todo esto era de máxima exigencia para la vida de los mexicas que económicamente vivían de buena parte de los tributos que les pagaban los pueblos sojuzgados a su dominación militar. Se les dejaba a los jóvenes muy poco tiempo de sueño, y ninguno para diversión y ocio. Además, los muchachos estaban bajo constante y celosa vigilancia de los sacerdotes maestros que no les perdonaban ningún descuido ni desobediencia a la disciplina del *Calmécac.* Cualquier quebrantamiento de las reglas de la vida del *Calmécac* daba ocasión a unos castigos sumamente severos y duros. Falta de respeto a sus mayores, no levantarse a la hora de penitencia de medianoche, comer a escondidas, eran motivo suficiente para que los sacerdotes-maestros les azotasen con ortigas, les punzasen con espinas de maguey hasta que les salía sangre y les colgasen de los pies para hacerles respirar humo de chile quemado. La borrachera, un acto muy aborrecido por los mexicas, y el amancebamiento eran motivos para dar muerte de garrote o quemar vivos a los que en tal incurriesen.[12]

La serie de actos que se describen anteriormente, muestran una inflexible rigidez que, iba precisamente dirigida a dar reciedumbre al aspecto dinámico de la personalidad: al corazón. Por medio de esta serie de actos y penitencias disciplinarios, se forjaba el "querer humano", capaz de controlarse a sí mismo. Parece, pues, que lo que buscaba con la educación en los *Calmécac* era perfeccionar la personalidad de sus discípulos en sus

[12] José María Kobayashi, *La Educación como conquista,* p. 62.

dos aspectos fundamentales: dando sabiduría a los rostros y firmeza a los corazones.

Adentrándonos en el aspecto educativo propiamente dicho, el *Calmécac* se enfoca a la formación de personas hábiles y competentes en el buen ejercicio de los a cargos de más alta responsabilidad de la sociedad en las áreas gobierno, milicia y sacerdocio.

En el México antiguo no había una clara diferencia entre las ramas gubernamental, militar y eclesiástica, por consiguiente, a cada funcionario se le exigía tener los conocimientos necesarios para desempeñar cualquier papel. Así se tiene, por ejemplo, que cuando iban a la guerra el sumo sacerdote asistía cargando las estatuas de sus dioses. Otras veces, algunos guerreros hacían de sacerdotes en ciertos ayunos. El personaje que representa el prototipo de la concentración de las habilidades desarrolladas en el *Calmécac* es el tlatoani.

El programa educativo comprendía tres asignaturas fundamentalmente, la primera era el arte del buen hablar, la retórica. Es necesario recordar que los huehuetlatolli como la manifestación concreta de la retórica desempeñaban un papel muy importante en la vida política y social de los mexicas. Al mismo tiempo, era una disciplina de larga tradición entre los pueblos de la región. Entre los requisitos que se pedían para la dignidad de tlatoani figuraba el saber bien hablar. Además cualquier acontecimiento o estado de cierta importancia –bodas, preñez, nacimiento del niño, muerte- se celebraba con prolijas y ampulosas pláticas. El arte del buen hablar consistía en construir discursos llenos de alegorías y metáforas entretejidas con expresiones que explicitaran el profundo sentido de la filosofía náhuatl.

"Entre los mexicas, es de suponer que las palabras humanas tenían una implicación trascendental y las llamaban tesoros guardados como piedras preciosas en el arca del corazón y de las entrañas del que las profería", y "... tenían los mexicanos grande curiosidad en que los muchachos tomasen de memoria los dichos parlamentos y

composiciones… especialmente las oraciones famosas, hacían a los muchachos que se imponían para ser retóricos y usar oficio de oradores, que las tomasen palabra por palabra". Desde luego el arte del buen hablar requería una disciplina especial y esmerada, y para tal efecto "tenían escuelas y como colegios o seminarios, adonde los ancianos enseñaban a los mozos". Estos ancianos eran los *tlamatinime*, "sabios maestros". [13]

Según Pomar, en el *Calmécac* "pasaban el día en enseñarlos en bien hablar, a bien gobernar, a oír de justicia, y en pelear de rodela y macana y con lanza con pedernal a manera de pica… Y esto hacían los que ya tenían edad para ello. Otros se iban a la casa de canto y baile a deprender a cantar y bailar. Otros al juego de la pelota…" A lo cual, agrega Sahagún diciendo que: "… les enseñaban todos los versos de canto, que se llamaban divinos cantos, los cuales versos estaban escritos en sus libros por caracteres; y más les enseñaban la astrología indiana y las interpretaciones de los sueños y la cuenta de los años"[14]. En estas citas de los dos cronistas, vemos claramente lo que constituía el programa educativo del *Calmécac*, que abarca cuanto era necesario para la formación del hombre polifacético que hemos apuntado anteriormente. No es de extrañar que la cultura mexica haya llegado a alcanzar tal grado de refinamiento, ya que en la vida política y social se necesitaba un lenguaje especial, el cultivado, *tecpillatolli.*

La segunda materia de enseñanza era el arte de buen gobernar y la administración de justicia, según Sahagún todos los dignatarios salían del *Calmécac.* Si bien las fuentes no señalan claramente en qué consistía este arte del buen gobernar, se pueden deducir a través de las consideraciones que se le dirigían al tlatoani recién elegido en las cuales se les aconsejaba en resumidas cuentas, lo siguiente:

[13] José María Kobayashi. *La Educación como conquista*, p. 64.
[14] *Ibid.*, p. 63.

1. Tener conciencia de ser imagen y representante de la divinidad, y por consiguiente, depositario del poder de administrar la justicia.
2. No abusar del poder ejecutivo de la justicia y gobernar con templanza.
3. Ser generosos en repartir la riqueza entre sus subalternos.
4. No faltar al deber de atender al areito y el baile, que era para exhortar el ánimo de los soldados.
5. Hacerse digno de su nuevo ser, comportarse con gravedad y tomar corazón de viejo.
6. Abstenerse de los placeres corporales, la borrachera y otros deleites y vicios, y no malgastar la riqueza y los tributos del pueblo.
7. No ensoberbecerse por la dignidad, que no era suya, sino de la divinidad. [15]

La tercera materia de enseñanza era la milicia. En la educación del *Calmécac* el adiestramiento militar, porque empezando por el tlatoani, los dignatarios mexicas tenían que ser hombres valientes y avanzados en el arte militar. Y ocupaban el Estado Mayor los educados en el *Calmécac*. Por ejemplo, para ser jueces de tribunal se requería que fuesen hombres experimentados en las conquistas y entendidos en el arte de guerrear, y que los sacerdotes tomaban parte en las expediciones militares con sus dioses a cuestas. Los educados en el *Calmécac* empezaban a ejercitarse en el arte militar a los quince años de edad –es lo que se da a entender en el *Códice mendocino*– y a los veinte iban al campo de batalla junto con los veteranos.[16]

Si bien el canto y el baile eran una práctica común a todos los miembros de la sociedad mexica, en el *Calmécac* se ponía especial atención a su carácter militar en tanto exhortaba el ánimo y la moral de los guerreros. Así como a sus implicaciones religiosa. Al respecto Sahagún escribe: Tened cuidado del areito y del atabal y de las sonajas y de cantar; con esto despertaréis a la gente popular y daréis placer a nuestro señor dios, que está en todo lugar; con esto solicitaréis para que os haga

[15] Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, t. 2, p. 489-492.
[16] *Idem.*

mercedes... porque el ejercicio de tañer y cantar solicita a nuestro señor para que haga mercedes”[17].

La educación como transmisora de la tradición infunde en el hombre el amor a la comunidad al transmitirle los valores alcanzados por las generaciones precursoras; con ello se asegura la persistencia temporal de la comunidad.

De lo anterior se desprende el arduo camino que siguieron los dirigentes mexicas para la formación del rostro y corazón, dignos de ser los depositarios de las altas manifestaciones culturales para hacerlas llegar al pueblo a través de su palabra y sus actos para construir la hegemonía que llevaría a la grandeza mexicana.

[17] *Idem.*

LA EDUCACIÓN EN LOS RELIGIOSOS AGUSTINOS DEL SIGLO XVII

Blanca Estela Aranda Juárez. Licenciada en Filosofía por la Escuela Nacional de Estudios Superiores Acatlán (1986). Maestría en Arte Contemporáneo en México por el Centro Universitario de Integración Humanística (2004). Profesora de la FES Acatlán desde 1987. Jefa de sección de Filosofía (2005 a la fecha). Publicaciones: *Cuatro posturas epistemológicas: Elementos fundamentales de una teoría científica dentro del debate de cuatro posturas epistemológicas: Positivismo; Popper, Kuhn, Lakatos*, FES Acatlán, México, 2005. *Elementos fundamentales de Lógica*, Romano, México, 1994. *Elementos fundamentales de Lógica. Cuaderno de ejercicios*, Romano, México, 1994.

La filosofía de la educación es una rama práctica de la filosofía cuyo objeto de estudio es la educación. Se puede afirmar que básicamente son tres las preocupaciones centrales de esta disciplina: una tiene que ver con la práctica social que se conoce como *educación* y que se encuentra estrechamente vinculada con el ámbito de la cultura. La otra se encarga de la concepción de ser humano —tanto en un sentido individual como social— pero no de una manera cognoscitiva o esencialista —como pudiera ser la reflexión de la antropología filosófica— sino que, le interesa más el ser humano potencial que el ya realizado, pues de la formación que se le dé a ese ser, dependerán las posibilidades reales de su transformación. Un tercer asunto tiene que ver con los *fines educativos,* mismos que aún no se han concretado pero que están en posibilidad de ser alcanzados. No obstante, en esta preocupación se hace patente el hecho de que se está negando una realidad actual para afirmar otra que aún no se concreta, pero que ya se contempla como expectativa. La primera de estas preocupaciones nos conduce de inmediato a responder a la pregunta ¿qué es educación?, la segunda nos ubica en la cuestión de ¿cómo definir al ser humano? y, la tercera, nos enfrenta a la cuestión de ¿para qué educar? Si bien es cierto que estas preguntas encuentran su respuesta en el campo

de la pedagogía, que es la ciencia que reflexiona y se ocupa de los medios educativos a través de los cuales se lleva a cabo la acción de educar, no será sino dentro del campo de la filosofía donde adquieran su justa dimensión, en tanto, esta disciplina nos permite reconocer que al poner a la educación en el centro del análisis para precisar su sentido, se detecta claramente toda definición que se realice sobre esa práctica social, tiene, de manera implícita, los fines que se persiguen en ese proceso.

Ahora bien, hablar de fines implica reconocer que el ser humano es el único ser que es consciente de que puede orientar su vida conforme a ciertos objetivos que previamente puede determinar, aunque éstos se encuentren condicionados por necesidades e intereses que están presentes en las relaciones socio-históricas de los sujetos, ya que el proceso educativo se lleva a cabo con la participación de diversos actores sociales. Cuando se habla de fines, se presupone a un sujeto activo que, a partir de sus necesidades, tiene que orientar su acción hacia ciertos objetivos específicos —producto real o posible de la actividad humana— que le son externos pero que él los estima como valiosos pues responden a sus proyectos de vida y hacia ellos se dirige su elección y su consecución; con la realización de esos fines se concreta el ideal de ser humano que se encuentra implícito en la misma definición de educación.

En este sentido, hablar de filosofía de la educación presupone hacer una reflexión sobre qué es educación, qué es el ser humano y cuáles son los fines a los que éste se dirige, tanto en lo individual como en lo social. Y el motivo que hoy nos reúne es precisamente hablar sobre "la educación de los Agustinos en la Nueva España del siglo XVII" lo cual presupone un concepto de educación, un concepto de ser humano y uno de fin, que se persiguen en el proceso educativo. La interacción de esta trilogía es lo que conforma a una filosofía educativa.

Para la comunidad de religiosos agustinos, el 17 de marzo de 1602 representa la fecha en que el Virrey entregó el auto de separación de las dos provincias de religiosos agustinos en tierras americanas: la del

Santísimo Nombre de Jesús y la de San Nicolás de Tolentino. Pero para abordar el papel que jugó la educación en el proceso de evangelización de los agustinos del siglo XVII, quisiera hacer algunos señalamientos que tienen que ver con la trayectoria de esta orden religiosa. Si bien la llegada de los agustinos al puerto de Veracruz se remonta al 22 de mayo de 1533, sus ideales de evangelizar y, por ende, de educar, tienen su germen mucho tiempo atrás. En el siglo XVII nació en Europa un nuevo tipo de orden religiosa: los mendicantes, para quienes la búsqueda del ideal evangélico en un sentido más puro y la predicación a los conglomerados urbanos, como consecuencia del resurgimiento de las ciudades, representan los ideales de dos congregaciones, una fundada por San Francisco y otra por Santo Domingo. Estas órdenes fueron reconocidas por el papado como parte de un programa de reforma eclesiástica, a través del cual se establecieron ciertas reglas en las que se exigían que los frailes mendigaran la caridad pública, divulgaran la palabra de Dios y vivieran entregados al estudio y al ascetismo evangélico.[1]

Después de esta fecha nacieron otras órdenes de eremitas, tales como los carmelitas y los mercedarios. Y para el año 1243, Inocencio IV promulgó dos bulas con las que se dio nacimiento a la orden eremítica de San Agustín; pero no es sino hasta 1256, en la que se constituye la "gran unión", al constituirse un solo cuerpo las diversas comunidades que seguían el ideal de vida que Agustín de Hipona, el doctor de la Iglesia, había creado en el siglo IV. Para 1290, las constituciones ratisbonenses les dieron una estructura jurídica propia. Esta orden agustina, al nacer como la tercera orden mendicante, agregó a su carácter eremítico y contemplativo, el nuevo cariz de vida activa que implicaba la cura de almas.[2]

[1] Rubial García, Antonio. *Una monarquía criolla. (La provincia agustina en el siglo XVII),* CONACULTA, México, 1989, p. 20.
[2] *Ibidem*, p. 21.

En el siglo XV, después de varias pugnas para determinar el auténtico sentido que tenían que darle a la vida religiosa, algunas órdenes se dividieron en dos ramas: la observante, que defendía el estricto cumplimiento de las reglas, y la conventual que pedía mitigación y numerosas dispensas a las mismas. En España se fundaron varios conventos reunidos bajo una congregación observante agustina a instancias de fray Juan de Alarcón en 1438; en ella se restituyó la pobreza y la vida comunitaria como los dos principios rectores de la congregación, a la que se le exigió rigurosa clausura.

Para 1504 y gracias al cardenal franciscano fray Francisco Ximénez de Cisneros, quien por mandato de los Reyes Católicos promovió una reforma eclesiástica en todas las órdenes religiosas, predominó la rama observante, misma que desde estos tiempos se caracterizó por fomentar los estudios teológicos como una parte fundamental de su movimiento. En este aspecto, los agustinos tuvieron un papel relevante en el desarrollo espiritual del Siglo de Oro español, pues al cultivar con esmero el estudio superior, se pudo gestar a uno de sus más reconocidos religiosos, fray Luis de León.[3]

Ya para el siglo XVI, esta orden religiosa está plenamente constituida y las bases de su actividad están sustentadas en el santo Agustín de Hipona quien, además de ser doctor de la Iglesia, teólogo y retórico, fue también filósofo, por lo que entre algunas de sus preocupaciones principales se encuentran la del ser humano, la educación y los fines que ésta persigue. En este punto quiero resaltar brevemente ciertos aspectos de la filosofía educativa de San Agustín, ya que esto influirá decisivamente en el paradigma educativo que los religiosos agustinos implementarán en la Nueva España.

En primer lugar San Agustín concibe al ser humano como un sujeto capaz de ser educado, ya que cuenta con la estructura educanda necesaria

[3] *Ibidem*, p. 23.

para su proceso de formación. En su obra *Las Confesiones* afirma "en mi corazón hay algo que me obliga a que manifestase sus interiores afectos"[4] esto quiere decir que en cada individuo hay una disposición natural que lo inclina a realizar su proceso de formación, gracias al cual conseguirá realizarse plenamente como ser humano. Y para ello cuenta con las capacidades necesarias que le permiten su formación educativa, tales como:

La *buena voluntad,* con la que se desea vivir recta y honestamente y llegar a la suma sabiduría, la cual sólo se alcanza por esa tenacidad y ese esfuerzo que es posible por la capacidad volitiva.

La *prudencia,* que es la que permite el discernimiento entre los bienes que se deben apetecer y las cosas que se deben de evitar.

La *fortaleza,* gracias a la cual se desprecian las incomodidades y la pérdida de aquello que no depende de nuestra voluntad, confirmando al ser humano en su aspiración a alcanzar ideales supremos.

La *templanza,* misma que es la virtud que modela y aparta el apetito de las cosas que se desean en el desorden y en el error, debido a que es la capacidad que equilibra tanto al cuerpo como al alma, haciendo que el ser humano se aparte del error.

La *razón,* misma que hace posible que se aprenda, se entienda y se reflexione correctamente para tener acceso al conocimiento de la verdad. Esta razón "es una capacidad a la cual hay que ir llenando poco a poco, pues a menor razón, más ignorancia";[5] y la única forma de llenar esa razón y de poner en acto las demás capacidades, es a través del proceso de enseñanza-aprendizaje el cual debe tener como fin el de encender en cada uno de nosotros el deseo de adquirir el conocimiento que nos permita aprender a actuar correctamente. Al respecto advierte este filósofo que "todo el que aprende, entiende y todo el que entiende, obra bien, (...), pues entender no es sino vivir por la luz misma de la mente una vida más noble

[4] San Agustín, *Confesiones,* Austral, México, 1983, pp. 36, 247.
[5] San Agustín, *El libre albedrío,* Col. BAC, p. 292.

y perfecta*",*[6] vivir una *vida bienaventurada,* —misma que consiste en el gozo de los bienes verdaderos y seguros.

Este fin educativo contempla tanto el cuidado del alma —que busca el conocimiento de la verdad, mismo que emana de su naturaleza—, como el cuidado del cuerpo —que consiste en disciplinario para que sea un templo sólido que resguarde al alma y le permita alcanzar el bien supremo—, de tal manera que, ambas partes constitutivas del ser humano, gracias al proceso educativo, se encuentren en perfecta armonía, pues está claro que *no hay buen orden,* [...] "allí donde lo más digno se halla subordinado a lo menos digno*".*[7] Por lo que es indispensable que, al educar al ser humano, se tenga presente como teleología educativa el que la parte más noble y digna sea la que domine, de tal modo que en los primeros momentos de la formación, es *necesario prestar atención al maestro interior,*[8] para que el educando aprenda a ejercer un dominio de sí mismo. Esto mediante una vida disciplinada que le permita, posteriormente, continuar su propio proceso de educación, hasta llegar a lo que Agustín de Hipona llama autoeducación.

Para el caso de la actividad educativa de los agustinos en la Nueva España hay que tomar en cuenta que esta orden religiosa fue heredera de la tradición de su padre fundador, misma que se encuentra incardinada en su apostolado, el cual se desarrolla en un amplio horizonte desde donde se perfilan dos perspectivas educativas: la que viene orientada desde su actividad misionera-evangelizadora, que tiene que ver fundamentalmente con la conversión del indígena y el cuidado de su alma y, por otro lado, la tradición educativa en la que se forma a todo aquel que se acerca a abrazar el hábito agustino y ejercer este apostolado. Ambas actividades educativas tienen que ver con dos formas de educación: una se aplica a los indígenas recién convertidos y se llevará a cabo en la organización colonial

[6] *Ibidem*, pp. 218, 236.
[7] *Ibidem*, p. 238.
[8] *Ibidem*, p. 267.

que se conoce como pueblos de indios; la otra está dirigida a los que sienten el llamado por la vocación religiosa y se desarrollará en los colegios de los conventos agustinos. Tomando en cuenta esta división, primero hablaré de la educación que se llevó a cabo en los pueblos de indios y después la que se desarrolló en las casas de los religiosos agustinos.

1. La actividad misionera en los pueblos de indios

La educación en este aspecto tiene que entenderse como el proceso doble, tanto de "civilización" como de "conversión" que lleva a cabo la comunidad agustiniana a través del cual se erradicará paulatinamente la forma de vida del conquistado, para ir enseñando poco a poco el estilo de vida del conquistador. La conversión representó un elemento plenamente aceptado dentro de la espiritualidad agustiniana, misma que tuvo su raíz en el apostolado original de la cristianización de los infieles; pero esta actividad de conversión tuvo que adecuarse para dar paso a la cura de almas entre los recién convertidos a la fe. Este trabajo de actividad misionera se realizó de manera gradual, pues primero fue necesario llevar a cabo el proceso de civilidad al que fue sometido el indio americano.

Está claro que para los agustinos —y también para las otras órdenes misioneras—, la forma de vida y el tipo de culto religioso que practicaban los naturales americanos no era compatible con el paradigma cultural que tenían los peninsulares, de ahí la pertinencia de llevar a cabo el proceso de conversión de acuerdo al modelo religioso occidental. Pero al mismo tiempo, también se ven en la necesidad de imponer la forma de vida europea —que es la que se considera civilizada—, al estilo de vida al que está acostumbrado el indio —pues ésta es considerada bárbara—, por lo que, en este sentido, las principales órdenes misioneras —franciscanos, agustinos y jesuitas— que "civilizaron" y "convirtieron" al natural indígena, coincidieron en el camino a seguir para lograr tales propósitos:

a) Aprender la lengua de ellos. En esto los agustinos se destacaron considerablemente, pues era necesario establecer la comunicación entre el peninsular y el conquistado, de tal forma que este último se encontrara en condiciones de recibir la instrucción, tanto civil como religiosa, que requería. Para lograr este propósito, el misionero optó por incorporar términos europeos para designar aquellas abstracciones para las cuales no se encontraba su sinonimia con el idioma indígena, o también, recurrir a perífrasis dentro del idioma vernáculo con la finalidad de que se asimilara más rápidamente los dogmas religiosos por el indígena. Para lograr estos esfuerzos el misionero utilizó ciertos recursos didácticos que facilitaron el proceso, tales como el juego, el teatro, la música y la pintura[9] pero, sobre todo, la convivencia con el indígena.

b) Investigar sus tradiciones, recogiendo minuciosamente todas sus costumbres para utilizar aquellas que tuvieran cierta similitud con las del conquistador y suprimir aquellas que se opusieran al tipo de tradición peninsular.[10] A manera de ejemplo se puede mencionar ciertas prácticas religiosas como la "confesión" o el "bautismo" aunque desde luego, con el significado que le da un paradigma cultural distinto al de occidente.[11]

c) Establecer el estilo de vida europeo en tierras americanas. Esto tiene que ver con la vestimenta, la vivienda, la forma de trabajo y de distribución de tierras, el modo de organización social, la práctica religiosa, el nuevo código moral, el tipo de comportamiento; situaciones todas estas tan cotidianas pero tan fundamentales para el sentido de vida de los grupos indígenas, que serán algunas de las causas principales en la depresión de los naturales, mismo que culminará en la "actitud melancólica del mexicano."

La primer forma a través de la cual se logró este proceso de civilización fue con la fundación de pueblos, la cual consistió en reunir a

[9] Kobayashi, José María. *La educación como conquista.* El Colegio de México, México, 1974, p. 142.
[10] González y González, Luis. *Atraídos por la Nueva España.* El Colegio Nacional, México, 1995, p. 132-1 33.
[11] Kobayashi, *op. cit.*, p. 146.

los nativos de estas tierras que tenían por costumbre habitar dispersos en varios grupos a lo largo de las montañas de las cañadas o entre ríos, manteniendo un asentamiento irregular. La mecánica que utilizaban para la fundación de estos pueblos era: como primer acto, levantar una cruz de piedra con la que señalaban el centro, detrás de ella surgiría el templo y el convento y, frente a ella, la plaza mayor y el edificio para el gobierno civil. Siguiendo la forma de una cruz griega, formaban cuatro barrios y en cada zona trazaban las calles respectivas con sus manzanas. A cada familia le señalaron su sitio y la pusieron a construir su casa, que constaba de una salita común, un amplio corredor, dos o tres piezas para dormir, un pequeño patio, la cocina y un corral. Luego repartían los terrenos del contorno, formando el ejido comunitario y las parcelas familiares. A un lado del convento erigían una escuela. No lejos de este lugar también construían el hospital de indios, con sus anexos de talleres artesanales.

Una vez que se fundaba el pueblo, la forma de evangelización se realizaba conforme a un método bien programado:

- Catequesis de niños y adultos diaria, antes de la misa.
- Confesiones de los grupos correspondientes a cada día de la semana.
- Celebración del Santo Sacrificio.
- Comunión eucarística de casi todos los asistentes.
- Visita domiciliaria a enfermos en procesión comunitaria.
- Los bautismos se hacían los sábados con misa.
- Los matrimonios eran de ordinario los miércoles.

Por lo que toda la vida sacramental tenía por centro la eucaristía: Sacramento de piedad, signo de unidad y vínculo de caridad, según el lema de San Agustín.[12] Además de esta fundación de pueblos, los misioneros formaron otras estructuras de orden religioso como:

[12] Navarrete, Nicolás. *Historia de la provincia agustiniana de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*, t. 1, Porrúa, México, 1978, pp. 141-142.

- *Las bases del pueblo* que se encargaban de promover y vigilar todo lo relativo al culto divino, especialmente en las "visitas" o poblados filiales que no tenían sacerdote de planta.
- *Las cofradías*, que a través de las "mayordomías" se encargaban de sostener el culto divino, con todo su esplendor y su pompa. Tanto las "bases del pueblo" como las "mayordomías" indígenas le daban un aspecto pintoresco a las ceremonias, al incluir sus danzas y sus parandes —al entregar su cargo los mayordomos de un año a los del siguiente, hacían intercambio de artefactos de azúcar-coronas, sombreros, collares y otras figuras a las que llamaban parandes.
- *Los gremios* que son agrupaciones de artes y oficios, a la vez sociales y religiosos, que integraban a la organización obrera y campesina de aquellos tiempos. Cada gremio celebraba su propia fiesta patronal y cooperaban todos a la fiesta comunitaria del pueblo.[13]

Esta forma de evangelización, aunada a la de civilización conforme al paradigma occidental, se puede reconocer como educativa pues impusieron a los nuevos fieles las prácticas culturales del conquistador. Esta fundación de pueblos no fue exclusiva de las primeras misiones de los agustinos, sino que ya para cuando la provincia de Michoacán había recibido su autonomía, continuaron con este esfuerzo de civilización, pues en 1603 se trató de reunir a los indígenas en los pueblos que ya eran cabeceras, o en territorio cercano, para tenerlos mejor controlados políticamente y mejor atendidos, eclesiásticamente hablando. A este respecto, el padre Basalenque, en su obra *Historia*, dice que esta acción ocasionó "una de las mayores pestes y enfermedades para menoscabar los

[13] *Ibidem*, pp. 144, 155.

naturales de cuantas han tenido, porque los echaron de sus tierras y llevaron a las cabeceras donde los obligaron a hacer casas nuevas; vivir en temples diferentes, sin tener tierras bastantes que sembrar, de que les provino tanta melancolía, que unos se huían vagueando por otras tierras expuestos a morirse de hambre; y los que quedaban enfermaban con la novedad del temple y la conversación de gentes, otros antes de llegar a la cabecera, viendo derribar sus casas, talar sus huertas, demoler sus iglesias sin haber cometido delito, se entristecían, enfermaban y morían"[14].

Pero la orden religiosa agustina no se limitó a su labor de conversión y de evangelización, sino que dentro de su programa también incluyó el establecimiento de una serie de escuelas, asentadas en los pueblos de indios, para inculcar en ellos los contenidos que le dan forma al entendimiento para pensar el mundo desde la cosmovisión europea. Y la mejor forma de conseguir esto es por medio del proceso educativo formal, es decir, a través de la enseñanza-aprendizaje inducida y controlada desde una institución. Esto obedece a que la educación escolar no es un acto de espontaneidad como la doméstica o informal, sino que es una actividad que requiere "intento, voluntad, esfuerzo, perseverancia, planteamiento y programa"; de tal forma que "no se efectúa en cualquier grupo humano, sino sólo en aquellos donde existe aprecio recíproco entre el grupo educador y el educando, y dicho aprecio debe fundamentarse a su vez en que el primero considere al segundo, objeto merecedor de ser educado. Sin tal reconocimiento previo, nadie se dedicaría a la pesada tarea que es la educación del ser humano"[15].

[14] Citado por Jaramillo Escutia, Roberto. *Los agustinos de Michoacán. 1602-1652. La difícil formación de una provincia.* Provincia Agustina de Michoacán, México, 1991, p. 262.
[15] Kobayashi, *op. cit.*, p. 152.

2. Las escuelas para indios

Estas escuelas fueron las llamadas de "primeras letras". Según el padre agustino Basalenque, en la dedicatoria de su obra antes referida, dice que en estas escuelas, en las que los niños permanecían por seis años, aprendían a leer y a escribir para el servicio del coro, actividad en la que los indios mexicanos eran muy hábiles cantores. En estas escuelas escogían entre los niños asistentes a la doctrina a los más hábiles, para que en el patio de la iglesia se congregaran diariamente a tomar lecciones de lectura y escritura; de esta forma los preparaban para servir al pueblo como escribanos.

En las escuelas de música, una vez que ya sabían leer y escribir, también se seleccionaba a los niños que tenían buena voz para el canto y habilidades para la música, por lo que dedicaban dos horas diarias después de la misa, al aprendizaje de diversos instrumentos musicales como el órgano o la flauta —algunos mencionan las chirimías, trompetas, violines, arpas y vihuelas—, y con esta educación, formaban verdaderos orfeones indígenas agustinos, que descollaban tanto por su ejecución musical como por los cantos llenos de gozo y entusiasmo, por lo que al terminar estos estudios, sus egresados estaban en posibilidad de ser empleados en la capilla del convento.[16] Y también el padre Grijalba, en su *Crónica* escribió que en todos los conventos agustinos "hay escuelas, que caen al patio de la iglesia, donde se enseñan los niños a ayudar a misa, a leer y escribir, a cantar y tañer instrumentos músicos".[17] Tanto la letra como la música eran hechas por los frailes. Se dice que la región de Michoacán fue famosa por los cantos que entonaban los alumnos cuya formación educativa estaba a cargo de los misioneros agustinos.

[16] Navarrete, *op. cit.*, p. 155.

[17] Citado por Gómez Canedo, Lino. *La educación de los marginados durante la época colonial.* Porrúa, México, 1982, p.27.

Las escuelas de artes y de oficios fue otro sector que no descuidó la educación impulsada por la orden agustina, pues tanto las escuelas de instrucción elemental como las de música y canto estaban destinadas para la niñez indígena, pero a los adultos indígenas también se les contempló en este proceso de educación intencional. Dentro de estas escuelas de artes y oficios, se impartieron conocimientos de hidráulica y agricultura, les enseñaron la manera occidental de limpiar los campos montuosos y de aprovechar las aguas de los ríos y de las ciénagas para el regadío, por medio de grandes canales; o en la formación de lagos en los que se dedicaban a la cría de pescado. Además, los religiosos agustinos contribuyeron con árboles frutales y legumbres traídas de España, con las que enseñaron a los indígenas a formar grandes huertas, así como la siembra del trigo y un mejor aprovechamiento del cultivo del maíz. Los conocimientos aprendidos por los indígenas en estas escuelas, hicieron posible que se les contratara como trabajadores en las haciendas de los agustinos. A manera de ejemplo se tienen dos de las más prósperas haciendas de esta orden: la de Santa Mónica y la de San Nicolás Tolentino.[18]

Dentro de los oficios se cuentan también las escuelas-talleres en las que se imparten oficios tales como: cantería, escultura, pintura, herrería, carpintería, alfarería, hilados, tejidos, tintorería, sastrería y curtiduría; y en el arte plumado las mujeres eran tan hábiles como en el tejido y los hilados. Con estas actividades, tanto hombres como mujeres se bastaban en sus necesidades, e incluso, hacían producción para su venta.[19] Dentro de estos oficios no faltó quien se volvió un auténtico maestro en el ejercicio de su actividad, lo que a la postre permitió el desarrollo de una industria que caracterizó a ciertos pueblos. Tal es el caso de la fabricación de frazadas de lana y de rebozos para uso de la mujer, que se instaló en

[18] Moreno García, Heriberto. *Los agustinos, aquellos misioneros hacendados.* Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán, escrita por fray Diego de Basalenque (selección). CONACULTA, México, 1985, p. 36.
[19] Jaramillo, *Op. Cit.*, p. 284.

Yuririhapúndaro y en Yuríria y después, en el siglo XVIII fue trasladada a Moroleón, Guanajuato, destacándose esta región, a nivel nacional, en esa actividad.

También hay que resaltar el trabajo de los artesanos en lo que toca al oficio de la construcción y ornamentación de las grandiosas iglesias de la provincia de Michoacán, bajo la docencia y dirección de los misioneros y oficiales españoles, pues cuando los religiosos no dominaban un oficio, mandaban traer desde España a algún maestro que se los enseñara. Como ejemplo se tienen las portadas de las iglesias y la cantería labrada en conventos, así como piezas escultóricas o incluso algunos cuadros murales, todos de manufactura indígena, y la mayoría de ellos, con supervisión peninsular.[20]

En esta actividad de enseñanza-aprendizaje, la orden agustina se destacó por el uso de una metodología didáctica que fue conformando, de acuerdo a las condiciones que se dieron en la Nueva España. En la instrucción que se impartió a los indios, niños, niñas, hombres y mujeres, no sólo recurrieron a una enseñanza oral aprendida de memoria —en la que se repetía de manera comunitaria los rezos y los cantos—, sino que los frailes se dieron a la tarea de imprimir unas "cartillas" en las que se anotaban los conocimientos más importantes, según fuera el caso. Por ejemplo, se habla de la cartilla de la doctrina cristiana en la que básicamente se consideraban cuatro cosas:

> Las oraciones fundamentales —Padre Nuestro, Ave María, Credo y Salve—; los mandamientos de la ley de la Iglesia; los artículos de la fe explicados; otras oraciones piadosas.[21]

Además de estos recursos didácticos, fue de gran ayuda una trilogía compuesta por el canto, la música y el teatro, que aún en nuestros días no pierde su valor indiscutible para fines educativos y comunicativos, sólo

[20] Navarrete, *op. cit.*, pp. 156-158.
[21] Jaramillo *op., cit*, p. 265

que hoy se le conoce como "método audiovisual" o, para utilizar un nombre más técnico, "didáctica multimedia". Esta metodología fue el gran acierto psicopedagógico de los misioneros agustinos, buenos conocedores del carácter y capacidad de sus pupilos indígenas, se dieron cuenta que con ese apoyo se podía auxiliar a sus alumnos con los recursos visuales y auditivos o con expresiones corporales para que se facilitara la comprensión de los conocimientos abstractos. Aunque es preciso reconocer que estos recursos didácticos no fueron de uso exclusivo de los agustinos, pues los franciscanos ya lo habían explotado ampliamente. En lo que sí es preciso insistir es que con el empleo de esta metodología didáctica se logró satisfacer la sensibilidad estética de los indígenas, acostumbrados a presenciar cotidianamente los rituales celebrados en sus centros religiosos y educativos, a través del canto, la música y el baile.[22]

En esta educación instrumentada en los pueblos de indios, no se puede soslayar la importancia que tuvieron los Hospitales, pues éstos fueron, sobre todo, escuelas activas y vivientes de caridad. Si bien la función principal del hospital fue la de ser un centro de salud para atender

[22] Kobayashi, *op. cit.*, p. 145. Algunos de estos centros educativos fueron el Calmécac ("conjunto de cordeles de las personas" -cordel-linaje- para hijos e hijas de los principales, institución dedicada al dios Quetzalcóatl en la que, a manera de internado, se cumplían tres fines educativos: "se crían los que rigen, señores y senadores y gente noble, que tiene cargas de los pueblos"; en segundo lugar, era el plantel en el que se formaban "los que están en los oficios militares"; y en tercer lugar, era el centro en el que se transmitían los valores culturales de la civilización azteca, a través de cantos, danzas e historias del pueblo y se impartía el conocimiento de los libros sagrados, cargo que desempeñaban los "ministros de los ídolos.") De acuerdo al testimonio de Sahagún, citado por Kobayashi, *op.cit.*, p. 61, en el Telpochcalli ("casa de jóvenes", dedicada al dios Tezcatlipoca -el dios que siempre es mancebo-institución en la que ingresan los macehualtin plantel, hijos de la gente común, para hacer de ellos soldados peones y sus jefes militares inmediatos, y también les daban conocimientos sobre actividades sobresalientes en la economía prehispánica, tales como agricultura, comercio, artesanía, entre otras.); El Ichpochcali (centro educativo para las niñas y jovencitas en donde aprendían los oficios de rituales religiosos y los oficios propios de la mujer prehispánica. De este lugar salían para contraer matrimonio, aunque algunas no tenían una vida de encierro sino que se quedaban en casa de sus padres.). El Cuicacalli (o "casa de cantos", lugar cuya función es la de recibir a los jóvenes que una vez terminadas sus actividades en el Telpochcalli, asistían a este espacio para el ensayo del canto y del baile, al que también asistían muchachas que provenían del lchpochcalli. En este lugar se recibían clases de baile conocido como "macehualiztli" que tiene un carácter religioso -a diferencia del "mitotiliztli" que tiene una función recreativa, por lo que su finalidad era invocar, alabar y propiciar el buen sino de sus dioses). Cfr. de acuerdo con el testimonio de Sahagún, citado por Kobayashi, *Op. Cit.*, p. 61 y 79-82.

las enfermedades de los indios —hay que tomar en cuenta las frecuentes epidemias que diezmaban a la población indígena—, ya sea por el contagio de enfermedades traídas por los peninsulares, por el exceso de trabajo en tierras de conquistadores o por la escasa alimentación a la que se orilló al nativo de las tierras americanas debido a los impuestos o pago por servicios a los que se hizo acreedor. Estos lugares también facilitaron la administración de los últimos sacramentos a los moribundos, además de cumplir la función de mesones u hospederías para los caminantes, quienes eran recibidos gratuitamente y con gran amabilidad. Hay quien llega a afirmar que en este aspecto los agustinos se apegaban a la tradición de su padre fundador y que a los visitantes al llegar, les hacían el lavatorio de pies y los trataban fraternalmente durante su estancia. [23]

La función de estos hospitales era consolidar una educación más de tipo moral que intelectual o de capacitación, pues en ellos se les enseñaba a practicar la caridad cristiana a través del trabajo y el servicio al prójimo. Las familias se rolaban el cumplimiento del servicio de estos centros, tanto en actividades domésticas como en la realización de los oficios aprendidos y que ahí requirieran de su aplicación, tales como albañilería, herrería, agricultura o ganadería. Durante su estancia, —ocho días— las familias mostraban una vida muy disciplinada. Uno de los cronistas la describe así: (llevaban) "una vida estrechísima; no sé yo que el convento más austero tenga tantas horas de rezo como tienen estas indias, sin dispensar la media noche y madrugada en que rezan maitines y primas en rosarios y oraciones, con la circunstancia de ser todo lo más cantado y de rodillas, sin darle el menor alivio al cuerpo en todas las horas del día".[24] A manera de ejemplo el Hospital de Charo en 1655, cuando el pueblo contaba con doscientos cincuenta tributarios y cada semana entraban cuatro matrimonios para realizar todos los servicios, además de aportar cada

[23] Navarrete, *op. cit.*, p. 159.
[24] citado por Jaramillo, *op. cit.*, p. 277.

pareja dos reales por limosna, completando de esa manera los dos pesos que se le pagaban al fraile por los servicios de misa y procesión.[25]

Como puede observarse, el apostolado misionero realizado por las diferentes casas de la recién autónoma provincia de Michoacán, no se limitó en sentido estricto, a tierra de misión, sino también se desempeñaron en un territorio cristiano, al cual tenían que atender continuamente. Esto intensificó la actividad de los agustinos, ya que al mismo tiempo que administraban a los pueblos de indios y les proporcionaban los servicios religiosos que requerían, también continuaron con la fundación de nuevos pueblos, que como ya se ha visto, implicó una labor civilizadora de la cual la mayoría de nuestros pueblos mexicanos hay son efecto, pero sobre todo, una tarea educativa muy ardua a través de la cual se consolidó la conquista española y la evangelización occidental.

3- La educación de los religiosos agustinos

Hay otro aspecto de la educación en los agustinos del siglo XVII que quiero resaltar y es el que tiene que ver con la formación de sus propios cuadros de intelectuales, pues a través de ellos es que se siembra y germina la semilla de la cultura y la religión occidental.

Debido a que los religiosos agustinos que llegaron a la Nueva España ya traían una formación educativa que recibieron en la península europea, la actividad principal a la que se dedicaron fue la labor misional. Casi todos los primeros agustinos que llegaron a suelo americano, tenían estudios teológicos. A manera de ejemplo se cita el caso de fray Jerónimo de San Esteban, graduado en Cánones, fray Agustín de la Coruña, eminente teólogo del famoso Colegio de Salamanca, al igual que fray Juan

[25] *Ibid*, p. 277.

Bautista, fray Alonso de Borja, fray Sebastián de Trasierra, quien también estudió en Alcalá, lo mismo que fray Juan de Oseguera.

Cuando la comunidad empezó a crecer con nuevas vocaciones, tanto criollas como peninsulares —pues hubo el caso de algunos agustinos que llegaron a estas tierras americanas siendo muy niños—, se vio la necesidad de contratar los servicios de profesionales para ese fin. Este fue el propósito de traer a fray Alonso de la Veracruz, Alonso Gutiérrez, quien siendo sacerdote español secular, decidió acompañar a un grupo de agustinos que lo invitaron a dar clases de teología en un lugar en donde aún no se contaba con Colegios de Altos estudios para filosofía y teología. De él se dice que, al llegar al puerto de Veracruz, siente el llamado hacia la regla agustina y toma el hábito, adoptando también el nombre de ese lugar, por lo que es mejor conocido como fray Alonso de la Veracruz (1504-1584). Este insigne agustino tenía estudios de gramática y retórica en la Universidad de Alcalá de Henares, estudios de artes (lo que equivalía a la filosofía) y de teología en la Universidad de Salamanca, en donde recibió el grado de Maestro en teología, siendo discípulo de los religiosos dominicos francisco de Vitoria y Domingo de Soto, donde además fue catedrático de artes o filosofía.[26]

Una vez que se asentó en la Nueva España, enseñó artes y teología en colegios que él mismo fundó: el Colegio de Tiripetío en 1540 que fue la primera escuela de estudios mayores en todo el territorio americano. Por lo que también este religioso fue el primero en fundar cátedras de artes y teología, así como la primera gran biblioteca en el mismo Colegio de Tiripetío. Con el tiempo, se presentó la necesidad de que este colegio se trasladara a Tacámbaro en 1545, pues este nuevo convento quedó muy bien establecido y con muchos recursos, pero al maestro Alonso de la Veracruz no le gustó la vida mixta de estudio y actividad pastoral que desempeñaban los alumnos, así que se trasladó nuevamente al Colegio a

[26] Beuchot, Mauricio. "Esbozo biográfico de Alonso de la Veracruz", UNAM, México, 1984, p. 13.

Atotonilco; pero una vez que la provincia de Michoacán se independizó, de nuevo se cambió el Colegio a Valladolid.

El año de 1553, que señala el inicio de sus cátedras la Universidad Real y Pontificia de México, fray Alonso de la Veracruz imparte la primera cátedra de filosofía, de manera oficial y abierta para todo estudioso, clérigo o laico.[27] También de la pluma inteligente de este religioso agustino es que sale a las prensas mexicanas la primera obra de filosofía en 1554. Por estas razones es que ha sido llamado "el Padre Venerable de la Inteligencia Mexicana."[28] Además de este filósofo maestro, también otros religiosos agustinos fueron catedráticos de la Universidad en siglo XVI, como fray Melchor de los Reyes, fray Juan Adriano y fray Diego de Contreras. Así mismo, entre esta "inteligencia en suelo americano" hubo calificadores del Santo Oficio como fray Juan de Contreras y su hermano fray Diego Ruíz de Contreras; algunos otros fueron consultores en los Concilios Provinciales como fray Pedro de Agurto, mientras que otros se destacaron por sus conocimientos científicos y técnicos como fray Andrés de Urdaneta, fray Juan de Utrera y fray Agustín Farfán.[29]

No cabe duda que el nivel cultural de la clase dirigente de la comunidad agustina fue muy elevado, pues así lo exigían los cargos que ocupaban y las actividades que desempeñaban y porque la espiritualidad de la orden, por tradición, le daba mucha importancia a los estudios. Para los religiosos agustinos que profesaron en México, ya fueran peninsulares o criollos, se cuidaba esmeradamente su formación educativa, éstos contaban con un elevado nivel de preparación, además de conocer por lo menos una lengua indígena.

Las crónicas afirman que para 1571 —a treinta y ocho años de haber llegado a América—, de un total de ciento trece religiosos, setenta y ocho de ellos dominaba por lo menos una lengua; veinte hablaban varias

[27] Navarro, Bernabé. *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII.* UNAM, México, 1983, p.12.
[28] Robles, O. *Filósofos mexicanos del siglo XVI,* 1950, citado por Beuchot, *op. cit.*, p. 14.
[29] Rubial García, Antonio. *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630),* UNAM, México, 1989, pp. 29-30.

lenguas y sólo quince no conocían ninguna. La lengua que más dominaron fue el náhuatl, después el tarasco y luego el otomí.[30]

Hay que considerar que en el interior de la orden agustina se practica una igualdad de oportunidades por parte de cada uno de sus miembros, en cuanto a su formación educativa, lo cual ha permitido que se fomente un elevado nivel cultural entre sus integrantes. Esta formación educativa ha sido resultado de los colegios de estudios medios y superiores establecidos por la Orden Agustina que se desarrolló en los conventos de esta comunidad religiosa. En estos espacios se organizaron dos tipos de casas de estudio: las que se establecieron en los conventos rurales y las que se asentaron en las zonas urbanas.

Los estudios que se establecieron en los conventos rurales tenían como finalidad el que los estudiantes se ejercitaran en la práctica de la predicación y en el aprendizaje de las lenguas indígenas. En los primeros años los frailes aprendieron con los niños que educaban en sus conventos, pero después, se estableció la enseñanza mutua, es decir, unos religiosos enseñaban a otros lo que habían aprendido. Poco tiempo después, se fundaron en los colegios de estudio cátedras de lengua que eran dictadas por los mismos religiosos nacidos en suelo americano. Para poner en práctica sus conocimientos de la lengua, los alumnos salían a practicar entre los indígenas, al mismo tiempo que predicaban la semilla evangelizadora. Con la finalidad de que conocieran la lengua, en estos conventos, se implantaron tanto los estudios menores de gramática, como en algunos casos también los estudios mayores, de artes y teología, aunque en varias ocasiones se trasladaban esos estudios a otros conventos, o en otros casos sólo había estudios menores, o sólo estudios mayores, dependiendo de las circunstancias. Predicar en la lengua de los naturales era de suma importancia, al grado de que en el capítulo realizado en 1617, el provincial estableció que durante los cinco años que

[30] *Ibidem*, p. 31

duraban los estudios filosófico-teológicos, los profesos estudiaran los domingos y días festivos una hora de lenguas.

Todavía para el año de 1643, cuando habían llegado varios frailes extranjeros para ocupar algunos de los puestos más importantes en la provincia de Michoacán, el obispo del mismo lugar, Ramírez del Prado, mandó que se les predicara a los indígenas, únicamente en su lengua materna y que no estaba permitido confesar por medio de intérprete, por lo que estableció el plazo de un año para que, tanto misioneros como evangelizadores, aprendieran la lengua del indígena. La provincia de Michoacán, a través de su provincial, insiste en que los estudiantes de filosofía y de teología deberían estudiar diariamente dos horas de tarasco, una por la mañana y otra por la tarde y que esta regla se cumpla en todos los conventos en donde sea posible realizarla.[31] Para la década de los setentas en el siglo XVII, los mismos padres provinciales daban ejemplo de su habilidad en el dominio de las lenguas naturales —el matlaltzinca o el tarasco.

Mientras que las casas de estudio de los conventos en ciudades españolas tuvieron un carácter más estable y una vida más continua puesto que se encontraban con ciertas ventajas, y en ellas también se desarrollaron tanto estudios menores como mayores.

En el momento en que la provincia de san Nicolás Tolentino adquiere su autonomía, y a pesar de haber quedado con un número reducido de religiosos, cuenta con varios colegios: uno de gramática en Guadalajara, otro de artes en Valladolid y otro más de teología en Yuridiapúndaro, que fue el colegio más antiguo —conocido también como Colegio de San Pablo—, y que por cerca de cien años —hasta 1655—, fue casa de estudios menores y mayores, de donde egresaron religiosos muy talentosos tanto en virtud como en letras. A estos tres se le sumará poco tiempo después otro de artes en Cuitzeo. Después de la separación de las dos provincias, el

[31] Jaramillo, *op. cit.*, p. 264.

Colegio de Valladolid fue el que jugó un papel fundamental como casa de altos estudios, secundándolo en importancia el de Guadalajara.[32]

Se procuró que fuera una regla el que los estudios de artes y teología fueran sucesivos, es decir, que los estudiantes que iniciaban el curso de filosofía, también continuaran con el de teología en la misma casa; sin embargo, hubo sus excepciones.

A lo largo del siglo XVII disminuyó la labor misionera de los agustinos, por lo que la mayoría de los religiosos se concentró en los conventos urbanos y dispuso de más tiempo para dedicarse a la vida contemplativa. Por esta razón, los colegios de estudios, tanto menores como superiores, se concentraron en preparar muy minuciosamente, a los nuevos alumnos de la comunidad religiosa. En 1603 se contaba con tres insignes maestros de la congregación: fray Agustín Hurtado, fray Juan de la Puente y fray Diego de Basalenque.[33] A estos dos últimos se les reconoce por la habilidad con la que manejaron la gramática, las lenguas clásicas e indígenas, la filosofía y la teología, lo mismo que las sagradas escrituras. Se dice que para el año 1617, el padre Basalenque logró la fundación de un gran Colegio para la educación cristiana de los criollos, a los que les impartió un curso completo de gramática y retórica; de este colegio logró sacar más de treinta vocaciones religiosas y sacerdotales, además de beneficiar a cientos de niños y adolescentes que engrosaron las filas de colegios de estudios superiores en carreras laicas.[34]

Para 1623, el provincial Miguel Sosa visitó con mucha frecuencia las casas de estudios con la finalidad de elevar su nivel, estimulando a profesores y alumnos para dar mayor rendimiento, además de que él en persona dictaba conferencias con las que complementaba la docencia cotidiana; se le recuerda por un lema con el que parafraseaba al maestro

[32] Navarrete, *op. cit.,* p. 648.
[33] Rubial. *El convento...*, p. 138.
[34] Navarrete, *op. cit.*, p. 80.

fundador: "¿qué cosa desea más el alma que la Verdad?"[35] Cuando al padre Diego Basalenque le tocó ser provincial (1623-1626), también tuvo especial cuidado por los estudios; él estableció la regla de que no se daba el hábito a ningún aspirante si no sabía la gramática, para después aplicarse con dedicación a la filosofía y a la teología; y cuando se trasladó a Charo (1636-1645) se dio el tiempo para escribir su *Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino...,* además de que fundó un colegio de gramática y canto para niños indígenas, para quien escribió una cartilla de *Arte y Vocabulario en lengua tarasca.*[36] De él se dice que afirmaba que "no son todos los estudios para todas las edades (...), la gramática es estudio de niños, la metafísica de hombres de discurso y la historia de hombres viejos",[37] por lo que cada ciencia hay que darla a la edad correspondiente.

Entre los años de 1630 y 1650 los colegios en los conventos agustinos se sumen en la oscuridad medieval, en parte por los diversos problemas que tiene la orden, y en parte porque sus mentes más preclaras no hacen acto de presencia. Por ejemplo, en 1641, ante la reubicación de varios connotados religiosos españoles, por la prohibición de admitir criollos a la orden y ante la escasez de vocaciones, el Colegio de Estudios Superiores de Guadalajara tuvo que cerrar sus puertas. Y no será sino hasta la rectoría de fray Francisco Muñoz (1649-1652) que se hace una revisión exhaustiva del plan de estudios superiores para ponerlo a la altura de las exigencias de Roma. Esta reforma introdujo estudios de letras latinas y castellanas, historia de la filosofía, historia de la orden agustiniana, teología agustiniana, historia de la Iglesia, literatura griega y hebrea, sin dejar de lado a la tradición escolástica. La renovación del plan de estudios incluyó una actualización del cuerpo docente, que redundó directamente en beneficio de los estudiantes.[38]

[35] *Ibidem*, p. 76.
[36] *Ibidem*, p. 82 y 84.
[37] González, *op. cit.*, p. 137.
[38] Navarrete, *op. cit.*, p. 118, 131.

Esta reforma educativa se confirmó con el provincial Felipe de Vergara (1655-1658), quien retomó el modelo del padre Basalenque, elevando el nivel de estudios con una renovación en la planta docente, todos ellos doctorados por la Universidad Pontificia de México; los nombres de estos seis grandes maestros son: Fr. Antonio de Simois, Fr. Juan de Palacios y Fr. José de Morales, que radicaron en el Colegio de Valladolid; Fr. Francisco de Cantillana y Fr. Cosme Rangel en Yuririhapúndaro, y Fr. Luis de Heredia en Guadalajara.[39] Con este nuevo impulso que le impregnaron estos egregios intelectuales, para el año 1676, siendo provincial fray Gregorio Izaguirre, se encontró en condiciones de mejorar el plan de estudios, estableciendo uno casi de tipo universitario: cuatro años de Humanidades, que se cursaban en el Colegio de Yuririhapúndaro, tres de Artes en Valladolid y cinco de teología en Guadalajara, reforzándolos con maestros bien preparados: Fr. Francisco de Quijas, Fr. Sebastián Ruiz y el Mtro. Fr. Juan de Silva.

Este plan de estudios fue respetado hasta finales del siglo XVIII, con excelentes resultados en la formación de los educandos.[40] Para finales del siglo XVII, y siendo provincial fray Diego de Campos, introdujo la costumbre de leer y comentar en comunidad, antes y después de la comida y en todos los conventos, la *Suma Teológica* del doctor angélico, con lo que le dará un giro a la formación educativa. Su reforma pedagógica consistió en concentrar todos los estudios en el Colegio de Valladolid, en donde se formaban a coristas, gramáticos, filósofos y teólogos, sin quitar a los novicios; mientras que en el Colegio de Guadalajara sólo había dos coristas teólogos y en el de Yuririhapúndaro se preparaban en gramática y en retórica. Su aporte también tocó la reorganización de las bibliotecas, actualizándolas, tanto en obra como en catálogo y ficheros y estableciendo el intercambio de libros entre los diferentes conventos, a fin de que hubiese también un intercambio y un enriquecimiento cultural. Así mismo

[39] *Ibidem*, p. 383.
[40] *Ibidem*, p. 396.

tomó en cuenta la necesidad de reconcentrar todos los documentos históricos de la provincia, designando a fray Felipe de Figueroa para usar y conservar dichos archivos.[41]

A manera de síntesis se puede decir que los paradigmas educativos que predominaron en estos colegios, sobre todo de estudios superiores, fueron tres: primero es la del padre fundador: San Agustín, quien se caracterizó por dedicar su vida al estudio, a la búsqueda de la verdad y a la retroalimentación espiritual a través de una vida en comunidad. Una segunda tendencia fue la escolástica, introducida en los colegios agustinos a través de fray Alonso de la Veracruz, quien traía esta formación desde las universidades en las que estudió y que lo demuestra por su apego a la *lógica* aristotélica y al estudio detallado del lenguaje y de los razonamientos deductivos; y una tercera tendencia que es la tomista, apegada a la lectura y al estudio minucioso de la S*uma Teológica*. La segunda y la tercera tradición se han caracterizado por mostrar una franca diferencia entre los seres humanos, reconociendo que hay algunos que nacen con facultades naturales para la virtud intelectual y para la capacidad de mando, mientras que el resto de los sujetos tienen una tendencia a la conducción y al sometimiento. Está claro que estas dos tendencias tuvieron sus efectos en cuanto al trato que se le dio al indígena o a todo aquel que no diera muestras de igualdad con el peninsular. Mientras que la primera tendencia es la de criterio más amplio e incluyente, por lo que se adecuó muy bien a las expectativas de aquellos religiosos que se identificaron con la causa de los naturales de las tierras americanas, para los que, como bien decía el santo Agustín, no hay que derribar sus ídolos ni someter por la violencia, sino que hay que educarlos en el amor y la fraternidad para que por su propia convicción abracen la nueva fe.

[41] *Ibidem,* p. 415-416.

Casi de manera paralela a la independencia de la provincia de Michoacán, tuvo lugar otro acontecimiento en la Nueva España, que tiene que ver con la educación. En 1601 se estableció el Gremio de Maestros del Nobilísimo Arte de Primeras Letras en la ciudad de México, aprobado por el virrey Conde de Monterrey.[42] El gremio, que es una asociación de hombres del mismo trabajo (artesanos, mercaderes o profesionistas) unidos para lograr beneficios para su grupo,[43] surgió con la idea de limitar la profesión de primeras letras a los españoles y excluir del ejercicio de esta actividad a cualquier otro grupo que no fuera el peninsular. En uno de los artículos de ordenanzas de este gremio se solicitaba que "el que hubiere de ser maestro no ha de ser negro, ni mulato, ni indio, y siendo español, ha de dar información de cristiano viejo, de vida y costumbres, primero que sea admitido al examen, porque enseñan buena doctrina y costumbres sus discípulos"[44], artículo que no fue aprobado en 1601 sino hasta cien años después. En la práctica los maestros "mayores" fueron la autoridad máxima de esta asociación, por lo que ellos presidían los exámenes, visitaban las escuelas, expedían personalmente las licencias para ejercer como maestros, o para el establecimiento de una nueva escuela, cobraban la membresía a los que solicitaban su ingreso, al grado de que se llegó a heredar o traspasar la licencia de esta profesión. Una vez incorporados al gremio, los maestros tenían que contribuir con uno o dos reales cada semana para costear las funciones públicas del Rey, o de su representante, o para financiar proyectos del maestro mayor.

Como se puede observar, el gremio de maestros nació por el interés de los peninsulares por monopolizar el ejercicio de esa profesión, pues si bien en el artículo antes referido no se excluye a los criollos, tampoco se menciona explícitamente su autorización para ejercer, pues sólo se alude a los maestros españoles. Al fundarse este gremio, la corona española

[42] Tanck Estrada, Dorothy. *La educación ilustrada 1786-1836. Educación primaria en la ciudad de México.* El Colegio de México, México, 1977, p. 92.
[43] *Ibidem*, p. 90.
[44] Citado por Tanck, *Op. Cit.*, p. 93.

empieza a tener un control directo sobre la educación, situación que afectará a las órdenes religiosas, pues su función social educativa empezará a verse disminuida; debido a esto, tanto el potencial humano como de infraestructura con el que cuenta la provincia de San Nicolás, se canalizará hacia el interior de la misma, preocupándose, principalmente, por la formación educativa de sus propios miembros, por lo que, los colegios de estudios en los que los forma, serán su principal ocupación en el siglo XVII.

Además de ese papel controlador que jugará el gremio de maestros hacia la actividad educativa de los religiosos, hay que agregar otro asunto que tiene que ver con el reconocimiento y poder que le otorga el rey al clero secular, mismo que, a través de sus obispos, controlará y reducirá la actividad educativa de las órdenes misioneras religiosas, incluyendo también el control sobre la actividad económica, administrativa, política, organizativa y, desde luego, religiosa.

Con estos dos asuntos quiero ejemplificar un problema que también se le presentó a la recién fundada provincia de Michoacán, y que, de acuerdo con los estudiosos de este periodo, influyó considerablemente en la propia división de las provincias: el fenómeno de la criollización.

El traslado de religiosos desde la península ibérica hacia la Nueva España era muy costoso, por lo que desde el siglo XVI, debido a la poca afluencia que tienen los peninsulares religiosos a estas tierras, y ante la necesidad de frailes para cumplir con su labor misionera, la comunidad agustina se vio obligada a autorizar el ingreso de personas nacidas en suelo americano a su orden.

Los indios fueron aceptados en los primeros años de evangelización, e incluso alguno de ellos fue ordenado sacerdote, es el caso de Antonio Huitzimengari, descendiente de Caltzontzin, el "rey" de los tarascos, quien estudió en el colegio de Tiripetío, a la vez que enseñó su lengua nativa a fray Alonso de la Veracruz, y a fray Juan de San Román, sus propios

maestros.[45] Algunas fuentes mencionan que dos indígenas agustinos fueron enviados a España, quizá a estudiar, de los cuales, uno de ellos jamás regresó a México, mientras que el otro, se inscribió a la provincia de Sardinia. Fray Juan de Zapata y Sandoval, en su *Justitia distributiva* defendió con argumentos teológicos, no sólo la posibilidad de que fueran ordenados "de misa", sino incluso su derecho a detentar beneficios eclesiásticos.[46]

Algunos de estos argumentos en defensa de los indios fueron tomados del padre fundador de la orden, San Agustín, quien en su libro *De doctrina christiana* dice que "la enseñanza de las artes liberales prepara el camino para iniciar la enseñanza de la teología", es más, que "se deben considerar al servicio de la teología, que es su reina y señora, ya que estas disciplinas disponen a la mente para un mejor conocimiento de la Sagrada Escritura y de la verdadera teología". Y en su obra *De catechizandis rudibus*, indica cómo deben ser instruidos los que deseen convertirse de cualquier secta a la fe cristiana, y apunta que "debe enseñársele la Sagrada Escritura y explicársela de acuerdo a su capacidad y, si es necesario, se recurrirá a la alegoría para hacerle comprender los misterios de la fe, de tal forma que se consiga su comprensión y no sólo su disposición a ser adoctrinado en la palabra santa; por lo que la enseñanza no debe limitarse a los rudimentos de la fe, sino también a sus más altos y secretos misterios para que pueda tener acceso al conocimiento de las sagradas letras."

Con esto nótese cuán lejos estaba San Agustín de pensar como los que pretenden prohibir a los indios el conocimiento de la sagrada escritura y de la teología, y apartarlos del estudio de tales materias, por lo que al indio no sólo se le debe enseñar teología sino también las restantes disciplinas seculares, pues son las que le servirán como preparación al conocimiento de la Escritura y de la verdadera teología, pues sin ellas no

[45] Rubial, *op. cit*, p. 148.
[46] Navarrete, *op. cit.*, p. 27.

es posible alcanzar, en opinión del obispo de Hipona, una verdadera y plena inteligencia de la Escritura.[47] Sin embargo, el padre Basalenque, quien dice que los indios ordenados sacerdotes fueron muy capaces, también reconoce que su número debió de ser muy reducido.[48]

Aunque otra apreciación de este religioso sobre el indio es considerarlo como tiranizado "en alma y cuerpo" por el demonio, de quien hay que salvar; en este esfuerzo, el misionero vence a la fuerza del mal por medio de su virtud, mientras que el indio sólo puede oponerse a esa fuerza maligna a través de la realización del trabajo, único recurso para escapar de la pereza, la embriaguez, la lujuria, además del refuerzo que se consigue con la participación en las fiestas religiosas, que lo "divierten" y le permiten ocuparse en cosas buenas. Y las cualidades que este español reconoce en el indio es que se trata de gente "buena, dócil, y aplicada a toda policía", aprenden "muy bien todos los oficios", realizan trabajos de buena calidad, sirven de maestros del idioma a los frailes y de intérpretes en la catequización.[49] Siguiendo en la obra de *Historia* de este agustino, y cuando los conventos son la preocupación más importante del fraile, el indio cobra existencia cuando se presenta con un regalo de tierras, o con ricos ornamentos en las manos, o cuando colabora con su trabajo, ya sea en las haciendas, en los hospitales o en los conventos mismos, o cuando alegra con su música, con su canto o con sus danzas en las festividades religiosas. Aunque una cosa también es cierta, los indios aceptan y buscan la protección, y cuando se las proporcionan, la agradecen con su música, su comida y sus festividades, y también les lloran de dolor cuando se mueren aquellos frailes que se condujeron con tal paternalismo.

Por lo que respecta a mestizos, la oposición fue mucho más marcada. Por los años sesenta del siglo XVI, tomaron el hábito agustino algunos hijos de español e indígena, lo que ocasionó que en una carta

[47] Cfr. Gómez Canedo, Lino. *La educación de los marginados durante la época colonial.* Porrúa, México, 1982, p. 324-325, 327.
[48] Citado por Navarrete, op. cit, p. 28.
[49] Citado por Moreno, *Op. Cit.*, p. 45.

fechada el 3 de julio de 1567, el provincial de Castilla prohibiera la profesión de mestizos en la comunidad novohispana, pues eran "hijos de indias y españoles, de manera que los novicios son nietos de indios idólatras o hijos de idólatras".[50] En el año de 1669 se repitió la prohibición, lo que hace pensar que se volvió a dar el hábito a mestizos.

Por otra parte el aumento de los hijos de españoles en suelo americano no se hizo esperar. La falta de empleos civiles, el incremento del latifundismo y el régimen de mayorazgo, provocó que una gran cantidad de criollos optaran por la carrera eclesiástica y que muchos de estos hijos de españoles, ensancharan las filas de las órdenes religiosas. La agustiniana fue la que contó con un número mayor de criollos para finales del siglo XVI y principios del siglo XVII.[51] Este fenómeno de criollización se vivió de manera diferente en cada provincia. La cantidad de peninsulares que se quedó en la provincia del Santísimo nombre de Jesús de México fue mínima, mientras que la mayoría de religiosos fue criolla, ellos fueron los que ocuparon las plazas y sus cargos importantes; en tanto que la provincia de Michoacán, se quedó con un número mayor de religiosos peninsulares, siendo ellos los que ocuparon los cargos principales, ya que, en su momento, eran los que contaban con una preparación intelectual más sólida y una mayor experiencia en las diferentes actividades, pues ya eran de edad avanzada. Pero el número de criollos no fue nada despreciable en esta provincia, por lo que el descontento del grupo criollo, al no tener acceso a los puestos de dirección y a algunos otros elementos, provocaron la conflictiva situación del provincial fray Diego de Águila (1608-1611).

Los conflictos que se generan entre los peninsulares y los criollos se resolverán con la "alternativa", aplicable desde 1614, en donde un trienio tenía el poder el grupo peninsular y otro trienio lo ejercía el grupo criollo. El 29 de noviembre de 1621, el Papa mandó un breve dirigido a la

[50] Citado por Navarrete, *Op. Cit.*, p. 28.
[51] Rubial, *Op. Cit*, p. 66.

provincia de Michoacán en el que se reafirmaba la alternativa. Para 1623 subió al provincialato, fray Diego de Basalenque, peninsular, y para 1626 lo hace el primer criollo: fray Agustín Hurtado, aunque para 1629 se suscitan nuevos problemas, pues el criollo fray Juan de Liébana, no quiere dejar el poder.[52] Los peninsulares sostenían que los criollos no tenían capacidad suficiente para ejercer el gobierno, pues eran muy débiles de carácter, poco autoritarios en la corrección de los súbditos y poco idóneos para desempeñarse en los puestos importantes. Los criollos, al sentirse señalados como diferentes por los peninsulares, e incluso discriminados por éstos a causa de haber nacido en México, empezaron a exigir un trato igual al del español, y al mismo tiempo, comenzaron a desarrollar un sentimiento de autoafirmación frente al peninsular.

Este sentimiento de diferenciación, aunado a sus vínculos con la sociedad novohispana y al arraigo al lugar donde nacieron, fueron los ingredientes que propiciaron la formación de una incipiente unidad que los empezó a identificar como grupo, a luchar por sus intereses comunes, pero también a mantener, a lo largo del siglo XVII, una serie de conflictos, por lo que los cronistas que no hablaron del caso, reconocen a este siglo como una época de "oscuridad"[53]; mientras que los que ven en esta unidad criolla un antecedente del nacionalismo mexicano que culminará con la lucha por la independencia de México en 1810, llaman al XVII el "siglo de la integración."[54]

El fenómeno de la criollización me parece muy importante en el aspecto educativo ya que la formación intelectual de esos religiosos criollos, en el interior de una comunidad religiosa que les permitió tener un contacto directo con los problemas que se vivían en la Nueva España, hizo germinar en el fraile una conciencia de su tiempo histórico y plantearse la necesidad de defender y luchar por sus propios intereses de

[52] *Ibidem*, p. 91.
[53] Jaramillo, *op. cit.*, p. 294.
[54] Moreno, *op. cit,*, p. 33.

grupo. Así como los españoles formaron sus gremios, no sólo de maestros, sino de muchos oficios y profesiones diversas, también los criollos se vieron en la necesidad de integrar sus grupos, en los cuales se unían sus intereses comunes y buscaban el reconocimiento de sus derechos, en tanto que se trataba de personas nacidas en estas tierras, razón que les daba primacía sobre los extranjeros.

El sentimiento de autoafirmación, que ya estaba muy arraigado en el criollo, se manifestó con diversas actitudes:

- Elogio de las cualidades de la Nueva España.
- Elogio de sus lugares y su gente.
- Conciencia de su diferencia con respecto a los españoles peninsulares.
- Orgullo de haber nacido en la tierra mexicana.
- Defensa de unos derechos que creían tener por su condición de criollos y que les eran lesionados por los peninsulares.
- Convicción de que el sector novohispano de la orden era de tanta valía y mérito como la congregación española.[55]

Este proceso de criollización es muy importante para entender el desarrollo que tiene la comunidad agustiniana a lo largo de los tres siglos de virreinato, pues le da un carácter muy especial, ya que la importancia que tuvo el grupo criollo, no sólo en la ocupación de los puestos dirigentes de la comunidad, sino en la elección que hizo el Rey de varios de sus miembros para el episcopado durante el primer tercio del siglo XVII. El mayor número de obispos agustinos de esta época fueron criollos novohispanos. A manera de ejemplo se tiene a fray Pedro de Agurto (aunque pertenece a fines del siglo XVI), fray Baltazar de Covarrubias, fray Gonzalo de Salazar, fray Agustín de Carvajal, fray Juan de Zapata y Sandoval, fray Gonzalo de Hermosillo y fray Diego de Contreras. Todos

[55] Rubial, *op. cit,* p. 27.

estos nombres tienen que ver con la importancia de la orden de San Agustín en este proceso de nacionalismo y de autoafirmación mexicana.[56]

Desde luego no hay que perder de vista que el criollo defiende sus intereses de grupo, los cuales no necesariamente tienen que ser los mismos que los de otros grupos que también se encuentran en esas condiciones, como los indígenas, los mestizos, los negros y mulatos nacidos ya en la Nueva España. Pero es un valioso antecedente el que la historia nos muestra que, a través del proceso educativo, al igual que se transmite y se forma a las nuevas generaciones en una tradición cultural hegemónica, como es el caso del plan educativo de los agustinos, también es posible, a través de la educación, crear una conciencia que busque la transformación social y el reconocimiento de igualdad de derechos, no sólo en el discurso teórico sino también en el terreno de la vida cotidiana. Esta incipiente conciencia nacional que se gesta en la comunidad agustina, anterior a la de los jesuitas que se desarrolla hasta el siglo XVIII, me parece que es el más genuino aporte de la educación de los agustinos en el siglo XVII.

[56] *Ibid.*

EDUCACIÓN INDÍGENA: UNA MIRADA A LA ALFABETIZACIÓN

Janet Belinda Barragán Pérez. Egresada de la Licenciatura en Lengua y Literatura Hispánicas de la Universidad Nacional Autónoma de México y Profesora de Inglés por la misma institución. Durante casi cinco años ha impartido las asignaturas de Redacción, Español e Inglés en diferentes niveles. Actualmente se encuentra en proceso de titulación con la tesis *El método "Yo, sí puedo" y su aplicación con indígenas tsotsiles en San Cristóbal de las Casas, Chiapas: Una experiencia.*

INTRODUCCIÓN

A nivel mundial, la educación es un derecho fundamental al que, lamentablemente, millones de personas no tienen acceso o, en algunos casos, no se ejerce a cabalidad. Lo anterior se debe en gran parte a que la mayoría de los gobiernos locales -y otras instancias responsables- no cuentan con políticas ni programas educativos adecuados que beneficien a los diversos sectores de la población, ni con la infraestructura suficiente a este fin.

Es cierto que "educación" es un término demasiado amplio que abarca niveles de todo tipo, desde básicos hasta superiores; lamentablemente, cada uno de estos niveles tienen problemáticas y deficiencias particulares; todas ellas son preocupantes y no es empresa sencilla jerarquizarlas. Idealmente, las demandas en este rubro debieran ser satisfechas como prioridad de los gobiernos y contenidas dentro de los esquemas de educación formal y no sólo en los de no-formal, como regularmente ocurre. En esta exposición, acotaremos el tema al ámbito de la educación inicial, cuyo primer escalafón es la alfabetización; tan sólo en México, el 8.45 % de la población es analfabeta.

Particularmente, nos referiremos a algunos proyectos dirigidos a la población indígena, y a la experiencia que viví el año pasado al participar

en uno de ellos en el estado de Chiapas, en una colonia indígena del municipio de San Cristóbal de las Casas. Sobre todo, se trata de una mínima exploración de la dimensión e importancia de las cuestiones semánticas derivadas del contacto de los dos sistemas lingüísticos involucrados: el tsotsil y el español, y de la necesidad de hacer hincapié en estos aspectos para concretar un proceso de enseñanza-aprendizaje eficiente y significativo.

ALFABETIZACIÓN: EL PANORAMA GLOBAL

El concepto "alfabetizar" trae consigo intrincadas discusiones; también sus implicaciones y alcances han generado polémicas. En cada uno de los países del mundo, la alfabetización cobra matices diferentes; mientras que en algunos lugares se considera que una persona alfabetizada es aquella que mínimamente posee las habilidades de la lectura y la escritura, en otros contextos se habla de todo un proceso de aprendizaje que se prolonga a lo largo de la vida y que, además, involucra otro tipo de habilidades y capacidades que permiten a las personas desenvolverse en las múltiples esferas de la vida cotidiana.[1]

El establecimiento de una definición universalmente válida requiere del acuerdo sobre nociones operativas del conocimiento de la lectura y escritura de una persona; para dicha tarea se hacen necesarias mediciones fundamentadas en ciertos indicadores sociodemográficos.

A nivel internacional, desde su nacimiento en 1945, uno de los organismos encargados del estudio y establecimiento de tales parámetros en el ámbito educativo es la UNESCO. La definición que esta institución ofrece es la siguiente:

[1] *Education for All by 2015 Will we make it? EFA Global Monitoring Report 2008,* UNESCO, OXFORD, París, 2008, pp. 236-243.En este reporte, como parte de los anexos, aparecen tablas en las que se mencionan estadísticas de alfabetización, así como definiciones del concepto, predominantes en los países del mundo y según fuentes diversas.

> Se considera analfabeta toda persona que no sabe leer y escribir un texto sencillo sobre su vida cotidiana, comprendiendo su significado.[2]

A partir de 1949, cada diez años, este organismo tiene a su cargo la organización de una Conferencia Mundial de Educación para Adultos. A este evento se dan cita investigadores y expertos en el ámbito educativo. Dentro del marco de la educación para adultos está considerada la alfabetización.

En 1997, en el marco de la Conferencia Internacional de Hamburgo, como resultado de diversas valoraciones de políticas y prácticas educativas en todo el mundo, la UNESCO definió a la alfabetización como:

> …la apropiación continua y permanente de los códigos necesarios para comunicarse, desarrollar humanamente, ejercer la ciudadanía política y construir proyectos de vida en todos los planos. [3]

Desde esta perspectiva, el universo del analfabetismo se presenta como un *todo* general al que pueden circunscribirse un sinnúmero de personas con rangos distintos de edades, capacidades y contextos socioculturales y económicos; por ejemplo, en México se considera analfabeta a aquella persona mayor de quince años que no sabe leer ni escribir.[4]

Las realidades sociales que se viven cotidianamente nos muestran que este tipo de procesos pretenden ser incluyentes, pero muy pocas veces logran tal cometido; las más, estas acciones se desarrollan como campañas temporales y no como obras continuas que resuelvan problemas trascendentes. No obstante lo anterior, es innegable que cada sector de analfabetas representa una sociedad específica, con necesidades particulares y bien definidas y, aunque el fenómeno sea un hecho general, sus alternativas de solución deben estar orientadas según las características de la población a la que están dirigidas.

---

[2] *Glosario de Términos de Educación.* UNESCO, 2005.
[3] UNESCO, *V Conferencia Internacional de Educación de las Personas Adultas (CONFINTEA)* Hamburgo, UNESCO, 1997.
[4] Glosario de Términos, INEGI, 2005.

El analfabetismo es un problema de naturaleza estructural;[5] está estrechamente vinculado con la pobreza, ya que los índices más altos de población analfabeta se concentran en países subdesarrollados. La educación se convierte entonces en una de las claves de acceso a una mejor calidad de vida.

Precisamente, esa es la postura de uno de los educadores más importantes en este ámbito, Paulo Freire, cuya concepción de la alfabetización surgió en contra de las visiones tradicionalistas y mecanicistas, que consideran a éste como un proceso que se aboca al mero depósito de palabras en la mente de los analfabetos. Freire enfatizó la relación existente entre pensamiento, lenguaje y estructura social y se cuestionó constantemente acerca del papel de la educación como un instrumento de transformación del mundo real:

> ¿En qué pueden beneficiarse los campesinos o los trabajadores urbanos en lo que se refiere al rol que desempeñan en el mundo? ¿Cómo pretender que aprehendan críticamente su situación concreta de opresión a través de un trabajo de alfabetización que amablemente los instruye para aprender frases como <El ala del ave> o <Eva vio la uva>?[6]

En la actualidad, las investigaciones y proyectos desarrollados en materia de educación para adultos, asumen el proceso de aprendizaje de la lectoescritura más allá de la sola acción de codificar y decodificar mensajes. Las dinámicas de participación social en ámbitos globales han evolucionado; de igual forma, la visión respecto a la alfabetización debe replantearse y desdeñar prácticas obsoletas e ineficientes. Judith Kalman, reconocida investigadora mexicana, señala al respecto de la alfabetización:

[5] Sylvia Schmelkes y Judith Kalman. *Educación de Adultos: Estado del arte. Hacia una estrategia alfabetizadora para México*, México, SEP-INEA, 1996.
[6] Paulo Freire, *La naturaleza política de la educación. Cultura, poder y liberación*, España, Paidós, Ministerio de educación y Ciencia, 1990. p. 35.

> ...Implica construir prácticas comunicativas en contextos específicos que incluyen procesos sociales, relaciones con el conocimiento y conexiones con otros lectores y escritores.[7]

Otra discusión recurrente dentro de este ámbito es la utilidad o no de enseñar a leer y escribir en un contexto no letrado, ya que en el mundo existe todavía un número considerable de civilizaciones ágrafas, las cuales sostienen como sociedad prácticas comunicativas basadas esencialmente en la oralidad y en otras manifestaciones gráficas y simbólicas, pero sin llegar a plasmarlas a través de la lengua escrita. Como señalaba Freire:

> Para ser analfabeto hay que vivir allí, donde existe un alfabeto y uno lo desconoce.[8]

La no existencia de un código escrito genera problemas específicos en ciertos contextos. Al respecto, una de las preocupaciones principales de los estudios lingüísticos en la actualidad es la progresiva desaparición y extinción de algunas lenguas que enfrentan la ausencia de un alfabeto; la función de éste es decisiva y vital para cualquier sociedad.

El anterior es el caso de uno de los sectores más vulnerables y relegados en diversos ámbitos, incluido, por supuesto el de la educación; me refiero a la población indígena que, junto con la población femenina, son quienes sufren mayoritariamente los estragos del analfabetismo.

UNA REVISIÓN SOMERA DEL TRINOMIO: MÉXICO-ALFABETIZACIÓN-INDÍGENA

A lo largo del siglo pasado, tuvieron lugar seis campañas nacionales de alfabetización en nuestro país.[9] La primera de ellas ocurrió durante los años de 1920 a 1922, fue impulsada por José Vasconcelos; surgió desde la

[7] Judith Kalman. *Saber lo que es la letra. Una experiencia de lectoescritura con mujeres de Mixquic,* México, Siglo XXI editores, 2004, p. 53.
[8] Paulo Freire, *op. cit.,* p. 39.
[9] Federico Lazarín, *Las campañas de alfabetización y la instrucción de los adultos*, CREFAL, S/F pp. 79-98.

Universidad Nacional de México y fue llevada hasta la SEP. La segunda, en 1934, se llevó a cabo en el régimen de Lázaro Cárdenas, instituida en el Programa Nacional de Educación propuesto durante su gobierno.

La tercera y cuarta campañas estuvieron encabezadas por Jaime Torres Bodet, una en 1943 y otra en 1958. Una quinta campaña tuvo lugar durante el polémico sexenio de Gustavo Díaz Ordaz; finalmente, la sexta, en 1981, fue impulsada por el entonces presidente José López Portillo.

En 1945 se fundó el Instituto de Alfabetización en Lenguas indígenas y, posteriormente, el Instituto de Alfabetización para Indígenas Monolingües. En ese entonces, alfabetizar fue una palabra que se puso de moda.[10] Asimismo, en 1948, se creó el INI (Instituto Nacional Indigenista), cuyo objetivo primordial era la creación de centros coordinadores indígenas que brindarán una capacitación, no sólo en cuanto a educación se refería, sino también en ámbitos sociales y económicos, con la finalidad de propiciar la aculturación indígena.

Se crearon cuatro centros, uno en Chiapas (1951), otro en Chihuahua (1952), uno más en Michoacán (1954), y el último en Tlaxiaco (1954). Los procesos aquí llevados a cabo eran de una castellanización con miras hacia una integración indígena en todos los aspectos arriba mencionados. Del mismo modo, en 1950 se estableció en México el primer CREFAL (Centro Regional para la Educación Fundamental de América Latina).

En 1964, al concluir el sexenio de López Mateos se realizó una valoración de los resultados obtenidos en materia de alfabetización indígena. Valentina Torres Septién comenta al respecto:

> A pesar de los esfuerzos que se hicieron por enseñar a leer y escribir en la lengua indígena durante cinco lustros, la corriente principal de la educación federal siempre se encaminó hacia el método de castellanización directa. La mayor parte de profesores

[10] Valentina Torres Septién, "En busca de la modernidad 1940-1960" en *Historia de la alfabetización y de la educación de adultos en México Del México Prehispánico a la Reforma liberal*, México, SEP, INEA, El Colegio de México, tomo I, 1993. p. 475.

> e inspectores federales despreciaron la lengua indígena como medio para enseñar el español.[11]

Finalmente y como resultado de grandes esfuerzos, en 1981 se creó el INEA (Instituto Nacional de Educación para Adultos), una institución descentralizada de la administración pública, encargada de coordinar y encaminar las acciones en este rubro. A partir de ese entonces, y hasta la fecha, el INEA es el principal organismo encargado de la educación para adultos en México, comprendiendo los niveles de alfabetización y educación básica.

Desde 1983, el INEA puso en marcha el proyecto de alfabetización de Adultos Indígenas, el cual estaba sustentado en una propuesta de atención en lengua materna a los grupos indígenas existentes en diez estados:[12]

Chiapas / tzeltal, tzotzil, chol y tojolabal.
Hidalgo / otomí
México / mazahua
Michoacán / purépecha
Oaxaca / mixteco y zapoteco de la sierra
Puebla / náhuatl
Veracruz / náhuatl y totonaco
Guerrero / náhuatl
Querétaro / otomí
Yucatán / maya

El INEA concibió sus modelos educativos a partir de considerar la alfabetización como parte de un proceso de educación integral que comprende áreas más amplias del conocimiento. Así, desde su creación hasta 1991, este instituto sustentó sus modelos de enseñanza en el

[11] *Ibid.*, p. 521.
[12] *Memorias del INEA 1982-1988*, México, INEA, p. 32.

método de Paulo Freire. Después de esa fecha, comenzó a utilizar un método global de análisis estructural. En ese mismo año se establecieron siete modalidades de alfabetización:

A) Seis modalidades para hispanohablantes:

- Alfabetización directa grupal
- Alfabetización grupal abreviada
- Alfabetización a población rural
- Alfabetización individual
- Alfabetización con apoyo de la T.V
- Alfabetización con apoyo de la radio

B) Modalidad única de alfabetización para indígenas.

Posteriormente, prevalecieron únicamente tres modelos de alfabetización: dos para hispanohablantes, dirigidos a la población rural y la población urbana, y el de alfabetización para indígenas.

En fechas recientes y ante el incremento de las estadísticas del analfabetismo, los gobiernos, estatales y municipales han promovido la instrumentación de alternativas educativas para hacer frente al problema. Tal es el caso de la incursión en territorio mexicano del método cubano "Yo, sí puedo"[13], que ha sobresalido por sus asombrosos resultados a nivel mundial; algunos de los logros más significativos ocurrieron en Haití, y en México, en el estado de Michoacán, declarado territorio libre de

[13] Este método audiovisual masivo fue desarrollado por Leonela Relys, en colaboración con el Instituto Pedagógico Latinoamericano y Caribeño (IPLAC). El proceso de alfabetización audiovisual se lleva a cabo con sesenta y cinco videoclases, de alrededor de cuarenta minutos cada una. Se propone que en cada encuentro presencial de frecuencia diaria, se presenten dos clases. De esta forma, el proceso puede concluir en un mínimo de siete semanas.

El método está fundamentado en la asociación de números y letras. A cada una le es asignado un número, con el fin de que los analfabetas puedan asociar ambos elementos. Es un método integrador que tiene tres etapas: adiestramiento, enseñanza de lecto-escritura y consolidación.

analfabetismo[14] a principios de este año. Asimismo, diversas asociaciones civiles y organismos no gubernamentales han desarrollado propuestas encaminadas a los mismos fines.

CHIAPAS: EL CONTEXTO

Desde 1992, en el Artículo 4º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, se reconoce la composición pluricultural de nuestra nación, la cual está sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. Sin embargo, esta diferencia y variedad cultural, desde siglos ha sido reprimida y vista con recelo.

Tras la llegada de los españoles a nuestro territorio, las estructuras políticas, sociales, económicas, religiosas, culturales y lingüísticas sufrieron cambios radicales; en algunos aspectos, las prácticas indígenas cotidianas fueron suplantadas por las traídas del nuevo mundo.

Para defenderse y preservar los rasgos de sus culturas nativas, un gran número de indígenas optó por refugiarse en lugares apartados, separándose así de la comuna. Este hecho marcó significativamente los destinos de estas etnias y la forma en que su presencia sería asumida por los habitantes del territorio. Sylvia Schmelkes señala que:

> La segregación es otra manifestación del temor a la diferencia. El mensaje que se envía es que la diferencia se puede conservar siempre y cuando no conviva con la cultura dominante. El precio de la segregación fue el abandono y la marginación. Muchos siglos de aislamiento permitieron la conservación de cosmovisiones, tradiciones, lenguas indígenas. Pero el acceso a los servicios básicos y sociales para los indígenas fue durante muchos años escaso, y hasta la fecha muy inferior que el que tienen los sectores no indígenas. El abandono es una forma más de mostrar el temor a la diferencia, y de legitimarlo. La razón del atraso y de la pobreza, para la cultura dominante, es "la

[14] En "Aprendieron a leer 252 mil ciudadanos. La UNESCO declara libre de analfabetismo" por Ernesto Martínez Elorriaga en *La jornada* martes 12 de febrero de 2008, Año 24, Núm. 8435.

> ignorancia"; pareciera que el hecho mismo de ser indígenas explicara su pobreza.[15]

Como en toda civilización, la Iglesia desempeñó un papel preponderante en la organización del cosmos indígena y la pronta adopción de los modelos occidentales. Una de las primeras tareas a las que se dedicaron afanosamente los misioneros dominicos fue la de instruir a los indígenas en la doctrina cristiana. La evangelización propiamente dicha se inició en esta región, de forma sistemática, el año de 1545, cuando los dominicos de la orden de Predicadores (O.P.) se instalaron en la entonces Ciudad Real, hoy San Cristóbal de Las Casas, el 12 de marzo de ese año, dedicándose de inmediato a bautizar y catequizar a los conquistados.[16]

Esta labor –está por demás mencionar- se convirtió en nada fácil empresa. Además de la resistencia indígena, estos misioneros se enfrentaron a una diversidad lingüística que intentaron reducir a través del uso de una lengua general para fines de evangelización. ¿Cómo comunicar, cómo transmitir cualquier mensaje cuando se desconoce por completo la lengua del interlocutor? La evangelización se valió de diversos medios para lograrlo.

Por una parte fue necesario que los frailes desarrollaran una especie de "curiosidad lingüista", la cual los llevó a interesarse y aprender algunos aspectos y particularidades de estas lenguas:

> El hecho de que los educadores —los frailes— aprendiesen a expresarse en el lenguaje de sus discípulos constituyó el más decidido y útil intento de acercamiento.[17]

---

[15] Sylvia Schmelkes, *La interculturalidad en la Educación Básica*, Conferencia presentada en el Encuentro Internacional de Educación Preescolar: Curriculum y Competencias, organizado por Editorial Santillana y celebrado en la Ciudad de México, los días 21 y 22 de enero de 2005, p.2.

[16] Irma Contreras, *Las etnias del Estado de Chiapas Castellanización y bibliografías*, IIB/Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste (PROIMMSE), 2001. Introducción.

[17] Pilar Gonzalbo, "Hacia el cristianismo y la sumisión, siglos XVI-XVIII" en *Historia de la alfabetización en México*, p. 14.

Esta empatía lingüística dio pie al surgimiento de algunas gramáticas de lenguas indígenas que han servido como fuentes primigenias para el estudio de éstas. Estos esbozos son los intentos por fijar la oralidad, por comenzar la conformación de un sistema de escritura, hasta ese entonces, inexistente.

Según Irma Contreras:

> La problemática de la evangelización radicó en la variedad de lenguas indígenas, algunas con vocabularios especiales o limitaciones determinadas por factores como la clase social, el sexo, la edad o el tono, razones que obligaron a los frailes a aprender las lenguas vernáculas, a idear diversos métodos didácticos y utilizar libros monolingües como enlace para posteriormente enseñar el castellano. [18]

Es de suma importancia destacar que en Chiapas tuvo lugar un hecho particular; tales documentos son -en su mayoría- bilingües, redactados por los frailes con la finalidad de aprender las lenguas vernáculas, no para que los indios supieran el castellano. Con lo anterior se entrevé que tales obras representaron "un punto de partida", antesala para la enseñanza del castellano, lo cual facilitó la comunicación entre indios y españoles. Se castellanizó y evangelizó al mismo tiempo; en décadas y siglos posteriores vendrían los intentos de educación de otra índole y con ellos, la alfabetización y sus propias implicaciones.

En este contacto se logró un sincretismo entre las lenguas, las interpretaciones y aproximaciones al mundo de ambas razas: una singular configuración de esquemas. Aunado a lo anterior, no debe pasarse por alto un hecho significativo dentro de la historia de la relación de la sociedad chiapaneca, en general, y la lengua escrita, me refiero a la presencia de la imprenta en este territorio.

Según José Martínez -investigador de la Universidad Autónoma de Chiapas (UACH)- hacia 1826 llegó, "proveniente de Guatemala y a lomo de

[18] *Idem.*

mula"[19], la primera imprenta a Chiapas. El uso principal de ésta fue la edición de documentos religiosos. También se reprodujeron algunos decretos y oficios gubernamentales. Gracias a la llegada de la imprenta surgieron dos periódicos; uno de ellos *El para-rayo,* cuyo tiraje circulaba en San Cristóbal de las Casas.

Como es de suponerse, al no existir medios impresos y de fácil difusión, el fomento y práctica de la escritura y la lectura eran sumamente limitados. Esto, de alguna forma, puede ser una causa que explique -o justifique- el rezago educativo persistente en la región. Además, en el ámbito de la educación indígena se habla de la creación de escuelas en los pueblos indios hasta el siglo XIX. Específicamente, en 1950 las instituciones educativas se "multiplicaron" gracias al INI (Instituto Nacional Indigenista), posteriormente llegaron a iniciativa de la SEP.[20]

Desde entonces, las demandas en educación han sido constantes; los problemas siguen enlistándose interminablemente. El verdadero meollo del asunto es que las deficiencias siguen siendo las mismas: pobreza, marginación, discriminación, falta de recursos gubernamentales.

SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS: LA EXPERIENCIA

En 2005, según estadísticas del INEGI, el estado de Chiapas se colocaba en el nada honroso primer lugar nacional en la lista de analfabetismo. Ante esta situación, el actual gobernador del estado, Juan Sabines Guerrero, creó el Consejo Chiapas Solidario por la Alfabetización.

El año pasado, durante los meses de julio a diciembre, una brigada de prestadores de servicio social, de diferentes carreras y facultades de la

[19] "La edición de textos en Chiapas" en *La Palabra y el Hombre, Revista de la Universidad Veracruzana*.- trimestral, Núm. 140, octubre-diciembre 2006. pp. 17-19,

[20] Elsie Rockwell, "Historias contrastantes de la apropiación de la escritura en los pueblos indios: los nahuas de Tlaxcala y los tzeltzales de Chiapas." En *Historias, saberes indígenas y nuevas etnicidades en la escuela*, María Bertely (coordinadora), Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, México, 2007. p. 31.

UNAM se sumó a esta cruzada de alfabetización en el municipio de San Cristóbal de las Casas.

Esta experiencia ha sido una vivencia única para mí, no sólo en el ámbito profesional, sino también en el humano. Fue una oportunidad de aplicar los conocimientos que adquirí durante mi formación en la carrera de Lengua y Literatura Hispánicas y de reconocer en campo muchos de los aspectos lingüísticos que, hasta ese momento, habían sido únicamente teóricos.

San Cristóbal es el punto de reunión para un número importante de indígenas que han migrado de sus comunidades por razones diversas; entre las más generales destacan el comercio y la expulsión por cuestiones religiosas. Desde décadas atrás, en uno de los poblados vecinos, San Juan Chamula, tuvo lugar la expulsión masiva de indígenas, debido a su filiación a religiones diferentes a la católica y por otros problemas de índole político.

Por esta razón hubo persecuciones, matanzas, y otras vejaciones por parte de los caciques y otros grupos de poder en Chamula. La gran mayoría de los migrantes se asentó en municipios vecinos, principalmente y por la proximidad de la región, en San Cristóbal de las Casas. Esta movilidad tiene características singulares; así la describe Arturo Lomelí en su artículo "Lenguas en el valle de Jobel": [21]

> Pero hay algo muy especial que hace que las migraciones no sean definitivas. Normalmente, las familias de municipios vecinos residentes en la ciudad mantienen sus casas en sus lugares de origen; y viceversa, habitantes de San Cristóbal tienen propiedades y casas en los municipios de origen.

[21] Arturo Lomelí "Lenguas en el valle de Jobel" en *La ciudad de San Cristóbal de las Casas, a sus 476 años: una mirada desde las Ciencias Sociales*, Dolores Camacho et al., CONECULTA-Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, 2007, pp. 344.

Además, el municipio es uno de los destinos predilectos en el estado, tanto para el turismo nacional como el internacional; es un lugar cosmopolita donde a diario convive un sinnúmero de identidades.

Las labores que como brigada nos fueron encomendadas consistieron en la alfabetización en puntos ubicados en las zonas de la ciudad. Personalmente, trabajé con dos grupos en la parte norte, donde se localizan las principales colonias indígenas. En total asistían once alumnos, con excepción de uno, el resto eran indígenas tsotsiles; la mayoría de ellos con un grado suficiente de bilingüismo, el cual les permitía interactuar conmigo y con la metodología que estaba concebida en español. En este espacio he preferido referirme más que al trabajo con el método y sus resultados -empresa que demandaría una contextualización más amplia y detallada, que por ahora no es mi objetivo- a la interacción comunicativa que se suscitó en el grupo de alfabetización. Yo no tenía conocimientos acerca de la lengua materna de los alumnos.

Al comenzar las sesiones con los grupos, escuchaba constantemente como comentaban los alumnos entre sí en su propia lengua; aunque yo sabía que ellos hablaban español, podía percibir que se limitaban a su uso durante las clases, al terminar o antes de comenzar ellos preferían, naturalmente, usar el tsotsil. Esta situación, en principio, me incomodó un poco, pues me sentía excluida y mi participación era limitada dentro del grupo. A veces, yo no comprendía lo que los alumnos querían preguntar y ellos tampoco entendían a cabalidad mis palabras. Sebastiana, una de las mujeres más dedicadas del grupo me comentó una vez: “sí te oigo, pero no sé cómo dices”.

Gracias a estas palabras comprendí la necesidad imperante de aprender algunas palabras y frases básicas en tsotsil, para utilizarlas dentro del salón de clases y así establecer una relación más directa con los alumnos, ya que consideré que esto sería un tipo de motivación para ambas partes.

Pronto comencé a poner en práctica los conocimientos que iba adquiriendo y obtuve magníficos resultados. A raíz de esto, se estableció

una relación más estrecha y, rápidamente, comenzaron a brindarme su confianza y a hacerme partícipe de su entorno y de algunas actividades cotidianas; por ejemplo, compartían sus alimentos y conversaban a menudo conmigo. Durante cada clase, todos aprendíamos a la par. Noté que ellos tendían a relacionar los contenidos presentados, los sonidos de los fonemas, con su lengua materna. En ocasiones, yo ponía en práctica mi pronunciación en tsotsil; ellos reían y me corregían amablemente: "Así, mira maestra" y repetían nuevamente la palabra o la frase, y me pedían que hiciera lo mismo una y otra vez. La dinámica de trabajo se tornó más fluida.

Por lo anterior entendí la necesidad de enfatizar los sonidos de los fonemas que se iban revisando en la clase, ya que en su lengua no existen algunos como /d/, /f/ y /g/ o la /r/ vibrante múltiple y tienden a producir, por ejemplo "cero" por "cerro" o "caro" por carro". Pronto comencé a hacer hincapié en este aspecto, a través de ejercicios sencillos de fonética. Cuando los contenidos de clase lo ameritaban, pedía a los alumnos que tocaran sus gargantas y sintieran la presencia o ausencia de vibración en sus cuerdas vocales, o que colocaran alguno de los órganos de su aparato fonador en posiciones específicas. Aunque al principio sentían pena, poco a poco se habituaron a los ejercicios.

Además tenía una especie de bitácora en la que tomaba nota de las dificultades que se presentaban en la clase, por ejemplo, si había confusiones entre letras, producciones erróneas de sonido; en fin, de todo tipo de situaciones que ocurrían durante el desarrollo de las clases. El tiempo de mis labores fue breve y aunque en este primer acercamiento no logré una sistematización total de la experiencia, creo firmemente que la documentación de estos procesos de alfabetización es indispensable para el desarrollo e investigación en estos ámbitos. También es necesario que desde las aulas se promuevan estas prácticas que enfrentan a los futuros profesionales a situaciones reales y que comienzan a definir líneas de trabajo.

A lo largo de toda mi formación profesional, como estudiante de Lengua y Literatura, la discusión sobre la asociación entre los significados y sus significantes fue constante; sin embargo, nunca fui tan consciente de la dimensión de la semántica como en esos momentos de convivencia con la gente de San Cristóbal.

En diversas ocasiones, al ir revisando cada una de las letras, los alumnos tenían frente a sí trazos de gis o lápiz, sílabas que se unían en palabras y formaban frases u oraciones, las cuales, frecuentemente, no decían nada a sus lectores.

Entendí que aunque los alumnos fueran capaces de transcribir al papel los sonidos que escuchaban, eran tan sólo eso, letras y sonidos, carentes de coherencia, sentido y significado. Así lo dejan ver estas palabras que se refieren a la perspectiva de una alumna, al observar un pizarrón repleto de trazos de gis: "Maestra, le miro, pero no me habla."[22]

De la misma forma, recuerdo otra anécdota sumamente ilustrativa. En esa ocasión, nos encontrábamos revisando la letra "j" y tratábamos de exponer la similitud en sonido de ésta con la "g". Comenté a los alumnos que, ciertamente, ambas se "oían igual", pero que había que distinguirlas al escribir y que dicha distinción era parte de la ortografía; *grosso modo* expuse el significado del término y comenzamos a mencionar ejemplos de palabras con tales sonidos con el fin de determinar con cuál de las grafías debían escribirse. De pronto, Manuel, uno de los alumnos de más edad, levantó la voz y preguntó: "maestra, *Jelipe* se escribe con g o con j".

En efecto, ése era uno de los usos lingüísticos más comunes en la región, ¿cómo hacer en estos casos? En otro momento, comentando acerca de las diferentes costumbres y realidades de cada uno de nuestros lugares de origen, Dominga, otra de las alumnas más constantes, me dijo: "Así como nosotros hablamos se dice de otro modo".

[22] Esta es una experiencia que tuvo a bien compartir con el resto de la brigada, la compañera Ruth Maciel Olvera, encargada de dos grupos de alfabetización ubicados también en las colonias indígenas de San Cristóbal de las Casas.

Sería falso señalar que no han existido intentos por hacer frente a este rezago; sin embargo, ninguno parece haber sopesado la lengua vernácula. Frecuentemente, los programas educativos dirigidos a los indígenas se interesan en la parte lingüística como tal, pero sin abordarla en toda su magnitud, sin tener en cuenta el elemento cultural –e inseparable de la lengua- que muchas veces no rebasa los intereses meramente etnográficos:

> Es indispensable conocer atentamente la cultura con la que se trabaja, de lo contrario, de nada nos sirve seguir reiterando el respeto de los valores autóctonos y la adaptación del *curriculum* al medio socio-cultural. Pero, por muchos años y en varias experiencias, éste ha significado una traducción mecánica de los contenidos de una lengua a la otra. [...] muchas veces era evidente la dificultad de trasladar conceptos pertenecientes a dos universos culturales distintos. [23]

Actualmente, ha cobrado mayor auge la importancia de la enseñanza de la lectoescritura en el idioma autóctono y, sobre todo, se ha centrado la atención en el diseño de materiales didácticos en el interior de las mismas comunidades, por los grupos de aprendizaje. De esta forma, las personas participan activamente en su proceso de aprendizaje e, incluso, se promueve la elaboración de textos creativos. Se habla no solo de alfabetización, sino de la construcción de sociedades letradas.

En torno al tema, las discusiones son largas; pero las acciones casi nulas. En la pasada Conferencia Regional de América Latina y el Caribe sobre Alfabetización y Preparatoria para CONFINTEA (Conferencia Internacional de Educación para Adultos) VI, celebrada en la ciudad de México, en el mes de septiembre, y convocada por la UNESCO, escuché uno de los asistentes comentar al respecto de la situación en su país y que –me parece- es la situación imperante en el resto del mundo: "En

[23] Véase Mtro. Juan Bello Domínguez, *Políticas Educativas de la Educación Indígena*, Segunda Reunión Nacional, Red de Educación Intercultural. Universidad Pedagógica Nacional. Tepic, Nayarit, 11-14 noviembre, 2001. Versión electrónica disponible en: http://redderedes.upn.mx/2areunion/juanbello.htm

Guatemala estamos ya bastante diagnosticados; es necesario pasar a la acción".

Desde mi apreciación, no existe otro modo de lograr tal objetivo, más que estar inmerso en el universo mismo de los hablantes de la lengua, ya que son ellos quienes conocen y dominan su lengua, ellos también deben preservarla, difundirla, dejar testimonio, relatar sus historias de viva voz y con sus propias letras.

BIBLIOGRAFÍA:

CONTRERAS, Irma, *Las etnias del Estado de Chiapas Castellanización y bibliografías*, IIB/Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste (proimmse), 2001.

———, *Education for All by 2015 Will we make it? EFA Global Monitoring Report 2008,* UNESCO, OXFORD, París, 2008, pp. 236-243.En este reporte, como parte de los anexos, aparecen tablas en las que se mencionan estadísticas de alfabetización, así como definiciones del concepto, predominantes en los países del mundo y según fuentes diversas.

FREIRE, Paulo, *La naturaleza política de la educación. Cultura, poder y liberación*, España, Paidós, Ministerio de educación y Ciencia, 1990.

———, *Glosario de Términos de Educación.* UNESCO, 2005.
UNESCO, *V Conferencia Internacional de Educación de las Personas Adultas (CONFINTEA*) Hamburgo, UNESCO, 1997.

———, *Glosario de Términos*, INEGI, 2005.

GONZALBO, Pilar "Hacia el cristianismo y la sumisión, siglos XVI-XVIII" en *Historia de la alfabetización y de la educación de adultos en México. Del México Prehispánico a la Reforma liberal*, México, SEP, INEA, El Colegio de México, tomo I, 1993.

KALMAN, Judith, *Saber lo que es la letra. Una experiencia de lectoescritura con mujeres de Mixquic,* México, Siglo XXI editores, 2004.

LAZARÍN, Federico, *Las campañas de alfabetización y la instrucción de los adultos*, CREFAL, S/F.

LOMELÍ, Arturo "Lenguas en el valle de Jobel" en *La ciudad de San Cristóbal de las Casas, a sus 476 años: una mirada desde las Ciencias Sociales*, Dolores Camacho et al., CONECULTA-Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, 2007.

———, *Memorias del INEA 1982-1988*, México, INEA.

ROCKWELL, Elsie, "Historias contrastantes de la apropiación de la escritura en los pueblos indios: los nahuas de Tlaxcala y los tzeltales de Chiapas." En *Historias,*

saberes indígenas y nuevas etnicidades en la escuela, María Bertely (coordinadora), Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, México, 2007.

SCHMELKES, Sylvia, *La interculturalidad en la Educación Básica*, Conferencia presentada en el Encuentro Internacional de Educación Preescolar: Curriculum y Competencias, organizado por Editorial Santillana y celebrado en la Ciudad de México, los días 21 y 22 de enero de 2005.

SCHMELKES, Sylvia y Judith Kalman. *Educación de Adultos: Estado del arte. Hacia una estrategia alfabetizadora para México*, México, SEP-INEA, 1996.

TORRES, Septién Valentina, "En busca de la modernidad 1940-1960" en *Historia de la alfabetización y de la educación de adultos en México Del México Prehispánico a la Reforma liberal*, México, SEP, INEA, El Colegio de México, tomo I, 1993.

BIBLIOGRAFÍA EN LÍNEA:

BELLO, Domínguez Juan, *Políticas Educativas de la Educación Indígena*, Segunda Reunión Nacional, Red de Educación Intercultural. Universidad Pedagógica Nacional. Tepic, Nayarit, 11-14 noviembre, 2001. Disponible en: http://redderedes.upn.mx/2areunion/juanbello.htm

HEMEROGRAFÍA:

MARTÍNEZ, Elorriaga Ernesto, "Aprendieron a leer 252 mil ciudadanos. La UNESCO declara libre de analfabetismo" en periódico *La jornada,* publicado martes 12 de febrero de 2008, Año 24 Núm. 8435.

MARTÍNEZ, Torres José, "La edición de textos en Chiapas" en *La Palabra y el Hombre, Revista de la Universidad Veracruzana*, trimestral, Núm. 140, octubre-diciembre 2006.

EL POTLATCH. UNA INSTITUCIÓN NATIVA ACTUAL ENTRE LOS PUEBLOS NATIVOS DE LA COSTA NOROESTE

Emma Sánchez Montañés. Es profesora del departamento de Historia de América II (Antropología de América) de la Universidad Complutense, cuya dirección ha detentado durante más de 11 años. Arqueóloga y antropóloga, ha realizado numerosos trabajos arqueológicos en Perú, Ecuador, Guatemala y México. Es autora de diversos libros y numerosos artículos sobre arte indígena americano. Desde finales de la década de los 80 se ha centrado particularmente en la enseñanza del arte y las culturas nativas norteamericanas en el citado departamento, siendo la asignatura "Culturas indígenas de América del Norte" la única en España de su género. En la década de los '90 ha dirigido los únicos proyectos españoles de investigación etnográfica en la Costa Noroeste norteamericana.

1. INTRODUCCIÓN

La ceremonia nativa de los pueblos de la Costa Noroeste de América del Norte conocida como "*potlatch*" es tal vez una de las que mayor cantidad de bibliografía ha originado de parte de antropólogos especializados. Pero la inmensa mayoría de esa bibliografía se ha dedicado y se dedica a la interpretación de solamente una de las partes de esta ceremonia, esto es, del reparto de bienes entre los asistentes que se realizaba y se realiza al final de la misma.

Efectivamente uno de los aspectos más impactantes para un simple espectador de un *potlatch* actual es presenciar como al final de una serie de danzas realizadas por nativos ataviados de una manera especial, y en muchos casos portando elaboradas máscaras, y de una serie de discursos realizados en la lengua tradicional, aunque también en inglés, se procede al reparto entre todos los asistentes de los objetos más diversos —mantas de cama, juegos de café, muñecos, toallas, vajilla—. Pero lo que resulta aún más llamativo, es el reparto de dinero, de dólares canadienses en billetes,

que determinadas personas portan en fajos y van repartiendo a los asistentes cual si de cartas de una baraja se tratase. Una observación más detenida lleva a la conclusión de que este reparto, aunque no deja fuera absolutamente a ninguno de los presentes, es profundamente desigual. El ocasional visitante, blanco y español, en su primera asistencia a un *potlatch,* puede recibir, por ejemplo, una bolsa de algodón, un par de calcetines, una toalla y seis dólares en metálico. Pero uno de los que parecen ser personas principales y que se sientan también en un lugar aparentemente especial, podría llevarse una o dos mantas —el regalo más importante— un juego de café, varias piezas de vajilla… y unos 600 dólares en metálico.

Y es ese reparto de bienes y, obviamente, su previa acumulación lo que generalmente se denomina *potlatch* en la literatura antropológica y sobre el que se han realizado múltiples análisis e interpretaciones.[1] Pero como realmente ese reparto es simplemente la parte final de un *potlatch*, vamos a intentar describirlo brevemente. Para ello nos remontaremos, también brevemente, en el tiempo, para tratar de entender su naturaleza y su pertinaz mantenimiento hasta la actualidad.

2. La cultura tradicional de la Costa Noroeste.

El área cultural de la Costa Noroeste de Norteamérica es una recortada franja costera que se extiende desde la bahía de Yakutat, en Alaska, hasta un poco definido límite meridional que no es posible fijar de manera precisa. La razón es la existencia de un modelo cultural claramente definido en el sureste de Alaska y la costa de la Columbia Británica, modelo que, junto con las características medioambientales, se va transformando gradualmente a medida que se desciende hacia el sur.

[1] Las interpretaciones y la bibliografía sobre el "potlatch" son muy numerosas. Puede consultarse por ejemplo: Barnett 1938, Codere 1989, Drucker 1940, Piddocke 1965, Ringel 1979, Snyder 1975, Suttles 1991.

La geografía del área, con variantes acusadas de norte a sur, puede describirse en rasgos generales como una costa muy montañosa y recortada, con innumerables islas, canales, brazos de mar y fiordos en los que desembocan gran cantidad de ríos cortos. Solamente algunos grandes cursos fluviales cortan las cordilleras costeras, convirtiéndose entonces en importantes rutas de comercio. El mar fue y es la vía principal de comunicación. El clima es en general suave y muy húmedo, con precipitaciones muy elevadas que han posibilitado la existencia de los bosques más exuberantes de Norteamérica, principalmente coníferas de más de 80 m de altura, que llegan desde la misma orilla del mar hasta las faldas de las montañas.

Entre las diferentes especies destaca el cedro rojo (*Thuja plicata*), "árbol sagrado" por excelencia, ya que de su madera y de las fibras de su corteza interior se obtenía la materia prima básica para una gran parte de la cultura material tradicional; además la corteza de cedro era y es parte importante del atuendo y de la parafernalia ceremonial en una gran parte del área. El cedro amarillo (*Chamaecyparis nootkatensis*), era también importante y el hemlock (*Tsuga heterophylla*), con cuyas ramas se vestían y visten los danzantes e iniciados en el ceremonial kwakwaka'wakw (Turner 1992: 116).[2]

Lo que vulgarmente se entiende por "tribus" indígenas de la Costa Noroeste son realmente grupos lingüísticos sin ninguna clase de integración política o social, ya que esos aspectos se centraban en los poblados. Esas principales divisiones lingüísticas se pueden agrupar en tres "provincias" o regiones que responden a criterios tanto ecológicos como culturales. En la región norteña, que comprende el sudeste de Alaska, el archipiélago de la Reina Carlota y el norte de la costa de la Columbia Británica, se localizan los pueblos de lengua tlingit, haida y

[2] Concretamente western hemlock (*Tsuga heterophylla*). Pinácea de hasta 60 m de altura, de hojitas cortas y planas, cuya traducción es imposible, ya que carece de congéneres europeos. Se suele traducir incorrectamente como abeto, con quien ni siquiera comparte género.

tsimshian, respectivamente. En la provincia central, en la Columbia Británica, se encuentran los hablantes de haisla, haihais y oowekeeno, y el gran tronco de lengua wakashan, entre los que destacan los kwakwaka'wakw y los nuu-chah-nulth, que comparten también gran parte de la isla de Vancouver. En la provincia meridional se localizan pueblos de lengua salish en el sur de la Columbia Británica y sureste de la isla de Vancouver, y una serie de pueblos de lenguas diversas se distribuyen a lo largo de las costas de Washington y Oregón.

La población tradicional se asentaba en poblados que constituían la unidad básica de control y explotación de los recursos y eran los asentamientos principales que se ocupaban en invierno, época de preparación de utensilios y celebración de fiestas y ceremonias. De marzo a septiembre la mayor parte de la población se trasladaba a otros emplazamientos temporales para explotar determinados recursos.

Las casas, comunales y de gran tamaño y de estilo diferente en cada provincia, se levantaban de cara al mar, formando una o, más raramente, dos hileras, y constaban de una estructura permanente de troncos y un revestimiento desmontable de tablones y planchas que se llevaban a los diversos emplazamientos temporales. La casa era también la unidad de relación económica y social. En ella habitaba un jefe, el propietario, con todo su linaje familiar, sus esclavos y una serie de “inquilinos”, personas libres que convivían temporalmente ayudando en las tareas de producción. La división espacial en el interior de la casa reflejaba claramente esas diferencias sociales.

Las antiguas viviendas, como cualquier casa tradicional, eran el símbolo del mundo; tanto su situación como su orientación y alineación tenían una importancia simbólica. Entre los haida, todas las casas de un poblado, alineadas frente a una playa, se encontraban unidas por un eje transversal que las atravesaba por su centro. Era el mundo medio, dominado por la actividad del hombre. Cada casa tenía a su vez un eje longitudinal que unía el mundo inferior, el mar, y el mundo superior, el

bosque, que siempre se encontraba en la parte trasera de la casa. Ambos ejes se cruzaban en el centro de la casa, en un pozo, el lugar más sagrado y centro de la actividad ceremonial que se desarrollaba en el interior de la misma (MacDonald 1994: 18).

El área que se encontraba delante de la casa y entre el mar, era una zona destinada a actividades económicas y ocasionalmente sociales. Pero el área trasera, la que se situaba entre la casa y el bosque, era una zona más restringida, de ámbito exclusivamente familiar y donde se encontraba la casa funeraria. Esa casa funeraria se levantaba en el borde del bosque, el ámbito de lo sobrenatural, y en su interior se colocaban cajas sin adornar que contenían los restos de los plebeyos difuntos y que se situaban a los lados, mientras que las cajas que contenían los cadáveres de los nobles, profusamente adornadas, se colocaban en el centro de la casa funeraria (MacDonald 1994: 27), a la espera de su disposición definitiva en un monumento funerario y después del necesario *potlatch* fúnebre.

El medio ambiente proporcionaba una gran variedad de recursos marinos y terrestres, pero solamente se encontraban disponibles en abundancia en determinadas épocas y en lugares determinados. Por ello los pueblos de la Costa Noroeste se especializaron en aquellos recursos que eran los más abundantes y susceptibles de almacenamiento y conservación. Esos recursos fueron, en casi toda el área, diferentes especies de salmones, aunque otras especies complementarias o principales en algunos lugares eran el olachén o pez candela, del que se extraía un aceite de gran importancia en la dieta, como condimento y conservante, e importante artículo comercial. Del mar se obtenían otras diversas especies de peces, mariscos y algas, y en algunos pueblos, la caza de mamíferos marinos fue también un recurso significativo. El bosque proporcionaba bayas, raíces y bulbos comestibles y también caza.

La especialización de un pueblo cazador-recolector en la pesca, con la necesidad de capturar, procesar, transportar y almacenar gran cantidad

de alimento en muy poco tiempo sin una tecnología compleja, hizo necesaria una organización muy eficiente de las tareas, lo que constituyó la base de la aparición y consolidación de una fuerte estratificación social, particularmente acusada en la provincia septentrional. Nos encontramos así ante la aparente anomalía de la existencia de clases sociales en el seno de un pueblo cazador-recolector.

El linaje era la unidad social básica de trabajo y cooperación a lo largo de toda el área. Pero además y particularmente los pueblos del norte se organizaban en clanes —a excepción de los haida— y mitades, siendo todas esas divisiones sociales matrilineales y exógamas. En la provincia central las divisiones carecían de reglas de exogamia y la filiación era ambilateral, y entre los pueblos del sur y los nuxalk no hay vestigios de organización clánica, sino solamente linajes y unidades locales de filiación patrilineal.

La sociedad tradicional de la Costa Noroeste era claramente una sociedad de clases (Ruyle 1973; Donald 1985), a las que se pertenecía por nacimiento y que condicionaban todos los aspectos de la vida de los individuos. La nobleza la constituían los jefes de los principales linajes que poseían los territorios con los mejores recursos y los más importantes privilegios ceremoniales, como el derecho a pertenecer a una sociedad religiosa, o el derecho a la posesión de determinados cantos y danzas, y el derecho a ostentar una serie de emblemas, animales o seres mitológicos que se representaban de forma constante y sobre múltiples objetos, se pintaban en las fachadas de las casas o sobre el cuerpo, se tallaban en los postes y vigas de las casas, en cofres y cajas, y sobre todo en los objetos ceremoniales, como máscaras, sonajas o mantos.

Una nobleza secundaria estaba formada por los parientes lejanos de esos grandes jefes, que poseían territorios con recursos menos importantes y por lo tanto privilegios ceremoniales también de segundo orden. Los plebeyos carecían de derechos territoriales y tampoco tenían cargos de carácter secular o ceremonial, eran una importante fuerza laboral y

prestaban sus servicios libremente, por lo que debían ser tratados con cierta deferencia por los jefes. Por último, los esclavos, producto de la captura por guerra o comercio, eran plena posesión de sus amos, carecían de cualquier privilegio, constituían una considerable fuerza de trabajo, y eran también un elemento de prestigio. Las diferencias de clase se extendían a la disposición de los cadáveres, siendo los nobles los únicos enterrados con honores, en un poste mortuorio o de otras maneras prestigiosas.

La guerra, originada sobre todo por la desigual disponibilidad de los recursos, era común a lo largo del área, siendo el principal vehículo de obtención de esclavos y uno de los pocos medios de movilidad social.

El ámbito de lo sobrenatural se reflejaba en la existencia de sociedades secretas, que se desarrollaron entre los pueblos de la provincia central, extendiéndose desde allí al resto. Dichas sociedades duplicaban la estructura de la estratificación social con la existencia de dos grupos, el de los iniciados y el de los no-iniciados. Los primeros eran los nobles, cuyos jefes más importantes poseían las danzas y las prerrogativas ceremoniales más importantes. El modelo de los rituales era semejante: un antepasado del linaje fue una vez poseído por un ser sobrenatural que le enseñó una danza particular y le concedió el derecho de ostentar ciertos emblemas. Sus herederos dramatizan esa experiencia, representando al ser sobrenatural y al antepasado del novicio y mostrando las danzas y privilegios obtenidos en forma de canciones, máscaras, vestidos, trucos de magia… Los plebeyos, los no-iniciados, carecían de derechos rituales e incluso debían permanecer fuera de la casa durante la mayor parte de la celebración del ceremonial.

El "*potlatch*" se ha convertido en el símbolo de las culturas de esta área, y es una institución que, con los normales cambios, se ha mantenido hasta la actualidad. Dado que tanto la denominación, que significa "dar", como sus descripciones, son de época colonial, para la época aborigen sería más correcto hablar simplemente de "fiestas", que poseían nombres

específicos y que se agrupaban en diferentes tipos. Las más importantes y las que luego pasarían a denominarse propiamente como *potlatch* (Grumet 1975), eran las funerales, las de sucesión y transmisión de cargos ceremoniales y las de construcción de casas. Otras se relacionaban con las ceremonias religiosas de invierno, con acontecimientos del ciclo vital de la nobleza, con actividades guerreras, y había también fiestas locales de menor importancia.

Para la realización de esas fiestas había que acumular grandes cantidades de comida y de regalos que se repartirían al final de las mismas. Durante su desarrollo se dramatizaban episodios históricos y mitológicos relacionados con el origen de los nombres, títulos, clan, linaje del anfitrión, en los que se empleaban máscaras y todo tipo de parafernalia teatral. Por último, los invitados eran nombrados públicamente, por riguroso orden de estatus, dándoseles valiosos regalos de acuerdo con su jerarquía.

3. El ámbito de lo sobrenatural

3.1. Los seres sobrenaturales y el bosque

Ese bosque que como hemos mencionado se encontraba siempre a la espalda de los poblados, era también el hogar de diferentes seres sobrenaturales, peligrosos y era el lugar donde había tenido lugar el encuentro entre un ser sobrenatural y el antepasado de un linaje noble.

Dentro de la concepción haida de jerarquización del mundo natural a imagen y semejanza de los humanos, el rey de los animales del bosque es el oso, un carnívoro evidentemente peligroso y temible por sus características y fuerza. Cuando se cazaba, existían toda una serie de prescripciones relativas al trato deferente hacia el animal.

Entre los pueblos del norte, tlingit, tsimshian y haida, existía todo un ciclo de mitos privados, prerrogativas de la nobleza, que tienen que ver

con el oso, o más particularmente una madre osa. Con múltiples variantes, el mito comienza con una "princesa" recolectando en el bosque, su rapto y matrimonio con un hombre-oso, sus cachorros, medio-osos, medio-humanos, y su rescate por sus hermanos. La protagonista acaba volviendo a su poblado con nuevas riquezas en forma de canciones de oso que su familia podrá usar en la caza (MacDonald 1994: 9).

Los kwakwaka'wakw sitúan en el bosque el hogar de una serie de seres sobrenaturales terribles, como *Bookwus,* el Hombre Salvaje de los Bosques, que aunque no es humano tiene forma humana, y está al acecho en las márgenes del bosque y sus corrientes de agua. Se alimenta de comida de fantasmas e intenta persuadir a los seres humanos a que coman la comida que les ofrece, para que lleguen a ser como él y así llevarlos al mundo no real donde él habita. Se asocia con los espíritus de las personas que se han ahogado y que permanecen suspendidos cerca de él, y se relaciona también con el inframundo de la muerte, de la que los fantasmas vuelven durante la estación de la danza de invierno. *Bookwus* se representa como un ser humano de color oscuro cuya máscara tiene atributos de calavera: ojos profundamente hundidos en las cuencas redondas, cejas protuberantes, y mejillas hundidas. A veces los labios están retirados sobre unos dientes prominentes (Hawthorn 1979: 29).

Pero el más destacable de los seres sobrenaturales del bosque es *Dzunukwa*, una ogresa poderosa pero estúpida. Sus congéneres viven en los densos bosques del interior, por lo que sólo tienen acceso a la carne de animales de tierra. Es por eso por lo que uno de ellos, generalmente uno femenino, visita los poblados para robar pescado, alguien la hiere y muere o es curada por la persona que la hirió. Es también la ogresa que se lleva a los niños que lloran y se portan mal (Boas 1966: 307), como nuestro "hombre del saco".

Pero aunque *Dzunukwa* aparece como un ser terrorífico, quienes eran más listos que ella volvían de su casa cargados de riquezas —carne

seca, pieles, privilegios de danza—, y el "agua de la vida" que resucitaba a los muertos (Jonaitis 1991: 198).

Un mito de tradición da'naxdaxw —una de las divisiones kwakwaka'wakw—, narra como la riqueza conseguida por los regalos de una dzunukwa proporcionó las bases para el primer Ceremonial de Invierno. Un cazador que buscaba al ladrón que le había robado sus provisiones de salmón seco, siguió el rastro a través del bosque del hijo de una dzunukwa y le mató. Pero otro joven compasivo ayudó a la dzunukwa a recuperar el cuerpo de su hijo para revivirlo. Como recompensa, ella le llevó a su casa y allí le dio vestidos de piel, carne seca de cabra salvaje, y una máscara que reproducía su rostro con exactitud, y le dijo que con eso sería el danzante dzunukwa. A su regreso, el joven celebró la primera Danza de Invierno. Se representó la danza de dzunukwa, la carne sirvió para dar un festín, y las pieles se distribuyeron como regalos (Jonaitis 1991: 198).

Iconográficamente se representa de dos formas. La más frecuente es una hembra gigante, con un cuerpo y una cabeza descomunales, largos pechos bamboleantes, manos levantadas y labios fruncidos para gritar ¡"hu hu"¡ (Hawthorn 1979: 28). En la espalda lleva un cesto en el que recolecta niños, para llevárselos a casa y comérselos. Pero los niños generalmente se burlan de ella, porque es inútil, estúpida y perezosa. Así es como aparece en el Ceremonial de Invierno en las danzas *t'seka*, sin poder mantenerse despierta para bailar las cuatro vueltas usuales alrededor del fuego, anda arrastrando los pies de manera equivocada, hasta que es llevada hasta su asiento donde se queda dormida y no participa en los eventos (Hawthorn 1979: 28).

La otra forma de dzunukwa es la de un gigante masculino del bosque y de las altas montañas, dotado de gran ferocidad, fuerza y formidable sentido de alerta. Es entonces un distribuidor de riqueza, que aparece en las danzas del espíritu de la guerra con la máscara Geekumhl, un rostro vigoroso, generalmente con mechones de pelo humano y tallado

muy cuidadosamente. Representando a esta criatura el jefe "corta" el cobre con un cortador de cobres, que a menudo tiene tallada una cabeza de dzunukwa en el mango (Hawthorn 1979: 143).

3.2. El ceremonial de invierno

En el momento del contacto europeo eran un rasgo cultural común a toda la Costa Noroeste los complejos de ceremonias que contenían representaciones dramáticas de seres sobrenaturales, dramatizaciones de contactos de los antepasados con esos seres, y demostraciones de poder sobrenatural,

La denominación de Ceremonial de Invierno se debe a que esas ceremonias solían realizarse en esa estación debido a la obligada movilidad en el interior de las casas y a la ausencia de recursos. Era también la época en la que había tiempo para los largos preparativos que requería la celebración del ceremonial, y se contaba además con abundante reserva de provisiones para mantener a los participantes e invitados.

La forma específica de esas celebraciones variaba de lugar a lugar, según las diferentes tradiciones culturales y existían además variaciones internas en el carácter de esos actos dramáticos, dependiendo del propósito específico del ritual y del lugar que ocupaba en el conjunto de la cultura (Holm 1990: 378).

Pero el modelo de los ceremoniales era básicamente semejante: representar un encuentro mítico entre un antepasado del novicio y un ser sobrenatural, que es quien otorga los poderes y privilegios (nombres, cantos, danzas, trucos...). Ese modelo se dramatizaba en mayor o menor medida, según el grupo, mediante el rapto del o los que iban a ser iniciados, su secuestro prolongado en el bosque, su asilvestramiento y retorno como un ser salvaje, y la reeducación del mismo.

Obviamente a finales del siglo XIX y principios del XX, se erradicaron muchas de esas tradiciones, se abreviaron o se modificaron, pero en el

pasado tampoco habían sido estáticas. Existen evidencias de que algunas partes concretas del ritual e incluso conceptos del conjunto se difundieron de grupo a grupo durante los tiempos históricos tempranos, y según las tradiciones nativas, generaciones antes. En esas transferencias fueron inevitables los cambios en la forma y en la función, y las relaciones son a veces lo bastante claras como para reconstruir la dirección de esa difusión, a veces corroborada por las tradiciones orales de los grupos receptores (Holm 1990: 378).

El número de "sociedades" o grupos encargados del ceremonial variaba de pueblo a pueblo, pero es fundamental destacar que la organización de las sociedades ceremoniales tendía a una mayor división de las unidades sociales, acentuando llamativamente la estratificación social. En gran parte de la provincia central, la organización de esos ceremoniales estaba a cargo de sociedades especiales, denominadas vulgarmente "sociedades secretas" (Boas 1897) por ser de carácter muy restringido, abiertas sólo a determinados grupos sociales y a determinadas personas, y por el hermetismo que envolvían los preparativos, incluida la prohibición de su contemplación a la mayor parte de la sociedad.

Los ceremoniales más complejos y teatrales se encuentran entre los kwakwaka'wakw. Son también los mejor descritos y estudiados y los que mejor han sobrevivido a pesar de las prohibiciones gubernamentales.

3.2.1. Las danzas t'seka o ceremonial hamat'sa kwakwaka'wakw

Además de las razones ecológicas y económicas ya mencionadas, el hecho de que las danzas *t'seka* se realizaran únicamente en los potlatches celebrados durante los meses de invierno tenía también una explicación religiosa. Durante la época invernal, muchos de los seres sobrenaturales kwakwaka'wakw regresaban a vivir junto a sus poblados (Boas 1966: 172; Codere 1990: 372). El resto del año esos mismos seres andaban vagando por distintos lugares alejados de la costa, pero desde noviembre a marzo

regresaban a los bosques que rodeaban los poblados kwakwaka'wakw y se dedicaban a capturar hombres y mujeres. Quienes eran capturados por esos seres sobrenaturales acababan comportándose como ellos. Los rituales del ceremonial de invierno eran la manera mediante la cual los poseídos asilvestrados que regresaban al poblado podían ser "recapturados" por sus familias. Pero una vez recapturados debían ser calmados y domesticados para poder volver a vivir de nuevo entre los humanos (Boas 1989: 182).

Ese período invernal durante el cual los humanos eran poseídos y recapturados era un tiempo muy especial, tanto que muchos kwakwaka'wakw, los iniciados en las sociedades secretas y quienes habían recibido algún nombre ceremonial, comenzaban a usar exclusivamente esos nombres, y sólo dejaban de usarlos cuando concluía la temporada invernal (Boas 1989: 180-1).

Una persona podía ser poseída por un ser sobrenatural a cualquier edad, pero era especialmente vulnerable entre la adolescencia y la edad adulta. Pero si una persona estaba destinada a desempeñar roles social y político de importancia, era conveniente que no dilatara demasiado su encuentro con los seres sobrenaturales desde que entraba en la adolescencia.

La persona que era poseída por los seres sobrenaturales entraba en un verdadero trance, escapando o siendo llevado a los bosques por los seres que le capturaban. Allí permanecía un tiempo que podía variar desde algunas semanas hasta cuatro meses. Durante ese tiempo, el poseído ayunaba, rezaba, se mortificaba y hacía sacrificios hasta tener su visión o su encuentro con el ser sobrenatural que le enseñaría secretos y danzas, a la vez que adquiría otras habilidades secretas e impulsos muy violentos.

Ser capturado era un gran privilegio, aunque también un suceso peligroso. Mientras que alguien estaba cautivo y era iniciado, recibía un nuevo status, y ese honor procedía del hecho de que quienes habían sido iniciados pasaban a formar parte de un "club" selecto al que sólo

pertenecían quienes habían sido poseídos por esos seres sobrenaturales. Pero es importante tener en cuenta que una persona sólo podía esperar entrar en contacto con aquellos seres sobrenaturales que ya habían capturado y concedido poderes a sus antepasados. En otras palabras: uno sólo podía tener visiones con aquellos espíritus que pertenecían al patrimonio heráldico y religioso familiar.

Los seres sobrenaturales sólo elegían para ser capturados a personas puras que estaban limpias de pecado y que se habían preparado durante largos períodos con ayunos, sacrificios y mortificaciones. Ahora bien, quienes, a pesar de que por herencia familiar reunieran las condiciones para ser escogidos para ser capturados por seres sobrenaturales superiores, si eran demasiado vagos, tercos o incapaces de ser poseídos por los seres sobrenaturales e iniciados en las ceremonias correspondientes, eran rechazados por ineptos, y el ser sobrenatural que le había poseído les daba muerte. Pero los poseídos no eran los únicos humanos que estaban en peligro de muerte desde el momento en que eran capturados por los seres sobrenaturales. Si un plebeyo o un no iniciado en una de las sociedades secretas tenía la desgracia de tropezarse por casualidad en el bosque con un poseído o contemplaba las nuevas danzas y secretos que los "espíritus" le estaban enseñando, se le daba muerte en el acto (Curtis 1994: 219). Por ello, y por las vejaciones a las que eran sometidos durante el desarrollo del *potlatch* posterior, a manos de los caníbales y otros de sus ayudantes, los plebeyos vivían casi permanentemente aterrorizados durante toda la temporada de invierno.

En relación con el Ceremonial de Invierno los seres sobrenaturales más importantes de los kwakwaka'wakw eran:

a) - *Baxwbakwalanuksiwe*: El-Que-Vive-en-el-Extremo-Norte-del-Mundo (Boas 1966: 173). Es un caníbal que sólo come seres humanos y vive con muchos sirvientes en una casa de las montañas que está siempre arrojando humo rojo de sangre por el tejado de la casa. Igualmente, quienes son poseídos por él se convierten en *hamat'sas* (caníbales), y

sienten un deseo violento de comer carne humana. Sólo los hijos de los jefes más importantes podían esperar ser poseídos por el Caníbal, y sólo ellos tenían el privilegio de ser iniciados para la sociedad secreta del Caníbal o *hamat'sa*.

b) - *Winalagalis*: Este ser sobrenatural también vive en el norte y viaja constantemente a lo largo de la costa en una canoa invisible de cobre. El único signo que denota su presencia es el sonido de su remo de cobre golpeando el costado de su canoa. Su nombre significa "El-Que-Hace-La-Guerra-Por-Todo-El-Mundo" (Boas 1966: 172), y quienes son poseídos por él se convierten en seres muy belicosos. Todos los que tienen derecho al privilegio de ser iniciados en la sociedad secreta del Caníbal, también tienen el derecho de ser iniciados en esta sociedad secreta. Pero los hijos menores de los grandes jefes y los hijos mayores de jefes de segundo rango sólo podían aspirar a ser poseídos por este ser sobrenatural. Una vez iniciados en esta sociedad secreta, sólo los jefes guerreros más importantes eran realmente profesionales o especialistas de tiempo completo; el resto de los miembros de esta sociedad secreta sólo eran guerreros a tiempo parcial o temporalmente.

c) - *Madam*: Es un ser sobrenatural que vive en la cima de una montaña cercana al lago Woss, y concede el poder de volar a todos los que posee. Todos los candidatos a iniciados en las sociedades secretas anteriores eran candidatos también a ser poseídos por Madam, y también eran candidatos los hijos menores de todos los jefes de cualquier rango. Es dudoso que el grupo de los iniciados por este ser sobrenatural pudiera constituir una sociedad propiamente secreta, aunque ostentaba ciertos privilegios menores.

3.2.2. El hamat'sa (caníbal)

De todas las danzas de los kwakwaka'wakw, la del *hamat'sa* se considera la más importante y era una propiedad particular del linaje principal de

cada poblado, que de alguna manera la recibió de Baxwbakwalanuksiwe'. La danza representa la captura del que será iniciado por el *hamat'sa*, su regreso, su apaciguamiento y domesticación.

Cada familia representaba (entonces y ahora) estas danzas de manera distinta, de acuerdo a como cuenta su mitología que recibieron las danzas del Caníbal y sus secretos. Algunas familias poseen el privilegio de representar danzas, canciones, máscaras y ornamentos que no pueden ser utilizadas por otras. No hay una sola manera de representar "correctamente" esos mitos y ese ceremonial, siendo todas las versiones igualmente correctas si se ajustan a los mitos y privilegios familiares tradicionales.

Aunque existen diferentes versiones sobre cómo los kwakwaka'wakw llegaron a conocer y tener el privilegio de representar las danzas del *hamat'sa*, todas se refieren a encuentros con los seres sobrenaturales en el profundo bosque.

El poseído por el Caníbal podía permanecer en los bosques hasta cuatro meses. Durante ese tiempo era instruido por Baxwbakwalanuksiwe', y vivía en una choza que él mismo se había construido. Ocasionalmente aparecía en los límites del poblado gritando ¡Hap, hap, hap! (come, come, come) (Boas 1989: 187); luego regresaba a encontrarse con su ayudante, una mujer de su familia que le preparaba comida.

Finalmente el poseído regresaba al poblado y atacaba salvajemente a todo el que cayera en sus manos; corría enloquecido, arrancando bocados de carne de los brazos y pecho de la gente que encontraba y, en ocasiones, mataba a un esclavo, lo descuartizaba e iba repartiendo los pedazos entre los otros iniciados del poblado.

Entonces, miembros de la sociedad *hamat'sa* corrían hacia él tocando sonajas con forma de calavera, mientras le gritaban "We-yu-pa, we-yu-pa" lo que le calmaba y hacía que se comportara menos frenéticamente. El poseído iba por lo tanto siendo apaciguado lentamente

y, al despuntar el alba, corría hacia el mar para sumergirse cuatro veces en el agua salada de cara a la luz del amanecer. Al finalizar este baño el novicio había adquirido cierto control de sí mismo, regresaba a la casa y danzaba durante tres noches más. Progresivamente iba siendo calmado y adoptaba movimientos más humanos, hasta que finalmente podía danzar erguido, en lugar de a gatas o encorvado.

Una vez recuperado el iniciado para el mundo de los humanos se daba por concluida la ceremonia de iniciación, habiéndose convertido en miembro de la sociedad secreta de los hamat'sa. El nuevo caníbal o su padre recorría el poblado e iba pagando con mantas y otros objetos de valor los destrozos causados por el poseso, así como por los bocados recibidos y los esclavos que pudieran haber muerto (Boas 1989: 184).

3.2.3. Las danzas de Winalagalis

Otra parte muy importante de las danzas *t'seka* o ceremonial de invierno eran las de los iniciados por Winalagalis. Quienes eran capturados y poseídos por él entraban también en trance y tenían experiencias semejantes a los capturados por Baxwbakwalanuksiwe', sintiendo igualmente un deseo irrefrenable de atacar a la gente.

Quienes danzaban poseídos por Winalagalis llevaban a menudo la máscara de Sisiutl. Sisiutl es un monstruo de tres cabezas, una cabeza vagamente antropomorfa central, con dos cuernos, y una cabeza de serpiente a cada lado, cada una con un cuerno y la lengua colgante. Sisiutl tiene grandes poderes positivos y negativos, siendo una de sus características la de poder convertirse en pez, pero es tan poderoso que no puede ser visto o tocado por no iniciados sin que les sobrevenga la muerte. Cualquiera que tuviera la desgracia de tocar un Sisiutl inadvertidamente sufriría la dislocación de sus articulaciones y su cabeza se le quedaría completamente vuelta para atrás. En cambio para aquellos iniciados en la sociedad guerrera les era de gran ayuda: una gota de la sangre del Sisiutl

convierte la piel del guerrero en impenetrable para las armas del enemigo; y la piel del Sisiutl forma un cinturón que permite a la persona que lo lleva realizar hazañas sobrehumanas; por ejemplo, el cinturón puede convertirse en canoa y moverse por sí misma; los ojos del Sisiutl pueden emplearse como munición de las hondas, siendo tan poderosas que podían incluso matar ballenas.

Antiguamente, las ceremonias de iniciación en esta sociedad guerrera solían durar también cuatro días.[3]

4. Los pueblos de la Costa Noroeste del pasado a la actualidad

En 1774, un navío español al mando de Juan Pérez protagonizó el primer contacto entre blancos y nativos en el área de la Costa Noroeste, pero sería la expedición de James Cook de 1778 y la posterior publicación de su diario lo que atraería a esa costa a los buques comerciantes en busca de pieles de nutria marina para su posterior venta en Cantón.

En general la relación entre las poblaciones nativas y los comerciantes peleteros fue bastante simétrica; los nativos continuaron teniendo en gran medida el control de la situación y la capacidad de elegir los cambios culturales que les interesaban dentro de sus modelos culturales autóctonos (Fisher 1978: 17). Los comerciantes peleteros no pretendían introducir cambios sustanciales en las culturas nativas, ni estaban en condiciones de hacerlo. Para los pueblos nativos este periodo se caracteriza fundamentalmente por la aculturación, produciéndose un intercambio de elementos de cultura material que van a promocionar el poder y el estatus de ciertos jefes en los lugares más estratégicos para ese comercio.

[3] Una buena descripción de la cantidad de "trucos" y efectos, a veces hasta aterradores, del ceremonial de invierno tradicional puede verse en Curtis 1994: 215-302.

Se puede destacar también el florecimiento del arte ayudado por la introducción de la tecnología del hierro y sobre todo la intensificación de los *potlatches,* debido a la mayor movilidad social, con mucha mayor riqueza procedente del comercio occidental fluyendo por muchas menos manos. Por lo tanto los *potlatches* eran más, y más suntuosos, cayendo incluso en la extravagancia y apareciendo nuevos tipos, como las fiestas de ron o los de puro desafío y derroche. Esa es la idea errónea que ha sobrevivido para la mayor parte de los antropólogos y es el origen de múltiples malentendidos. Pero también la introducción incontrolada de alcohol incrementó las reyertas y las armas de fuego tornaron la belicosidad mucho más mortífera, lo que unido a la llegada de nuevas enfermedades que comenzaron a diezmar poblados enteros casi desde el primer momento del contacto, condujo a un importante descenso de la población: en 1835 quedaba sólo un tercio de la población aborigen. Las crecientes pérdidas demográficas dejaron vacantes muchos puestos de nobleza cuyo número era fijo; el estatus que antes era adscrito llegó a ser adquirido, de modo que casi todos los hombres libres se convirtieron en nobles, desapareciendo así la mayor parte de las diferencias del estatus clasista y dando lugar a lo que luego han defendido muchos antropólogos: "sociedades de rango" (Carretero Collado 1992: 215).

Finalizando los años treinta del siglo XIX, el comercio empezó a no ser rentable para los ingleses de la Compañía de la Bahía de Hudson. En 1840 se empiezan a abandonar tierras que quedarían a merced de Estados Unidos, cerrándose en 1843 casi todos los puestos comerciales de la costa. En 1845 Estados Unidos firma con México el Tratado de Guadalupe-Hidalgo —que se formalizó en 1848—, por lo que se hace con el dominio de casi la mitad del nuevo país recientemente formado, México, y por el Tratado de Washington de 1846, se anexiona también Ohaio, Oregón y Washington, culminando su expansión territorial con la compra de Alaska a los rusos en 1867.

Tras el período de comercio comenzó el de la colonización sistemática: misioneros, militares y administradores públicos serán la vanguardia colonizadora que exigirá todo tipo de concesiones a los nativos de forma deliberada y planificada.

En 1858 el territorio llamado Nueva Caledonia por la Compañía de la Bahía de Hudson pasa a llamarse Columbia Británica y se constituye como un gobierno autónomo dependiente de la Corona inglesa. Su gobierno se atribuyó de hecho la titularidad de unas tierras sin ningún documento legal, negando la titularidad a los nativos y sin la firma de ningún tratado (Duff 1964: 67). En la parte estadounidense, con un número muy elevado de colonos y un gran potencial económico, político y militar, y un número testimonial de escasísimos nativos supervivientes, no fue difícil lograr la firma de diversos tratados en los que las tierras se "vendían" al gobierno y los supervivientes eran internados en reservas con limitados derechos de pesca (Marino 1990; Cohen 1986 en Carretero Collado 1992: 216).

En 1871 se firmó la British North American Act por la que la Provincia de Columbia Británica pasaba a formar parte de la Confederación Canadiense; los indios y sus tierras se encontraron dependiendo del gobierno federal, aunque el gobierno provincial mantuvo competencias sobre diversos aspectos legales y políticos.

El alcohol, las armas de fuego, y la "política de las cañoneras" habían reducido la población nativa en 1885 a un 8% de la que había en el momento del contacto, habiendo podido sobrevivir sólo cuatro de cada cien nativos en 1920. Y, aunque ese hecho bastaba para imposibilitar que la cultura tradicional hubiera continuado con su normal desarrollo, se dictaron además toda una serie de leyes encaminadas a lo que puede denominarse un etnocidio planificado. De entre ellas, la más significativa fue la de 1884, que establecía que "todo indio u otra persona que colabore o asista a la celebración del festival indio conocido como 'potlatch', o en la danza india conocida como el 'tamanawas' es culpable de delito y será

condenado a pena de reclusión" (U'Mista 1975; Fisher 1978: 207). En este sentido un acontecimiento destacable tuvo lugar en 1922, cuando se confiscaron todos los artículos de un gran *potlatch* celebrado en las navidades de 1921 por el jefe kwakwaka'wakw Dan Cranmer en Village Island. De los 400 participantes, 84 fueron detenidos y 22 condenados a prisión (U'mista Cultural Centre 1975 y 1978 en Carretero Collado 1992: 220).

El golpe de gracia lo asestó el gobierno canadiense con una nueva enmienda a la Indian Act de 1927 con la que se eliminaba cualquier pretensión política de los nativos, especialmente la reclamación de tierras, prohibiendo que cualquier persona pudiera solicitar o recibir dinero de ningún indio "para ejercer la demanda de cualquier reclamación" (Tennant 1982: 16 en Carretero Collado 1992: 221).

Pero a pesar de todo, los pueblos de la Costa Noroeste no han desaparecido, han logrado reafirmar su identidad y se han identificado con otros pueblos nativos para lograr causas comunes. Aprendiendo formas de resistencia que les han permitido hacer frente a su total extinción, han logrado mantener rasgos importantes de su cultura como el *potlatch*. Además, la negativa a firmar tratados les ha permitido empezar a enfrentarse con las mismas armas a la legislación blanca. La labor de los antropólogos les ha posibilitado también la reconstrucción teórica de la cultura tradicional, para conservar de la misma los aspectos que les han interesado.

Desde 1908, se han ido fundando diferentes organizaciones nativas y paulatinamente se han ido logrando respuestas a las diferentes reclamaciones. En 1951 se dejó en suspenso —no se derogó— la ley que prohibía el *potlatch* y el ceremonial de invierno. En 1987 el Museo de las Naciones de Ottawa (antes Museo Nacional del Hombre) y el Museo Real de Ontario accedieron a devolver lo que quedaba en sus fondos de los artículos del *potlatch* requisados en 1922. Los nativos habían construido dos centros culturales, a modo de museos, para albergar esas colecciones,

uno en Cape Mudge, y otro en Alert Bay, el U'mista —palabra nativa que significa "rescate"— Cultural Centre (Carretero Collado y Sánchez Montañés 1993).

5. EL *POTLATCH* ACTUAL[4]

Dar un *potlatch* hoy día ya no es un privilegio exclusivo de los jefes y ya no existen las sociedades secretas tradicionales en las que eran iniciados únicamente los hijos de los jefes; cualquier nativo puede aprender las danzas y cantos tradicionales que se han estandarizado para todos, con lo que además se salvaguarda el patrimonio cultural de la tribu. No obstante, quienes cuenten en su patrimonio familiar con cantos o danzas específicas del ceremonial de invierno o *t'seka*, pondrán mucho cuidado en recalcarlo y en mostrarlas en el *potlatch.*

Aunque los motivos sean los tradicionales, matrimonio, bautizo, construcción de casa, transmisión de nombres o privilegios ceremoniales..., existen limitaciones de carácter económico.[5] Pero hoy día, un nativo con posibilidades económicas y motivos sociales evidentes —como una boda— que no celebre el correspondiente *potlatch*, perderá todo prestigio y consideración entre los suyos. Esto es especialmente válido para los nativos que viven en las reservas y para los que, aún viviendo en alguna gran ciudad, mantienen sus lazos y contactos con la misma.

Aunque tradicionalmente el *potlatch* se celebraba en las casas de los jefes, hoy día muchos grupos nativos con menos recursos económicos suelen celebrar sus *potlatches* en cualquier polideportivo acondicionado al efecto. Pero los kwakaka'wakw disponen de las "big houses" o casas grandes, construidas exclusivamente para este propósito, y con un valor

[4] La elaboración de este epígrafe se ha realizado con la ayuda de Leoncio Carretero Collado y está basado en la asistencia a potlaches kwakwaka'wakw en los años 90. Para una descripción más detallada véase también Webster 1991.
[5] En 1994 un potlatch de tipo medio podía costar unos 6 millones de pesetas.

para ellos sagrado. De las cinco de que disponen, la más prestigiosa es la Big House de Alert Bay. Tras sucesivas remodelaciones y una reconstrucción completa tras un incendio, es la que cuenta con más aforo y mejor acondicionamiento escénico, respetando al máximo la estructura de la casa tradicional, siendo siempre muy importante un panel o telón de fondo, pintado, detrás del cual aparecen los personajes principales de las danzas.

La temporada de *potlatches* actuales también ha cambiado, ya no se hace en invierno sino que comienza generalmente en mayo y concluye a finales de octubre.[6] Cuando un nativo tiene el motivo, el capital suficiente, y la voluntad de dar un *potlatch*, debe decidirlo con más de un año de antelación. Una vez concertado el lugar de celebración se anuncia públicamente la fecha, el lugar, el motivo y el anfitrión del *potlatch;* pero continúa siendo muy importante la comunicación e invitación personal a los jefes y personalidades nativas más relevantes que se desea asistan al evento.

Dentro del período de preparación, se hablará con los familiares para determinar qué funciones específicas desempeñará cada uno —danzas, transporte, logística— y particularmente fijar su contribución económica que será proclamada en público durante el *potlatch* por el portavoz del jefe. A continuación se contrata a sueldo el personal que sea necesario para completar todos los roles de la ceremonia no cubiertos con familiares voluntarios, como algún cantante que conozca determinadas canciones, danzantes profesionales de especial habilidad, y el maestro de ceremonias, que sólo pueden ser contados individuos entre todos los kwakwaka'wakw, los más conocedores de todo el ceremonial tradicional. Los ensayos de cantos y danzas y la compra de los artículos que se regalarán en el *potlatch* son también parte importante de esa preparación.

[6] En 1995, entre el 19 de mayo y el 13 de Octubre, los kwakwaka'wakw dieron en total 12 potlatches.

El público, antes restringido, es hoy general, aunque son necesarias algunas matizaciones. La inasistencia de alguien invitado expresamente se consideraría una ofensa. Puede asistir todo nativo que lo desee y, en ciertas partes de las ceremonias, debe o puede danzar y cantar. Y cualquier persona, incluso blanca puede asistir, aunque es casi imposible que los que no están relacionados de cerca con quienes van a dar o asistir al *potlatch,* puedan llegar a enterarse del evento. Pero a nadie se le niega la asistencia.

Se exige que todos los asistentes guarden el debido respeto y compostura, especialmente en ciertas partes del ceremonial y, aunque hasta pocos años estaba completamente prohibido tomar ninguna imagen del *potlatch*, hoy se permite a cualquier asistente tomar imágenes, pero con permiso expreso del anfitrión y con la prohibición de hacer uso comercial de esas imágenes. Los mismos anfitriones contratan a fotógrafos para realizar fotos y vídeos e inmortalizar el evento.

Se sigue también manteniendo una cierta distribución de los asistentes, invitándose a los jefes presentes a sentarse delante, junto al portavoz y los cantantes, y las personas mayores aún siguen respetando la norma de sentarse las mujeres a la izquierda, según se entra, y los hombres a la derecha.

Actualmente el *potlatch* ya no dura 4 días, sino unas 15 ó 16 horas, comenzando la mañana o la tarde del sábado para concluir la mañana del domingo, y con descansos para servir todo tipo de alimentos, incluyendo comida moderna pero también platos tradicionales, refrescos y café, y nunca bebidas alcohólicas.

En el día del *potlatch*, por la mañana o tras el almuerzo del mediodía, se invita a entrar, primero a los jefes y después al público, en la casa grande, donde ya están todos los participantes. A medida que van entrando los asistentes, las mujeres de la familia anfitriona comienzan sus danzas de bienvenida, lo que da comienzo al *potlatch* como ceremonia, en medio del bullicio de la gente que se saluda, conversa y bromea con sus

amistades. Ese bullicio continuará durante todo el desarrollo de la fiesta, interrumpiéndose sólo en momentos muy concretos del ceremonial, como la llegada de los *hamat'sa* y el homenaje a los difuntos. Siempre ha sido así; la gente asiste al *potlatch* por dos razones inseparables: ser testigos del evento, y saludar y charlar con toda las personas a las que hace tiempo no ve.

El potlatch kwakwaka'wakw actual se compone de cinco partes claramente diferenciadas.

En la primera de ellas se encuentran las danzas de bienvenida mencionadas, las danzas de difuntos y la ceremonia específica que tiene que ver con la celebración del *potlatch.* Es durante esa parte cuando se hacen los discursos pertinentes al motivo de la celebración, así como los intercambios de regalos y demás aspectos relacionados con el tipo particular de *potlatch.*

En la segunda parte se desarrollan las danzas *t'seka* o ceremonial de invierno y es donde aparecen las ya mencionadas del *hamat'sa*, *winalagalis*, *madam* y/o *atlakim*.

Podemos describir el ritual hamat'sa, que ya no dura cuatro días, sino varias horas, y se divide en cuatro partes:

1) El novicio ya no es raptado y desaparece en el bosque durante semanas o meses. Tras las canciones de difuntos se escuchan grandes gritos y silbidos, tras los que el iniciado entra en la casa por cualquier parte: puerta, tejado, panel ceremonial, etc. Viste sólo ramas de hemlock, da gritos ininteligibles y viene rodeado por ayudantes ceremoniales que le impiden atacar a la gente. Uno o varios *hamat'sas* que se van a jubilar o van a iniciarle a él, llevan collares de corteza de cedro que le pasan tres veces sobre la cabeza hasta que finalmente consiguen ponérselos al iniciado. Éste desaparece tras el panel y el Maestro de Ceremonias canta y cuenta historias del *hamat'sa* y de la relación familiar con él. Tras ello toca la sonaja y grita cuatro veces "¡Wui!"

2) La segunda parte del ritual *hamat'sa* comienza con la salida del novicio por detrás del panel. Ahora lleva un tocado hecho con corteza de cedro y lleva también los collares del mismo material. Sus ayudantes le rodean y tratan de calmarle tocando las sonajas, a la vez que dicen "We-yu-pa". El novicio baila en cuclillas extendiendo sus manos temblorosas y mirando a todas partes tratando de buscar a alguien para atacar y comérselo. Cuando se termina la canción permanece en escena rodeado de sus ayudantes y otros caníbales.

Cuando se reanudan las canciones, el iniciado se encuentra ya más calmado; controla su deseo de comerse a la gente, y ya danza casi erguido, aunque inclinado hacia adelante y extendiendo sus manos temblorosas. Da grandes pasos elevando sus rodillas casi hasta el pecho. En ocasiones, es conducido por uno de sus ayudantes. Al concluir la cuarta canción, danza corriendo y, girando deprisa sobre sí mismo alrededor del fuego, y desaparece tras el panel. La segunda parte ha concluido.

3) El *Hamsamala* es la danza de las máscaras *hamat'sa*, y constituye hoy la tercera parte del ritual hamat'sa. El número y tipo de máscaras depende de los privilegios de cada familia, oscilando de una a cuatro. Las más importantes son Galukwam (Pico Curvo: representación de Baxwbakwalanuksiwe'), Huxwhukw (Pico Largo) y Kwaxkwaxwalanuksiwe' (el Cuervo esclavo del Caníbal).

4) La cuarta parte del ceremonial *hamat'sa* actual comienza con el iniciado bailando de nuevo alrededor del fuego, entrando y saliendo de detrás del panel. Ahora aparece bastante calmado y lleva una manta o piel de oso que puede estar decorada con calaveras. Sus ropas y tocado dependen de los privilegios de su familia. Va acompañado de todos sus ayudantes y, en algunas familias, le está permitido llevar un tocado de cabeza frontal. Tras ello, toda la familia del nuevo *hamat'sa* sale a danzar llevando toda su parafernalia ceremonial. También puede haber una danza realizada por otros *hamat'sas* asistentes que salen a saludar al nuevo *hamat'sa*.

Tras un descanso para un refrigerio, se representan en la tercera parte las danzas *tla'sala*, también llamadas "danzas del jefe" o "danzas de paz". Son danzas particulares de cada uno de los jefes, de las que existe una enorme variedad. Antiguamente, cuando un *potlatch* duraba cuatro días, nunca se mezclaban danzas *t'seka* con danzas *tla'sala* en el mismo *potlatch*; actualmente se hacen unas después de otras en todos los *potlatches.*

Tras el anuncio de que el *tla'sala* ha terminado, comienzan en la cuarta parte una serie de danzas de pura diversión, incluyendo chistes a cargo de humoristas contratados y otros entretenimientos; son las danzas *amlala* o de diversión de toda la familia. Para finalizar pueden aparecer danzas tomadas de otros pueblos, incluso con la participación activa de los mismos; es el *sudi.*

La quinta y última parte constituye el despliegue y reparto de regalos. Todos los miembros de la familia y ayudantes, acondicionan el suelo de arena en medio de la Big House, desplegando, por ejemplo, grandes rollos de papel. Encima se van apilando los regalos, muchos de ellos dentro de grandes cestos de plástico, los que suelen usarse en América para llevar la ropa a la lavandería. El despliegue es grande y variopinto. Mantas de cama, mantas de viaje, vajillas, juegos de café, jarrones, toallas, muñecas, bolsas de formas variadas, e incluso obras de arte, como grabados. Y dinero en metálico. Miembros de la familia, llevando gruesos fajos de billetes desde 1$ hasta 100$, caminan entre los asistentes mientras van repartiendo el dinero. Todo el mundo recibirá, incluso el visitante ocasional blanco, nadie será olvidado, pero eso sí, la cantidad del dinero y de los regalos repartidos es hoy (como lo era antes) profundamente desigual. Y aunque, como dijimos al principio, en su primera asistencia a un *potlatch* un visitante blanco recibiera una bolsa de algodón, una toalla, un par de calcetines y tres dólares, doce años después

ese mismo blanco puede ser tratado en un *potlatch* incluso como un jefe y recibir, por ejemplo, mantas -el regalo más prestigioso- y grabados.[7]

BIBLIOGRAFÍA

BOAS, Franz Uri
1897 "The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians". *Report of the U.S. National Museum for 1895*, pp. 311-738. Washington, DC.

BOAS, Franz Uri
1966 *Kwakiutl Ethnography*. Chicago, IL: The University of Chicago Press. Edited by Helen Codere.

BOAS, Franz Uri
1989 "The Winter Ceremonial" [1895]. In *Indians of the North Pacific Coast*, Thomas R. McFeat, ed., pp. 180-197. Seattle & London: University of Washington Press. Sixth Printing. (Reprinted of F. Boas' *The Social Organization and Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, pp. 418-492. Reports of the United States National Museum, Washington DC.)

BARNETT, Homer Garner
1938 "The Nature of the Potlatch". *American Anthropologist*, 40 (3): 349-358. Washington DC: The American Anthropological Association.

CARRETERO COLLADO, Leoncio
1992 "La conquista de la Costa Noroeste norteamericana: culminación del modelo anglosajón de conquista planificada". En *Conquista y resistencia en la historia de América*, Pilar García Jordán y Miquel Izard, comps., pp. 193-213. Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona.

CARRETERO COLLADO, Leoncio y Emma SÁNCHEZ MONTAÑÉS
1993 "Las máscaras viven de nuevo: dos museos nativos de la Columbia Británica, Canadá". *Anales del Museo de América*, 1: 99-111. Madrid: Museo de América.

CODERE, Helen Frances
1989 "Fighting With Property" [1950]. In *Indians of the North Pacific Coast*, Thomas R. McFeat, ed., pp. 92-101. Seattle & London: University of Washington Press. Sixth Printing. (Reprinted from *Fighting with Property: A Study of Kwakiutl Potlatching and Warfare, 1792-1930*. New York: J.J. Augustin, Monographs of the American Ethonological Society, Vol. XVIII).

CODERE, Helen Frances
1990 "Kwakiutl: Traditional Culture". In *Handbook of North American Indians, Vol. 7, Northwest Coast*, W. Suttles & W.C. Sturtevant, eds., pp. 359-377. Washington DC: Smithsonian Institution.

[7] Se trataba en este caso de un potlach funerario en honor del primer jefe de los mowachaht, una subdivisión de los nuu-chah-nulth, y de un antropólogo español, Leoncio Carretero, amigo personal del hijo mayor de dicho jefe y actual primer jefe de los mowachaht.

CURTIS, Edward Sheriff
1994 *El indio norteamericano, Vol. 10. Chamanes y deidades: Los Kwakiutl* (1915). Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, La Pipa Sagrada.

DONALD, Leland H.
1985 "On the Possibility of Social Class in Societies Based on Extractive Subsistence". In *Status, Structure, and Stratification: Current Archaeological Reconstructions*, Marc Thompson, Maria Teresa García & François J. Kense, eds., pp. 237-243. Calgary, AB: University of Calgary Archaeological Association.

DRUCKER, Philip
1940 "Kwakiutl Dancing Societies". *Anthropological Records*, 2 (3): 201-230. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

DUFF, Wilson
1964 *The Indian History of British Columbia, Vol. 1: The Impact of the White Man*. Victoria, BC: Provincial Museum of British Columbia, Anthropology in British Columbia, Memoir 5.

FISHER, Robin A.
1978 *Contact and Conflict: Indian-European Relations in British Columbia, 1774-1890*. Vancouver, BC: University of British Columbia Press. lst Reprint.

GRUMET, Robert Steven
1975 "Changes in Coast Tsimshian Redistributive Activities in the Fort Simpson Region of British Columbia, 1788-1862". *Ethnohistory*, 22 (4): 294-318. Tucson, AZ: The American Society for Ethnohistory.

HOLM, Oscar William (Bill)
1990 "Kwakiutl: Winter Ceremonies". In *Handbook of North American Indians, Vol. 7, Northwest Coast*, W. Suttles & W.C. Sturtevant, eds., pp. 378-386. Washington DC: Smithsonian Institution.

HAWTHORN, Audrey E.
1979 *Kwakiutl Art.* Seattle & London: University of Washington Press. (Renewed form of the 1967 edition).

JONAITIS, Aldona C. (Ed.)
1991 *Chiefly Feasts: The Enduring Kwakiutl Potlatch*. Vancouver, BC: Douglas & McIntyre.

MacDONALD, George F.
1994 *Haida Monumental Art: Villages of the Queen Charlotte Islands*. Vancouver, BC: University of British Columbia Press.

PIDDOCKE, Stuart
1965 "The Potlatch System of the Southern Kwakiutl: A New Perspective". *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 21, Nº 1:244-264. Alburquerque, NM: The University of New Mexico.

RINGEL, Gail
1979 "The Kwakiutl Potlatch: History, Economics, and Symbols". *Ethnohistory*, Vol. 26, Nº 4: 347-362. Tucson, AZ: The American Society for Ethnohistory.

RUYLE, Eugene E.

1973 "Slavery, Surplus, and Stratification on the Northwest Coast: The Ethnoenergetics of an Incipient Stratification System". *Current Anthropology*, 14 (5): 603-631. Chicago, IL: The Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research (The University of Chicago Press).

SNYDER, Sally
1975 "Quest for the Sacred in Northern Puget Sound: An Interpretation of Potlatch". *Ethnology*, 14 (2): 149-162. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh.

SUTTLES, Wayne P.
1991 "Streams of Property, Armor of Wealth: The Traditional Kwakiutl Potlatch". In *Chiefly Feasts: The Enduring Kwakiutl Potlatch*, A. Jonaitis, ed., pp. 71-134. Vancouver: Douglas & McIntyre.

TURNER, Nancy Jean
1992 *Plants In British Columbia Indian Technology*. Victoria, BC: Royal British Columbia Museum, Handbook 38.

U'MISTA CULTURAL CENTRE
1975 *Potlatch: A Strict Law Bids Us Dance*. [Video VHS; 1 tape; sound; color; 53 minutes]. Vancouver, BC: Pacifique Cinémathèque.

WEBSTER, Gloria Cranmer
1991 "The Contemporary Potlatch". In *Chiefly Feasts: The Enduring Kwakiutl Potlatch*, A. Jonaitis, ed., pp. 227-250. Vancouver, BC: Douglas & McIntyre.

LA NOCIÓN DE LO "ARCAICO" EN LA ETNOLOGÍA MESOAMERICANA (APOSTILLAS A LAS REFLEXIONES DE JACQUES GALINIER) *

Félix Báez-Jorge. Antropólogo social. Investigador del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel II) y miembro regular de la Academia Mexicana de Ciencias. Entre sus libros destacan *Los oficios de las diosas* (1998, 2000), *Las voces del agua* (1992), *La parentela de María* (1999), *Memorial del Etnocidio* (1996), *Entre los naguales y los santos* (1998, 2008), *Tlacatecolotl y el Diablo* (1999), *Los disfraces del Diablo* (2003), *Dioses, Héroes y Demonios* (2002), estudios dedicados a examinar las dinámicas étnicas y el pensamiento religioso mesoamericano y sus implicaciones simbólicas.

1. Aproximación a un concepto polémico

En un ensayo colmado de sugerentes reflexiones, Jacques Galinier examina el concepto de lo "arcaico" desde la perspectiva mesoamericana.[1] El abordaje pasa revista a significativas contribuciones en los ámbitos del pensamiento antropológico y el psicoanálisis. Su interés se orienta a repensar la actualidad de la noción atenta a las interrogantes planteadas por la revista *Tópico* en torno al tema *Resurgencias de lo arcaico*, a partir de las metáforas geológica e hidrológica, que tienen especial predilección y peso en los escritos de Freud. Si bien para algunos etnólogos la dimensión de esta polémica conceptual significaría proyectarse "a contracorriente de la historia misma de la disciplina", Galinier observa que el motivo del debate permanece; es decir, plantea que la discusión es pertinente.[2] En apoyo a su argumento formula agudos cuestionamientos:

* Texto de la conferencia magistral leída en la inauguración del IX Coloquio Internacional de Otopames. 12 de noviembre de 2007. Museo de Antropología, Xalapa, Veracruz.

[1] Galinier, 2005.

[2] Galinier, 2005, p.183.

> [1] ¿Por qué la corporación de los etnólogos ha olvidado rápidamente este elemento primario, del cual en el fondo no se sabe gran cosa, sino que ha sido excluido [...] del conjunto de las herramientas conceptuales de la disciplina?
> [2] ¿Regresar a lo 'arcaico' tiene sentido para tratar cuestiones tan complejas como las cronologías indígenas, las genealogías, la redundancia terminológica, los procesos de 'canibalización onomástica', la identidad de los héroes, en una palabra todas esas cuestiones de parentesco que tienen que ver con la conceptualización de lo 'primordial', de lo fundamental, de lo 'originario'? ¿Y eso, a pesar del hecho de que reina una increíble confusión en cuanto al sentido por atribuir a este término?
> [3] Cuestionar la obsolescencia de un término (como sustantivo y como adjetivo) [...] es una empresa que puede parecer a lo mejor anacrónica o a lo peor risible. No obstante, parece difícil encontrar una equivalencia conceptual, en nuestro léxico antropológico, que permita hacer la economía correspondiente.[3]

Galinier se pronuncia de manera afirmativa por realizar la inspección analítica de la noción de lo "arcaico" (es decir, por su uso reactualizado en la antropología), considerando con razón que "no se ve aún cuál [concepto] podría expresar a su vez una anterioridad en el orden de la vida psíquica y en el de las representaciones compartidas de un "mundo de antes".[4]

Quienes hayan leído el formidable ensayo de Lévi-Strauss "La noción de arcaísmo en etnología" (publicado originalmente en 1952, y reproducido años después en *Antropología Estructural*)[5], advertirán su eco ampliado en las reflexiones de Galinier, que tienen como telón de fondo sus relevantes contribuciones etnológicas focalizadas en los otomíes. Esta influencia es reconocida explícitamente por nuestro autor al analizar las ideas Lévi-straussianas en torno a esta compleja temática. Refiere en tal sentido la conocida observación escrita por el autor de *Tristes Trópicos:* "No obstante todas sus imperfecciones y pese a las merecidas críticas, parece evidente que el término de 'primitivo', a falta de otro mejor, ha pasado a ocupar un

[3] Galinier, 2005, p.183.
[4] Galinier, 2005, p.183.
[5] Lévi-Strauss, 1968, capítulo XV.

lugar definitivo en el vocabulario etnológico y sociológico contemporáneo".[6] Estimo que, al transcribir esta cita, Galinier debió incluir también el planteamiento que Lévi-Strauss expresara en el texto antes citado, en relación a que "Por el momento, lo esencial es ayudar a la etnología a liberarse del residuo filosófico que el término 'primitivo' arrastra todavía tras de sí".[7] Expreso lo anterior toda vez que el esfuerzo de Galinier se orienta a cuestionar las prenociones y definiciones que limitan la utilidad analítica del concepto de lo "arcaico". Difícil tarea semejante a la de separar el trigo de la cizaña. En efecto, según lo explica nuestro autor,

> El interés de la posición de Lévi-Strauss en el artículo en cuestión, era recuperar lo 'primitivo' una vez desprovisto de los prejuicios del evolucionismo vulgar, para oponerlo a un seudo arcaísmo imposible de controlar y cuyo uso había devenido totalmente inadecuado para definir el cuadro de las sociedades estudiadas por el etnólogo.[8]

Después de examinar las razones que llevaron a Lévi-Strauss a descartar a Mesoamérica de su colosal estudio sobre las mitologías amerindias (decisión paradójica, toda vez que ubica el antiguo México como punto central de reflexión en el célebre ensayo antes citado), Galinier plantea la conveniencia de diferenciar los conceptos de lo "primitivo" y lo "arcaico", aún cuando sus campos semánticos "traslapan en gran parte". El tema lo conduce, necesariamente, a proyectar una mirada cruzada hacia el psicoanálisis. Observa (de acuerdo con Mijolla-Mellor) que "la noción vecina de lo primitivo" ocupa un lugar central en el pensamiento de Freud. Con pertinencia, llama a no confundir "la concepción freudiana con la de los sucesores".[9] En la línea de esta argumentación indica:

> Se puede imaginar que lo 'primitivo' marcaría un estadio específico que habría sido superado por otro, más

[6] Lévi-Strauss, 1968, p.91; véase Galinier, 2005, p.186.
[7] Lévi-Strauss, 1968, p 107.
[8] Galinier, 2005, p. 187.
[9] Galinier, 2005, p. 189.

> evolucionado, en el momento que lo 'arcaico' daría mejor cuenta de lo muy antiguo pese a que estaría siempre presente [...] Para que el método sea más convincente hay que encontrar los canales a través de los cuales se podría reintroducir el concepto de lo 'arcaico' en el lenguaje de la antropología.[10]

En los valiosos materiales etnográficos que registrara entre los otomíes (a partir de 1969), Galinier halla las coordenadas para adentrarse en sugerentes cauces heurísticos. Su vía de acceso es el punto de vista indígena que entiende lo 'arcaico' como "un eje modelo energético, o sea termodinámico de la vida psíquica".[11]

De acuerdo con la orientación que he proyectado en anteriores pesquisas,[12] considero que el análisis antropológico es susceptible de enriquecerse con reflexiones construidas en otros campos del quehacer humanista. Esta posición implica, desde luego, la práctica hermenéutica en tanto el antropólogo deviene como intérprete de significados que, en ocasiones, son distantes y complejos para su ámbito disciplinario; tal es el caso de la literatura y el arte. Actúa en favor de estos puentes de homologación el hecho de que en el fondo de toda creación simbólica-cultural (o de toda composición literaria o artística) operan la metáfora y la metonimia, es decir, el quehacer orientado a transfigurar la realidad en imágenes.[13] Las palabras son ideas, las imágenes se tornan ideas, y éstas —en consecuencia— son representaciones: "La palabra es el elemento transformador que liga sujeto y objeto, realidad y expresión, concepto e imagen".[14] Cuando las ideas se visualizan pueden estetizarse, alejándose o no de sus conexiones lógicas, discursivas, o dando lugar a asociaciones en las que los valores estéticos se imponen a consideraciones de orden social o simbólico. Ejemplificando, es válido señalar que filmar una obra narrativa implica *reescribirla*, es decir, reconstruirla para ser leída en

[10] Galinier, 2005, p. 189.
[11] Galinier, 2005, p. 191.
[12] Véase Báez, Jorge, 1992, 2003.
[13] Lisón Tolosana, 1983, pp. 134-135.
[14] Roob, 1965, pp. 24, 232; Véase también Báez, Jorge, 1992, p.18.

imágenes. El antropólogo actúa como explorador de la diversidad humana y, gradualmente descubre las limitaciones y posibilidades de su conocimiento, referidas a su disciplina y a sí mismo. Tal vez por ello, la antropología sea considerada irónicamente como una "licencia de invasión intelectual", según la definiera Clyde Kluckhon.

Desde mi punto de vista, en la lógica de esta perspectiva transdisciplinaria resultan particularmente sugerentes los planteamientos de Guy Davenport respecto a una "geografía de la imaginación", lúcida óptica —distante del psicoanálisis y cercana a la antropología— donde lo "arcaico" es también moderno. Recordemos en este orden de ideas que en varios de los relatos breves de Davenport, pintura y escritura, imagen y palabra son presentadas en un mismo plano contextual. Se ha indicado con razón que, entre las influencias decisivas en los ensayos davenportianos sobre la imaginación y su naturaleza "primitiva", encontramos los estudios antropológicos que contribuyeron a establecer "la primacía del pensamiento arcaico en la sensibilidad moderna a finales del siglo XIX y principios del XX". Leo Frobenius, Lucien Lévy-Bruhl, Maurice Leenhardt, son claves en sus escritos de juventud, en tanto que Marcel Griaule y Claude Lévi-Strauss tienen una enorme influencia en la obra posterior de Davenport.[15] Después de explicar de qué manera las observaciones de Volney en Persépolis y Palmira, Gibbon en el Coliseo romano, Champolion en Tebas, Schliemann en Hissarlik y Micenas, proveyeron a "la poesía de un nuevo vocabulario de imágenes", Davenport lamenta que "los ojos modernos han tardado medio siglo en darse cuenta de la importancia de lo arcaico", noción que considera "una de las invenciones más importantes del siglo XX". El argumento anterior crece cuando señala que "Cada época ha tenido su propio concepto de lo arcaico, que por lo general ha sido mitológico y ajeno a los registros de la historia". En tal sentido, según lo advierte Davenport, "en esencia, el gusto

[15] Véase Bernal Granados, 1999, p. XVIII.

moderno por lo arcaico es precisamente lo opuesto al sentimiento que inspiran las ruinas".[16] El examen de las creaciones de Blake, Proust, Rilke, Braque, Leopardi, Orff y Picasso (entre muchos otros), le permite observar que "eran los artistas quienes estaban realizando la proeza de despertar nuestro sentido arcaico del mundo", y concluye:

> Sin duda, esta idea de lo arcaico ha ahondado nuestra percepción trágica del mundo y nos ha llevado a emprender la búsqueda del sitio donde radican los principios de nuestra cultura [...] Apenas ahora estamos percatándonos [...] del hecho extraño de que lo que ha sido lo más moderno en nuestro tiempo fue otrora lo más arcaico.[17]

¿Acaso lo 'arcaico' puede equipararse a la imagen de un puente entre presente y pasado, intersección de dos polos imaginarios, entrecruzados por enunciados intemporales? "El legado está ahí, para ser valorado y entendido, y el descubrimiento, o invención de lo arcaico es una herencia tan espléndida como lo fue el helenismo para el Renacimiento", precisa con certidumbre Davenport.[18]Convergencia de ideas, imágenes, configuraciones culturales de distinta edad, en una suerte de sincronismo que ve más allá de los cortes cronológicos, la articulación del ayer con el presente se entreteje en el contenido y la extensión del concepto de lo "arcaico". En tal plano analítico ¿puede considerarse que esta noción deviene en una especie de categoría pancrónica para interrogar y definir la naturaleza del tiempo?

2. El punto de vista otomí en la lente de Galinier

En busca de certidumbres más próximas retornemos de nueva cuenta al imaginario otomí, guiados por la lente de Galinier, quien examina la noción de lo "arcaico" años después de escribir *La mitad del mundo.*

[16] Davenport, 1999, pp. 21, 25, 27.
[17] Davenport, 1999, pp. 35-36.
[18] Davenport, 1999, p. 36.

Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes (1990) —su obra toral— y de explorar las "categorías de fondo" de los sistemas de pensamiento mesoamericanistas en el cambio del milenio.[19] Anteceden también a esas reflexiones sus reveladoras pesquisas respecto al complejo simbolismo de la castración y la vagina dentada,[20] y las pulsiones en la óptica de los conflictos intrapsíquicos y la onirocrítica otomí.[21] En esta perspectiva cognoscitiva ha identificado entre los otomíes orientales ("últimos guardianes de una tradición que instala el sexo en el cosmos") lo que el llama "Una auténtica filosofía sin ser esta una versión fosilizada de las cosmovisiones existentes en el México central en tiempos de la Conquista". Esta construcción ideacional tampoco "representa el resultado de un mestizaje ni la expresión de una religión popular con base colonial matizada con algunos adornos indígenas, como el papel amate. Hablar de lo 'indígena' significa tratar de alcanzar un estrato profundo de la cultura que ha resistido la occidentalización bajo el barniz de la cultura nacional". Galinier enfatiza que "Los mismos otomíes guían la etnografía hacia el descubrimiento de este ‹mundo de abajo›".[22] El análisis de la observación anterior (que deja a un lado las coordenadas del proceso histórico) precisa de un comentario aparte, el cual iría más allá de los límites de estas reflexiones. Me limito a puntualizar que los argumentos de Galinier deben contextualizarse en el entramado (superficialmente estudiado) de las tendencias que caracterizan la investigación etnográfica en México.[23] Recordemos a propósito que en el marco de las discusiones del Seminario sobre la Etnología de Mesoamérica (editadas en 1952 por Sol Tax con el título *Heritage of Conquest)* Kirchhoff afirmó que del 90 al 99 por ciento de los rasgos de las culturas indígenas contemporáneas procedían de la

[19] Véase Galinier, 1999.
[20] Véase Galinier, 1984, 1990a. Para conocer mis apreciaciones a la obra de Galinier, véase Báez-Jorge, 2003 y *El lugar de la captura (Simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana).* (De próxima publicación).
[21] Véase Galinier, 2001.
[22] Galinier, 2001, pp. 481-482.
[23] Galinier, 1990, p.37.

cultura occidental.[24] En términos semejantes se expresó años después Karl A. Nowotny[25], observando con razón que:

> Casi el total del material etnográfico, sea de México, como también de América del Norte, fue recopilado en un tiempo cuando los pueblos o tribus en consideración ya habían tenido durante decenas o cientos de años contacto con los europeos. Esto se puede considerar como regla con muy pocas excepciones.

De acuerdo con lo observado por Galinier,[26] durante varias décadas la etnografía mexicanista consideró la tradición indígena como "crisol de supervivencias" del pasado precolombino. Al amparo del conocimiento arqueológico, la tarea etnológica se orientaba a explicitar "al máximo las concordancias entre los rasgos culturales de los grupos indígenas actuales y los que los datos arqueológicos y etnohistóricos les atribuían para el periodo prehispánico". Nuestro autor argumenta con razón que un cambio de perspectiva, es decir, "La inversión de la problemática [...] se operó en los años sesenta, bajo el impulso de los trabajos de Wolf en particular". El enfoque culturalista de corte redfieldiano fue desplazado por los análisis que ubicaron la "tradición india en el contexto de las sociedades campesinas de México y Centroamérica". En efecto, esta óptica subrayó el carácter dinámico de la tradición, entendida como "una realidad sociológica y política cuyas modalidades de evolución se perfilan en el examen de la relación de fuerzas que liga la sociedad nacional, Estado y comunidades campesinas, sean o no indígenas".[27] Por esos años George Balandier arribaría a conclusiones semejantes al analizar los procesos de descolonización en África.[28]

Aquí es imprescindible señalar que a diferencia de los grupos tribales, los pueblos indígenas que habitan en el territorio mexicano se articulan en

[24] Véase Aguirre Beltrán, 1976, p.78.
[25] Nowotny, 1996, p.417.
[26] Galinier, 1999, pp. 37-38.
[27] Véase Galinier, 1999.
[28] Véase Balandier, 1969.

diferentes sectores de clase (particularmente en el ámbito de los grupos subalternos) que se imbrican con las adscripciones étnicas. De tal forma, las expresiones religiosas que les son características no deben entenderse como el resultado excluyente de la continuidad de creencias y prácticas prehispánicas, o de la simple transformación de éstas en el marco de la evangelización. Implican un complejo conjunto de rituales y manifestaciones ideológicas que no son necesariamente compartidas por el conjunto del cuerpo comunitario. La división clasista imperante en los poblados es contraria a la vigencia de cosmovisiones comunes, aún compartiendo la misma filiación étnica. Prácticas y creencias remiten a diversas matrices conceptuales.[29] En el cuadrante analítico de Galinier la tradición indígena "aparece ahora más como continente que como contenido, puesto que es de alguna manera, la envoltura del cambio social", el cual "se ajusta a otros contextos ideológicos y contextos simbólicos (a través de los mitos y los ritos) [...]". Considera que el universo simbólico no debe entenderse como una "esfera autónoma y universal", sino como un "elemento clave de las mutaciones que experimenta la sociedad".[30]

El "modelo energético" de la vida psíquica mediante el cual los otomíes expresan el tratamiento de lo "arcaico" es examinado detalladamente por Galinier. Plantea en principio, que los materiales etnográficos denotan una dimensión metapsicológica, expresada en la metáfora *mámbet´o* ("lo que viene primero"). La noción remite a una realidad psíquica, conceptualizada como una forma global, cósmica capaz de integrar todos los planos de lo corporal, lo social, lo espacial y lo temporal.[31] En el imaginario otomí —advierte Galinier— está presente un "conflicto entre temporalidades diferentes en la que la más antigua regresa

[29] Véase Broda, 2001.
[30] Galinier, 1999, p. 38.
[31] Galinier, 2005, p.191.

al presente, con una circularidad cotidiana, el tiempo actual".[32] En el telón de fondo de este retorno están los ancestros (los *antigua*),[33] entes amenazantes cargados de "elementos acústicos, olfativos, visuales que provocan un traumatismo al momento de su actualización" lo que motiva que sean rechazados por medio de rituales periódicos o terapéuticos.[34] En el discurso otomí "lo arcaico" se expresa a través de mitos y fantasías nocturnas, que refieren a temas inquietantes como el canibalismo, el rapto o el desmembramiento corporal, imágenes todas que "giran alrededor de lo primordial".[35]

La articulación de las nociones espaciales y temporales —según observa Galinier con razón— es una "constante de las sociedades mesoamericanas desde los tiempos prehispánicos hasta nuestros días".[36] En la metavisión de las fuentes históricas se presenta al ambiente natural como una constelación de "marcadores cronológicos", en la cual ríos, riscos, cañones, son lugares que acumulan las temporalidades, de acuerdo a modelos geológicos o tectónicos. Desde luego, esta proyección del aparato psíquico trasciende el ámbito otomí; en realidad, es parte de todas las "sociedades de la tradición", en las que —como apunta Balandier— "Lo imaginario, lo simbólico, el rito, imponen su marca a los lugares, rigen una topología en la cual se oponen lo ordinario y lo extraordinario [...] El espacio humanizado y las otras partes donde el hombre se encuentra en peligro",[37] es decir, el ámbito de las topologías sagradas. La antropomorfización generalizada del espacio que expresa la percepción otomí ubica en un mismo plano "lo que interviene antes y después, aquí y allá". Plantas, animales, megalitos y el "proceso de litomorfosis de los

[32] Galinier, 2005, p.191
[33] Galinier, 1990, pp. 183-184.
[34] Galinier, 2005, p.191.
[35] Galinier, 2005, p.191.
[36] Galinier, 2005, p. 192.
[37] Balandier, 1997, p. 93.

ancestros el cual no significa petrificación puesto que la energía no se destruye, ella está en constante renovación [...] en el hueso y la piedra".[38]

La especialización del aparato psíquico (articulado a la "singular topografía de los afectos") se perfila a través de diferentes niveles de organización (alto/bajo, cerca/lejano, interior/exterior) modelo que, según advierte Galinier, "pretende dar cuenta de vías de circulación de la energía puestas en evidencia por sus vectores privilegiados, el viento [...], la palabra, los fluidos corporales, sangre y esperma (un sólo término *Khi,* se aplica a los dos [...] también los excrementos , sustancia sagrada por excelencia".[39] En síntesis, "la energía se da a conocer a través de sus modificaciones, como unión y pasaje de un cuerpo a otro, por su contaminación, expulsión, absorción, retención, canibalización, digestión". Se explica así que los ídolos utilizados por los chamanes para materializar fuerzas, son llamados *Kzahki* ("energía").[40]

En el imaginario otomí lo "arcaico" refiere tanto a la pretérita organización del cosmos como a la del aparato psíquico, "que fue reemplazado después de muchos diluvios y se encuentra en conflicto en la organización actual". De tal manera lo "arcaico" interviene como señal o motor "para situar la deuda de los humanos respecto a sus ancestros".[41] En esta concepción subyace una lógica fundamental: el cosmos, la sociedad, el individuo, las cosas existen en tanto participan de la especie que les incluye, categoría que es su realidad permanente. Aquí estimo pertinente recordar que, en su magistral ensayo *Historia de la eternidad*, Jorge Luis Borges subraya que "Ninguna de las varias eternidades que planean los hombres [...] es una agregación mecánica del pasado, del presente y del porvenir. Es una cosa más sencilla y más mágica: es la simultaneidad de esos tiempos".[42]

[38] Galinier, 2005, p.192.
[39] Galinier, 2005, p. 193.
[40] Galinier, 2005, p. 193.
[41] Galinier, 2005, p. 194-195.
[42] Borges, 1988, p.131.

Al examinar el "eterno regreso" al presente, a partir de la "conceptualización del juego de la energía universal", Galinier precisa que en la medida en que los otomíes entienden la simultaneidad "como productora a la vez de sentido y de actos de realización, la copresencia de entidades por una vía 'umbilical' en el espacio (los animales dobles) y en el tiempo (por los ancestros) permite la circulación de la energía.[43] Enfatiza "una visión cíclica del tiempo, de la incansable repetición de los mismos acontecimientos hasta el caos final. La humanidad futura no es más que la proyección de una herencia filogenética que transforma el pasado en futuro.[44] *Nzahki*[45] se llama "el motor inmemorial de la repetición, el *primer movimiento* eternamente reactivado". A partir de esta noción denotativa de lo "arcaico", Galinier explora los rituales otomíes y confiesa, honestamente, no haber encontrado la "caja negra" capaz de proporcionarle la clave para "una definición mínima de lo que podría ser el ritual". Lo "arcaico" —apunta— abre nuevas pistas para examinar la teoría del ritual "porque los chamanes la inscriben en la materia misma de la energía, como una cosa en perpetuo proceso de control y de eliminación".[46]

En el imaginario otomí lo "arcaico" no se circunscribe a un "polo pulsional". Considerando sus atributos arquetípicos (suerte de "inconsciente étnico", anota Galinier), su contenido es más complejo; hace coincidir "lo más profundo y lo más antiguo, lo más auténtico, lo que nos permite comprender mejor el concepto indígena de 'verdad' (*makwani*, 'sitio del corte')", que implica la idea del sacrificio ("lo único capaz de relanzar la

[43] Galinier, 2005, pp.195-197.
[44] Galinier, 2001, p. 482.
[45] Galinier, 1990, p. 623, indica que "el término *Nzahki* se deriva de la raíz *za* árbol: este es símbolo de potencia. Lógicamente el pene aparece como el lugar de expresión del *Nzahki*, cuyo centro genérico es el estómago [...] *Nzahki* humano no es de naturaleza distinta del *Nzahki* cósmico, animal o vegetal. Se trata de la materialización parcial de la energía del universo, sumamente lábil. Esta ductibilidad de la fuerza permite al hombre actuar sobre el *Nzahki* de sus semejantes y provocar su muerte, mediante la manipulación oculta de personajes recortados (algunos de los cuales son denominados 'energía'). Tal es el poder ambivalente propio del conocimiento chamánico que cura y destruye a la vez".
[46] Galinier, 2005, pp.197-198.

máquina cósmica").[47] En *La mitad del mundo*... Galinier explica que *makwani* es el "lugar de la verdad", es decir, la vagina, puesto que *khwani* tiene como segundo significado "copular". Etimológicamente, *khwani* significa también "conejo-lugar", es decir, la "luna". El sinónimo de *khwani* es *kwati*, "acabamiento", o "el lugar del término", la muerte, y por lo tanto "el lugar de la verdad". En este orden de ideas, apunta nuestro autor, es lógico "que el saber surja allí, en una trampa que necesita la muerte para engendrar la vida".[48] Comentando la sexualización y erotización proyectada en su forma de entender el cosmos, en el prefacio a *La mitad del mundo*..., Alfredo López Austin[49] escribe certero:

> En un cosmos dividido como cuerpo humano, ellos pertenecen a la mitad inferior. Son del pueblo otomí la Luna y lo nocturno, la menstruación y el semen, lo viejo, lo sucio, lo podrido y lo apestoso, la verdad suprema que se alcanza en el momento de la eyaculación, el dominio cósmico de lo femenino –devorador, la riqueza guardada bajo la superficie de la tierra...

Es interesante comparar esta opinión con la que externa Sophie de Mijolla-Mellor (2005: 135), señalando que:

> Jacques Galinier muestra cómo la producción de la suciedad y la vena anal y escatológica que le acompaña son también lo que comanda el acceso al saber del mundo. El hombre manchado de inmundicias es también portador de palabras que vienen de 'el espacio de allá abajo donde se expresa un discurso de verdad', es decir, una ontología existencial porque es congruente con el desarrollo del mundo [...] verdad concebida como incisión que interviene el momento del orgasmo, la visión clara, es decir, el pasaje por la vagina dentada.

[47] Galinier, 2005.
[48] Galinier, 1999, p. 654.
[49] López Austin, 1990, p. 8.

3. Más allá del arcaísmo incomprendido

En la ideología otomí (que, según explica Galinier, integra los modelos genético, arqueológico y pulsional de lo "arcaico", atendiendo a la definición propuesta por Paul–Laurent Assoun al estudiar la noción en el pensamiento de Freud) la energía (motor eternamente reactivado, como se ha dicho) se entiende como "una cosa en perpetuo proceso de control y de eliminación", confundiéndose con una amplia serie de entidades: ancestros, seres prediluvianos, indicativos del origen y fin de toda la historia humana y portadores de los "gérmenes de la reproducción de lo vivo". La noción se materializa a través de instancias "podridas": el esperma (equiparado a la médula de los huesos), la sangre, los embriones, la placenta, etc. "El idioma de la ancestralidad metaforiza lo 'arcaico' a través de las figuras de los difuntos: los rituales como el carnaval y la fiesta de los muertos, al descubrir la omnipotencia, la actualidad, la fuerza (es decir, un poder político)".[50] En esta lógica, Galinier advierte que la concepción otomí de lo "arcaico" posibilita abordar desde otro ángulo el principio de causalidad, en el sentido de que

> los ancestros son la fuerza primordial, la fuerza motriz que mueve el cosmos y que al mismo tiempo está ausente, a través de un juego sutil que consiste en existir completamente siendo invisible y sin jamás separarse de lo contemporáneo.[51]

Es decir, el significado del mundo no está fuera del mundo, sino que es inherente a la energía que lo dinamiza. Así, en tanto expresión simbólica, la noción otomí de lo "arcaico" equivale a una condensación de significado; organiza y yuxtapone afinidades entre entidades disímiles y, aparentemente inconexas. Zigzagueo de sentidos metafóricos que al

[50] Galinier, 2005, p. 198.
[51] Galinier, 2005, p. 198.

articularse modifican e iluminan entre sí el doble circuito del tiempo y del espacio.

En efecto, la doxa otomí de lo "arcaico" reviste particular interés cuando explicita un proceso "histórico" y un proceso psíquico. Lo histórico no se piensa en términos de cronologías de tipo occidental, sino como un antecedente y una continuidad temporal que "enlaza presente y pasado (lejano) y que —y en eso convergerá la posición de Freud— instaura o confirma un poder". Esta "vinculación regresiva (que remonta a los ancestros, hasta la pareja primordial-fundadora que aparece en el carnaval)" denota que "lo vivo actual no podría funcionar sin esta relación de doble sentido", concluyendo que "lo 'arcaico' es el otro nombre de la fuerza de lo actual y quizás del orden de lo eternamente presente más allá de la sucesión de generaciones".[52]

Es evidente que la concepción de lo "arcaico" en el imaginario otomí es contraria a la idea escolástica que explica la dirección del tiempo como fluencia de lo potencial en lo actual, es decir, el decurso unilineal del pasado en el porvenir. En resumen, en la óptica indígena examinada

> El punto esencial es que lo 'arcaico', lo originario, pone en evidencia la interconexión permanente entre eventos fundadores,constantemente reactivados, y una temporalidad actual que es afectada por esta realidad primordial, al mismo tiempo que la modifica y engendra un cambio necesario [...] Lo 'arcaico' se confunde entonces con las normas actuales que rigen la comunidad y no como una supervivencia de reglas más o menos respetadas.[53]

¿A través de qué medios el concepto de lo "arcaico" puede aportar algo nuevo a al antropología? pregunta con pertinencia Galinier. La

[52] Galinier 2005, p.200. Desde este ángulo analítico son pertinentes las reflexiones de Debray, 1996, p. 59 que explican "las fugaces radioscopias del tiempo" ensayadas por la antropología, como resultado del interés por develar el escalonamiento y sentido de las "determinaciones internas de las conductas visibles del grupo, haciendo salir a la superficie social los estratos más antiguos, que con en ese concepto los más activos. La crisis revela a lo más *moderno como lo más superficial*, que cede y se resquebraja bajo la presión de lo reprimido".
[53] Galinier, 2005, p. 201.

interrogante se responde en el plano de los factos, en otras palabras refiriéndola a la acumulación de los resultados que se obtienen en las investigaciones de campo, "lo que implica —apunta nuestro autor— una vez más un retorno a la etnografía". En el caso otomí el quehacer etnográfico evidencia que la noción que nos ocupa no opera como categoría mental para separar el pasado y el presente. En sentido diferente, funciona en el cuerpo social y en la estructura del aparato psíquico con una doble referencia localizada en "el espacio (el cuerpo y el mundo) y el tiempo (ahora y siempre)", religado al "teatro de lo privado". Esta idea implica "un doble desplazamiento espacial (del inframundo a mi propio cuerpo) y temporal (de los orígenes a hoy)".[54] En esta óptica Galinier advierte que en el pensamiento otomí lo "arcaico" revela un "horizonte primordial, fantasmagórico, mítico, 'histórico')", así como "un proceso de transformación del orden establecido".[55] En tanto la noción denota lo "eternamente presente" y lo "eternamente cambiante", contribuye a reconciliar la escisión perceptiva del antropólogo entre estructura e historia, esencia y forma, tradición y modernidad. En efecto, "como elaboración conceptual o como denegación [...] forma parte del proceso de afirmación de una identidad problemática", que remite —ciertamente— a los debates en torno al llamado "núcleo duro" de la cosmovisión mesoamericana. Galinier observa con agudeza que el tema de esta discusión nos lleva "al punto de saber si no se trata simplemente de un matiz entre dos conceptos muy cercanos uno al otro".[56] ¿Acaso la discusión

[54] Galinier 2005, p.201.
[55] Galinier 2005, p.202.
[56] Galinier 2005, p.202. Esta lúcida apreciación de Galinier anticipa el sentido de la lluvia de ideas (más que un debate en sentido estricto) que a últimas fechas se ha producido respecto al concepto de "núcleo duro" de la cosmovisión mesoamericana, originalmente planteado por López Austin (2001) con el propósito de "abrir un diálogo que acote un senda productiva para comprender la historia de las antiguas sociedades mesoamericanas" López Austin (2001: 48). La revista *Diario de Campo* (a partir del número 92, mayo-junio de 2007, ha publicado diferentes contribuciones en torno a esa temática, incluyendo apuntes de Andrés Medina, Saúl Millán, Johannes Neurath, Alicia Barabas, Johanna Broda, Catharine Good Eshelman, David Robichaux y del propio Alfredo López Austin, entre otros autores. Más allá de su carácter preliminar, esquemático y desigual en cuanto a

en torno a lo "arcaico" podría ser parte de lo que Lope de Vega llamó "la guerra del tiempo"?

Con razón Galinier indica que, incluso en Freud, lo "arcaico" no existe como categoría homogénea. El concepto, advierte, traspone el límite de las sociedades primitivas al que lo circunscribió Lévi-Strauss, observación que lo aproxima al punto de vista de Davenport antes esbozado (véase *supra)*. Establece la articulación significante de la noción con la "parte más íntima de la cultura y que no se elimina por medio del proceso de cambio, la colonización, la occidentalización y ahora la globalización". Este es, ciertamente, un punto de especial importancia y contenido polémico, considerando que su alcance y pertinencia teórica precisan de una amplia discusión que va más allá de los límites de este acercamiento preliminar. Por otra parte, y a diferencia de los estudiosos que consideran que la noción de lo "arcaico" es una redundancia del término "tradición" (identificándolo como "obsoleto" o "pasado de moda"), nuestro autor se propone demostrar que si aceptamos manejar lo "arcaico" "con la carga semántica que posee el lenguaje del psicoanálisis, procede exactamente lo contrario. Lo 'arcaico' es la parte viva de la cultura, su dinámica misma", concluye.[57]

Sólidamente cimentadas en acuciosas tareas etnográficas, las reflexiones de Galinier invitan a trascender las fronteras cognoscitivas del mundo otomí. Las coordenadas analíticas que traza tienen especial relevancia para examinar las "categorías de fondo" del pensamiento mesoamericano, referidas al simbolismo de la muerte, el sacrificio, la fertilidad agraria.[58] En una amplia perspectiva advierto la utilidad heurística de tales reflexiones al compararlas, por ejemplo, con las que formulan Leonardo López Luján y Vida Mercado en relación al aspecto

sus alcances teóricos, el conjunto de estas aportaciones amerita un examen particular que espero realizar en otro espacio.

[57] Galinier, 2005, p. 203.

[58] Galinier, 1999, p. 109.

doble de Mictlantecuhtli (deidad ávida de sangre y carne humanas y, poseedora a la vez de atributos generativos), cuya escatología remite a la putrefacción y a la "definición nahua de *ihíyotl* como una entidad lumínica y maloliente.[59] En sentido semejante es significativa la comparación con los registros etnográficos que Catharine Good Eshelman realizara entre los nahuas del Alto Balsas, relativos a la imbricación simbólica vida-muerte-siembra-inhumación, que contextúa la identificación ancestro-piedra-hueso.[60] Aquí es oportuno señalar, que el tema de las piedras cultuales ("kratofonías líticas" en palabras de Mircea Eliade) precisa de renovados enfoques en los que se aborden sus diferentes planos simbólicos y su riqueza analítica, en tanto referentes sagrados y mágicos. En esta dimensión se ubican las observaciones de Kataryna Mikulska respecto a la noción de "huesidad", desde la perspectiva de las descripciones historiográficas en las que Huitzilopochtli es relacionado con los huesos y el esquema conceptual de morir-renacer.[61] A esta limitada revista de pesquisas susceptibles de confrontación heurística con las conclusiones de Galinier, deben sumarse la contribución de Patrick Johansson centrada en las intrincadas analogías simbólicas que los sistemas alimenticio y genérico tenían en el mundo nahua precolombino para "expresar y justificar los distintos aspectos fenoménicos de la fertilidad", subrayando que sexo y alimento se "permean mutuamente en el nacimiento de algunos dioses". [62]

Más allá de las diferencias teóricas que puedan expresarse respecto a las conclusiones que Galinier propone en torno a la noción de "lo arcaico", es preciso advertir la riqueza heurística de sus planteamientos, que se traducen en sugerentes claves analíticas. El simbolismo inherente a lo "arcaico" transfigura el mundo y recapitula el pasado y el presente, enfatizando su sentido de actualidad que dinamiza el orden comunitario.

[59] López Luján y Mercado, 1996, p. 61.
[60] Good Eshelman, 2004, pp.165, 169-170.
[61] Mikulska, 2003, p. 43.
[62] Johansson, 2000, p.154-155.

Deviene interpretación y representación de la realidad que ofrece información, guía para ordenarla y ordena las relaciones sociales. La inmersión de Galinier en las "categorías de fondo" del imaginario otomí permite advertir que lo arcaico es un ubicuo protagonista, cuyo objeto es dar cohesión y continuidad al mundo.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, G.

1976 *Obra polémica,* pról. Ángel Palerm, CIS/INAH, México, 229 pp.

Báez Jorge, F.

1992 *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías mesoamericanas,* Biblioteca Universidad Veracruzana. Xalapa, Ver., México, 308 pp.

2003 *Los disfraces del Diablo: ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del mal en Mesoamérica*, Biblioteca Universidad Veracruzana. Xalapa, Ver., México, 689 pp.

(s/f) El lugar de la captura (Simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana).

Balandier, G.

1969 *Antropología política,* Ediciones Península. Barcelona, 225 pp.

1997 *El desorden, la teoría del caos en las Ciencias Sociales, Elogio de la fecundidad del movimiento,* Gedisa Editorial. Barcelona, 1997, 237 pp.

Bernal Granados, G.

1999 "*Prólogo*" a Guy Davenport, *El museo en sí, 19 Ensayos sobre arte y literatura,* CONACULTA/FONCA, Editorial Aldus, México, pp. XI-XXXIII.

Borges, J. L.

1988 *Páginas escogidas.* Casa de las Américas (Colección Literatura Latinoamericana). Selección y prólogo de Roberto Fernández Retamar, La Habana**,** 439 pp.

Broda, J. y Báez Jorge F.

2001 "*Introducción"* en Broda Johanna, Báez Jorge Félix (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* Fondo de Cultura Económica. México, pp. 15-45.

Davenport, G.

1999 *El museo en sí. 19 Ensayos sobre arte y literatura,* selección, traducción, prólogo y notas de Gabriel Bernal Granados, CONACULTA/FONCA, México, pp. XI-XXXIII.

Debray, R.

1996 *El arcaísmo posmoderno. Las religiones en la aldea global,* Manantial, Buenos Aires, 107 pp.

Galinier, J.

1984 "L'Homme sans pied. Métaphores de la castration et imaginaire en Mésoamérique", *L'Homme,* XXIV (2), París. avr.-juin, pp. 41-58.

1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes,* trad. Ángela Ochoa y Haydeé Silva, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, México, 746 pp.

1990a "El depredador celeste. Notas acerca del sacrifico entre los mazahuas", *Anales de Antropología.* Núm. 27, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México. pp. 251-267.

1999 "L'entendement mésoaméricain catégories et objets du monde" *L'Homme,* num. 151, París. pp. 101-102.

2001 "Una mirada detrás del telón, Rituales y cosmovisión entre los otomíes orientales", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* Fondo de Cultura Económica, México. pp. 453-484.

2005 ¿"L arcaique Un nouveau concept pour l'anthropologie?". *Anthropologie et psychanalyse. Regards croises.* P. Bidow, J. Galinier, B. Juillerant. (Edits.) Editions de L'Études en Sciences Sociales, Cahiers de L'Homme, Núm. 37, pp. 183-204.

Good. Eshelman, C.

2004" Trabajando juntos; los vivos, los muertos, la tierra y el maíz" *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas.* J. Broda y C. Good Eshelman (coords.); Instituto Nacional de Antropología e Historia; Universidad Nacional Autónoma de México. México, pp. 153-195.

Lévi-Strauss, C.

1968 *Antropología estructural,* trad. del francés de Eliseo Verón, 3ª ed., Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 371 pp.

Lisón Tolosana, C.

1983 *Antropología social y hermenéutica,* Fondo de Cultura Económica, México, 167, pp.

López Austin, A.

1990 "Prefacio" a *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes,* en Jacques Galinier, traducido del francés por Ángela Ochoa y Haydee Silva, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional Indigenista, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, pp. 7-10.

2001 "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana". J. Broda y F. Báez-Jorge (coords.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México.* pp. 47-65. Fondo de Cultura Económica, CONACULTA. México.

López Luján, L. y Mercado, V.

1996 Dos esculturas de Mictlantecuhtli encontradas en el recinto sagrado de México-Tenochtitlan", en *Estudios de Cultura Náhuatl,* Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 26, pp. 41-68.

Mijolla-Mellor, S. de.

2005 "Mythes indigènes et mythes magico-sexuels. *Anthropologie et psychanalyse,. Regards Crois*ès, Bidou, P., Galinier, J. y Juillerat, B. (Edits.) Cahiers de L'Homme No. 37, Editions de L'école des Hautes Études en Sciences Sociales, France, París. pp. 125-151.

Mikulska, K.

2003 "El colibrí o los huesos. El análisis de dos rasgos distintos de Huitzilopochtli" *Quaderni di Thule, Rivista italiana di studi americanistic,.* Atti del XXV Convegno Internazionale de Americanistica, Vol. 2. Perugia (Italia) Xalapa, (México), pp. 43-52.

Nowotny, K. A.

1996 "Restos de especulaciones místicas de los indios prehispánicos" en *Summa Antropológica en Homenaje a Roberto J. Weitlaner,* Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 417-420.

Robb, J. W.

1965 *El estilo de Alfonso Reyes: imagen y estructura,* Fondo de Cultura Económica, México, 268 pp.

JOHN LLOYD STEPHENS. LOS INDÍGENAS Y LA SOCIEDAD MEXICANA EN SU OBRA

Julio Alfonso Pérez Luna. Originario de la Ciudad de México. Maestro en Letras Clásicas por la UNAM. En 1989, la UNAM le otorgó el tercer lugar del Premio Anual de Servicio Social "Gustavo Baz Prada" por realizar un servicio social de excelencia en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. En 1994 recibió el reconocimiento *Ducit et Docet* al mérito docente en la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental, y en 1997 la mención honorífica en su examen profesional de licenciatura. En este momento es pasante de doctorado en la misma especialidad. Dentro del INAH desempeñó el cargo de coordinador del proyecto Fondo Conventual de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (1987-1993). Desde 1994 es investigador en la Dirección de Lingüística, donde coordina el Seminario de Historia de las Ideas Lingüísticas en México. Actualmente ocupa el cargo de Secretario de la Sociedad Mexicana de Historiografía Lingüística A.C.

La sensación que causamos no es diversa a la que producen los orientales. También ellos, chinos, indostanos o árabes, son herméticos e indescifrables. También ellos arrastran en andrajos un pasado todavía vivo. Hay un misterio mexicano como hay un misterio amarillo y uno negro. El contenido concreto de esas representaciones depende de cada espectador.

Octavio Paz

I. ¿QUIÉN ES NUESTRO AUTOR?

a) La persona

El nombre de John Lloyd Stepehns ha quedado registrado en los anales de la arqueología mexicana, como uno de los precursores de esta ciencia. Abogado norteamericano, viajero incansable y con una gran afición arqueológica inducida por las noticias y lecturas sobre las antiguas culturas,[1] tanto orientales como americanas, fue movido, a la manera de

[1] Victor Wolfgang von Hagen lo describió como: "lawyer by profession, traveler by inclination, and archaeologist by choice" (Introducción a Stephens, John Lloyd, *Incidents of Travel in Yucatán*, vol. I, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1962, p. vii.

un Schliemann occidental, a explorar la zona maya de Centroamérica y México. Nos legó una obra minuciosa que acompañó de un valioso aparato ilustrativo realizado por su inseparable asistente Frederick Catherwood, testimonio fidedigno de las ruinas arqueológicas visitadas.

John Lloyd Stephens nació el 28 de noviembre de 1805, en Shrewsbury, localidad perteneciente al estado de Nueva Yersey. Sin mucho convencimiento estudió la carrera de abogado, graduándose en 1827; sin embargo, abandonó esta profesión para dedicarse, primero, a la actividad política dentro del partido demócrata de su país y, después, a su afición viajera. En 1835, una afección de garganta le proporcionó la ocasión-pretexto para realizar un viaje que abarcó Europa, Egipto y Oriente; sus experiencias quedaron registradas en las obras *Incidents of Travel in Arabia Petrea*, publicada por vez primera en 1837, e *Incidents of Travel in Greece, Turkey, Russia and Poland*, publicada en 1838.

Cautivado por las noticias que le habían llegado sobre las ruinas de antiguas culturas americanas, y con la ocasión de una misión diplomática encargada por el gobierno de su país, emprendió un primer viaje a América Central y México en 1839, acompañado de su habitual asistente de expediciones, el dibujante inglés Frederick Catherwood. En Centroamérica visitó Costa Rica, Nicaragua, El Salvador y Guatemala; en México, Chiapas, Campeche y Yucatán. El resultado de sus observaciones fue la publicación de la obra *Incidents of travel in Central America, Chiapas and Yucatan,* en 1841. Al poco tiempo de su llegada a Yucatán, una inesperada enfermedad de Catherwood los obligó a embarcarse el 24 de junio de 1840 hacia los Estados Unidos, dejando para un viaje posterior la exploración de las ruinas de Yucatán, realizada al siguiente año:

> In about a year we found ourselves in a condition to do so; and on Monday, the ninth of October, we put to sea on board the bark

> Tennessee, Scholefield master, for Sisal, the port from which we had sailed on our return to the United States.[2]

Este segundo viaje fue registrado en la obra *Incidents of Travel in Yucatán*, editada en 1843, y de acuerdo con Wolfgang von Hagen, el libro tuvo más demanda que los anteriores.[3]

De regreso en su país, Stephens realizó actividades y viajes de carácter muy distinto a los que hasta ese momento había efectuado. En 1847, ocupó el cargo de director de la *Ocean Steam Navigating Company*, y, en 1848, el de vicepresidente. Posteriormente colaboró en la fundación de la *Compañía del Ferrocarril de Panamá*; enfermo, fue trasladado de este último país a Nueva York en 1852, donde finalmente murió el 13 de octubre.

b) El viajero

La Independencia de nuestro país había llamado la atención del ámbito extranjero sobre él, de manera que —en palabras de Ortega y Medina—

> …se vio inmediatamente invadido por toda clase de viajeros; por toda la gama espectral de intereses y condiciones, de educación e instrucción. Trotamundos de toda laya, desde comerciantes honestos y bien intencionados hasta aventureros audaces en busca de cualquier oportunidad legal o ilegal que les saliese al paso; también arribaron hombres curiosos, interesados por las novedades que ofrecía el nuevo país, así como jóvenes diplomáticos, los más, ya oficiales u oficiosos, que buscaban establecer en nombre de su país relaciones con nuestro México, en competencia incluso agria y celosa entre ellos con vista a obtener para su patria el trato de nación más favorecida con exclusión de cualquier otra.[4]

[2] "Cerca de un año después, hallámonos en aptitud de realizar nuestro proyecto, y el lunes 9 de octubre de 1841 hicímonos a la vela en Nueva York, a bordo de la barca Tennessee" (Stephens, John Lloyd, *Incidents of Travel in Yucatán*, vol. I, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1962, p. 3; trad. española de Justo Sierra O'Reilly).

[3] "*Incidents of Travel in* Yucatán was a more demanding book than the others." (*Ibidem*, p. xvii).

[4] Ortega y Medina, Juan A. *Zaguán abierto al México republicano (1820-1830)*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1987, pp. 3-4.

Stephens pertenece al grupo de viajeros que, como Desire de Charnay y Augusto Le Plongeon, llegaron a México atraídos por la fascinación que sobre ellos ejercían las noticias de las antiguas culturas americanas.

A través de su obra, nuestro autor se revela como un hombre de acción, siempre dispuesto a lograr los objetivos que se propone. En el caso de su viaje por México, vencer las dificultades —naturales y humanas— que amenazaban la expedición a las ruinas de Chiapas y Yucatán. Sus anteriores experiencias itinerantes le habían provisto de un agudo sentido práctico para la solución de problemas, el cual supo aprovechar, debido a su condición de extranjero en misión diplomática confidencial y a la ventajosa posición económica de que gozaba.[5]

Como escritor, John Stephens es un cuidadoso registrador del tiempo y de las actividades llevadas a cabo a lo largo de sus viajes; la lectura de sus relatos da cuenta no sólo de los días empleados durante las diferentes etapas de su viaje, sino también la de las horas invertidas en trasladarse de un lugar a otro, intercaladas con descripciones pormenorizadas de paisajes, ruinas, hombres y situaciones, salpicadas en muchas ocasiones de una peculiar ironía, mezcla de aceptación y censura de aquello que le resultaba extraño o desagradable, lo que no le impidió integrarse a las tertulias y fiestas populares, de las que tanto gozó. Los juicios que emite intentan ser, la mayor parte de las veces, serenos y razonados; no obstante hay una clara filiación del tipo de sociedad y clase de la que proviene.

En efecto, Stephens es un hombre de su tiempo. El mundo que conoce y en el que se formó es el de la Revolución Industrial, con su marcada diferenciación económica y social en los estratos del pueblo. La importancia del dinero y su acumulación perfila la aparición y

[5] En repetidas ocasiones, Stephens supera las eventualidades oficiales por medio de los recursos a su alcance, como el carácter diplomático de la misión otorgada por el presidente Van Buren, de la cual escribía, a propósito de la obtención de un pasaporte local para transitar libremente por territorio mexicano: "I recommend all who wish to travel to get an appointment from Washington." (*vid.* Stephens, John Lloyd, *Incidents of Travel in Central America, Chiapas, & Yucatan*, vol. II, intr. Richard L. Predmore, New Brunswick, Rutgers University Press, 1949, p. 210).

consolidación del sistema capitalista. Todo tiene un valor monetario y todo se vuelve objeto de consumo.

En su trabajo, Stephens se manifiesta como un digno representante de tal esquema, y tal vez la mejor evidencia la encontramos, no en los tratos monetarios para conseguir indígenas de carga o alimentos de consumo inmediato, sino en su vehemente propósito de comprar todo el territorio en el que se asientan las ruinas de Palenque, consciente de la riqueza cultural que dichos vestigios representaban, y a sabiendas de que en México no existían las condiciones para su conservación y estudio.

Todo tiene un precio y México no es una excepción; antes bien, una disposición del gobierno posibilita su propósito, pues autorizaba la venta de "toda la tierra de la vecindad que se encontrase bajo ciertos límites", e "incluía el terreno ocupado por la ciudad en ruinas"[6]. Para lograr su propósito y para vencer los obstáculos legales que impedían la adquisición de tierras a un extranjero, no dudó en la posibilidad de allegarse de algún recurso no muy bien avenido, como el siguiente testimonio, un tanto en burla, pero que en el fondo manifestaba su inquietud por vencer este obstáculo:

> The case was embarrassing and complicated. Society in Palenque was small; the oldest young lady was not more than fourteen, and the prettiest woman, who already had contributed most to our happiness (she made our cigars), was already married. The house containing the two tablets belonged to a widow lady and a single sister, good-looking, amiable, and both about forty. The house was one of the neatest in the place. I always liked to visit it, and had before thought tat, if passing a year at the ruins, it would be delightful to have this house in the village for recreation and occasional visits. With wither of these ladies would come possession of the house and the stone tablets; but the difficulty was that there were two of them, both equally interesting and equally interested[...] There was an alternative, and that was to

[6] "...all land in the vicinity lying within certain limits.. Upon inquiry I learned that this order, in its terms, embraced the ground occupied by the ruined city." *ibidem*, p. 308.

> purchase in the name of some other person, but I did not know of anyone I could trust.[7]

c) El diplomático

Hemos apuntado anteriormente que John Stephens realizó ambos viajes investido como diplomático en misión especial. Pero no hemos aclarado el objeto de dicho encargo. De acuerdo con las cartas reproducidas por Rafael Heliodoro Valle, se desprende que el gobierno de los Estados Unidos de Norteamérica habría realizado con el Gobierno General de Centroamérica un convenio de "paz, amistad, comercio y navegación", firmado en la ciudad de Guatemala el día 14 de julio de 1839. Sin embargo, debido a la inestabilidad política que imperaba en esos momentos al interior de las naciones centroamericanas, dicho convenio no pudo ser ratificado, razón por la cual Estados Unidos decidió suspender su legación diplomática. En una carta fechada el 13 de agosto de 1839, el Secretario de Estado interino, Aaron Vail, escribe a Stephens:

> Sin embargo, tomando en consideración que, en cierta medida, va en aumento la falta de reciprocidad por parte del gobierno de Centro América, excepto por algunos períodos muy cortos, para corresponder a la cortesía de los EE. UU.; y principalmente la situación desorganizada del país, en consecuencia de lo cual las ventajas que se esperaba del posible intercambio contemplado de las relaciones diplomáticas han quedado neutralizadas en grado superlativo, el Presidente ha decidido que ningún beneficio práctico se puede lograr continuando nuestra misión en Guatemala. Por consiguiente, cuando a Mr. De Witt, nuestro último Encargado de Negocios allí, se le concedió una licencia

[7] "El Caso se presentaba embarazoso y complicado. La sociedad en Palenque era reducida; la señorita de mayor edad no tenía más de catorce años, y la más linda mujer, que había contribuido en sumo grado a nuestra felicidad (ella hacía nuestros puros), ya era casada. La casa era una de las más limpias en el lugar. A mí siempre me gustó visitarla, y ya antes había pensado en que si pasara un año en las ruinas, sería delicioso poseer esta casa en el pueblo para recreo y visitas de ocasión. Con cualquiera de estas damas tomaría posesión de la casa y de las dos estelas de piedra; pero la dificultad consistía en que ellas eran dos, ambas igualmente interesadas [...] Había una alternativa, y esa era comprar bajo el nombre de alguna otra persona; pero yo no conocía a ninguno en quien poder confiar." (*Ibidem*, p.309; trad. española de Juan C. Lemus).

> temporal con el propósito de visitar los EE. UU., se le dio órdenes de regresar a la expiración de la licencia, con el propósito de concluir los asuntos de la Legación, de informar al gobierno de Centro América la determinación del Presidente de retirar la misión hasta que su restablecimiento pudiera hacerse ventajosamente y despedirse finalmente de ese gobierno. El fallecimiento de Mr. De Witt poco después de su llegada a los EE. UU., impidió que se ejecutaran estas instrucciones y ahora es esta diligencia la que el Presidente desea confiar a sus cuidados.[8]

El presidente Van Buren, preocupado por esta situación, asimismo encomendó a Stephens la misión de "tomar posesión de los sellos, documentos, libros y otras propiedades públicas que pertenezcan a la Legación",[9] así como tratar de persuadir al Gobierno General de Centroamérica sobre la conveniencia de ratificar el convenio arriba aludido.

Por otra parte, y al margen del testimonio anterior, es importante mencionar que durante estos años había sido una preocupación constante para Estados Unidos la realización de un canal que comunicara el Océano Pacífico con el Atlántico, con el fin de acortar y agilizar las comunicaciones entre ambos extremos. En carta fechada en Guatemala el 6 de abril de 1840, Stephens comunica sobre este particular al Secretario de Estado, John Forsyt, lo siguiente, evidenciando, así, otro aspecto de su misión confidencial:

> Ayer vi un artículo en un periódico de Nueva York que se refería a una petición hecha al Congreso para enviar un agente especial y un grupo de inspección que examine la ruta del canal entre el Atlántico y el Pacífico a través del lago de Nicaragua y el río San Juan. Me tomo la libertad de decir que he visitado Nicaragua, principalmente con el propósito de conseguir informaciones sobre aquel tema... Emplearé dos o tres días para hacer un informe en que pueda hacer justicia a Mr. Bailes, pero en el momento actual no tengo tiempo, y espero que al regresar a EE.UU.,

[8] Valle, Rafael Heliodoro, "John Lloyd Stephens y su libro extraordinario", en *Revista de Historia de América,* México, 1948, p. 407.
[9] *Ibidem*, p. 408.

podré presentar al Departamento una copia de su completa inspección -incluyendo aquella del río Tipitapa y del Lago Managua-.[10]

II. LA OBRA: LIBROS Y ASPECTOS EDITORIALES

a) Ediciones

Incidents of Travel in Central america, Chiapas and Yucatan fue un verdadero éxito editorial de su tiempo. Lo prueban las continuas ediciones y reimpresiones de la obra realizadas durante el siglo XIX, que nos manifiestan, además, un amplio público, ávido de novedades sobre el antiguo mundo americano.

La edición *princeps* fue publicada en 1841 por la casa Harper & Brothers, tan sólo un año después del viaje, la cual ya se conocía en español en su segundo viaje a Yucatán:

> Our former visit was not forgotten. The account of it had been traslated and published, and, as soon as the object of our return was known, every facility was given us, and all our trunks, boxes, and multifarious luggage were passed without examination by the custom-house officers.[11]

El mismo año, John Murray publicó la obra en Londres. En 1842, ambas casas editoras volvieron, cada una, a realizar una nueva impresión de ella. Tiempo después, en 1852 -año de la muerte de Stephens-, Harper & Brothers publicó nuevamente *Incidents of Travel in Central America, Chiapas and Yucatan* y, de acuerdo con los datos asentados en el *Manual*

[10] *Ibidem*, pp. 411-412.

[11] "Nuestra primera visita no se había olvidado. La relación que de ella hicimos, se había traducido y publicado, y tan pronto como se conoció el objeto de nuestra vuelta, todas las dificultades nos fueron allanadas: nuestros baúles, cajas y demás bultos de equipaje pasaron por la aduana sin registro." (Stephens, J. Lloyd, *Incidents of Travel in Yucatán*, p.6; trad. española de Justo Sierra O'Reilly).En efecto, en 1841 *El Museo Yucateco* había publicado la parte relativa a Yucatán, en traducción de Justo Sierra O'Reilly (*Cfr.* Valle, Rafael Heliodoro, *op. cit.*, p.394; así como Palacios, Enrique Juan, "Cien años después de Stephens", en *Los Mayas antiguos*, México, El Colegio de México, 1941, p. 276).

del librero hispanoamericano de Palau y Dulcet,[12] registraba entonces la "Twelfth Edition", repitiendo la impresión en 1854. En este mismo año, en Londres, se publicó esta obra a instancias y con adiciones de Frederick Catherwood, bajo el sello de la casa Arthur Hall, Virtue & Co. Posteriormente, se imprimió en Nueva York, 1855, 1867 (Harper & Brothers).

Por su parte, la edición *princeps* de *Incidents of Travel in Yucatan* apareció en 1843 a cargo de la casa Harper & Brothers; John Murray publicó también esta obra en el mismo año. Posteriormente Harper & Brothers la reimprime en 1848, y, siguiendo nuevamente a Palau y Dulcet, encontramos el registro de ediciones neoyorkinas en 1858, 1860, 1867 y 1868.

En lengua española, Justo Sierra O'Reilly tradujo y publicó esta obra en dos volúmenes, en la ciudad de Campeche, en 1848 y 1950, bajo el título de *Viage á Yucatan, á fines de 1841 y principios de 1842. Consideraciones sobre los usos, costumbres y vida social de este pueblo, y examen y descripción de las vastas ruinas de ciudades americanas que en él existen...,* y que incluía como apéndice la traducción de la parte relativa a Yucatán de la primera obra de Stephens sobre América Central y México, realizada en 1841.[13] En 1921, en Costa Rica, se editó la obra *Viajes por la América Central, 1841.* Una segunda edición de la traducción de Justo Sierra fue publicada en México por la Secretaría de Educación Nacional (Imprenta del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía) entre 1937 y 1938. Recientemente, en 1984, la Editorial Dante, S.A., publicó en la ciudad de Mérida *Viajes a Yucatán*; en 1989, bajo el título de *Viaje a Yucatán*, Juan Luis Bonor realizó la edición de la obra traducida por Justo Sierra, publicada en Madrid bajo el sello de la casa Historia 16.

[12] Palau y Dulcet, *Manual del librero hispanoamericano,* tomo XXII, Barcelona/Oxford, A. Palau y Dulcet/The Dolphin Book Co. LTD, 1970, p. 158.
[13] *Vid.* nota 7.

Por lo que toca a *Incidentes de viaje en Centro América, Chiapas y Yucatán,* una edición fue impresa en la ciudad de Quezaltenango, Guatemala, por la Tipografía El Noticiero Evangélico, entre 1939 y 1940. Asimismo, en 1988 el gobierno del estado de Chiapas publicó la parte correspondiente a Chiapas, bajo el título *Incidentes de viaje en Chiapas*, traducida por Juan C. Lemus, a partir de la edición neoyorkina de John Murray, de 1842. En 1989, la casa Miguel Ángel Porrúa la reimprimió.

b) Fuentes de su obra

El ánimo y curiosidad viajeros de Stephens fueron movidos por diversos relatos sobre las ruinas de antiguas culturas americanas, como el del neoyorkino Noah O. Platt, quien visitó las ruinas de Palenque, Chiapas, y del que expresó:

> His account of them had given me a strong desire to visit them long before the opportunity of doing so presented itself.[14]

Sin embargo, fueron diversos los autores antiguos a los que se refiere con frecuencia y a partir de los cuales guió su expedición. Entre ellos se cuentan Bernal Díaz del Castillo, Bartolomé de las Casas y William H Prescott. Pero, de manera muy particular, menciona las cuatro fuentes que se relacionan a continuación.

Para la región de Chiapas, cita particularmente el informe del capitán Antonio del Río, quien, por mandato real, exploró la zona de Chiapas en 1787; la relación de su expedición se publicó por vez primera en 1822, en Londres, bajo el título de *Description of the ruins of an ancient city discoveren near Palenque*. Asimismo, la obra *Antiquités Mexicaines,* que relata la expedición que, ordenada por Carlos IV, realizó el capitán

[14] "Su relato sobre ellas me había provocado un gran deseo de visitarlas mucho antes de que se presentara la oportunidad de hacerlo" (Stephens, John Lloyd, *Incidents of Travel in Central America, Chiapas, & Yucatan*, vol. II, p. 244; trad. española de Juan C. Lemus).

Guillermo Dupaix en esta misma zona durante los años 1805, 1806 y 1807, y cuya publicación se hizo en París, en los años 1834 y 1835, testimoniada por nuestro autor en los siguientes términos:

> At Ococingo we were on the line of travel of Captain Dupaix, whose great work on Mexican antiquities, published in Paris in 1834-5, awakened the attention of the learned in Europe.[15]

En su obra sobre Yucatán, menciona de manera explícita a los autores Cogolludo y Herrera. Se refiere a fray Diego López de Cogolludo y su *Historia de Yucatán*, escrita en el siglo XVII, y a Antonio Herrera y Tordesillas y su obra *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del Mar Océano*, publicada a principios de ese mismo siglo.

c) Objetivos de su obra

Si bien el interés principal de John Stephens fue el aspecto arqueológico, como medio para descubrir los vestigios de las antiguas culturas aborígenes, su propósito explícito, al redactar su obra sobre Centroamérica y México, es descrito por el autor de la siguiente manera:

> My objet has been, ...not to produce an illustrated work, but to present the drawings in such an inexpensive form as to place them within reach of the get mass of our reading community.[16]

Sin ser arqueólogo de profesión, a lo largo de su obra expone sus juicios con mucha prudencia y se cuida de presentar sus descripciones de manera llana y libre de prejuicios o interpretaciones aventuradas, lo que

[15] "En Ocosingo nos hallábamos sobre la línea de viaje del capitán Dupaix, cuya gran obra sobre antigüedades mexicanas, publicada en París en 1834 y 1835, despertó la atención de los sabios de Europa." (*Ibidem*, p. 219; trad. española de Juan C. Lemus).
[16] "Mi propósito ha sido, no producir una obra ilustrada, sino presentar los dibujos en una forma barata que permitiera ponerlos al alcance de la gran masa de nuestra comunidad lectora." (*Ibidem*, p. 250; trad. española de Juan C. Lemus).

no quita que en ciertas ocasiones, arrobado por el ambiente enigmático del lugar, no discierna la frontera entre uno y otro límites y entregue el sentimiento a un sueño. Así, frente a una expresión como:

> What lies buried in that forest it is impossible to say of my own knowledge...[17]

Llega a contraponer:

> The long, unbroken corridors in front of the palace were probably intended for lords and gentlemen in waiting; or perhaps, in that beautiful position, which, before the forest grew up, must have commanded an extended view of a cultivated and inhabited plain, the king himself sat in it to receive the reports of his officers and to administer justice.[18]

No obstante, en el afán de llevar a término su objetivo, siempre se le encuentra en el cumplimiento de su faena cotidiana, mostrándose como el hombre de acción que es, siempre dispuesto a realizar aquello por lo que se ha comprometido consigo mismo:

> As at Copán, it was my business to prepare the different objects for Mr. Catherwood to draw. Many of the stones had to be scrubbed and cleaned; and, as it was our object to have the utmost possible accuracy in our drawings, in many places scaffolds had to be erected on which to set up the camera lucida.[19]

---

[17] "Qué es lo que yace oculto en esa selva, me es imposible decirlo a partir de mis propios conocimientos." (*Ibidem*, p. 254; trad. española de Juan C. Lemus).

[18] "Los largos e ininterrumpidos corredores del frente del palacio estaban probablemente destinados a los señores y caballeros de servicio; o quizás, en esa hermosa ubicación, desde la cual, antes que creciese la floresta, se ha de haber dominado una extensa vista de la cultivada y habitada planicie, el rey mismo se sentaría allí a recibir los informes y a administrar justicia." (*Ibidem*, p. 262; trad. española de Juan C. Lemus).

[19] "Como en Copán, mi ocupación consistía en preparar los diferentes objetos para que los dibujara el señor Catherwood. Muchas de las piedras tenían que ser restregadas y limpiadas; y como era nuestro propósito obtener la mayor exactitud posible en los dibujos, hubo que levantar andamios en varios lugares para poner encima de ellos la cámara lúcida." (*Ibidem*, p. 258; trad. española de Juan C. Lemus).

III. EL INDIO EN LA OBRA DE STEPHENS

Los viajes de John L. Stephens por el territorio mexicano transcurren entre 1840 y 1842, un período de intensas luchas en el que se debatían dos proyectos de nación independiente: el federalista y el centralista; contienda que, de una u otra manera, afectaba y hacía participar al conjunto de estados. Esta situación, ciertamente, se vio agravada por los conflictos con los Estados Unidos, que desembocaron en la pérdida de Texas y en la invasión de 1846-1847. Por su parte, Yucatán había mantenido cierta independencia en cuanto a su incorporación a México; sin embargo, debido a ello, entró en conflicto con el Estado mexicano y, en dos ocasiones (1840 y 1845), Yucatán decide separarse de él, debido a su firme convicción federalista, contra la que atentaba Santa Anna. Stephens abandona el país precisamente en un momento de crisis para Yucatán; Santa Anna había presentado un ultimátum contra la entidad:

> I was in the Senate chamber when the ultimatum of Santa Ana was read... The condition of the state was pitiable in the extreme. It was a melancholy comment upon republican government, and the most melancholy feature was that this condition did not proceed from the ignorant and uneducated masses. The Indians were all quiet and, though doomed to fight the battles, knew nothing of the questions involved.[20]

Poco después, en 1848, se vio envuelto en la rebelión indígena denominada *Guerra de Castas,* extendida también a otros estados mexicanos, y que no era más que la manifestación violenta de una serie de reclamos de las etnias no atendidas —ni entendidos— por las autoridades civiles.

[20] "Yo estaba en el Senado cuando se leyó el ultimátum de Santa Anna... La situación del Estado era en extremo lamentable; aquello era un triste comentario sobre el gobierno republicano, y su carácter más melancólico era, que esa situación no dimanaba de las masas ignorantes y sin educación. Los indios todos estaban tranquilos y aunque condenados a pelear en los campos de batalla, nada sabían en lo relativo a las cuestiones que envolvería esa lucha." (Stephens, John L., *Incidents of Travel in Yucatán*, vol. II, p. 301; trad. española de Justo Sierra O'Reilly).

Si bien los miembros de las comunidades indígenas habían sido incorporados a un proyecto nacional, en donde la sociedad en su conjunto participaba de una igualdad jurídica plena, su realidad apuntaba hacia otro lado. En efecto, son numerosos los autores que han señalado el agravamiento en las condiciones de vida de las diversas etnias, a partir de la primera mitad del siglo XIX.[21] Ello debido, sobre todo, a la "tabula rasa" con que se quiso igualar a todos los componentes sociales a partir de la consumación de la Independencia en 1821. Determinación que no consideró en absoluto las características organizativas y culturales del sector indígena, atentando, así, contra la propia supervivencia de dicho sector.

a) Lo que el autor percibe de manera objetiva

A lo largo de sus relatos, Stephens se nos muestra como un agudo observador de la sociedad mexicana. Al referirse a las personas, siempre nos deja con la clara idea del grupo al que pertenecen: blancos, mestizos e "indios".

Asimismo, se ha encargado de estudiar y entender la situación política que prevalece dentro del país, y sabe que ha llegado a él en un momento de continuas "revoluciones", como nombra a los diferentes movimientos insurrectos.

La visión del indígena que Stephens plasma en su obra es, sin duda, coincidente con las ideas que sobre los aborígenes americanos prevalecieron durante los inicios del siglo XIX, y que habían sido acuñadas

[21] Por ejemplo, Ferrer Muñoz, Manuel, "El estado mexicano y los pueblos indios en el siglo XIX", en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, México, vol. X, 1998, pp. 315-333; México, UNAM. Lagarde, Marcela, "El concepto histórico de indio. Algunos de sus cambios", en *Anales de antropología*, Vol. XI, México, UNAM: Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1974, pp. 215 a 224; Ledesma Uribe, José de Jesús, "Las comunidades rurales en México durante el siglo XIX", en *Revista de la Facultad de Derecho de México*, t. XXVIII (mayo-agosto), No. 110, México, UNAM, 1978, pp. 415-440; Powel, T.G., "Los liberales, el campesinado indígena y los problemas agrarios durante la Reforma", en *Historia Mexicana*, vol. XXI (abril-junio), No. 4, México, El Colegio de México, 1972, pp. 653-675.

durante el período ilustrado, en obras como la enciclopédica *Histoire naturelle*, de Buffon, la *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, de Raynal, la *History of America*, de Robertson, el *Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales ó América,* de Antonio de Alcedo, y el *Diccionario Geográfico universal* de Malte-Brun, obras que, sin duda, Stephens debió conocer.[22]

Para Juan Luis Bonor, es evidente que

> No cabe la menor duda de que el concepto de indio existente en aquellos momentos se hallaba condicionado por las fantásticas teorías que, sobre el poblamiento de América, se habían vertido desde siglos atrás.[23]

Teorías que, si bien habían sido matizadas a lo largo de los tres siglos de dominación española, apuntaban en definitiva hacia una desvalorización del indio como hombre, y lo sumían en una subcategoría humana que lo marginaba del mundo civilizado y sus beneficios.

Así, pues, encontramos en la obra de Stephens una serie de elementos que presagian y preparan el futuro inmediato del elemento indígena (que se desarrollará sobre todo durante la segunda mitad del siglo XIX).

Nuestro autor tiene plena conciencia de que los indígenas son parte integrante de una nación que lucha por determinarse, y que comparten una igualdad y libertad; en cierto momento expresará:

> ...In fact, except as regards certain obligations which they owed, the Indians were their own masters...[24]

---

[22] *Cfr.* Ferrer Muñoz, Manuel y Bono López, María, *Pueblos indígenas y Estado nacional en México en el siglo XIX*, México, UNAM: Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1998, pp. 87-100.

[23] Bonor, Juan Luis, en introducción a Stephens, J. Lloyd, *Viaje a Yucatán*, 2 vols., tr. de Justo Sierra O'reilly, Madrid, Historia 16, 1989, p. 16.

[24] "En efecto, exceptuando lo relativo a ciertas obligaciones que los indios tienen, ellos son dueños absolutos de sí mismos." (Stephens, J. Lloyd, *Incidents of Travel in Yucatán*, p. 105; trad. de Justo Sierra O'Reilly).

Sin embargo, no comprometiendo este parecer, asienta que la situación del indígena siempre estará en relación con su patrón. Desgraciadamente dicha relación se nos presenta no como la de patrón-trabajador, sino como la de "amo-esclavo":

> At no time since my arrival in the country had I been so struck with the peculair constitution of things in Yucatán. Originally portioned out as slaves, the Indians remain as servants. Veneration for masters is the first lesson they learn...[25]

Sumisión que, desde la Conquista, había marcado el destino de los indígenas y que ahora, en la vida independiente de una nación que luchaba por conformarse, se continuaba en peores condiciones:

> Under the corridor was an old Indian leaning against a pillar, with his arms folded across his breast, and before him a row of little Indian girls, all, too, with arms folded, to whom he was teaching the formal part of the church service, giving out a few words, which they all repeated after him. As we entered the corridor, he came up to us, bowed, and kissed our hands, and all the little girls did the same.[26]
> [...]
> After this we heard music of a different kind. It was the lash on the back of an Indian. Looking out into the corridor, we saw the poor fellow on his knees on the pavement, with his arms clasped around the legs of another Indian, so as to present his back fair to the lash. At every blow he rose on one knee, and sent forth a piercing cry. He seemed struggling to restrain it, but it burst from him in spite of all his efforts. His whole bearing showed the subdued character of the present Indians, and with the last stripe the expression of his face seemed that of thankfulness for not getting more. Without uttering a word, he crept to the

[25] "Desde mi llegada al país, no me había llamado tanto la atención la peculiar constitución de las cosas en Yucatán. Distribuidos originariamente los indios como esclavos, habían quedado después como sirvientes. La veneración a sus amos es la primera lección que reciben." (*Ibidem*, p.136; trad. española de Justo Sierra O'Reilly).

[26] "Bajo el corredor, y arrimado a un pilar estaba un indio viejo con sus brazos cruzados enseñando la doctrina a una línea de muchachitas indias, formadas delante de él, igualmente con los brazos cruzados, y que repetían las pocas palabras, que iba profiriendo el maestro. Al entrar nosotros en el corredor, tanto el viejo como las muchachitas se nos acercaron haciendo una reverencia y besándonos las manos." (*Ibidem*, p. 154; trad. española de Justo Sierra O'Reilly).

> *mayordomo*, took his hand, kissed it, and walked away. No sense of degradation crossed his mind.[27]

Durante la lectura de los viajes en Yucatán, es frecuente encontrar la mención de grandes extensiones de tierra que están en posesión de un solo dueño, como la hacienda de don Simón Peón, que contenía las ruinas de Uxmal, o la de don José María Meneses, con las ruinas de Mayapán. Ciertamente muchos indígenas se habían visto en la necesidad de abandonar sus comunidades para trabajar en las grandes haciendas, como la de Xcanchakán que, según el testimonio de Stephens, contaba cerca de 700 habitantes, la mayoría indígenas, o la más extraordinaria de Vayalquex, de la que nuestro autor refiere que:

> It had fifteen hundred Indian tenants bound to the master by a sort of feudal tenure. As the friends of the master, we swere made to feel the whole was ours.[28]

Haciendas que en sus características no pasaron inadvertidas a la pluma de Stephens, a pesar de la supuesta igualdad y libertad logradas por el movimiento de Independencia, y que preludiarán las grandes extensiones de tierra concentradas en los terratenientes de la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX:

> By the Act of Independence, the Indians of Mexico, as well as the white population, became free. No man can buy and sell another, whatever may be the color of his skin; but as

[27] "Después escuchamos una música de otra especie; y era la del látigo en las espaldas de un indio. Al dirigir nuestras miradas al corredor, vimos a aquel infeliz arrodillado en el suelo y abrazado de las piernas de otro indio, exponiendo así sus espaldas al azote. A cada golpe levantábase sobre una rodilla lanzando un grito lastimoso y que, al parecer, se le escapaba a pesar de sus esfuerzos por reprimirlo. Aquel espectáculo mostraba el carácter sometido de los indios actuales; y al recibir el último latigazo manifestó el paciente cierta expresión de gratitud porque no se le daban más azotes. Sin decir una sola palabra acercóse al mayordomo tomóle la mano, besóla y se marchó, sin que el sentimiento alguna de degradación se presentase a su espíritu." (*Ibidem*, p. 95; trad. española de Justo Sierra O'Reilly).

[28] "Tenía mil quinientos indios residentes, ligados al patrón por una especie de feudal tenencia. Como amigos del amo y acompañados por un sirviente de la familia, todo estaba a nuestra disposición." (Stephens, John Lloyd, *Incidents of travel in Central America, Chiapas, & Yucatan*, p. 342; trad. española de Benjamín Mazariegos).

> the Indians are poor, thriftless, and improvident, and never look beyond the immediate hour, they are obliged to attach themselves to some hacienda which can supply there wants; and, in return for the privilege of using the water, they come under certain obligations of service to the master, which place him in a lordly position. This state of things, growing out of the natural condition of the country, exists, I believe, nowhere in Spanish america except in Yucatán.[29]

Para nuestro autor, tal manera de coexistencia era, si no la deseable, sí normal en una sociedad como la yucateca:

> ...and these masters the descendants of the terrible conquerors, in centuries of uninterrupted peace have lost all the fierceness of their ancestors. Gentle, and averse to labor themselves, they impose no heavy burdens upon the Indians, but understand and humor their away, and the two races move on harmoniously together, with nothing to apprehend from each other, forming a simple, primitive, and almost patriarchal state of society...[30]

¿Pero, en sentido estricto, se puede hablar de armonía? Ciertamente que lo que se presenta a los ojos de Stephens es un "estado" determinado en una relación de dependencia, que, sin embargo, no tardaría mucho en rebelarse. Los movimientos de insurrección indígena tienen su origen y justificación en todas las implicaciones derivadas de estas condiciones.

Otro factor que no pasó inadvertido a Stephens fue la gran cohesión que la Iglesia, y más particularmente sus festividades religiosas, representaban para las comunidades indígenas. Las celebraciones eran

---

[29] "En virtud del acta e independencia, los indios de México, lo mismo que la población blanca, quedaron libres. Ningún hombre puede comprar ni vender a otro, cualquiera que sea el color de su piel; mas como los indios son pobres, manirrotos y desprevenidos, y nunca miran más allá de la hora presente, se ven obligados a engancharse a alguna hacienda que pueda suplir sus necesidades; y, en recompensa por el privilegio de usar el agua, se someten a ciertas obligaciones de servicio al patrón, que coloca a éste en una posición señoril; y este estado de cosas, nacido de la condición natural de la región, no existe, yo creo, en ninguna parte de Hispano-América excepto en Yucatán." (*Ibidem*, p. 343; trad. española de Benjamín Mazariegos).

[30] "..y esos amos, descendientes de aquellos terribles conquistadores, después de tres siglos de una paz constante, han perdido toda la fiereza de sus antepasados. Dóciles y apacibles, enemigos del trabajo, no imponen ciertamente cargas pesadas sobre los indios; y comprenden y contemporizan con sus costumbres; y de esta suerte, las dos razas caminan juntas en armonía, sin temerse una y otra, formando una simple, primitiva y casi patriarcal sociedad." (Stephens, John Lloyd, *Incidents of travel in* Yucatán, p. 136; trad. española de Justo Sierra O'Reilly).

ocasión para aglutinar a grandes masas de "indios" que acudían a la parroquia a cumplir sus devociones —seculares y espirituales—, y que presentaban la ocasión para la convivencia con los otros sectores: el blanco y el mestizo.

En los ejemplos anteriores, he querido señalar algunas situaciones que, desde mi perspectiva, Stephens plasma con más realismo, porque nos revelan con precisión un conjunto de condiciones que serán determinantes en el destino de las comunidades indígenas; a saber:

1. La igualdad jurídica sobre los ciudadanos que constituían la sociedad mexicana representó para el indígena un dilema difícil de afrontar: la pertenencia a una nación, México, en la que el mundo indígena parecía diluirse en formas y estructuras ajenas a su tradición cultural, o la preservación de esta tradición a costa de violentar la nueva realidad y orden constitucional. La coexistencia pacífica de los diversos sectores que retrata Stephens en su obra nos revelan un "extrañamiento" hacia su peculiar "forma de ser", que conlleva, de manera natural, a su no-incorporación.

2. La concentración masiva de indígenas que propiciaron las grandes haciendas trajo consigo el desapego natural de sus comunidades originales y de sus estructuras propias de organización.

3. Para el indígena, la separación de la tierra representó también un desarraigo "cultural", que ciertamente lo alejó de sus tradiciones y valores, es decir, de su entorno cultural, que, como grupo o comunidad poseía. Así, pues, marginado no sólo por su condición de "indio", sino por la ignorancia y miseria en la que se le obligó a hundirse, en la práctica lo que se intentaba era suprimirlo; por la vía de los hechos, su dignidad de "igual", de ser racional, siempre estuvo supeditada al destino que se le quiso imponer. Al respecto, es pertinente recordar las palabras de Alfonso Caso, cuando habla de una las características, la más importante, que definen al "indio":

> Es indio todo individuo que se siente pertenecer a una comunidad indígena... desgraciadamente, cuando se trata de un grupo social considerado inferior, el individuo oculta su conciencia de grupo al relacionarse con extranjeros al mismo, y por esto aunque es el rasgo definitivo, es el más difícil de investigar.[31]

b) Las apreciaciones subjetivas

Tal vez nada mejor que las apreciaciones subjetivas para evidenciar la gran carga ético-psicológica con la que es advertida la realidad por un individuo. En el caso de las obras que tratamos, son demasiados y variados los comentarios personales que Stephens expresa de los indígenas. De manera muy general, podemos decir que ante sus ojos, el indígena, como persona, es depositario de todas aquellas características de tipo negativo que, en un momento dado, justifican una condición de sometimiento. Así, ellos poseen "manos inseguras", incapaces de cuidar aquello que se les confía; son gente "sin carácter", y cuyo único interés para un viajero extranjero son las espaldas de carga que le representan o los brazos prestos para satisfacer sus requerimientos; todos los indios en estado salvaje, pero que en ciertas regiones son "más rústicos y salvajes"; seres en quienes se depositan severos vicios, y por eso hay "indios borrachos", que se descubren ante la mirada del extraño como indios "viviendo casi tal como cuando los españoles cayeron sobre ellos"; indios que en algunas regiones son todavía nombrados como "los sin bautismo", aludiendo al carácter sacramental mínimo que los integrará, paradójicamente, a la marginación incluyente; indios que en su abyección reconocen la superioridad del hombre blanco y que, al ostentar, por añadidura, algún cargo representativo, besan sus manos para retirarse a descansar; indios que, acostumbrados a "llevar cargas desde la niñez", acompañan en procesión, al lado de las mulas, al hombre blanco, y que la

26 Caso, Alfonso, "Definición del Indio y lo Indio", en *América indígena,* Vol. VIII, No. 4, México, Instituto Nacional Indigenista, 1948, 239-247.

sola imagen de este curioso desfile "habría sido un espectáculo en Broadway".[32]

No obstante todo ello, en ciertos momentos los indígena~~s~~ y más particularmente las indígena~~s~~ logran provocar la admiración de un extranjero que, como Stephens, ha venido a hacer "Las Indias", por cuanto significaba re-descubrir no sólo las ruinas, sino los vestigios vivientes de las grandes culturas antiguas de América. Si bien su convicción es que no existe ninguna relación entre los indios que él ve y los que habitaron y construyeron los grandes edificios que tiene frente a su mirada, existe más de una ocasión en que titubea y se pregunta:

> Could these be the descendants of that fierce people who had made such bloody resistance to the Spanish conquerors?[33]

Ciertamente sobre estas apreciaciones subjetivas de Stephens, subyace, tanto entonces como ahora, una cuestión más difícil de dilucidar: ¿en qué medida, en la conciencia de los grupos sociales, se consideró el reconocimiento "del otro", en cuanto "mismidad" o "ipseidad"?; ¿en qué medida se integró la carga cultural de cada grupo a la noción de mexicanidad? Preguntas que aún hoy nos acicatean en la búsqueda de nuestro verdadero "ser". ¿O acaso mexicanidad e indianidad, como conceptos, siempre se excluyeron de manera absoluta?

[32] No deja de llamar la atención la asociación de esta imagen con Broadway: "Our procession would have been a spectacle on Broadway... " (John Ll. Stephens, *Incidents of Travel in Central America, Chiapas, & Yucatan,* vol. II, p. 229.
[33] *Ibidem*, p. 136.

MILENARISMO Y RESISTENCIA CULTURAL EN LA HISTORIA DE LOS PUEBLOS ANDINOS

María Concepción Bravo Guerreira. Doctora en Historia de América. Profesora Emérita de la Universidad Complutense de Madrid, adscrita al Departamento de Historia de América I de la Facultad de Geografía e Historia, del que fue Directora en el periodo comprendido entre los cursos 1996-97 y 1999-2000. Miembro de varias Asociaciones Científicas del ámbito del Americanismo. Sus trabajos se orientan hacia la investigación del espacio andino, traspasando el límite cronológico de la Conquista para conocer el proceso de transformación y los niveles de supervivencia en el periodo colonial. Autora de varios libros y monografías y de artículos en revistas especializadas. Algunas de sus últimas publicaciones son: *El mundo Precolombino* (Coordinadora) Barcelona, Editorial Océano, 2000; *Atahuallpa,* Madrid, Historia 16 ,1986; "Las culturas Indígenas de América a fines del Siglo XV", en *Cristóbal Colón y el Descubrimiento del Nuevo Mundo. V Centenario de la muerte del Almirante en Valladolid,* Valladolid, 2006, pp. 21-36.

La idea del milenarismo supone la creencia o convicción de que el mundo puede acabar un día para surgir profundamente cambiado y renovado. Los teóricos del tema han establecido que los movimientos milenaristas tienden a institucionalizarse, en sus niveles más bajos de tensión, con la adopción de un rito cultural «convertido en norma colectiva, que conduce en los movimientos mesiánicos a la formación de una secta o iglesia. De esta forma disminuye el elemento escatológico y se acepta el *statu quo* de la realidad presente y se introduce el dogma como factor racionalizador»[1]. Esto quiere decir que suponen expectativas colectivas, no individuales, para salir de situaciones de crisis buscando interpretaciones para resolver problemas que tienen un origen natural.

[1] Wilhen MÜLHAN, *Chiliasmus und nativismus. Studien zur Psychologie und historischen Kasuistik. Studien zur soziologie der Revolution*, vol. 1. Berlín, 1964. Citado por Segundo Moreno Yáñez, 1985, p. 43 (ver Bibliografía).

Muy frecuentemente los movimientos milenaristas suelen entrañar componentes mesiánicos que suponen la presencia de un líder. Por otra parte, se ha tendido a asociar la idea del milenarismo con la ideología judeo-cristiana exclusivamente. Pero el estudio del caso americano, en general, y del andino, en particular, demuestra que esto no es así (Ossio, 1973; Urbano, 1993).

El estudio de los movimientos milenaristas en los Andes es un proceso iniciado en el tiempo de la Conquista, y que todavía no ha terminado, que supone un esfuerzo de sus pueblos por defender su propia cultura y su visión del mundo (Curatola, 1977). Para comprender ese proceso y esa idea del milenarismo andino es necesario hacer unas consideraciones previas sobre el carácter de la ideología y de las creencias prehispánicas. Los componentes milenaristas están claramente presentes en la mentalidad y en el pensamiento arcaico y no son una simple acomodación de la cultura cristiana, aunque ésta ejerciera una indudable influencia, si bien asimilada en un proceso sincrético que supo interpretar el cristianismo con un sentido nuevo y propio, adaptado a sus pautas tradicionales.

También es necesario hacer notar que en ese proceso de aculturación cristiana los componentes milenaristas prehispánicos, como las creencias religiosas en general, fueron utilizados y manipulados por los propios agentes evangelizadores. Y no sólo para facilitar a los indígenas la comprensión de la nueva religión, sino también para intervenir ellos mismos en la gestación y desarrollo de algunos movimientos milenaristas, sobre todo los que surgieron en las revueltas indígenas de los prolegómenos de los movimientos emancipadores del siglo XIX, alentados por clérigos independentistas (Demelás, 1994). Sin embargo, y a pesar de ese sincretismo religioso, un rasgo del milenarismo andino es que «el tiempo nuevo» que se espera no está asociado a la idea del Paraíso, sino a la del retorno a un pasado que no es necesariamente el tiempo del ciclo inmediatamente anterior, el del Tahuantinsuyu, o «tiempo del inca» (Ossio, 1973). Esta es una elaboración relativamente tardía de la

Colonia y es más bien una referencia arquetípica a la restauración de un «principio de orden», fuera de un tiempo concreto.

El «principio de orden» es un planteamiento básico de la mentalidad andina prehispánica. Como lo es el de la idea del tiempo. El indígena americano lo concibió de manera cíclica. En la mitología mesoamericana y andina es una constante la creencia en sucesivas destrucciones y reconstrucciones del mundo y de las humanidades que lo pueblan. Octavio Paz lo analizó magistralmente subrayando la dualidad entre el tiempo cronológico y el tiempo subjetivo en que se mueve su mente. Podríamos decir que más que una dualidad es una ambivalencia de ambos conceptos que trasciende en una significativa vertiente de la actual novelística hispanoamericana: Rulfo, Carpentier, Cortázar o García Márquez, por citar alguno de los autores en que esta aparente incoherencia se nos ofrece de forma más expresiva, son un claro exponente de ello.

Esta concepción quedó reflejada en la elaboración de una historia-relato de fuerte contenido mítico en el que la realidad se describe a partir de interpretaciones ideales que la fragmentan y transforman. En el mundo andino la concepción cíclica del tiempo supone la idea de que cada nueva era surge a partir de un cataclismo o Pachacuti. Término de significación ambigua que en los vocabularios, lexicones o crónicas del siglo XVI, se traduce como «vuelta del mundo» o inversión de los hechos, pero en la que interviene la acción mediadora humana (Ossio, 1977). Para los indígenas andinos no cabe duda de que el choque de la Conquista supuso un Pachacuti que no fue interpretado como el comienzo de una era venturosa, semejante a la que pervivía en su memoria, como la que correspondió al reinado del Gran Soberano cuzqueño que inició la empresa de configurar el Tahuantinsuyu, y que tomó precisamente como sobrenombre para su investidura, como tal, el de Pachacuti, posponiéndolo al inicial de Inca Yupanqui.

El hecho de que en la historiografía elaborada por los cronistas españoles del siglo XVI se describa la creencia andina de la sucesión de cinco edades, ha sido interpretado por algunos estudiosos como una elaboración de esos mismos cronistas reinterpretada luego por los propios nativos, de la influencia de la doctrina cristiano-medieval difundida por Joaquín de Fiori, de la sucesión de tres edades del mundo: la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo. Doctrina que fue transmitida al Nuevo Mundo a través de la predicación franciscana y que ha sido objeto de análisis en una abundante bibliografía no exenta de cierta polémica entre prestigiosos investigadores del pasado indígena americano. La mención reiterada en tradiciones orales andinas contemporáneas a una «Edad del Espíritu Santo» o un «Tiempo del Espíritu Santo», abona esta interpretación[2]. Pero realmente no es irreconciliable esta idea con la insistencia en las cinco edades, como reflejo del principio de una quinquepartición, presente en el funcionamiento de las estructuras políticas, sociales y espaciales vigentes en la tradición andina[3]. Pero también las estructuras tripartitas jugaron un importante papel en la concepción andina de la organización de las sociedades, y la combinación de ambos modelos fue armoniosamente conjugada en la mentalidad prehispánica en la que, por otra parte, una idea básica regía todo el juego de relaciones sociales, rituales y espaciales: la de una visión dual del cosmos en la que los principios denominados como "Hanan" y "Hurin" suponen la acción permanente de dos fuerzas opuestas, pero complementarias, que garantizan el orden del Universo. El equilibrio entre ambas, al trascender a todos los comportamientos humanos, se estableció

[2] Precisamente los estudios sobre el milenarismo en el pensamiento andino empezaron a destacar desde la década de 1960 la importancia de la tradición oral en la expresión cultural andina , y su vigor, por las dificultades que ofreció el aprendizaje de la escritura a unas gentes que habían mantenido la memoria de su tradición careciendo de la palabra escrita.

[3] Esta idea ha sido especialmente desarrollada por R.T. Zuidema, *El sistema de ceques del Cuzco: la organización social de la capital de los Incas,* Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1995 (primera edición en inglés, Leyden 1964) y *Reyes y Guerreros. Ensayos de Cultura Andina,* Fomciencias, Lima, 1989. Véase también C. Bravo Guerreira, "Del poder dual a la diarquía en el Estado Inca" en *Revista Complutense de Historia de América,* nº 18, 1992 ,pp. 11-62

mediante la intervención de un principio unitario que en el pasado incaico estuvo identificado con el soberano y que en el período colonial se asoció a la figura del rey de España, pero interpretados siempre más como arquetipos que como individuos o personajes concretos.

Si la comprensión de la idea del tiempo y del espacio es importante para interpretar el pensamiento del hombre andino, no lo es menos la de su actitud en relación con la naturaleza y más concretamente con la tierra en que cada grupo étnico o cada comunidad estaban asentados. Actitud que significa no idea de propiedad de la tierra, sino del derecho, eso sí, indiscutible, que el hombre tiene a extraer de ella los recursos necesarios para su subsistencia. Nosotros podríamos definirlo como un principio de «dominio útil», es decir, el que tiene quien disfruta de ciertos bienes cuya propiedad no le pertenece. No como meros individuos, sino como integrantes de sus comunidades, consideraban ese derecho indiscutible derivado de un pacto o «mañay» establecido con la propia naturaleza por medio de sus divinidades o fuerzas protectoras, las «Huacas», estando las comunidades representadas en ese pacto por sus ancestros fundadores, «huacas» ellos mismos y garantía de su supervivencia. El «mañay» de los tiempos antiguos fue renovado con el advenimiento del Estado, actuando en este caso como intermediario el Inca en sustitución de las «huacas» y, más tarde, con la llegada de los españoles, el hombre andino transfirió esa función y responsabilidad de mediación al Estado Colonial (Millones, 1987). Ya hemos señalado que la autoridad fue percibida como una garantía de orden social o como un principio unitario, imprescindible para mantener el orden del cosmos, al margen de cualquier consideración temporal. El «mañay» pretendía la búsqueda de ese equilibrio del mundo y de ese orden social basándose en el escrupuloso respeto al funcionamiento de una reciprocidad estricta entre las partes: los hombres ofrecen sacrificios y dádivas en solemnes rituales; la naturaleza brinda a cambio abundancia de recursos y alimentos.

Los indígenas andinos establecieron un «mañay» tácito con el Estado Colonial, pero pronto comprobaron que la reciprocidad se había roto. Percibieron así la Conquista, no tanto como un hecho militar o político, sino sobre todo como la expropiación de su espacio vital y la imposición de nuevas formas de relación social y de expresión ritual (Ramón, V. G., 1987). Se sintieron engañados porque en realidad hubo un profundo y casi total desentendimiento mutuo. ¿Quién se engañó sobre el concepto de posesión de la tierra? Los españoles no concebían otro que el suyo propio[4]. Los indígenas tuvieron que aprender y adaptar sus estrategias a ese concepto nuevo y casi incomprensible para ellos.

El desencuentro o desentendimiento de ambos mundos fue mucho más allá de este hecho, aunque la reclamación de sus tierras llegaría a ser en muchos casos el detonante de revueltas y rebeliones de los campesinos, que en ocasiones tuvieron el carácter de verdaderos movimientos milenaristas. Las visiones diferentes y encontradas de la ideología cristiana y la ideología indígena hicieron que la resistencia a aquélla se planteara a veces como un enfrentamiento de divinidades más que de hombres, porque también de este modo se habían explicado en la tradición prehispánica las antiguas luchas interétnicas, cuyo recuerdo se mantenía vivo en la memoria colectiva gracias a una vigorosa tradición oral que aún pervive.

El análisis de esa tradición y de los antiguos textos escritos desde el siglo XVI nos permite hoy establecer el carácter de esa resistencia cultural que se plasmó con frecuencia y desde el momento inicial de la Conquista, en manifestaciones de índole diversa a las que no fue ajeno el sentimiento milenarista subyacente en la ideología arcaica, que todavía alientan en la actitud los pueblos del área andina.

[4] Sobre el concepto de propiedad que se va gestando en la mentalidad europea desde el siglo XVI, véase Abelardo Levaggi , "El proceso desamortizador de las manos muertas desde la óptica jurídica", en "El Proceso Desvinculador y Desamortizador de Bienes Eclesiásticos v Comunales en la América Española. Siglos XVIII Y XIX". *Cuadernos de Historia Latinoamericana, AHILA*, n° 7, 1989, pp. 33-6o. El tema de referencia en pp. 34-40.

La secuencia y las formas en que esa resistencia se ha ido expresando a lo largo del tiempo, se movió a impulsos de las circunstancias en que se desenvolvió su largo proceso de aculturación y sometimiento a nuevas pautas de comportamiento en sus relaciones sociales.

El desastre de la derrota de Cajamarca y la muerte de Atau Huallpa se vivieron como una tragedia cósmica, como un Pachacuti que desde la instalación de los españoles en el Cuzco en 1534, y como consecuencia de la ruptura del pacto entre Francisco Pizarro y Manco Inca, suscitó el rechazo violento de las masas indígenas con una sublevación que tuvo como objetivo la expulsión de los invasores. El cerco de la antigua capital del Imperio y los ataques a la recién fundada ciudad de Los Reyes (Lima) se plantearon como una ofensiva bélica cuidadosamente organizada. Fue la "respuesta de la guerra" que por otra parte no quedó reducida exclusivamente al espacio nuclear del Imperio, aunque en él se mantuviera con larga persistencia hasta 1572, trasladando su centro de operaciones a la región casi inasequible del territorio selvático de Vilcabamba. El final dramático de la captura y la condena a muerte del joven Tupac Amaru tras un juicio implacable e injustificable a que lo sometió el virrey don Francisco de Toledo, marcaron el comienzo de la idealización de la figura del Inca al revivir y reproducir los acontecimientos de Cajamarca. Esa idealización del Inca se asoció por otra parte con mitos antiguos y creencias ancestrales, como el culto al «Amaru» o serpiente, de implantación panandina, como un símbolo de resurrección (Bravo, 1978). Pero también en los ámbitos más extremos del espacio andino, allí donde el influjo y la añoranza del Inca no se dejaron sentir, esa respuesta de guerra abierta al invasor se mantuvo durante el siglo XVI con matices y tintes milenaristas o mesiánicos como la violenta revuelta de los Quimbayas de 1570, en tierras de la actual república de Colombia o la gran rebelión de Chile que se mantuvo hasta comienzos del siglo XVII.

Igualmente violenta, pero sin el carácter de la reacción de los guerreros, fue la «respuesta ritual» cuya primera manifestación fue el movimiento indígena conocido como el Taqui Onkoy detectado hacia 1565 en la región de Huamanga, en el actual departamento peruano de Ayacucho, que extendió su radio de acción hasta las tierras circundantes de Lima y de Cuzco. Verdadero movimiento mesiánico que se inscribe en lo denominado como «culto de crisis» (Curatola, 1987), planteó el rechazo a lo español, pero sobre todo a lo cristiano, como una lucha entre las viejas «huacas» y Dios, cuyo culto habían entronizado los evangelizadores. El investigador peruano Luis Millones, primer estudioso de este tema, lo califica como la expresión de un segundo «mañay» a partir del cual los indígenas tras el desmoronamiento del Estado Inca buscaron la garantía de una continuidad de sus modos de subsistencia en la vuelta al culto de sus dioses familiares. «La sociedad indígena planteaba esta vez una estructura religiosa diferente a la síntesis incaica, en la que al panteón estatal, encabezado por el Sol (Inti), Huiracocha e Illapa (Rayo-Trueno-Relámpago) había sido reemplazado por una organización de deidades más paritaria, donde cada una parecía representar a una comunidad o región, reunidas todas con ocasión del enemigo común a manera de federación de huacas» (Millones, 1987, p. 167). El líder del movimiento, Juan Choche, predicaba entre sus fieles no sólo la vuelta a los cultos antiguos y el abandono de la nueva religión, sino el uso de ropas o el consumo de los alimentos propios de los españoles. Los indígenas se sentían realmente poseídos por los espíritus de las «huacas» entrando en situaciones de éxtasis o estado de trance que les provocaban violentas convulsiones, que inducían a auténticas orgías rituales, descritas por los cronistas españoles como una *«enfermedad del baile que ellos llaman Taquionco o Cara Onco*

Millones llama la atención sobre el papel destacado que jugaron las mujeres en este movimiento y aunque él interprete que ésta podía ser una «provocación» más hacia la catequesis cristiana, que no consideraba la

participación femenina en las ceremonias del culto, no deja de considerar que pudo tratarse de una revitalización de las prácticas indígenas antiguas en las que la figura de la mujer ocupó un lugar destacado.

De hecho, un considerable número de hechiceras o «ministras» de cultos clandestinos fueron sometidas a procesos de extirpación de idolatrías (Duviols, 1986) a los que se hará referencia más adelante. Connotaciones semejantes se dieron hacia 1590 en una nueva campaña, orquestada en este caso por los caciques locales y no por un oscuro líder como Choche, en el llamado Muru Ongoy o movimiento de la «enfermedad de las manchas» que se extendió por la región del Apurimac como reacción a la virulencia de una epidemia que diezmaba sus poblaciones en un territorio con escasos asentamientos humanos importantes, cuyos pequeños caseríos quedaban lejos de las más importantes rutas de comunicación. Rituales de purificación, ofrendas y sacrificios, algunos con una víctima humana, fueron la expresión de rechazo a los cultos cristianos. Así lo describe un anónimo jesuita del Colegio de Cuzco que participó en la «reconversión» de los apóstatas: "…los indios que iban a sacrificar venían embijados y afeitados los rostros, y con unas danzas al modo antiguo, con unas redes de lana que les cubrían todo el cuerpo, y en las cabezas una manera de señales como cuernos. Cada ayllo y parcialidad seguía a su modo y ceremonias; cantaban sus endechas y decían oraciones en honor de la huaca, levantando uno solo la voz y respondiendo los demás. Todos ofrecieron maíz de diferentes colores y asimismo, el que llaman paracay, que es blanco y de mucha estima entre ellos, y con ellos hacen una masa que llaman zanco, de que forman los ídolos».

El mismo autor denuncia también el caso de un cacique jefe de comunidad , que llegó a declarar nulos los matrimonios contraídos bajo la liturgia católica: «Un curaca principal, oyendo la doctrina del indio hechicero arriba dicho, juntó todos los hombres casados de su repartimiento y les

predicó y amonestó, cómo no estaban legítimamente casados, antes habían hecho un gran pecado en casarse como los cristianos, y que habían enojado a sus ídolos por no recibir de su mano las mujeres que tenían, y así convenía repudiarlas y subir a la huaca y hacerle algún sacrificio, tomando de su mano las mujeres que él les diese, y así, el capitán y guía los llevó a una puna donde estaba una peña, que era el ídolo de aquel pueblo antiguo, e hizo que toda aquella gente le adorase, y, repudiando a las mujeres legítimas, que la Santa Iglesia les había dado, recibiesen otras que estaban en servicio de aquel demonio y con este abominable hecho hicieron sus taquíes para alegrar la huaca, bebiendo, y haciendo grandes borracheras».

Con repercusión en un área mucho menor que la del Taqui Onqoy, pero con los mismos rasgos de mesianismo, rebrotó en la región de Yanahuara un nuevo movimiento dirigido por un líder local que consiguió un extraordinario prestigio y gran crédito entre los indígenas, a los que convenció de que las devastadoras epidemias que los diezmaban eran un castigo de las «huacas» por haber abandonado su culto. El cronista agustino Alonso Ramos Gavilán, que recogió la noticia de este movimiento, asegura que su líder logró hacer creer a sus seguidores que fue él mismo quien provocó un violento temblor de tierra que desencadenó importantes desprendimientos de rocas después de invocar a las deidades antiguas.

En otras ocasiones estas catástrofes naturales fueron precisamente consideradas como una manifestación del enojo de las «huacas». El carmelita Alonso Vázquez de Espinosa en su minuciosa y documentada descripción de la situación de las Indias, escrita en el primer tercio del siglo XVII al referirse a la devastadora erupción volcánica que asoló la ciudad de Arequipa en el año 1600 nos dice que quince días después el volcán «abrasó y asoló un pueblo de indios que había cerca de él, donde fue noche todos los quince días sin que amaneciera ni se viese la luz; los indios, al principio de la tempestad, se retiraron a un alto cerro, muchos

de los cuales se decía que idolatraban en él, y le hacían sacrificio en él al demonio ofreciéndole indios que echaban en el volcán para que los tragase... y decían que el demonio les había dicho que había de reventar el volcán, y como después sucedió , dicen que se ahorcaron cinco por inducción del malvado, sin lo cual hubo entre ellos grandes desdichas y trabajos».

Waldemar Espinoza Soriano (1973*)* señala que este tipo de movimientos se sucedió con cierta periodicidad hasta el siglo XVI, aunque observa que desde el XVIII intervinieron en ellos mestizos, negros e incluso criollos, afirmando que no provocaron crisis culturales, porque tuvieron más bien un carácter eminentemente social.

Sin embargo, sí pueden considerarse fenómenos de resistencia cultural otro tipo de movimientos en los que se advierten componentes sincréticos. Los indígenas, lejos de repudiar los cultos y creencias cristianos destruyendo sus símbolos, buscaron en ocasiones la identificación de estos símbolos con los de sus «huacas», precisamente como reacción a situaciones de desequilibrio de la naturaleza. Destaca como expresión de esta actitud de resistencia cultural la asimilación de la devoción popular a los ángeles, que se representaron en la pintura cuzqueña colonial con arcabuces como símbolo de los atributos de divinidades telúricas, y sobre todo lo que Luis Millones ha definido como «la idolatría de Santiago». Los indígenas asociaron a su culto las manifestaciones que tradicionalmente habían atribuido a *Illapa,* una «huaca» de connotaciones trinitarias que aunaba los efectos del trueno, el rayo y el relámpago. La reinterpretación sincrética de la devoción al Apóstol llegó en alguna de sus manifestaciones a teñirse de expectativas milenaristas, como sucedió en el año 1656 en la provincia de Vilcas, en que un indígena que se proclamaba como la personificación de Santiago Apóstol atemorizó a la población campesina con la predicción de su próximo fin, que solamente podría evitarse con la celebración de ofrendas y rituales en honor de las «huacas». Con características semejantes rebrotó en la

región de Huancavelica, en el pueblo de Lircay, ya en plena fase de luchas emancipadoras en 1811, pero sin implicaciones políticas, un nuevo movimiento mesiánico liderado por un indígena que se decía «profeta» del Apóstol. La región de Huancavelica estaba por estas fechas sumida en una gran crisis provocada por la baja actividad minera del gran centro productor de mercurio y por una situación de hambruna a causa de las malas cosechas (Pease, 1974). El profeta convenció a los campesinos de que mediante la intervención de Santiago, los viejos espíritus protectores de la región, los cerros o Wamani tutelares, se restablecería la fertilidad de la tierra si ésta era regada con el agua de una laguna en cuyas orillas se practicaron una serie de rituales antiguos mezclados con ceremonias cristianas que se repitieron durante varios días consecutivos. Los rituales debían culminar en la iglesia del pueblo, cuyo acceso fue denegado por el cura párroco, provocando un verdadero alzamiento popular que fue sofocado y que dio lugar a un largo proceso al que fueron sometidos varios hombres y mujeres condenados a prisión, de la que consiguió evadirse el promotor de estos sucesos.

El caso ilustra la persistencia de creencias y prácticas prehispánicas que tuvieron un carácter sincrético, también presente en rituales funerarios y otras ceremonias propiciatorias de la fertilidad de cosechas y ganados, que se celebraban de manera clandestina y que aún hoy no han perdido su vigencia a pesar de haber sido perseguidas duramente en rigurosas campañas de "extirpación" de idolatrías que tuvieron su mayor incidencia en la segunda década del siglo XVII. Los indígenas andinos han buscado en estas celebraciones tanto afirmar su identidad como conseguir la continuidad de comportamientos económicos tradicionales y perpetuar la utilidad de antiguas rutas de intercambio de productos tanto de uso cotidiano como de carácter ceremonial, exigidos en las ofrendas a sus muertos y a sus espíritus protectores.

La virulencia de la represión dirigida por los visitadores o extirpadores de idolatrías ha sido analizada en una profusa bibliografía

que pretende interpretarla como una política dirigida a perseguir con especial rigor, como un medio más para conseguir su sumisión, a la población tributaria. Sin embargo, no se puede ignorar que esta política respondía al espíritu propio de la Contrarreforma católica en Europa, persiguiendo rituales y creencias populares consideradas heterodoxas (Urbano, 1993). El temor o el recelo de las instancias estatales ante la práctica de la brujería nacía de la consideración de que a través de ellas los sectores más oprimidos de la sociedad manifestaban su rechazo a instituciones que ellos interpretaban como injustas o defectuosas y cuyo mal funcionamiento se debía no a la responsabilidad de los gobernantes, sino a la acción de fuerzas superiores incontrolables.

No obstante, es preciso reconocer que en América, como en Europa, las denuncias a idólatras y hechiceros se hicieron con frecuencia no para defender la pureza de la fe cristiana, sino por motivos interesados de los delatores que buscaron, entre otras cosas, la enajenación de tierras indígenas so pretexto de que en ellas se rendía culto a las «huacas», para poder acceder ellos a su propiedad. De hecho, muchas poblaciones, tratando de eludir la represión de los visitadores, huyeron de sus pueblos y los abandonaron a raíz de la desarticulación de los movimientos mesiánicos. Pero, a pesar de todo, la resistencia cultural andina se afirmó en la continuidad de creencias y prácticas prehispánicas, enmascaradas o no, en un sincretismo o en lo que Josep Barnadas (1993) ha definido como «doble vida» religiosa entre los indios, que supieron mantener con persistencia tenaz la vitalidad de su pensamiento arcaico. Esta persistencia estuvo sin duda impulsada y alentada por la acción de los ministros y hechiceros de las antiguas religiones, posiblemente más activas por la carencia en el proceso evangelizador andino, de un clero católico nativo (Bravo, 1993). Ellos precisamente fueron el principal objetivo de las campañas de extirpación de idolatrías especialmente rigurosas, como decíamos, en el siglo XVII, y a las que , por otra parte, no dejaron de contribuir algunos

indígenas que, ellos sí, actuaban en defensa de la pureza de su fe cristiana sin el impulso de intereses bastardos.

Más tarde la resistencia cultural adquiriría tintes de resistencia social ante la transformación que había supuesto la imposición de las estrategias coloniales, que propiciaron la ruptura de sus antiguas estructuras de parentesco y de las relaciones de reciprocidad que habían regido la vida de las comunidades indígenas. Es cierto que las autoridades virreinales habían intentado, aunque persiguiendo finalidades ajenas a la conveniencia de los indígenas, que por otra parte trataron de armonizar con sus propios intereses, la continuidad de las instituciones locales con la fundación de nuevos pueblos en los que concentraron poblaciones que habitaban en asentamientos dispersos, o a los que fueron trasladadas comunidades numerosas que hubieron de abandonar antiguos sitios de residencia. En estos pueblos nuevos o «reducciones» se mantuvieron en principio los sistemas tradicionales de relación bajo la autoridad de los caciques, pero todos quedaron sujetos al control de nuevas instituciones municipales que, aun estando representadas por los propios indígenas, rompieron su equilibrio interno, y sobre todo se vieron condicionadas por la intervención de los curas doctrineros y la sujeción al dominio español representado por la figura de los corregidores de indios.

Se ha destacado como una de las consecuencias más notables de esa ruptura y desintegración de las comunidades, tanto las instaladas en las reducciones como las que permanecieron en sus pueblos antiguos, la huida de ellas de muchos indígenas para escapar a las exigencias de las imposiciones tributarias y sobre todo su adscripción a los equipos de trabajadores (la *mita)* que, aun con derecho a percibir un salario por ello, eran obligados a prestar su servicio en empresas dirigidas a sustentar la economía colonial y las necesidades de particulares españoles. Los indios huidos de un lugar se convirtieron en «forasteros» de otro, sin derechos a las prestaciones y la ayuda mutua de las

comunidades de adopción. Estos «forasteros» fueron absorbidos en su mayor parte como mano de obra para las grandes empresas agropecuarias desarrolladas en las haciendas, con frecuencia extensos latifundios que llegaron a comprender en ocasiones verdaderas microrregiones capaces de reproducir el espacio diversificado que había sustentado la vida cotidiana y ritual de las primitivas sociedades agrarias.

En estos nuevos asentamientos y mediante un nuevo tipo de "mañay" establecido con los hacendados, los indígenas lograron reconstruir sus concepciones espaciales y sus redes sociales, manteniendo o recreando grupos sólidamente integrados en los que «crecen pequeños núcleos de tres o cuatro unidades domésticas, prueba de un gran esfuerzo por constituir núcleos de afinidad funcionales a la reproducción social y a la ocupación del espacio ecológico, condiciones de su mayor o menor peso en el sistema de poder local», muchos de procedencia forastera (Ramón, V.G., 1987). El autor que citamos considera la Hacienda, concretamente en el norte andino, como un auténtico espacio de reconstrucción étnica apelando a dos recursos: la reconstrucción del parentesco y la rearticulación de las formas organizativas adaptándolas a la nueva realidad, distinta a la de los «ayllus» antiguos en la que las funciones del cacique son asumidas por los mayorales.

La consolidación del sistema de Hacienda puede ser así considerada como una segunda conquista y la Hacienda misma un verdadero espacio de pacto y de lucha entre indígenas y españoles. El proceso fue lento pero condujo no sólo al fortalecimiento de las relaciones entre los indios de cada hacienda, sino a la cohesión entre los grupos organizados en haciendas distintas, con el establecimiento entre ellos de vínculos rituales referidos a su modo de relación con la tierra. Cuando en el último tercio del siglo XVIII se iniciaron las medidas reformistas que informaron la política colonial de los Borbones, que supusieron como paso previo el establecimiento de nuevos censos de la población

indígena para proceder después a una reorganización administrativa con la creación de Intendencias y supresión de los Corregimientos, surge en las comunidades campesinas una explosión de resistencia más social que política. En ellas se había aceptado el reconocimiento de un poder central y su condición de tributarias del Estado colonial, pero no estaban dispuestas a respetar los cambios de un nuevo orden económico que sus integrantes interpretaban como una amenaza a la autonomía con que venían actuando al interior de sus sociedades, y temieron que se les convirtiera en esclavos obligándolos a trabajar en faenas que no fueran las agrícolas.

Las reacciones se dejaron sentir en comunidades tradicionales en todo el espacio andino y alcanzaron gran virulencia en las haciendas de Ecuador, en la región de Cayambe. Precisamente allí donde, como hemos dicho, los indígenas pretendían construir un mundo semejante al de las comunidades primitivas de la época preincaica. La violencia como expresión colectiva de la resistencia social, adquirió de nuevo connotaciones rituales con participación de mestizos e indígenas en danzas rituales que culminaban en situaciones de éxtasis y con ataques a las iglesias y a los símbolos del culto cristiano. Fue importante la intervención de mujeres que, en crisis de trance, hacían invocaciones a los espíritus; intervención muy significativa en una región en la que había sido importante la participación femenina en la política comunal desde etapas anteriores a la dominación inca, y en la que la organización dual en las estructuras familiares y sociales había sido decisiva.

También, y de acuerdo con comportamientos tradicionales andinos, los enfrentamientos entre los rebeldes y las fuerzas represoras se iniciaron con combates singulares entre sus respectivos jefes, prototipos de las dos razas enfrentadas, de cuyo resultado se infería el de la subsiguiente «batalla general» (Ramón, G. 1987). Pero, hasta cierto punto, el sincretismo religioso frenó la violencia destructora de los rebeldes que en su persecución a los blancos que se refugiaron en las

iglesias colocando ante sus puertas las imágenes religiosas, no se atrevían a derribar éstas para entrar en los templos. El miedo o el respeto a las representaciones de los santos era mayor que el que les infundían la Eucaristía o los objetos del culto (Moreno Yáñez, 1985).

Era la expresión agresiva de una vieja queja indígena, que a principios del siglo XVIII salmodiaba el anciano y desencantado Guamán Poma de Ayala en su *Nueva Coronica y Buen Gobierno,* cuando recurría, para restaurar la armonía en el mundo andino, al Principio Ordenador identificado en el poder y la autoridad del rey Felipe III de España y de las Indias. Aunque él no vio ese desorden provocado por fuerzas incontrolables, sino por el mal funcionamiento de las instituciones coloniales, del que no hacía responsable al rey, sino a sus funcionarios. En su inacabable denuncia de la miserable condición a que se veían reducidos los campesinos por la avaricia y la mala gestión de aquéllos, concluye machaconamente: «Y no ay rremedio y ancí se ausentan los yndios de este rreyno». Según él cuando llegaron los españoles y como consecuencia de las guerras entre Huascar y Atau Huallpa ya «los yndios andavan perdidos de sus uacas y de sus rreys y señores y grandes capitanes». Después, el mundo quedó del revés y revuelto, como un Pachacuti. Indios y españoles ocuparon un lugar inverso al que les correspondía: "Es señal que no ay Dios y no ay rrey... para los pobres ay justicia y para los rricos no ay justicia". Pero él recuerda, e insiste en ello: «Los yndios son propietarios naturales deste rreyno y los españoles naturales de España, acá en este rreyno son extrangeros mitímays... quitando al rrey, que tiene derecho, no ay otro español... todos son entrangeros mitimays en nuestra tierra, en nuestro mando y señorío que Dios nos dio».

Los campesinos actuales creen que sólo en el mundo más allá de la muerte, el orden antiguo será restaurado. Su tradición oral mantiene la memoria de viejos relatos que alientan esa esperanza como en el texto recogido por uno de los más lúcidos intérpretes y estudiosos del mito y la

simbología andinas, Alejandro Ortiz Rescaniere (1973). Un campesino del pueblo de Vicos, en el callejón de Huaylas, contestaba a su pregunta sobre el más allá: «El cuerpo se acaba con la sepultura. Sólo va el alma. Dicen que trabajan para nuestro Dios. Como aquí vivimos, así viven. Siembran como nosotros, cosechan como nosotros. Seguramente es así. Pero los ricos tienen allá envuelta la cabeza, envuelta de vergüenza. Los que somos pobres, gozamos de todos los bienes. Acá trabajamos con la yunta, allá así deben trabajar los ricos. A los mistis y señores los hacemos trabajar con la amenaza de nuestros látigos. Como ellos nos hacen trabajar aquí, en el otro pueblo nosotros los obligamos a trabajar a ellos.

El cielo tal vez está dentro del suelo... ahora usted es estudiante, con un aparato, hablando castellano, preguntando sobre las almas. Yo, indio ignorante, que sólo sabe trabajar la tierra con mis propias manos y le habla en quechua. Así mañana, en el cielo, yo seré el estudiante con la máquina y hablando español, y usted el indio que será interrogado por mí sobre la vida de los hombres».

El discurso popular andino ha sido capaz de conservar unas categorías mentales que consideran al tiempo y al espacio desde una perspectiva propia y diferente a la de la cultura occidental. El estudio del milenarismo andino supone un ejercicio de reinterpretación de ese discurso en el que a pesar de la asimilación de ciertos esquemas impuestos o adquiridos en un largo proceso de aculturación, los hombres de los Andes han logrado aceptar su situación de subalternos "hurin", sin perder su identidad cultural.

BIBLIOGRAFÍA

BARNADAS, Josep M., "Idolatrías en Charcas (i56o-x62o): datos sobre su existencia como paso previo para la valoración del tema de su extirpación" en Henrique Urbano y Graciela Ramos (compiladores), *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII.*Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas, Cuzco, 1993, pp. 89-104.

BRAVO GUERREIRA, M.C., "Revitalización del mito de origen en la etapa final de la Historia Incaica", en *Actas del XLII Congreso Internacional de Americanistas.* París, 1976. Vol. IV. París, 1978, pp. 327-333.

----------, "Evangelización y sincretismo religioso en los Andes", en *Revista Complutense de Historia de América,* Vol. 19. Madrid, 1993, pp. 11-20.

CURATOLA, Marco, "Mito y milenarismo en los Andes. Del Taki Onqoy a Inkarri", en *Alpanchis, N°* 10, Cuzco, 1977, pp. 65-92.

----- "Discurso abierto sobre los cultos de crisis", en *Anthropologica.* Dpto. de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica del Perú, N° 5, Lima, 1987, pp. 73-118.

DEMELÁS BOHY, Marie Danielle, "Estado y actores colectivos. El caso de los Andes", en *De los imperialismos a las naciones: Iberoamérica.* Ibercaja. Obra Cultural. Zaragoza. 1994. pp. 301-327.

DUVIOLS, Pierre, *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de extirpación de idolatrías y hechicerías. Cajatambo siglo XVII.* Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cuzco, 1986.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar, "Un movimiento religioso de libertad y salvación nativista" en *Ossio*, 1973, pp. 143-157.

MILLONES, Luis, *Historia y poder en los Andes Centrales.* Alianza América, Madrid, 1987.

MORENO YÁÑEZ, Segundo, *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito. Desde comienzos del siglo XVII hasta finales de la Colonia,* Quito, 1985.

ORTIZ RESCANIERE, Alejandro, *De Adaneva a Inkarri. Una visión indígena del Perú.* Ediciones Retablo de Papel, Lima, *1973.*

OSSIO, Juan M., *Ideología mesiánica del mundo andino. Antología.* Edición de Ignacio Prado Pastor, Lima; 1973.

PEASE, Franklin, "Un movimiento mesiánico en Lircay, Huancavelica (1811)", en *Revista del Museo Nacional,* N° XL, Lima, 1974, pp. 223-254.

RAMÓN, V. Galo, *La resistencia andina. Cayamhe 1500-1800.* Centro andino de acción popular, Quito, 1987.

URBANO, Henrique, "Ídolos, figuras, imágenes. La representación como discurso ideológico", en *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI - XVIII.* Graciela Ramos y Henrique Urbano compiladores. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cuzco, 1993, pp. 7-30.

SIGNOS DE UNA TRIPLE OPRESIÓN: SER MUJER, INDÍGENA Y POBRE

Alma Rosa Sánchez Olvera. Académica de la FES Acatlán. Doctora en Sociología, integrante del Sistema Nacional de Investigadores. Iniciadora de los Estudios de Género en la FES Acatlán. Colabora como asesora y capacitadora en la ONG *Católicas por el Derecho a Decidir*. Entre las últimas publicaciones destacan: "El cuerpo espacio de construcción de ciudadanía desde los derechos sexuales y reproductivos en Mujeres y Espacio Público: construcción y ejercicio de ciudadanía" (2008), Silvia Bolos (coord.) Universidad Iberoamericana, México; *Derechos Sexuales y Reproductivos en México: Feminismo y Construcción de Ciudadanía para las Mujeres 2008* (en prensa) y *Ciudadanía Plena de las Mujeres: Un Asunto de Justicia, derechos y Dignidad*, Centro de Estudios de Género, Universidad del Estado de México, 2008 (en prensa).

POBREZA: ESCENARIO DOMINANTE EN LA SOCIEDAD MEXICANA

En las últimas tres décadas numerosas mujeres que habitan en las grandes urbes de la Sociedad Mexicana han alcanzado logros significativos en los campos laborales educativos, políticos. La gran mayoría ha sido liberada de la servidumbre inmemorial que suponía la procreación; muchas son entregadas al libre ejercicio de una actividad profesional concretándose así la posibilidad de incursionar en un espacio donde el reconocimiento, éxito y prestigio se hace posible. No obstante, aún persiste en la gran mayoría la privación e insatisfacción de las necesidades humanas básicas que los especialistas han denominado la "feminización de la pobreza". El género y la etnia constituyen los principales ejes de diferenciación negativa y en ellos impacta el despiadado tráfico de vidas humanas, el desempleo estructural de grandes sectores de la población especialmente los jóvenes, la muerte por enfermedades que es posible prevenir, la discriminación como una forma de no estar en los espacios de

decisión de quedar al margen de los procesos de modernización, en fin, la pobreza como una forma de vida cotidiana.

La pobreza es una condición de vida caracterizada por toda una serie de carencias que limitan el pleno desarrollo de quienes la padecen y presenta diversas dimensiones económicas, sociales, culturales y educativas. La primera hace referencia a la falta de ingresos y recursos que permiten satisfacer las necesidades básicas e integrarse y participar de manera plena en la vida social; la segunda, engloba numerosos planos diferenciados tanto de necesidades materiales y sociales, como de individuales para alcanzar un nivel de vida digno; en el primer caso hablamos de la necesidad de servicios públicos: agua, drenaje, luz; mientras que en el segundo se incluyen servicios de salud, hospitales, medicinas y acceso a la información; la dimensión cultural implica la falta de información entendida como los conocimientos útiles para participar en decisiones centrales para la vida. Destaca la necesidad de dotar a las personas de instrumentos de poder social; y la educativa, ilustra los escasos recursos escolares que impiden o limitan una explicación del mundo en la que los argumentos superen al sentido común, el folclor, los mitos o prejuicios que predominan en los imaginarios de los y las mexicanas.

El combate a la pobreza es hoy un tema central de reflexión y debate en los organismos internacionales, las políticas de Estado, organizaciones de la Sociedad Civil y la Declaración del Milenio.[1] El informe de Desarrollo Humano 2005 nos muestra un panorama francamente desalentador; la desigualdad social se recrudece en el mundo y la división de la sociedad se polariza "… la inmensa pobreza y la obscena desigualad son flagelos espantosos de esta época, en la que nos jactamos de impresionantes

1 En el 2000 se firmó la Declaración del Milenio, en la cual 189 países se comprometieron en la Asamblea General de las Naciones Unidas a tomar nuevas medidas y aunar esfuerzos en la lucha contra la pobreza, el analfabetismo, el hambre, la falta de educación, la desigualdad entre los géneros, la mortalidad infantil y materna, la enfermedad y la protección del medio ambiente. Esta Declaración se ha convertido en la hoja de ruta de la comunidad internacional en la lucha contra la pobreza.

avances de la ciencia, tecnología, industria y acumulación de las riquezas las cuales deben considerarse tan graves como la esclavitud y el Apartheid. Extender las oportunidades para que la gente de los países pobres pueda vivir más tiempo y con mejor salud, para que sus hijos accedan a una educación digna y para que salgan de la pobreza son tareas imprescindibles que nos convocan a todos. En un mundo globalizado, interconectado como en el que vivimos, un futuro fundado en la pobreza masiva en medio de la abundancia es económicamente ineficaz, políticamente insostenible y moralmente indefendible"[2]

LA FEMINIZACIÓN DE LA POBREZA

La privación e insatisfacción de las necesidades humanas básicas es lo que las especialistas de género (Carine Clero, Naila Kabeer, Janine Anderson, Rosa Bravo, María del Feijoo)[3] han denominado "feminización de la pobreza". Algunos factores expresan el impacto de la pobreza en la vida de las mujeres entre los que destacan: a) las disparidades basadas en el reparto del poder económico que influyen de forma negativa en el género femenino; b) las migraciones y el abandono de la pareja; c) el limitado acceso de las mujeres al poder, educación, capacitación y los recursos productivos; d) las asimetrías de poder que se dan en el espacio familiar y comunitario tanto de género como de generaciones; e) las múltiples formas de discriminación que se combinan con las de género, edad y etnia, f) la situación de vulnerabilidad que la posiciona en el mayor riesgo de vivir violencia intrafamiliar.

El enfoque de género ha enriquecido la explicación de la pobreza en las mujeres enfatizando que la subordinación genérica trasciende lo material y se ubica además en una arraigada cultura androcentrista en la

[2] Nelson Mandela. *Informe de Desarrollo Humano. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo* 2005, p.12.
[3] Véase Arriaga Irma y Torres Carmen (editoras), "Género Pobreza nuevas dimensiones" en *ISIS Internacional* No. 26 Santiago de Chile, Ediciones de las mujeres, 1998.

que prevalece una débil conciencia femenina "de su derecho a tener derechos". Destaca, asimismo, la heterogeneidad de la pobreza, al desagregar categorías como la de género; se resalta que el hombre y la mujer tienen atributos, responsabilidades, experiencias de vida diferentes frente a la condición de pobreza.

Como grupo social, las indígenas son una de las más oprimidas, el hecho de que sean definidas genérica y corporativamente como "indias" sintetiza su opresión: su etnicidad diversa es subsumida en su definición política como minoría, por ser mujeres, por ser indígenas y por pertenecer a un estrato pobre. Esta triple opresión que como indígenas viven se expresa de diversas formas según la región donde se ubican cada uno de los grupos étnicos del país.

Warman[4], ubica que tan sólo en diez estados de la república se concentra la población campesina rural que vive en condiciones de pobreza: 30.8% de los pobres del campo se concentran en sólo tres entidades: Veracruz, Chiapas y Puebla. Si se agregan Guerrero y Oaxaca, la proporción sube a 46%, casi la mitad. Si se suma también el Estado de México, Michoacán, Hidalgo, San Luis Potosí y Guanajuato, tenemos que en diez estados se concentra el 73% de los pobres extremos en el campo. Esos diez estados forman parte de lo que se ha denominado el núcleo rural de México, así como la zona donde más población indígena existe. En tres entidades se concentran el mayor porcentaje de tal población: Yucatán 37.3 %, Oaxaca 37 %, y Chiapas 24.6 %.

De acuerdo con la UNESCO 2001[5], en la última década se han dado algunos cambios importantes en la población indígena, entre los que destacan: la disminución de los niveles de analfabetismo (de 40% de la población de 15 años y más en 1990, a 33% en el año 2000); el incremento de la tasa de asistencia escolar de la población de 6 a 14 años y, salta a la

[4] Arturo Warman, *El campo mexicano en el siglo XX*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
[5]Novelo, Geraldine. *Situación educativa y social en México: El futuro de la educación para las niñas.* UNESCO, México, 2001.

vista, que sólo las niñas amuzgas registran una tasa de asistencia escolar ligeramente más alta que los niños; el aumento de movimientos migratorios hacia las localidades urbanas (4 de cada 10 mujeres indígenas ya no reside en el medio rural, sino en las zonas urbanas) [6].

Si bien el acceso a la educación es un elemento central que propicia cambios positivos, pues permiten desmontar la condición de pobreza cultural o educativa, éstos aún resultan insuficientes si consideramos que de los casi seis millones de analfabetas que todavía existen en el país el 60% lo representan mujeres de más de treinta años.

Por su parte el Banco Mundial señala que en Latinoamérica la pobreza entre la población indígena es crónica y severa, y que sus condiciones de vida son peores que las que tiene el resto de la población rural, cuestión que es reconocida e insertada en la identidad de los grupos étnicos.

Particularmente en lo que se refiere a la condición de las mujeres, los datos que ofrece la Organización de las Naciones Unidas son contundentes: 67 % de las horas laborables del mundo están a cargo de las mujeres que obtienen por ello el 10 % de los ingresos económicos y representan las dos terceras partes de los analfabetos que poseen el 1% de las propiedades del mundo.

Los problemas de pobreza que caracterizan a las regiones y a la población indígena, indican que enfrentan condiciones estructurales que limitan la conservación de los recursos y el ejercicio de sus derechos, cuya reacción se expresa en diversos intentos de cambio a través de manifestaciones que van desde la conformación de organizaciones de hombres, mujeres, y mixtas, para la defensa de su territorio, la producción y comercialización de sus productos, la obtención de servicios, el cuidado y

[6] De acuerdo con un estudio realizado por la Comisión Nacional para el desarrollo de los Pueblos Indígenas se estima que 749 mil 639 indígenas viven en la zona metropolitana de la Ciudad de México, de los cuales medio millón vive en el Distrito Federal.

manejo de bosques, la atención a la salud y hasta movimientos armados como el de Chiapas.

La pobreza, marginalidad y exclusión de la población indígena se expresa en las condiciones de sus viviendas, el acceso a los servicios tales como agua, electricidad, drenaje -solo 63.6% de las 1,9727 368 viviendas cuentan con agua entubada-, el 59.2% no tienen drenaje y el 16.6% carece de electricidad.

De acuerdo con los datos del censo realizado en el año 2000, el grupo de los pueblos indígenas con mayores niveles de marginalidad y exclusión es el de las mujeres. La marginación acrecentada de la población indígena femenina se presenta en un contexto de oportunidades ya de por sí restringidas en el que sólo el 70% de la población indígena masculina y el 27% de la femenina puede incluirse en la PEA con el 91.2% de este conjunto se ubica en condiciones de pobreza y pobreza extrema. El acceso a los ingresos y a las oportunidades laborales, además de reducido, se enfoca a nichos económicos también depauperados: el 32.4% de la fuerza de trabajo indígena gana menos del salario mínimo establecido; mientras que el 11.20% percibe entre uno y dos salarios mínimos, todavía una cifra insuficiente para sostener a una familia promedio.

Las cifras disponibles muestran que la mayor participación económica de las mujeres indígenas aparece en un rango de edad de los 30 a los 34 años, y que el 53% de la fuerza de trabajo femenino indígena no percibe ingresos, mientras que el 92.9% de las mujeres indígenas carece de cualquier protección social. A esto agregamos la permanencia del monolingüismo que se ha mantenido en los últimos diez años en niveles de alrededor de 16.5% por cada cien hablantes de lengua indígena, reportando las mujeres el 20.7% y los varones el 12.4%. Las posibilidades de padecer discriminación se exacerban y las coloca en condiciones de vulnerabilidad al no contar con la información, conocimientos, servicios de diversa índole para la resolución de conflictos legales, comunitarios.

> …los pueblos indígenas, a través de sus representantes, de sus organizaciones y de sus integrantes han expresado reiteradamente el maltrato y la discriminación de que son objeto, entre otros aspectos, por su desventaja en el uso del español, hablado y escrito. La falta de acceso al idioma dominante se ha traducido para los indígenas en desventajas educativas, laborales, económicas, sociales, culturales y políticas; en el despojo de los recursos, las tierras y los territorios, en la explotación y en el olvido que forman parte de la condición subordinada de los grupos étnicos en nuestro país.[7]

Sin acceso a oportunidades educativas y laborales, las mujeres indígenas han visto también obstaculizado su acceso a la participación e interlocución en la comunidad; además han tenido que enfrentarse a la discriminación, marginación y exclusión.

> A nosotras nos maltratan porque nos ven humildes y calladas. Porque no sabemos hablar español. Nos miran como animalitos porque no entienden lo que queremos con nuestras vidas; porque nos miran que no sabemos hablar ni protegernos… Nos insultan porque no sabemos hablar como hablan los ladinos. [8]

No obstante, es preciso reconocer que el trabajo de la mujer indígena es fundamental para el sostenimiento de la economía familiar. Elabora productos de consumo familiar, vestido, alimentación, manufactura productos artesanales que se destinan a la venta, labora en las ciudades en servicio doméstico con lo que contribuye a incrementa el magro salario familiar.

Los rostros de su intervención en las diversas formas de trabajo en la comunidad colocan a las mujeres indígenas como ejidatarias con parcelas en las que diariamente trabajan, pero no reciben pago pues su trabajo es considerado como ayuda; amas de casa que auxilian a la familia

[7] *Informe Especial sobre los Derechos de las Comunidades Indígenas Residente en la Ciudad de México 2006-2007*, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México, 2007, p. 18.

[8] Paloma Buenfil, "¿Obedecer callando o mandar obedeciendo? La conquista de la palabra entre lideresas indígenas", en *Revista México Indígena*, núm. 5, Comisión Nacional para el desarrollo de los pueblos Indígena, México 2004

en tareas agropecuarias, cuidado de ganado y aves, elaboración de productos lácteos; jornaleras cuyo trabajo representa un fuerte atractivo para los patrones en tanto el salario que perciben no es igual al devengado por los varones pese a que el trabajo sea el mismo; migrantes[9] que tienen como opción central a las grandes ciudades.

DISCRIMINACIÓN Y VIOLENCIA DE GÉNERO. PRÁCTICAS PRESENTES EN LAS MUJERES INDÍGENAS

Bamberger[10] menciona que la falta de oportunidades, así como de seguridad y vulnerabilidad, son características básicas de la pobreza; esto es, la falta de seguridad expone a riesgos, y la vulnerabilidad es la posibilidad del declive en el bienestar. Los riesgos de seguridad del género incluyen aquellos basados en las relaciones familiares que atentan contra el hogar como unidad social; son, entre otros, consecuencia de la violencia doméstica y comunitaria.

Una práctica cultural que caracteriza la vida de miles de mujeres indígenas es el hecho de estar sin voz y sin poder, clave, de acuerdo a Bamberger, de la pobreza. Las mujeres indígenas, son frecuentemente excluidas de los procesos sociales y políticos que afectan en gran medida su vida. Así lo constata Ramona integrante del movimiento revolucionario zapatista:

> ...no se nos da trabajo ni salario y queremos que cambien las relaciones del Estado con los pueblos indios para lograr reparto equitativo de los recursos de la Nación; buscamos también establecer relaciones de respeto, equidad y reconocimiento a la diversidad de las culturas y pueblos indígenas de México.

[9] De acuerdo al Informe Especial sobre los Derechos de la Comunidades Indígenas residentes en la Ciudad de México 2006-2007, publicado por la Comisión de los Derechos Humanos del Distrito Federal , Emilio Álvarez Icaza, presidente de la Comisión, detalló el caso de la discriminación a la que son sometidas las mujeres indígenas residentes en la ciudad de México, que padecen estereotipos fomentados por los medios de comunicación y de las cuales 57 de cada 100 son trabajadoras del hogar, ocupación en la que no tienen ninguna garantía pues es un trabajo que no está regulado, y por tanto son sometidas a largas jornadas, sueldos limitados, escasas prestaciones, malos tratos y, en muchas ocasiones, violaciones a sus derechos sexuales y reproductivos.

[10] Bamberger, M. et al. (2000) Género, Documento del Banco Mundial. http//www.worlbank.org/poverty/spanish/strategies/misión/sptoc.htm

> Demandamos el derecho a la tierra, a tener representación en las Cámaras Legislativas y en todos los Órganos del Gobierno. Nuestra voz se ha alzado reconociendo la discriminación y opresión en que vivimos las mujeres indígenas en lo local, regional y nacional. Y expresaron claramente su realidad al manifestar: …las mujeres indígenas sufren amenazas, represión y discriminación, por lo cual no pueden participar plenamente en los procesos sociales, económicos y políticos; son las más discriminadas, más pobres y más excluidas, por lo que se requiere el reconocimiento de sus derechos humanos, sus derechos como ciudadanas.[11]

En efecto, uno de los grupos sociales que expresa con contundencia la discriminación y violación cotidiana de sus derechos humanos son las mujeres más pobres entre los pobres: las mujeres indígenas.

Sin voz y sin poder en la comunidad, las posibilidades de ser sujeta de derechos significa un largo proceso de toma de conciencia, lucha y movilización en las que ha sido ejemplar el trabajo de algunas organizaciones de la Sociedad Civil, entre otras, Mujeres para el Diálogo, Católicas por el Derecho a Decidir.

Aunque con muy distintas condiciones, puede afirmarse que la comunidad, como espacio de decisión y representación indígena, es un órgano masculino pues las condiciones para pertenecer difícilmente son cubiertas por las mujeres. El acceso a la tierra[12], en primer lugar, suele darse a través de la mediación masculina: en tanto esposas, madres o incluso hijas, las mujeres disponen de una parcela y de los derechos que esa propiedad les da para la participación pública en el ámbito comunitario. Este derecho condicionado parte del supuesto de que la tierra, como bien común, se otorga a los varones en tanto productores,

[11] Discurso pronunciado por Ramona indígena zapatista, 1995, San Cristóbal de las Casas.

[12] México fue el primer país latinoamericano que estableció en 1971 la igualdad jurídica formal entre hombres y mujeres en su legislación agraria. Sin embargo, las reglamentaciones de los ejidos especificaban que cada familia tenía derechos a ser representada por sólo un miembro, que de acuerdo con el uso y las costumbres tradicionales, era el jefe de hogar varón. Por consiguiente aunque el Estado concedió a todas las mujeres adultas derechos a la tierra, la participación en los ejidos y los derechos efectivos se limitaban a las jefas de hogar. No obstante, los derechos de usufructo en el ejido se consideraban como patrimonio familiar, otorgando a todos los miembros del hogar acceso a la tierra y a otros recursos. Véase Deere Carmen Diana, Magdalena León, *Género propiedad y empoderamiento: tierra, Estado y mercado en América Latina.* PUEG/UNAM, FLACSO, ECUADOR, MÉXICO, 2002.

mientras toca a las mujeres disponer y distribuir de sus frutos al interior del ámbito doméstico familiar. Así, la comunidad está integrada por un colectivo de productores –con recursos, ingresos y palabra – que definen el interés común de sus dependientes. La comunidad se construye para que el colectivo de jefes de unidades doméstico-familiares sea partícipe de los recursos y las decisiones colectivas.[13]

En este marco, la ciudadanía indígena (sujeto de derecho) se construye a partir del papel productivo y se da en función de la capacidad generadora de recursos. Así, el acceso diferenciado de las mujeres a los recursos, los ingresos y la participación determina también el sentido, la dificultad y los retos específicos para que su voz y palabra sea escuchada y sus derechos ejercidos y reconocidos en la comunidad.

VIOLENCIA DE GÉNERO, PRÁCTICA PRESENTE EN LA VIDA DE LAS MUJERES INDÍGENAS

> No es que se enferme de susto aquella persona porque se caiga y se espante, no; es que desgraciadamente llega el marido tomado y llega a golpear a la mujer, y de eso los niños se espantan y comienzan a estar malos, dejan de comer y comienzan con fiebre... Es lo que le platico a usted a las señoras las espanta el marido, esos son los sustos más fuertes, y se llegan a morir de eso.

La violencia es actualmente uno de los problemas sociales más importantes en todo el mundo. Afecta dramáticamente a las sociedades en su conjunto y a cada una de las personas que la padecen, infringiendo los derechos humanos, obstaculizando el desarrollo pleno y minando las capacidades humanas en todos los órdenes de la vida.

Aún cuando cualquier ser humano, sin importar edad, sexo, clase o raza, puede estar sometido a actos de violencia, es altamente preocupante

[13] Paloma Buenfil, "¿Obedecer callando o mandar obedeciendo? La conquista de la palabra entre lideresas indígenas" en *Revista México Indígena*, núm. 5, Comisión Nacional para el desarrollo de los pueblos Indígena, México 2004

la violencia ejercida sobre mujeres, niños y ancianos por la magnitud con la que se presenta y los efectos que producen. Así se constata en declaraciones y acuerdos internacionales[14].

En México la violencia ha sido reconocida como un grave problema social que incide en muy diversos ámbitos: salud, seguridad pública y trabajo, y se inscribe en el marco de la violación de los derechos humanos pues obstaculiza el pleno desarrollo de las personas.

La reciente Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, define la violencia contra las mujeres como cualquier acto u omisión que cause daño o sufrimiento emocional, físico, económico o sexual —incluso la muerte— tanto en el ámbito privado como en el público. Dicha violencia está basada en el sometimiento, discriminación y control que se ejerce sobre las mujeres en todos los ámbitos de su vida, afectando su libertad, dignidad, seguridad e intimidad, violentando así el ejercicio de sus derechos. La citada Ley establece una tipificación de las distintas formas de violencia que pueden estar presentes en la vida de quienes la padecen, para el caso de las mujeres indígenas, cobran expresión la violencia física, verbal, económica, psicológica e institucional,[15] todas quedan ilustradas en la voz de las participantes del taller que coordinó Susana Mejía [16] en Cuetzalan Puebla, en el año 2000.

---

[14] Véase: Convención Sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer (1979); Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la mujer Belém Do Para 1994; la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida libre de Violencia. México 2006.

[15] De acuerdo a la Ley General de Acceso de las mujeres a una vida Libre de Violencia: la violencia verbal incluye insultos, gritos, amenazas, descalificaciones, humillaciones, etc.

Violencia psicológica. Es cualquier acto u omisión que dañe la estabilidad psicológica, que puede consistir en negligencia, abandono, descuido reiterado, celotipia, insultos, humillaciones, devaluación, marginación, desamor, indiferencia, infidelidad, comparaciones destructivas, rechazo, restricción a la autodeterminación y amenazas, las cuales conllevan a la víctima a la depresión, al aislamiento, a la devaluación de su autoestima e incluso al suicidio (Ley Gral. Art 6).

Violencia económica. Es toda acción u omisión del agresor que afecta la supervivencia económica de la víctima. Se manifiesta a través de limitaciones encaminadas a controlar el ingreso de sus percepciones económicas, así como la percepción de un salario menor por igual trabajo, dentro de un mismo centro laboral.

Violencia física. Cualquier acto que inflige daño no accidental, usando fuerza física o algún tipo de arma u objeto que pueda provocar o no lesiones ya sean internas o externas, o ambas.

Violencia sexual.- Es cualquier acto que degrada o daña el cuerpo y/o la sexualidad de la víctima y que por tanto atenta contra su libertad, dignidad e integridad física. Es una expresión de abuso de poder que implica la supremacía masculina sobre la mujer, al denigrarla y concebirla como objeto.

El concepto de violencia o maltrato, como comúnmente lo denominan las mujeres indígenas, tiene que ver con el control de movimiento, de su salud y sexualidad y, en gran medida, con la obediencia que por tradición debe la mujer a su marido, así como por el seguimiento a costumbres y tradiciones en las comunidades indígenas. Al respecto, señalan que violencia es:

- Cuando el marido golpea a la mujer, le grita cosas feas y no le da permiso de salir a ninguna parte.
- Cuando el marido la obliga a tener relaciones sexuales.
- Cuando no la deja decidir cuándo y cuántos hijos quiere tener.
- Cuando el señor no da para el gasto de la casa.
- No poder salir sola de la casa.
- Cuando la suegra y el suegro se imponen en decidir.
- Tener mucha obligación en el trabajo de la casa.
- Cuando no nos permiten visitar a nuestras familias.
- Cuando el esposo se apodera de la herencia de la mujer.
- Cuando el papá, o padrastro, viola a la hija.

De acuerdo con la investigación[17] realizada por Mejía, un aspecto importante que refieren las mujeres indígenas es el papel que juegan los suegros, principalmente la suegra, en la reproducción de la violencia, como forma de control de las mujeres y del cumplimiento de lo que en la cultura se considera el "deber ser femenino". Así, por lo general, es costumbre que cuando una mujer intenta apartarse de los mandatos, saliendo sola de su casa, o no cumple con lo que se considera sus obligaciones (atender y obedecer en todo a su esposo), la suegra y el marido tienen el derecho de hacerla cumplir, utilizando incluso métodos violentos. En este caso las suegras actúan como "guardianas de la costumbre", observando que sus

[16] Maestra en Ciencias del Desarrollo Rural. Actualmente es responsable del área de derechos humanos y violencia doméstica del Centro de Asesoría y Desarrollo entre Mujeres A.C., en Cuetzalan, Puebla; forma parte de la coordinación Comaletzin, desde donde se incorpora al fortalecimiento de diversos procesos organizativos y de educación de mujeres indígenas y campesinas del país.

[17] Susana Mejía Flores "Mujer Indígena y Violencia: Entre esencialismos y racismos" *Revista México Indígena*, no. 5, *Comisión Nacional para el desarrollo de los pueblos Indígena*, México, 2004.

nueras obedezcan y atiendan a sus hijos, como ellas lo hicieron con sus esposos. Son entonces las propias mujeres de la comunidad las que reproducen la violencia intragenérica, manteniendo así las relaciones de poder y control sobre aquellas que de acuerdo a su posición, resultan jerárquicamente inferiores, subordinadas.

> ...las mujeres indígenas reconocen y señalan otras formas de violencia que se ejerce en su contra y que se presentan fuera del ámbito doméstico, principalmente en las comunidades y en la región, asociado sobre todo con la violencia sexual, doméstica y con la discriminación étnica y genérica, por parte de autoridades y servidores públicos. Al respecto, las mujeres dicen: "en los caminos jalan a las muchachas y abusan de ellas"; "cuando pasan las mujeres por donde están los hombres les dicen cosas, hasta a las niñas las atajan"; "critican a las mujeres que salen de sus casas solas y a las que van a la organización, les dicen callejeras" (léase prostitutas); "hay mucha difamación, es decir, unos hablan mal de nosotras y hacen chismes de las mujeres, eso hace que muchas veces el marido golpee a su mujer.[18]

Las indígenas que padecen violencia institucional en sus vidas han señalado: maltrato en los hospitales por el uso de su lengua, el que los médicos no les expliquen los padecimientos ni sus tratamientos; han comentado que hubo casos en los cuales las operan o les ponen el dispositivo sin su consentimiento; cuando van a denunciar, las autoridades las regañan y las tratan mal. Viven una violación cotidiana a sus derechos sexuales y reproductivos, marcada por la ignorancia, dolor y malestar, así lo confirma el siguiente testimonio:

> Tuve diecisiete embarazos, de los cuales siete fueron abortos, dos hijos se murieron y me quedan ocho. La primera vez que aborte fue después de una fuerte discusión con mi esposo y él me golpeo muy feo, sentí un dolor muy fuerte y empecé a sangrar, como a las cuatro horas eché una bolsita que tenía adentro como una

[18] *Ibídem*, p.17.

> ranita. Tarde sangrando varios días y de ahí quede muy débil. De ahí mi dos siguientes embarazos fueron abortos también".[19]

La violencia institucional expresa la presencia de la discriminación. Ésta afecta a las mujeres a lo largo de toda su vida porque indígenas dejan de creer en sus capacidades y habilidades; debilita su estima personal y terminan creyendo que efectivamente son inferiores. Hay grupos de mujeres que son más discriminadas que otros, por ejemplo las indígenas, las trabajadoras domésticas, las migrantes y los grupos donde las diferencias han justificado el maltrato, la violencia, las injusticias y la irracionalidad hacia todo aquello que se nombre femenino. A pesar de la discriminación, opresión que han padecido las mujeres por siglos, algunas han logrado superar los obstáculos y han abierto un amplio camino, con múltiples posibilidades para el desarrollo personal, familiar, de participación política a las nuevas generaciones de mujeres.

PRÁCTICA Y DISCURSO CRÍTICO DE GÉNERO Y ETNIA

En la última década del siglo XX, mujeres indígenas organizadas han unido sus voces al movimiento indígena nacional para denunciar la opresión económica y el racismo que marca la relación de los pueblos indios con el Estado y con otros grupos sociales. Paulatinamente se ha construido una conciencia de género que muestra que estas mujeres están luchando en el interior de sus organizaciones y comunidades por cambiar aquellos elementos de la "tradición" que las excluyen y las oprimen.

Se está tejiendo en algunas comunidades lo que Alberti[20] denomina el "discurso crítico de género y etnia", el cual presenta una visión que cuestiona las costumbres y tradiciones, rechaza aquellas que atentan

[19] Mujer Chichimeca campesina de Guanajuato, en Mayela García Ramírez, Azalia Calleja, *et al.,* "Violencia intrafamiliar, violencia de género", *en Ser Mujer: ¿ un riesgo para la salud? Del Malestar y enfermar, al poderío y la Salud*, Gloria Sayavedra, Eugenia Flores (coord.), Red de Mujeres A. C., México, 1997.

[20] Alberti Manzanares, Pilar. *Género Ritual y Desarrollo Sostenido en Comunidades Rurales de Tlaxcala* , Plaza y Valdés/Conacyt/Indujeres, *México*, 2003.

contra su dignidad en los aspectos domésticos, económicos, culturales, sociales y políticos, y reconoce y valora su pertenencia a los grupos étnicos. Las características de este discurso no están aisladas, puesto que, como observa esta misma autora, tiene elementos comunes con las voces de otras mujeres indígenas que han expresado sus demandas en diversos foros y eventos en años recientes, que dan cuenta también de la diversidad de características y situaciones propias que las identifican como mujeres con problemáticas específicas de acuerdo con su grupo indígena, edad, situación social, estado civil y otras.

Entre las demandas expresadas en estas propuestas, pueden observarse aquéllas que se relacionan con aspectos básicos, destinadas a la solución de necesidades de sobrevivencia, como salud, nutrición, servicios de educación, transporte, electricidad, acceso y control sobre su territorio, entre otras. Se encuentran también aquéllas que buscan objetivos de mayor alcance y a más largo plazo, las relacionadas con el movimiento indígena, como el respeto a la identidad y diferencia cultural, a la libre determinación para gobernar su territorio en los aspectos políticos, culturales y económicos, relacionados con la búsqueda de autonomía en la aplicación de justicia, el reconocimiento de sus saberes tradicionales y formas de organización. Reclamo de autonomía que no implica una posición separatista con respecto a sus derechos y obligaciones como mexicanos y mexicanas. Los cambios los ubicamos, entonces, en dos niveles: aquéllos que suponen conciencia de género asociados a beneficios de consumo familiar y que exigen, por tanto, la satisfacción de demandas básicas –agua potable, molinos de nixtamal cerca de la comunidad, clínicas de salud- hasta los que se fundamentan en el discurso crítico de género y colocan a las mujeres indígenas como personas con derechos al acceso a la tierra, a recursos para la producción y salud reproductiva, y problemas muy serios, como el del alcoholismo en las comunidades indígenas, la violencia ejercida por el ejército y autoridades sobre los pueblos indios.

De forma heterogénea y paulatina se construye en las comunidades indígenas lo que conocemos como la ciudadanía para las mujeres, su expresión ha sido en gran parte nutrida por los movimientos sociales que emergieron después del zapatismo. En esa construcción ciudadana, un hecho resulta nodal, el uso de la palabra, el eco de su voz, la posibilidad con la que cuentan muchas para expresar sus demandas propias, de hacer visible problemas particulares y defender derechos específicos.

> Antes, éramos como ciegas que no veíamos, teníamos miedo y mucha ignorancia. La organización nos ha dejado ver, nos ha quitado la venda, nos ha dado alegría y nos ha dado valor. Gracias a las compañeras que se atrevieron a ver por ellas y con ellas, por nosotras las demás. Gracias a las palabras que nos regalaron y que para nosotras son muy valiosas. Gracias a todo eso hoy nos atrevemos a mirar, a reconocer lo que el corazón sentía sin poderlo decir. Por eso hoy estamos aquí y ya nos atrevemos a caminar, a pisar más recio, a hablar más fuerte para decir quiénes somos y adónde queremos ir[21].

El viejo mandato genérico del calla y obedece se ha convertido en la nueva voz, la otra palabra, la palabra del corazón o la voz de la memoria que hoy construye las nuevas agendas y las renovadas denuncias.

[21]Memorias del encuentro-taller "Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones", San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 19 y 20 de mayo de 1994, pp.13-14, en *Paloma Bonfil Sánchez* "¿Obedecer callando o mandar obedeciendo? La conquista de la palabra entre lideresas indígenas", *Revista México Indígena*, núm. 5.

BIBLIOGRAFÍA

Alberti Manzanares, Pilar (2003), *Género Ritual y Desarrollo Sostenido en Comunidades Rurales de Tlaxcala,* Plaza y Valdés/Conacyt/Indujeres, México.

Arriaga, Irma y Torres Carmen 1998 (editoras), "Género Pobreza nuevas dimensiones", en *ISIS Internacional* núm. 26, Santiago de Chile, Ediciones de las Mujeres.

Bamberger, M. et al., (2000) Género, Documento del Banco Mundial. http//www.worlbank.org/poverty/spanish/strategies/misión/sptoc.htm

Buenfil, Paloma (2004), *"¿*Obedecer callando o mandar obedeciendo? La conquista de la palabra entre lideresas indígenas*",* en *Revista México Indígena,* núm. 5, Comisión Nacional para el desarrollo de los pueblos Indígena, México.

Deere, Carmen Diana, Magdalena León (2002), *Género propiedad y empoderamiento: tierra, Estado y mercado en América Latina.* PUEG/UNAM, FLACSO, Ecuador, México.

García Ramírez, Mayela, Azalia Calleja, et al. (1997), "Violencia intrafamiliar, violencia de género" en *Ser Mujer: ¿un riesgo para la salud? Del Malestar y enfermar, al poderío y la Salud*, Gloria Sayavedra, Eugenia Flores (coords.), Red de Mujeres A. C., México.

Informe Especial sobre los Derechos de la Comunidades Indígenas residente en la Ciudad de México 2006-2007, publicado por la Comisión de los Derechos Humanos del Distrito Federal.

Mandela, Nelson (2005) Informe de Desarrollo Humano p.12, PNUD.

Mejía Flores, Susana (2004) **"**Mujer Indígena y Violencia: Entre esencialismos y racismos *Revista México Indígena,* núm. 5, Comisión Nacional para el desarrollo de los pueblos Indígenas, México.

Memorias del encuentro-taller "Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones", San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 19 y 20 de mayo de 1994, pp.13-14, en Paloma Buenfil Sánchez "¿Obedecer callando o mandar obedeciendo? La conquista de la palabra entre lideresas indígenas", en *Revista México Indígena* núm. 5, 2004; Novelo, Geraldine. 2001, *Situación educativa y social en México: El futuro de la educación para las niñas.* UNESCO, México.

Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida libre de Violencia. México 2006

Warman, Arturo (2001) *El campo mexicano en el siglo XX,* Fondo de Cultura Económica, México.

EL MOVIMIENTO INDÍGENA Y EL PAPEL DEL INTELECTUAL

Raúl Alcalá Campos. Doctor en Filosofía de la Ciencia por la UNAM con especialidad en hermenéutica y multiculturalismo. Es profesor-investigador titular C tiempo completo de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán. Actualmente se desempeña como Jefe de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras. Coordina junto con el Dr. Olivé y la Dra. Mónica Gómez la cátedra extraordinaria de multiculturalismo. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Entre algunas de sus publicaciones destacan los libros: *Hermenéutica: teoría e interpretación* (2002), *Controversias conceptuales* (2004) y *Hermenéutica analogía y significado. Discusiones con Mauricio Beuchot.*

INTRODUCCIÓN

Este breve trabajo tiene varias pretensiones. La primera es distinguir lo que fueron los movimientos indigenistas del actual movimiento indígena; la segunda es llamar la atención sobre los logros de tal movimiento, con la consciencia de que todavía hay mucho que hacer; la tercera es enfatizar que el movimiento indígena no se reduce al aspecto político y, por último, aunque no el menos importante, plasmar algunas reflexiones sobre el papel del intelectual ante tales movimientos.

EL MOVIMIENTO INDIGENISTA

En su obra *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Luis Villoro dedica el tercer momento al estudio de la conciencia indigenista que va desde el siglo XIX (con Francisco Pimentel, segunda mitad del siglo) hasta la primera mitad del siglo XX. Identifica un cambio radical al observar que si bien anteriormente se le veía al indio ligado a la historia, como pasado, como tradición, ahora se le ve ligado a la sociología y a la economía, es decir, como presente. También nos llama la atención Villoro sobre ese

desplazamiento que se da de la noción de raza a la de clase, al concebirse al indígena como colectividad explotada y no como grupo esclavizado por la conquista.

Al surgir el mestizo, como el grupo que puede lograr la unificación que el país necesita, se concibe éste como aquel que puede disolver a la clase criolla y absorber a la indígena, es pues el que puede dar sentido de nación. El criollo parece no tener problema para adherirse a esta nueva concepción, pero al indio se le pide precisamente dejar de ser tal, olvidarse de su lengua, de sus costumbres, de sus tradiciones y cambiar su concepción de la propiedad comunal para sustituirla por la de propiedad privada. El dilema para el indio queda mencionado: asimilarse o morir. La primera parte del dilema es la que le conviene al mestizo, pues necesita el reconocimiento que le puede otorgar el indio siendo así éste el medio y el mestizo el fin; se deja de ver al indio como otro-objeto para considerarlo como otro-persona, se ha dado así un paso importante en su concepción, pero a la vez, para evitar caer del otro lado del dilema, se le pide su transformación, es decir, su occidentalización, para poder salvarse de la extinción.

Ya desde la independencia, al ser abolidas las Leyes de Indias, el indígena se quedó sin un medio que lo protegiera, se vio así lanzado a un mundo que le ofrecía libertad, pero no los medios para gozar de ella, se encontró, pues, expuesto a su propia suerte y a su propia lucha interna contra la absorción, pues en realidad, el indio ni se ha occidentalizado ni se ha extinguido, aunque podríamos decir que sí se ha transformado, o mejor dicho, adaptado a un sistema de control y explotación más sutil. Si bien en su condición de explotado podríamos considerar al indio como homogéneo, en su condición social manifiesta una total heterogeneidad, sin mostrar solidaridad ni con sus hermanos de raza ni con los mestizos o los criollos, por ello resulta bastante complicado hablar de una nacionalidad mexicana.

Villoro, basándose principalmente en Manuel M. Gamio, desarrolla lo que llama una antinomia cultural: la de la liberación o sojuzgamiento del indio, es decir, dejarle en completa libertad de elegir, incluso, si se inclina por la ignorancia y el atraso, o bien abolir su libertad para liberarlo de la ignorancia y sus prejuicios, y así encauzarlo por la senda del progreso. En palabras de Villoro: "El indianista fanático trata al indio como hombre libre, pero, en el fondo, quiere que permanezca esclavo. El occidentalito exaltado quiere al indio libre, pero de hecho, lo trata como esclavo. Tal es la antinomia verdadera".[1]

A diferencia del dilema: occidentalización o exterminio, que se planteaba desde fuera del indígena, la respuesta a la antinomia planteada anteriormente requiere colocarse tanto fuera como dentro de lo indígena; se elige por él, pero en todo momento deberá el indio ratificar o no tal elección; sólo desde fuera del mundo indígena se puede observar su necesidad de occidentalización, pero sólo incorporándose al mundo indígena es posible comprender su ratificación o no del camino que se tome, pues aquí habría que preguntarse sobre el progreso para quién, para el indio, para el país o para la clase privilegiada, entre otras cosas.

Los autores indigenistas estudiados por Villoro ven con preocupación que la mentalidad mestiza, heredada de Occidente, se encuentra separada de la indígena, pero al mismo tiempo se dan cuenta de que hay que construir algo que las una: una nacionalidad mexicana. Una nacionalidad mexicana que tiene como raíz más original al indígena, sin dejar de lado al criollo y al mestizo, un nuevo mestizaje con predominancia indígena, quedan anulados tanto el mestizo como el indígena actuales, para dar paso a una clase por venir, de ahí se perfila el ideal de un cultura futura. Sin embargo, la historia posterior nos presenta otro escenario que es el que veremos inmediatamente.

[1] Luis, Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, FCE, México 2005, p. 242.

EL MOVIMIENTO INDÍGENA

En la actualidad tenemos un movimiento indígena en el que impera el liderazgo de los propios indígenas, y que ha puesto en entredicho el proyecto de la Modernidad. Fidel Tubino[2] ha propuesto cuatro puntos en los que resalta el fracaso de la Modernidad en el Hemisferio Sur, yo diría más específicamente en Latinoamérica, en primer lugar porque no logra concretar sus propuestas ideales, es decir, al implementar la igualdad ante la ley supone un principio homogeneizador que elimina de entrada la diversidad existente; en segundo lugar, porque la Modernidad impone un solo pensamiento bajo principios supuestamente universales, y con ello niega cualquier otro tipo de cultura; como consecuencia de lo anterior, en tercer lugar, niega la validez de tradiciones culturales independientes de ella considerándolas como un obstáculo para el progreso; en cuarto lugar, es un proyecto colonizador que pretende absorber a los otros negando su alteridad, considerándose así como un proyecto cerrado. Sin embargo, Tubino no sostiene que haya que desechar el proyecto de la Modernidad, sino más bien, llevarlo a sus últimas consecuencias, rescatando los ideales morales que la inspiraron, pero en vez de arrasar con las tradiciones locales debería arraigarse en ellas, pues tradición –no tradicionalismo– no se contrapone con Modernidad. Para lograr esto habría que descolonizar cultural y económicamente los espacios públicos del debate político, es decir, romper con la racionalidad monológica y con los paradigmas culturales de las nacionalidades dominantes.

Me parece que estas ideas de Fidel Tubino son un buen punto de inicio para comprender el movimiento indígena actual que solicita un reconocimiento a las culturas propias, a su diversidad, y no sólo dentro del campo constitucional de un país sino como una cuestión de hecho. El reto

[2] Tubino, Fidel, "La impostergable alteridad: del conflicto a la convivencia intercultural", en Milka Castro (ed.), *Los desafíos de la interculturalidad: identidad, política y derecho*, Universidad de Chile, 2004.

para una sociedad moderna en la actualidad, basada en la estricta racionalidad lógica, es que no puede concebir la realidad cultural como una y diversa, en otras palabras; en su esquema social no cabe el multiculturalismo porque no puede aceptar la existencia de culturas diversas y, al mismo tiempo, igualmente válidas.

El retroceso del control político del Estado, a finales de los años setenta y principios de los ochenta, permitió la liberación de los mercados y con ello dio surgimiento a lo que se conoce como globalización, en este caso económica; pero junto con ello, y ante el embate de las grandes empresas, nacen los movimientos indígenas, organizados y con líderes indígenas a la cabeza (además de una gran cantidad de ONG's) a los que se ha unido un grupo nutrido de mestizos. El indigenismo, la voz de los mestizos a favor de los indígenas, ha dado paso al movimiento indígena, la voz de los indígenas con eco mestizo. Son movimientos por diversos senderos pero con una meta y un principio común: el auto-reconocimiento del indio y el reconocimiento por parte de los otros.

MOVIMIENTO INDÍGENA POLÍTICO-JURÍDICO

Permítaseme iniciar este parágrafo con una amplia cita:

> Cuando inicié mis estudios de antropología en México –comenta Rodolfo Stavenhagen–, hace más de medio siglo, era común hablar del llamado "problema indígena" –con toda la carga valorativa que significa esta terminología–. El "problema", definido por los indigenistas, sería resuelto aplicando las políticas del Estado, con la ayuda de los maestros y los antropólogos. Estos últimos, a su vez, fueron instrumentales en formular algunas de estas políticas. Allí nacieron los años gloriosos (dirían algunos) de la antropología aplicada. Mérito que les fuera reconocido más por los congresos indigenistas interamericanos que por los de americanistas. En todo caso, ni en unos ni en otros asomaban los principales interesados, los indígenas americanos. Aparte del Estado, los antropólogos no tenían interlocutores, y como bien sabemos los académicos, la interlocución con el Estado no siempre ha sido fácil.

> Felizmente, los tiempos cambiaron. Por razones muy propias, que poco o nada tienen que ver con criterios académicos, los pueblos indígenas se han hecho presentes no solamente en los congresos –que es en sí un acontecimiento que merece ser notado– sino sobre todo en las luchas sociales y en la vida política, vale decir, en la conciencia pública. Pero tal vez menos en esta última de lo que el fenómeno se merece.[3]

Podemos así darnos cuenta del cambio que ha ocurrido, como decíamos antes, del papel de los indígenas en asuntos que les atañen totalmente. Tres son los puntos que destaca Stavenhagen que han dado fuerza al movimiento indígena: el primero es la capacidad de organización desplegada a partir de los años ochenta; no es que anteriormente no haya habido intentos al respecto, sino que fue a partir de esos años que comenzaron a tener frutos sus esfuerzos, principalmente porque se aglutinaron en los llamados "nuevos movimientos sociales" que tenían un carácter más identitario que ideológico, étnico y cultural más que político, como son los movimientos feministas, ecologistas y de derechos humanos. Esto no quiere decir que no existan diferencias internas dentro del movimiento indígena, como en cualquier otro movimiento, pero lo importante es que se ha abierto un debate público dentro y fuera de él sobre la dirección que debe seguir.

El segundo punto se refiere a las modificaciones constitucionales que han llevado a cabo diferentes países latinoamericanos, y que en buena medida se deben a los movimientos indígenas, entre éstos cabe destacar a Colombia (1991), Perú (1993), Bolivia (1994), Ecuador (1998), Venezuela (1999), y, desde luego, México (2001); en este último caso se trata de una controvertida reforma constitucional que no recogió a cabalidad los acuerdos de San Andrés. En todos ellos se reconoce el carácter pluricultural del Estado-Nación, así como un reconocimiento a los pueblos

[3] Rodolfo, Stavenhagen, "Pueblos indígenas: entre clase y nación", conferencia presentada en el Seminario Internacional de Interculturalidad en el año 2003 en Santiago de Chile, y que está recogida en Milka Castro (ed.) *Los desafíos de la interculturalidad: identidad, política y derecho*, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 2004, p. 19.

indígenas y sus derechos, aunque no en la misma medida; por ejemplo, Perú incorpora el derecho a la identidad cultural, pero al reducir la noción de territorio a tierras permite que éstas sean enajenables y que puedan ser expropiadas por el Estado bajo la figura del abandono. Bolivia, por su parte, recoge derechos culturales pero al mismo tiempo introduce medidas neoliberales.[4] Podemos, sin embargo, decir que esto representa uno de los primeros logros del movimiento indígena, pero no deja de ser un reconocimiento meramente jurídico-político aunque importante, porque ahora se puede ver al indígena no como objeto de políticas sino como sujetos políticos reconocidos como tales. El siguiente paso al que está tendiendo el movimiento es a la formulación de leyes que permitan la implementación y el cumplimiento de los derechos indígenas, es decir, como afirman ellos mismos, ahora hay que pasar de las protestas a las propuestas.

En tercer lugar, tenemos el marco internacional en el que la problemática de los pueblos indígenas ha tenido un eco muy importante. En los años ochenta la ONU, dentro de su comisión de Derechos Humanos, constituyó un grupo de trabajo para que formulara una Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas con la pretensión de que fuese presentado en el año 2004, sin embargo, tal pretensión resultó fallida. Otros esfuerzos del mismo tipo se están llevando a cabo en la OEA. Cabe destacar en este momento que la Organización Internacional del Trabajo en 1989, aunque entró en vigor en el año 1992 siendo México el segundo en aprobarlo después de Noruega, adoptó el convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales que actualmente constituye el único tratado internacional de derecho de los pueblos indígenas, aunque, hay que decirlo, pocos Estados lo han ratificado, principalmente latinoamericanos.[5]

[4] Cfr. Raquel Irigoyen, "Vislumbrando un horizonte pluralista: rupturas y retos epistemológicos y políticos" en Milka Castro, *op. cit.*, p. 192.
[5] Nótese que aquí no se toma en cuenta el movimiento indígena desde el punto de vista de su producción cultural. Lo mismo ocurre con los otros pensadores citados en este apartado, nosotros lo veremos, con limitaciones, en el siguiente inciso.

Podemos así darnos cuenta que en los últimos treinta años el movimiento indígena ha tenido importantes logros y ha logrado rupturas en la manera de pensar propia de la Modernidad, como bien decía Fidel Tubino. Raquel Irigoyen nos llama la atención sobre los siguientes aspectos:

a) La ruptura del Estado-Nación, para dar paso al Estado pluricultural o multicultural.
b) La superación del concepto tutelar de los indígenas como objeto de políticas para definirlos como sujetos políticos, pueblos con derechos a la autodefinición y autonomía.
c) La ruptura de un modelo de democracia excluyente a un modelo de articulación democrática de la diversidad.
d) La ruptura de la identidad Estado-derecho o monismo jurídico, para dar paso al pluralismo jurídico.
e) La superación del concepto individualista, monocultural y positivista de los derechos humanos para, sobre la base de la igual dignidad de las culturas, dar paso a una definición e interpretación intercultural de los derechos humanos.

No pretendo referirme aquí a las consecuencias que arrojan estas rupturas, sino sólo mencionar algo relativo a la c) y la d). La primera porque rompe con una idea de la democracia representativa tradicional que mantiene como órganos de decisión política al Congreso o al Ejecutivo, a los cuales sólo se accede a través de los partidos políticos, pudiendo con ello dejar de lado la representación indígena ante el Congreso, e incluso ante municipios, sin embargo, el convenio 169 de la OIT reconoce el derecho de consulta previa antes de que el Congreso emita una norma, en el caso de Colombia la Corte Constitucional vigila el cumplimiento de este derecho, en el caso de México, en cambio, el Congreso considera una

violación a su soberanía llevar a cabo dicha consulta para tomar decisiones.

En lo que respecta al punto d), las reformas constitucionales rompen con la idea de que en un Estado sólo cabe un sistema jurídico, es decir, se reconoce el pluralismo jurídico,[6] o en otras palabras, permite que las comunidades indígenas tengan sus propias autoridades y generen sus propia normatividad dentro de los límites de la constitución del Estado. Valga el siguiente ejemplo: debido al incremento de la inseguridad se procuró una militarización en el estado de Guerrero que en vez de resolver el problema lo radicalizó, lo que propició la creación de la Policía Comunitaria en la comunidad Santa Cruz el Rincón, municipio de Malinaltepec, Guerrero, el 15 de octubre de 1995, cuya primera meta fue la protección de los caminos extendiendo posteriormente sus funciones hasta la impartición de justicia. Esta práctica llevó a un decremento drástico de la delincuencia; sin embargo, para septiembre de 2005 tanto el Gobierno como el ejército pretendieron desintegrar a la Policía Comunitaria, tal vez porque en ese año se documentaron más de 60 casos de violaciones a los derechos humanos, entre ellos violaciones sexuales y ejecuciones sumarias, por parte de miembros del ejército.

Otro ejemplo está dado por las Juntas de Buen Gobierno (JBG) en Chiapas, que de hecho ejercen autonomía, así como producción jurídica. Las Juntas de Buen Gobierno ejercen regionalmente, en cinco regiones abarcando así a la totalidad de los MAREZ (Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas), las JBG se conforman por una o dos autoridades que representan a cada uno de los Consejos Autónomo de los MAREZ los cuales se rotan cada siete, quince o treinta días, dependiendo de la región. No tenemos espacio ni tiempo para desplegar aquí todas las funciones de las JBG, pero cabe mencionar algunas de ellas: hacer de mediador entre

[6] Para una información más amplia sobre este tema, y en especial sobre el de autonomía, se puede consultar la excelente tesis de maestría en derecho de Erika Liliana López López "La demanda indígena de autonomía en México: la pertinencia del pluralismo jurídico" en la cual hace un minucioso análisis del pluralismo jurídico y de las diferentes propuestas de autonomía.

municipios autónomos en caso de conflicto, incluso entre municipios autónomos y municipios gubernamentales; atender las denuncias contra los Consejos Autónomos por violaciones a derechos humanos, protestas e inconformidades; vigilar la realización de proyectos en los Municipios Autónomos, en especial su cumplimiento en tiempo y forma; distribuir el ingreso proveniente de la Sociedad Civil de acuerdo a la situación de las comunidades.

La atención, además de ser gratuita, no queda reducida exclusivamente a los zapatistas, sino también a todo aquel que la solicita; esto es importante porque se han reportado muchos casos de no zapatistas que recurren a las JBG para resolver sus conflictos. Las sanciones son principalmente de dos tipos: trabajo comunitario y restitución del daño. Aunque se podría decir que la normatividad se aplica por usos y costumbres, se va actualizando de acuerdo con el devenir social y con aquellas cosas que benefician al pueblo, de tal manera que la norma se actualiza constantemente. Dentro de las normas de conocimiento común se encuentra la prohibición de tráfico de armas, personas, alcohol y drogas dentro de la jurisdicción de las juntas, además se sanciona el consumo de las dos últimas. Desde luego que surgen conflictos al interior de las propias JBG, pero hay un empeño tácito en superar tales conflictos.

Al final de su más reciente libro, Ambrosio Velasco Gómez analiza el papel del movimiento indígena en México a partir del EZLN, y su papel en la reforma democrática que está intentando llevar a cabo el Estado, y termina sosteniendo que "…podemos afirmar que por primera vez en la historia del México independiente, los indígenas constituyen una fuerza social y política capaz de transformar el Estado-Nación mexicano".[7] Sin aceptar en su totalidad la tesis de Ambrosio Velasco de que Alonso de la Veracruz y Bartolomé de Las Casas representan un proyecto republicano (lo cual

[7] Ambrosio Velasco Gómez, *Republicanismo y multiculturalismo*, Siglo XXI.

acepto) y multiculturalista (lo cual no acepto)[8], creo que la cita anterior refleja bastante bien la actualidad del movimiento indígena. Además quiero rescatar con la siguiente cita lo que, entre otras cosas, me parece muy relevante de la propuesta de Velasco:

> La tesis que sostengo es que la democracia liberal no ofrece una respuesta adecuada a las demandas multiculturalistas, mientras que la tradición republicana, especialmente la novohispana, sí nos brinda elementos para integrar el multiculturalismo a la vida democrática.[9]

Sin embargo, conviene aclarar que una cosa es aceptar que la tradición republicana novohispana nos permita integrar el multiculturalismo a la vida democrática, y otra, muy diferente, aceptar que nació con una visión multicultural. Se puede ver la importancia de la tesis anterior en las propias palabras de Ambrosio Velasco, quien a su vez las retoma de Juliana González, aunque no las reproduzco literalmente: la diferencia entre el liberalismo y el republicanismo, es que el primero privilegia el marco jurídico-político sobre el cultural, el segundo, en cambio lo concibe a la inversa, pone lo cultural por encima del marco jurídico-político. Veamos ahora otra cara del movimiento indígena.

EL MOVIMIENTO INDÍGENA CULTURAL

El movimiento indígena no se reduce a su manifestación política y social exclusivamente; también ha tenido repercusión en el campo de la cultura. Desde luego, no podemos desarrollar a plenitud todo lo que se ha logrado en esta lucha, pero sí conviene ejemplificarlo. Para ello voy a recurrir a un cuento escrito en maya yucateco, otro en lengua purépecha y una poesía

[8] Entre otras razones, porque aunque hayan sido grandes defensores de los indígenas creo que no hubieran aceptado que la religión católica es una más entre las otras.
[9] Ambrosio Velasco Gómez, *op. cit.*, p. 17.

escrita en náhuatl, desde luego en su versión en español, disculpándome de antemano por su amplitud.

LA POBREZA

María Luisa Góngora Pacheco

El señor Aurelio Zumárraga cuenta que hubo una vez cierta viejita cuyo nombre era Pobreza y que vivía en las afueras de la población. En la puerta de su casa había sembrado una mata de huaya y ésta le daba frutos todo el año. Lo que le molestaba a la viejita es que aquél que veía el fruto le daban ganas de comérselo y sin pedirle permiso se subía a la mata y se anolaba [sic] las huayas.

Un día, cuando la viejita llegó al centro del poblado, vio que un viejito pedía limosna, pedía aunque sea le dieran algo para comer en vez de unas monedas, pero nadie lo tomaba en cuenta. A la viejita le dio pena verlo en ese estado tan lastimoso y se lo llevó a su casa para darle de almorzar.

Cuando el hombrecito terminó de comer, le dijo a la viejita:

–Ahora que ya comí lo que me diste, pídeme lo quieras, que yo puedo concedértelo.

–Buen hombre –dijo la viejita–, lo único que quiero es que le digas a la huaya que no deje bajar al que suba a sus ramas, hasta que yo se lo mande.

–¡Que se cumpla lo que pides¡ –contestó el viejito y se fue satisfecho.

La viejita quedó muy complacida al ver que se cumplía lo prometido por el viejito.

Pasaron muchos años y un día llegó con la viejita, el señor de la Muerte, quien le ordenó:

–Ya es tiempo de que vengas conmigo viejita Pobreza, por eso te vine a buscar.

Ella pensó rápidamente la forma de deshacerse de la Muerte, y le dijo:

–Me voy contigo, pero primero quiero que bajes unas huayas para que yo anole [sic].

–Bien, en seguida lo haré –contestó la Muerte.

Se dirigieron al árbol y ya debajo, la viejita le dijo a la Muerte:

–Sube hasta allá en lo más alto, ahí se encuentran las más grandes y hermosas huayas, de ésas quiero.

La Muerte, muy segura de sí misma, trepó a la mata, pero no pudo bajarse.

La Pobreza, al ver lo que sucedía, se metió a su casa y se desajenó de todo.

Así pasaron muchos años y la Muerte no llegaba a nadie, aunque se enfermara la persona. Los doctores veían con asombro que la viejita Pobreza no moría, aun buscando alguna manera para hacerlo.

Un día, uno de los doctores fue a casa de la viejita y lo primero que vio fue la mata llena de frutos, dándole tantas ganas de comer algunos se subió y no pudo bajar. En las ramas encontró al señor de la Muerte y le preguntó.

–¿Qué haces aquí?, todos te andan buscando, pues ya quieren morirse y tú no llegas para llevártelos.

–Mira, lo que pasó fue que esa mentecata de viejita de la casa me fregó; pues vine a buscarla y la muy taimada me dijo que se iría conmigo, pero antes le bajara unas cuantas huayas. Al subir no pude bajarme y aquí me tienes, y todo aquel que se sube, se queda y hasta tú te quedarás –Contestó la Muerte.

–Entonces, a eso se debe que no mueran las personas –dijo el doctor.

–Lo que debemos hacer es bajar –y empezó a gritar: ¡vengan aquí, vengan aquí, la Muerte está en mi poder, vengan a verla!

Fue tanto lo que gritó y tan fuerte, que la gente de la población se reunió debajo del árbol.

–Bajen –les decían.

–No podemos, todo el que se sube, se queda aquí –contestó el doctor.

Entonces la gente acordó cortar el árbol para que bajaran el doctor y la Muerte. Al momento que lo iban a comenzar a cortar, se asomó la viejita Pobreza.

–¿Qué pretenden hacer, si quieren bajar a los que están en la mata de huaya, por qué no me lo dicen?

–Discúlpenos –dijeron los ahí reunidos.

La vieja Pobreza se volvió hacia el árbol y le dijo:

–¡Deja que todos bajen!

Cuando todos bajaron, el Señor de la Muerte le dijo:

–Vieja Pobreza, por no dejarme bajar del árbol, ahora tengo mucho trabajo y no te puedo llevar, otro día será.

Se fue el Señor de la Muerte y la Pobreza se quedó en la Tierra. Por eso hasta ahora la tenemos con nosotros.[10]

SUEÑOS Y RECUERDOS DE UN COMUNERO

Marcos Matías Alonso

Allá en "El Desengaño" se platicaba que en la gran ciudad de México-Tenochtitlán, además de bonita se ganaba mucho dinero. Se decía que había trabajo de sobra y que, como casi no hacía calor, uno se blanqueaba un poco; se dejaba de ser moreno y ya no se veía uno tan indio. Además había grandes cines. Algunos hasta presumían de conocer a Rigo Tovar y habían saludado de mano a *El Santo*, allá en el teatro Blanquita. Nos emocionaba escuchar las pláticas de nuestros paisanos que ahora traían relojes electrónicos desechables, usaban ropa desechable y a veces también mujeres desechables. A mi mujer y a mí, sobre todo, nos

[10] Tomado de Pilar Máynez, *Breve Antología de Cuentos Indígenas. Aproximación a la Narrativa Contemporánea*, UNAM, IIH, México 2004

emocionaba conocer la ciudad de las grandes luces. Incluso llegué a soñar que regresaba al pueblo con coche y mucho dinero.

Una tarde nos decidimos. Nos despedimos de "El Desengaño"; desde entonces, llevamos quince años de vivir aquí en la gran ciudad. Dos de nuestros hijos nacieron aquí, uno en la colonia "El Porvenir" y otro en la colonia "La Fortuna". Las otras tres criaturas nacieron allá, en "El Desengaño", nuestro pueblo natal, donde también nacieron nuestros padres, abuelos, mi esposa y yo. En los quince años que tenemos en esta ciudad, siempre nos han corrido de un lugar a otro, como si no hubiera un lugar para nosotros. Como que llegamos cuando ya todo estaba ocupado. A los señores obreros los corren de las fábricas, a nosotros los campesinos nos han desterrado del campo. Ni ellos ni nosotros encontramos nuestro lugar. Nos juntan y nos amontonan para hinchar la ciudad, para vivir como hormigas, como lagartijas enloquecidas en medio de los escombros. Mientras, la ciudad se sigue hinchando. Hay casas y edificios por todos lados. Hacia el norte, hay una gran avenida que cruza toda la ciudad, casi llega a Querétaro y a Pachuca. Otra gran avenida, por el sur, casi llega hasta Quaunahuac. Las calles de la ciudad van destruyendo cerros, bosques, milpas y cultivos. Con ellas se abren nuevas calzadas de la muerte; se levantan montañas de grasa, donde van y vienen los autobuses, dejando pedazos de llanta… pedazos de vida. El plástico de las llantas deja una peste a muerte; ahora es el aceite quemado el que acaricia a los niños por las mañanas… el aire punza, también agoniza.

El movimiento de la ciudad nos empuja de un lugar a otro. A duras penas nos dimos cuenta cómo llegamos, ni sabíamos cómo se llamaba el nuevo lugar adonde ahora estábamos. Rodando y rodando, por barrios y colonias, llegamos a la Merced, Tacuba, Azcapotzalco, Naucalpan, Tlanepantla, Cuautitlán, hasta parar en Tultitlán. A nosotros, campesinos, se nos escapa el aliento entre las fábricas, los hornos y la industria. Milagrosamente aún estamos vivos. Sin embargo, también en Tultitlán se empiezan a derrumbar nuestras moradas. Sobre los terrenos milperos se

levantan gigantescas fábricas, el infierno tiene ahora residencia en la tierra y cuenta con varios domicilios en la ciudad.

Con pedazos de cartón, periódicos, montones de latas, láminas y vidrios, levantamos nuestro primer cuarto. Noche a noche soñaba con la sierra. Aún tenía aferradas las uñas al campo, recordaba mucho la comunidad, los surcos, las montañas y los ríos. En la ciudad no había lo que nos habían dicho. El estómago y los bolsillos estaban vacíos. Algunas mañanas creía escuchar el canto de los pájaros, el rebuznar de los asnos y los mugidos de las vacas. Sin embargo, lo que escuchaba era la sirena de una patrulla o de la Cruz Roja, el ruido infernal de la chicharra de una fábrica o el silbato de un tren.

No sé cómo hemos venido a parar tan lejos. Tengo que viajar tres horas para llegar al centro de desperdicio de la basura; los pasajeros en los camiones van durmiendo, hasta el chofer va cabeceando. No hay fuerzas para mantener los párpados levantados. Van cayendo, pesados como si fueran de plomo. Hay peste de gasolina y de aceite quemado que nos ahoga; hace arder los ojos y la garganta. Se han convertido en nuestros compañeros inseparables, nuestra ropa y nuestra piel huelen a gasolina y a petróleo. Las calles están llenas de coches, carros brillantes, todos revueltos en la mierda. Pasan cerca de mí, me embarran, me bañan el cuerpo con aceite y humo quemado y yo los maldigo furiosamente.

En la gran ciudad los jóvenes enloquecen, como bestias salvajes. Diariamente se alimentan bebiendo rabia y salpicando coraje. Para cuidarse uno tiene que andar con la cara enojada, mordiendo… imponiendo miedo. Bailan como locos con ruidos infernales. Usan máscaras agresivas con telarañas de plástico. Sienten nociva la mirada bronceadora del sol; sus rostros teñidos temen desgarrarse, los ungüentos se derriten. Los jóvenes son de plástico.

La ciudad nos está descuartizando, mis hijos empiezan por ocultar sus nombres; quieren cambiar de apellido, nos niegan, cambian de ropa, piel, pelo… tienen miedo a ser descubiertos. Quieren disfrazarse como los

demás. Una noche uno de mis hijos llegó con lentes oscuros, botas de *cowboy*, con chaqueta y chamarra, pantalón y camisa coloreadas. Mis hijos también empiezan a agonizar.

Días pasan y días vienen y sigue la lucha del plástico contra el barro, de la ropa vaquera de mezclilla contra el huipil bordado y la nagua tejida en telar de cintura, de la música de viento de chile frito contra la guitarra eléctrica, de las curaciones con hierbas contra la penicilina, de los nombres gringos contra los nombres aztecas, de lo natural contra lo superficial… lo falso, del ruido contra el sonido, de los dioses derrotados contra los dioses modernos, de la onda y la resortera contra la metralleta y la bomba. La vida se columpia hacia la muerte. Las tropas de la muerte se robustecen.

En mis sueños de la noche, mi espíritu se fuga, se escapa de la muerte y busca la vida. Mi espíritu lucha incansablemente por jalar mi cuerpo y mi familia a "El Desengaño". Hace hablar mi cuerpo. Mis murmullos, mis protestas, son a veces indescifrables. Mi voz es una mezcla del náhuatl y el castellano (otras veces no es ni uno ni otro), es una mezcolanza de la ciudad y el campo, del atole con la Coca Cola, del mezcal con el brandy. En mis sueños, el náhuatl está moribundo. Mi mujer, mis hijos y mi espíritu luchan por salvarme. La ciudad nos tiene atrapados en sus garras, quiere chupar nuestra sangre y despedazarnos los huesos.

Todas estas luchas se dan sin tregua, aun cuando dormimos, en invierno, en verano, en enero, en diciembre, en Tlanepantla, en Nezahualcóyotl, en Tepito y en Perisur, en Los Pinos y en "El Desengaño".

Cuando pudimos, hicimos por regresar a "El Desengaño", antes de que fuera demasiado tarde. Ahora huíamos del gran cementerio, de la ciudad fúnebre, del infierno industrial. Hay que huir de este laberinto de hacer. Antes de cien años aquí nada habrá ni nadie, sólo escombros y montañas de sudor, paciencia y sangre… montones de desperdicios humanos, huesos triturados…

Era ya de madrugada. Ansiamos llegar a "El Desengaño". El fresco de la mañana acaricia y purifica nuestros pulmones, ojos y cerebros. Las estrellas brillan en el firmamento; la luna nos sonríe. Levanto la vista y veo las montañas frescas y alumbradas con los primeros rayos del sol, en medio, en el fondo de sus entrañas, surge burlonamente algo más fuerte y poderoso que los pinos de esas montañas; algo más potente que las fábricas y los coches; algo más todopoderoso que el propio San Martín de Porres o el *Teponaxtli*. Junto a un jacal de palma, brillosa, plateada, triunfante, se asoma orgullosa la primera antena de televisión. Más tarde, veo llegar camiones grandes de PEMEX, ferrocarriles, tractores, coches, llantas y tubos. Sobresaltado volteo la cara y observo que la gran avenida de la ciudad México-Tenochtitlan, que antes sólo llegaba a *Quaunahuac*, se extiende ahora hasta llegar al "Desengaño". El monstruo ha crecido, la gran víbora de la ciudad ya tiene nueva residencia, está estrenando domicilio en nuestra comunidad.

¿Qué pasará con mis hermanos? ¿En dónde podremos encontrar un refugio? La muerte extiende su manto hasta el último rincón de nuestras moradas. Nuestro futuro está devorado.[11]

YO SOY INDIO

Natalio Hernández

YO SOY INDIO:
Porque me nombraron así los hombres blancos
cuando llegaron a esta tierra nueva.

YO SOY INDIO
por error de los hombres blancos cuando llegaron a la tierra que

[11] "Sueños y recuerdos de un comunero", *Narrativa náhuatl contemporánea. Yancuic Nahuasasanili,* México, Editorial Diana, 1994 (Letras Indígenas Contemporáneas).

gobernaron
mis abuelos.

YO SOY INDIO
porque así me señalaron los hombres blancos
para poderme aplastar y discriminar.

YO SOY INDIO
porque así nos llamaron los blancos
a todos los hombres de este continente.

YO SOY INDIO
y ahora me enorgullece esta palabra
con la que ayer se mofaban de mí los hombres blancos.

YO SOY INDIO
y ahora no me apena que así me llamen,
porque sé del error históricos de los blancos.

YO SOY INDIO
y ahora sé que tengo mis propias raíces
y mi propio pensamiento.

YO SOY INDIO
y ahora sé que tengo mi propio rostro,
mi propia mirada y mi propio sentimiento.

YO SOY INDIO
y ahora sé que soy verdaderamente mexicano
porque hablo el idioma mexicano, la lengua de mis abuelos.

YO SOY INDIO
y ahora se alegra mucho mi corazón
porque viene un nuevo día, un nuevo amanecer.

YO SOY INDIO
y ahora siento que pronto acabará esta tristeza.
otra vez podrá reír mi corazón y ser más fuerte.[12]

Los escritos anteriores nos muestran una visión diferente a la occidental, manifiestan una inconformidad respecto al tipo de vida a que han sido obligados los indígenas de nuestro país, la fuerza con la que están escritos nos llama la atención, sobre todo el segundo y el tercero, hacia un reconocimiento del ser indígena y a una queja por la pérdida a la que se han visto obligados. Tal parece que su búsqueda es por un espacio donde vivir y por un reconocimiento como sujetos, pero no manifiestan un interés por la acumulación de riquezas; es más, una posible interpretación del primer trabajo es el de no considerar a la pobreza meramente en sentido económico, sino también en el sentido espiritual, si tomamos en cuenta que la vieja se molestaba por el abuso que había sobre sus frutos y sin embargo se llevó al limosnero a su casa para darle de comer. Hay que notar también, que en estas narraciones se deja ver algo de orgullo que aún mantienen los indígenas. Pasemos ahora, tomando en cuenta lo anterior, a otro punto.

EL PAPEL ACTUAL DE LOS INTELECTUALES EN EL MOVIMIENTO INDÍGENA

El movimiento indígena ha estado y está haciendo su labor para los cambios que merece nuestro país; también consideran que ellos mismos

[12] En Pilar Máynez, *Lenguas y literaturas indígenas en el México contemporáneo*, México, UNAM, (Instituto de Investigaciones Históricas), 2003, pp. 94-97.

deben cambiar ¿cuál es entonces el papel que juegan ahora los intelectuales? A diferencia de la posición tomada por los indigenistas, actualmente los intelectuales, y en su caso los científicos sociales, sobre todo en el movimiento del EZLN, han dejado el papel protagónico a los indígenas actuando aquellos principalmente como asesores; tal es el caso, por ejemplo, de Luis Villoro, José del Val, Héctor Díaz Polanco y Consuelo Sánchez, por citar algunos. Desde mi punto de vista el compromiso, pues, es el de sustentar con buenas razones un proyecto de país que tome en cuenta el pluralismo. Esto no quiere decir que el movimiento indígena no cuente con los recursos para esta tarea, sino más bien que no son suficientes.

La manera como se ha ido conformando este país a lo largo de su historia, y que hemos estado viendo dentro de este seminario, nos presenta un mundo, después de la Conquista, gobernado primero por los de la Madre Patria, después por los criollos y los mestizos, pero nunca por los indígenas (con la excepción de Benito Juárez cuyas ideas repercutieron negativamente en los propios indígenas). Consecuencia de ello ha sido que la voz indígena, por muy fuerte que haya sido y que actualmente sea, no ha generado en la sociedad en general el impacto que se espera, pues no hemos logrado cambiar nuestra actitud ante ellos. Los seguimos viendo con curiosidad, como parte de nuestro folclor, como los "inditos" en un sentido paternalista, pero no como parte de nosotros. Requerimos pues, oír otras voces, autorizadas y reconocidas socialmente, que nos permitan darles su lugar con la idea de que después se vayan alejando éstas.

Por otro lado, la relación entre los indígenas y el Gobierno, sea este central, estatal o municipal, no ha sido adecuada en ninguno de sus sentidos, pues todavía se tiene la idea de que los indígenas están para aprender de nosotros, de este mundo occidental, lo que en cierto sentido ellos también aceptarían, pero además creemos que ellos no nos pueden enseñar nada, que no tienen nada que aportar a este mundo occidental, lo que creo es un error, pues basta con prestar atención a la manera en que

se organizan dentro de sus comunidades, como vimos anteriormente al referirnos a la organización de los caracoles, a la solidaridad que manifiestan, al compromiso con la comunidad y a la importancia que confieren a la familia, entre otras cosas, para darnos cuenta de que tienen mucho que nos puede beneficiar. Desde luego, no estoy queriendo decir que en el mundo indígena todo sea color de rosa, como tampoco lo es en el mundo occidental y en general en cualquier cultura, pero tampoco podemos negarnos *a priori* la posibilidad de beneficiarnos de otra visión del mundo. Y estos otros mundos indígenas nos los descubren los científicos sociales y los intelectuales en general, pudiéndonos llamar la atención sobre su valor, además, desde luego, de aquello que no aceptaríamos, de la misma manera que ellos no aceptan, en su totalidad, todo lo que les llega del mundo occidental; por ejemplo, la acumulación de riqueza o bien, otro tipo de racionalidad. Permítaseme citar dos casos de esto último.

Durante su gobierno, Miguel Alemán visitó al pueblo rarámuri, siendo recibido por el jefe de este pueblo y acompañado por personajes de alta estima por su honestidad, sabiduría y reconocimiento. Al ver que el señor presidente estaba acompañado también por una comitiva, lo recibió con las siguientes palabras: bienvenido tú y tus guaruras. En rarámuri el término guarura nos remite a aquellas personas que cuentan con las características mencionadas anteriormente. Al percatarse de que tal comitiva cumplía la función de protección del presidente, preguntó por qué una persona que había sido elegida por su propio pueblo necesitaba ahora un grupo que lo protegiera de ese mismo pueblo.

No tiene mucho que en una población, también rarámuri, ocurrió el caso de un desacuerdo entre dos hombres que terminó en un asesinato. El asesino fue juzgado según usos y costumbres de la población y fue sentenciado a una doble jornada con la finalidad de que pudiera cubrir tanto las necesidades de su familia como las del asesinado. Al enterarse el Ministerio Público de la entidad, hizo acto de presencia y llevó a la cárcel al

asesino, el pueblo no entendió esta acción, pues ahora se dejaban dos familias desamparadas.

Lo anterior permite darnos cuenta de que el tipo de razonamientos que lleva a cabo el mundo occidental no coincide con el tipo de razonamientos del mundo indígena. Lo mismo ocurre cuando leemos los escritos del inciso anterior; se mueven en otra concepción de su mundo.

El intelectual o el científico social nos llaman la atención no sólo sobre la naturaleza de un problema actual; también nos pueden descubrir que no es exclusivo de nosotros y que pueden tener una larga historia con sus intentos de solución, además de enseñarnos que hay otras maneras de entender el mundo, rescatando con ello tanto valores como acciones. La voz indígena aunque fuerte, últimamente, no tiene la repercusión que pueden tener otras voces, lo que no quiere decir que no la pueda llegar a tener. En última instancia mientras más voces mejor.

FINES Y VALORES INDÍGENAS EN EL MUNDO CIENTÍFICO Y TECNOLÓGICO

Mónica Gómez Salazar. Doctora en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Profesora de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. De agosto de 2005 a julio de 2008, miembro del Proyecto "Sociedad del Conocimiento y Diversidad Cultural" de la Coordinación de Humanidades de la UNAM, dirigido por el Dr. León Olivé Morett. De agosto de 2006 a julio de 2007, estancia posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, en el marco del Programa de Formación e Incorporación de Profesores de Carrera en Facultades y Escuelas para el Fortalecimiento de la Investigación. Premio Extraordinario de Doctorado 2007. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

En este trabajo defiendo la tesis de que las diversas formas de vida no requieren ajustarse a un criterio universal para considerarse válidas. Para fundamentar esta postura mostraré, con base en las teorías de Dewey, que los fines dependen de los valores y de las condiciones existenciales en que viven los sujetos. Dado que los hombres y mujeres viven diferentes formas de vida con valores y fines distintos, los fines o consecuencias que ellos tengan previstos, deben ser evaluados en relación con las condiciones existenciales de las que disponen al interior de su comunidad. Como se verá, para asegurar que las decisiones que se tomen serán justas, éstas deben ser resultado de una deliberación racional y moral en la que participen todos los actores que puedan resultar afectados por ellas.

I

La investigación científica y su respectiva aplicación tecnológica tienen consecuencias en el contexto social, político, económico y cultural en el que se llevan a cabo. Pero, en un mundo globalizado como en el que vivimos, esas acciones también afectan de manera inesperada a sujetos

que viven al interior de otros contextos con necesidades, fines y valores diferentes. Por ello, la investigación científica que se haga, así como las propuestas de métodos y recursos para resolver ciertos problemas o atender algunas necesidades, deben analizar a cabalidad las condiciones de la forma de vida a la que dichos métodos han de aplicarse y en la que cobrarán efectividad. Los fines o consecuencias a alcanzar deben ser juzgados pues, con base en las condiciones que se viven en los contextos particulares donde ocurrirán.

Se entiende, entonces, que los fines de la investigación científica y su aplicación tecnológica no son fijos y tampoco están predeterminados; responden a unas problemáticas, necesidades y valores específicos de un tipo de comunidad. La aplicación del mismo conocimiento científico en colectividades distintas requerirá de una nueva evaluación de los fines y deberá tener en cuenta los medios disponibles y los planes de vida de quienes integran esas otras formas de vida.

De acuerdo con estas ideas, consideramos que la investigación científica no debería concebirse exclusivamente como instrumental. Es verdad que los resultados de dicha investigación sirven como medios para lograr ciertos fines, como por ejemplo, resolver algún problema de salud, pero esos fines que se pretenden alcanzar también requieren ser evaluados. De este modo, las consecuencias de las aplicaciones científicas y tecnológicas a diferentes realidades no serán inesperadas. La función hipotética y directiva que Dewey da a los fines que se tienen contemplados,[1] permite que las decisiones que se tomen prevean las consecuencias de las acciones que orientan. Pero como comentaremos más adelante, el conseguir los fines que se tenían previstos no significa que las decisiones correlativas a esos fines se basen en las mejores razones posibles.

[1]Vid. John Dewey, *Lógica. Teoría de la investigación*, trad. Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1950, capítulo XXIV.

II

Los hombres y las mujeres se plantean preguntas sobre el significado de sus prácticas sociales, del mundo en el que viven y de las relaciones que establecen con otros sujetos. Preguntarse por el significado de algo implica plantearse su propósito y su valor, de tal suerte que el propósito o fin que se le da a algo, está estrechamente relacionado con el valor que se le otorga, y dichos valores están vinculados al marco conceptual que comparten los miembros de una comunidad.

Nuestra relación con el mundo es a partir de alguno de los diversos marcos conceptuales. Según Kuhn, los marcos conceptuales proveen los límites de las creencias que es posible concebir.[2] Estos marcos los construyen y transforman los sujetos en sus prácticas sociales, de tal modo que las nuevas generaciones nacen encontrándose con un mundo donde viven sujetos que les preceden, con sus conceptos, prácticas sociales, creencias, lenguaje, conocimientos y valores que ya forman parte del desarrollo histórico de una comunidad. Es gracias al marco conceptual heredado que, quienes recién ingresan a ese mundo, cuentan con los presupuestos que establecen las restricciones acerca de lo que los sujetos pueden llegar a creer. Entre estos presupuestos se encuentran los conceptos, el lenguaje, las creencias, los conocimientos, las normas y los valores que necesitan los sujetos para conocer el mundo e interactuar con él. Pero si bien hay un mundo con el que los sujetos se encuentran, son también ellos quienes al irse constituyendo en sus prácticas sociales como miembros de una comunidad, pueden llegar a transformar ese mundo y a ellos mismos en el proceso.[3] Aunque los miembros de una comunidad pueden relacionarse con el mundo o la realidad a partir de diferentes marcos conceptuales, las creencias que acepten o rechacen, así como las

[2] Vid. Thomas Kuhn, "The road since structure"; in *The road since structure. Philosophical essays,1970-1993*; ed. by James Conant and John Haugeland, Chicago, The University of Chicago Press, 2000, p.94.
[3] Cfr. Ibíd., p.101-102.

decisiones y acciones orientadas por dichas creencias, estarán relacionadas con el conjunto de elementos (conceptos, conocimientos, creencias, lenguaje, normas y valores) que estos sujetos presuponen al hacer la elección.[4]

Hasta aquí tenemos que los sujetos conocen el mundo en el que viven a partir de algún marco conceptual. Esta afirmación la podemos reformular de otra manera, lo que cuenta como mundo o realidad para una comunidad de sujetos depende de su lenguaje, conocimientos, creencias, normas y valores. Lo que significa, entre otras cosas, que aunque se insista en lo contrario, el conocimiento científico no se corresponde con la realidad como si ésta pudiera conocerse tal como es en sí misma. Quienes integran una comunidad científica también se relacionan con el mundo a partir de un marco conceptual. Es decir, los científicos aceptarán o rechazarán las creencias que los guían a decidir y actuar de una manera, con base en un conjunto de conocimientos, lenguaje, creencias, normas y valores que presuponen al momento de elegir. Siguiendo esta postura tenemos que el mundo en el que vivimos depende de nuestros valores y viceversa. En tanto que el mundo en el que vivimos lo estructuramos desde algún marco conceptual, nuestros valores también dependen del mundo que habita la comunidad de la que formamos parte. En este sentido, como sostiene Putnam, no es sólo que nuestro conocimiento del mundo presuponga valores, además, lo que cuenta como mundo para nosotros depende de nuestros valores.[5] De las partes del mundo que estructuramos desde algún marco conceptual construimos los hechos y objetos que conocemos al interior de ese mundo en que vivimos y, en tanto que, como afirma Goodman, "no hablamos ahora de múltiples alternativas posibles a un único mundo real, sino, por el contrario, de múltiples mundos reales" esos hechos y objetos están constituidos por valores.

[4] Vid. León, Olivé, *Multiculturalismo y Pluralismo*, México, Paidós-UNAM, 1999, p.135-136.
[5] Hilary Putnam, *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988, p.141.

Con base en las ideas expuestas, podemos afirmar que los mundos que construyen las comunidades científicas presuponen valores y, como hemos dicho, los valores están estrechamente relacionados con los propósitos o fines de los sujetos. Uno de los fines principales de las comunidades de científicos es lograr 'describir correctamente el mundo'. Este fin se relaciona con valores epistémicos de la ciencia tales como eficacia instrumental, coherencia, precisión, plausibilidad, simplicidad, etc., que guían a los científicos a aceptar unas hipótesis y rechazar otras. Pero no hay manera de alcanzar 'una descripción correcta del mundo' al margen de algún marco conceptual y, por tanto, independientemente de ciertos valores. Siguiendo a Putnam, no hay forma de saber cuándo una comunidad de científicos elige la hipótesis más coherente, más simple, de mayor eficacia instrumental y más plausible sin presuponer estos mismos valores. Los científicos escogen o rechazan una hipótesis guiados por valores, datos y testimonios de investigaciones del pasado en los que tienen buenas razones para confiar, y según estos mismos criterios de coherencia, simplicidad, eficacia y plausibilidad, eligen una hipótesis que es coherente, simple, eficaz y plausible.[6] Ruth Anna Putnam tiene razón al decir que los valores nos permiten tener razones para escoger, para tomar decisiones y en este sentido, guían nuestras acciones. Para poder decidir, los sujetos apelan a los valores que proveen el marco existente.[7] Lo que equivale a decir que, si esos valores epistémicos nos permiten describir correctamente el mundo, o más correctamente de lo que otros valores epistémicos nos permitirían hacer, es una descripción del mundo que tenemos "*a través del cristal de esos mismos valores*. No significa que esos valores admitan una justificación 'externa'."[8] La validez de las proposiciones científicas reside pues, en una justificación racional que se basa en los criterios de coherencia, simplicidad, eficacia, plausibilidad,

[6] Vid. Hilary, Putnam, *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, trad. Francesc Forn i Argimon, Barcelona, Paidós, 2004, p.47-48.
[7] Vid. Ruth Anna Putnam, "Creating Facts and Values"; *Philosophy* 60(April 1985) 232, p.199.
[8] Hilary, Putnam, *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, p.48.

precisión, etc., y no en la correspondencia con una realidad de hechos y objetos 'en sí misma'. Pero la justificación racional no es privativa de las proposiciones científicas; hay muchos tipos de enunciados que pueden ser justificados racionalmente en relación con marcos conceptuales que no son científicos. Volveremos a este tema más adelante.

Por otro lado, consideremos el mundo de los rarámuri. Al interior de su cosmovisión, todo lo que les rodea tiene espíritu; las plantas –como el maíz– los arroyos, los animales, las piedras, el aire, etc. En consecuencia, en estas comunidades es muy importante vivir en armonía con todo lo que existe alrededor, pues tienen la creencia de que algunos de los males que les aquejan son causados por la falta de respeto a algún espíritu; de modo que entre sus valores está su respeto por la espiritualidad. Desde este marco conceptual, por ejemplo, el enunciado 'el maíz está vivo' significa describir el hecho de que esta planta es un ser vivo en tanto que es orgánico, nace, crece y se reproduce. Pero 'el maíz está vivo' en el mundo rarámuri significa también que tiene espíritu y en este contexto, el enunciado puede entenderse como una norma, un criterio –en este caso ético– que guía las acciones de los sujetos respecto al maíz, a saber, 'el maíz tiene espíritu y por ello, no debe ser propiedad privada de nadie.' Una decisión como ésta presupone los valores del marco conceptual en el que viven los rarámuri y esos valores orientan sus acciones.

Alguien podría insistir en que las comunidades de biólogos y las comunidades rarámuri coinciden en el hecho de que la planta del maíz es un ser vivo. Se suele pensar, de forma equivocada, que los hechos se enuncian en un lenguaje neutral que se corresponde con la realidad 'en sí misma', y en un ejemplo como éste parecería que el hecho 'en sí mismo' es la planta de maíz entendida al margen de cualquier ámbito axiológico; pero no es así. Cada rarámuri se relaciona con la planta del maíz teniéndolo simultáneamente por un ser vivo en el sentido orgánico y espiritual. Con el paso del tiempo, las generaciones de rarámuris han preservado esta forma de entender el mundo en el que viven, un mundo cuya textura, como

señalaría Putnam, es otra. Los rarámuri viven en un mundo diferente del nuestro.

Durante generaciones, los rarámuri han cuidado y contribuido a mejorar las diferentes semillas de maíz a partir de lo que los científicos llaman el proceso de hibridación[9] y, con ello, han logrado adaptar distintos tipos de esta planta a muy diversos climas y tierras de la Sierra. El mejoramiento de las semillas de maíz en la Sierra Tarahumara ha sido de tal envergadura, que la diversidad de maíz varía de comunidad a comunidad y de una montaña a otra.

Nuevamente, alguien podría empeñarse en que las comunidades de biólogos y las comunidades rarámuri coinciden en el hecho de la fecundación entre plantas de maíz con genética diferente; sin embargo, este hecho al interior del mundo rarámuri significa que al proteger y fortalecer el maíz, ellos mismos vigorizan y renuevan una forma de ser y de vivir que los vincula a su dios Onorúame-Iyerúame, a sus ancestros y al resto de quienes integran su comunidad. Desde el marco conceptual de alguna comunidad de biólogos, el proceso de hibridación significa, por ejemplo, su aplicación para la innovación tecnológica y el desarrollo de la industria alimentaria. Los valores espirituales de los rarámuri, en cambio, les dan razones para decidir sobre el uso del maíz al tiempo que les permiten establecer criterios éticos de cómo debe utilizarse esta planta y cuáles son los propósitos de cultivarla. Por otro lado, los valores epistémicos que guían las decisiones de los científicos, derivan en el conocimiento de que fecundar dos tipos de raza de maíz fortalece la planta que es producto del proceso de hibridación. Con base en el valor de eficacia instrumental, el propósito de los científicos al hacer estas investigaciones puede ser el de su aplicación en la industria alimentaria. Un caso es el de la empresa suiza Syngenta que ha invertido, de forma

[9] Acción que consiste en fecundar dos tipos de raza de maíz –que por consiguiente tienen distinta constitución genética– con el propósito de reproducir en la descendencia algunos de los caracteres parentales y de esta manera, fortalecer la planta que es producto del proceso de hibridación.

significativa, en la investigación biotecnológica y específicamente en el proceso de hibridación. Uno de sus productos más recientes son las semillas de maíz amarillo híbrido N83-N5 que, junto con los fertilizantes y herbicidas que venden a los agricultores, se pueden llegar a producir 12 toneladas de maíz por hectárea, a diferencia de la tonelada por hectárea que producirían estos mismos agricultores si sembraran semilla tradicional.

En resumen. El tema que se plantea es que no hay hechos que existan independientemente de los valores que los constituyen, y esos valores están estrechamente relacionados con los fines o propósitos de las acciones que los sujetos de una comunidad llevan a cabo. Siguiendo a Putnam, el conocimiento (y agregamos nosotros, la construcción) de hechos presupone el conocimiento (y construcción) de valores; la actividad de justificar afirmaciones de hecho presupone juicios de valor; estos juicios de valor pueden ser correctos; el conocimiento (y la construcción) de valores presupone el conocimiento y construcción de hechos; hechos y valores están entretejidos,[10] no hay hechos ni valores pre-existentes, somos los sujetos quienes los construimos. Pero como explica Ruth Anna Putnam, el que construyamos hechos y valores no significa que éstos sean arbitrarios o que no puedan justificarse.[11] En tanto que los hechos y valores son construcciones de los sujetos sociales, éstos pueden ser acertados o equivocados y pueden también criticarse, cuestionarse y modificarse, lo que supone que los sujetos cuentan con algún tipo de criterio para determinar cuándo dichas construcciones son correctas o no.

El maíz de los rarámuri no es menos real que el maíz con el que trabajan los científicos, este último también depende de la construcción del mundo que hagan los científicos en relación con algún marco conceptual. No hay conocimiento de una realidad en sí misma, independientemente de un marco conceptual, y tampoco hay un único

[10] Vid. Hilary, Putnam, *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, p.160-161.
[11] Vid. Ruth Anna Putnam, *op. cit.*, p. 187-204.

marco conceptual válido a partir del cual se estructure y conozca la realidad. El discurso del mundo rarámuri de que el maíz está vivo no es reducible al discurso del mundo biológico o biotecnológico; pero que no sea reducible, no significa que sea ilegítimo.

III

En la sección anterior presentamos como ejemplo el enunciado 'el maíz está vivo' que, entendido al interior del mundo rarámuri, significa que el maíz es un ser orgánico y espiritual. En este contexto, decíamos que el enunciado podía entenderse como una norma o criterio que guía las acciones de los rarámuri respecto al maíz. Siguiendo a Dewey,[12] toda forma recurrente de actividad genera reglas que se utilizan como criterios o normas para alcanzar los fines contemplados. El enunciado 'el maíz está vivo' entendido como criterio, remite al futuro, establece una condición reguladora a la que los sujetos habrán de ajustarse en sus acciones futuras relacionadas con el maíz. Que el criterio remita al futuro no es una predicción de una consecuencia que ha de suceder por costumbre, tradición, convención, esto es, por tratarse de una actividad recurrente. Que el criterio remita al futuro es una predicción de una consecuencia o fin que se tiene contemplado y que *debe* suceder. Este 'que *debe* suceder' implica que las reglas son evaluadas en relación con las acciones que guían y con los fines que se desean alcanzar. La evaluación es entonces "…una valoración de las cosas con respecto a su utilidad o necesidad."[13] Teniendo en cuenta que los fines de una comunidad están estrechamente relacionados con sus valores, en el mundo de los rarámuri, el maíz se evalúa con respecto al fin de usarlo, por ejemplo, como alimento, pero en armonía espiritual con la naturaleza y su dios. En el caso de una

[12] Vid. John, Dewey, *Teoría de la valoración*, trad. María Luisa Balseiro, Madrid, Siruela, 2008, p.56-57.
[13] Ibid., p.60-61.

comunidad de biólogos, el maíz se evalúa en relación con el valor de la eficacia instrumental y respecto al fin de su aplicación en la industria alimentaria.

Hemos dicho que los rarámuri han contribuido a mejorar y fortalecer el maíz a partir de la fecundación entre plantas de distinta constitución genética. El resultado ha sido que estas comunidades han logrado adaptar diferentes tipos de maíz a muy diversos climas y tierras de la Sierra Tarahumara. Una consecuencia como ésta, difícilmente es producto de operaciones casuales o arbitrarias de tanteo. En su lugar, los rarámuri han tenido que sopesar las operaciones y los medios que son necesarios para obtener el fin deseado, en este caso, el fortalecimiento genético de la planta de maíz. Pero sería un error pensar que los rarámuri hacen estas evaluaciones independientemente de sus deseos, creencias, necesidades y valores respecto a la espiritualidad del maíz. Siguiendo a Dewey,[14] tenemos que los deseos de los miembros de una comunidad –pensemos en los rarámuri– surgen en su contexto existencial en el que algo falta o en el que es necesario conservar la existencia de algo que está amenazado por condiciones externas o cuando hay alguna dificultad en un contexto existente.[15] Los deseos dependen pues, del contexto particular donde surgen. En este sentido, los deseos están ligados a las condiciones existenciales que se viven en algún momento.[16] Estas condiciones pueden ser de necesidad, déficit o conflicto.[17] Por ejemplo, los deseos de los rarámuri de fortalecer y proteger el maíz en un contexto en el que no había maíz transgénico obedecían solamente a la necesidad de alimentarse y de honrar la espiritualidad de la naturaleza que provee los alimentos. En el presente, en el que las condiciones existenciales han cambiado y hay maíz transgénico, los deseos de los rarámuri de proteger su maíz obedecen,

[14] Vid. Ibid., cap.III.
[15] Vid. Ibid., p.84.
[16] Vid. Ibid., p.44-46.
[17] Vid. Ibid., p.110.

sobre todo, a evitar la extinción de la variedad de razas de maíz con las que cuentan y que constituyen parte de su historia e identidad cultural.

Los medios que utilicen los rarámuri para alcanzar el fin deseado de preservar sus diversas razas de maíz y su identidad cultural, estarán necesariamente vinculados a ese fin. Hay una dependencia entre los fines a lograr y los medios que se emplearán para ello al interior de un contexto específico. No hay fines dados de manera fija donde lo único que resta es encontrar los medios para alcanzarlos; los fines y los medios dependen de las condiciones existenciales en que viven los sujetos. En palabras de Dewey: "...cualquier cosa tomada *como fin* es en su propio contenido o en sus elementos constitutivos una correlación de las energías personales y extrapersonales, que operan como medios."[18]

Puede haber resultados a los que se llegue casualmente o de manera arbitraria sin haberlos previsto, y fines en relación con los cuales se han considerado las consecuencias futuras con las que se vivirá si se ponen en práctica los medios para conseguirlos. Como explica Dewey: "la previsión será fiable en la medida en que esté constituida por el examen de las condiciones que en efecto decidirán el resultado."[19] La observación de los resultados alcanzados, o consecuencias efectivas, en contraste con los fines contemplados, arroja información sobre la suficiencia de los medios empleados para alcanzar esos fines. Esta información sirve, bien para confirmar la hipótesis según la cual la selección de ciertas condiciones que operan como medios para alcanzar el fin deseado son las adecuadas, o bien, para rechazar la selección de esas condiciones, reevaluarlas y examinarlas nuevamente. Según la investigación de dichas condiciones y consecuencias se verá si es razonable perseverar en el fin que se busca obtener –o no– y de esta manera cerciorarse de que las consecuencias que resulten en la práctica serán las esperadas.[20] En otras palabras, los fines

[18] Ibid., p.73.
[19] Ibid., p.76.
[20] Cfr. Ibid., p.77-82.

propuestos tienen una función hipotética, y como hipótesis deben ser formulados y probados en correlación estricta con aquellas condiciones existenciales efectivas –que son los medios físicos, biológicos, económicos, políticos, culturales, etc.– consideradas para alcanzarlos.[21] Esto significa que la evaluación que se haga del fin a alcanzar, será también una evaluación de las condiciones existentes en cuanto medios que servirán para conseguirlo.[22]

Una vez que se consigue el fin deseado, éste pasa a formar parte de las condiciones efectivas que serán consideradas como medios para obtener algún otro fin; en este sentido, los medios y los fines forman parte de un continuo. "Un suceso futuro es una consecuencia posible de acciones que uno podría ahora emprender; el mismo suceso, una vez que se ha producido, es un medio para consecuencias posteriores.[23] En tanto los fines no están dados independientemente de los deseos, valores y necesidades de los sujetos, los medios para conseguir esos fines están vinculados al contexto en que viven dichos sujetos. Así, los fines que se propongan los rarámuri no coincidirán con los fines que se plantee una comunidad de biólogos, y las condiciones existenciales de los rarámuri que funcionen como medios para lograr sus fines, no serán las mismas en que viven los biólogos. Por tanto, los medios de los científicos no podrán funcionar como medios para cumplir con los fines contemplados por los rarámuri y viceversa, puesto que unos y otros viven en condiciones existenciales diferentes.

A menudo se pierde de vista que no hay criterios *a priori* para evaluar un fin contemplado en un tiempo y lugar particulares. Los fines que se desean alcanzar surgen de alguna dificultad o de una situación existencial problemática. Una situación como ésta se plantea a partir de conflictos, de condiciones sociales reales o prácticas. Estas condiciones

[21] Cfr. John Dewey, *Lógica. Teoría de la investigación*, p.545.
[22] Vid. John, Dewey, *Teoría de la valoración*, p.66-67.
[23] Hilary, Putnam, *La herencia del pragmatismo*, trad. Manuel Liz y Margarita Vázquez, Barcelona, Paidós, 1997, p.227.

están en proceso y no completamente establecidas. Los fines pues, no están predeterminados y no existen independientemente de los sujetos que viven en un contexto real. Los fines en perspectiva que desean alcanzar los sujetos les ayudan a conducir su vida. Además, si se les considera como fines fijos y no como hipótesis históricamente limitadas –las cuales por definición son provisionales– que tienen a la vista algunas consecuencias posibles, serán fines que no podrán cuestionarse y tampoco ser evaluados o revisados.

IV

A lo largo de este trabajo se ha insistido en que los fines que una comunidad de sujetos desea alcanzar dependen de los valores y de las condiciones existenciales que comparten esos sujetos en su forma de vida. De esto se sigue que en tanto hay una diversidad de valores y de formas de vida, habrá diferentes fines en perspectiva. Hemos dicho también que estos fines deben ser evaluados en relación con los medios o condiciones existenciales disponibles. Atendiendo a que hay diversos valores y formas de vida, las evaluaciones no requieren ajustarse a algún criterio universal para considerarse válidas. "La idea de una objetividad ética no es la misma que, y no presupone, la idea de *una forma de vida* universal… no sólo los individuos, sino también las comunidades y las naciones pueden tener diferentes aunque satisfactorias formas de vida."[24]

No obstante, no toda forma de vida y no todos los fines contemplados que lleguen a alcanzarse se basan en las mejores razones.

Hemos dicho que con base en las consecuencias efectivas se advertirá si es razonable perseverar en el fin que se busca obtener y, de esta forma, estar seguros de que las consecuencias que resulten serán las esperadas. Pero una comunidad científica puede tener un fin en

[24] Ibid., p.242.

perspectiva y sus miembros estar seguros de que las consecuencias efectivas serán las esperadas, y todavía así, la evaluación del fin no basarse en las mejores razones posibles. Por ejemplo, una comunidad científica puede tener como fin en perspectiva desarrollar el maíz transgénico y puede (como de hecho ha ocurrido) alcanzar el fin deseado. Como sabemos, la evaluación del fin en perspectiva implica evaluar las condiciones existenciales que son los medios físicos, económicos, políticos, sociales, culturales, etc., para alcanzar dicho fin. De tal suerte, que en el ejemplo mencionado, si los científicos no han actuado con responsabilidad por lo que respecta a las consecuencias sociales, culturales, económicas, políticas, etc., de su investigación y aplicación respectiva, entonces no se han basado en lo que serían las mejores razones para cualquier sujeto posible que se relacione con las correspondientes formas de vida a las que afectan estos resultados científicos. En palabras de Dewey, "la idea de la separación completa de la ciencia respecto al ambiente social es una falacia que fomenta la irresponsabilidad en los científicos por lo que respecta a las consecuencias sociales de su trabajo"[25]

Las mejores razones vendrían a ser aquellas que no pueden ser refutadas por ninguna otra razón que sea pública y accesible a cualquier sujeto posible que se relacione con el marco conceptual propio de una forma de vida. Entre las razones que pueden contravenir la validez de la evaluación racional de un fin en perspectiva, están las consecuencias prácticas que, sin ser esperadas ni deseadas por ellos, afectan a los sujetos de una o más comunidades. Así, podemos adelantar que para contar con las mejores razones que fundamenten la evaluación de un fin en perspectiva o de una iniciativa de ley o de una propuesta política, es condición necesaria que los sujetos que puedan llegar a ser afectados participen en el proceso de evaluación de esos planes en perspectiva de acuerdo con las condiciones existentes en sus respectivas formas de vida.

[25] John Dewey, *Lógica. Teoría de la investigación*, p.536.

Por ejemplo, a lo largo de las generaciones, diversas comunidades indígenas en México han desarrollado sistemas de conocimiento para nuevas obtenciones vegetales, así como para la conservación de la diversidad biológica. A través de prácticas como la conservación de recursos genéticos y la distribución y replantación de semillas, estas comunidades han garantizado su seguridad alimentaria.

Dada la importancia del valor económico que los conocimientos tradicionales de las comunidades indígenas tienen en la sociedad capitalista –pues ahorran tiempo y dinero a la industria biotecnológica– la Organización Mundial del Comercio (OMC) considera que dichas comunidades deberían participar de los beneficios económicos que esos conocimientos generan.[26] Pero un criterio como éste no es apropiado si se tiene en cuenta que la forma de vida de una comunidad indígena no es la misma que la de una sociedad capitalista. Pensemos en los rarámuri. Los conocimientos que ellos aplican al cultivo del maíz, su concepto de propiedad, así como el resto de prácticas sociales que preservan en su cultura, tienen un significado fundamentalmente espiritual, no mercantil.

Hay que agregar también que el Consejo de los Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual relacionados con el Comercio (ADPIC) de la (OMC), señala explícitamente que "en lo que se refiere a las solicitudes de patente no para conocimientos tradicionales propiamente dichos sino cuando éstos sirven de base para futuras innovaciones que cumplen con los criterios pertinentes [...] estas innovaciones son perfectamente patentables."[27] De modo que el criterio de apropiación de los conocimientos tradicionales radica en su utilización para el desarrollo científico y la innovación tecnológica. Una postura como ésta tiene como propósito homologar la utilidad de los conocimientos tradicionales con la aplicación que se hace de los conocimientos científicos. Pero los conocimientos

[26] Vid. OMC, *Protección de los conocimientos tradicionales y el folclore. Resumen de las cuestiones planteadas y de las observaciones formuladas IP/C/W/370/Rev.1*; Ginebra, 2006, p.14.
[27] Idem.

tradicionales no deberían considerarse de forma análoga a aquellos generados por la investigación científica. Los miembros de una comunidad indígena generan, preservan y desarrollan sus conocimientos a lo largo de su historia. Estos conocimientos, a su vez, les van constituyendo como integrantes de una comunidad con su propia identidad cultural. De tal suerte que si los conocimientos tradicionales de una comunidad indígena se patentan como base de innovaciones y procesos científicos relevantes, se está patentando de hecho parte de la cultura de esa comunidad.

Dado que las empresas se apropian de las semillas a través de patentes, una opción para frenar esta apropiación podría estar en que los campesinos e indígenas patentaran las razas de maíz que ellos mismos han cultivado y preservado. En la Sierra Tarahumara hay al menos doce razas distintas de maíz y en el Estado de Oaxaca hay al menos 35 razas de maíz criollo que podrían patentarse.[28] Pero el sistema de patentes en México y en el ámbito internacional está restringido a la apropiación privada, no comunitaria. Además, la teoría indica que no se pueden patentar los seres vivos y tampoco aquellos conocimientos que se han hecho públicos de forma oral o escrita. Pero aunque hubiera un sistema de patentes que permitiera la apropiación comunitaria y no exigiera la innovación y aplicación industrial, no sería suficiente para proteger al maíz de la apropiación por parte de empresas como Monsanto.

El maíz y sus parientes silvestres (los teocintles) son plantas de polinización abierta; el flujo génico entre éstas ocurre a tasas elevadas. Si se liberan al medio ambiente maíces genéticamente modificados y se permite su floración, habrá flujo genético hacia los maíces y teocintles nativos, amenazando con ello el núcleo de la diversidad genética de maíz en México.[29] En otras palabras, como los maíces convencionales pueden contaminarse de los maíces transgénicos a través de la polinización, al

[28] Vid. http://www.conabio.gob.mx/conocimiento/bioseguridad/doctos/Doc_CdeOCdeDG.pdf
[29] Vid. Ibid., p. 7.

margen de las patentes de las trasnacionales, la apropiación del maíz nativo ocurre *de facto*.

Éstas son algunas de las consecuencias que viven ciertas comunidades indígenas y buena parte del campesinado mexicano como resultado de las decisiones tomadas por otros.

Con todo, el tema principal que nos ocupa no es presentar el problema de la apropiación de conocimientos tradicionales y el riesgo que corren las diversas identidades culturales de nuestro país. El tema de este trabajo no es pues, expresar la necesidad de proteger esas culturas, es, sobre todo, señalar que sus integrantes deben participar en la evaluación de los fines, de los planes y de las políticas, entendidos todos ellos como hipótesis que otros sujetos tienen en perspectiva y cuyas consecuencias afectarán sus formas de vida. Los sujetos deben tomar parte de la producción de los resultados y ser responsables de las consecuencias, deben decidir sobre qué fines en perspectiva formular y cuáles serán los medios para obtenerlos.

V

En la actualidad, los conocimientos que se derivan de la investigación científica y se utilizan para la innovación tecnológica son considerados como los motores del progreso económico y social de los países. En términos generales, los hombres y las mujeres no se cuestionan por qué el desarrollo científico y su aplicación tecnológica son moralmente correctos para todas las sociedades. Se ha preestablecido, en cambio, que este tipo de desarrollo es conveniente y no hay razón para reflexionar al respecto. Pero, como explica el propio Dewey, la necesidad de reflexión moral emerge cuando los hombres confrontan situaciones en las que los fines son incompatibles, aunque estén moralmente justificados.[30] Para decirlo con

[30] Vid. John Dewey y James H. Tufts, *Ethics*, New York, Henry Holt and Company, 1936, p. 173.

otras palabras, la reflexión moral es necesaria al presentarse un conflicto entre valores que pueden ser igualmente buenos y, no obstante, se debe tomar una decisión.[31]

Los pueblos indígenas de México y del mundo se encuentran en un momento en el que sus creencias, conocimientos, costumbres y valores, no necesariamente corresponden con las condiciones existenciales económicas y tecnológicas contemporáneas. Pensemos en el caso de la aplicación de sus conocimientos tradicionales de herbolaria a la industria farmacéutica. Por un lado, estos conocimientos constituyen parte de la identidad cultural de estos pueblos, por el otro, es gracias a la aplicación de esos conocimientos en la producción de medicinas de patente que muchas otras personas, ajenas a su cultura, pueden verse beneficiadas para conservar o recuperar su salud. ¿Cómo decidir?

Un primer requisito para elegir, es que las decisiones deben basarse en la reflexión, en la deliberación entre sujetos, no en la fuerza de la costumbre, no en la coerción y no en la idea de principios predeterminados de lo que es correcto. Un segundo requisito consiste en que los sujetos, al decidir, deben saber lo que están eligiendo y hacerlo de manera voluntaria. Aristóteles ya lo había dicho. Uno elige lo que cree poder realizar por sí mismo[32]. Pero si bien "...el hombre es principio de las acciones, y la deliberación versa sobre lo que él mismo puede hacer..."[33] estas acciones adquieren un significado moral en relación con los fines que se desean alcanzar. En el ejemplo anterior, la carga moral de las acciones proviene de los fines que los respectivos sujetos tengan contemplados en la utilización de esos conocimientos. Los fines deben ser formulados por los miembros correspondientes a cada grupo, de modo que pueden variar entre sí. Y dado que los distintos grupos no coinciden en los fines ni en las

[31] Vid. Ibid., p.174-175.
[32] Vid. Aristóteles, *Ética Nicomaquéa*, trad. Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1993, p.184. Párrafo 1111b25.
[33] Ibid., p.187. Párrafo 1113ª.

condiciones existenciales, al momento de tomar una decisión, todos los sujetos involucrados deben saber lo que están eligiendo.

En una época en la que las culturas se influencian unas a otras de forma tan inmediata y en la que las poblaciones se reconfiguran constantemente a través de la migración, un tercer requisito es que los sujetos deben considerar sus fines y acciones en relación con las consecuencias que ellos mismos vivirán, pero que también afectarán a otros. La reflexión moral en que se basa una decisión debe ser pues, social y, en ella, deben participar todos los actores interesados.

En conclusión, dado que no hay tal cosa como una decisión previa acerca de lo que necesitan, desean, beneficia o tienen derecho los miembros de las distintas culturas, su bien, la satisfacción de sus necesidades, el alcance de sus fines y el ejercicio de sus derechos, deben derivarse de sus respectivas acciones autónomas y no como algo dado autoritariamente por los gobernantes o por los expertos. Los miembros de otras culturas o los expertos del ámbito científico e industrial, por ejemplo, difícilmente podrán entender las condiciones existenciales en las que viven aquellos con quienes no comparten una forma de vida, valores, fines, deseos y necesidades, por lo tanto, no podrán tomar decisiones adecuadas en su nombre.

Así, para favorecer unas condiciones de acción justa, los integrantes de los diferentes grupos, en este caso, los indígenas, los científicos y quienes forman parte de la industria farmacéutica, deben deliberar conjuntamente sobre los fines interculturales a alcanzar, sobre las respectivas condiciones existenciales para lograrlos y sobre las consecuencias sociales de sus decisiones. Para contar con una garantía a la medida humana de que las decisiones serán correctas. Éstas deben evaluarse con base en las mejores razones públicas y accesibles a cualquier sujeto que se relacione con el nuevo marco conceptual que se configure a partir de esas interacciones.

En suma, como no hay una única respuesta correcta a la cuestión '¿cómo deberíamos vivir?' No tiene por qué haber un solo grupo de sujetos que lo resuelva. La decisión debe tomarse en las deliberaciones interculturales.

ENTRE EL PIOJITO-PIOJITO Y LOS ATRIBUTOS DE TLALZOLTEOTL: NOTAS EN TORNO A UN GÉNESIS XALITECO

Francisco Barriga Puente. Especialista en temas de tipología de las lenguas indígenas americanas y de antropología simbólica. En 1992 obtuvo el Premio Nacional de Lingüística "Wigberto Jiménez Moreno" por su trabajo sobre los sistemas de numeración indoamericanos. Para obtener el grado de Maestro, investigó los sistemas pronominales de las lenguas indígenas americanas. El grado de Doctor en Antropología Simbólica lo alcanzó investigando los usos culturales de los números entre los grupos de filiación mayense, lo que le valió el Premio Nacional de Antropología "Fray Bernardino de Sahagún", en 2004. Se ha desempeñado como docente en diversas universidades nacionales e internacionales. Ha publicado libros y artículos en casas editoriales y revistas académicas especializadas. Actualmente es director de Lingüística del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

IHKON ONOCHIWH TLALTIKPAK

Kwak onesikon nochi tlin unka ipan in tlalli totatsin okito: ma tlaxoxowia nochi tlalli wan ihkon otlaxoxowiak nochi tlaltikpak, ika miak miawatl wan niman onokwep kuhio, wan noʔ ononenextike miak chaneke, yolkatsitsinte, ken piome wan oksekime, wan niman miak tekwanime, wan okichantike in tlaltikpaktli. Kwak in tlaltikpaktli onochanti. Totatsin otlanemili tlinon kichiwaske ika nochi in yolkame. Chaneke wan tekwanime tlakwaske wan kitlamiske tlin onikchichiwh ipan in tlaltikpak. Okitak nochi tlin okichichiwh. Umpa katka ken kuhiome wan nochime tlin okichichiwh. Otlanemili kintlalis okome yolkame, chaneke ika miak tlanemilistli, akinon kichichiwas nochi wan yewame tekihlisque nochi, ken tikchiwasque nochi. Inon ume okintokayoti se tlakatl wan okse siwatl. Pan ima tlacatl yes nochi tlin unca wan siwatl kipalewis ika kalteyewaltik. Kwak ononenextike in yolkame san nenemian wan xkimatian tlin kichiwasque wan xnonotsayan. Ihkon nemian.

Se tonalli, totatsin okinpipix wan okimitak ka nemian wan nenemian ken sewalte, san yolik. Wan un okitak totatsin wan xokwelitak wan otlanemili kenon nonotsaske. Oksepa otlanemili, nikonkwis atinte wan okintetemoto, okinsentlalli miak atintli wan okinxelo ipan ome imaʔ. Se ima okintlalili ipan itsontekon siwatl wan okse imaʔ okitlalili ipan itsontekon tlakatl, wan okimistlako ka nowawanayan wan xkimatian kenon nokixtiliske atintli wan astilime, wan san yewame xwel onokixtilike atintli. Kwakon tlakatl wan siwatl opehke nokixtilian atintli wan astilime wan ihkon ononotske ika inyol, in tlacatl iwan in siwatl, ken totatsin kinekia wan ihkon otinemikon titochime ipan in tlaltikpaktli.

ASÍ SE HIZO EL MUNDO

Cuando vino a aparecer todo lo que hay en la tierra, nuestro padre dijo: que enverdezca toda la tierra, y así enverdeció todo el mundo, con muchas espigas y luego se hizo el bosque, y también aparecieron muchos habitantes, animalitos, como pollos y otros, y luego muchas fieras, y poblaron el mundo. Entonces el mundo fue habitado. Nuestro padre pensó qué haría con todos los animales. Los habitantes y las fieras se comerán y acabarán lo que hice en el mundo. Vio todo lo que hizo. Allá había como bosques y todo lo que hizo. Pensó que pondría otros dos animales, habitantes con mucha sabiduría, quienes harían todo y ellos divulgarían todo, como se hará todo. A estos dos los nombró a uno hombre y a la otra mujer. En su mano del hombre estará todo lo que hay y la mujer ayudará con cosas redondas. Cuando aparecieron estos animales sólo andaban y no sabían qué hacer y no se hablaban. Así vivían. Un día, nuestro padre los espió y vio que vivían y andaban como sombras, sólo despacio. Y eso vio nuestro padre y no le gustó, y pensó ¿cómo se hablarán? Otra vez pensó, iré por piojos y fue a buscarlos, juntó muchos piojos y los repartió en sus dos manos. Una mano la puso en la cabeza de la mujer y la otra

mano la puso en la cabeza del hombre, y observó que se rascaban y que no sabían cómo sacarse los piojos y liendres, y que ellos solos no podían sacarse los piojos. Entonces el hombre y la mujer empezaron a sacarse los piojos y las liendres y así se platicaron con su corazón, el hombre y la mujer, como quería nuestro padre y así vinimos todos nosotros a vivir en este mundo.

El mito que acabamos de escuchar, plantea el problema de la incomunicación en la pareja primordial, sus nefastas consecuencias en el ámbito de la sexualidad, principalmente la imposibilidad de procrear a la indispensable grey, y la solución que le da al asunto el Todopoderoso, con la complicidad de los piojos.

Amén de difundir este génesis xaliteco, quiero aprovechar la ocasión para compartir con todos ustedes un par de reflexiones conectadas, por una parte, con el hilo argumental del susodicho mito, en relación con una de las teorías sobre el origen del lenguaje postulada más recientemente; y por la otra, con la cadena sintagmática de símbolos que va de los insectos hemípteros a la fertilidad, pasando por la laberíntica ruta de la lujuria y el amor.

La teoría del origen del lenguaje en cuestión fue postulada en 1996 por Robin Dunbar, quien de entrada, sostiene que el *grooming* de los primates es una forma de comunicación social, precursora del lenguaje. La voz inglesa en cuestión —*grooming*— se refiere a la costumbre que tienen los monos de asearse, acicalarse y despiojarse mutuamente.

Como es bien sabido, los primates tienden a formar grupos para defenderse, bajo el principio de que "la unión hace la fuerza". Al respecto, Dunbar observó que el tamaño de los grupos varía entre las diferentes especies, tendiendo a crecer conforme aumenta el volumen del neocórtex, esa parte del encéfalo que bien puede ser considerada la parte pensante cerebro. En la mayoría de los mamíferos, el neocórtex representa entre el

30 y el 40% del total del volumen cerebral, pero en los primates varía desde el 50% en algunos prosimios, hasta el 80% en los humanos.

A partir de las correlaciones que estableció entre el volumen del neocórtex, con el tamaño de los grupos de los primates modernos, Dunbar estimó que los *australopithecus* habrían vivido en grupos de aproximadamente 67 individuos; los *H. habilis*, de 82; los *H. erectus*, de 111; los *H. sapiens* arcaicos, de 131; los *neanderthales*, de 144; y los humanos modernos en grupos de 148. Lógicamente, conforme los grupos fueron creciendo, el escenario social se fue complicando. Consecuentemente, los individuos agrupados tuvieron que invertir más y más tiempo en el mantenimiento de la cohesión social. Cada individuo tuvo que ganarse más amigos, establecer más alianzas y procurar que no aumentaran los enemigos. La táctica para lograrlo, por supuesto, fue el *grooming*, el acicalamiento mutuo, el despiojamiento. Esto no se debió a que había cada vez más piojos, sino a que era necesario invertir cada vez más tiempo en la comunicación social. El propio Dunbar calculó el tiempo que debió dedicar a ello cada individuo de los grupos referidos. Los *australopithecus* debieron haber empleado 18.44% de su tiempo libre en el despiojamiento mutuo, mientras que los *habilis* utilizaron el 22.73%, los *erectus* el 30.97%, los *sapiens* arcaicos 37.88%, los *neanderthales* 40.66% y los humanos modernos el 40.55%. Por otra parte, Dunbar también estimó que no se puede dedicar más de un 30% al *grooming,* sin interferir con otras actividades vitales. De ahí que, para aliviar esta creciente necesidad de comunicación social, emergiera el lenguaje oral, primero como una serie limitada de vocalizaciones funcionales o llamadas especializadas, que posteriormente se formalizaron en patrones fónicos de cierta estabilidad, para luego dar origen a cadenas paratácticas, las cuales finalmente se estructuraron en un lenguaje pleno.

ESPECIE	TAMAÑO DEL GRUPO	PORCENTAJE DE TIEMPO EMPLEADO EN EL *GROOMING*
Australopithecus	67 individuos	18.44%
Homo habilis	82	22.73%
Homo erectus	111	30.97%
Homo sapiens arcaico	131	37.88%
Neanderthal	144	40.66%
Hombre moderno	148	40.55%

Según esta teoría, los homínidos usaron primeramente el lenguaje para hablar de sus relaciones sociales, y luego lo extendieron metafóricamente para hablar del mundo no social, lo cual supuso el origen de la capacidad simbólica. El don de la simbolización, sin duda, representó una ventaja selectiva, pues los individuos que poseían esta facultad podían competir con mayores posibilidades de éxito tanto en el terreno de la obtención de alimentos, como en el de apareamiento sexual y en el de la tarea de sacar adelante a su prole.

De esta manera, pues, Robin Dunbar les otorga a los piojos —y a quienes se despiojan mutuamente— un papel protagónico en la historia del lenguaje, tal y como también acontece en nuestro génesis xaliteco. Durante el proceso —tanto en la hipótesis de Dunbar como en el mito de Xalitla— el piojito-piojito llega a representar una forma de regateo sexual, una actividad cargada con la energía de la libido.

Con respecto a la cadena de símbolos al principio anunciada, lo primero que hay que hacer notar es que en el náhuatl clásico se registra la voz *tetzauatemitl*, para designar a una de las tres variedades de piojos que parasitan a los humanos, a saber: el piojo blanco (*Pediculus humanus humanus*). Este piojo es prácticamente igual al de la cabeza (*Pediculus*

humanus capitus) e incluso también llega a depositar sus huevos en los cabellos. La voz en cuestión, *tetzauatemitl*, ha sido analizada como *te-* (objeto humano), *tzaua-* (hilar) y *atemitl* (piojo). De acuerdo con la dialectología de Yolanda Lastra (1986), dicha voz y sus variantes se conservan en los estados de Guerrero, Morelos y México. En Guerrero, las localidades incluidas en dicha obra son Quetzalapa, Xalpatláhuac, Oapan, Zitlala y Acatlán. En Morelos, Atlaxoloaya y Xoxocotla. Finalmente, en el Estado de México se documenta Coyotepec. En esta última localidad, la palabra *¢awate*, designa, por igual, al piojo blanco y al de la cabeza. Algo semejante pasa en Xalitla, en donde la palabra *atintli* designa por igual al piojo blanco y al de la cabeza, sólo que en este último caso se ha perdido la raíz *tsawa*, "hilar".

Localidad	**Piojo**
Náhuatl clásico	*tetzauatemitl*
Quetzalapa	*sawatemi*
Xalpatláhuac	*te¢awatemiλ*
Oapan	*te¢awa atinλi*[/]
Zitlala	*te¢awatio*
Acatlán	*te¢aγapin*
Atlacholoaya	*¢awa ate:miλ*
Xoxocotla	*te¢awatemiλ*
Coyotepec	*¢awate*

A estas alturas de la exposición, cabría preguntarse qué tiene que ver la raíz *tsawa*, "hilar", en este contexto. La respuesta inmediata es que el hilo constituye un símbolo general —prácticamente universal— de unión. Un primer ejemplo de ello es el hecho de que en sitios del lejano oriente el casamiento se simboliza por la torsión, entre los dedos, de dos hilos de seda roja. Cada uno de estos hilos representa el destino de cada

contrayente, y mediante esta operación de torsión, el destino de los esposos se convierte en uno solo. Un segundo ejemplo lo encontramos a través de la palabra *sutra*, del sánscrito, que literalmente significa "un hilo que mantiene juntas las cosas" (de ahí viene la palabra 'sutura'), y metafóricamente se refiere a un aforismo, a una regla, o a un manual. Por otra parte, la palabra *kama* se refiere al amor, al placer. Consecuentemente, el conocidísimo *kama sutra* es la retahíla de aforismos encaminados al buen logro de la gratificación sexual.

Si lo dicho hasta aquí no se echa en saco roto, entonces resulta lógico —y hasta natural— que Tlazolteotl, la antigua y no tan bien ponderada diosa azteca de la lujuria y los placeres carnales, "la Venus impúdica de los mexicanos" —como la llamó Simeon— se caracterice por llevar casi siempre una banda de algodón crudo y un par de husos o carretes de hilo en el tocado, un par de malacates, mismos que al pasar por el filtro moralino del clero novohispano se tiñeron con un cierto tono pastel de liviandad (figs. 1 y 2).

Fig. 1: Lámina 12 del *Códice Borgia*

Fig. 2: Lámina 42 del *Códice Laud*

Una prueba de ello se encuentra en el *Tratado de hechicerías y sortilegios*, que en 1533 escribió Fray Andrés de Olmos. En el capítulo que lleva por título "De como el demonio desea ser honrado", el franciscano en cuestión escribió:

> *no yoan cenca quimiztlacauia yn teyxeleuiya ye cenca queleuia yn cueytl uipilli yn cenca quitoca yn malacatl yn tçotçopaztli tlatlacoltica*
>
> también mucho intenta engañar (el Diablo) al que mucho desea la falda, la blusa (es decir, al hombre que desea a la mujer), y a la que mucho frecuenta el huso, el machete del telar (a la mujer), para pecar.

O sea que, en el discurso de Olmos, la representación metafórica de la mujer casquivana se da a través de los utensilios del hilado y del tejido, es decir, por medio del malacate y el tzotzopastle.

Como es bien sabido, el nombre de la Gran Hilandera y Tejedora, Tlazolteotl, está compuesto con las raíces *tlazolli*, que significa 'basura, suciedad, porquería', y *teotl*, 'deidad'. Consecuentemente, el teónimo en cuestión se puede traducir como "Diosa de la inmundicia". Por la vía de la metáfora, dicho nombre extiende su significado a "Diosa de los excesos sexuales, las perversiones y los amores ilícitos". Mas no se vaya a pensar que todos los atributos son sicalípticos, pues en el otro plato de la balanza está la Tlazolteotl del noble amor espiritual, la del amor a todo lo que vive y pulsa, el amor que se expresa con el verbo *tlazotla*, cuya raíz se relaciona, por paronomasia, con aquel *tlazolli* que significa "basura, suciedad". Aquí cabe subrayar que los parónimos, en general, tienden a aproximar su significación, como en el conocido refrán italiano: *Traduttore, traditore*, "Traductor, traidor". O como cuando el Lazarillo de Tormes, del andaluz Luis de Góngora, le reclamó al ciego, con voz en cuello: "Vendado que me has vendido".

Así, pues, la reducción de la distancia semántica entre *tlazolli* y *tlazotla* propicia su integración en un solo concepto, lo que, a su vez, alimenta la idea de que en el principio sólo había una clase de amor. Ese amor primordial —el de la pareja original— que se extendió y diversificó profusamente, de acuerdo con los tipos y modalidades de relaciones humanas en las que entró. No está de más apuntar que el susodicho amor —desde el génesis, e independientemente de sus acepciones— constituyó uno de los motores más interesantes en el empuje de la creatividad y la inventiva humana.

Sin lugar a dudas, aquella Tlazolteotl en la que se armonizan instinto y espíritu, es la que se arrima a la luna contenedora del conejo, la que se retrata en la lámina 55 del *Códice Borgia*.

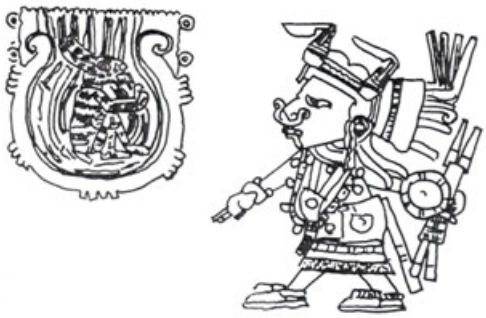


Fig. 3: Lámina 55 del *Códice Borgia*

La relación entre Tlazolteotl y nuestro satélite no debe sorprender a nadie, porque sus husos o malacates giran regularmente con un movimiento que inexorablemente remite a la rotación del conjunto cósmico y, consecuentemente, al concepto del eterno retorno. En este sentido, recordemos que entre los especialistas hay consenso en considerar a la luna como el primer metrónomo de los ritmos de la vida, incluido el de la regeneración. Tocante al conejo, sobra apuntar que sus hábitos nocturnos y su gran fecundidad, lo hacen cómplice idóneo del satélite en cuestión. Se

trata, entonces, de la Tlazoteotl como símbolo de fertilidad, se trata de "La Gran Paridora", "La Magna Mater", "La Madre Tierra", la que garantiza la proliferación de la especie. Y es justo en este contexto donde se debe inscribir la siguiente adivinanza que documentó Sahagún, en el libro VI del *Códice Florentino* (p.240):

> *Çaçan tleino, ineitotiaian qujtitique, cotztique. Ca malacatl.*
>
> Adivina adivinanza ¿qué son esas cosas que en su lugar de baile se embarazan y engordan? Son los husos, los malacates.

Fig. 4: *La anunciación* de Eugène Amaury-Duval, 1860.

Por supuesto, los grupos nahuatlatos no tienen patente de exclusividad sobre estos usos simbólicos del huso o malacate. Prueba de ello es que incluso en la iconografía cristiana, cuando se representa el momento en que el arcángel Gabriel le anuncia a María que está embarazada, la Virgen suele aparecer con un huso en la mano, como en los cuadros de Eugène Amaury-Duval (1860) y John William Waterhouse (1914), sólo por mencionar dos de los ejemplos más claros (figs. 4 y 5).

Fig. 5: *La anunciación* de John William Waterhouse, 1914.

Al respecto, los entendidos afirman que la presencia del huso, en este contexto, no es sino una remisión a la madre primigenia, a la Eva del *Génesis*, a la que el predicador rebelde, John Ball, recurrió en 1831, durante la revolución campesina de Inglaterra. Para difundir su credo protocomunista —la convicción de que todos los hombres fueron creados iguales— el predicador Ball compuso el siguiente ripio, célebre de tan popular:

> *When Adam dalf, and Eve span, who was thanne a gentilman?*
>
> Cuando Adán labraba y Eva hilaba, en aquel entonces ¿quién era el patrón?

Para terminar, es obligado hacer notar que el isomorfismo entre el hilo y el cabello es evidente. De hecho, en el pensamiento simbólico los cabellos están ligados a la hierba, que no es sino la cabellera de la tierra. Ambos crecen de manera semejante. De ahí que los cabellos también representen una fuerza generadora y contengan tanto el sentido de fertilidad, como el de abundancia. Con respecto a este particular, es relevante que la palabra náhuatl *tzontli,* "cabello, cabellera", se utilice para formar el número 400, *centzontli*, el cual connota "profusión", como en los vocablos *centzontlatolle*, "pájaro de las cuatrocientas voces, de los innumerables trinos" y *centzommaye*, "ciempiés", literalmente "cuatrocientas manos". En

este mismo tenor, también existe el verbo *centzonteti*, que significa "endurecerse mucho".

Entonces, al reandar la vereda de la exposición, tenemos que las ideas esenciales del Dr. Dunbar, en cuanto al origen del lenguaje, no son muy diferentes a las contenidas en el génesis xaliteco, con que se inició la ponencia. En ambos casos, los piojos y el despiojamiento mutuo constituyen el gatillo que dispara el proceso de emergencia del lenguaje. La presencia de los piojos remite a la de los malacates, los cuales, a su vez, se asocian con la diosa Tlazolteotl. A partir de ahí es posible integrar a las pasiones corporales con las espirituales, en torno al concepto del amor. Finalmente, se establecen vínculos simbólicos con la luna, el conejo y el cabello, todos los cuales, en última instancia, son metáforas de la fecundidad y la abundancia. De ahí que no resulte aventurado convalidar las enseñanzas míticas, suscribir su sabiduría, en el sentido de que los piojos son precursores del lenguaje social y, en consecuencia, heraldos de la fertilidad.

BIBLIOGRAFÍA

Alcina Franch, José. 1991. "Procreación, amor y sexo entre los mexica", en *Estudios de cultura náhuatl*, no. 21, pp. 59-82.

Corona Olea, Horacio. 1972. "Descripción de la diosa Tlazolteotl", en *Religión en Mesoamérica. XII Mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, edd. Noemí Castillo Trejo y Jaime Litvak King. Sociedad Mexicana de Antropología. México.

Dunbar, Robin. 1993. "Coevolution of Neocortical Size, Group Size and Language in Humans", en *Behavioral and Brain Sciences*, no. 16, pp. 681-735.

----------. 1996. *Grooming, Gossip and the Evolution of Language*. Faber and Faber. London.

2004. *La anunciación.* Phaidon Press. China.

Lastra de Suárez, Yolanda. 1986. *Las áreas dialectales del náhuatl moderno*. UNAM. México.

Molina, Alonso de. 1977 (1571). *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Editorial Porrúa. México.

Quezada, Noemí. 1975. *Amor y magia amorosa entre los aztecas*. UNAM. México.

Robelo, Cecilio A. 1905. *Diccionario de mitología nahoa*. Imprenta del Museo Nacional. México.

Sullivan, Thelma D. 1982. "Tlazolteotl-Ixcuina: the Great Spinner and Weaver", en *The Art and Iconography of Late Post-Classic Central Mexico*, ed. Elizabeth Hill Boone. Dumbarton Oaks Trustees for Harvard University. Washington, D.C.

Sahagún, Fray Bernardino de. 1969 (ca. 1577). *Florentine Codex*, Libro 6, edd. Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson. The School of American Reserch and the University of Utah. Santa Fe.

Spranz, Bodo. 1973 (1964). *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*. Fondo de Cultura Económica. México.

UN TRAYECTO POR LOS SIGNOS DE ESCRITURA*

Ma. Del Carmen Herrera M. Maestra en Lingüística por El Colegio de México (México, 1990). Investigadora titular de tiempo completo en la Dirección de Lingüística del INAH y docente de asignatura en la ENAH. Entre sus publicaciones están: *Pero ¿qué es pero? Esbozo de un análisis semántico de 'pero'*; con Ethelia Ruiz, *El entintado mundo de la fijeza imaginaria, el Códice de Tepeucila*, y estudios sobre tópicos selectos de náhuatl, de pragmática lingüística y sobre el *Lienzo de Metlatoyuca* en antologías publicadas por el INAH y la UNAM. Con Marc Thouvenot, *Diccionario de elementos constitutivos de glifos y personajes de Matrícula de Huexotzinco* (www.sup-infor.com).

Perla Valle P. Maestría en Ciencias antropológicas con especialidad en Etnohistoria. Doctoranda del Programa de Estudios Mesoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Investigadora Titular C de tiempo completo de la Dirección de Etnohistoria del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Entre sus publicaciones están: *Memorial de los indios de Tepetlaoztoc Estado de México (Códice Kingsborough),* est. de P. Valle, ed. facs.; *Códice de Tlatelolco*, est. de P. Valle, ed. facs.; *Ordenanza del Señor Cuauhtémoc*, y diversos artículos sobre códices y problemáticas en torno a sociedades indígenas del centro de México.

Bertina Olmedo V. Arqueóloga por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Investigadora del Proyecto Templo Mayor y del Museo del Templo Mayor desde 1980 hasta 1999, desempeñando el cargo de curadora de este último museo durante un año. Desde 1999 trabaja como investigadora de la Dirección de Etnohistoria del INAH. A partir del año 2005 forma parte del Proyecto *Amoxpouhque*, dentro del cual realizó la investigación del códice *Telleriano-Remensis*. Ha publicado varios libros y artículos entre los que se encuentran *Esculturas Mezcala en el Templo Mayor*; *La Ciudad de los Dioses*, y *Los templos rojos del recinto sagrado de Tenochtitlan*. Su campo de interés actualmente se enfoca en los sistemas gráficos de comunicación de los antiguos nahuas.

Tomás Jalpa Flores. Doctor en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Recibió el premio Marcos y Celia Mauss por su tesis de maestría *La tenencia de la tierra en la provincia de Chalco, siglos XV-XVII*, y una mención especial en el premio Atanasio G. Saravia por su tesis doctoral *La sociedad indígena en la región de Chalco durante los siglos XVI-XVII*. Es investigador de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. Actualmente trabaja sobre la historia del paisaje con el

* El texto y las ilustraciones fueron tomados de *Diario de campo*. México, INAH, suplemento N° 35 agosto de 2005. Para este dossier, los autores han revisado y corregido algunas cuestiones que han considerado pertinentes; por su parte, los editores decidieron seleccionar sólo algunas láminas por razones técnicas.

proyecto *La representación de las montañas en el Mapa de Cuauhtinchan*. Es autor de varios artículos. Participa en el proyecto *Amoxpouhque* (INAH) donde ha elaborado los *Diccionarios del Mapa de Cuauhtinchan 2* y el *Mapa de Amecameca*.

UNIDADES DE LA ESCRITURA INDÍGENA[1]

Los códices elaborados por los pueblos que habitaban el centro de México en los siglos XVI y XVII son manifestaciones tardías de los sistemas de escritura desarrollados en Mesoamérica. Para entender la lógica que organiza la textualidad de esa documentación es preciso identificar, describir y leer en náhuatl los signos empleados en la mayor parte de los códices que llegaron hasta nosotros, así como entender las normas que ordenaban el discurso, dependiendo del género en el que se inscriba el documento. Entre los estudiosos de las historias de los tipos de escrituras se ha planteado que para poder descifrar esta "técnica" de comunicación basta con conocer el valor de cada signo, la lengua que codifica y el contexto cultural de su aparición.[2] En este caso, se conoce la gramática del náhuatl, se cuenta con información sobre la organización social y cultural de los pueblos que habitaban el altiplano mexicano, y en las últimas décadas se ha emprendido la tarea de identificar sistemáticamente las unidades de notación y reconocer el valor o valores que transcriben.

Hay autores que asumen que se cumplen estas condiciones y a pesar de ello, como afirma Prem, no se puede leer "palabra por palabra" el contenido de estos documentos, circunstancia que lo lleva a concluir que los mexicas y sus vecinos empleaban una combinación de sistemas notacionales que a lo sumo formaban una escritura limitada, imprecisa e

[1] Responsable, Ma. del Carmen Herrera.
[2] Michael Coe sostiene que todos los desciframientos hasta ahora realizados se han basado en cinco "pilares fundamentales". A las tres condiciones señaladas, añade la utilidad de contar con un amplio corpus documental y al menos un texto bilingüe. *El desciframiento de los glifos mayas*, (1992) 1995 p.51.

ineficiente.[3] Más allá de los adjetivos, seguir llamando *escritura* a esos signos inscritos que remiten a escenarios, con tiempos y lugares definidos; a personajes y sus acciones; a los temas de su preocupación, como objetos, creencias y prácticas, a través de un lenguaje gráfico ¿es un abuso terminológico o un anacronismo?, ¿un problema teórico o una provocación?

Si se mantiene la convicción de que la escritura es "la palabra puesta en forma visible" o, incluso, que es "la forma visible del lenguaje hablado y que, como el lenguaje, tiene un formato, una gramática y un orden de las palabras",[4] se impone distinguir para la gráfica mesoamericana entre escritura y dibujo con los mismos criterios que cualquier persona letrada emplea en la actualidad; o, en la terminología de los mesoamericanistas, distinguir entre iconografía y escritura, siguiendo la costumbre instaurada por los estudiosos de la cultura maya. Como en ninguna de las lenguas de los pueblos que conocemos -maya, zapoteco, mixteco, o náhuatl- se establece una diferencia léxica ente las actividades de pintar y escribir. Marcus admite que entre los artesanos prehispánicos no debió haber un límite rígido entre ambos dominios, pero no acepta que en la definición de escritura se incluya a la iconografía, ya que "el problema de si uno debe de emplear definiciones inclusivas o exclusivas de la escritura depende de si uno quiere ver a través de los ojos de un artista precolombino, o los de un científico moderno".[5]

No hay pues alternativa. Las elecciones disciplinarias y metodológicas para entender el valor, las funciones comunicativas y la inscripción social de esos sistemas de registro que emplearon los pueblos mesoamericanos no pueden partir de certezas etnocéntricas, por muy arraigadas que estén. Una perspectiva antropológica es necesaria para mantener el objetivo de conocer las estrategias y recursos que los pueblos

[3] Hanns Prem, "La escritura de los mexicas", en *Arqueología mexicana*, 2004, v.12, n.70, pp.40-43.
[4] Michael Coe, *op. cit.*, p. 17; Joyce Marcus, "Escritura y representación en el Viejo y el Nuevo Mundo" en *Escritura zapoteca*, 2003, p.74.
[5] Joyce Marcus, "Escritura y representación...", 2003, p.77-78.

mesoamericanos forjaron en el control de su entorno natural y social, independientemente de la eficacia técnica alcanzada, porque sabemos que cualquier evaluación sobre la eficacia se hace desde los criterios forjados por una cultura determinada, actualmente incluso por instituciones específicas de administración y control. Asimismo se deben considerar los aportes que ofrecen los estudios sobre la historicidad de las prácticas de nuestras formas de escritura y lectura, desde los griegos hasta el siglo XX; los moldes de recepción de los textos, las modificaciones que la mirada de las obras artísticas han tenido a lo largo de la historia en esta civilización escrita y los factores a examinar en una semiología de la escritura. Servirse de estas reflexiones ayuda a desmantelar toda tentación que proyecte a rango universal los criterios que guían nuestras propias prácticas escriturales y lectoras.

Veamos, por ejemplo, en dónde se puede poner la línea divisoria entre iconografía y escritura en la gráfica indígena. Se ha dicho que los mexica, siguiendo el modelo de mixtecos y zapotecos, contaban con dos tipos de notación: uno de carácter pictográfico, caracterizado por imágenes de objetos convencionalmente representados y el segundo, de contenido no figurativo, en el que se engloba el registro de nombres, fechas y otros.[6] Si bien se presupone una concepción dualista del signo, en el que hay una relación de solidaridad entre forma y significado predeterminada por el sistema, se hace caso omiso de las características gráficas de los signos y la clasificación se establece a partir de cómo son interpretados.

De este modo se plantea que las pictografías no tienen una correspondencia biunívoca con las unidades de una lengua específica, ya que son figuras reconocibles y traducibles por cualquiera, mientras que los signos arbitrarios o no figurativos tienen una interpretación necesariamente ligada a formas lingüísticas. Pero si este criterio distingue los dos procedimientos ¿por qué incluir el registro de fechas en el segundo

[6] Hanns Prem, "La escritura de los mexicas", 2004, p.40.

de ellos? En Mesoamérica se conoce que la asociación de un numeral con el signo de un día forma un glifo compuesto de dos unidades gráficas, traducido oralmente a través de una frase, el nombre propio del día. Pero los elementos empleados para anotar los números, por lo general círculos o barras, no indican en absoluto su pronunciación. No tienen una correspondencia necesaria con palabras de una lengua en particular, ya que los números pueden ser leídos en cualquier lengua.

Es curioso que la inscripción de fechas en monumentos sea uno de los criterios que permite definir Mesoamérica como un área cultural con escritura, inclusión que se hace a pesar de no cumplir con la condición definida. Porque basta que se pueda descifrar la articulación de un numeral con un signo de día para inferir la anotación de una fecha y con ella la existencia de un lenguaje completo, perfectamente organizado, el instaurado por el sistema calendárico, uno de los recursos de organización temporal y social más potentes, difundidos y generalizados entre los pueblos de esta área.

En segundo término, si se observan las cualidades gráficas de los elementos que se emplean para escribir algunos números, o los signos de los días, se ve que se usaron imágenes convencionales de objetos. No se puede distinguir iconografía de escritura cuando se está frente a las versiones cefaloformes de los numerales en la gráfica maya; ni en los registros del altiplano, cuando el número cinco se forma con cinco rayas verticales unidas por sus extremos; el numeral veinte se figura como una bandera o una mazorca; el cuatrocientos sugiere la forma de un puñado de hierba, o el ocho mil se registra con una bolsa de copal. Ni qué decir de la gran mayoría de los elementos que sirven de signos de los días. Si bien hay una gran variedad de formas, realistas o no, dependiendo de la época y el lugar, para los veinte signos de los días en los registros del centro de México del posclásico, o fechas posteriores, se emplearon "pictografías", aunque formen parte de la escritura de las fechas.

Estas evidencias sugieren que no se puede prejuzgar el valor de los signos que se emplearon en las escrituras del centro de México a partir tan sólo de la forma. Por ello es preciso adoptar como principio metodológico el identificar, describir y analizar cada una de las imágenes de las que se compone un documento, con el fin de reconocer cuáles configuran el inventario de unidades notacionales o elementos constitutivos de estas escrituras, cómo se combinan y cuáles son sus diversas estrategias de interpretación. Porque no son las figuras lo que separa iconografía de escritura en la gráfica mesoamericana, si acaso es debido hacer esta distinción. Los monumentos y documentos no tienen una polisemia inagotable, no basta contemplar las imágenes y hacerles decir lo que el espectador quiera, sino que piden ser descifradas, porque configuran objetos y exponen argumentos. La disyuntiva no es entre qué es escritura y qué iconografía, sino que la pregunta debe ser ¿estas imágenes dan a entender, hablan de « *x* », o es el lector quien habla de la imagen y puede decir « *x* » o « *z* »?

Ciertamente se trata de sistemas gráficos que no tienen la historia de progresivas restricciones y controles institucionales que tiene nuestra escritura y lectura, pero es la inscripción de un lenguaje que no admite *cualquier* interpretación. No es un sistema autónomo, o con tal pretensión, sino sensible al contexto, donde ni la escritura, ni la lectura son automáticas, ni independientes de la inscripción cultural y social de sus usuarios, ni siquiera es independiente del género de documentación. El carácter elitista del conocimiento de ese lenguaje y restringido a quienes tenían el poder de manejar cabalmente el universo de signos permite suponer diversos planos de comprensión y, sin duda, estrategias diferenciadas de interpretación. Colores, tamaño y disposición de los signos en espacios públicos debió de cumplir funciones expositivas, imperativas y de cohesión ideológica distintas a las ligadas a la documentación resguardada por las elites gobernantes. No obstante, el universo gráfico fue común a amplios sectores y aunque las reglas de su

interpretación se compartieran sólo parcialmente, la permanencia de los signos son una prueba de su progresiva adaptación y sobrevivencia, incluso ante la desaparición de las instituciones que sustentaban sus sentidos.

Si los signos no son más que un lugar de encuentro en la producción del sentido, no es de sorprender que el vínculo comunicativo entre quienes elaboraron los códices y sus intérpretes se haya sujetado a normas de diversa índole a lo largo de su historia. En la actualidad, algunas de estas normas son reconocibles, porque se parecen a las nuestras. Es el caso de la lectura ligada a la gran mayoría de imágenes que figuran objetos o acciones que interpretados icónica o lingüísticamente forman el inventario de elementos discretos que pueden componerse en unidades mayores, entablando relaciones de contraste y oposición. Esta modalidad de organización gráfica produce un rango de lecturas restringido a lo que ahora consideramos la transcripción de frases o palabras correspondientes a nombres de números, días, personas o lugares, a atributos y al conjunto finito de acciones que se consideraron dignas de ser registradas.

Hay sin embargo otra clase de regularidades que se muestran más resistentes a nuestra comprensión. Pero si entendemos la escritura como la capacidad de establecer "equivalencias sinópticas", esto es, como el empleo sistemático de una configuración gráfica en lugar de la infinita diversidad de ejemplares orales, como una forma visible que sirve de soporte para integrar una actividad que la traduce ya sea verbalmente, o con otra clase de actividad,[7] es posible reconocer que la narrativa pictográfica no es sino una forma distinta de estructurar unidades discursivas más amplias, con una gramática textual que no pasa por una codificación sintáctica.

[7] Roy Harris, *La sémiologie de l'écriture*, 1993, p.368.

Por la disposición de los glifos y las formas como se estructura la superficie gráfica es posible reconocer los diversos géneros de discurso: un documento religioso, como un *tonalamatl* 'libro de los días', se organiza en una retícula diferente a la de un relato centrado en la sucesión de los años y los eventos asociados, los anales; o del esquematismo que inscribe las relaciones políticas, las continuidades o confrontaciones dinásticas en el interior de un territorio, como los documentos llamados cartográfico-históricos. Cada tipo de discurso tiene un ordenamiento gráfico distinto y apela al reconocimiento de otras normas, de otros imperativos responsables de introducir un orden a las dimensiones que se figuran de forma continua, sin contraste y por analogía, tales como el espacio en el que se desarrollan los eventos, el tiempo, lo memorable, lo predecible y, por consiguiente, la secuencia discursiva plasmada y orientada por el propio documento.

Las representaciones analógicas de un territorio, de una secuencia de eventos, eran a tal punto inteligibles, que regulaban las fórmulas, las secuencias y los patrones narrativos que debían elegirse. Para nosotros el entretejido de las unidades discretas con la organización analógica de la superficie sigue siendo una de las principales interrogantes en el estudio de este universo gráfico, porque al determinar otras unidades necesariamente despliega formas de textualidad que no son las nuestras y que es nuestra tarea comprender.

Nadie se podría plantear escribir algo sin que preexista un concepto de escritura, y un productor de imágenes no se puede proponer hacer obras artísticas si no se ha liberado de los dictados teológicos o políticos que guían su producción.[8] En la creación de imágenes, muy probablemente, los *tlàcuilòquê* buscaban dar a entender un lenguaje, lo hacían visible y empezaron en este intento muchos siglos antes de la

[8] "La libertad de los artistas en particular pertenece en su totalidad a la historia, pues fue una conquista de un humanismo sobre una teología. Es una *liberación*. Por eso es por lo que el arte no es un rasgo de especie sino de civilización." Régis Debray, *Vida y muerte de la imagen...*, 1994, p.192.

Conquista. Es muy difícil esclarecer la continuidad del uso de los signos que se encuentran dispersos a lo ancho del territorio mesoamericano, a lo largo de veinticinco siglos y mucho más aún es reconocer los cambios en sus valores, pero consideramos necesario constatar la persistencia de algunas formas en contextos semejantes, desde lo que se ha llamado el *estilo olmeca*, hasta la documentación del primer siglo de la Colonia y sus huellas en el siglo XVIII. La repetición es un síntoma, por lo que haremos un recorrido que atestigüe su antigüedad.

LOS INICIOS[9]

Los vestigios más antiguos de escritura que se han encontrado hasta la fecha en Mesoamérica remiten su origen al periodo conocido como Preclásico Medio (1200-400 a.C.). No necesariamente representan la escritura más antigua, ya que sólo han llegado a nosotros los ejemplos registrados en materiales que resistieron el paso del tiempo como piedra, cerámica o pintura mural. Los trabajos arqueológicos nos permiten saber que, en esa época, los grupos asentados en regiones específicas del territorio mesoamericano formaban ya sociedades complejas, jerarquizadas, con alta demografía y urbanizadas alrededor de centros ceremoniales con arquitectura monumental.

Todo esto fue acompañado de avances tecnológicos de importancia, como el desarrollo de sistemas de control hidráulico para la agricultura de irrigación y una especialización en la producción que fomentó el intercambio de productos e ideas entre aldeas y regiones. Fue una época en la que se sintetizaron los conocimientos que los pueblos mesoamericanos venían acumulando de tiempo atrás, cuando muy probablemente existía una gran semejanza de ideas, creencias y prácticas

[9] Responsable, Bertina Olmedo.

entre ellos; semejanzas derivadas de un mismo modo de vida que, desde siglos anteriores, giraba en torno a la agricultura del maíz.

A la forma de expresión plástica en que estas nuevas sociedades plasmaron una compleja simbología que, gracias a los elementos comunes que existían entre los pueblos, se generalizó en gran parte de Mesoamérica, se le conoce como *estilo olmeca*. Monumentos y objetos elaborados en este estilo se han encontrado principalmente en los actuales estados de Veracruz, Tabasco, Oaxaca, Guerrero, Chiapas y en varios lugares del centro de México.

La diferenciación social que caracterizó a estas sociedades complejas, propició que la clase asociada con el poder desarrollara un sistema de signos gráficos para registrar el saber acumulado: aspectos de su mitología y cosmovisión, pasajes de su historia o fechas de acontecimientos importantes, estableciendo con esto un vínculo con la sociedad y afianzando la ideología dominante. Los miembros de las comunidades se congregaban periódicamente en los grandes centros ceremoniales o en lugares de culto fuera de éstos, en los cuales se exponían imágenes labradas o pintadas en los monumentos o directamente en las piedras de los cerros. El nuevo orden de cosas prevaleciente dirigió la manera de entender estas imágenes por parte de la sociedad y así comenzó a desarrollarse un verdadero sistema de comunicación gráfica.

Es probable que desde esta época hayan existido libros u otro tipo de objetos en los que se registraron aspectos como el calendario ritual, pasajes históricos o mitológicos, cuyo uso se reservaba a un reducido grupo de la sociedad, principalmente a los sacerdotes y gobernantes, como sucedería siglos después, durante el Posclásico tardío (1200-1521 d.C.).

Figura 1. Relieve de "danzante" de Monte Albán (300-200 a.C.). (Dibujo basado en Pérez Chan 1989: 207)

Pero es claro que la escritura también tuvo una función pública desde sus inicios, al ser expuesta en monumentos y objetos que podían ser vistos por la gente en general. Así, por ejemplo, las personas que se reunían en Monte Albán para celebrar alguna ceremonia o actividad colectiva podían ver en los monumentos del lugar pasajes de la historia de guerras y conquistas que habían encumbrado a sus gobernantes. La misma manera de entender estas imágenes los unificaba y les daba identidad.

En una de las peñas de los montes de Chalcatzingo, en la región del valle de Morelos, se encuentra la imagen labrada de un personaje de alta jerarquía que está sentado en el interior de una cueva. Los atavíos del individuo eran signos que le comunicaban la importancia de su rango a la gente que visitaba el lugar, y los glifos que el artista indígena utilizó para representar a la lluvia, a la exhalación de humo o vapor de la cueva, o a la cueva misma, por ejemplo, se van a repetir en muchos lugares y tiempos de Mesoamérica con la misma estructura formal. Lo mismo sucede con el glifo en forma de S -*xonecuilli* en náhuatl- representado en las manos y en el trono del personaje, que en diversos contextos posteriores se asocia con los jefes de linajes, es decir con la nobleza real.

Figura 2. Relieve de Chalcatzingo (700-500 a. C.).
(Basado en Piña Chan 1989: 172).

Más tarde y lejos de ahí, en una estela levantada en un centro ceremonial de Veracruz, los ojos y las lágrimas del jaguar humanizado, deidad olmeca de la lluvia, recuerdan a los glifos que representan a las nubes y a la lluvia encontrados en Chalcatzingo. Por otra parte, la imagen de la cueva como el rostro de un ser fantástico en cuyas fauces abiertas se

encuentra un personaje sentado, se representó en objetos que fueron labrados en el área nuclear olmeca, cientos de años antes que los relieves de Chalcatzingo. Los pueblos creadores de estos monumentos, tan alejados en tiempo y espacio, se identifican entonces con una misma cosmovisión expresada con un sistema de signos que permitió la comunicación a través del tiempo y de un amplio territorio.

Algunos de los signos, como los arriba mencionados, que representan las nubes o las volutas que sugieren una exhalación o aliento fueron labrados también en objetos portátiles de uso ritual como vasijas, sellos o pequeñas placas de piedra.

Empieza a constituirse un inventario de unidades o conjunto de signos que van a funcionar como esquemas gráficos durante siglos en muchos lugares de Mesoamérica. Algunos de los signos creados en esta época fueron heredados por otras culturas que se desarrollaron posteriormente y, por supuesto, surgieron muchos otros que enriquecieron considerablemente los sistemas de escritura. Así, por ejemplo, las volutas de humo o vapor aparecen siglos después en el periodo Clásico (200-900 d.C.) en las pinturas murales de Teotihuacán, una de las más grandes e imponentes ciudades mesoamericanas. En algunos casos se representan saliendo de la boca de personajes, indicando que la exhalación corresponde a la palabra humana; en otros, las volutas emergen de las bocas de animales como jaguares, coyotes o aves para señalar la capacidad de comunicación con la que

Figura 5. Personaje y jaguar reticulado con voluta de la palabra. Mural de Atetelco, Palacio Blanco, Teotihuacán. (Dibujos basados en von Winning 1987, I, figs. 7,a y 8,a).

estaban investidos estos seres, considerados sagrados. La serpiente emplumada es un signo que se repite constantemente en las obras producidas en Teotihuacán y otras partes de Mesoamérica. También destacan los tocados que llevan inscrito el glifo del año, el cual seguirá funcionando en épocas posteriores.

Los últimos siglos del Clásico (650-900 d.C.) constituyen un periodo caracterizado principalmente por el movimiento de poblaciones y por el surgimiento de nuevos centros de poder, o ciudades-estado, tras el debilitamiento de las grandes metrópolis mesoamericanas como Teotihuacán en el centro de México o Tikal en el área maya. Entre los nuevos centros multiétnicos que lograron tener un control regional durante los primeros siglos de este periodo se encuentran Xochicalco, Cacaxtla, Tajín, Zaachila y Uxmal. El interés principal expresado tanto en la ubicación de estos centros, como en las imágenes que produjeron sus habitantes, fueron las guerras emprendidas con el fin de obtener el control político y económico regional. La característica pluriétnica de las ciudades de esta época se refleja en sus sistemas de comunicación en los que se combinan la notación calendárica teotihuacana con signos de otras regiones de Mesoamérica.

Hacia el año 800 d.C., tribus yutoaztecas de tradición chichimeca irrumpen en territorio mesoamericano desde el norte y se establecen en lo que es actualmente el estado de Hidalgo. Tiempo después fundarían, junto con otros grupos locales, la ciudad de Tula, la cual alcanzaría su apogeo durante el Posclásico temprano (900-1200 d.C.). Tula fue la primera gran capital del centro de México después de la caída de Teotihuacán; en ella abundan los signos que enfatizan la ideología militarista y sacrificial que caracterizó a este periodo y que serían difundidos primero por los toltecas a lugares tan lejanos como Chichén Itzá y, tiempo después, a gran parte de Mesoamérica, por los mexicas.

En los lugares a donde llegó la influencia tolteca se puede ver la introducción de nuevos elementos en las imágenes, resultado de la fusión de ideas de los grupos nómadas y sedentarios. Quienes empezaron a llegar desde el norte de Mesoamérica, se fueron mezclando con las poblaciones locales, insertas, a su vez, en procesos de recomposición étnica por el desplazamiento de grupos debido a la gran inestabilidad política del momento.

Así como en épocas anteriores del desarrollo mesoamericano existieron signos de escritura que eran utilizados por poblaciones que compartían una misma ideología y cosmovisión, en este periodo turbulento se destacó el uso de algunos que ya existían y se introdujeron otros que empezaron a crear vínculos sociales, unificando de alguna manera a los pueblos que participaron del nuevo sistema de organización. Entre estos signos sobresalen: el de la serpiente emplumada que sintetiza todo un culto religioso y una organización política que venía gestándose desde tiempos teotihuacanos; mariposas estilizadas relacionadas con las figuras de guerreros; tocados militares y armas; altares de cráneos-trofeo y animales devorando corazones, entre otros.

Como se verá más adelante, la lluvia representada en los monumentos olmecas mediante pequeñas bandas verticales que rematan en un disco o cuenta, vuelven a encontrarse siglos después en algunas pictografías elaboradas en la época colonial en el centro de México. Asimismo, la imagen de la entrada de las cuevas en forma del rostro de un animal fantástico con las fauces abiertas, vista de perfil o de frente, también perduró en la escritura de otras culturas además de la olmeca. Muchos otros elementos que se fueron incorporando a los diversos sistemas de comunicación gráfica tuvieron una larga permanencia, incluso durante el periodo colonial: glifos del año, cerros, árboles cósmicos, cabezas decapitadas, diseños de bandas entrelazadas o en forma de tejido de petate, atavíos de los personajes, serpientes emplumadas, huellas de pies, o corrientes de agua, por mencionar algunos.

LA MEMORIA ESCRITA DE LOS PUEBLOS NAHUAS[10]

Durante el Posclásico tardío, una vez concluida la hegemonía de Tula alrededor de 1150-1156 d.C., se iniciaron migraciones en el centro de México, en su mayoría de norte a sur, de numerosos grupos étnicos. Los tolteca chichimeca, habitantes desplazados de la capital destruida, y núcleos chichimecas de diferentes niveles de desarrollo, considerados mesoamericanos, a diferencia de los cazadores recolectores de Aridoamérica, se establecieron en diferentes sitios de la Cuenca de México y en los valles de Puebla y Tlaxcala. Otros grupos chichimecas contemporáneos, encabezados por *Xolotl*, llegaron por diferentes derroteros a sitios diversos de la *Teotlalpan*, se establecieron en Tenayuca, en la región oriental de la Cuenca y en un vasto territorio hacia la Huasteca y Michoacán.[11]

La migración de los mexicas y de los grupos nahuas, según la versión registrada en la *Tira de la Peregrinación*, salió de Aztlan y de Culhuacan, el cerro torcido que, según algunas fuentes, eran los lugares señalados por el mito de origen para iniciar el recorrido hasta la fundación de México-Tenochtitlan, ocurrida en el siglo XIV. El registro sobre el desarrollo histórico de los mexicas, la consolidación de su organización estatal y su expansión bélica, hasta la llegada de los europeos se representó en los monumentos, en la pintura mural y en la escultura; se transmitió por la tradición oral y es posible que se escribiera en documentos de diferente factura sobre los que sólo se conservan noticias dispersas.

[10] Responsable, Perla Valle.

[11] Alva Ixtlilxóchitl, *Obras Históricas*, vol. I, 1975-1977; *Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlán* (1945) 1975; *Códice Xolotl*, editado por M. Thouvenot, lám. III, 2005; L. Reyes y L. Odena Güemes, "La zona del Altiplano Central...", en *Historia Antigua de México*, vol. III, 2001; *Historia Tolteca Chichimeca*, editada por P. Kirchhoff, L. Reyes y L. Odena, 1976; A. López-Austin y L. López Luján, "El Posclásico Mesoamericano", en *El pasado indígena*, 1996.

Es sabido que durante el gobierno de Itzcoatl en el siglo XV, se llevó a cabo la destrucción de los códices históricos que hasta entonces eran testimonios del pasado *mexica tenochca*, es decir, que la elaboración de registros en documentos de materiales como amate, piel de cuadrúpedos y textiles de algodón, entre otros, puede estimarse que se remontaba por lo menos hasta el siglo XIV en el centro de México. En textos alfabéticos se encuentran menciones aisladas sobre documentos escritos en épocas anteriores. Alva Ixtlilxóchitl afirma que los toltecas "usaban de pinturas y caracteres con lo cual tenían pintadas todas las cosas sucedidas desde la creación del mundo hasta sus tiempos"; más adelante, el mismo autor se refiere a la carencia de datos suficientes sobre los antecedentes de algunos señores chichimecas: "por haberles quemado las historias".[12]

En cuanto a otros puntos de irradiación de la escritura, sobre soportes elaborados con fibras y pieles, en diferentes latitudes mesoamericanas, aún anteriores a la tradición nahua, destaca la zona maya donde se han encontrado restos de códices en tumbas del periodo Clásico (Guatemala, Belice y Honduras) y representaciones de personajes escribiendo con pinceles en la decoración pintada de cerámica del Clásico tardío. La escritura pintada, en los tres códices mayas prehispánicos que se conservan, es una evidencia de la larga tradición de los registros documentales mesoamericanos: el *Códice Dresden*, el *Códice Madrid* y el *Códice Paris* fueron pintados sobre papel amate en localidades desconocidas del

[12] Alva Ixtlilxochitl, *Obras Históricas*, 1975-1977; Alvarado Tezozomoc, *Crónica Mexicayotl*, 1975; F. B. de Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, 1969; *Códice Florentino*, Libro X, folio 142, 1979.

territorio yucateco y se estima que cada uno fue elaborado en fechas diferentes entre los siglos XII y XV. En estudios recientes se ha establecido que en estos códices se registró el calendario sagrado maya de 260 días relacionado con diversos aspectos de su cultura y con eventos astronómicos. Los textos jeroglíficos de los códices mayas se componen de glifos agrupados en bloques llamados cartuchos, numerales, figuras humanas de dioses y sacerdotes, masculinos y femeninos, así como formas de algunas especies botánicas y zoológicas.[13]

En los seis códices mixtecos se perciben, en términos generales, algunos aspectos comunes de su escritura: la división del espacio en secciones horizontales y verticales marcadas por líneas rojas que señalan el sentido de lectura, donde se disponen escenas con personajes, fechas, glifos topónimos y antropónimos. El Doctor Caso aportó observaciones sobre la escritura en los códices mixtecos en su obra *Reyes y reinos de la Mixteca*. Ahí describió sus características y valores, y mostró cómo pueden leerse los registros de genealogías, batallas, hazañas de sus dioses y de sus gobernantes durante largas etapas históricas. Con estas bases, en estudios recientes se ha profundizado en el conocimiento de la escritura mixteca y se han podido relacionar las historias de los personajes pintados en diferentes códices. Es probable que el *Códice Colombino* y el *Códice Becker I* se hayan elaborado en el Clásico tardío; los códices *Vindobonensis* y *Nutall* durante el Posclásico, y los más tardíos, los códices *Selden* y *Bodley*, que conservan la tradición pictórica prehispánica, a pesar de haberse elaborado durante la primera mitad del siglo XVI.[14]

Los códices nahuas del llamado Grupo Borgia se estima que proceden de lugares diferentes, de una región que se extiende desde la Mixteca hasta Puebla y Tlaxcala. No obstante, los códices *Cospi, Laud,*

[13] J. B. Glass and D. Robertson, "A Census of Native Middle American Pictorial Manuscripts", *Handbook of Middle American Indians*, 1975, vol. 14; L. E. Sotelo, "Los Códices Mayas", *Arqueología Mexicana*, 1997, n. 23; L. E., Sotelo, *Los Dioses del Códice Madrid*, 2002.

[14] A. Caso, *Reyes y Reinos de la Mixteca*, 1977; *Códice Vindobonensis*, editado por F. Anders, M. Jansen y G. A, Pérez Jiménez, 1992; C. Rossell, "Códices Mixtecos Prehispánicos", en *Arqueología Mexicana,* 1999, n.3.

Fejérváry-Mayer, Vaticano B y el propio *Códice Borgia*, muestran similitudes importantes en el registro de los glifos calendáricos y en las imágenes de los dioses. Su contenido se ha clasificado como calendárico religioso, y se ha precisado que en el calendario ritual los 260 días eran unidades simbólicas determinadas por las deidades que regían al hombre y a la naturaleza; sólo podían descifrar su simbolismo los *tonalpouhque* "lectores de los días", por los diversos factores que debían hacer intervenir para interpretar los augurios ahí previstos. Algunos temas o pasajes similares entre estos códices son la cuenta de los días, los señores de los veinte días, los árboles cósmicos con sus aves, y los cargadores del cielo. Se ha establecido que los códices del Grupo Borgia se elaboraron durante el Posclásico tardío, posiblemente en los siglos XII y XIII, pero sin precisar fechas.

En varios de ellos se pintaron glifos de larga tradición mesoamericana, como la vírgula de la palabra, representación del verbo hablar o cantar que en náhuatl se lee *tlàtoa* o *cuica*, en el *Códice Fejérváry-Mayer*, está asociada con deidades femeninas y masculinas. El glifo de *altepetl* 'población o ciudad', con el cerro de forma acampanada, presenta su contorno interrumpido por un conjunto de tres curvas a ambos lados, semejantes a excrecencias óseas que significan dureza; y las barras roja y amarilla en la base, de donde brota la corriente de agua, como se registraron en el *Códice Cospi* y en el *Vaticano B*. Varios glifos de los días del calendario ritual, como el característico signo 'movimiento', el *olin*, y también se ven huellas de pie con distintas implicaciones: señalan la dirección a seguir, los verbos ir, venir, salir,

regresar, aunque en códices coloniales se diversificarán aún más sus valores y significados.[15]

Entre los documentos pictográficos prehispánicos y los realizados a principios de la etapa colonial, se ha situado la elaboración de varios códices que se caracterizan por conservar, con cierto rigor, la tradición indígena aplicada al arte de los libros pintados, pero con alguna influencia europea. Sin embargo, su contenido es tradicional y en pocos aspectos se modificaron sus elementos formales, debido a que los *tlàcuilòquê* aplicaron técnicas prehispánicas en su manufactura y continuaron utilizando la escritura tradicional náhuatl, empleando soportes de los materiales acostumbrados. Sólo es probable que se hayan modificado los objetivos de los temas desarrollados de acuerdo con los cambios sociales impuestos por los conquistadores. Se consideran entre estos códices al *Códice Borbónico*, catalogado como calendárico-ritual; la *Tira de la Peregrinación* (*Códice Boturini*) que registra la historia sobre el origen y peregrinaje de los pueblos nahuas; y la *Matrícula de Tributos*, donde se pintaron las relaciones de los tributos que pagaban en tiempos determinados las provincias conquistadas por Tetzcoco, Tenochtitlan y Tlacopan.

El registro de los glifos tomados como ejemplos a partir de inscripciones en monumentos, desde el Preclásico, continúa con algunos cambios formales que no impiden su identificación. La forma acampanada

[15] Eduard, Seler "Comentarios al *Códice Borgia*", 1988; *Códice Bolonia (Cospi)*, en *Antigüedades de México*, 1964-1967; *Códice Vaticano B*, editado por Reyes García L., F. Anders, M. Jansen, 1993.

del glifo de *tepetl* y *altepetl* en la *Tira de la Peregrinación* y en la *Matrícula de Tributos*, a veces muestra alteraciones y se pintó en proporciones variables, sobre todo en glifos topónimos de los sitios mencionados durante la peregrinación y en las relaciones de pueblos tributarios. El elemento *tlatoa* tiende a simplificarse y a disminuir en tamaño; en la *Tira de la Peregrinación* adquiere importancia debido a que se representa repetidas veces como medio de comunicación entre el dios Huitzilopochtli y su pueblo; también en este códice se pintó el glifo de lágrimas con los mismos elementos que se conocen desde los registros olmecas, una superficie rectangular limitada sólo por dos lados, de donde pende un doble círculo, se asocia al rostro de personajes vencidos, de prisioneros y al personaje huasteco de un topónimo; es interesante que en la *Matrícula de Tributos* la representación de la vírgula de la palabra sea un elemento del topónimo de Cuicatlan, engalanado con adornos, como palabra o canto floridos, que sale de la boca de una cabeza masculina; este pueblo tributaba cantores para las festividades religiosas.[16]

Sin embargo, en las primeras décadas coloniales, se observa la elaboración de códices en los que se pueden precisar algunas características que los van a diferenciar de los códices prehispánicos. En cuanto a los materiales, se continúan usando el amate, los textiles de algodón y de alguna fibra dura, en cambio disminuye la preparación de pieles curtidas con ese fin; es importante la introducción del papel europeo que al aumentar su uso va a modificar el formato tradicional de biombo, por el de cuadernillo y el de libro, así como por algunas formas intermedias de hojas sueltas; se observa el aumento del uso de la hoja única de amate de dimensiones limitadas y por el contrario tienden a desaparecer los grandes documentos logrados sólo por el ensamble de numerosas hojas de este papel, como el *Plano Parcial de la Ciudad de*

[16] *Códice Borbónico*, editado por F. Paso y Troncoso, 1980; *Tira de la Peregrinación*, en *Antigüedades de México*, vol. 2, 1964-1967; *Matrícula de Tributos* (*Códice Moctezuma*), editado por Luis Reyes G., 1997.

México. Los *tlàcuilòquê* expertos en el arte de escribir continuaron aplicando los colorantes y pigmentos indígenas y al principio sólo se introdujeron las tintas ferrogálicas de origen europeo.

Un proceso más complejo se dio en relación a los contenidos y finalidad de las pinturas indígenas. Alterado el orden social y destrozado el control oficial de la sabiduría, la necesidad de comunicación entre los sectores sociales sobrevivientes y de éstos con los conquistadores, crearon las condiciones que permitieron adaptar la escritura tradicional al idioma desconocido, adecuar las imágenes a convenciones plásticas distintas; resolver a diario los problemas de ajustarse a demandas de un entorno social diferente y coercitivo.

Sin embargo, se continuaron elaborando códices donde la representación espacial es básica, pero desconocemos mapas con sólo información cartográfica estricta, debido a que el simple registro de la superficie terrestre involucraba ya parte de la cosmovisión de los pueblos nahuas. Esto se manifiesta al definir la orientación de un espacio a partir de la tradicional concepción de los cuatro puntos cardinales y el centro. Conforme a ello se establecía la secuencia del registro de los componentes orográficos como cerros y montañas, cuevas y barrancos, planicies y diferentes tipos de suelos; además de la representación del agua en manantiales, ríos y arroyos de diversas magnitudes; también lagos de aguas saladas y dulces y de otros espacios acuáticos sagrados, que según Broda manifiestan: "...las múltiples dimensiones de la percepción cultural de la naturaleza...". El *Mapa de Santa Cruz (Mapa de Upsala)* y los mapas de las *Relaciones Geográficas* de factura indígena, con frecuencia considerados sólo cartográficos, consignan información etnográfica importante y sobre diversos aspectos históricos relacionados.[17] Asimismo, los códices donde al factor espacial se une el temporal, el ámbito

[17] J. Broda, "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en *Cosmovisión ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, 2001, pp.165-238. *Mapa de Upsala, o Mapa de México Tenochtitlan y sus contornos hacia 1550*, editado por M. León Portilla y C. Aguilera, 1986; *Relaciones Geográficas de México: México*, 3 vols., editado por René Acuña, 1986.

geográfico no sólo se enriquece con el registro de historias locales, regionales de uno o varios pueblos, sino que se presenta como un factor que interactúa con el tiempo, entrelazamiento que se percibe en códices usualmente clasificados sólo con la fórmula "códices histórico-cartográficos", como el *Mapa de Sigüenza*, el *Códice Xolotl* y el *Mapa de Cuauhtinchan 2*, entre otros.[18]

Los ciclos del tiempo mesoamericano regidos por el calendario solar, *xiuhpohualli*, y por el calendario adivinatorio o *tonalpohualli,* fueron registrados en diversos códices coloniales denominados calendárico-religiosos. Clasificación escueta que no revela la importancia cultural que significaba el funcionamiento de los calendarios y los vínculos que tenían con otras prácticas culturales. Sobre todo controlaban el ciclo agrícola que se iniciaba con la temporada seca, seguía con la siembra y la temporada de las aguas pluviales; culminaba con la cosecha, para terminar con la primera etapa de la sequía. Actividades que se relacionaban con las estaciones anuales y el ritual de las fiestas con la participación de la población.[19]

Los funcionarios virreinales y el clero regular, durante los primeros años de la etapa colonial, requirieron de información sobre la religión y la cosmovisión indígenas, con el fin de establecer las bases del proyecto de evangelización y combatir las antiguas creencias; pero es sabido que ese interés fue contrario a la destrucción que se llevó a cabo de numerosos códices de diversos temas; no obstante, se continuaron elaborando varios documentos con esta temática (*Códice Borbónico, Tonalamatl de Aubin*) o se destinó la primera parte de algunos documentos históricos, al registro del calendario ritual y las festividades religiosas (*Códice Telleriano-Remensis, Códice Vaticano A*).

[18] J. B. Glass, "Mapa de Sigüenza", en *Catálogo de la Colección de Códices*, 1964; *Códice Xolotl*; K. Yoneda, *Los mapas de Cuauhtinchan y la historia cartográfica prehispánica*, 1991.
[19] J. Broda, *op.cit.* y "Ciclo de fiestas y calendario solar mexica" en *Arqueología Mexicana*, num. 41; J. Galarza, *Amatl, Amoxtli. El papel, el libro*, 1990.

La conciencia histórica de los pueblos indígenas transmitida por la historia oral y posteriormente por los códices históricos se continuó, más tarde, en los textos mixtos, compuestos por escritura tradicional náhuatl y escritura alfabética; en algunos casos en náhuatl y en castellano, en otros, sólo en alguno de los dos idiomas y a veces en otras lenguas indígenas. La necesidad de registrar su propia historia y la presión oficial para que informaran sobre su pasado inmediato se manifiesta en la producción numerosa de códices históricos que se elaboraron alrededor de 1550 en el centro de México y aún en años posteriores. En este *corpus* documental se perciben varias modalidades: los códices sobre la historia de la Conquista (*Lienzo de Tlaxcala*, *Mapa de Cuauhquechollan*); los que se refieren a historias locales de una región o de determinados pueblos (*Historia Tolteca-Chichimeca*); aquellos que abarcan la historia prehispánica y la colonial (*Códice Aubin*); o los de una etapa determinada (*Códice Quinatzin*, el *Códice en Cruz*) y aquí podrían considerarse también a las genealogías, como una forma particular de hacer historia.

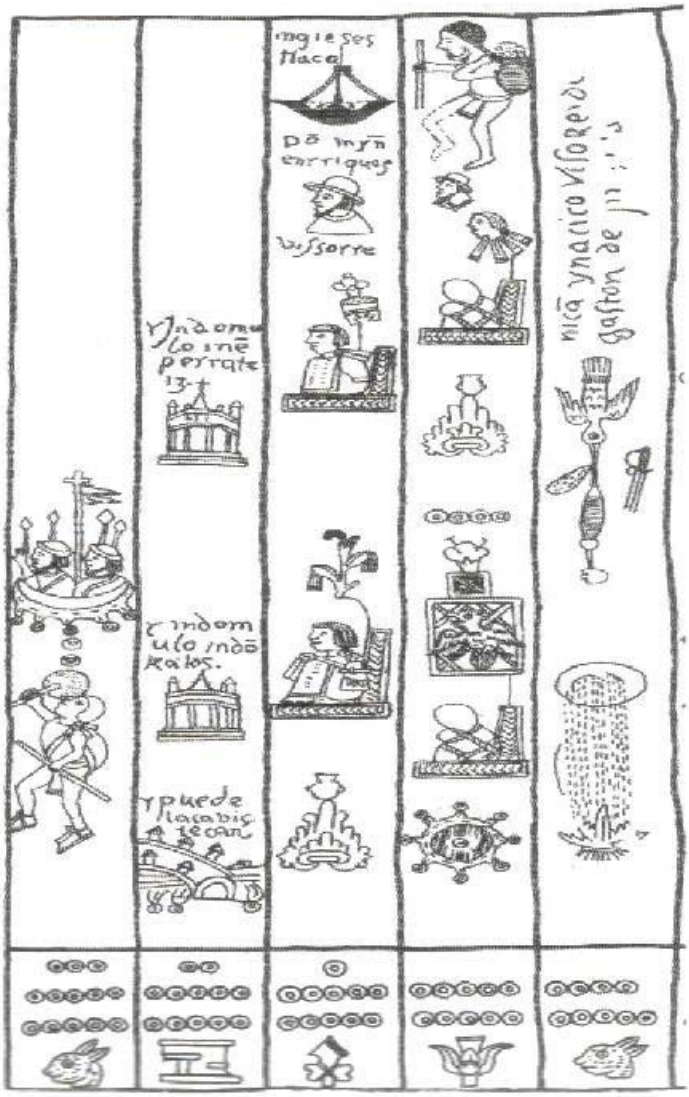


Figura 17. *Códice en Cruz*, lám. 70: 1518-1519.

Se incluye en las clasificaciones de los catálogos oficiales el apartado de códices considerados económicos, por su temática relacionada con ese aspecto de la cultura; entre estos se mencionan las relaciones de tributos de rangos tan diferentes como la *Matrícula de Tributos* y el *Códice Mendocino*, donde se registraron las listas de las provincias dependientes de la Triple Alianza, integradas por un número variable de pueblos sujetos y los tributos en especie que debían pagar en tiempos determinados. A diferencia de éstos, los hay sobre tributos de encomienda, de aporte individual, con frecuencia pagados al encomendero en turno por los habitantes de un solo pueblo cabecera o *altepetl*, con sus sujetos; tal es el caso del *Memorial de los indios de Tepetlaoztoc*. Y éste se puede contrastar con la breve relación del tributo de un barrio pagado a un funcionario indígena, pintado en el *Códice Mexicain 28, BNF*, *Tributos de Tlaxincan, Tlaylotlacan, Tecpampa*; los tributos, en general, estaban vinculados a glifos de cuenta con números del sistema vigesimal prehispánico, que continuó en uso durante el siglo XVI y aún posteriormente.

Las relaciones de tributos informan sobre la producción local, el comercio y el intercambio, no obstante sus diferentes jerarquías. Otra variante pecuniaria son los registros de labores campesinas, de artesanías especializadas, de diferentes oficios, a veces dispersos en mapas o en códices de temas variados, como sería el caso del *Códice Florentino*. Las relaciones de tributos, los censos, los protocolos catastrales, las matrículas de población relacionadas con pagos a la administración colonial se han considerado como documentación de carácter económico, aunque varios de esos documentos se elaboraron con el objeto de presentarlos como prueba documental en averiguaciones administrativas o jurídicas (*Matrícula de Huexotzinco* y *Códice de Santa María Asunción*).

Al principio de la presencia española se establecieron las encomiendas, institución que obligaba a los pueblos a pagar tributos en especie y en mano de obra; la evangelización avanzaba en diferentes latitudes; una década después se instituyó el virreinato y continuó la

formulación de leyes indianas; la Audiencia estabilizó su funcionamiento; se realizaron las primeras congregaciones de los pueblos y la organización del cabildo indígena; se iniciaron los cambios drásticos sobre el usufructo y propiedad de la tierra, a lo que se sumó la primera epidemia en 1545, con la consecuente baja de población. En resumen, el contexto histórico propició la creación de códices con temáticas coloniales requeridas por o para la población indígena, en particular, las doctrinas cristianas, pintadas para la enseñanza de las oraciones y preceptos religiosos durante la evangelización (*Códices Testerianos*, o *Doctrinas Cristianas*) y los llamados códices jurídicos; estos documentos correspondían a los presentados en el juzgado por la parte indígena para llevar a cabo trámites o litigios, que podían ser de diferente índole, según el caso que los motivara.

Son de carácter administrativo cuando se trataba de cumplir sólo con un trámite: testamentos, contratos de compra y venta, de tasaciones de tributos, de ratificación de elecciones del cabildo indígena, entre otros (*Códice de Huitzilopochco*, *Códice de ratificación de elecciones en Calpan*); de lo civil, cuando se tenía que seguir un proceso previa denuncia, por ejemplo, los litigios entre la comunidad y el encomendero, entre dos pueblos a causa de la imprecisión de los linderos, por la misma razón entre propietarios particulares, por el despojo de tierras, o las denuncias de la comunidad en contra de las autoridades indígenas de su cabildo, entre las más frecuentes (*Códice Cozcatzin, Códice Xochimilco Huexocalco*); y por último, de lo criminal, cuando el proceso se llevaba a cabo a partir de la denuncia de crímenes que ameritaban penas severas (*Manuscrito del Aperreamiento*, o *Códice Ixtacmaxtitlan*).[20]

Los códices jurídicos también presentan formatos diferentes, pero en general se observa la tendencia al uso de hojas de papel europeo de uso administrativo, aunque también pueden ser de amate o de otros

[20] W. Borah, *El juzgado de Indios en la Nueva España*, 1985; J. Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista*, 1999; A. Zorita, *Relación de la Nueva España*, 1999.

materiales; a semejanza de la mayoría de los códices coloniales, presentan influencias europeas en las imágenes. Las proporciones del cuerpo humano son más alargadas y la cabeza más pequeña que en los personajes prehispánicos; la disposición del espacio con frecuencia se estima en planos horizontales y múltiples, referidos a un plano vertical donde se inicia la lectura que puede seguir varias direcciones; topónimos, antropónimos y glifos de cuenta mantienen las convenciones tradicionales de la escritura nahua.

Por los aspectos mencionados se puede considerar que los códices coloniales, a diferencia de los prehispánicos, se caracterizan por representar aspectos sociales de la infraestructura colonial. En sus variedades temáticas se registran problemas que afectan a los diferentes estratos sociales de los pueblos indígenas. Son frecuentes las imágenes de ambos sexos de tamemes, de trabajadores especializados y de oficiales en artes diversas; de campesinos, albañiles o aguadores, o bien de grupos pequeños que representan a la comunidad y pertenecen a diferentes grupos étnicos; además pintaron con maestría a personajes de la nobleza y a funcionarios del régimen colonial, portando indumentarias europeas.

Otra característica que presentan en general los códices coloniales es el registro paralelo de los sistemas de escritura tradicional náhuatl y de escritura alfabética; a veces las glosas en castellano se escribieron cuando se elaboró el códice, pero es frecuente que se agregaran después. Los glifos, según varios autores, tendieron a aumentar sus valores fónicos en algunos casos, y puede observarse un número mayor de elementos integrantes de cada glifo. En varios códices se utilizó el valor de sílabas en español en nombres que se combinaban con valores en náhuatl, como una cabeza de perro y el elemento *olli* 'hule' componían la lectura <per – o> para el topónimo de Perú en el *Códice de Tlatelolco* (lám. II); y en el mismo documento se escribió el topónimo de Castilla con los elementos *caxitl* 'cajete', *tentli* 'labio', *atl* 'agua': <cax – te – a>. Sobre los títulos de algunos personajes se tienen ejemplos como el de un doble tule, o de un tule más

un ave (*totol*) para el glifo de doctor, entre una gran diversidad. Esta transición en los códices coloniales parece haber asegurado por más tiempo su vigencia y funcionalidad como medio de comunicación para ambas repúblicas, la de indios y la de españoles.

LA ESCRITURA INDÍGENA EN LA ÉPOCA COLONIAL[21]

Algunos autores aceptan que con la Conquista se destruyó el mundo material y sobrevivieron muy pocos de los manuscritos indígenas.[22] Sin embargo, la escritura prehispánica se adaptó a las nuevas circunstancias y entró en contacto con la escritura latina, manteniendo una presencia importante en la vida cotidiana. Hasta fines del siglo XVI, la producción indígena continuó utilizando signos que eran de uso común en el mundo mesoamericano como por ejemplo las unidades calendáricas y los topónimos. De todos los manuscritos, los de la mixteca son los que conservan el mayor número de elementos precolombinos. Romero considera que la escritura de cualquier tipo estuvo estrechamente vinculada a la conservación del poder en manos de las familias nobles.[23] Sin embargo, durante los siglos XVI y XVII se fue extendiendo entre la población y sirvió como un instrumento para exponer aspectos de la vida de las comunidades.

Los documentos fueron guardados celosamente por los funcionarios indígenas. En ocasiones los linajes eran sus custodios y los consideraban como sagrados. Gracias a esos acervos Chimalpahin pudo elaborar sus *Anales* y describir en rasgos generales la evolución de los señoríos chalcas hasta el siglo XVII. Otro caso similar fue el de Ixtlilxochitl quien utilizó el *Códice Xolotl* y otros manuscritos para escribir su obra.

[21] Responsable, Tomás Jalpa F.
[22] Donald Robertson, *Mexican Manuscript Painting of the early colonial period*, 1959, p. 5.
[23] María de los Angeles Romero Frizzi, coord., *Escritura zapoteca. 2500 años de historia*, 2003, p. 11.

La producción indígena incorporó nuevos elementos traídos por los europeos: animales y plantas, construcciones como templos, casas, molinos, sitios de estancias, pasaron a formar parte de la narrativa. El discurso no sólo se nutrió de las nuevas formas, sino que también incorporó conceptos novedosos en la representación del entorno geográfico.

La elaboración de escritos indígenas, utilizando las imágenes y los recursos narrativos tradicionales, estuvo íntimamente relacionada con los cambios ocurridos en la sociedad indígena en el transcurso de los dos siglos considerados. En ellos se reflejaron los principales problemas que afectaron a la sociedad. Pero ¿cuáles fueron los fenómenos más destacados durante esta época y cómo influyeron en el desarrollo de la escritura indígena?

En las postrimerías del siglo XVI la sociedad indígena sufrió grandes transformaciones que tendieron a alterar gradualmente la vida de las comunidades. Los desastres demográficos, provocados por las epidemias (1545-1548; 1563-1564, 1570 y 1592), propiciaron la desaparición de muchos asentamientos y paulatinamente la pérdida de poder del sector dominante sobre la mano de obra, las tierras y el gobierno. En 1550 se hizo el primer experimento pacífico de reducir a los naturales en sitios compactos y entre 1580 y 1610 la población fue sometida a un reacomodo con la política de congregación de pueblos, empleando medidas drásticas. Las sedes de poder fueron denominadas *cabeceras* y en ocasiones ocuparon el sitio de los antiguos centros cívicos religiosos. En otros casos solamente tomaron el topónimo y lo incorporaron a la nueva nomenclatura religiosa. Ahí se estableció el cabildo y fue residencia de los grupos privilegiados. Las cabeceras generalmente tuvieron bajo su administración los antiguos asentamientos que pertenecían a los *altepeme*. En los primeros años, las tierras y la mano de obra se mantuvieron bajo el control de los grupos indígenas de poder, sin embargo, a partir del siglo XVII estas relaciones se fueron desarticulando.

Las congregaciones propiciaron el desplazamiento de los naturales a los pueblos recién fundados y el abandono de muchas tierras que fueron declaradas como baldías. En esta época se aceleró el proceso de ocupación de tierras por parte de los españoles, quienes, mediante el instrumento legal de las mercedes, adquirieron gran cantidad de tierras, proceso que dio origen a las grandes propiedades. Para obtener la tierra se requería de varios trámites que quedaban registrados en alfabeto latino.

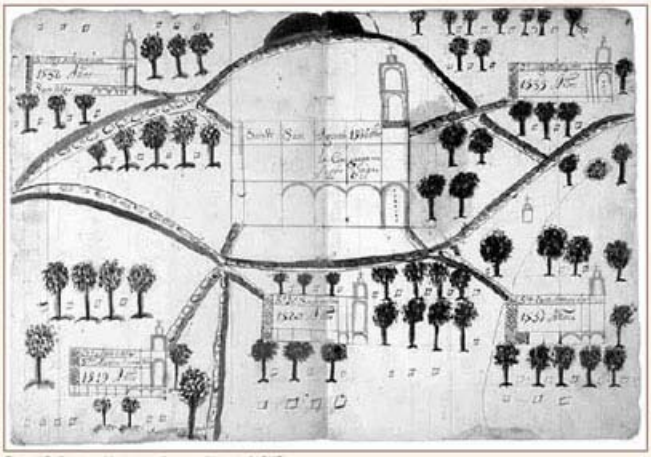


Figura 27. Congregación de Ayotzinco, ms. Mexicain 84 BNF

El primero era la *solicitud*, donde se especificaba la ubicación del terreno, las medidas y colindancias, así como el destino de las tierras. A ésta seguía el *mandamiento acordado*, que era la respuesta que daba la autoridad para hacer la concesión, y se emitía después de una investigación conocida como *vista de ojo* que consistía en un recorrido por el terreno y culminaba generalmente con la elaboración de un croquis o plano, donde los *tlàcuilòquê* intervinieron haciendo los nuevos registros. Finalmente se entregaba la *merced* que daba al solicitante el derecho para explotar la tierra. Este acto culminaba con un recorrido por los campos dando posesión al interesado mediante un ritual que consistía en arrancar yerbas y tirar piedras por los cuatro rumbos, y se realizaba ante la presencia de los naturales quienes tenían la oportunidad de contradecir la merced si afectaba sus tierras, presentando sus documentos como información probatoria.[24] Todos estos procedimientos generaron una gran documentación y fueron la oportunidad para que los naturales hicieran de

[24] Gisela von Wobeser, *La formación de la hacienda en la época colonial. El uso de la tierra y el agua*, 1989, p. 22; H. Prem, *Milpa y hacienda. Tenencia de la tierra indígena y española en la cuenca del Alto Atoya.*, 1988, pp.120-122; Tomás Jalpa Flores, *La tenencia de la tierra en la provincia de Chalco durante los siglos XV-XVII*, 1998, pp.190-200.

los testimonios que tenían en su poder, los instrumentos necesarios para defender sus tierras.

A mediados del siglo XVII, prácticamente todas las tierras del centro de México estaban ocupadas. La consolidación de la propiedad española fue favorecida por el gobierno colonial quien para legalizar todas las tierras obtenidas, fuera por medios legales o ilegales, y a fin de allegarse recursos para solventar el déficit en las rentas reales, llevó a cabo el programa de composición de tierras. El primero a fines del siglo XVI y el segundo en 1643. Durante las composiciones los indígenas tuvieron la oportunidad de mostrar sus títulos, que iban acompañados de croquis, planos o códices, para defender sus posesiones. Algunos autores consideran que la composición de 1643 fue la última oportunidad que tuvieron los pueblos de argumentar con base en sus documentos cuáles eran sus dominios.[25]En el centro de México el proceso concluyó hacía fines del siglo XVII, pero en otras regiones fue más tardío, como en la Montaña de Guerrero donde se elaboraron numerosos documentos pictóricos que dan cuenta de esta situación. Como ejemplos mencionaremos el *Lienzo de Petlacala*, los *Lienzos de Malinaltepec* y los *Lienzos de Chiepetlan*.[26]

A partir de la segunda mitad del siglo XVII empezó una lenta recuperación de la población indígena, aumento demográfico que no logró alcanzar los niveles existentes en la época prehispánica. Los pueblos crecieron y se nutrieron de una población mestiza, sobre todo aquellos que estaban próximos a las grandes ciudades y las cabeceras. Muchos de los pueblos sujetos crecieron e igualaron en importancia a las cabeceras y empezaron a tener cabildos y ejercer el control sobre los bienes de la comunidad. Con el crecimiento de los pueblos sujetos disminuyó el poder de las cabeceras y se inició la pulverización del antiguo sistema administrativo. Los pueblos sujetos demandaron su separación, el

[25] Prem, *op. cit.*, p. 175; Jalpa, *op. cit.*, p. 256-265.
[26] Danièle Dehouve, *Hacia una historia del espacio en la Montaña de Guerrero,* 1995, pp. 71, 109-135.

reconocimiento de sus gobiernos y el derecho sobre las tierras. Para poder justificar sus derechos recurrieron a su historia y en muchos sitios se dieron a la tarea de reunir documentos que les permitieran demostrar sus derechos o bien elaborarlos a partir de los informes orales y en ocasiones a imaginar, más que a recordar, su pasado, con algunos elementos de la grafía indígena.

La sociedad indígena tuvo una amplia participación en la vida pública. En la capital de la Nueva España se encontraba el Juzgado de Indios, creado a fines del siglo XVI, donde se atendían todos los casos y se impartía justicia a los naturales. Borah destacó la intensa actividad que se vivía en el juzgado, y señala que los indígenas estaban acostumbrados a la vida litigante cuando se trataba de defender sus derechos. Era común que los funcionarios indígenas se trasladaran al juzgado cargando toda suerte de documentos probatorios para defender sus causas. En muchos de los casos se registra la presentación de *pinturas*, como se les denominó a lo que actualmente conocemos como códices.[27]

Todos estos fenómenos fueron documentados con mucho detalle para algunas regiones. La información oficial dio cuenta de todas estas transformaciones pero también el mundo indígena generó su propio discurso. La mirada que ofrecieron está contenida en una extensa documentación que hace falta estudiar. Códices, mapas, planos, testimonios particulares nos ofrecen el punto de vista de la sociedad indígena. A través de las pictografías está plasmada su visión y la percepción de los acontecimientos.

Durante los siglos XVI y XVII se generaron una gran cantidad de documentos de tipo económico, religioso, y administrativo que dejaron testimonio de la entrega del tributo, las exacciones a las comunidades, litigios entre particulares. Sabemos de la existencia de documentos con información sobre el número de tributarios, el registro de parcelas y otros

[27] Woodrow Borah, *El juzgado de Indios en la Nueva España*, 1985; Ethelia Ruiz Medrano, "Códices y justicia: los caminos de la dominación", en *Arqueología Mexicana*, vol.7, n.38, pp. 45-50.

asuntos que eran conservados en los principales pueblos. Durante el gobierno del virrey Velasco se hicieron varios recuentos de la población y se encomendó el trabajo a funcionarios y amigos de las autoridades. Estos recurrieron a los *tlàcuilòquê* que se encargaron de elaborar las pictografías apoyándose en documentos que poseían. Por ejemplo, en la provincia de Chalco Francisco Muñoz informó que durante el gobierno del virrey Velasco se le había encomendado hacer algunas averiguaciones en dicha región y tenía conocimiento del número de tributarios por los documentos que entregó al virrey que estaban hechos en "pinturas antiguas".[28]

En los mapas y planos elaborados durante el proceso de distribución de la tierra subsistieron muchos elementos del mundo indígena que coexistieron junto a la apabullante presencia de la imagen occidental. Las montañas, ríos, caminos y edificios fueron las representaciones más recurrentes y con mayor presencia simbólica en la narrativa colonial.[29]

Mención aparte merecen los documentos de carácter geográfico elaborados para dar respuesta a las demandas de la Corona para conocer las características de los territorios. Una de las producciones más abundantes fueron los mapas, planos y croquis que acompañaron las Relaciones Geográficas. En 1577 Juan López de Velasco, cosmógrafo real, elaboró un cuestionario de 50 capítulos subdivididos en varias preguntas que fue enviado a la Nueva España para ser entregado a los funcionarios novohispanos. Los corregidores convocaron a los responsables de los pueblos para responder al cuestionario y entre 1578 y 1585 se llevó a cabo esta tarea en la cual los indígenas describieron su propio pasado a la luz de las encuestas.[30] Recurrieron a la historia oral pero también se apoyaron en numerosas fuentes pictóricas. Fruto de este trabajo fue la gran cantidad de planos y mapas que acompañaron las relaciones.

[28] Frances V. Scholes y Eleanor B. Adams, *Documentos para la historia del México colonial*, 1959, vol.5, p. 100; Tomás Jalpa, *La Tenencia de la tierra...*, p. 91.
[29] Véase los diferentes trabajos reunidos en M. Montes de Oca Vega, S. Reyes Equiguas, D. Ray y A. T. Sellen, *Cartografía de tradición hispanoindígena*, 2 vols. 2003.
[30] Serge Gruzinsky, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos* XVI-XVIII, 1991, p. 77.

Asimismo, a mediados del siglo XVII se elaboró un gran número de manuscritos que muestran la necesidad de los pueblos de recordar su historia, pero también de reconstruirla e inventarla con el propósito de que se reconociera su estatus. Bajo este rubro se encuentran dos tipos de documentación: los títulos primordiales y los códices Techialoyan. Se considera a este conjunto de códices como un subgrupo de los títulos primordiales. Su nombre se debe al *Códice de San Antonio de la Isla* o Techialoyan. Bajo este grupo se comprenden más de 60 documentos elaborados en la segunda mitad del siglo XVII y el siguiente. Difieren en composición y en estilo a los de otros códices; aunque Noguez señala que con algunas excepciones, el grupo sigue un mismo contenido temático: la reunión de los habitantes del pueblo en la casa de gobierno local, ilustraciones y textos dan noticias del origen de los antepasados fundadores del pueblo, los caudillos, sus conquistas, lugares de establecimiento, la pareja primigenia y la primera distribución de tierra. En ocasiones estos documentos van acompañados con glosas en español y son denominados también *altepeamatl.*[31]

En las comunidades los libros cumplían tres funciones: a) Eran necesarios para poder documentar los derechos legítimos en los continuos litigios sobre tierras y pago de tributo; b) representaban un medio ideal para conservar el saber sobre las religiones indígenas y llevar un registro de los sucesos contemporáneos, y c) servían para autorepresentar a los dirigentes y nobles indios.

Los códices Techialoyan mantuvieron viva la tradición indígena y se nutrieron de fuentes orales y versiones regionales de los *huehuetlatolli* que adaptaron a sus necesidades. En algunos códices Techialoyan el águila es importante; su representación mezcla tradición indígena pero muestra un

[31] Xavier Noguez, "Los códices de tradición náhuatl del centro de México en la etapa colonial", en Arellano et. al., *Libros y escritura de tradición indígena. Ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México*, 2002, pp. 159-183.

puente con la cultura occidental, así como la incorporaron en los blasones de las familias nobles. [32]

Muchos de los documentos indígenas conservan huellas de la memoria prehispánica. Desde la forma en que están diseñados se puede ver que subsistieron recursos didácticos útiles en la narrativa indígena, que plasmaron consciente o inconscientemente las sucesivas generaciones. Por ejemplo, en el códice Cholula se observan ciertos elementos de tradición nahua como es el sentido de la lectura. Para verificar los datos se tiene que ir rotando el pliego. El dibujo central es el punto de intersección que marca los parámetros rectores de la ubicación espacial y punto de partida del discurso. Se ilustra en forma de rueda la concatenación del tiempo, las sucesiones dinásticas, disposición que quizás obedezca a la concepción cíclica del tiempo.[33]

[32] Peer Schmidt, "Símbolos políticos y su iconografía en los códices coloniales del México Central", en Arellano et. al., *Libros y escritura de tradición indígena,* p. 408; Stephanie Wood, "El problema de la historicidad de los títulos y los códices Techialoyan", en Xavier Noguez, coord., *De tlacuilos y escribanos*, 1998, p. 167-207.
[33] F. González Hermosillo, *El códice de Cholula...*, 2002, p. 56-57.

LAS ESCRITURAS MESOAMERICANAS, AZTECA Y MAYA: ORIENTACIONES ACTUALES EN SU INVESTIGACION

Marc Thouvenot. Doctor de la Universidad de París, Sorbonne. Miembro del CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) a través del CELIA (Centro de Estudios de Lenguas Indígenas de América). Entre sus publicaciones se cuentan diversos artículos aparecidos en revistas especializadas, así como la obra *Chalchihuitl* publicada por el Museo del Hombre en París. Ha editado trabajos en sistema de informática. Entre ellos el *Códice Xólotl* y diversas paleografías: *Crónica Mexicayotl*, *Anales de Cuauhtitlan* entre otras. Es autor de programas informáticos, tales como *Temoa*, *Pohua/Tlachia*, *Chachalaca, G(ran) D(iccionario) N(ahuatl), Cen*. También es profesor de escritura pictográfica náhuatl en el INALCO (Institut National des Langues et Civilisations Orientales) en París.

Jean-Michel Hoppan. Doctor de la Universidad de París, Panthéon-Sorbonne. Miembro del CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) a través del CELIA (Centro de Estudios de Lenguas Indígenas de América). Entre sus publicaciones se cuentan diversos artículos aparecidos en revistas especializadas como *Amerindia*, así como en revistas para todos los públicos como *Pour la Science*. También es profesor de epigrafía maya en el INALCO (Institut National des Langues et Civilisations Orientales) en París.

Traducción: Carmen Herrera (DL-INAH)

INTRODUCCIÓN[1]

Las familias lingüísticas maya y náhuatl son, en México, hasta nuestros días, las dos familias de lenguas amerindias con el mayor número de hablantes. Desde tiempos precolombinos, éstas tuvieron en común, con algunas otras lenguas habladas en México, sistemas gráficos desarrollados por sus hablantes con el fin de representar discursos de forma más o menos completa.

Entre estos sistemas se ha convenido en llamar escritura maya al sistema que se elaboró y empleó por las poblaciones de la península de Yucatán entre los siglos IV A.C. Y XVII. Su homólogo nahua, llamada

[1] Publicación en francés: Les écritures mésoaméricaines (aztèque et maya) : orientations actuelles de la recherche, 2006, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Fascicule 1, p. 175-208

también escritura azteca o escritura náhuatl, fue utilizada del siglo XIV al XVIII por los aztecas, cuyo centro político se encontraba en la Cuenca de México, donde se ubicaban las capitales de México, Texcoco y Tlacopan. Junto con otros sistemas, como la llamada escritura zapoteca, originaria del Valle de Oaxaca, estas escrituras se consideran uno de los rasgos distintivos de Mesoamérica, área cultural definida por Paul Kirchoff hace un poco más de sesenta años. Esta área comprende gran parte del territorio del México actual, a excepción del norte del país, y algunos países vecinos del sureste. (Fig. 1).

Fig1

Las escrituras de esta área, donde por una serie de rasgos se agrupan pueblos lingüística y culturalmente muy diversos, son indisociables debido a una institución fundamentalmente mesoamericana: el empleo del calendario sagrado compuesto con ciclos de 260 días. Estas escrituras mesoamericanas comparten, además, el ser realizaciones intelectuales que procedieron, en forma más o menos indirecta, de un sistema de representación del pensamiento a través de imágenes

normalizadas, un tipo de semasiografía con base en signos gráficos. La iniciadora fue la cultura olmeca durante el período que los arqueólogos llaman Preclásico Medio, desde finales del segundo milenio, hasta al cuarto siglo del milenio anterior a nuestra era.

Los olmecas, que en muchos otros aspectos fueron los iniciadores de la civilización mesoamericana, eran originarios de la costa del Golfo de México, situados en el sur de los actuales estados de Veracruz y Tabasco. Esta cultura dejó buen número de ejemplos de semasiografía tanto en su lugar de origen, como en las zonas sometidas a su influencia cultural, tales como en partes del centro de México y ciertas regiones de la zona maya. Estos ejemplos muestran que la escritura olmeca consistía en un conjunto estructurado de imágenes convencionales, generalmente figurativas, entre las cuales algunas podían asociarse con el fin de componer lo que los mesoamericanistas llaman *glifos*, imágenes que se distinguen por ser de tamaño reducido, por ser expresamente menos figurativas y por estar inscritas en cartuchos. Estas unidades pequeñas se añaden a imágenes de tamaño mayor, cuyo rasgo más característico es que representan fundamentalmente a personajes.

Al constituir las huellas más antiguas de escritura hasta ahora conocidas en Mesoamérica, los glifos olmecas del Preclásico Medio, ocasionalmente, parecen haber registrado fechas del calendario sagrado o el nombre del personaje. Hacia el fin del Preclásico Medio, algunos glifos parecen, algunas veces, estar completando un personaje,[2] pero en el siguiente período, en el Preclásico Tardío (del siglo IV A.C AL III D.C.), los glifos no aparecen necesariamente en esas imágenes como grupos reducidos de signos completando puntualmente a los personajes, sino que eventualmente se multiplican, articulándose entre ellos de manera que constituyen verdaderas cadenas, más o menos largas, y adoptan generalmente la forma de columnas. Esto tendrá una importante

[2] El Monumento 13 de La Venta, en Tabasco, es un ejemplo sobresaliente a este respecto.

consecuencia gráfica, la de dar a los glifos configuraciones aproximadamente cuadrangulares.

Mientras que los cartuchos cuadrangulares tienden a alejar al signo glífico de la figuración –al menos aparentemente–, su concatenación sugiere los comienzos de la representación ya no sólo de fechas o nombres propios, sino de series enteras de lexemas articulados entre ellos por una gramática para componer enunciados. Esta tendencia, nacida en el Preclásico Tardío, tuvo lugar al mismo tiempo en el Oeste, en el actual estado de Oaxaca, donde la influencia olmeca ya se había manifestado desde el período precedente y donde también aparecieron textos compuestos de columnas de glifos que, si bien son distintos a los de la zona olmeca, presentan un indiscutible "aire de familia"; y en el Oriente, en la zona maya.

En las regiones de su aparición, estas tres escrituras siguieron siendo desarrolladas durante la época Clásica, del siglo tercero, al décimo,[3] y de forma particularmente ostensible entre los mayas. Los vestigios más visibles de su escritura subsisten en numerosos monumentos, cuyo número supera a cualquier otra región de la América precolombina. Paralelamente, continuaron empleándose y desarrollándose formas locales de semasiografías donde los glifos no se distribuían en columnas, como en el centro de México. Los mayas fueron los únicos en seguir produciendo textos glíficos "concatenados" en el Postclásico, mientras que en el resto de Mesoamérica –incluso entre los mayas en la mayoría de los soportes– se impusieron semasiografías pictográficas en las que los glifos no se colocaron en secuencia, la disposición característica de la escritura azteca.

[3] En la región olmeca, las inscripciones en columnas de glifos dejan de verse desde la fase reciente de la época clásica, a partir del fin del siglo VI.

EL CORPUS

AZTECA

Se cuenta con alrededor de medio millar de documentos en los que se puede observar la escritura azteca.[4] Este número es a la vez limitado y significativo. Limitado en la medida en que es demasiado reducido, ya que se sabe de la existencia de bibliotecas donde se conservaban los códices. Es una cantidad significativa si se piensa en las destrucciones sistemáticas organizadas por los conquistadores europeos, por las que se habría podido contar con sólo un puñado de ejemplares. Si el número de documentos no es desdeñable se debe a que después de la organización de los autos de fe, se elaboraron numerosos textos por diferentes razones, ya fuera por el impulso de los religiosos españoles, o como respuesta a las exigencias de los laicos.

A diferencia del área maya, se encuentran muy pocos vestigios de escritura monumental. En buen número de casos, ya no hay monumentos o no tienen imágenes. Se tienen, sin embargo, algunos ejemplos como la llamada Piedra del Sol que se puede observar en el Museo de Antropología, en México, o en algunos murales, como los de Tizatlán, o los de Ocotelulco, cerca de Tlaxcala, o, incluso en cerámica. Pero la mayor parte de los ejemplos conocidos de escritura náhuatl se encuentra en lo que tradicionalmente se llama códices. Éstos pueden tener varios formatos –en forma de biombo con escritura en uno o ambos lados, el formato tradicional más habitual, como una lámina, o en forma de libro europeo. Fueron realizados en diversos materiales: en papel tradicional llamado *amatl*, compuesto de fibras abatidas, de un árbol del género Ficus; en piel de venado, en tela, o en papel europeo. La gran mayoría de los documentos nahuas, particularmente los del centro de México, son realizaciones posteriores a la conquista. Esto se debe a las destrucciones sistemáticas

[4] Glass, John B., 1975.

organizadas por los conquistadores y también por la descomposición de los códices conservados en secreto después de la Conquista. Nadie pone en duda el carácter precortesiano de tan sólo cuatro códices, el *Borgia*,[5] el *Fejérváry-Mayer*[6], el *Laud*[7] y el *Vaticano B*.[8]

Los temas tratados con esta escritura pueden dividirse en cuatro: el 40% son documentos de tipo administrativo, como la *Matrícula de Tributos*,[9] los códices que registran tributos, el *Códice Vergara*,[10] que es una especie de catastro, o la *Matrícula de Huexotzinco*,[11] que es un censo; 34% son códices históricos o políticos, como por ejemplo el *Códice Xolotl*[12] (los tres últimos se conservan en la Biblioteca Nacional de Francia); 12% son de tipo religioso, conteniendo específicamente almanaques adivinatorios, tales como los que se encuentran en el *Códice Borbónico*,[13] conservado en la Biblioteca de la Asamblea Nacional en París, o incluso el *Fejérváry-Mayer*.[14] La escritura, que era anónima, no tenía un uso generalizado y no fue utilizada más allá de los temas antes citados.

MAYA

Entre los mayas subsisten sobre todo documentos de naturaleza epigráfica. Las inscripciones más numerosas, varios millares, y las más largas, un poco más de dos mil glifos en secuencia, están grabadas en monumentos.[15] Estos testimonios abarcan dos milenios, desde el principio del Preclásico Tardío, pero la cantidad más importante y la más rica, porque contiene los textos más extensos, proviene del período Clásico,

[5] Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García, 1993a.
[6] León-Portilla, Miguel, 1992.
[7] Anders, Ferdinand, Maarten Jansen, 1994.
[8] Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García, 1993b.
[9] Reyes García, Luis, 1997.
[10] Williams J., Barbara et H.R. Harvey, 1996.
[11] Herrera, Carmen y Marc Thouvenot, 2004.
[12] Thouvenot, Marc, 2001 y 2004.
[13] Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García, 1991.
[14] León-Portilla, Miguel, 1992.
[15] Las estelas en piedra son sin duda el tipo más representativo.

época que comprende los siglos durante los cuales la escritura adquirió un carácter particularmente visible. A partir del siglo X, el período Postclásico se caracteriza por una pérdida de la tradición en inscripciones monumentales en el conjunto del área maya y, en su lugar, se generaliza una semasiografía pictográfica en la que los glifos no se disponen en secuencia, con seguridad maya, pero muy parecida a la de los toltecas, el equivalente nahua de ese entonces en el Valle de México. Esta pictografía "maya-tolteca" del Postclásico temprano (hasta finales del siglo XII) está claramente representada en el sitio yucateco de Chichén- Itzá. Un regreso relativo a las estelas con columnas de glifos es perceptible a partir del siglo XIII, pero son raros los ejemplos conocidos de estelas del Postclásico tardío.

Por otra parte, hay una cantidad comparable de epigrafía maya en inscripciones más cortas, que constan de menos glifos en total, sobre objetos móviles cuyo tipo más abundante son las cerámicas, la mayoría también del período Clásico.

La paleografía glífica maya, en cambio, se reduce a tres manuscritos postclásicos de concepción comparable a los códices aztecas en papel amate. Los códices mayas son el *Códice Dresde*,[16] un manuscrito completo de 78 páginas, el *Códice Peresiano*,[17] fragmento de 22 páginas de una obra originalmente más larga, y el *Códice Tro-Cortesiano*,[18] reunión de dos fragmentos, con un total de 112 páginas, de un códice más tardío. De nuevo, las destrucciones debidas a las condiciones climáticas y humanas explican la desaparición de vestigios en papel. Se sabe, sin embargo, que hubo códices mayas desde el Clásico temprano, antes del siglo VI, porque ya se hacían representaciones gráficas de ellos y porque los batidores de corteza encontrados en excavaciones muestran que el papel ya se fabricaba en el Preclásico tardío, corroborado por los hallazgos de vestigios

[16] Conservado en la Sachsischen Landesbibliothek, en Dresde.
[17] Conservado en la Biblioteca Nacional de Francia, en París.
[18] Conservado en el Museo de América, en Madrid.

descubiertos en tumbas del Clásico temprano e interpretados como posibles restos de códices. Parecería, incluso, que en realidad el papel no sólo fue el soporte preferido de la escritura maya, a diferencia de lo que permiten apreciar los restos, sino posiblemente el material para el que fue concebida. Esto es al menos lo que tiende a mostrar el aspecto fluido y curvilíneo de sus signos, trazos que sugieren más una escritura originalmente pintada que grabada.

¿De qué hablan estos documentos?

Los tres códices son colecciones de almanaques con contenido astrológico o profético, lo que permite pensar que eran esencialmente un tipo de manual para los adivinos.

En lo que concierne a la epigrafía, los objetos móviles se caracterizan por el predominio de inscripciones con un carácter de dedicatorias, pero la cerámica muestra también numerosas "leyendas de glifos", en ocasiones a manera de filacterias, con inscripciones más cortas que completan las representaciones de los episodios pintados o grabados sobre esos objetos de valor.

En lo que respecta a los monumentos, se trata esencialmente de textos con contenido mítico-histórico, destinados a la propaganda de los reyes divinos que gobernaban las ciudades mayas.

Pero conviene tener siempre presente que esta división de géneros de escritos glíficos mayas, obtenida por lo que es observable y por lo que subsiste hasta nuestros días, no refleja cabalmente, al menos en la misma proporción, el reparto original de tales géneros; más aún si se toman en cuenta las disparidades entre las fuentes de tipo epigráfico y las fuentes paleográficas, siendo que, en efecto, éstas desaparecieron casi totalmente, mientras que suficientes indicios permiten imaginar que fueron el soporte más habitual de la escritura maya. También es claro que si no subsiste ningún otro tipo de manuscritos además de los tres manuales adivinatorios del *Dresde*, *París* y *Madrid*, hay evidencias indirectas que muestran la presencia de otros géneros, tales como manuscritos históricos

y religiosos, así como documentos administrativos del tipo de registros de impuestos. Ninguno de estos documentos ha persistido a través de los siglos; y todavía menos los borradores y ejercicios escolares que presupone la existencia de una escritura, ni mucho menos escritos que eventualmente hubieran tratado de la vida cotidiana, si acaso existieron algún día.

COMPUESTOS GRÁFICOS Y RELACIÓN CON LAS LENGUAS

AZTECAS

La escritura náhuatl está construida alrededor de dos clases de imágenes: los personajes, humanos o divinos, y los glifos. (Fig. 2a). Glifos y personajes[19] son generalmente complejos gráficos aislables, porque están circundados por un espacio. Pero mientras que los elementos de los personajes están siempre dispuestos en una relación anatómica, los de los glifos tienen gran libertad de asociación.

Fig. 2ª Personajes

La parte glífica se especializa en ciertos dominios como la expresión de los nombres propios y de las fechas. Los personajes generalmente

[19] A Joaquín Galarza se le debe la idea de que los personajes están compuestos de elementos que pueden ser leídos. Esta idea puede verificarse para ciertos elementos, pero subsisten grandes incógnitas sobre la manera como debe leerse integralmente un personaje. Los estudios en este dominio están menos avanzados que para los glifos ya que no se tienen tantas anotaciones en náhuatl para los personajes que las que se encuentran para los glifos. Galarza, Joaquín & A. Monod Becquelin, 1980.

expresan el dominio de las acciones y de los títulos, con una mayor vocación multilingüe.

Pero en los dos casos, los elementos constitutivos son figurativos y pueden relacionarse con el mundo real. Casi siempre es posible "reconocer" un elemento. Un conocimiento mínimo del mundo animal y vegetal, así como de la cultura material es necesario para identificar un elemento. Así, la escritura azteca sólo presenta poco más de cinco por ciento de signos que no son identificables. No obstante, "figurativo" no significa que las imágenes constituyan una representación del mundo en su diversidad, como pueden serlo las imágenes fotográficas o las tiras cómicas. Por el contrario, estas imágenes son figuraciones de conceptos que los nahuas proyectaban sobre lo real. Un elemento *cuauhtli* 'águila' no figura un águila en particular, sino que remite a la clase de águilas. La relación con lo real no es entonces directa, sino que pasa por el filtro de la conceptualización, lo que produce imágenes convencionales.

Esta relación con lo real puede tener varias formas según el contexto de empleo. (Fig. 2b). Es así que el elemento *ocelotl* 'jaguar' exhibe al menos cuatro realizaciones: de cuerpo entero, la cabeza, una oreja, o sólo las manchas. Lo importante es que en todos los casos permanecen constantes los rasgos distintivos, esto es, las características de la imagen que permiten oponerla a todas las otras. En el caso del *ocelotl* son sus manchas.

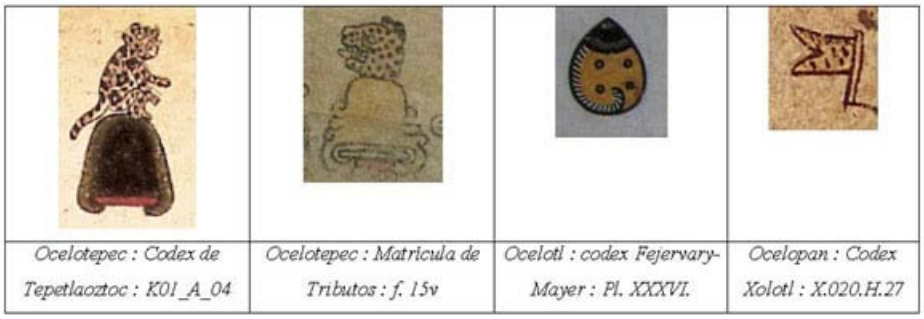


Fig. 2b Elemento *ocelotl* "jaguar"

Los personajes son también totalmente convencionales en su figuración. Nunca se trata de un retrato, sino sólo de la adición de elementos que son intercambiables y dispuestos como lo son en realidad (la cabeza está sobre la espalda, la boca en la cara...).

No existe una diferencia fundamental entre las imágenes de los personajes y las imágenes de los glifos. En buena cantidad de casos son las mismas, simplemente su tamaño es más grande cuando están integradas en los personajes y son más numerosas: entre dos y tres en promedio para los glifos, una decena para un personaje humano y una veintena para uno divino.

Actualmente se han identificado alrededor de 800 elementos que sirven para componer los glifos o los personajes. Estos elementos provienen del cuerpo humano, de la fauna, de la flora, del cosmos, de los artefactos, de los números, de los colores, de las formas...

En función del origen geográfico de los códices, del taller al que perteneciera el *tlacuilo* "pintor-escritor" y de su estilo particular, los elementos podían presentar cierto grado de variación. (Fig. 3). A los factores geográficos y personales conviene añadir la época en que fue escrito el documento. En efecto, el hecho de que los escritores eran al mismo tiempo artistas propició que fueran particularmente permeables a la novedad que representaba la imagen europea lo que, en parte, determinó la evolución de las imágenes después de la Conquista. Los elementos conocen un cierto grado de variación y de evolución. En ocasiones es difícil distinguir entre los dos fenómenos, que pueden conjugarse.

En el ejemplo del elemento *itzcuintli* 'perro' se nota que el rasgo distintivo más frecuente es la presencia de manchas negras, en particular a la altura del ojo. Sin embargo, en un caso, en el *Códice Fejérváry-Mayer*, no es más este rasgo el que se eligió, sino tan sólo una parte de la cabeza de un perro.

Hay que añadir que en el interior de un mismo documento se observan variaciones importantes. Una de las causas de la variación es el tamaño del elemento. Cuando se agranda, naturalmente se enriquece y adopta una apariencia diferente.

Todos los elementos transcriben valores fónicos que corresponden en su gran mayoría a raíces nominales o verbales. Se puede entonces decir

Fig. 3

que se trata de una escritura esencialmente logográfica con un poco de fonetismo.

¿Los elementos de los personajes tienen una función idéntica a la que tienen en los glifos como plantea la hipótesis de Joaquín Galarza?[20] A falta de estudios suficientes no es posible dar una respuesta global a esta cuestión. Sin embargo, es posible mostrar que en ciertos casos, efectivamente, pueden tener un comportamiento similar.

Sucede que algunos de los elementos de los personajes se utilizan exactamente de la misma manera que en los glifos. En el *Códice Xolotl* el antropónimo del personaje nombrado *Cuacuauhpitzahuac* se escribe de dos formas. (Fig. 4a). En un caso, la cornamenta, que transcribe

[20] Galarza, Joaquín, 1978.

cuacuauh, está sobre la parte superior de un elemento *tlacatl* 'hombre', mientras que en el otro caso se puso directamente sobre la cabeza del personaje. En los dos casos la cabeza, que se dice *cuaitl*, sirve como determinativo fonético indicando que la lectura empieza por la sílaba *cua-*.

En el caso que proviene del *Códice Matritense*[21], las dos imágenes se distinguen porque sólo en un caso la mano y el brazo que porta el arco es visible. El elemento que figura el brazo con la mano frecuentemente tiene el valor /*acol*/.

Fig. 4a, 4b

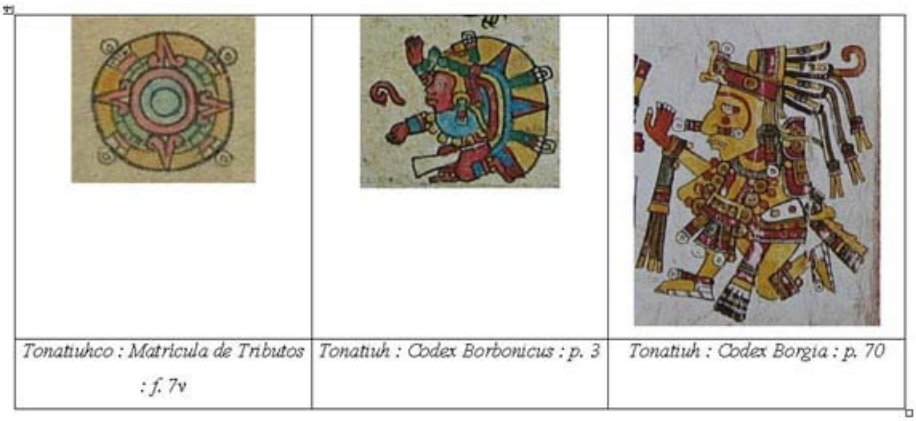


Fig. 4c

[21] Sahagún, Fray Bernardino de, 1993.

Desde el punto de vista de la escritura no es indiferente que un personaje sea humano o divino. En efecto, no obstante que los dioses tienen nombre, jamás presentan el equivalente a un antropónimo, esto es, un glifo aislado y unido a través de un lazo gráfico[22]. Esto permite deducir que o bien es la fisonomía característica de cada dios lo que permite reconocerlo y de ahí nombrarlo, o bien que los nombres forman parte integrante de la figuración del dios. (Fig. 4c). En los hechos, las dos proposiciones se verifican y a veces se combinan. El elemento *tonatiuh* "sol" aparece en la *Matrícula de Tributos*. Esta misma palabra es el nombre del dios del sol, y para expresar este nombre los *tlacuiloque* 'pintores-escritores' reprodujeron este elemento haciéndole adoptar la forma de una insignia en la espalda, o simplemente figuraron este personaje divino dotándolo de sus ornamentos característicos. Aquí es la abundancia de los ornamentos con *chalchihuitl* 'jade', junto con su pintura facial lo que basta para identificarlo y conocer su nombre.[23]

Para los aztecas un hombre sin nombre no es nada, está simplemente destinado al olvido, debe dársele un nombre y éste aparece explícitamente expresado en forma de glifo antroponímico ligado a su cabeza por un lazo gráfico. Los dioses no están sometidos a esta contingencia, son conocidos en principio y no tienen necesidad de registrar sus nombres de la misma forma, sino sólo implícitamente.

¿Es posible saber cuáles son las partes de la lengua náhuatl que se escriben? Se puede tener una idea poniendo en paralelo la lengua y la escritura.[24]

La lengua náhuatl está compuesta esencialmente de palabras cuya morfología puede reducirse a una fórmula del tipo:

(Prefijo(s)) + Raíce(s) + (Sufijo(s))

[22] Bertina Olmedo me señaló una excepción en el códice Vaticanus A.
[23] Thouvenot, Marc, 1982.
[24] Sobre este tema, véase Thouvenot, Marc, 2002.

Los prefijos son 26, mientras que cuenta con cerca de cuarenta sufijos. Las raíces nominales y verbales, en proporciones iguales, se estima que son alrededor de 630. Por el hecho del carácter aglutinante de la lengua, con estas raíces es posible crear un número indefinido de palabras.

A las palabras susceptibles de flexión o composición hay que añadir alrededor de 300 palabras invariables o que no entran en composición (determinantes, pronombres, adverbios, conjunciones, interrogativos...) nombrados aquí "varia". El conjunto da un total de mil.[25]

Raíces nominales y verbales, afijos y varia fueron buscados sistemáticamente en los códices estudiados también en forma sistemática (*Xolotl*, *Vergara*, *Huexotzinco*) y los resultados de esta búsqueda permiten presentar el siguiente cuadro:

Categorías	En lengua	En la escritura	Porcentaje
Raíces nominales	317	288	91 %
Raíces verbales	317	183	58 %
Afijos	66	16	24 %
Varia	300	0	0 %
Total náhuatl	**1000**	**487**	**49 %**

Se puede observar que:

1) Para el 91% de las raíces nominales se conoce un elemento pictográfico susceptible de transcribirlas, mientras que para las raíces verbales, la cifra correspondiente es claramente menor. Sin duda esta diferencia se explica, en gran parte, por el desequilibrio del conocimiento relativo a los glifos y a los personajes, ya que son éstos los que expresan preferentemente las raíces verbales.

[25] Este número es tributario del título de la obra de Swadesh, Mauricio y Madalena Sancho, 1966.

2) En general, los escritores nahuas no expresaban los afijos de su lengua excepto cuando se tornaba indispensable.

La enorme mayoría de los afijos son monosilábicos y lo mismo sucede en gran número de raíces nominales o verbales del náhuatl. Por esta razón se puede suponer que si lo hubieran deseado, los *tlacuiloque* (pintores-escritores) bien habrían podido registrar pictográficamente todos sus afijos. Pero esta capacidad de su escritura no les interesaba. Parece que deliberadamente hubieran optado por la falta de precisión explícita de los afijos, excepto en aquellos casos en los que podía ser indispensable evitar la ambigüedad.

3) La clase varia, por ejemplo, el *in* "determinante: el, la, los...", *auh* "y, pero", *inic* "de forma que", *nican* "aquí"..., no se representaban explícitamente.

Este cuadro muestra que en esta escritura se había dado los medios para transcribir cerca del 50% del náhuatl. Es claro que este porcentaje no es más que una vaga aproximación. Incluso si las cifras cambiaran en el futuro, el dato que no podría cambiar es el hecho de que esta escritura no transcribía explícitamente toda la lengua.

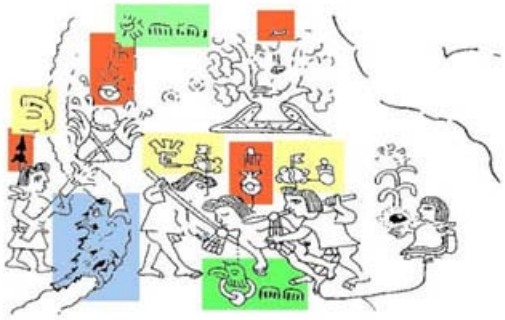
¿Se puede escribir y leer cuando sólo el 50% de una lengua se transcribe explícitamente? La respuesta es afirmativa, en particular cuando se reconoce que esta escritura tiene miras limitadas temáticamente, como se señaló anteriormente, ya que su objetivo era ante todo transmitir información y no ser el espejo de una lengua, dado que la parte de la lengua no expresada podía restituirse por cualquier conocedor del náhuatl.

Pero para que tal sistema funcione, conviene atribuirle a cada imagen un papel en el enunciado. Y es exactamente eso lo que se encuentra en los códices, en donde sujetos, objetos, verbos, complementos de lugar y de tiempo están perfectamente señalados.

Para que se pueda observar el funcionamiento se realizó la lectura de un fragmento de la lámina VI del *Códice Xolotl*, códice que relata varios

siglos de la vida de Texcoco. Se trata del episodio de la muerte del soberano *Ixtlilxochitl*. Esta lectura se obtuvo conjugando el análisis de la imagen con diversas fuentes en náhuatl, o en español, donde se relata este suceso.[26] Es posible proponer una lectura en náhuatl y su traducción. (Fig. 5a y 5b). La traducción y la copia del códice se colorearon para que se pueda visualizar la correspondencia entre el texto alfabético y el texto pictográfico original.[27]

Fig. 5a



Le jour dix cozcacuauhtli de nobles guerriers tépanèques, chalca et otumpaneca, tuèrent à coup de lance le noble Ixtlilxochitl sans ses ornements royaux.
Le jour onze olin, du haut d'un arbre, à la fourche d'un chêne, sur une colline, le noble Nezahualcoyotl se réfugia pour observer comment un noble nommé Chimalpopoca, un tlailotlacatl, pleurait en mettant le feu à la momie funéraire d'Ixtlilxochitl, à coté d'une rivière nommée Cuetlachac Tepanohuayan.

Fig. 5b

[26] Chimalpahin, III, p. 97 (Durand-Forest, Jacqueline de, 1987); Chimalpahin, VII, p.93-4 (Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, 1968); P312A, f. 27v (*P312A : Codex Chimalpopoca, 1992*); Códice Chimalpopoca, p. 37 (*Códice Chimalpopoca,* 1975) ; Ixtlixochitl, Historia p. 49. (Alva Ixtlilxochitl, 1975); Ixtlilxochitl, Relación p. 340-1. ; Ixtlilxochitl, Relación p. 342. ; Ixtlilxochitl, Relación p. 438 (Alva Ixtlilxochitl, 1977).

[27] Los complementos de tiempo están en verde, los de lugar en azul, los antropónimos personales en rojo, mientras que los antropónimos colectivos aparecen en amarillo.

Lectura

In ipan cemilhuitonalli matlactli cozcacuauhtli quimictique, quiminque tlacochtica chalca tepaneca yhuan otumpaneca tepaneca in Ixtlilxochitzin in ayac itlatqui.

In ipan cemilhuitonalli matlactli once olin, in Nezahualcoyotzin ca cuauhticpac cuammaxac tepeticpac, momaquixti ynic quittac yn iuh *Chichiquiltzin****, tlailotlacatl choca ihuan quiquimiloa, ihuan quitoca, quitlatia yn Ixtlilxochiztin micqui. Ixtlilxochitl tlatlac. Atoyatenco Cuetlachac Tepanohuayan.***

Traducción

En el día *diez cozcacuauhtli*, nobles guerreros *tepanecas*, *chalcas* y *otompanecas* mataron a punta de lanza al noble *Ixtlilxochitl* sin sus ornamentos reales.
En el día *once olin*, de lo alto de un árbol, en la horcadura de un roble sobre una colina, el noble *Nezahualcoyotl* se refugió para observar cómo un noble llamado ***Chichiquiltzin***, un *tlailotlacatl*, lloraba al prender el fuego a la momia funeraria de *Ixtlilxochitl*, al lado de un río llamado *Cuetlachac Tepanohuayan.*

Con estos datos gráficos es perfectamente posible generar lecturas diferentes, que transmitirán la misma información y respetarán las reglas impuestas por la lengua.[28] La no linealidad de la escritura unida a la

[28] Así sería perfectamente posible invertir la cronología y leer: El día *once olin*, de lo alto de un árbol, en la horcadura de un roble, sobre una colina, el noble ***Nezahualcoyotl*** se refugió para observar cómo un noble llamado ***Chichiquiltzin***, un ***tlailotlacatl***, lloraba al prenderle fuego a la momia funeraria de ***Ixtlilxochitl***, al lado de un río llamado ***Cuetlachac,Tepanohuayan***.

transcripción de sólo las partes portadoras de información debía proporcionar a los lectores cierta libertad para desarrollar su capacidad de improvisación.

MAYAS

Entre los mayas, la concatenación de glifos en columnas dobles para transcribir amplias partes de un discurso tuvo por efecto subrayar las diferencias con los personajes, más que en la escritura azteca. De forma general, gran parte de los signos de los glifos parecen menos figurativos. Los personajes, en cambio, se presentan menos sometidos a la estandarización; aparentemente, las escenas dejan un lugar más grande a la fantasía plástica, en ocasiones exuberante, y son muy raros los lazos gráficos, salvo en el caso de las filacterias. Sin embargo, el "diseño de página" es también totalmente estructurado y significante. Asimismo los personajes son una constante, casi siempre de forma prominente e, igualmente, algunas de sus partes tienen una contraparte directa en los signos glíficos. Además, éstos están sujetos, tanto como los personajes, a variaciones gráficas y, como entre los aztecas, la mayoría de los signos puede realizarse de formas diferentes.

Para retomar el ejemplo dado anteriormente para el náhuatl, *ocelotl*, el elemento característico de la forma "habitual" del signo maya del jaguar es la representación de las manchas del pelaje del animal, que en este caso se substituyen con la pupila de su ojo. Este elemento es también característico de su alógrafo cefaloforme, donde se figura la cabeza completa y en la realización llamada "figura entera" se dibuja todo el cuerpo. (Fig. 6a).[29]

El día *diez cozcacuauhtli*, nobles guerreros tepanecas, ***chalca*** y ***otompanecas***, habían matado a punta de lanza al noble ***Ixtlilxochitl*** sin sus ornamentos reales.

[29] Formas « ojo » y « cabeza » a partir del catálogo de signos de la escritura maya de Macri & Looper 2003 : 364 (grafemas AT7 y AT1) ; forma en figura entera tomada de Closs 1979 : 44.

Fig 6a

Numerosos signos poseen también una forma "mínima", esto es, reducida en función de un achatamiento conferido por su posición periférica al interior de un glifo, donde en general el escriba maya otorgaba a uno de los signos la posición de elemento central, y considerando todas las realizaciones, un escriba maya disponía de un repertorio de algunas centenas de signos para componer sus textos en columnas de glifos.[30] Este tamaño se muestra comparable a lo que se puede observar entre los aztecas. La mayoría de estos signos eran logogramas, esto es, caracteres destinados a notar las unidades léxicas de la lengua. Más de 200 que actualmente están descifrados se obtienen, como entre los aztecas, de los dominios del cuerpo humano, de la fauna, de la flora, del cosmos y de los artefactos. Una ventaja de esta base logográfica es que los signos podían ser leídos y comprendidos en prácticamente la totalidad de la zona maya. El signo del venado, cuya versión cefaloforme representa la cabeza del animal, es a este respecto parecido al signo azteca correspondiente (Fig. 6c).[31] Por ejemplo, lo habrá podido leer *KEEH*, un hablante del yucateco del norte, de las tierras bajas mayas, mientras que un locutor del sur lo habrá leído *CHIJ*; a pesar de ello, ambos habrán visto el registro de la palabra que significa "venado". Sin duda, también un hablante del náhuatl habría podido leer este signo como *MAZATL*...

Por otra parte, cerca de 150 signos diferentes se empleaban fonéticamente con el fin de anotar alrededor de 80 sílabas.[32] Aproximadamente la mitad de cada una de estas sílabas pueden

[30] Davoust 1995 : 39.
[31] Grafema AV1, de Macri & Looper 2003 : 364.
[32] Esencialmente sílabas compuestas de la secuencia consonante – vocal.

registrarse por un abanico de varios signos.[33] Muchos de estos fonogramas silábicos previamente habían sido usados como logogramas[34] por lo que no es raro que hayan podido conservar las dos funciones posibles. Así, el logograma representado con la cabeza de una mujer, que registra, entre otras, la palabra *NA'* 'madre', en el contexto de la transcripción fonética de otro morfema podía igualmente señalar sólo la sílaba **na** (Fig. 6d).[35]

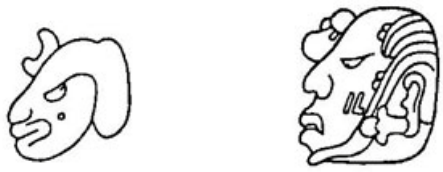


Fig. 6c, 6d

Un fonograma podía también ser empleado como "clave fonética" para completar un logograma con el fin de indicar el principio o el fin de la lectura, guiando al lector en caso de polifonía. Es el caso del ejemplo anterior con el glifo del jaguar, que podía ser leído *hix*, antiguo nombre del jaguar que ya no subsiste en las lenguas modernas más que como el nombre del día equivalente a *ocelotl*; o bien se leía *balam*, nombre genérico del animal que se presenta como un "depredador agazapado" y que igualmente puede aparecer anotado sólo con silabogramas. (Fig. 6b).[36]

[33] La inclinación a la alografía es una manifestación suplementaria de las tendencias del arte caligráfico maya que hacía de la variación una norma, a tal punto que suele sorprender y desconcertar al lector occidental, acostumbrado, sin duda, a la idea de que la escritura va a la par de la codificación gráfica. Este rasgo fue incluso una de las causas del aplazamiento excepcional en el desciframiento de la escritura maya, tarea que está en vías de realizarse apenas en las últimas décadas, aunque su impulso inicial haya sido a partir de la segunda mitad del siglo XIX.
[34] Los valores fónicos de muchos logogramas son del tipo consonante + vocal + consonante, la forma de las bases más frecuentes en las lenguas mayas. El valor de buen número de los silabogramas deriva directamente del valor logográfico que poseían originalmente; como la segunda consonante es débil –del tipo de una glotal, una aspirada o una consonante epentética–, fácilmente se perdía.
[35] Grafema PC1, de Macri & Looper 2003 : 367.
[36] De Hoppan 2005 : 275.

Les translittérations en majuscules correspondent aux valeurs logographiques, celles en minuscules aux valeurs phonétiques.

Fig 6b

Pero los fonogramas de la escritura maya además permitían señalar lo que era más difícil de representar logográficamente, como los morfemas gramaticales. En el estado actual de conocimiento, se sabe que esta categoría de signos permitía escribir los afijos de las flexiones nominal y verbal, las marcas de persona y de tiempo, pero también varios tipos de sufijos (abstractivos, adjetivadores, nominalizadores…), preposiciones, clasificadores numéricos, marcas de plural, de negación…

Estos fonogramas, tan importantes en la escritura maya, la asociaban más estrechamente que entre los aztecas a una lengua o dialecto determinado. En este caso, son el testimonio de la evolución de las lenguas mayas desde la elaboración de la escritura glífica en un dialecto del sureste de las tierras bajas de la zona maya,[37] hasta sus adaptaciones posteriores realizadas por sus vecinos del Oeste, en yucateco y, en menor medida, en tzeltal[38] y en las lenguas de las tierras altas.

En vista de lo que ha llegado hasta nuestros días, aunque no fueron utilizadas todas las posibilidades exhibidas por el carácter fonético de la escritura, o sólo lo fueron de manera ocasional,[39] los textos glíficos mayas corresponden a la transcripción de enunciados relativamente completos de

[37] El « cholano oriental » es designado ahora por la comunidad internacional de epigrafistas como el « maya clásico », aunque igualmente se le conoce bajo el nombre de « ch'ol clásico » (Houston, Robertson & Stuart 2000). De este lenguaje desaparecido, la heredera más directa sería la lengua chortí, hablada en Guatemala.

[38] Lengua maya hablada en el actual estado mexicano de Chiapas.

[39] La categoría de aspecto, tan importante en las lenguas mayas, no se registró más que de forma incompleta en la escritura glífica (Robertson, Houston & Stuart 2003); los determinantes tampoco, a menos que fueran demostrativos, el plural, los clasificadores y las conjunciones de coordinación rara vez se anotaron, y el empleo de otras personas gramaticales que no fueran la tercera, también es infrecuente.

lengua, de los cuales ahora suele ser posible hacer una transliteración y una traducción, a diferencia del empleo que se hizo en la escritura azteca. Ya sea que se trate, por ejemplo, de la anotación de un pronóstico en un manuscrito, como en la página 48 del *Códice Dresde* (Fig. 7); o debajo de un personaje, que aquí es el dios azteca *Tlahuizcalpanteuctli*, el texto glífico

Fig 7

transcribe, en efecto –bajo la forma de dos columnas dobles de seis glifos cada una–, un enunciado en maya yucateco de cuatro proposiciones que se pueden traducir por: "Venus se realizó al Este como *Tlahuizcalpanteuctli* (divinidad azteca del aspecto matutino del planeta Venus, cuyo nombre en náhuatl aquí está calcado fonéticamente con signos mayas); su víctima es Nal (el dios maya del maíz); su presagio está al Este, en su tierra, en su gruta (***merismus*** o "difrasismo" comparable con un ejemplo náhuatl que significa "en su ciudad"); es el presagio de los hombres de esta tierra".

Ya sea que se trate también de inscripciones históricas en « ch'ol clásico » sobre un monumento, tal como el Altar L de Copán, en Honduras, con el que de la misma forma se obtiene un enunciado, transcrito en su mayor parte y traducido de forma no ambigua por: "Es *U Cit Tok* (quien fue

el 17avo., y último rey de Copán, figurado por el personaje de la izquierda, sentado sobre su glifo onomástico que le sirve de trono); el *3 Chichan 3 Uo* (un día equivalente al 10 de febrero de 822 en el calendario gregoriano) se entronizó. Es *Yax Pasaj* (el 16avo. rey, al que sucede *U Cit Tok* y que corresponde al personaje de la derecha, también sentado sobre su glifo onomástico)." (Fig. 8).

Fig. 8

Ya sea que se trate, por último, de inscripciones de dedicatorias, clase que constituye uno de los tres grandes géneros de textos glíficos mayas que llegaron hasta nosotros, como por ejemplo sobre el caña del "Vaso Jauncy" (Fig. 9), vaso cilíndrico de la época Clásica tardía, descubierto en la tumba de un notable en Buena Vista del Cayo, en Belice y a quien se lo regaló su rey, de la ciudad de Naranjo. La forma cilíndrica del soporte propicia una disposición de los glifos anular y horizontal, que se pueden traducir por « "He aquí que" la taza para chocolate fresco(?) de *K'ak' Tiliw Chan Chaak*, divino señor de Naranjo [y] "sabio/letrado" de *Wak Kabnal*, es estrenada." »

Fig. 9

CONCLUSIONES

Las escrituras maya y azteca suelen presentar, aparentemente, grandes diferencias: los corpora son muy diferentes, por un lado una multitud de textos en piedra y, por el otro, esencialmente códices. Tuvieron duraciones y vitalidades muy dispares: por un lado una con gran longevidad, situada casi en su totalidad durante la época que precedió a la invasión española; por el otro lado, una vida corta que se ubica en gran parte después de la Conquista. La suerte posthispánica de las escrituras es igualmente distinta: entre los mayas, la producción pictográfica se detiene casi completamente con la llegada de los europeos; entre los aztecas la situación es otra totalmente. La escritura en náhuatl, en todas sus formas, pictográficas y alfabéticas, se convierte en un arma de defensa frente al invasor, por lo que se explica el número relativamente extenso de la documentación colonial. Pero lo que impacta más profundamente es, sin duda, la apariencia de las dos escrituras. Una organiza la parte glífica en columnas y líneas, mientras que la otra opta por una disposición aislada

de sus glifos. A ello se puede añadir una mayor complejidad en las imágenes, ya que los glifos mayas están compuestos de más elementos que los de los aztecas y en numerosos casos los personajes están también más recargados de signos en la península de Yucatán, que en la zona náhuatl.

Pero estas diferencias evidentes tienden a obliterar los numerosos puntos en común entre las dos escrituras.

Una y otra, frente a temas comunes, adopta soluciones gráficas similares, aunque desgraciadamente sean pocos los ejemplos debido a las destrucciones naturales y humanas. Así, para presentar la organización del calendario, el *tonalpohualli* para los aztecas y el *tzolkin* para los mayas, cuando son períodos de 4 x 65 días, en relación con los puntos cardinales y las divinidades (Fig. 10), las dos comunidades adoptan soluciones bastante aproximadas. Por lo demás, las dos escrituras se conforman con varias centenas de elementos que, aunque todavía no se conozca su número exacto, ya permite pensar en una extensión equivalente. Estos elementos establecen una relación más o menos

Fig.10

perceptible con la realidad, ya que en ambos casos se trata esencialmente de imágenes figurativas. Por el hecho de que la inscripción de los elementos deba circunscribirse a un formato estándar, a un cartucho, la relación es menos clara en el caso de la escritura maya, aunque sí existe. En las dos escrituras, los elementos son esencialmente logográficos y tienen la posibilidad de emplear también elementos con valor fonético. Ciertamente en un número mayor en el sistema maya. Hay otro punto común fundamental entre las dos escrituras: el doble carácter de las imágenes con las que se compone. Por una parte los personajes y por otra parte, los glifos. Este punto es constante durante la larga historia de la escritura maya y claramente lo es en la de los aztecas. Se ve, además, que en ambos casos la división de su papel es relativamente artificial.

Un punto adicional de convergencia entre las dos escrituras resulta del hecho de que ninguna de las dos eligió transcribir totalmente su lengua, aunque contaba con los medios para hacerlo. En la de los aztecas se pudo estimar que sólo se transcribió explícitamente el 50% de los

morfemas, y, a pesar de que no se estableció una cifra precisa para la escritura maya, en todo caso se sabe que no corresponde al 100%.

La diferencia más importante sin duda proviene de la elección hecha por los mayas de representar en columnas y líneas, en tanto que los aztecas adoptaron una organización de las imágenes que no reproduce la secuencia lineal del lenguaje. Parece probable que la falta de linealidad y la transcripción de una parte mínima de la lengua estén ligadas. Si se quiere reproducir el lenguaje en todos sus aspectos, entonces es necesario adoptar una organización gráfica que traslade de cierta manera el flujo continuo del habla. Si, por el contrario, el objetivo buscado no es reproducir un discurso tal cual, sino que se propone ante todo transmitir informaciones, entonces la cantidad de los signos se reduce y su organización espacial depende de restricciones gráficas y no verbales. La organización espacial se torna fundamental porque es ella la que proporciona los contextos y es la clara percepción del contexto lo único que hace posible una lectura correcta, permitiendo a la lengua generar todas las partes que no están transcritas explícitamente con la escritura. El arreglo no lineal autoriza una gran libertad, pero al mismo tiempo debe plegarse a la necesidad de facilitar al lector toda la información sintáctica que habrá de necesitar para poder completar lo que está escrito explícitamente.

Este fenómeno parece encontrarse en proporciones diferentes en las dos escrituras, en particular en los ejemplos más tardíos de la escritura maya en piedra.

¿Cómo es posible progresar en el camino de la lectura de estos textos pictográficos? La base de estas escrituras son los elementos: son ellos los que constituyen el armazón del sistema. Convendría por ello conocerlos con todas sus variantes posibles. ¿Es éste el caso?

La respuesta es afirmativa en lo que concierne a la parte glífica de la escritura maya. Los personajes de esta escritura, en cambio, han sido apenas el objeto de pocos trabajos sistemáticos que los ponga en el mismo

plano que los glifos y que impulse a leerlos para así interpretar la semasiografía maya globalmente.

En el dominio azteca, las investigaciones sistemáticas son recientes, datan de treinta años a la fecha con los trabajos iniciales de Joaquín Galarza, y gracias a las investigaciones de varios investigadores de los dos lados del Atlántico se han identificado hasta la fecha 800 elementos. Pero todavía no se conocen todos y para progresar en el camino de la comprensión de esta escritura, la primera tarea es identificar todos los elementos que la componen. La realización de los diccionarios es fundamental.

Si la necesidad es idéntica en los dos ámbitos, las condiciones de realización no son las mismas. En efecto, la mayor parte de los diccionarios elaborados hasta ahora en México y Francia, se hacen con base en un doble análisis morfológico: el de los glifos y los personajes, por un lado, y por el otro, el de las anotaciones o glosas que pueden asociárseles. Tales anotaciones no existen en el universo maya y tampoco existen para los personajes en la escritura náhuatl.

No obstante, en los dos casos se dispone de un importante *corpus* de textos en caracteres latinos escritos en lenguas indígenas y se puede esperar que al poner en paralelo porciones de esos textos con los textos pictográficos, utilizando de preferencia herramientas informáticas, podremos acercarnos mejor a lo que debió ser la lectura de los documentos escritos de los **sabios** mayas y aztecas y así establecer lo que fue la gramática de cada una de estas escrituras.

BIBLIOGRAFÍA

1975 *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, Traducción directa del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 162 p.
1992 *P312A : Codex Chimalpopoca : Annales de Cuauhtitlan*. Manuscrito náhuatl: Biblioteca Nacional de Paris N° 312. Paris, Editions SUP-INFOR.

Alva Ixtlilxochitl, Fernando de
1975 *Obras Históricas*, Edición por Edmundo O'Gorman, Tomo I, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 566 p.
1977 *Obras Históricas*, Edición por Edmundo O'Gorman, Tomo II, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 565 p.

Anders, Ferdinand, Maarten Jansen
1994 *La pintura de la muerte y de los destinos*, libro explicativo del llamado Códice Laud, México, Fondo de Cultura Económica, 318 p. + fac-similé.

Anders, Ferdinand, Maarten Jansen et Luis Reyes García
1991 *El libro del Ciuacoatl*, Homenaje para el año de Fuego Nuevo, libro explicativo del llamado Códice Borbónico, México, Fondo de Cultura Económica, 251 p. + fac-similé.
1993a *Los templos del cielo y de la obscuridad, Oráculos y liturgia*, libro explicativo del llamado Códice Borgia, México, Fondo de Cultura Económica, 294 p. + fac-similé.
1993b *Manual del adivino, Códice Vaticano B,* Fondo de Cultura Económica, 382 p. + fac-similé.
1994 Calendario de Pronósticos y ofrendas, Códice Cospi, Fondo de Cultura Económica, 346 p. + facsímile.
1996 *Libro de la vida, Códice Magliabechiano,* Fondo de Cultura Económica, 238 p. + facsímile.
1996 Religión, costumbres e historia de los antiguos Mexicanos, Códice Vaticano A, Fondo de Cultura Económica, 238 p. + facsímile.

Chimalpahin Quauhtlehuanitzin
1968 *Annales de ...Chimalpahin Quauhtlehuanitzin*. Sixième et septième Relations (1258-1612), Trad. de R. Siméon, Liechtenstein, Klaus Reprint, 353 p.

Closs, Michael P.
1979 « An Important Maya Inscription from the Xcalumkin Area », *Mexicon*, I (4):44-46

Davoust, Michel
1995 *L'écriture maya et son déchiffrement*, Editions du CNRS, 650 p.

Durand-Forest, Jacqueline de
1987 *L'histoire de la vallée de Mexico selon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin* (du XIe au XVIe siècle), Paris, L'Harmattan, t. 1: 667 p., t. 2 Troisième relation de Chimalpahin Quauhtlenuanitzin : 271 p.

Galarza, Joaquín
1972 *Lienzos de Chiepetlan*, México, M.A.E.F.M., 505 p.
1975 "Le système d'écriture aztèque : problèmes de recherche", *Le Déchiffrement des écritures et des langues*, présenté par Jean Leclant, Paris, l'Asiathèque, pp. 177-181.
1978 Lire l'image aztèque, *Communications*, 29, p. 15-42.
1979 *Estudios de escritura indígena tradicional AZTECA-NAHUATL*, México, Archivo General de la Nación, 164 p.
1992 *In amoxtli in tlacatl*, México, Tava Editorial, 265 p.
1996 Códices y pinturas tradicionales Indígenas en el Archivo General de la Nación. Estudio y catálogo. México, Editorial Tava, 167 p.
1996 *Tlacuiloa, Escribir pintando*, México, Tava Editorial, 115 p.

Galarza, Joaquín & A. Monod Becquelin

1980 *Doctrina christiana, le Pater Noster*, Paris, Société d'Ethnographie, 134 p.
Glass, John B.
1975 A survey of Native Middle American Pictorial Manuscripts, en *Handbook of Middle American Indians*, Vol. 14, Austin, University of Texas Press, pp. 3-80.
Herrera, Carmen et Marc Thouvenot
2004 *Matrícula de Huexotzinco: Huexotzinco*, www.sup-infor.com
Herrera, Carmen et Perla Valle, Bertina Olmedo, Tomás Jalpa (coordinateurs)
2005 *Memoria textual indígena: elementos de su escritura*, México, INAH, Diario de Campo Suplemento N° 35, 120p.
Hoppan, Jean-Michel
2005 « L'écriture maya », *L'Art de l'écriture - L'Histoire de l'écriture* :271-276, París, RBA Fabbri France
Houston, Stephen, John Robertson & David Stuart
2000 « The Language of Classic Maya Inscriptions », *Current Anthropology*, Vol.41 (3):321-356
Kerr, Justin
1992 *The Maya Vase Book : A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases, Vol.3*, Nueva York, Kerr Associates
León-Portilla, Miguel
1992 *Le livre astrologique des marchands, Codex Fejérváry-Mayer*, Edition établie et présentée par Miguel León-Portilla, traduit de l'espagnol par Myriam Dutoit, Paris, La Différence, 255 p.
Macri, Martha J. & Matthew G. Looper
2003 *The New Catalog of Maya Hieroglyphs, Volume 1: The Classic Period Inscriptions*, Norman, University of Oklahoma Press, 375 p.
Reyes García, Luis
1997 *Matrícula de Tributos o Códice de Moctezuma*, México, Fondo de Cultura Económica, 326 p. + facsímile.
Robertson, John, Stephen Houston & David Stuart
2003 "Tense and Aspect in Maya Hieroglyphic Script", *The Linguistics of Maya Writing*: 259-290, University of Utah Press
Sahagún, Fray Bernardino de
1993 *Primeros Memoriales*, Facsimile Edition, Photographed by Ferdinand Anders, University of Oklahoma Press.
Swadesh, Mauricio y Madalena Sancho
1966 *Los mil elementos del mexicano clásico*. Base analítica de la lengua nahua. México, UNAM, 89 p.
Thouvenot, Marc
1982 *Chalchihuitl. Le jade chez les Aztèques*, Paris, Institut d'Ethnologie, 357 p.
1997 " L'écriture nahuatl ", en *L'aventure des écritures*, pp. 72-81, Bibliothèque nationale de France, Paris.
1999 " Valeurs phoniques et unités de langue dans les glyphes des codex Xolotl et Vergara ", *Amérindia,* N° 23, pp. 67-97, AEA, Paris.
2000 " Ecritures et lectures du *xiuhtlalpilli* ou ligature des années " *Amérindia,* N° 24, pp. 153-182., AEA, Paris.
2001 "De la lecture des personnages dans l'écriture pictographique nahuatl " *Amérindia,* N° 25, pp. 139-172., AEA, Paris.
2001 L'écriture aztèque : une écriture à découvrir, en *l'Histoire de l'écriture*, bajo la dirección d'A.M. Christin, Flammarion, Paris.
2001 XOLOTL : Codex Xolotl. Etude d'une des composantes de son écriture : les glyphes. Dictionnaire des éléments constitutifs des glyphes. Paris, Editions SUP-INFOR, www.sup-infor.com
2002 Langue nahuatl et écriture traditionnelle. En *Faits de Langues, Méso-Amérique, Caraïbes, Amazonie*, 145-162. Paris
2004 *El Códice Xolotl,* Collection de Miniguia, 10 p., INAH, México.

Williams J., Barbara et H.R. Harvey
1996 *The Códice de Santa María Asunción*, Salt Lake City, The University of Utah Press, 410 p.

LOS DIFRASISMOS DE LA GUERRA Y EL SACRIFICIO

Mercedes Montes de Oca Vega. Investigadora del Seminario de Lenguas Indígenas del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Imparte clases de náhuatl dentro del programa de Posgrado en Estudios Mesoamericanos de la UNAM. Ha publicado diversos artículos sobre el difrasismo en revistas de reconocido prestigio. Ha editado libros como *La metáfora en Mesoamérica* y ha sido responsable de proyectos financiados por el CONACYT.

En esta contribución los difrasismos se consideran como estructuras lingüísticas construidas por la yuxtaposición de dos términos que a nivel semántico se toman como una unidad. La unión de dos o más lexemas no es aleatoria, está motivada por aspectos sociales, culturales y representa las maneras de percibir y conceptualizar referentes significativos en el México prehispánico del siglo XVI.

Esta es la definición de difrasismos prototípicos como los siguientes:

in toptli in petlacalli = el secreto
el cofre la petaca
tona tlathui = mantener la vida
hacer calor hacer luz.

La presencia de los difrasismos o pares semánticos ha sido reconocida en muchas lenguas del mundo, incluyendo a las lenguas de Mesoamérica. Aquí sólo nos referimos al náhuatl central antes de la llegada de los españoles. Los contextos de aparición son básicamente ritual-institucionales y puede decirse que constituyen un rasgo léxico de ciertos discursos como peticiones de boda, ceremonias mortuorias, discursos de portavoces autorizados como pueden ser chamanes, sacerdotes, gobernantes.

En el caso que nos ocupa, los difrasismos provienen del Libro VI del *Códice Florentino* que alberga los llamados *huehuetlahtolli* 'palabra o discurso de viejos', discursos de corte ritual-institucional en cuyos contextos controlados resalta la presencia de los pares en cuestión.

El propósito del análisis es mostrar las relaciones de sentido que se construyen sobre la base sociocultural, a través de la conceptualización de dos dominios culturales relevantes: la guerra y el sacrificio.

Los dominios son esencialmente dominios cognitivos que pueden entenderse como las esferas de conocimiento y experiencia evocadas por las expresiones lingüísticas (Langacker 1998, 234).

La lingüística cognitiva, en especial los trabajos de R. Langacker (1987) y G. Fauconnier (1997), proveen el marco teórico para un análisis semántico que toma en cuenta el contexto en el cual estas expresiones se produjeron. Es a través del concepto de mapeo entre dominios cognitivos que se incorpora la información social y cultural pertinente para el análisis semántico.

NÚCLEOS CONCEPTUALES

La posibilidad de tener más de un par semántico para nombrar un referente específico nos lleva a proponer una categoría que explica este hecho, aquella de núcleo conceptual que puede ser considerado como un campo semántico en el cual los integrantes están unidos por la referencia a un significado central, pero cuyos términos aluden a diferentes referentes (Montes de Oca 2000). Sin embargo, el núcleo conceptual permite la inclusión, tanto del proceso de significado, como el de la conceptualización. Hay una prominencia diferencial de los términos en cada difrasismo que forma parte del núcleo conceptual.

Esto quiere decir que el concepto al que se van a referir todos los difrasismos que integran determinado núcleo tiene una construcción diferente y cada par ocupa un espacio semántico, poblado por diferentes

construcciones que mantienen relaciones respecto a un mismo referente.

SACRIFICIO

Los difrasismos que se encuentran en este núcleo conceptual focalizan diferentes aspectos del sacrificio. De tal suerte se ubican dos tipos de sacrificio: el auto sacrificio y al sacrificio humano, los cuales están construidos desde un punto de vista diferente. El primero a través de la parafernalia empleada en el acto del auto sacrificio, básicamente diferentes tipos de espinas y otros objetos rituales.

in huitztli in zacatapayolli
espina bola de zacate

in huitztli in acxoyatl
espina acxoyate.

Las espinas eran objetos valiosos y el medio preferido para el auto sacrificio[1]. Estas mismas espinas ya ensangrentadas eran consideradas ofrendas para los dioses. Otro tipo de parafernalia, las ramas de pino y la bola de zacate podían tener diferentes calidades, como se muestra en el mito de creación del sol y la luna. Los objetos que empleó *Teucciztecatl* eran plumas de quetzal en lugar de ramas de pino, jadeíta como espinas y el *zacatapayolli* era de oro. Mientras que *Nanahuatzin* empleó materiales más humildes: cañas verdes, espinas de maguey y su bola era de zacate de ocote (Sahagún 1577-1976: Lib VII, 4).

[1] "The most common act of autosacrifice was to pierce one´s earlobes or upper ear with pointed maguey thorns. Sometimes other parts of the body were pierced, including the tongue, thigh, upper arm, chest and genitals. The most devout practitioners (priests for the most part) would pierce their flesh and then pull hollow straws or reeds through the hole. Priests engaged in autosacrifice nightly. They bathed and purified themselves burnt incense, and proceeded to a secluded spot where they carried out the ritual. Sahagun listed four different kinds of bloodletting practiced by the priests "the drawing of straws" "the offering of thorns" "the bloodying" and "the cutting of ears" (Smith 1997, 221).

En el libro III del *Códice Florentino* se describen las actividades realizadas por los jóvenes que ingresaban al *Calmecac* alrededor de la actividad ritual llamada *"tlamacehualiztli"* 'penitencia':

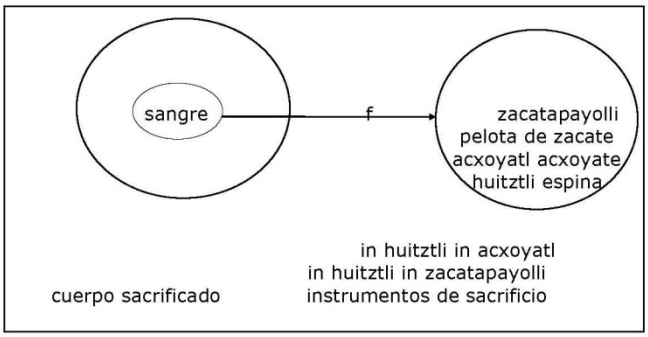
> Una de las costumbres era ir a cortar espinas (*huitztequi*) cuando había un poco de sol después cuando está muy oscuro se colocan las espinas (*mohuitztlalizque*) después que se ha bañado el joven va a colocar las espinas en algún lugar de su devoción[2] llevando un caracol, bolsa de copal e incensario (Sahagún 1577-1976: Libro III, 228).

Respecto a estas actividades cuando los padres llevaban a su hijo al Calmecac le decían:

izcan taiz izcan ticchioaz: itla taquiz in uitztlapanaliztli in
Esto es lo que harás, lo que desempeñarás, tú tendrás cuidado
con el rompimiento de las espinas,
acxoiapoztequiliztli in neuitztlaliliztli in apantemoztli
con el quebramiento de los abetos, con la colocación de las espinas,
con la bajada en el río
(Sahagún 1577-1976: Lib. VI, 215).

AUTOSACRIFICIO

Diagrama 1



f = enlace funcional

[2] En este lugar primero se insertaban en el *zacatapayoli*. El texto del *Codice Matritense* tiene palabras que se omitieron al copiar en el *Códice Florentino*. La traducción completa es "llegado allá donde se ponían las espinas, coloca sus espinas en una bola de hojas de pino. Enseguida, regresa; viene tocando (López Austin 1994, 49).

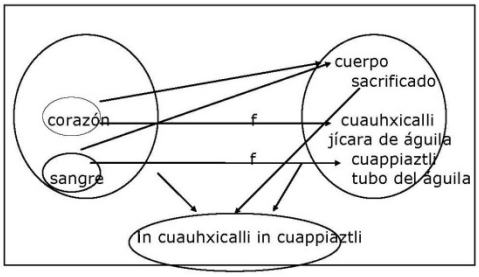
Como se muestra en el esquema anterior, los difrasismos focalizan básicamente diferentes tipos de espinas que son objetos que, por excelencia, se empleaban en el acto de auto sacrificio. Uno de ellos *in huitztli in zacatapayolli* se intersecta con el núcleo conceptual de la ofrenda ya que además de la espina, el otro término remite a la pelota donde se clavaban las espinas ensangrentadas. Así, además de que las espinas eran el instrumento preferido para infligir el auto sacrificio, una vez ejecutado éste, se clavaban en pelotas de zacate para ser ofrecidas a los dioses. El siguiente *in huitztli in acxoyatl* incorpora un término que evoca otro lugar dónde se colocaban las espinas ensangrentadas, las ramas de pino.

El sacrificio humano se expresa a través de los productos del sacrificio, principalmente la sangre y los corazones, los cuales constituían el material que los humanos ofrecían a los dioses a cambio de que la vida en la tierra continuara y que el sol saliera diariamente.

El sacrificio humano era un punto delicado y por eso no tiene una presencia directa en los textos del *Códice Florentino*. Tanto la sangre como el corazón, productos del sacrificio humano se mencionan a través de un procedimiento sinecdótico, la referencia es a los contenedores donde se depositaban los componentes esenciales del cuerpo del sacrificado.

SACRIFICIO HUMANO

Diagrama 2



In cuauhxicalli in cuappiaztli
La jícara del águila el tubo del águila

Estos recipientes eran importantes en el rito del sacrificio humano porque en ellos se depositaban los corazones y la sangre recién extraídos de los sacrificados que debían alimentar al sol.

La relevancia que se le da a estos artefactos muestra que la conceptualización del sacrificio humano tenía un sesgo utilitario, la muerte que se imponía a los seres humanos no era importante, lo fundamental era obtener comida/ofrenda para los dioses.Otro difrasismo perteneciente al núcleo conceptual del sacrificio es:

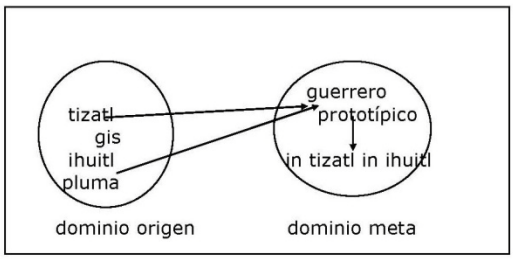
In tizatl in ihuitl
la tiza la pluma

Se refiere a los sujetos del sacrificio, a los sacrificados y se focalizan los elementos con los que era cubierto el cuerpo de la víctima que iba a ser sacrificada.[3]

Este difrasismo se construye con una trayectoria metafórica y otra metonímica. El gis o tiza y las plumas eran atavíos de los primero prisioneros que fueron sacrificados, los cuatrocientos *mimixcoa* 'las serpientes de las nubes'. En el mito se relata que estos guerreros fueron creados para hacer la guerra y conseguir corazones para alimentar al sol y al fallar en conseguirlos, los mataron.

EL SACRIFICADO

Diagrama 3



[3] H.B. Nicholson dice que de acuerdo a los informantes de Tlatelolco de Sahagún (Sahagún 1975: 134-135; 1981: 125; 1988, I: 151-152) durante Ochpaniztli los guerreros agarraban puñados de gis y plumas y corrían perseguidos por el sacerdote personificador de Toci a quien aventaban las plumas y el gis (Sahagún 1590-1997, 77).

LA GUERRA

Era necesaria para sostener la economía tributaria de los mexicas. La importancia de la guerra no era sólo económica sino ideológica. Muchas actividades sociales y religiosas se desarrollaban alrededor de la guerra o *yaoyotl*. Junto a este nombre habitual hay varios difrasismos que al nombrarla, resaltan aspectos diversos de la guerra.

Los pares en este núcleo pueden ser divididos en dos grupos, el primero denomina el acto de la guerra en sí misma e incluye los instrumentos materiales que los hombres empleaban para pelear y los elementos naturales que estaban involucrados en el proceso. El segundo focaliza a los participantes en la guerra.

ARMAS

in mitl in chimalli = la flecha el escudo
in chimalli in tlahuiztli = el escudo las armas
in chimalli in tehuehuelli = el escudo el escudo
in chimalli in tlahuitolli= el escudo- el arco

ELEMENTOS NATURALES

in atl in tlachinolli = el agua la quemazón
in teoatl in tlachinolli = el mar la quemazón

PARTICIPANTES

in cuauhtli in ocelotl= el águila el ocelote.

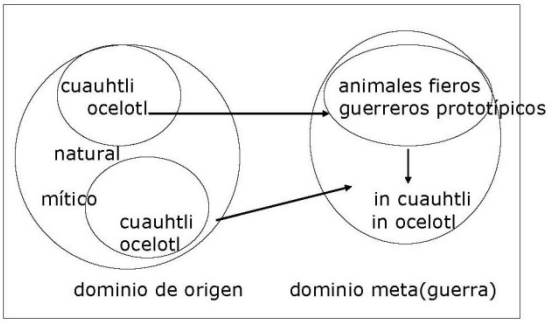
Uno de los destinos más importantes para un hombre en la época prehispánica era la de ser guerrero, era el origen de honra, prestigio y fuente de distinciones y privilegios. Cuando nacían los niños, se les daba un escudo y flechas que simbolizaban la naturaleza de su masculinidad y la tarea más importante que debían desempeñar en el futuro. Aún así, a los guerreros no se les denominaba mediante estos

objetos sino apelando a dos animales, uno aéreo y otro terrestre, el águila y el jaguar, nombres con los que se designaban los rangos militares más altos e importantes.

Este difrasismo integra dos subdominios. En el dominio origen se encuentra el hábitat natural de estos animales, cuyas características como animales fieros se perfilan en el subdominio mítico. El mito de creación del sol y de la luna cuenta como el águila y el jaguar brincan en el *tlecuilli* 'fogón' para acompañar a *Teucciztecatl* y a *Nanahuatzin*, quienes se convierten en la luna y el sol respectivamente y, a través de este acto, se transforman en guerreros. Este mismo mito también ofrece una reflexión etiológica acerca de la piel moteada del jaguar y el color cenizo del águila, los cuales saltan al fogón cuando el fuego ya no estaba tan caliente.

TRAYECTORIA METAFÓRICA DE LA GUERRA

Diagrama 4



El mapeo del dominio de origen al dominio meta se lleva a cabo a través de una trayectoria metafórica que permite que la imagen esquemática del águila y del jaguar, combinada con su aspecto mítico, se transfiera al dominio meta para nombrar a los guerreros prototípicos como *in cuauhtli in ocelotl*, 'el águila' 'el jaguar'.

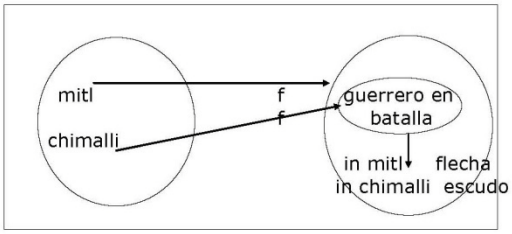
Las armas constituían una parte esencial de la identidad de los participantes de la guerra; sin embargo estos objetos no designaban al

guerrero. La guerra como proceso era designada por las armas que portaban los guerreros y por dos fuerzas naturales opuestas, el fuego y el agua.

La dualidad intrínseca que estos elementos tenían en la época prehispánica era bien conocida ya que podían ser fuerzas benéficas o destructivas y precisamente su unión, en este último sentido, simbolizaba la destrucción.

TRAYECTORIA METONÍMICA DE LA GUERRA

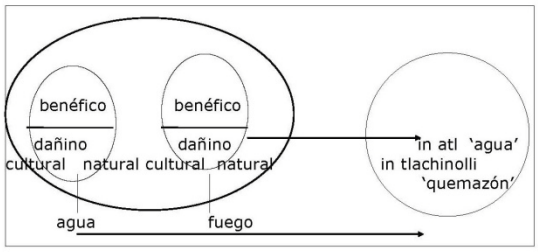
Diagrama 5



El agua y el fuego fueron considerados los elementos de la destrucción de la tercera y la cuarta creación.

La quemazón se relaciona con la ceremonia en la que se quemaba el templo para instalar el culto a los dioses propios, particularmente a *Huitzilopochtli*. Iconográficamente un templo quemado simbolizaba la conquista mediante la guerra.

Diagrama 6



Dependiendo del difrasismo empleado, era la cara de la guerra que se mostraba y se focalizaba. Esta percepción podía cambiar para ser vista como una confrontación entre guerreros o como un acto de destrucción

No todos los difrasismos tenían el mismo peso. Por mucho el más recurrente en este núcleo conceptual es *in atl in tlachinolli* 'el agua' 'la quemazón', cuya presencia es tan persistente que no sólo se encuentra en textos escritos sino también en múltiples contextos visuales como códices, esculturas y sitios arqueológicos. Es probable que la alta frecuencia de aparición sea indicio que *in atl in tlachinolli* era el difrasismo prototípico del núcleo conceptual de la guerra.

Este breve recorrido por dos núcleos conceptuales reveló, a través de un análisis semántico-cognoscitivo, aspectos culturales y sociales codificados en los difrasismos, estructuras lingüísticas que expresaban la manera de conceptualizar de los habitantes del México central sobre cuestiones significativas como lo eran la guerra y el sacrificio, en el siglo XVI.

BIBLIOGRAFÍA

Fauconnier, Gilles
1997 *Mental Spaces*. Cambridge: MIT Press.
Langacker, Ronald
1987 *Foundations of Cognitive Grammar vol 1*. Stanford: Stanford University Press.
1998 "The contextual basis of cognitive semantics" en *Language and Conceptualization*. Jan Nuyts and Eric Pederson, eds., United Kingdom: Cambridge University Press.
López Austin, Alfredo
1994 *Educación Mexica. Antología de documentos sahaguntinos*, México: IIA, Universidad Nacional Autónoma de México.
Montes de Oca, Mercedes
2000 *Los difrasismos en el náhuatl del siglo XVI*, Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofia y Letras, UNAM.
Smith, Michael
1997 *The Aztecs*. Blackwell: Great Britain.
Sahagún, Bernardino
1577-1976 *Florentine Codex. General history of the Things of New Spain.* Arthur J. Anderson & Charles E. Dibble, edición, traducción, notas, 13 v. Santa Fe, New Mexico: The School of American Research and the University of Utah.
Sahagún, Bernardino
1590-1997 *Primeros Memoriales*. Paleografia y traducción Thelma Sullivan, revisado y concluido por H.B Nicholson, Arthur J.O Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber, Wayne Ruwet. Norman Oklahoma: University of Oklahoma Press.

ZA ZAN TLEINO. SEE TOSAASAANIL. SEE TOSAASAANIL. ADIVINANZAS NAHUAS AYER Y HOY

José Antonio Flores Farfán. Profesor titular C del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) en el Área VI Lenguaje y Sociedad y en las siguientes líneas de investigación: Lingüística Aplicada, Sociolingüística, Pragmática, Educación, Lenguas Indígenas. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México y de la Academia Mexicana de Ciencias. Ha sido miembro de la Comisión de Selección para el Programa de Doctorado del CIESAS y es Director de Lingua Pax América Latina. Por su producción multimedia dirigida a niños y por sus investigaciones lingüísticas ha recibido premios desde 1992. Ha impartido múltiples cursos y seminarios en universidades nacionales y extranjeras, ha dictado conferencias tanto en congresos latinoamericanos como europeos y ha publicado un buen número artículos y capítulos de libros. Como investigador ha dirigido y participado en múltiples proyectos de investigación y ha dirigido tesis doctorales, de maestría y de licenciatura.

INTRODUCCIÓN

En este trabajo presentaré un ejemplo de la tradición oral náhuatl que aún mantiene una considerable vitalidad en las comunidades del Alto Balsas, en el centro del estado de Guerrero, de donde proviene el material moderno que presentaré.[1] Hoy en día, las adivinanzas, *saasaanilli* en náhuatl moderno,[2] todavía constituyen un género conversacional vivo muy preciado por su naturaleza lúdica. En los momentos de ocio en el Balsas, se aprecia mucho la presencia de un buen "cuentero", es decir, de

[1] Una primera versión de este trabajo apareció en inglés en *Yumtzilob* 7 (1), 1995, 54-71. Dedico este trabajo a los habitantes del Alto Balsas, en espera de que continúen luchando por mantener su integridad lingüística y cultural como lo han hecho con éxito hasta el momento. Asimismo, expreso mi gratitud a Teresa Rojas Rabiela por los comentarios a la primera versión de este trabajo, y a don Arnulfo G. Ramírez, quien me enseñó mis primeras adivinanzas.

[2] En el náhuatl previo al contacto su significado se glosa como "confejuelas para hacer reyr". (Molina, 1977, 18). Para la escritura del náhuatl colonial me baso en Andrews (1975). Para la escritura del náhuatl moderno cf. por ejemplo Ramírez (1992); Flores Farfán (1992, 1995).

personas que conocen un repertorio amplio de, entre otros, cuentos y adivinanzas.

Una característica de las adivinanzas es su naturaleza de reto verbal; con ellas se hace alarde del conocimiento de la lengua y a su vez se pone en aprietos a los interlocutores. Semejantes retos verbales no son exclusivos de las adivinanzas. Por ejemplo, también constituyen el centro de atención de las expresiones puristas[3] (cf. Hill y Hill, 1986).

Entre las características que definen la especificidad de las adivinanzas, a diferencia de otros géneros lúdicos como cuentos o chistes, al oyente se le impone una participación activa; i.e., las adivinanzas se caracterizan por su naturaleza dialógica. Esto queda de manifiesto en, por ejemplo, el que en estas comunidades, al que replica la adivinanza se le conoce como *teentetl* "contestón".[4] Aquel que no llega a adivinar se coloca en una posición subordinada, no exenta de una cierta dosis de burla. Semejante naturaleza dialógica de las adivinanzas también juega con la tensión entre lo dicho y lo no dicho, si bien sobre la base de referente comunes, culturalmente determinados.

Entre los aspectos formales que se explotan en las adivinanzas destacan las claves metafóricas, tan preciadas históricamente por los nahuas (e.g. en el difrasismo). Estas claves se vehiculan sobre todo a través del contenido (e.g. el tomate tiene un huipil —la cáscara— muy apretado, el maguey un dedo —la espina— muy afilado) pero también de la forma (**otil**ca, **te**cua**ti**ca, ca**t**lto**t**ecuinia: *te-tl* "la piedra"; ver así mismo *infra* el caso de la adivinanza antigua del chile). Es decir, se juega metafóricamente con forma y significado para crear, a partir de "nuevos"

[3]Jane H. Hill y Kenneth C. Hill, *Speaking mexicano. Dynamics of Syncretic Language in Central México*, Tucson, University of Arizona Press, 1986.

[4] Por lo menos en Ahuehuepan. Esta palabra deriva de *teen-* "orilla, labio" y *tetl* "piedra". En Molina (1977, 99) *teentetl* se glosa como "beçote de indio" (cf. Siméon, 1981, 481). Dentro de este complejo semántico, *-teentia* significa "hablar alguno o entremeterte donde no le llaman". Un sentido sugerente que este verbo llega a tener y que atrapa la naturaleza del replicante de la adivinanza es el que apunta Karttunen (1983, 226): "With the oblique reflexive in addition to a direct object prefix, this jeans to make someone serve as a voice for someone else. Amith (1991) traduce *teentetl* como "bocón".

enunciados, en ocasiones inverosímiles (ir por el valle, echando tortillas) significados comunes y corrientes de la vida cotidiana (la mariposa). Así, uno de los aspectos poéticos de las adivinanzas es que pueden romper y a la vez crear y recrear un sentido.

Las adivinanzas también juegan tanto con la lengua como con el habla. Por ejemplo, en ellas es posible encontrar formas que no se utilizan en el habla cotidiana y que explotan la naturaleza polisintética del náhuatl, la repetición y las resonancias fónicas y simbólicas asociadas. Así, las posibilidades del sistema lingüístico pueden llevarse hasta su última expresión, llegando a producir una serie de neologismos característicos de este tipo de discurso (cf. i*nfra* las formas para tijeras y botella) e incluso a "violar" ciertas restricciones estructurales.[5]

Las adivinanzas también cumplen la función social de transmitir un legado cultural de conocimientos, actitudes y valores, en una palabra, de una cosmovisión del mundo, en la reproducción de la cual éstas también juegan un papel sobresaliente. Con ello atisbamos a entender que no se trata de concebir a las adivinanzas como una curiosidad folclórica, sino como un género discursivo que tiene un lugar en el mantenimiento y recreación de la lengua y la cultura indígenas.

La mayoría de los hablantes con los que me ha sido posible recopilar este material son del género masculino, y en las ocasiones en que he podido observar el uso en este contexto, son efectivamente hombres quienes las profieren y también a quienes están dirigidas. En esta cultura las adivinanzas no son, por lo tanto, un juego exclusivo de los niños, y aun cuando no he podido constatar su uso entre las mujeres, en estas comunidades hay que enfatizar que se trata de un género del que disfrutan todos, celebrando el niño que todos llevamos dentro.

El tema es demasiado amplio como para pretender agotarlo aquí. Las adivinanzas dan pie a investigar una serie de cuestiones poco o para nada

[5] Jonathan Amith (ed.) *La tradición del amate. Innovación y Protesta en el Arte Mexicano,* México, La Casa de las Imágenes, 1995.

estudiadas dentro de los estudios de lingüística y cultura náhuatl, incluyendo, además de las ya mencionadas, el origen y difusión de las adivinanzas y la naturaleza cultural del humor que conllevan (cf. Amith, 1991), la prosodia náhuatl —ag. su ritmo y cadencias fónicas—, las resonancias simbólicas y culturales que evocan, la organización estilística, y las figuras y tropos del discurso náhuatl características (cf. Johansson, 1993).

En esta ocasión, un aspecto que comenzaré a explorar es el de las continuidades y discontinuidades de las adivinanzas nahuas en perspectiva histórica. Para ello retomaré algunas de las adivinanzas recopiladas por fray Bernardino de Sahagún en el siglo XVI, comparándolas con algunas de sus manifestaciones actuales en el Alto Balsas.[6]

LAS ADIVINANZAS NAHUAS. UN PRIMER RECUENTO HISTÓRICO

Es un hecho conocido el que los antiguos mexicanos lograron grandes desarrollos, cristalizados por ejemplo en el florecimiento, en relativamente poco tiempo, de la llamada civilización azteca.[7] Esto se manifiesta, entre otros elementos, en su amplio conocimiento de la naturaleza, en el cultivo y perfeccionamiento de las bellas artes, además de su gran interés por el registro de su historia y el desarrollo de la retórica y la cosmovisión religiosa.

[6] En el Balsas localizamos a dignos "herederos" de los *tlacuilos* prehispánicos. Los *tlacuilos* prehispánicos practicaban tanto la "escritura" como las "bellas artes" (*tlacuilo* según Molina es "escribano o pintor"). Si bien encontramos una serie de diferencias importantes entre los productos plásticos de la época prehispánica y los de los *tlacuilos* del Balsas, existe un cierto paralelismo de esta imbricación entre "escritura" y "pintura", dos aspectos de un mismo fenómeno cultural y comunicativo. En este sentido, si bien los códices prehispánicos y los amates modernos difieren radicalmente, en cierta medida continúan siendo parte de una misma realidad cultural (cf. Amith, 1995).

[7] *Azteca* es intercambiable con *mexica*, hecho transmitido por los propios *mexicas*, enfatizando su identidad ante los demás pueblos; el éxito de la hegemonía *mexica* se debe tanto a su dominio militar como a su capacidad de incorporación de los elementos culturales de los pueblos que llegaron a someter.

Desde la antigüedad hasta nuestros días, las adivinanzas son parte de la tradición oral indígena, una tradición que se distingue radicalmente de la forma de transmisión del conocimiento escrito en la cultura occidental contemporánea. En una cultura oral, el medio que se privilegia es el sonido, organizado en palabras a partir del aparato fonador y auditivo; en cambio, en una cultura escrita, se enfatiza el alfabeto como un medio plasmado en el papel, como un producto de la vista y las destrezas de la mano.[8] Sin embargo, en el caso de las adivinanzas encontramos una solución de continuidad entre ambas culturas basada en la transmisión oral. Es decir, algo que resulta interesante de las adivinanzas es el que, si bien en nuestra cultura es posible encontrarlas por escrito, de lo que se trata es de platicarlas, jugando y recreándolas oralmente. Esto nos acerca a entender el funcionamiento de las culturas indígenas; después de todo, en algo nos parecemos.

Las adivinanzas no son sólo un pasatiempo muy divertido y creativo en el que se nos reta a pensar rápido o a crear "nuevas" adivinanzas, sino que también nos acercan a entender la cultura en la que se producen; nos dicen mucho de las características sobresalientes de un pueblo en su vida cotidiana: entre otros, de su vestido, utensilios y casa; además de exhibir costumbres, creencias, valores y actitudes, por lo que resultan toda una ventana para asomarse a la historia, el arte verbal y la sociedad de una cultura determinada, en nuestro caso de los mexicas y de los pueblos actuales de habla náhuatl del Alto Balsas.

Esta naturaleza sociocultural e histórica específica de las adivinanzas va a hacer que algunas de ellas, las que con más fuerza se

[8] En la época prehispánica existieron elaboradas formas de registro no orales, plasmadas en los llamados códices, registros de una serie de eventos mítico-históricos y religioso-económicos, entre otros. Los códices se reservaban sobre todo para el relato oficial de los grandes acontecimientos que el estado *mexica* intentaba legitimar y perpetuar, como parte de la tradición oral; sin embargo, sólo una élite de la clase gobernante tenía acceso y control sobre ellos. Si bien los códices permitían transmitir la tradición cultural, no se trata de una escritura alfabética. Las formas utilizadas en los códices constituye una mezcla de pictogramas, ideogramas, y de elementos que estaban evolucionando hacia el fonetismo. Esta rica combinación produce desde luego obras de una gran riqueza plástica.

definen culturalmente, es decir, las más características y distintivas de una cultura, resulten más difíciles de adivinar, a diferencia de aquéllas que se definen de manera más o menos parecida en culturas distintas —en nuestro caso la hispana y la náhuatl. Por ejemplo, considérese la de la cebolla, *xonacatl* en náhuatl, existente en ambas culturas; las pistas que se dan para adivinar tienen que ver con referencias directas, sea de las características o aspecto físico de la misma o bien de sus efectos (llorar al cortarla). Antes de presentar las adivinanzas propiamente dichas, hay que advertir que los acertijos antiguos se distinguen, entre otros elementos, porque comienzan con el estribillo *za zan tleino*, mientras que las modernas comienzan con *se tosaasaanil*, *se tosaasaanil*,[9] fórmulas que equivaldrían a algo así como nuestro "adivina adivinador" o "adivina adivinando". En náhuatl "clásico" la adivinanza de la cebolla es:

Za zan tleino
Iztactetzintli
quetzalli conmantica
Adivina adivinando:
¿Qué es como una piedra blanca,
que de ella van brotando
plumas de quetzal?

La forma del náhuatl actual es:

See tosaasaanil, se tosaasaanil
Maaske mas titlaakatl yes
pero mitschooktis
Hay que adivinar:
Por más macho que seas,
te va a hacer llorar

Por el contrario, aquellas adivinanzas que tienen como referencia algún objeto muy familiar en una cultura pero casi desconocido en la otra,

[9] En realidad el estribillo moderno constituye parte de la respuesta del propio estribillo antiguo (ver libro VI, *Códice Florentino*). Esto o bien nos habla del proceso de simplificación que históricamente han sufrido las fórmulas introductorias de las adivinanzas o bien de las condiciones, de elicitación y de las características de los hablantes con los que Sahagún obtuvo su material o de ambas cosas.

evidentemente serán mucho más difíciles de adivinar. Un ejemplo de lo culturalmente determinado en un sasanilli es la adivinanza:

See tosaasaanil, se tosaasaanil
Xisiwi!
sitlaalin kwepooni
pilkatok kwetlaxak
Adivina adivinando:
pícale y vete apurando
que las estrellas florecen
y ya hay huaraches colgando

para poder adivinarla hay que conocer el guamúchil (*Pithecollobium dulce), komochitl* en náhuatl, árbol común en la tierra de los nahuas del Alto Balsas, cuyas flores blancas parecen estrellas, muy apreciado por sus semillas comestibles, envueltas en unas vainas que al madurar, parecen huaraches. Como parte de esta naturaleza cultural peculiar a la que remiten las adivinanzas, la del guamúchil puede aplicarse a cualquiera de los árboles de los que cuelguen vainas, como el *chamolin* (*Caesalpina pulcherrima*) que consumen los nahuas del Alto Balsas o el del árbol de *xinicuitl* que aparece en el *Códice Florentino*.

Es interesante notar que algunas de las adivinanzas se han mantenido intactas o casi intactas a lo largo del tiempo, mientras que otras se han transformado o adaptado a las nuevas realidades producto del contacto y muchas veces conflicto, con la cultura europea o mestiza. Por ejemplo, en la época prehispánica los hombres utilizaban, para cubrir las partes nobles, la prenda llamada *maxtlatl*, un paño enrollado a la cintura que se pasaba por la entrepierna. Esta es la respuesta a la adivinanza:

Za zan tleino
Nipa niauh
nipa xiauh
umpa tontonamiquizque
No hay más que adivinar:
Yo por allí

tú por allá
y por allí
nos vamos
a encontrar

Su forma moderna es:

See tosaasaanil, see tosaasaanil
Nan tias
nepa timonaammikin
Por aquí irás
y por allá
me encontrarás

Ante la desaparición del *maxtlatl*, en algún momento de la Colonia, esta adivinanza se adaptó al cintillo, el cordón con el que se ata lo que hoy en día se identifica como la típica vestimenta indígena masculina, el calzón de manta, el cual en realidad se origina en el siglo XVI. La respuesta en náhuatl es:

Mokalsonmekayo
el cintillo de tu calzón de manta

Tal vez en el futuro esta adivinanza llegue a adaptarse, o esté adaptándose, al cinturón moderno. Con esto también podemos ver que existen adivinanzas a las que podemos responder con cosas más o menos equivalentes o familiares para nosotros, o que ya han sido integradas a la cultura de los nahuas Otro ejemplo es:

See tosaasaanil, se tosaasaanjl
Maaske mas tikwalaantok
pero tikpipitsos
La tomarás con cuidado
y besitos le darás
por más que estés enojado

La respuesta es el *aatekomatl*, el bule o tecomate, donde los nahuas cargan el agua para beber al salir al campo, aunque también puede ser la botella. Otra forma de esta adivinanza, en donde para entenderla se juega con la naturaleza sonora de la lengua y de los mecanismos de composición de las palabras en náhuatl es:

See tosaasaanil, see tosaasaanjl
Tsiinstsiinkirianteenpitskoontsin
la botella

Este neologismo contiene: —*tsiin*— derivado de "nalga, base", y sin vocal larga "diminutivo o reverencial". Es interesante notar que *tsiitsikitsin* significa "poquito, chiquito", con lo que también se alude al habla de los niños. Con esta partícula se forman un buen número de verbos y sustantivos nahuas. Una muestra fehaciente de su productividad es que ya en la época prehispánica el dibujo de una nalga se utilizaba para representar el sonido —*tsiin*—— con el significado de asentamiento.[10] -*kirian*- tiene que ver con un juego de niños alrededor del árbol del *cirian (Crescentia alata)*; —*teen*— se deriva de "labio, orilla", -*pits*- proviene del tema verbal "chupar, besar" y —*koon*-— del sustantivo para "olla", *koontli*. Otro acertijo en el que se sigue un procedimiento análogo es:

See tosaasaanil, see tosaasaanil
Tsiintsiinkiriantsiintsonkwaahwa[11]

A diferencia de la anterior que puede adaptarse a un elemento nativo (el tecomate), la respuesta a esta adivinanza es la tijera, con lo que estamos ante una adivinanza bilingüe, producto del contacto, En el caso

[10] De no haberse dado la Conquista española, probablemente este elemento, estilizado, hubiera sido uno de los primeros en evolucionar hacia un elemento fonético.

[11] El uso de éstos y otros neologismos se circunscribe al género adivinanzas. A diferencia de la creación colonial temprana de los neologismos, en la que la motivación de éstos respondía a la necesidad de denominar y apropiarse de objetos culturales ajenos a la cultura indígena (cf. Lockhart, 1992), su uso en la actualidad es parte de la naturaleza lúdica de estos juegos verbales. Ocasionalmente, también pueden formar parte de los retos puristas (cf. HilLy HilL, 1986).

de *Tsiintsiinkiriantsiintsonkwaakwa* las partes que se añaden son *tson-*, de *tsontli* "pelo", y —*kwaa-*— reduplicado, proveniente de la raíz para "comer, morder".

Estos neologismos, producto del juego y el alarde verbales característicos de la creación de "nuevas" adivinanzas, nos lleva a formular preguntas como ¿qué objetos desaparecieron, en qué se convirtieron, y cuáles prevalecieron?

OTRAS ADIVINANZAS NAHUAS DE AYER Y DE HOY

Así que al asomarnos a las diferencias entre las adivinanzas nahuas de la época prehispánica y las actuales, podemos encontrar que, por ejemplo, algunos elementos de la cultura material dejaron de ser operativos, cediendo el paso a los nuevos objetos de la cultura de los conquistadores; posiblemente también hay adivinanzas que desaparecieron o por lo menos no mantuvieron intacta su forma o significación, como en el acertijo referido a la baqueta del *teponaztli*, cuyo uso es muy limitado actualmente:

Za zan tleino
Xoncholo
noncholoz
Olmaitl
Salta tú
que saltaré yo
si el cuero no se rompió
La baqueta del teponaztli

Ya hemos hablado del *maxtlatl* como una ilustración de un elemento autóctono que fue sustituido por la prenda introducida durante la Colonia para los varones indígenas, el calzón de manta de algodón. Otro elemento que quizá se adaptó a la prenda que correspondía a una adivinanza prehispánica se refiere a la camisa. En el *Códice Florentino*, hay una adivinanza que dice así:

Za zan tleino
Excampa ticalaqui
zan cecni tiquiza
Tocamisa
Adivínala si sabes:
Desnudo entras por tres lugares,
vestido por uno sales
Nuestra camisa

La respuesta es una de las primeras palabras híbridas que se registran como producto del contacto náhuatl-español. Es posible que ésta haya sido introducida por la resonancia fonética entre toca-*mi*-sa y ti-*ca*-laqui…cec-*ni* tiqui-*za*

La palabra para una prenda femenina de origen prehispánico, el *huipilli*, se utiliza en un acertijo muy mexicano: el del tomate, *tomatl* en náhuatl; la adivinanza:

Za zan tleino
uipiltitich
tomatl
A la comida invitado,
de huipil muy apretado
el tomate

ha mantenido intacto su significado, aunque ha recreado su forma:

See tosaasanil, see tosaasaanil
See ichpokatsin
iitlakeen melaak pistik
tomatl
A que no lo has adivinado:
¿Quién es la muchacha,
con el huipil tan apretado?
el tomate

Las metáforas siguen, sin embargo, basándose en las prendas de vestir. Otro caso análogo es el de la aguja, en el que la adivinanza se ha simplificado notablemente. Hoy en día, la adivinanza puede ser así:

See tosaasaanil, see tosaasaanil
San see iixtetetsitsinte
akoxa
De sus ojitos
tuertita
La aguja

En el *Códice Florentino*, Sahagún registró:

Za zan tleino
Icuitlaxcol quihuilana
tepetozcatl quitoca
huitzmallotl
Adivina adivinando:
Con las tripas arrastrando
por el valle va pasando
la aguja

Hasta aquí hemos hablado de algunas cosas que desaparecieron o fueron transformadas o adaptadas a las nuevas realidades de la cultura material. Deleitémonos, por último, con algunas de las adivinanzas prehispánicas que han prevalecido hasta nuestros días, signo de la vitalidad e importancia que estos géneros orales tienen en la reproducción de la cultura indígena:

Za zan tleino
Chimalli itic tentica
ca chilli
Chiquitos pero picudos
por dentro lleno de escudos
el chile

Nótese que la respuesta a esta adivinanza está ya contenida, tanto en la pista metafórica que alude al chile (el interior lleno de escudos), como en la secuencia silábica de la propia pregunta (*chi*-ma*lli*). Como ya no existen escudos, una de las posibles formas actuales de esta adivinanza es:

See tosaasaanil, see tosaasaanil
See teelpokawa tlaakati istaak

nemi xoxookki
waan miki chiichiiltik
chiilli
Blanco fue su nacimiento
verde su vivir
colorado se va poniedo
cuando se tiene que morir
el chile

En la cual la última palabra sigue prácticamente los mismos procedimientos metafóricos (e.g. un muchacho de colores) y fonéticos (*chii chii l -t-i-k*).

Otro acertijo construido con una metáfora que utiliza un elemento de una actividad cien por ciento mexicana, echar tortillas, se refiere a:

Za zan tleino
Tepetozcatl quitoca
momamatlaxcalotiuh
Papalotl
Por el valle, colorida,
revuela dando palmadas
como quien echa tortillas
La mariposa

Para terminar, vale la pena consignar una miscelánea de adivinanzas nuevas y antiguas. Una posiblemente nueva:

See tosaasaanil, see tosaasaanil
Xneechkitski pan nokolita
maa nontlaxteki
Xopilli
Agarra mi colita
que robaré una probadita
La cuchara

Una antigua que ha visto radicalmente modificadas las condiciones del contexto social y cultural en las que se define es:

Za zan tleino
Ye oalquiza

xicui moteuh
Cuitlatl
Adivina adivinando:
¿Qué será que va saliendo?
ve tu piedra agarrando!
El excremento

Lo anterior porque el valor atribuido al excremento difiere radicalmente de la época prehispánica a nuestros días. Para los mexicas el excremento se concebía básicamente como un elemento sagrado, como el nutriente por excelencia de la tierra, desde luego vinculado a los rituales de reproducción de la vida misma. Al parecer hoy en día esta conceptualización prácticamente ha desaparecido para dar paso a una acepción más próxima al uso peyorativo que se le da en las lenguas modernas, como en las expresiones ¡*shit*!, ¡*mierda!*, ¡*merde*!, etcétera...

De esta manera, vemos que las adivinanzas constituyen todo un espejo que nos ayuda a entender los cambios y las persistencias de una cultura, y por ello también constituyen una forma de asomarse a los procesos históricos de recreación de las propias tradiciones culturales. Atisbamos a entender, así, las contradicciones y la riqueza creativa dentro de la que se juegan y resuelven los enfrentamientos y conflictos entre grupos portadores de tradiciones socioculturales milenarias, en ocasiones diametralmente distintas. Esta historia de confrontación y amalgamamiento de realidades distintas es palpable también al comparar las diferencias entre el náhuatl "clásico" y cualquiera de sus variedades modernas, lo cual también se manifiesta en las propias adivinanzas y constituye todo un tema de investigación por separado (cf. entre otros, Hill y Hill, 1986; Lockhan, 1992, Flores Farfán, 1995).

APÉNDICE. ADIVINANZAS NAHUAS DEL BALSAS

See tosaasaanil, see tosaasaanil
Tias pan se tepeetl
umpa soowtok see manta istaak

Kaakaaloxoochitl

Del campo preferida
por el cerro hallarás
una blanca manta extendida

Flor de cuervo
(Plumeria acutifolia)

See tosaasaanil, see tosaasaanil
Tias iipan see tepeetl
iitlakotian tepeetl
tikoneextis san see pozo

Moxiik

¿Adivinarás?
Enmedio del cerro
un solo pozo
te encontrarás

Tu ombligo

See tosaasaanil, see tosaasaanil
Tias iipan see lomita
tikoneextis aatl iitlakotian lomita
kiistok aatl iipan iiyekapitsian
iiyekapitsio poyek

Moyekakwitl

Enmedio de la loma
encumbrado
brota agua de un manantial
bastante salado

Tu moco

See tosaasaanil, see tosaasaanil
Tias iipan see kalli
umpa tikoneextis see lamatsin
kipia miak tlaxkalsosolli

Chiitatli

Si vas a una casa, jura
que hallarás una viejita
con mucha tortilla dura
La chita

See tosaasaanil, see tosaasaanil
Tiasiipan see tepeetl
umpa tikoneextis see lamatsin
tlaxkalsosolli pewtok

Awatl

En una loma espinuda
hallarás una viejita
tirando tortilla dura

El nopal
(Opuntia tuna)

See tosaasaanil, see tosaasaanil
Tias upan see tepeetl
umpa moomoostla kwalkaan
kichiiwtoke misa

Tsopilomeh

Si vas al cerro, de plano
a diario en misa hallarás
a mucha gente temprano

Los zopilotes

See tosaasaanil, see tosaasaanil
Iipewian iipitstoontsin
litlamian iichikotsin

pitso

Cara de trompeta
cola de chicote

El puerco

See tosaasaanil, see tosaasaanil
Iipan see tekorraliitik
nitotitok

san see koneetsintli

Monenepil

Un niñito muy hablantín
a la mitad del corral
la hace de bailarín

Tu lengua

See tosaasaanil, see tosaasaanil
Maaske mas tikwalaantok
pero tikpancholwis

Tetsakayootl

Para salir o entrar
por más que estés enojado
la vas a tener que pasar

La puerta

See tosaasaanil, see tosaasaanjl
Maaske mas tikitasneki
xwel tikitas

Mixkwaatew

Por más que quieras y trates
nunca la podrás mirar
aunque sin ningún esfuerzo
siempre la podrás tocar

La frente

See tosaasaanil, see tosaasaanil
Maaske mas timotlalos
pero mitstlaanis

Tikpia para tlatsiintlan

Hay que adivinar
Por más que corras y corras
siempre te habrá de ganar

La diarrea

See tosaasaanil, see tosaasaanil
Maaske mas xtimopaatsosneki

pero timopaatsos

Nitoniw

Hay que adivinar
Por más seco que quieras estar
siempre te habrá de mojar
El sudor

See tosaasanil, see tosaasaanil
Maaske mas tikasisneki
xkeeman tikasis

Sombra

Por más que quieras y trates
nunca la podrás tocar
aunque detrás de ti
siempre la verás pasear

La sombra

See tosaasaanil, see tosaasaanil
Maaske tsiitsikitsin
kimamatinemi iikaltsin

Wilaka

Adivina adivinando
A diario
con la casita va cargando

El caracol

See tosaasaanil, see tosaasaanil
See totlakaatsin
xkeeman tlamis

Otli

Comienza y no termina.
y por ahí se camina

El camino

See tosaasaanil see tosaasaanil
See totlakatsin
nochipa kwak kiawi
notlakeenpatla

Tepeetl

Un viejito muy vivo
cada que llueve
cambia de vestido

El cerro

BIBLIOGRAFÍA

AMITH, Jonathan (ed.)
1995 *La Tradición del Amate. Innovación y protesta en el Arte Mexicano.* México: La Casa de las Imágenes.
1991 "Tan ancha como tu abuela": Adivinanzas nahuas de Guerrero Central", por aparecer en *Tlalocan.*

FLORES FARFÁN, José Antonio

1995a "Nahuatl Riddles. An illustration of Mexican rethorics over the centuries", *Yumtzilob*, 7, (1), 54-71.
1995 *Cuatreros Somos y Toindioma Hablamos. Contados y Conflictos entre el Náhuatl y el Español en el Sur de México.* Amsterdam: Universidad de Amsterdam, Tesis Doctoral.
1992 *Sociolingüística del Náhuatl. Conservación y Cambio de la Lengua Mexicana en el Alto Balsas.* México: CIESAS

HILL, Jane H. y Kenneth C. Hill
1986 *Speaking Mexicano. Dynamics of Syncretic Language in Central Mexico.* Tucson: University of Arizona Press.

JOHANSSON, Patrick
1993 *La Palabra de los Aztecas.* México: Trillas.

KARTTUNEN, Frances
1983 *An Analytical Dictionary of Nahuatl.* Austin: University of Texas Press.

LOCKHART, James
1992 *The Nahuas after the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries.* Stanford: Stanford University Press.

UNA VERTIENTE DE LA TRADICIÓN DE LOS ESTUDIOS DEL NÁHUATL: LOS PROVINCIALISMOS

Bárbara Cifuentes. Es profesora–investigadora de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, donde imparte los cursos de Política del Lenguaje en México e Historiografía Lingüística. De manera paralela a su labor docente, ha llevado investigaciones sobre alfabetización en la lengua zapoteca, unificación lingüística en México, multilingüismo a través de la historia del país, y sobre estudios relativos a la diversidad lingüística y la lengua nacional de México durante el siglo XIX. Los resultados de tales investigaciones constan en materiales educativos y en los órganos de difusión de diversas instituciones nacionales. Es autora del libro *Lenguas para un pasado, huellas de una nación.*

SOBRE LA TRADICIÓN AMERICANISTA

Una de las preocupaciones recientes de la historiografía lingüística consiste en examinar un fenómeno que es original del continente, a saber, la tradición de los estudios de las grandes lenguas generales amerindias. A la luz de una evaluación hecha desde el presente, se reconoce que el náhuatl, el quechua, el tupí-guaraní y el chibcha-mosca, han sido objeto de especial atención por parte de los estudiosos del lenguaje y han mantenido una producción literaria constante por casi cinco siglos, es decir, desde el contacto con Occidente. Se considera, además, que la permanencia de la letra latina y la continua reflexión gramatical sobre estas lenguas no es en modo alguno un hecho azaroso, sino el resultado de su aceptación y promoción como lenguas generales y de cultura durante la vida colonial.[1]

[1]Véase: Tovar Antonio, "Español, lenguas generales, lenguas tribales en América del Sur", en *Homenaje a Dámaso Alonso*, Madrid, Gredos, 1963, t. III. pp. 509-525; Koerner Konrad, "Gramática de la lengua castellana de Antonio de Lebrija y el estudio de las lenguas indígenas de América; o hacia una historia de la lingüística amerindia", en R. Escavy, J. Hernández Terrés y A. Roldan (eds), *Actas del Congreso Internacional de Historiografía*, Murcia, 1994, vol.2. pp. 17-35.

Se ha comprobado que existe una tradición en la investigación de cada una de las lenguas generales americanas, en la que es posible reconocer tanto estudios gramaticales ejemplares como características que son constantes en el tiempo, por lo que, se justifica plenamente reconocer una tradición. Poner énfasis en la continuidad, no significa plantear una trayectoria unidireccional, en donde lo interesante consistiera en descubrir las ideas y finalidades originales, y pensar que éstas hubieran permanecido sin cambios a través del tiempo, o que la interpretación de los trabajos del pasado debiera hacerse desde una especie de razonamiento teleológico, mediante el cual el pasado sirviera como justificación o explicación del presente. Cuando se señala que hay una tradición, se está expresando un juicio desde el presente que intenta explicar, de manera retrospectiva, un universo de hechos lingüísticos de naturaleza distinta: ideas sobre la lengua, métodos de análisis, focos de interés, finalidades del trabajo lingüístico. También se entiende que en este conjunto tienen lugar distintos juicios metalingüísticos de carácter histórico, independientes del estado de la lengua en cuestión. Es decir, la historiografía abre el camino para darle un contenido específico al término *tradición.*[2]

Abrir el campo de estudio de la tradición de los estudios lingüísticos de las lenguas generales no exime, sin embargo, de una reflexión acerca de cuáles son las orientaciones que son indispensables para que la mirada historiográfica aborde este tema. Estas orientaciones deben ser coincidentes, por lo menos, en dos aspectos: en la explicación de aquello que la hace inconfundible con respecto a otras tradiciones (la de los estudios latinos, por ejemplo) y, por otra parte, en dar cuenta de la vitalidad de la misma tradición. En esta ponderación de los elementos característicos de los estudios sobre una lengua indígena general son igualmente importantes los rasgos peculiares u originales, los rasgos que

[2] Véase Dell Hymes, "Traditions and padigms" en Del Hymes (comp). *Studies in History of Linguistics. Traditions and Paradigms,* Bloomintong/Londres, Indiana University Press, 1974.

serán retomados ulteriormente de manera sistemática como conocimientos definitivos y también los rasgos que aparecen reiteradamente, aunque no necesariamente, en una continuidad temporal.

LA TRADICIÓN DE LOS ESTUDIOS SOBRE EL NÁHUATL

Podemos decir, que la mirada historiográfica hacia el náhuatl ha estado dirigida, fundamentalmente, hacia dos propósitos: el primero, la explicación de las ideas sobresalientes de las obras consideradas ejemplares, mismas que se contextualizan en los ambientes científicos y culturales del momento de su facturación. El segundo propósito ha consistido en delimitar los períodos constitutivos de esta tradición. A los promotores de la segunda vertiente les interesa destacar los principales focos de interés y los avances sustantivos en determinados campos de la investigación lingüística en una época determinada. Con ello ofrecen una interpretación de las ideas lingüísticas en momentos precisos de la historia.

Por ejemplo, con el ánimo de ofrecer una interpretación del trabajo realizado por las órdenes religiosas en la Nueva España dentro de la tradición náhuatl, Jesús Bustamante propone una segmentación en tres períodos: el primer lo define por el énfasis puesto en campo lexicográfico, y comprende los años de 1547 a 1595. Los tres autores protagónicos son los frailes franciscanos Alonso de Molina, Andrés Olmos y Bernardino de Sahagún. El segundo período se distingue por los novedosos resultados en los campos de la morfología y la fonología, y lo ubica entre 1595 y 1647. Los jesuitas Antonio del Rincón y Horacio Carochi son presentados como innovadores en la descripción de la lengua; se les reconoce por la distancia que establecieron con respecto a los cánones de la gramática latina para dar una interpretación original del náhuatl. Bustamante señala estos avances y los compara con sus antecesores franciscanos. El último período tiene lugar entre 1673-1810, y algunas de sus características más

relevantes son: una mayor producción de gramáticas didácticas; en ellas se hace una presentación más sintética de las reglas gramaticales, en contraste con las precedentes. Además, propio de este último período es el hecho de que un buen número de las gramáticas no corresponden ya al náhuatl clásico o del centro, sino que se describen otros dialectos, en el sentido geográfico e histórico del término.[3]

Este tipo de periodización da por sentado que hay una evolución en el tratamiento de la lengua, producto de la experiencia sobre el terreno y de los avances en los métodos de análisis. Considera, además, que en el análisis siempre se ha atendido a varios aspectos de lengua y que hay, en efecto, aspectos originales en muchas de las obras. Sin embargo, la novedad del planteamiento consiste en que más que poner énfasis en la genialidad de los autores, subraya los logros ejemplares alcanzados en determinadas áreas del conocimiento gramatical de la lengua náhuatl, como producto del desarrollo de la disciplina. Es así que esta periodización no niega el valor del trabajo lexicográfico de los franciscanos ni el valor del trabajo gramatical de los jesuitas y tampoco la originalidad de los personajes; lo que hace es mirar de manera más despersonalizada del conjunto para plantear la periodización con base en los aspectos más trascendentes del análisis. El énfasis en estos aspectos sirve de contenido y de límite para la periodización.

Pero en los estudios de la lengua náhuatl podemos detectar otros elementos recurrentes que permiten dar cuenta de la existencia de una tradición.

[3] Bustamante, Jesús, "Las lenguas amerindias: una tradición española olvidada, *Histoire, Epistemologie, Language*, 1987, Tomo 9-II, pp. 75-97. Véase también: Díaz Rubio, Elena y Jesús Bustamante. (1986). "La alfabetización de la lengua náhuatl", A. Quillis y J. Niederehe eds, *The History of Linguistics in Spain*, Amsterdam/Philadelpia, John Benjamins, pp. 189-211.

EL ESTUDIO DEL LÉXICO EN LA TRADICIÓN DEL ESTUDIO DEL NÁHUATL

En la larga tradición de estudios de la lengua náhuatl, la atención especial hacia el léxico no es exclusiva del primer período misionero. Lo encontramos también, por lo menos, en otros dos momentos: en el siglo XVIII, como parte de la obra histórica y gramatical de Francisco Clavijero y, en el siglo XIX, en obras de varios tipos: en la de historiadores de los pueblos de habla náhuatl, con Manuel Orozco y Berra y Carlos Bushmann; en la de especialistas en la lengua náhuatl, como es el caso de Cecilio Robelo o de Guillermo von Humboldt. También estuvieron interesados en el léxico del náhuatl autores de la talla de Joaquín García Icazbalceta y Ángel de la Peña, lexicógrafos y gramáticos especialistas en el estudio del español y de los mexicanismos. ¿Dada la discontinuidad de estos tres momentos del trabajo lexicográfico, será posible encontrar en ellos una continuidad?

SIGLO XVI: OLMOS, MOLINA Y SAHAGÚN

Los especialistas señalan que los logros alcanzados por Olmos, Molina y Sahagún estuvieron motivados por la necesidad de conocer profundamente la lengua, y cultura mexicana, en provecho de la evangelización.[4] Asimismo, señalan que estos tres franciscanos son distintos a otros gramáticos de su tiempo por el modo en que concibieron el aprendizaje y la enseñanza de la lengua mexicana. Para ellos no bastaba con reducir la lengua a reglas gramaticales, tal y como sería el propósito de cualquier arte, sino que, reconocían la misma importancia al estudio de las voces, "las frasis y los modos de hablar" exclusivos de los mexicanos.

[4]Ver Jorge Suárez, *The mesoamerican languages*, Cambridge, Cambrige Univerity Press, 1983. Este autor destaca que la lingüística misionera fue característica del primer siglo de los dos primeros siglos de la vida colonial. A este período le sigue la lingüística comparada del SIGLO XIX y la lingüística general del siglo XX.

Las limitaciones que observaron en el uso del modelo latino para la descripción de la lengua náhuatl los condujo a crear, al lado de una calca de la gramática latina, un conjunto pequeño de reglas de excepción. Esta restricción del modelo los llevó a privilegiar un tratamiento ya conocido por ellos: el lexicográfico, y con base en él explicaron un buen número de hechos *sui generis* de la lengua. Más aunque, las reglas gramaticales fueran de origen latino o creadas *ad hoc*, se consideraron insuficientes para comprender dos aspectos fundamentales de las voces: su significado y su buen uso, conocimientos imprescindibles para llevar a cabo las principales tareas que estos autores se habían planteado: la traducción cabal del mensaje cristiano, y el reconocimiento, a través de la lengua, de la persistencia de las antiguas formas de pensamiento.[5]

En varios lugares se ha comprobado que los franciscanos utilizaron la gramática latina y el vocabulario romance-latino de Antonio Nebrija, pero esta influencia no demerita la originalidad, ni las innovaciones del trabajo lexicográfico. Para la descripción de las voces mexicanas emplearon tanto la lengua común como las formas de mayor prestigio. Para la traducción de los textos religiosos eligieron los giros antiguos, el habla de los viejos, el habla de los especialistas; es decir, al verter la lengua náhuatl en la escritura dieron luces sobre los criterios de pureza y elegancia vigentes entre los hablantes. De ahí que una de las partes constitutivas de los textos para la enseñanza del mexicano, las artes, fuera precisamente la destinada a presentar los ejemplos, donde además de proporcionar una explicación de las palabras en contextos de frases, transcribían los usos más adecuados de la palabra para exponer el contenido del Evangelio.[6]

Tres ejemplos pueden ser ilustrativos del tipo de examen lexicográfico que se realizó en este período. La creación de neologismos

[5]Véase Bustamante Jesús, *La obra etnográfica de fray Bernardino de Sahagún*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1989.
[6]*Ibid.*

para referirse a conceptos religiosos del cristianismo: "*tlateuchiualatl:* agua que diviniza, santifica, a las cosas (agua bendita)". La incorporación de voces ya existentes con una nueva significación: "*neyolmelaualiztli:* acción de enderezar el corazón. Esta expresión aludía a la manifestación de transgresiones, sobre todo sexuales, a la diosa Tlazolteotl. Molina la retoma para referirse al sacramento de la confesión". Finalmente, la capacidad demostrada por estos autores para discernir entre las diferencias de matiz en el significado de las voces nahuas y españolas impidió que se aceptara la traducción de varios términos, como "Espíritu Santo", "Dios", "Santa Iglesia", "sacramentos".[7]

SIGLO XVIII: FRANCISCO CLAVIJERO

Por la caracterización que se ha hecho de las *Reglas de la Lengua mexicana con un Vocabulario*, obra escrita por Francisco Clavijero,[8] se trata de un texto distintivo del tercer período, tal y como delimita J. Bustamante. Es ésta una gramática que sintetiza los logros de sus antecesores, aunque también presenta varios tratamientos originales y, además, describe el uso de la lengua en el siglo XVIII. Sin embargo, un hecho que hace peculiar al texto consiste en que la descripción gramatical es, en realidad, la introducción a la parte más importante del trabajo: el vocabulario. Otro elemento singular es que los especialistas nos indican que, en su tiempo, Clavijero fue un conocedor excepcional de la lengua mexicana.

El *Vocabulario* de Clavijero se conservó bajo la forma de manuscrito por casi dos siglos, y solamente fue publicado recientemente. Es imposible reconocer una influencia del *Vocabulario* en obras posteriores dado que jamás circuló entre los lectores de este autor, en especial de aquellos que

[7] Hernández de León Portilla Ascensión, *Tepuztlahcuilolli, Impresos en náhuatl,* México, UNAM, 1988, t. 1, p. 26-27.
[8] Francisco Xavier Clavijero, *Reglas de la lengua mexicana con un vocabulario*, México, UNAM, 1974.

atendieron detenidamente a su obra más conocida, la *Historia Antigua de México.* Esta última ofrece dos apartados específicos sobre la lengua mexicana, los capítulos 41 y 42 del libro VII.[9] Sin embargo, tanto los lingüistas como los historiadores decimonónicos consideraron que la referencia a Clavijero era obligada. Es así como Remi Simeón, en 1875, le otorga el estatus de autoridad al confeccionar la reedición francesa del diccionario de Andrés de Olmos.[10]

Insistir en el oficio de historiador de Clavijero y en la trascendencia de la *Historia Antigua* permite subrayar el hecho de que conoció muy bien los textos franciscanos y jesuitas así como otros de origen no religiosos, los cuales describían un estado de la lengua mexicana distinto del que Clavijero hablaba. Los lingüistas actuales han comparado las definiciones que ofreció Clavijero en su *Vocabulario* y las que dio Molina en el suyo, y concluyen que "la lengua mexicana había perdido mucho", sobre todo en lo que refiere a la extensión de los términos.[11] Ahora bien ¿Clavijero llegaba a la misma conclusión que los especialistas modernos? y, si es así, ¿cómo explicó los cambios en la lengua? Probablemente, para dar una respuesta se requiera considerar no sólo una sino sus dos obras.

El *Vocabulario* contiene más de 3,400 definiciones, en las que resaltan dos aspectos notables: la atención puesta en la nomenclatura botánica, 575 términos, y la zoológica, más de 300 términos.[12] Por otra parte, en su *Historia Antigua* Clavijero pone especial énfasis en la presentación de los términos mexicanos que aluden a conceptos abstractos —más de 54 palabras, entre las cuales se encuentran: esencia, Trinidad, sabiduría, razón, dolor—. Además presenta una larga lista de los numerales en lengua mexicana, la cual principia con el número uno y termina con el correspondiente a 48 millones.

[9] Francisco Xavier Clavijero, *Historia Antigua de México* [1826], México, Porrúa, 1989.
[10] Remi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana* [1885], México, Siglo XXI Editores, 1988.
[11] Véase Arthur Anderson, "Introducción", *Historia Antigua de México* [1826], México, p.16.
[12] Ibid.

Clavijero se apoya en las fuentes antiguas para mostrar el grado de civilización alcanzado por los pueblos nahuas y su estado actual en el siglo XVIII. Con base en su experiencia y con la autoridad que le otorgaba el acervo literario producido por los misioneros, en especial por el texto del padre Joseph Acosta, demuestra que, el náhuatl tiene un abundante número de voces propias que permiten expresar cabalmente ideas metafísicas y morales, llegando incluso a la idea de Dios. En cuanto al mundo de los objetos se apoya en Francisco Hernández, autor de una *Historia Natural*, para subrayar el conocimiento que los mexicanos tenían de su entorno físico, discernimiento que mostraba el grado de civilización alcanzado. Por otra parte, una breve descripción del uso de las partículas reverenciales le sirve para ejemplificar los rasgos de urbanidad y cultura que formaban parte del idioma de los mexicanos. Finalmente, concluye que los antiguos mexicanos se habían valido de todos estos recursos de la palabra para cultivar la oratoria y la poesía.

Si bien Clavijero, como sus contemporáneos del Siglo de las Luces, aceptaba que la representación léxica es un hecho común a todas las lenguas, también estaba de acuerdo en que la comparación del vocabulario náhuatl con el de otras lenguas e incluso entre distintas épocas, le permitiría dar una idea clara acerca del progreso alcanzado por la nación mexicana: para él, la poesía y la oratoria mostraban fehacientemente que la lengua náhuatl era objeto de un especial cultivo por parte de sus hablantes prehispánicos pero que, para el momento en que él escribe, el interés por el pulimento en el lenguaje había decaído. Esta valoración del estado actual de la lengua es un rasgo original en la medida en que se apoya en el examen de distintos estados de lengua, lo que le permite comparar positivamente al náhuatl clásico con el latín o el griego e incluso con idiomas modernos, pero no así con el náhuatl de su tiempo.

Clavijero explica la decadencia del náhuatl como efecto de las migraciones, de las guerras, de las conquistas, de las modas, de los cambios, y con ello coloca la fuerza de la historicidad fuera de la lengua.

Sin embargo, si bien es cierto que la examina a la luz de la historia del pueblo mexicano, mantiene el estudio de la gramática en el campo de la filosofía. Clavijero reúne en el *Vocabulario* las voces que estaban presentes en la *Historia Antigua*, pero a diferencia de los lexicógrafos franciscanos, su interés no estaba guiado por la misión, sino que el léxico le sirvió como evidencia de su interpretación histórica; con él intentó demostrar cuál había sido la trayectoria espiritual del pueblo mexicano.

SIGLO XIX: GARCÍA ICAZBALCETA

Durante el siglo XIX salieron a luz los primeros análisis del náhuatl basados en la lingüística comparada. Los comparativistas pusieron atención especial en el náhuatl para ilustrar un cuarto tipo morfosintáctico, el polisintético o incorporante. Esta nueva modalidad en el trabajo lingüístico ha permitido que algunos estudiosos del pasado de la disciplina establezcan una frontera con respecto a los análisis realizados por los misioneros.

Sin embargo, también en el mismo siglo se da otra vertiente en los trabajos del náhuatl muy original, misma que desde nuestro punto de vista tiene una relación más estrecha con la "tradición de las lenguas generales", de la que hemos venido hablando. Se trata de las pesquisas sobre la presencia del léxico náhuatl en el español hablado en México.

Esta modalidad representó un momento crítico porque, por primera vez, se enfrentaron dos tradiciones distintas, la de los estudios sobre la lengua castellana y la de los estudios nahuas, ante una idea que circulaba no sólo entre literatos, sino también entre gramáticos: "la existencia de un español americano". Es decir, los gramáticos decimonónicos pusieron en duda la identidad entre el español peninsular y el americano. Con base en sendas tradiciones evaluaron el léxico de origen amerindio en el español.

Los distintos criterios para otorgarle legitimidad al léxico náhuatl en los tres universos de la lengua española: en el uso general, en el español

hablado en el continente americano, y en el español hablado en México, fueron presentado en los diccionarios y vocabularios confeccionados en España y América: por una parte, en los diccionarios elaborados por la Real Academia Española —el de autoridades y el vulgar— y, por la otra, los vocabularios de provincialismos. En el caso de nuestro país, fue Joaquín García Icazbalceta quien elaboró el *Vocabulario de mexicanismos*.

En todos los diccionarios están presentes voces de origen americano. Sin embargo, la diferencia en el número entrañaba puntos de vista encontrados sobre la significación del término *provincial*. Por ejemplo, la décima segunda edición del diccionario de la RAE registró las palabras "acahual", y "dictaminar" como provincialismos americanos. Ante esta calificación José Rufino Cuervo y Joaquín García Icazbalceta se preguntan: ¿qué significaba provincial para la RAE?, cuando más de la mitad de la comunidad hispanohablante utilizaba estas voces; ¿Provincial es todo aquello que no se usa en la antigua metrópoli?

Sin perder el ideal prescriptivo de los diccionarios, los lexicógrafos americanos aceptaron las voces y las acepciones distintas a las peninsulares, en el caso del léxico español, a condición de que no estuvieran en contra de lo que ellos llamaban "el genio o la índole de la lengua". Sancionaron favorablemente aquellos indigenismos que cumplían con los requisitos de cualquier provincialismo —arcaísmos y diferencias en las acepciones— o de cualquier neologismo —tanto los castellanos como aquellos provenientes de otras lenguas extranjeras. Podemos mencionar por lo menos dos de estos requisitos: Uno de ellos, que se tratara de voces para designar objetos sin nombre en castellano. De tal forma que palabras como "fotolito", "lingüista" y "ajolote" bien podían sancionarse positivamente por todos los académicos. El otro requisito, que se tratara de voces provenientes de lenguas imperiales, con prestigio cultural y un acervo literario loable. De tal modo que los neologismos basados en las lenguas "clásicas", latín y griego, o modernas, como el inglés y el francés fueron aceptados.

Algo que es original de las decisiones que tomaron los lexicógrafos mexicanos fue la incorporación del léxico de las lenguas generales amerindias, haciendo referencia a esta última consideración. Es decir, la integración de voces nahuas como provincialismos legítimos no sólo se debía al hecho de que habían contribuido al enriquecimiento del acervo léxico del español, como era el criterio de cualquier diccionario, sino porque reconocían dos situaciones distintas. La primera de ellas consistía en la aceptación de un largo período de contacto entre el náhuatl y el español, siendo que la extensión de la primera era consecuencia de su condición de lengua general antes y después de la conquista. La segunda, la aceptación de las ideas que sobre esta lengua habían sido expresadas a lo largo de toda la tradición de estudios sobre el idioma mexicano; se trataba de una lengua literaria, rica y elegante. Por lo tanto, la mezcla de voces nahuas en el español de México era considerada como una acción digna de encomio tal y como sucedía con otras lenguas imperiales.

Al hacer su *Vocabulario de mexicanismos*, Joaquín Icazbalceta parte de la décima segunda edición del Diccionario vulgar de la RAE. Con base en este texto propone un conjunto de adiciones y enmiendas, señalando con precisión aquello que desde su punto vista era propio del uso del español en México. Asimismo contrastó lo dicho anteriormente en otros diccionarios provinciales y delimitó la extensión geográfica de los términos. La selección de las entradas y las acepciones las basó en lo que Icazbalceta llamaba "lenguaje común de México". Retomó los diccionarios franciscanos para dar cuenta de la etimología, el origen, y significado de las voces indígenas; dio cuenta del léxico en los manuscritos del siglo XVI Y XVII, registró el uso de las voces mexicanas en los textos científicos y literarios de los siglos XVIII Y XIX.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

A través de este breve recorrido hemos querido destacar que la continuidad en el interés por las lenguas indígenas consiste en reconocer que existe una clase de ellas que se distingue del resto por ser lenguas generales. El calificativo "general" no es un hecho fortuito sino que responde al reconocimiento de la condición imperial de los pueblos que hablaban esas lenguas. En ese sentido, el léxico fue considerado como la manifestación más visible del grado de desarrollo cultural, moral y político de sus hablantes. Quizá en ello residan las diferencias de apreciación por parte de los dialectólogos y filólogos nahuatlistas modernos, cuando consideran unos el número de indigenismos y, los otros, la importancia o influencia de los indigenismos en el español de México.

LOS DICCIONARIOS DE LENGUAS INDÍGENAS DE MÉXICO

Lucía González Gallardo. Realizó estudios en Lingüística de Escuela Nacional de Antropología e Historia. Asistente de investigador en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Por titularse con la tesis *El Diccionario de Mejicanismos (1959) de Francisco Javier Santamaría (1886-1963). Un estudio de historiografía lexicográfica.*

Durante las últimas cuatro décadas se han publicado una gran variedad de diccionarios de lenguas indígenas en México con distinto propósito y extensión. En su mayoría estos trabajos son bilingües, lengua indígena-español/ inglés, o trilingües (lengua indígena-español-inglés) y son muy pocos los monolingües. La construcción de unos y otros implica una serie de decisiones que toman los autores antes de escribirlo o, incluso, en el proceso mismo de elaboración. Por ejemplo, el propósito o la finalidad con que se hace, la definición del usuario al que está destinado, el léxico que incluye y el medio material en que va a reproducirse. La estructura de estas obras, sean monolingües o plurilingües, es la misma que los diccionarios de cualquier lengua hegemónica como el español, el inglés, o el francés. Aun cuando la construcción de este tipo de obras implica dificultades teóricas y metodológicas semejantes, tratándose de una lengua indígena las decisiones sobre su diseño y contenido deben ajustarse tanto a las características como a los usos que ha tenido cada una de las lenguas en cuestión. En este escrito mencionaremos algunas de estas particularidades a partir de la revisión de algunas obras lexicográficas de lenguas indígenas publicadas en años recientes.

Debiera ser mejor conocido que México es un país con gran diversidad lingüística. Con una población de más de 105 millones de habitantes,[1] seis millones son hablantes de lenguas indígenas.[2] De esta población, el 80% es bilingüe y el resto monolingüe. El número de lenguas indígenas en nuestro país varía según la fuente que se consulte. La Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), por ejemplo, reporta 65 lenguas indígenas, el Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI) en su censo del 2000 reporta 85 y el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) considera la existencia de hasta 364 variantes lingüísticas reunidas en 68 grupos.[3]

Es un hecho que de estas lenguas, un buen número están en peligro. Algunas de ellas, debido al reducido número de hablantes que quedan, otras porque ya no se transmite la lengua a las nuevas generaciones o por la creciente necesidad de trabajar fuera de sus lugares de origen, obligándolos a emigrar a las ciudades provocando la pérdida gradual no sólo de la lengua materna sino de sus usos y costumbres o bien, por todos estos factores juntos.[4] También es un hecho que existen lenguas como el náhuatl, el maya yucateco, el zapoteco y el mixteco con una vitalidad, productividad y vigencia considerables, lo cual no implica que no estén en peligro, ya que su coexistencia con el español no propicia el bilingüismo, sino el creciente uso del castellano.

Estas situaciones han motivado a lingüistas, antropólogos y a otros estudiosos a elaborar y publicar repertorios léxicos de lenguas indígenas con distintos propósitos. Unos diccionarios se han elaborado con el fin de

[1] Cifra estimada hoy día por el Banco Mundial (http://www.bancomundial.org/). El conteo del INEGI 2005 da poco más 103 millones de habitantes.

[2] Conteo de Población y Vivienda del INEGI 2005 (http://www.inegi.gob.mx/inegi/default.aspx). Esta última cifra considera sólo a la población de cinco años en adelante. De acuerdo con la estimación de la CDI con base en la información del INEGI, la población indígena es de poco más de 10 millones de habitantes (http://www.cdi.gob.mx/).

[3] Véase también el número de lenguas consideradas por *Ethnologue* que asciende a más de 250 variantes lingüísticas (http://www.ethnologue.com/show_country.asp?name=MX).

[4] De acuerdo con LA CDI las lenguas en riesgo son: cachiquel, chichimeca jonaz, chocho, chuj, cochimí, cucapá, guarijo, ixcateco, ixil, jacalteco, kekchi, kikapú, kiliwa, kumiai, lacandón, matlatzinca, mochó, paipai, quiché, seri, tlahuica.

conservar la lengua, otros, para reivindicarla y otros más con el propósito de difundirla y de motivar tanto el estudio como la enseñanza-aprendizaje de la lengua. Cualquiera de estos objetivos podría alcanzarse con otros medios y no precisamente con un diccionario. Registrar el vocabulario de una lengua no es la única forma de dejar testimonio de ella, pues la tecnología actual permite documentar y archivar no sólo la lengua, sino cualquier otra forma de expresión cultural en medios audiovisuales. El valor que se le asigna a la letra impresa ha motivado la producción de textos de distintos géneros para la difusión de expresiones culturales indígenas, como obras literarias de poesía, cuento, recopilación de leyendas, entre otras. Y por supuesto que ni un diccionario, ni dos, ni diez, ni toda la literatura o cualquier otro tipo de escritos en lenguas indígenas evitarían la pérdida de una lengua, mientras no sean los mismos hablantes quienes la transmitan y enseñen a las siguientes generaciones. El valor testimonial y documental de un diccionario es indudable, pero no se le puede pedir que cubra funciones que no le son propias.

Veamos algunos ejemplos de los propósitos que se plantean los autores de diccionarios bilingües lengua indígena-español. *Mol cholobil k'op ta sotz'leb. El gran diccionario tzotzil de San Lorenzo Zinacantán* es la versión en español, con adaptaciones en ortografía y en significados, de *The Great Tzotzil Dictionary of Tzinacantán* publicado en 1975.[5] Su autor, el antropólogo Robert M. Laughlin expresa por un lado, su interés en que este diccionario sirva para que los zinacantecos y otros pueblos mayas redescubran la riqueza de su cultura; por otro, que sea una "ventana para ladinos y extranjeros que quieran aprender algo sobre esta cultura y hablar con la gente verdadera". Planteado desde la versión original en inglés, se propuso demostrar, a norteamericanos y mexicanos, que el tzotzil es una lengua y no un dialecto. Con las más de 30.000 palabras

[5] Robert M. Laughlin, *Mol cholobil k'op ta sotz'leb. El gran diccionario tzotzil de San Lorenzo Zinacantán*. México: CIESAS, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Dirección General de Culturas Populares, 2007; Robert M. Laughlin, *The Great Tzotzil Dictionary of Tzinacantán.* Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1975.

reunidas, marcadas gramaticalmente, intentó dar muestra de uno de los dialectos del tzotzil, el de Zinacantán, e incluso que éste tenía sus propios dialectos.[6]

Con intenciones reivindicadoras, como el caso anterior, aunque más conservacionistas, Rebecca Long C., y su colaborador hablante de zapoteco Sofronio Cruz M.,[7] autores del *Diccionario Zapoteco de San Bartolomé Zoogocho Oaxaca* exponen en el Prefacio a su trabajo haberlo preparado para ofrecer una muestra de la rica herencia lingüística de los hablantes del zapoteco de Zoogocho y contribuir en la preservación de esa herencia para las generaciones futuras. Ambos propósitos pueden entenderse si como explican los autores más adelante, la población total de estos hablantes es mayoritariamente bilingüe (de 716 habitantes, 72 son monolingües y 560 son bilingües, zapoteco-español) y la migración tanto a la ciudad de México como a Los Ángeles, California va en aumento.[8]

Junto con la definición del propósito del diccionario está la definición de los usuarios. La lexicografía actual insiste en la importancia de determinar a quién se dirige el diccionario o vocabulario, pues esto influye directamente en el contenido, así como en la presentación y extensión del mismo.[9] El número de voces registradas, el tipo de definición, la inclusión de imágenes, el detalle de la información gramatical no es igual si se dirige a un público escolar que al público en general. Un diccionario que está pensado como herramienta en el aprendizaje de la lengua, por ejemplo, tendrá que ser algo más que una lista del léxico con sinónimos o equivalentes como definiciones. Pensar en quién se espera

[6] Robert M. Laughlin. *op.cit.,* 2007: X, XVI. Actualmente se define *dialecto* "manera de hablar una lengua un grupo de personas, una comunidad o los habitantes de una región. Así, por ejemplo, el habla de la ciudad de México, el habla del Bajío y el habla de Castilla son dialectos del español" y por *lengua* "sistema de signos fónicos o gráficos con el que se comunican los miembros de una comunidad humana: *lengua española, lengua náhuatl, lengua otomí*" (*Diccionario del Español Usual de México*, 1996: 349, 549)

[7] http://www.sil.org/mexico/bio/autores.htm.

[8] Rebecca Long C. y Sofronio Cruz M., *Diccionario Zapoteco de San Bartolomé Zoogocho Oaxaca,* 1999: vii.

[9] Günther Haensch, L. Wolf, S. Ettinger y R. Werner (eds.). *La lexicografía. De la lingüística teórica a la lexicografía práctica*: 1982: 397-400.

que use el diccionario, qué características tienen esos usuarios y qué esperan encontrar en él, parece sencillo y fácil. Cuando se lee en la introducción a un diccionario que el autor expresa que la obra está dirigida a "todos los interesados" o "al público en general" implica una caracterización mínima del usuario. Supone, en primer término, que los interesados saben leer y que tienen una escolaridad básica. Dirigir un diccionario para "todos", tiene el inconveniente de contener información demasiado detallada y compleja para algunos o ser totalmente básica e insuficiente para otros. Un diccionario especializado tendrá usuarios de características definidas y logrará satisfacer mejor las necesidades de información requeridas por ellos, aunque una desventaja es, que el número de probables usuarios se reduzca.

En el caso de los diccionarios de lenguas indígenas, éstos han sido escritos en su mayoría para un rango de usuarios que van desde los hablantes de la lengua en cuestión hasta los especialistas. Este rango da la posibilidad de incluir en el diccionario palabras de toda clase (sustantivos, pronombres, verbos, adjetivos, nombres de personas y de lugar), de todos los registros (familiar, técnico, científico), de cualquier vigencia (usuales y en desuso) así como de información gramatical, entre otros.

El *Diccionario Seri-Español-Inglés* compilado por los lingüistas Mary Beck Moser y Stephen A. Marlett está pensado para un rango de usuarios relativamente amplio: hablantes y no hablantes de la lengua seri, especialistas antropólogos y lingüistas, y para quienes "deseen aprenderla".[10] Contiene un extenso apartado sobre la gramática de esta lengua así como la explicación detallada del contenido de cada una de las entradas del diccionario. Previo a la publicación del diccionario, se publicaron en *Work Papers of the Summer Institute of Linguistics, University*

[10] Mary Beck Moser y Stephen A. Marlett (comp.). *Comcáac quih yaza quih hant ihíip hac. Cmiique iitom- cocsar iitom- maricáana iitom. Diccionario seri-español-inglés con índices español- seri, inglés – seri y con gramática*, 2005: 11.

of North Dakota, siete secciones sobre varios campos semánticos (Colores 1999, Gente y parentesco 1997, Mamíferos 1998, Partes del cuerpo, procesos corporales, la enfermedad y la medicina 1998, Plantas 1999, Sonidos y habla 2000, Tierra, mar, cielo y tiempo 1998).[11]

Severo Hernández, autor de *Totlajtolpialis. Diccionario nauatl-castellano* (*variante de la Huasteca veracruzana*) dirige su trabajo a estudiantes y futuros estudiantes del "nauatl tal y como se expresa en la actualidad por sus hablantes en la Huasteca veracruzana", y aunque advierte que no está orientado a otro grupo de usuarios como son los "especialistas y teóricos del nauatl", esto sugiere que son también lectores esperados. En este diccionario, a diferencia del anterior, el autor explica de forma breve algunas características del náhuatl (ser una lengua aglutinante, fonética, metafórica y gramaticalmente grave), así como sus criterios ortográficos y la organización de los artículos.[12]

Un diccionario que propone como usuarios a los hablantes de la lengua es el *Diccionario chontal* del lingüista Benjamin Pérez González y Santiago de la Cruz. De acuerdo con el presentador, el profesor Leonardo Manrique Castañeda (†), la obra podría "refinarse y aumentarse… de manera que resultara más útil y de uso más cómodo para quienes no hablamos chontal, pero tal como está es clara y comprensible para los chontales que directa o indirectamente contribuyeron a hacerlo y quienes son los únicos que de verdad usarán el *Diccionario*."[13] En consonancia con lo anterior, este diccionario contiene una sección gramatical básica, breve y lo suficientemente clara para los usuarios que no están familiarizados con los términos gramaticales.

De importancia primordial resulta también la ortografía empleada en los diccionarios bilingües, dado que muchas lenguas están precisamente

[11] Estas secciones y el diccionario completo están disponibles en: http://www.sil.org/Mexico/seri/G004-Diccionario-sei.htm

[12] Severo Hernández Hernández. *Totlajtolpialis. Diccionario nauatl-castellano (variante de la Huasteca veracruzana)*, 2007: 13-14 17-21.

[13] Benjamin Pérez González y Santiago de la Cruz. *Diccionario chontal. Chontal-español, español-chontal,* 1998: 17.

en el proceso de generar una norma para su escritura. Tradicionalmente se ha optado para las lenguas amerindias por el uso del alfabeto latino y la escritura fonológica con el fin de representar los sonidos de la lengua con mayor exactitud. Para indicar los tonos, acentos, duración, entre otros rasgos fonológicos de las lenguas, se adoptan convenciones gráficas que suponen la toma de decisiones no siempre fáciles, ni del agrado de todos los potenciales usuarios. No es difícil encontrar diccionarios (incluso de una misma lengua) en que para marcar, por ejemplo, la duración de una vocal, se indique con dos puntos (a:) o con un guión (ā) o duplicando la vocal (aa).

El lingüista Søren Whichmann, autor del *Diccionario analítico del popoluca de Texistepec* presenta las letras que utilizó (a, b, ch, ch d d^y, e, ê, f, g, i , j, k, kk, l, m, n, ñ, n, o, p, r, s, sh, t, tz, u, w, y ä), explica el criterio que siguió para representar, por ejemplo, la duración corta o larga de las vocales (si es larga duplica la vocal y si no, entonces es corta) y procura explicar la pronunciación de algunas de ellas, como el "saltillo" (') que "se produce haciendo un cierre glotal" y de letras como d^y que "suena como una combinación de la "d" suave del español y una 'y'". En contraste, con el detalle de esa información, no presenta apartado gramatical alguno y la explicación de la estructura del contenido de cada artículo supone un conocimiento gramatical y lingüístico más que básico.[14]

Los autores del *Diccionario Zapoteco de San Bartolomé Zoogocho Oaxaca* hacen referencia a las letras utilizadas y el orden (a, b, c, ch, d, e, f, g, h, i , j, k, l, l, m, n, n, o, p, q, r, s, š, t, u, v, x, x, y, z, ž '), y explican en la palabra que corresponda las variantes en la pronunciación con que se puede encontrar, por ejemplo, bche'ye'e y su variante bche'ye', hormiga obrera.

También el autor del *Diccionario del nauatl* de la Huasteca veracruzana ofrece explicaciones sobre el alfabeto adoptado, el orden y la

[14] Søren Wichmann. *Diccionario analítico del popoluca de Texistepec,* 2002: 10-14.

pronunciación. Siguiendo "la característica fonética" de la lengua, esto es, que se escriba como se escucha; utiliza grafías que no permitan confusión alguna con otra y emplea parte de las letras del alfabeto (a, ch, e, i, j, k, l, m, n, o, p, s, t, u, x, y) más las grafías "tl" y "tsa". Decide así, por ejemplo, utilizar la "k" por ser combinable con las vocales ("kali" casa, "kenijkatsaj" ¿cómo?", "kilitl" quelite, "kolotl" alacrán y "kuikuiltik" rayado) ya que esto no sería posible, según el autor (y según las reglas ortográficas del español) con las letras "c" y "d". Como otros autores, también indica la duración de las vocales (tanto en la pronunciación como en la escritura), duplicando la vocal.[15]

Los avances teóricos y metodológicos de la lexicografía y los desarrollos tecnológicos actuales han permitido establecer procedimientos para formar corpus de datos, hacer estudios cuantitativos del material lingüístico recolectado, y determinar el léxico para un diccionario. En estos términos, dichos procedimientos serían deseables para formar diccionarios de lenguas indígenas. Sin embargo, son las peculiaridades de cada lengua y la disposición de recursos económicos y de tiempo las que determinan la aplicación y adecuación de estos procedimientos para la formación y selección del corpus para los diccionarios. La mayoría de los diccionarios actuales de lenguas indígenas han sido resultado de los procedimientos de encuesta de la lingüística descriptiva.[16]

El gran diccionario tzotzil de San Lorenzo Zinacantán es un volumen de más de 400 páginas que recoge alrededor de 30 mil vocablos. Robert M. Laughlin, interesado en la cultura de Zinacantán, aprendió la lengua. Para ello, junto con Laura Colby, creó un alfabeto en el que se basó para escribir listas de palabras que fue traduciendo al inglés. Fue acrecentando sus inventarios con nuevas palabras, tomadas de grabaciones de cuentos, leyendas y sueños. Una vez realizado el diccionario con estas listas de términos, trabajó con sus amigos zinacantecos, Domingo de la Torre y

[15] Severo Hernández Hernández. *op. cit.,* 2007: 19.
[16] Luis Fernando Lara. "Una experiencia de lexicografía monolingüe amerindia", 2006: 723, 731.

Anselmo Pérez, para completarlo. A partir de las raíces, pensaron en las formas en que éstas podían utilizarse. Por ejemplo, a *-pik* gastar /el dinero/, tocar, usar, sumaron: *pik-uún* controlar /la mula/, *-pikch'ich'*, pulsar, *-pik na* forzar la casa en ausencia del propietario.[17]

Søren Wichman autor del *Diccionario de popoluca* expresa haber logrado su trabajo gracias a la participación de los hablantes (de popoluca) a quienes entrevistó en Texistepec, Veracruz, y a partir de la recopilación de cuentos tradicionales durante el trabajo de campo.[18] Una metodología similar en cuanto a la recolección del material, aunque de extensión mayor, parece ser la del *Diccionario del chontal*, pues ésta estuvo a cargo de un equipo de trabajo entrenado para tal propósito. Para éste, expresan los autores "la participación de los chontales fue indispensable y del más alto valor". Evangelina Arana y Benjamín Pérez González prepararon a un grupo de jóvenes choles y chontales en las técnicas de recopilación de materiales en su lengua y para el estudio de la misma, y fue este mismo grupo el encargado de trabajar entre su gente. El número de voces registradas en este diccionario es de poco más de 2 500.[19]

En otros casos, el autor no indica o es difícil identificar la forma de recolección del léxico. Por ejemplo, Severo Hernández (autor de *Totlajtolpialis*) sólo expresa que "como depositario de la lengua nauatl he querido recoger y consignar en este diccionario los términos tal como los empleamos actualmente entre mis abuelos, mis padres, mis vecinos, mis paisanos, etcétera."[20] Con esto sólo reitera su propuesta en relación a los propósitos y usuarios, esto es que registrará el náhuatl que se expresa en la actualidad en la Huasteca Veracruzana, y no advierte cómo hizo acopio de los datos en una región de más de treinta municipios, ni los criterios adoptados para la inclusión o exclusión de voces.

[17] Robert M. Laughlin, *op. cit.*, 2007: XII-XIII.
[18] Søren Wichman. *op. cit.*, 2002: 7.
[19] Benjamin Pérez González y Santiago de la Cruz. *op.cit.*, 1998: 16.
[20] Severo Hernández Hernández. *op.cit.*, 2007: 14.

Los propósitos encontrados en los diccionarios aquí mencionados oscilan entre el resguardo y la conservación hasta la enseñanza de la lengua, pasando por la reivindicación de las lenguas y culturas indígenas. El rango de usuarios de estos diccionarios en general es tan amplio que lo mismo intenta que sea consultado por los hablantes y los no hablantes de la lengua así como los especialistas y los no especialistas. Lo ideal sería mantener una coherencia entre propósitos-usuarios-contenido, aunque ésta no siempre se logra del todo pues se omite alguno de estos factores o simplemente no hay correspondencia entre ellos. Con relación a la ortografía, algunos autores prefieren seguir la convención ortográfica del español, otros prefieren adaptarla o seguir la tradición escrita de la lengua, si acaso ésta tuviera alguna.

La elaboración de los diccionarios de las lenguas indígenas de México supone una buena cantidad de criterios y decisiones teóricos y prácticos por parte de los autores. Entre otros, se encuentran el propósito, es decir, las intenciones o lo que desean conseguir con la construcción y publicación del diccionario, los posibles usuarios, la ortografía que se va a utilizar para registrar el léxico, así como la forma o los métodos para obtener el léxico. En general, estas decisiones y criterios adoptados así como la información que contiene (o no) el diccionario y las herramientas necesarias para utilizarlo (o descifrarlo) se expresan en la introducción. Sin embargo, no siempre son lo suficientemente explícitas o claras, provocando confusiones y, en ocasiones, la desilusión de los usuarios.

El trabajo de lingüistas, antropólogos y otros estudiosos de las lenguas indígenas para elaborar un diccionario (bilingüe, trilingüe o monolingüe) conlleva grandes esfuerzos y retos, ya que no basta con pertenecer o conocer la cultura indígena en cuestión, recopilar el léxico y documentarlo, hacer análisis morfológicos y/o sintácticos de la lengua y aplicar las técnicas de los métodos lexicográficos. Como autores de estos diccionarios es esencial tener claro el por qué y para qué se hacen y sobre todo para quién, pues no solo determina la organización y el diseño del

trabajo mismo sino que pone a disposición un trabajo honesto que desde luego como usuario siempre se agradece.

BIBLIOGRAFÍA

Diccionarios

HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, SEVERO. (2007). *Totlajtolpialis. Diccionario nauatl-castellano (variante de la Huasteca veracruzana).* México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2007.

LAUGHLIN, ROBERT M. (2007). *Mol cholobil k'op ta sotz'leb. El gran diccionario tzotzil de San Lorenzo Zinacantán.* México: CIESAS, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

LONG C., REBECCA Y SOFRONIO CRUZ M. (1999). *Diccionario Zapoteco de San Bartolomé Zoogocho Oaxaca.* México: Instituto Lingüístico de Verano, A. C.

MARY BECK MOSER Y STEPHEN A. MARLETT (comp.). (2005). *Comcáac quih yaza quih hant ihíip hac. Cmiique iitom- cocsar iitom- maricáana iitom. Diccionario seri-español-inglés con índices español- seri, inglés–seri y con gramática.* Basándose en la investigación pionera de Roberto Herrera Marcos y Edward W. Moser. Hermosillo, Sonora: Editorial UniSon, Plaza y Valdés Editores.

PÉREZ GONZÁLEZ, BENJAMIN Y SANTIAGO DE LA CRUZ. (1998). *Diccionario chontal. Chontal-español, español-chontal.* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia y Fondo Estatal par la Cultura y las Artes de Tabasco.

SØREN WICHMANN. (2002). *Diccionario analítico del popoluca de Texistepec.* México: UNAM.

Diccionario del Español Usual de México. (1996). México: El Colegio de México.

Obras

HAENSCH, L. GÜNTHER, WOLF, S. ETTINGER Y R. WERNER (eds.). (1982). *La lexicografía. De la lingüística teórica a la lexicografía práctica.* Madrid: Gredos.

LARA, LUIS FERNANDO. (2006). "Una experiencia de lexicografía monolingüe amerindia", en Martina Schrader-Kniffki y Laura Morgenthaler García (eds.). *La Romania en interacción: entre historia, contacto y política. Ensayos en homenaje a Klaus Zimmermann.* Frankfurt, Madrid: Vervuert, Iberoamericana.

---------- (2006). *Curso de lexicología.* México: El Colegio de México.

Sitios en Internet

Banco Mundial http://www.bancomundial.org/

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) (http://www.cdi.gob.mx/).

Ethnologue http://www.ethnologue.com/

INEGI http://www.inegi.gob.mx/inegi/default.aspx

Instituto Lingüístico de Verano en México http://www.sil.org/mexico/00e-index.htm

DIVERSIDAD LINGÜÍSTICA DE MÉXICO. UN PATRIMONIO POCO VALORADO[1]

Frida Villavicencio. Doctora en lingüística por El Colegio de México. Se interesa en el estudio del lenguaje desde un marco que reconoce la estrecha relación entre lengua, cultura y sociedad. Ha tratado fenómenos morfológicos y sintácticos desde una perspectiva diacrónica con especial atención a las lenguas minoritarias. Desarrolla una intensa labor historiográfica de las fuentes. Entre sus publicaciones recientes se cuentan: "Predicación nominal en purépecha y español"; "La denominación de un pueblo. Una relación entre lenguaje y poder"; "Definiciones de niños purépechas. Una primera aproximación"; "El Dictionarito en lengua de Michuacan [1574] ¿Primer calepino novohispano?"; *P'orhépecha kaso sïratahenkwa. Desarrollo del sistema de casos del purépecha* (en colab. con Beatriz Rodríguez (coord.), y *Sapichueri uantakua. La palabra de los niños.*

DIVERSIDAD Y GLOBALIZACIÓN

La globalización se ha señalado como uno de los procesos que tiende a homogeneizar a los seres humanos y a sus sociedades. Los modernos medios de transporte y las tecnologías de información y comunicación en constante desarrollo ponen a nuestro alcance el mundo entero; en segundos, podemos estar informados de los que sucede al otro lado del planeta e incluso ser partícipes de ello. Paradójicamente, uno de los efectos más notorios de este fenómeno ha sido hacer visible la diversidad que nos caracteriza; al potenciar la interacción entre los diferentes pueblos del mundo, se multiplican también los contactos culturales y con ello el reconocimiento de los otros.

[1] Este artículo constituye una versión actualizada de "Diversidad lingüística, patrimonio de México" que apareció publicado en *Resistencia y alternativas. Memoria del Foro Internacional realizado en la ciudad de México del 2 al 21 de mayo de 2005*, México, Gobierno del Distrito Federal en Tlalpan. Dirección General de Desarrollo Social. Dirección de Cultura, 2006, pp. 182-191.

Si reconocemos como cultura los modos de vida, los sistemas de valores y las tradiciones de un grupo o sociedad, podemos decir que los hombres y mujeres que habitamos el planeta procedemos de, y vivimos en culturas diversas. Diversa es nuestra manera de vestir y de hablar, de relacionarnos con los demás, de trabajar y producir; en fin, de entender el mundo. Dicha diversidad se refleja en todos y cada uno de los aspectos de nuestra vida cotidiana desde las más simples hasta las que conllevan un alto grado de ritualidad: la lengua que hablamos y el sentido del humor con el que nos identificamos, la comida que acostumbramos preparar y ofrecer a propios y extraños, los códigos jurídicos que rigen nuestra vida y que norman la convivencia en sociedad, las prácticas de salud a las que estamos sujetos y los remedios curativos que se transmiten de generación en generación, la educación que damos a nuestros niños y jóvenes y la manera de enterrar a nuestros muertos.

Al ser humano le ha costado tiempo y esfuerzo reconocer que la diversidad cultural más que una desventaja es algo que lo enriquece, y que dicha diversidad, lejos de amenazar la unidad nacional fortalece la identidad de los pueblos. Desde esta perspectiva, México es un país particularmente afortunado ya que posee una amplia diversidad cultural; sin embargo, no fue sino hasta 1992 que se reformó el artículo 4° de nuestra Constitución Política para reconocer la pluralidad de la nación sustentada en los pueblos originarios.

Uno de los ámbitos en los que la diversidad se manifiesta más claramente es en el número de lenguas originarias que se hablan en este país; me refiero concretamente a las lenguas que ya se hablaban en nuestro territorio antes de la llegada de los españoles. Nuestro país es uno de los que albergan mayor diversidad lingüística en el mundo, se encuentra entre los ocho países en los que se concentra la mitad de las lenguas habladas en el orbe (CDI); sin embargo, esta riqueza que aún no ha sido suficientemente apreciada merma día con día.

Sin que la mayoría de nosotros nos demos cabal cuenta, las lenguas indígenas de nuestro país están dejando de ser el medio de comunicación de sus otrora hablantes. En la segunda mitad del siglo que acaba de concluir, hemos visto desaparecer el chiapaneco cuya última hablante falleció aproximadamente en 1940, y el cuitlateco, cuyo último hablante dejó de existir cerca de 1980. La pérdida de estas lenguas es tanto más lamentable porque eran las últimas representantes de dos familias lingüísticas ahora extintas (Manrique 1990:369). En la última década del siglo XX también desaparecieron el tapachulteco, el chicomucelteco, el solteco, el naolan, el pochuteco y el ópata, entre otras (Smith 1989).

En los albores del presente siglo están en peligro otras tantas lenguas de México,[2] entre ellas el aguacateco, el kiliwa, cochimí, pápago, cucapá, ixil, kumiai, paipai, cakchiquel, ixcateco de Oaxaca, quiché, kicapú, seri, ocuilteco hablando en el Estado de México, quiché, kikapú de Coahuila, seri, ocuilteco, lacandón, jacalteco, kekchí, chocho, pima de Chihuahua y Sonora, matltzinca, y el olulteco de Veracruz. Quizás el caso más extremo lo constituyen las lenguas yumanas habladas en Baja California, la mayoría de las cuales tienen apenas unas decenas, o incluso menos, de hablantes.

No es un consuelo decir que en un nivel mundial el panorama no es más alentador; actualmente, se reconocen alrededor de seis mil lenguas en el mundo, de las cuales aproximadamente la mitad tiene menos de diez mil hablantes, y la cuarta parte de ellas, es decir, unas mil quinientas, cuenta con menos de diez mil. Se estima que la mayoría de los idiomas en peligro se extinguirán en la próxima centuria, es decir, antes del 2100; de ser así

[2] La CDI considera lenguas en riesgo de desaparición aquellas que registran menos de 2000 hablantes con predominio de adultos; las comunidades en las que se hablan estas lenguas muestran un patrón de asentamiento disperso y el grupo presenta un abandono de la transmisión intergeneracional, es decir, ya no se está enseñando la lengua a las nuevas generaciones.

miles de lenguas están condenadas a desaparecer sin que la mayoría de nosotros nos hayamos percatado.[3]

En relación con el español, las lenguas indígenas tienen la desventaja de ser minoritarias; en tanto el español es hablado por más de 350 millones de personas en todo el mundo, el náhuatl, la lengua indígena que registra el mayor número de hablantes en nuestro país, no llega al millón y medio. Actualmente los hablantes de lengua indígena representan menos del 10% de la población total del país. Las políticas lingüísticas ejercidas a lo largo de la historia de nuestro país tampoco han ayudado mucho; no fue sino hasta este siglo se les ha reconocido el estatuto de lenguas nacionales.[4]

LA IMPORTANCIA DE PRESERVAR UNA LENGUA

El lenguaje guarda una relación indisoluble con la sociedad y por ende con la cultura; no es una dimensión que se impone o sobrepone a lo social, es parte misma del proceso de constitución de lo social. Desde esta perspectiva, el lenguaje no es una simple herramienta para entender la cultura o la sociedad, tampoco es un simple reflejo de ellas, es a la vez interpretante y continente de la sociedad (Benveniste 1978). Podemos decir que todos los fenómenos sociales pasan por el lenguaje y se constituyen mediante él. La cosa más común que las personas hacen cuando interaccionan es crear significados mediante prácticas culturales; si bien dichas prácticas pueden ser de índole verbal o no verbal, sin duda las prácticas lingüísticas son la forma más acabada mediante las cuales los seres humanos crean significados y sustentan sistemas sociales. Desde

[3] Se sabe, dice la antropóloga sueca Birgitta Leander, que cada semana desaparece uno de los idiomas indígenas todavía existentes en el planeta (Jiménez, 2004:4a)

[4] La Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas en la que se reconoce que las lenguas indígenas, al igual que el español, son lenguas nacionales y tienen, por lo tanto, la misma validez en su territorio, fue promulgada el 13 de marzo de 2003.

luego, las prácticas lingüísticas no agotan las prácticas culturales humanas, pero son claramente predominantes entre ellas (Foley1991:24).

Mediante la lengua el hombre hace inteligibles todos los aspectos de la vida, sus valores, tradiciones y creencias. Mediante la lengua el hombre denomina, codifica, clasifica el mundo y lo hace suyo; produce, reproduce y actúa sobre él creando cultura. La lengua de un pueblo contiene y permite transmitir su particular visión del mundo, es, por tanto, la piedra de toque de la identidad social. Los seres humanos podrían ser suficientemente definidos como seres sociales aculturados mediante el lenguaje (Foley 1991:24). Frecuentemente se oye decir que cuando se pierde una lengua se pierde una forma de ver el mundo porque cada lengua es un ejemplo único e irremplazable de la variedad del lenguaje humano, por eso es tan lamentable la pérdida de un idioma. La lengua es algo más que un mero inventario de signos; en última instancia es una forma de decir y hacer cosas.

Quita la lengua de la cultura —dice Fishman— y quitas sus saludos, su manera de bendecir y maldecir, sus leyes, su literatura, sus canciones, sus adivinanzas, sus dichos y proverbios, sus remedios curativos, su sabiduría y sus oraciones. La cultura no se puede expresar en ninguna otra forma por eso cuando se habla acerca de la lengua se está hablando mucho de la cultura. Cuando se abandona una lengua, se pierden todas aquellas cosas que son esencialmente la forma de vida, la forma de pensamiento, la forma de valoración y la realidad humana de la que estas hablando (Fishman 1996:81).

Cuando conocemos una lengua diferente a la nuestra, accedemos también al conocimiento de otra manera de procesar la información. Tomemos un par de ejemplos: Como hablantes de español cuando nos referimos a una tercera persona estamos acostumbrados a diferenciar si dicha persona es un *él* o un *ella*; de esta manera decimos: *le pegué a él* (a un hombre, o a un balón), o bien, *le pegué a ella* (a una mujer o a una piedra). Pero cuando hablamos en zapoteco, lo pertinente es distinguir si

se trata de un animado o de un inanimado y entonces digo: *be' ya' a* 'le pegué a él/ella (si es algo inanimado, como una piedra, o un balón), o bien, *bi'à' bí* 'le pegué a él/ella (si es un animado, como una persona sea ésta hombre o mujer).

Por otra parte, en español hablamos del *metate* (préstamo náhuatl) y de la *mano del metate*, pero en náhuatl hablamos de *metatl* 'metate' y de *metalpilli* 'el niño / el hijo del metate'. Algo que se conceptualiza como una relación de parte - todo en una lengua como el español, se conceptualiza como una relación análoga a la de parentesco en la otra, en este caso el náhuatl. Cabe advertir que ninguna forma de decir es mejor o 'más correcta' que otra, sólo son diferentes. Cuando reflexionamos en torno a este aspecto de las culturas empezamos a entender una parte de la diversidad.

NUESTRA RIQUEZA LINGÜÍSTICA

Tal vez no sorprenda demasiado escuchar que de este, como de otros tantos fenómenos, sabemos muy poco, entre otras razones porque al no haber reconocido de manera suficiente nuestra rica diversidad lingüística como un patrimonio nacional, los recursos dedicados a conocer, preservar, fortalecer y difundir dicho patrimonio han resultado insuficientes. Sin embargo, algo podemos decir al respecto.

Actualmente se reconoce que, en términos aproximados, aún se hablan más de media centena de lenguas indígenas en nuestro país aunque no se sabe con exactitud cuántas y cuáles son éstas. Según el autor que se consulte, el número estimado oscila entre 60 y 100 pero hay quien habla de más de doscientas (Ethnologue, Grimes 1992). Oficialmente, las cifras reconocidas varían no sólo de una fuente a otra, sino también de una época a otra. En los años sesenta se hablaba de 54,

en los setenta se decía que eran 56 y más tarde se llegaron a reconocer 78 (Otto Shuman 2000: 99). El día de hoy, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) habla de 62 lenguas indígenas, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) en el censo de 2000, considera 85, y el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) reconoce 364 variantes agrupadas en 68 grupos lingüísticos. Tampoco los lingüistas se ponen de acuerdo ni en el número, ni en la clasificación genealógica de las mismas. La variación se observa no sólo de un autor a otro, sino incluso en un mismo autor en diferentes épocas. Leonardo Manrique, por ejemplo, consideraba que en México existían 51 lenguas indígenas, para 1993 reconocía 92 (Teresa Ruiz, *et al*, 2000:71).

Lejos de lo que pueda pensarse, tal diversidad de opiniones no debería sorprendernos mucho. Determinar el número de lenguas que se hablan en México no es un asunto simple, conlleva importantes complejidades teóricas y metodológicas. Si bien es evidente que las lenguas como el maya yucateco, el mixteco y el cora existen diferencias tan amplias que no cabe la menor duda de que se tratan de lenguas diferentes, no en todos los casos es tan sencillo determinar si estamos ante dos lenguas o si se trata simplemente de variedades diferentes de una misma lengua.

Para lenguas como el purépecha, hablado en el estado de Michoacán, a pesar de la variación que evidentemente existe en el área, se puede hablar de una relativa uniformidad lingüística ya que entre los hablantes se mantiene un alto grado de inteligibilidad, es decir aunque reconocen que hablan un tanto diferente, todos ellos se pueden entender sin mayor problema por lo que se puede reconocer un solo idioma. En contraste, en el caso del zapoteco, es un hecho que un hablante de la región del Istmo tiene una gran dificultad de comunicación con uno de la región de la montaña. El más conservador de los lingüistas que ha tocado el tema reconoce que en realidad cuando hablamos de los distintos zapotecos realmente tendríamos que distinguir diferentes idiomas como

cuando diferenciamos entre el italiano, el rumano y el portugués. Sin embargo, aún no se ha llegado a un consenso definitivo sobre cuántos "zapotecos" se deben reconocer; algunos investigadores hablan de 20 y otros establecen incluso 39. El Instituto Nacional Indigenista en 1997 reconocía siete variedades. Actualmente el INALI reconoce 62 variedades.

Como puede apreciarse, aún hay mucho por conocer en este aspecto. La dialectología de las lenguas indígenas de nuestro país dista mucho de estar concluida y son más las interrogantes que persisten que los datos precisos con los que contamos hasta ahora. Esta carencia de conocimiento tiene repercusiones directas en no pocas áreas de la planeación lingüística como por ejemplo al decidir en cuántas y cuáles lenguas indígenas deben elaborarse libros de texto para la educación primaria, al asignar un intérprete en un juicio en el que esté implicado un hablante de lengua indígena, o al consignar en el Registro Civil el nombre que ha de llevar un niño.

VIGENCIA DE LAS LENGUAS INDÍGENAS

Una lengua vive mientras se usa, en tanto existe un grupo social para el que dicha lengua funcione como medio de comunicación cotidiana. Podemos decir que una lengua vive en tanto haya hablantes que la usen y que esta lengua muere cuando se deja de usar. Esto ocurre cuando los hablantes de una comunidad lingüística abandonan su lengua ya sea porque mueren ellos, o porque la cambian por otra; comúnmente esto sucede cuando los hablantes optan por sustituir su lengua originaria por otra que se considera cultural y económicamente superior. El desplazamiento lingüístico —como se conoce a este fenómeno— es un proceso paulatino y gradual que resulta, la mayoría de las veces, conflictivo. La lengua desplazada va cediendo espacios a favor de la lengua

desplazante; se trata de espacios sociales institucionalizados (dominios) en donde las lenguas tienen una función específica y socialmente determinante: la familia, la unidad de producción, la asamblea comunal, la fiesta, la escuela, el comercio, etc. (Coronado 1999).

Para entender la diversidad lingüística de México y poder actuar en consecuencia, debemos entender la dinámica social que caracteriza a sus hablantes; dicha dinámica se manifiesta como una constante tensión entre la persistencia de las lenguas indígenas y su desplazamiento a favor del español. Dos indicadores nos permiten acercarnos a este complejo fenómeno: el número de hablantes y el uso que éstos hacen de su lengua. El primero es fundamentalmente de índole cuantitativa, el segundo de índole más cualitativa.

Si consideramos el número de hablantes, las lenguas de México se distribuyen dentro de una amplia gama que va desde aquellas que cuentan actualmente con apenas unos cuantos hablantes, como es el caso del kiliwa (con un número estimado de 52 hablantes), el cochimí (para el que se registran 82 hablantes) o el ixil (90) en el año 2000; hasta aquellas que mantienen una población de que sobrepasa los cien mil hablantes, como es el caso del náhuatl con más de un millón (1, 325,440), o el maya para el que se registran alrededor de setecientos mil (776, 306).[5] Es interesante observar que las tres lenguas con mayor número de hablantes en el país: el náhuatl, el maya y el zapoteco, constituyen aproximadamente la mitad de la población que habla una lengua indígena en el país, en tanto que los treinta idiomas con menor número de hablantes suman únicamente la décima parte de la población total de hablantes de lenguas indígenas (Manrique 1990:411).

En términos generales, se observa una disminución paulatina en la proporción de hablantes de lenguas indígenas respecto a la población total del país. No obstante que en términos absolutos, el número de hablantes

[5] Cabe observar que en un contexto global, aún estas lenguas no dejan de ser minoritarias.

de alguna lengua indígena se ha incrementado, en términos relativos éste ha disminuido. Si bien al inicio de su vida independiente, la población que hablaba una lengua indígena representaba alrededor del 60% del total de habitantes en el país (Aguirre Beltrán 1986), actualmente ésta sólo constituye menos del 10% del total.

Otra tendencia global que se observa con respecto a las lenguas indígenas es el decreciente porcentaje que representa el número de hablantes monolingües (personas que hablan únicamente una lengua indígena) en relación con el número de hablantes bilingües (personas que hablan español además de la lengua indígena). En efecto, el número de hablantes bilingües va en franco acenso, en contraste con un número cada vez más reducido de hablantes monolingües; si bien en 1921 el número de monolingües constituía aproximadamente tres quintas partes del total de hablantes de lengua indígena en México, en el año 2000 los monolingües representan sólo una quinta parte del total (Díaz Couder *et al.* 2002).

En lo que atañe al uso que los hablantes hacen de las lenguas indígenas en las distintas comunidades de habla, también se observa una amplia variedad que va desde un amplio empleo de la lengua indígena en la mayoría de los espacios sociales tanto públicos como privados hasta el uso más restringido que reduce el empleo de la lengua indígena a unas cuantas interacciones casi siempre circunscritas a los ámbitos más privados del núcleo familiar. En pocas palabras, una lengua desplazada ve cómo sus ámbitos de empleo se reducen paulatinamente a favor de la lengua desplazante hasta quedar reducida al mínimo. Y cuando ya ni esto queda, cuando sus hablantes no la utilizan más, muere.

Si bien existe una tendencia general al desplazamiento de las lenguas indígenas a favor del español, éste, como todos los otros fenómenos relacionados con las lenguas originarias de México se caracteriza por un alto grado de heterogeneidad. El uso que una lengua tiene que ver con el grado de bilingüismo que muestran los hablantes (el grado de proficiencia que muestra un hablante tanto en su lengua

materna como en su segunda lengua), la forma en que dichos hablantes adquieren la lengua indígena (ya sea como primera o como segunda lengua) y las actitudes que guardan hacia ella (el hablante puede considerar la lengua indígena, asociada a la cultura tradicional, como un signo de identidad y prestigio social o de atraso y estigmatización). Considerando estos tres factores, se puede hablar, *grosso modo*, de tres tendencias en las lenguas indígenas de México: persistencia, mantenimiento o desplazamiento.

Siguiendo a Díaz-Couder (2000) podemos reconocer algunas comunidades (como las de los Altos de Chiapas y las regiones amuzga y chatina en Oaxaca) en donde la lengua indígena parece permanecer en una situación de persistencia. En este tipo de comunidades toda la población maneja con fluidez la lengua indígena, aunque el manejo del español puede variar mucho de un individuo a otro; en estas comunidades los ancianos, los niños pequeños y las mujeres adultas suelen ser monolingües. En otras comunidades como el bilingüismo es más generalizado; sin embargo, la adquisición del español no implica necesariamente un desplazamiento de la lengua indígena. En estas comunidades los niños generalmente empiezan a aprender español desde la primera infancia; se puede considerar que en dichas comunidades la lengua indígena se encuentra en una situación de mantenimiento. Por último, en las comunidades en las que la lengua indígena se encuentra en una franca situación de desplazamiento el monolingüismo en lengua indígena se reduce a los ancianos. Los adultos tienen competencia pasiva[6] o limitada en la lengua indígena y los niños tienden a ser monolingües en español.

[6] Es decir, pueden entender la lengua indígena que hablan sus mayores, pero ellos no pueden producirla o les cuesta mucho trabajo hacerlo.

Las diversas situaciones lingüísticas suelen coincidir con determinadas situaciones socioeconómicas y políticas. Las comunidades de persistencia lingüística frecuentemente son regiones aisladas, con menor interacción económica y política con las instancias gubernamentales lo que supone una menor injerencia de estas en los asuntos internos (Altos de Chiapas, algunas regiones de la Sierra Norte de Puebla). Las comunidades de mantenimiento lingüístico generalmente conservan una participación más activa en la economía regional y mayores vínculos comerciales, económicos educativos y legales con la sociedad nacional; en ellas la comunidad sigue teniendo un papel importante en lo que respecta al acceso a la tierra y a los recursos locales por lo que la organización tradicional sigue siendo importante. Las comunidades de desplazamiento lingüístico coinciden frecuentemente con regiones en donde la sociedad nacional tiene una amplia penetración, disminuyendo el papel de las instituciones indígenas (polos de desarrollo como pueden ser las zonas petroleras de Tabasco y Veracruz en las que habitan nahuas y popolucas, o bien los zapotecos que habitaban las zonas de influencia de Huatulco, o las comunidades mayas de Quintana Roo) (Diáz-Couder 2000). Habría que añadir a esto el creciente problema de la migración y su incidencia en el uso, o desuso de las lenguas indígenas de México (Villavicencio 2001).

Aunque se pueden apuntar tendencias generales para cada lengua, el panorama dista mucho de ser tan simple, todas las tendencias (desplazamiento, mantenimiento y persistencia) pueden, y suelen, ser observadas en diferentes comunidades hablantes de una misma lengua. El caso del purépecha es ilustrativo en este punto; en efecto, en diferentes comunidades ubicadas dentro de una misma subregión —la meseta purépecha— podemos encontrar situaciones como la que prevalece en Cherán, en dónde se observa una tendencia francamente desplazante de la lengua indígena —el purépecha— a favor del español. En tanto que en comunidades como Angáhuan podría hablarse todavía de mantenimiento y

aún en otras como San Isidro, de persistencia. Como es fácil intuirlo, también en este aspecto nuestro conocimiento del vasto y complejo mapa sociolingüístico del país es limitado.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

México es un país rico en diversidad lingüística; sin embargo poco sabemos de ella y aún menos estamos haciendo por preservarla. El conocimiento, preservación y desarrollo de nuestra diversidad lingüística es tarea de todos, sociedad, gobierno, instituciones académicas y de enseñanza, y, naturalmente, es responsabilidad, pero sobre todo derecho, de los propios hablantes ya que una lengua vive en tanto sus hablantes la usan y la transmiten a sus hijos. Todos tenemos la obligación de preservar esta riqueza para las futuras generaciones y aún hay mucho camino por andar. Asumamos, pues, cada uno de nosotros, la tarea que nos corresponde con responsabilidad y creatividad conscientes de que esta es, quizás, nuestra última oportunidad de hacerlo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO, 1983, *Las lenguas vernáculas, su uso y desuso en la enseñanza: la experiencia de* México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ediciones de la Casa Chata, 20).

CORONADO, GABRIELA, 1999, *Porque hablar dos idiomas...es como saber más. Sistemas comunicativos bilingües ante el México Plural*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social – Secretaría de Educación Pública, CONACYT.

DÍAZ-COUDER, Ernesto, 2000, "Situación actual de las lengua amerindias", en Instituto Nacional Indigenista, *Estado y desarrollo económico y social de los pueblos*

indígenas de México, 1996 – 1997, tomo 1, México, Instituto Nacional Indigenista (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, pp. 65 – 140).

DÍAZ COUDER, Ernesto, *et al.*, 2002, *Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. Proyecto de creación,* México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social –Instituto Nacional Indigenista– Oficina de Representación para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

FISHMAN, JOSHUA, 1996, "What do you lose when you lose your language?", en Cantoni, Gina (ed.), *Stabilizing Indigenous Languages.* Center for Excellence in Education Northem Arizona Monograph Series, pp. 80 – 91.

FOLEY, WILLIAM, 1991, *Anthropological Linguistics. An Introduction,* Oxford, Cambridge, Basil Blackwell.

MANRIQUE CASTAÑEDA, LEONARDO, 1990, "Pasado y presente de las lenguas indígenas de México", en Vileta Demonte y Beatriz Garza Cuarón (eds.), *Estudios de lingüística de España y México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México –El Colegio de México, pp. 387 – 420.

SHUMAN, OTTO, 2000, "Debilidades técnicas y científicas en la educación bilingüe", en Instituto Nacional Indigenista, *Estado y desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México, 1996 – 1997, tomo 1*, México, Instituto Nacional Indigenista – Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, pp. 98 – 100.

SMITH STARK, THOMAS, 1989, "Las lenguas indomexicanas: el arte colectivo del pensamiento", en Herón Pérez Martínez (ed.), *Lenguaje y tradición en México*, Zamora, Michoacán, México, El Colegio de Michoacán, pp. 303 – 317.

VILLAVICENCIO, FRIDA, 2001, "Lenguas migrantes", en Álvaro Ochoa (coord.), *...y nos volvemos a encontrar,* Zamora, Michoacán, México, El Colegio de Michoacán – Centro de Investigación y Desarrollo del Estado de Michoacán, pp. 107–122.

LA PROTECCIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Víctor de la Cruz. Doctor en Estudios Mesoamericanos. Profesor investigador titular de CIESAS, unidad Istmo. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores y es autor de numerosos libros en los que figuran: *La educación en la época prehispánica y colonial en Oaxaca* (1989), *Antología literaria de Oaxaca* (1993), *El pensamiento de los Biningulásá: cosmovisión religión y calendario* (2007). Ha sido acreedor de distintos premios: en 1994 el CONACULTA le otorgó el Premio Nezahualcóyotl de literatura en lenguas indígenas 1993, en 2003 le fue otorgado por el INAH y CONACULTA el premio Francisco Javier Clavijero por la mejor investigación de Historia.

1. INTRODUCCIÓN

He anunciado el término "patrimonio" proveniente del derecho romano, pero en la discusión contemporánea sobre la propiedad intelectual se usa el término "recurso"[1] y también se podría usar el de "bienes" que también pertenece a la tradición jurídica latina. Los "recursos" los clasifican en tangibles e intangibles,[2] pero yo prefiero entenderlos de otra manera: primero, según si son de la naturaleza, en cuyo caso todos son tangibles; o si son resultado de la intervención humana, es decir culturales, los cuales a su vez se dividen entre tangibles -como el patrimonio arqueológico, histórico (los archivos) o artístico (como las obras de arte)- y los intangibles -como los conocimientos tradicionales de las comunidades indígenas sobre la flora y la fauna o la música.

[1]Darrell A. Posey and Graham Dutfield, *Beyond intelectual property. Toward tradicional resourse rights for indigenous peoples and local comunities*, International Development Research Centre, Ottawa, Canada, 1996.
[2]Posey and Dutfield, *Beyond intelectual property,* p. 3.

2. EL PATRIMONIO CULTURAL INTANGIBLE

Por lo que respecta al patrimonio cultural intangible, están en peligro los conocimientos tradicionales sobre la flora regional por los proyectos de desarrollo instrumentados por el Plan Puebla-Panamá, por parte de particulares y empresas transnacionales que buscarán privatizar y patentar sus beneficios en su provecho, y en perjuicio de las comunidades indígenas. Veamos algunos ejemplos:

> En 1994 un proyecto de la Universidad de Washington estableció contacto con los representantes de los pueblos Aguaruna y Huámbisa del norte de Perú, con el fin de obtener muestras de las plantas medicinales locales y acceder al conocimiento aborigen de ellas. Las muestras fueron a parar a Monsanto, una corporación farmacéutica transnacional interesada en el desarrollo de nuevas medicinas. Se propuso a los representantes Huámbisa y Aguaruna compartir los beneficios. Los indígenas solicitaron una copia del acuerdo en español. La Universidad de Washington se rehusó a traducir el acuerdo e insistió en que los indígenas debían firmar la versión en inglés, a lo cual éstos se rehusaron. A inicios de 1995, sin consultar con los representantes aguaruna y huámbisa y sin obtener su aprobación, los investigadores de la Universidad de Washington empezaron a recoger muestras de plantas e información sobre su uso medicinal en las comunidades aguaruna y huámbisa del norte del Perú.[3]

El otro ejemplo viene también de América del Sur, en este caso de la cuenca del Río Amazonas, donde Conrad Gorinski, presidente de la Foundation for Ethnobotany and Biolink Limited, tomó el *cunaniol*. "El cunaniol es un veneno utilizado en la pesca por numerosos pueblos indígenas del Amazonas. Gorinsky actualmente es dueño de la patente de fabricación de esta substancia."[4]

Los dos ejemplos anteriores están tomados del libro *Protegiendo lo nuestro: Pueblos Indígenas y Biodiversidad*, compilado y editado por David

[3]David Rothschild, compilador y editor, *Protegiendo lo nuestro. Pueblos indígenas y biodiversidad*, p. 11.
[4]Rothschild, compilador y editor, *Protegiendo lo nuestro*, p. 13.

Rothschild. Sin embargo, para mostrar que los peligros que corren los recursos y conocimientos indígenas no son exclusivos de las lejanas tierras de América del Sur, sino que han llegado a tierras mexicanas y podrán afectar a los pueblos indígenas de México con los proyectos de investigación externos que se quieran implementar, pondremos dos ejemplos nacionales.

El primer ejemplo viene del vecino Estado de Chiapas y el cual estuvieron implicados una compañía trasnacional y la UNAM:

> El contrato con la UNAM es por tres años y proporciona un diverso acceso a toda la biodiversidad microbiana de ecosistemas mexicanos. A cambio, se obliga a entregar a la UNAM prestaciones triviales...
> Además se establece un pago de regalías de 0.3 por ciento-0.5 por ciento sobre ventas netas de procesos que alcancen la fase comercial...
> Más allá de las bajísimas prestaciones, el problema central es que la UNAM no tiene el derecho para disponer de recursos genéticos que de acuerdo con la legislación vigente están bajo el control soberano del Estado mexicano. Así lo establecen la Convención sobre Biodiversidad y el artículo 27 constitucional.[5]

El otro caso es el de los alfareros de San Bartolo Coyotepec, quienes tuvieron que defenderse de cierto descendiente de una difunta alfarera famosa de ese lugar, quien pretendía que los demás alfareros le pagaran derechos de patente por el uso de la técnica del bruñido del barro negro, que supuestamente había sido inventado por su madre.[6]

¿Pero cómo proteger el patrimonio intelectual o la propiedad de los pueblos indígenas sobre sus conocimientos tradicionales y a quién reconocer la titularidad de ese derecho que pertenece a una colectividad que no está reconocida a nivel de "pueblo" legalmente por nuestra legislación, sino como autoridad comunal, ejidal o municipal?

[5]Alejandro Nadal, "UNAM-Diversa va a la Profepa", en: *La Jornada*, 11 de octubre de 2000, p. 22.
[6]La información de este caso me fue proporcionado por el artista Carlomagno Pedro en el año 2000.

3. EL PATRIMONIO CULTURAL TANGIBLE

> El *occidentalismo* de derecha se caracteriza por una supravaloración de lo europeo o lo norteamericano que, a menudo, lo lleva a mantener actitudes y soluciones francamente racistas.
>
> Gonzalo Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación*.

El patrimonio cultural tangible es lo que se llama en otros términos patrimonio arqueológico, histórico y artístico. Este patrimonio, desde el punto de vista legal, está protegido por la Ley Federal sobre Monumentos Arqueológicos, Artísticos e Históricos, la cual fue expedida el 28 de abril de 1972; a través de dos instituciones: el Instituto Nacional de Antropología e Historia y el Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura. Como de las tres formas de monumentos mencionados por dicha ley, los que tienen una relación directa con los pueblos indígenas son los monumentos arqueológicos muebles e inmuebles, por ser productos de sus antepasados, nos ocuparemos de éstos en adelante.

Desde el punto del derecho positivo, es decir las normas vigentes, el patrimonio arqueológico es propiedad de la nación, porque así lo establece el artículo 27 de la citada Ley: "Son propiedad de la Nación, inalienables e imprescriptibles, los monumentos arqueológicos muebles e inmuebles." Pero como la nación es un ente sociológico, no jurídico, representado por el Estado, el que a su vez tiene la responsabilidad de cumplir y hacer cumplir la ley a través de un órgano de gobierno como es el INAH, diremos, entonces, que uno de los actores sociales de la problemática arqueológica es el Estado-gobierno-INAH, y el otro es la población, sea indígena o recién asentada sobre o en torno a los sitios arqueológicos.

Aunque, según el primer párrafo del artículo 27 constitucional, la propiedad de las tierras corresponde "originariamente" a la nación, la fracción VII de dicho artículo "reconoce la personalidad jurídica de los

núcleos de población ejidales y comunales y se protege su propiedad sobre la tierra"; y establece la protección de "la integridad de la tierra de los grupos indígenas" en el segundo párrafo. Con esto tenemos, en el más sencillo de los casos, que el Estado es el propietario de los monumentos arqueológicos muebles e inmuebles; pero éstos se encuentran, en la mayoría de los casos, en tierras que son propiedad de comunidades indígenas o en propiedades particulares. Nos encontramos, entonces, ante dos formas de propiedad enfrentadas: una del Estado inserta en la otra de comunidades o particulares. Tenemos, por lo tanto, un conflicto; ¿pues cómo sabrá el propietario que en su tierra se encuentran enterrados bienes del Estado o cómo ejercerá su derecho de propietario sin afectar la propiedad del Estado?

Cuando hablamos de comuneros, ejidatarios y de campesinos en general, estamos hablando de personas de escasos recursos económicos, en la mayoría de los casos en la miseria; por lo mismo, muchas veces analfabetas y sin el dominio del idioma oficial, el español. Mientras que la intervención del Estado-gobierno-INAH se realiza a través de personas con una alta preparación, profesionales con nivel de licenciatura, maestría o doctorado: los antropólogos, como lo establece el segundo párrafo del artículo 18 de la Ley Federal de Monumentos Arqueológicos, Artísticos e Históricos. No obstante, la desigual formación de los actores sociales en el conflicto en torno al patrimonio arqueológico: ni los campesinos son necesariamente ladrones y traficantes, aunque algunos pocos lo puedan ser; ni los antropólogos son necesariamente superiores moralmente por lo cual se les pueda excluir automáticamente como posibles ladrones o traficantes.

Cuando alguien visita el Museo Amparo en la ciudad de Puebla, y ve la colección de arte prehispánico de Jacqueline y Josué Saénz -por ejemplo: el altar maya con dos personajes rodeados de glifos; el dintel procedente de Mitla o el fragmento de mural de Teotihuacan con la

representación de un quetzal, que formaban parte de bienes inmuebles[7], se dará cuenta que para desprender esas piezas de los edificios que adornaban y robarlas se contó, necesariamente, con la asesoría y trabajo directo de profesionales de una de las ramas de la antropología: los arqueólogos, debido a la tecnología aplicada para desmontarlas de su base. Es posible que también hayan participado campesinos en cuyas tierras se encontraban los monumentos robados, aunque no necesariamente; porque muchas son sustraídas de la selva deshabitada o durante la noche.

Un ejemplo de la resistencia negativa de una comunidad en la preservación de su pasado es el de Zaachila durante las exploraciones, por Roberto Gallegos, de las tumbas monumentales en el centro de ese lugar en los años sesenta; y otro más en el que participó Nelly Robles en 1980, "al tratar con un equipo de arqueólogos de sacar calcas de los diseños de estelas abandonadas en el parque de Zaachila".[8]

El ejemplo de la intervención de los antropólogos en las comunidades indígenas lo representa Manuel Esparza, quien, como director del Centro INAH en Oaxaca, actuó como si fuera ministerio público en contra de las comunidades que abrían museos regionales. Ése fue el caso de la Casa de la Cultura de Juchitán que abrió uno el 22 de marzo de 1972, es decir, un mes y seis días antes que se expidiera la nueva Ley que regulaba el patrimonio arqueológico. En un artículo publicado en el libro *Voces de la transición en Oaxaca*, dice Esparza:

> El virus del que se viene hablando [narcisista fálico compulsivo] es sumamente contagioso. Pronto hubo que intervenir en la Casa de la Cultura de Juchitán para recoger cuanto objeto prehispánico se estaba comprando y fomentando el saqueo.[9]

[7] Mónica del Villar K. "El coleccionismo arqueológico mexicano. Otro punto de vista. Entrevista con Josué Sáenz", en: *Arqueología mexicana*, septiembre-octubre de 1996, núm. 21, pp. 40-47; también Rubén Bonifaz Nuño, *El Museo amparo. Colección prehispánica*, 1993.
[8] Nelly M. Robles García, *El manejo de los recursos arqueológicos en México: el caso de Oaxaca*, p. 70.
[9] Manuel Esparza, "El patrimonio y la variopinta Antequera", en: Sánchez Islas, *Voces de la transición en Oaxaca*, 2004, p. 204.

Pero es el mismo celoso vigilante del patrimonio arqueológico de la nación en Oaxaca, quien no dice qué hizo para recuperar el pez-pájaro, aparecido en las excavaciones realizadas en la 'Laguna *Biahuidó'* o Laguna Zope como lo llamaron los arqueólogos por mal nombre, desaparecido en el taller de los norteamericanos Robert y Judith Zeitlin antes de entregar su informe al INAH. Como en los dos casos tuve participación al lado de la comunidad juchiteca y de alguna manera nos hace responsable a Toledo y a mí de actos delictivos, tengo relatar los hechos desde mi punto de vista.

Tal vez fue en el año de 1973 cuando conocí a Robert y Judith Zeitlin, quienes vivían en un bungalow del Rancho San Felipe. Allí me mostraron las piezas que habían obtenido de su excavación en el sitio llamado 'Laguna *Biahuidó'*. Destacaban entre el montón de tepalcates rescatados dos piezas: una en un material pétreo translúcido,[10] de entre 15 y 20 centímetros, que en posición horizontal parecía un pez y en posición vertical un pájaro; la otra pieza era una vasija con un animal pintado en el fondo.

Al ver la belleza de ambas piezas, hablé con Francisco Toledo por teléfono al D.F., quien me dijo que pidiera a los arqueólogos retrasaran su entrega al INAH, de tal manera que le dieran tiempo de hablar con el Secretario de Educación Pública, Víctor Bravo Ahuja, para que ambas quedaran en el Sala de Arqueología de la Casa de la Cultura de Juchitán. A la semana llegó Toledo a Oaxaca para ver las piezas, pero cuando pedimos a los Zeitlin que nos las mostraran, nos informaron que el pez-

[10]En su disertación doctoral, Robert Zeitlin se refiere a hojas y restos de cuarzo o cristal de roca, procedentes del pie de monte en Laoyaga; pero nunca se refiere a esta pieza. Véase: Robert N. Zeitlin, *Prehistoric Long-Distance Exchange on the Sourthern Isthmus of Tehuantepec,* vol. 1, cap. V. pp. 103-105.

pájaro había sido robado por el dibujante de ellos y había huido sin que supieran su paradero.[11]

Entre abril de 1975 y junio de 1977 fui Director de la Casa de la Cultura de Juchitán, por eso resulto implicado en esos hechos. Tal vez fue en la segunda mitad de 1975 cuando me tocó recibir la visita de Manuel Esparza,[12] entonces director del Centro Regional del INAH en Oaxaca, acompañado de su compadre y administrador del centro, Zenón Ramírez, exigiéndome inspeccionar la Sala de Arqueología. No solamente accedí a su petición; también le mostré dos cajas de cartón con piezas y tepalcates que los arqueólogos del INAH, cuando organizaron la Sala de Arqueología, consideraron indignas de ser exhibidas.

Esparza tomó las piezas de aquellas cajas como prueba de tráfico de piezas arqueológicas; fue en vano explicarle que ya estaban allí cuando llegué al cargo; que habían sido donadas por Andrés Henestrosa y el arquitecto Lorenzo Carrasco al fundarse la Casa de la Cultura, es decir antes de la nueva ley que prohibía el coleccionismo. Como respuesta, Esparza me recetó todo el procedimiento que iba a seguir, hasta la forma de invalidar un amparo de la justicia federal, para llevarme a la cárcel.

Ante las amenazas de Esparza y los argumentos de que tales piezas debían estar guardadas en las bodegas del INAH en Oaxaca, entregué las dos cajas haciendo una lista de su contenido. Años después, un grupo de estudiantes de la carrera de Antropología, en el Sistema Abierto del INAH en Oaxaca,[13] reclamó aquellas piezas para que fueran devueltas a Juchitán; esto sucedió después de que las limpiaron, asesorados por el

[11]El Dr. Marcus Winter, quien vio ambas piezas, me precisó que el material del pez-pájaro es ónix blanco y que la vasija se encuentra embodegada en el Museo de las Culturas de Oaxaca. Comunicación personal, 19 de abril de 2005.
[12]No he podido precisar la fecha, porque el archivo de la Casa de la Cultura de Juchitán desapareció durante las labores de restauración del edificio y el archivo del Centro Regional del INAH, correspondiente a ese periodo, fue enviado como "archivo muerto" a la bodega de la institución en Cuilapan.
[13]Los estudiantes participantes fueron: Ma. del Rosario Santiago Cazorla, Gregoria Velásquez Palacio, Roselia González Luis, Israel Vásquez Zárate, Isaira López Marín y Emilio López Jiménez, según este último, mayo de 2004.

arqueólogo Marcus Winter, y empacaron para regresarlas a la Casa de la Cultura en el mes de junio de 1984.[14] Agregadas a ellas también iban los "monumentos arqueológicos" que los Zeitlin habían entregado al INAH después de terminar su proyecto, entre los cuales no iba, por supuesto, el pez-pájaro en ónix blanco.

El retorno de las piezas incautadas por Esparza, aunque incompletas de acuerdo a la lista de entrega, y las descubiertas por los arqueólogos que trabajaron en 'Laguna Biahuidó' fue posible gracias a varios factores: 1. La presión ejercida por los estudiantes istmeños de arqueología, 2. La intervención del Director de Cultura del Estado, y 3. El cambio del anterior director del INAH por la licenciada María de la Luz Topete, quien asumió una nueva actitud frente a la ley y ante los hechos. Estos tres factores permitieron la firma de un convenio entre la dirección del Centro Regional del INAH y la Casa de la Cultura de Juchitán que culminó con una nueva forma de enfrentar las limitaciones de la nueva ley entre tres instancias de gobierno: federal, estatal y local.

En mi memoria todavía está grabada la forma en que se llevaron las autoridades federales, amparadas en el centralismo, la llamada "Estatua de Juchitán", hoy en el Museo Nacional del INAH, encontrada por el arado del señor Romualdo Toledo en el mes de junio de 1960, mientras sembraba con su hijo Cándido en su terreno del sitio arqueológico llamado La Ladrillera; por eso creo que en una próxima reforma de la Ley Federal de Monumentos Arqueológicos *se debe optar por un régimen de facultades y responsabilidades concurrentes entre la federación, las entidades federativas y los municipios*, para que las regiones no sean despojadas de las piezas halladas en sus territorios, cuya custodia les corresponde a los museos regionales y locales.

[14] Información obtenida de la carpeta referente a este asunto en el Archivo Técnico del INAH. Agradezco a la arqueóloga Victoria Arreola haberme permitido consultar este archivo.

CONCLUSIÓN

Una actitud menos vertical y policíaca de los representantes de la federación frente a las instancias estatales y locales permitirá la colaboración entre las autoridades en un tema muy delicado. Pero aún queda pendiente por reformar la Ley Federal de Monumentos Arqueológicos, Artísticos e Históricos para que se pueda distinguir entre un saqueador profesional y un campesino que labrando su tierra encuentra una pieza, a fin de darle una salida legal, decente, al campesino y que no tenga que recurrir a traficantes nacionales o internacionales, acorralado por antropólogos con espíritu policíaco, cuando se trata de indígenas mexicanos.

BIBLIOGRAFÍA

BONIFAZ NUÑO, Rubén. *El Museo amparo. Colección prehispánica*, Ediciones del Museo Amparo, México, 1993.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Editorial Porrúa, Colección Leyes y Códigos de México, 141ª. edición, México, 2002.

DEL VILLAR K., Mónica. "El coleccionismo arqueológico mexicano. Otro punto de vista. Entrevista con Josué Sáenz", en: *Arqueología mexicana*, septiembre-octubre de 1996, vol. IV, núm. 21.

ESPARZA, Manuel. "El patrimonio y la variopinta Antequera", en: Claudio Sánchez Islas, compilador, *Voces de la transición en Oaxaca*, Carteles Editores, Oaxaca, México, 2004.

Ley general del equilibrio ecológico y la protección del ambiente, Ediciones Delma, undécima edición, México, 19??.

Legislación sobre propiedad industrial e inversión extranjera, Editorial Porrúa, Colección Leyes y Códigos de México, México, 2000.

MORENO, Daniel. *El Congreso Constituyente de 1916-1917*, Coordinación de Humanidades-UNAM, México, 1967.

POSEY, Darrell A. and Graham Dutfield. *Beyond intelectual property. Toward tradicional resourse rights for indigenous peoples and local comunities*, International Development Research Centre, Ottawa, Canada, 1996.

ROBLES GARCÍA, Nelly M. *El manejo de los recursos arqueológicos en México: el caso de Oaxaca,* CONACULTA-INAH, México, 1998.

ROTHSCHILD, David, compilador y editor. *Protegiendo lo nuestro. Pueblos indígenas y biodiversidad*, SAIIC (Centro por los Derechos de los Pueblos Indígenas de Meso y Sudamérica), Quito, Ecuador, 1996.

ZEITLIN, Robert Norman. *Prehistoric Long-Distance Exchange on the Southern Isthmus of Tehuantepec, México* (volumes I and II). A Dissertation Presented by. . . to the Faculty of the Graduate School of Yale University in Candidacy for the Degree of Doctor o Philosophy, May 1979.

LA DESAPARICIÓN DEL PATRIMONIO ARQUITECTÓNICO EN EL ÁMBITO RURAL DE LA CUENCA DE MÉXICO

Juan Luis Rodríguez Parga. Arquitecto egresado del Instituto Politécnico Nacional, con estudios de maestría en restauración de monumentos. Profesor en la Facultad de Estudios Profesionales Acatlán desde 1980. Responsable de proyectos de investigación institucionales. Ha participado en las publicaciones *Historia de la arquitectura y el urbanismo mexicanos*. Vol. II. T.III, editado por la UNAM y el Fondo de Cultura Económica en 1988, y *El agua, espejo de los pueblos, ensayos de ecología política*, editado por la FES Acatlán, UNAM y la editorial Plaza y Valdés en 2004.

1. INTRODUCCIÓN

La destrucción de obras arquitectónicas del pasado, sobre todo de edificios que se encuentran en comunidades rurales, la mayoría de indudable calidad artística y valor histórico, constituye un rasgo característico de la sociedad mexicana contemporánea. El estudio científico, sistemático y sobre todo multidisciplinario de tales obras, puede disminuir considerablemente el riesgo de que éstas desaparezcan.

Es un hecho evidente que la República Mexicana tiene un vasto patrimonio cultural, del cual las obras arquitectónicas son parte fundamental. Estas obras se encuentran distribuidas en todo el territorio nacional, por lo que no resulta extraño que exista un considerable número de edificios de valor histórico y artístico, abandonados o en un avanzado estado de deterioro, debido principalmente a las alteraciones y modificaciones que se llevan a cabo en los inmuebles, sin ningún tipo de asesoría, que frecuentemente provocan su destrucción parcial o total.

Otras causas que influyen en la desaparición del patrimonio arquitectónico son las siguientes:

- Falta de voluntad de las autoridades en la salvaguarda de este patrimonio, lo que se traduce en ausencia de políticas de restauración, falta de recursos y de respaldo jurídico para la defensa del patrimonio por parte del Estado, que permitan realizar acciones eficaces de restauración.
- Destrucción del inmueble debido a la especulación, la usura, el uso inadecuado, o la ignorancia del valor histórico que puede representar el monumento.
- En ocasiones, el excesivo cuidado de los pobladores por sus edificios históricos, que dificulta cualquier labor de restauración sistemática que se trate de emprender.

La intención de este trabajo es presentar la problemática de la destrucción del patrimonio arquitectónico en el ámbito geográfico de la Cuenca de México, por medio del análisis de dos casos específicos ubicados en el contexto rural.

Los edificios incluidos en el presente trabajo, son los templos que se encuentran en los poblados de Ocopulco y San Lucas Huitzilhuacán, en el municipio de Chiautla, Estado de México;

2. Dos casos representativos de la destrucción del patrimonio arquitectónico en el ámbito rural de la Cuenca de México, en el municipio de Chiautla, estado de México

El municipio de Chiautla se localiza en la parte noreste del estado de México. La mayor parte de la superficie municipal es plana, aunque hacia el norte y noroeste existen cerros de regular altura destacando el Tezontlale al noroeste (cuya altura es de 2600 msnm) y el Cerro de las Promesas al norte (2620 msnm). Colinda con los municipios de Tezoyuca al norte, Papalotla al oriente, Atenco y Chiconcuac al occidente y Texcoco

al sur. Su extensión territorial es de 2013.13 hectáreas, de las cuales 1421 son de uso agrícola, 305 de uso pecuario, 223 destinadas al uso urbano y 54 están ocupadas por los accidentes geográficos mencionados anteriormente.

La toponimia de los poblados en los que se ubican las construcciones objeto de nuestro trabajo, Ocopulco y San Lucas Huitzilhuacán, de origen náhuatl, es la siguiente:

- Ocopulco significa "En los ocotes grandes", de *ocotl*, ocote, *po* o *pu*, grande y la terminación de lugar *co*.
- Huitzilhuacán significa "donde abunda el colibrí", de *huitzil*, colibrí y *huacan*, lugar en que abunda.

2.1 ANTECEDENTES HISTÓRICOS DEL MUNICIPIO

Chiautla ha estado habitada desde épocas remotas; se considera que los otomíes, tribus nómadas de cazadores-recolectores, fueron los primeros pobladores de la zona. Hacia la segunda mitad del siglo XV, Chiautla era una comunidad tributaria de Texcoco y, en el reinado de Netzhualcoyotl, formaba parte de la poderosa confederación acolhua.

> El Códice Xólotl está estructurado de diez planchas, Chiautla aparece en cinco de ellas, los vestigios arqueológicos descubiertos en los años recientes en la zona central del país datan del pleistoceno, esto es de hace unos 20,000 años aproximadamente, los descubrimientos de Helmont en 1946, actualmente conocidos como hombre de Tepexpan, y los restos de mamut encontrados en Atenco, municipio cercano a Tepexpan, indican la presencia de pobladores en el estado de México desde hace por lo menos 12,000 años.[1]

La mayoría de las poblaciones que forman el municipio de Chiautla, tienen su origen en el primer siglo de la colonización española y algunas, como la cabecera municipal y el barrio de San Bartolo Ixquitlán, se

[1] Enciclopedia de los Municipios de México (página web)

remonta hasta la época prehispánica. Respecto a los antecedentes de la arquitectura virreinal de esta región, Gibson menciona que el convento franciscano construido en San Andrés Chiautla en el siglo XVI era cabecera de visita de localidades que actualmente forman parte del municipio. Kubler estima que la construcción del convento de San Andrés se realizó hacia la década de 1570 a 1580. Podemos afirmar, por lo tanto, que las construcciones religiosas objeto de nuestro trabajo, ubicadas en Ocopulco y San Lucas, son fundaciones franciscanas que tienen sus antecedentes en el siglo XVI, a pesar de que solo una de ellas, San Lucas, conserva vestigios claramente visibles de esta época.

Otros datos históricos de interés relativos al municipio, se refieren a la figura del Caudillo del Sur, el General Emiliano Zapata: en el año de 1914 se establecieron en un barrio de este municipio las tropas zapatistas y se construyó un enclave militar en los cerros cercanos al lugar; años más tarde, Zapata llevó a cabo el primer reparto agrario del municipio, en el pueblo de Ocopulco.

2.2 OCOPULCO: IGLESIA DE LA ENCARNACIÓN

La iglesia que se encuentra en la localidad de Ocopulco, dedicada a Nuestra Señora de la Encarnación del Divino Verbo, posee detalles de gran calidad artística y arquitectónica.

El templo, más conocido con el nombre de "La Encarnación", tiene en su solución arquitectónica algunas características constantes en las iglesias de la región, entre ellas su orientación con el presbiterio en el oriente, el acceso al templo en el occidente y el eje longitudinal de la nave principal de poniente a oriente.[2] Otra característica regional es la escalinata de acceso al coro, situada en el exterior del tempo y adosada al

[2] Esta orientación era la normativa en los templos construidos durante el siglo XVI en la Nueva España. Elena I. E. de Gerlero, "Sentido político, social y religioso de la arquitectura conventual novohispana" en *Historia del arte mexicano,* Tomo 4, México, SEP, INBA, Salvat, 1982, pp. 18-19.

muro lateral sur. Una capilla aislada, situada afuera del atrio, en el poniente, forma parte del conjunto religioso.

Otros espacios arquitectónicos que constituyen el conjunto son el templo, la sacristía, una pequeña construcción adosada al crucero sur de la iglesia, una capilla adosada al crucero norte, de construcción reciente, la torre de campanario y el atrio, situado al poniente del templo y en donde se encuentran actualmente algunas tumbas del siglo pasado.

2.2.1 El templo

El diseño original de la planta arquitectónica de la iglesia era en forma de cruz latina. El crucero tenía brazos muy cortos que sobresalían apenas de los muros laterales de la nave principal.

Los muros del templo son de piedra, de una vara de espesor (80 centímetros aproximadamente), reforzados exteriormente por medio de contrafuertes y en el interior por medio de pilastras. La cubierta es, en el crucero, una cúpula semiesférica que descansa en un tambor octagonal, en el cual existen ventanales que iluminan esta parte de la iglesia. En la nave principal, los brazos del crucero y el presbiterio, la cubierta es una bóveda de cañón corrido con lunetos.

Existe una pequeña construcción anexa al brazo sur del crucero, de planta circular y cubierta abovedada, con una hornacina sobresaliendo hacia el sur y se accede a esta parte únicamente desde el interior del templo. Las dimensiones de esta construcción son tan reducidas que difícilmente podría haberse destinado a bautisterio, por lo que el uso original debió haber sido el de alojar alguna imagen religiosa para su veneración. Actualmente se encuentra sin uso.

El brazo norte del crucero, que hasta hace muy poco tiempo era de las mismas dimensiones que el brazo sur, fue ampliado en la década de los treinta. Esta obra de ampliación, hecha tal vez con la finalidad de que el templo pudiera albergar más fieles, fue ejecutada sin tomar en cuenta en

ningún momento la unidad y armonía de la totalidad del conjunto. Los muros se hicieron en piedra y se les abrieron vanos para iluminar el interior, los cuales no guardan ninguna relación con las ventanas de la construcción virreinal. El material utilizado para la cubierta de la ampliación fue el concreto. La cubierta es notoriamente de menor altura que el resto de la iglesia, por lo que la falta de integración de este elemento con el resto del edificio es evidente. En resumen, la ampliación constituye una agresión al templo en todos sentidos: a su dignidad, su fisonomía, su armonía, su integridad. El daño que se le ha hecho es virtualmente irreparable a menos que se decida demolerlo por completo.

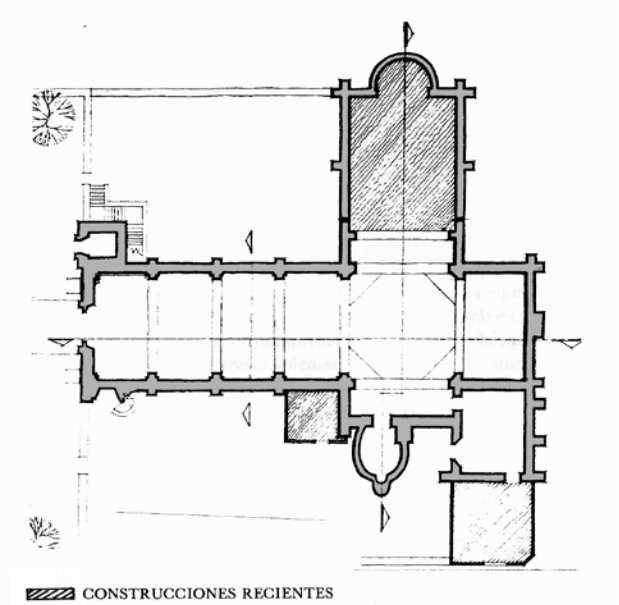


Figura 1. Planta arquitectónica del templo de Nuestra Señora de la Encarnación del Divino Verbo, en el pueblo de Ocopulco, Muncipio de Chiautla, en el Estado de México.*

2.2.2 La torre de campanario

Uno de los elementos arquitectónicos más relevantes del conjunto, es la torre del campanario. Consta de dos altos y esbeltos cuerpos superpuestos, de planta cuadrangular y en lo alto una cúpula con tambor, adornada por una cruz de piedra. La decoración está resuelta con pilastras lisas, cornisas y remates que adornan las cuatro esquinas de cada uno de

los dos cuerpos. El material utilizado para su construcción es el tezontle, piedra de la región característica por su ligereza y resistencia, hecho que facilitó el que se lograra la esbelta solución de este elemento.

En la actualidad la torre carece de aplanado, lo cual permite que se aprecie la agradable tonalidad rojiza del tezontle, que contrasta con la fachada principal, recubierta en su totalidad con aplanado de cal y arena.

2.2.3 Fachada

La fachada principal del templo, orientada hacia el poniente, en donde se ubica el acceso principal, es muy sencilla, destacando solamente la portada que sirve para enmarcar la entrada y la ventana que ilumina el coro de la iglesia.

La portada consiste en un arco de medio punto apoyado en jambas y flanqueado por pilastras adornadas con relieves de motivos vegetales, en las que se apoya un sobrio entablamento. Las pilastras se proyectan hacia arriba y sirven para enmarcar la ventana del coro. Arriba de ella sobresale, apenas, un sencillo frontón triangular roto en el vértice por un nicho que aloja una escultura de factura popular.

Figura 2. Fachada principal.

2.2.4 La escalera del coro

Otro elemento de indudable valor artístico es la escalera de acceso al coro. Aunque esta solución, como ya se ha mencionado, es común en las

iglesias virreinales que existen en la región, ninguna tiene la originalidad y calidad que posee la que fue realizada en este templo.

El diseño es rebuscado ya que, a la vez que combina varios recursos formales, todas las partes que constituyen este elemento fueron ejecutadas cuidadosamente. La escalera es de caracol. El pasamanos del pretil tiene forma ondulante desde el arranque hasta que termina la escalera, de tal manera que se asemeja al dorso de una larga víbora de piedra. La escalera termina en un balcón adosado al muro sur de la iglesia, en donde se encuentra la puerta que permite la entrada al coro.

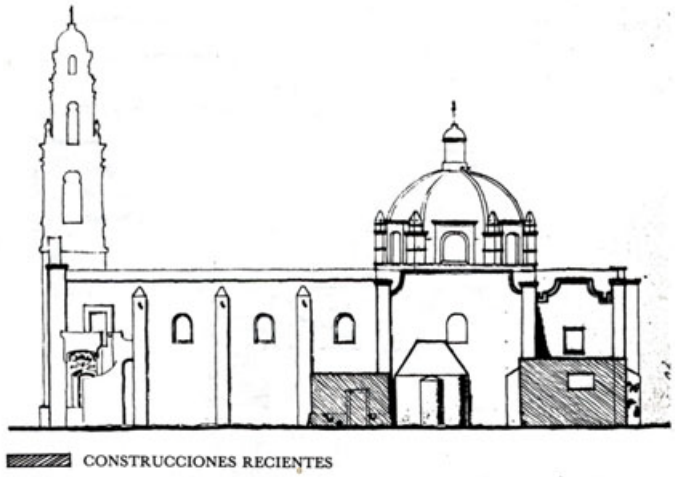


Figura 3. Fachada lateral sur.

La parte inferior del balcón es un espléndido relieve hecho en estuco cuyos elementos compositivos son una concha y más abajo la cara de un niño. El relieve es un magnífico ejemplo de arte popular; se trata de una obra ingenua pero ejecutada impecablemente. Un detalle que es preciso resaltar es el buen estado de conservación en el que se encuentra, a pesar de estar compuesta de estuco y expuesta a la intemperie.

Figura 4. Fotografía del relieve bajo la escalera del coro

2.2.5 El atrio

Antiguamente el atrio tuvo la función de cementerio, y en la actualidad se conservan algunas tumbas y lápidas del siglo XIX.

La barda atrial no es una obra antigua; sin embargo es interesante porque en algunas partes, principalmente en el costado occidental, se utilizaron para su construcción bloques de piedra que pertenecieron a una obra virreinal hoy desaparecida, lo cual se hace evidente por las figuras labradas en estos bloques. Los motivos de los relieves son religiosos, de los cuales destacan un monograma de la Virgen María, así como una imagen de San Sebastián.

2.2.6 La capilla

Afuera del atrio, frente a la entrada principal de éste, se localiza una capilla aislada, de planta cuadrangular, la cual probablemente tuvo alguna función en las procesiones que antiguamente salían del templo y recorrían todo el poblado.

La capilla tiene una sobria portada de acceso que termina en arco de medio punto. Los muros son de piedra y la cubierta es una cúpula peraltada en forma casi cónica. En la parte más alta de la capilla como remate de la cúpula, se colocó una escultura religiosa que, por las condiciones de desgaste en las que se encuentra, es difícil de identificar.

El interior tiene un basamento cuyo destino original pudo haber sido el servir para posar la imagen que se llevaba en procesión. Hasta hace muy pocos años se encontraba dentro de la capilla una cruz de piedra apoyada en su pedestal que tiene un relieve cuyo motivo es un águila bicéfala. Este detalle hace suponer que el pedestal probablemente sea una obra del siglo XVI, pues el águila bicéfala es una imagen propia de esta época. La cruz de piedra ya ha desaparecido de la capilla y se encuentra arrumbada, hecha pedazos, en un rincón de la nave principal de la iglesia.

2.2.7 Estado actual

Resulta evidente que, debido a una falta de orientación especializada en restauración, se ha dañado considerablemente esta edificación.

Su diseño original se ha alterado, no solo al permitirse la construcción de piedra y concreto que ya se ha mencionado, sino también por la existencia de construcciones parásitas de tabique y cemento, adosadas al templo, que alteran la fisonomía del edificio.

La capilla procesional, está rodeada de construcciones recientes que agreden su dignidad, además de que alteran la fisonomía de la localidad.

2.3 San Lucas Huitzilhuacán

San Lucas Huitzilhuacán es una población pequeña, visitada fundamentalmente por gente que tiene lazos familiares o amistosos con sus habitantes. Como resultado de esta situación el espléndido templo virreinal que se encuentra en este lugar y cuya advocación a San Lucas le da nombre al poblado, es poco conocido y no se le ha dado el valor y la importancia que debería de tener.

2.3.1 El conjunto

San Lucas es un conjunto religioso formado por el templo, la sacristía, un bautisterio, el atrio y dos capillas aisladas.

La ubicación y orientación es la siguiente: la iglesia está construida por una sola nave sin crucero, orientada en sentido longitudinal de poniente a oriente; el presbiterio ocupa la zona oriental y el acceso, junto con el coro, el sotocoro y la torre de campanario; la sacristía, anexa al presbiterio, ocupa la parte sureste del conjunto; el bautisterio, adosado al

templo, está situado en la parte suroeste, junto con la escalera que conduce al coro.

El atrio ocupa una extensa superficie al norte y poniente de la iglesia. Una de las capillas aisladas, la de mayores dimensiones y de más jerarquía, se localiza en el extremo poniente del conjunto, y la otra capilla, muy pequeña y a punto de derrumbarse, se sitúa en el noreste del conjunto.

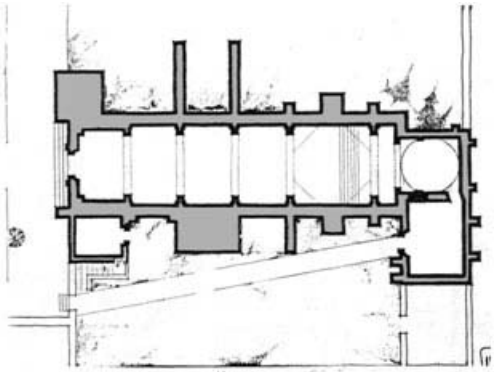


Figura . Planta arquitectónica, Templo de San Lucas, en el pueblo de San Lucas Huitzilhuacán, Municipio de Chiaulta, Estado de México.*

2.3.2 El templo

San Lucas es una edificación típica de la arquitectura novohispana. El templo está constituido en muchos sentidos, por los elementos más característicos de este periodo de la historia de México; su estructura nos muestra las diferentes épocas y estilos que florecieron en el virreinato; el procedimiento empleado en la fabricación de los muros es la piedra pegada con lodo y aplanado de estuco; el ancho de los muros es de 80 centímetros en promedio. Por el exterior los muros están reforzados con gruesos y pronunciados contrafuertes, todos ellos desiguales, lo que indica que fueron construidos en diferentes épocas.

Un elemento propio de la arquitectura virreinal de los siglos XVII y XVIII es la cúpula semiesférica apoyada en un tambor octagonal. Lo que ya no es tan característico es que como parte de la cubierta del templo existan dos cúpulas. San Bartolo tiene una cúpula similar a la descrita, pero junto a ella se construyó otra más pequeña, menos peraltada y sin tambor, cubriendo la zona del presbiterio. El resto de la cubierta es bóveda de cañón corrido con lunetos.

La torre de campanario consta de tres sencillos cuerpos superpuestos, de planta cuadrangular, rematados por una cúpula, de los cuales los dos superiores se construyeron en este siglo. Sin embargo, en el arranque de estos cuerpos, en la parte más alta de la base del campanario, existen unos sencillos relieves pero de excelente ejecución, que corren por los cuatro lados de la base, y su forma está realizada de acuerdo a los cánones del orden dórico respecto al diseño del friso.

Figura Fachada Principal. Templo de San Lucas.

El pequeño bautisterio adosado al templo se encuentra en estado ruinoso, abandonado, a pesar de que tiene detalles interesantes. La puerta está enmarcada por una sencilla portada en arco de medio punto, la cual ha perdido el aplanado casi por completo. La cubierta en mal estado, es en bóveda de cañón corrido. Los aplanados interiores de los muros conservan vestigios de pintura mural.

2.3.3 La portada

El templo data del siglo XVI, corno se puede apreciar en algunos elementos y detalles que aún se conservan. La fachada principal muestra una portada plateresca labrada en piedra de excelente ejecución, que enmarca la puerta rematada en arco de medio punto. En las jambas de la portada se esculpió el escudo franciscano, rodeado de hojas y flores, lo cual nos indica que la iglesia fue erigida por esta orden religiosa. La basa y el capital de cada una de las jambas tienen el mismo diseño que consiste en tres medias esferas sobresaliendo de la superficie, llamadas “pomas” o “bolas isabelinas”.

Este detalle formal, generalizado en las portadas del siglo XVI, nos confirma la época de construcción de esta parte de la iglesia.

La arquivolta del arco de medio punto está labrada con elementos vegetales semejantes a los que tienen las jambas, flores en forma de estrella y hojas trabajadas estilizadamente, reducidas a figuras geométricas. El estilo de la portada es plateresco, porque los elementos ornamentales ocupan sólo una parte del conjunto, quedando el resto prácticamente vacío; los relieves apenas sobresalen del muro de la fachada, es decir, son superficiales y no crean sensación de profundidad ni efectos de luces y sombras.

2.3.4 El retablo

Un elemento de gran valor histórico y estético, se encuentra en el interior del templo, el altar principal, un retablo barroco en la modalidad estípite[3]. El retablo está formado por dos cuerpos en sentido horizontal y en la parte superior un remate. Cada cuerpo del retablo tiene cuatro pilastras estípites exentas. En el espacio entre las pilastras estípites centrales del segundo cuerpo se encuentra una escultura policromada de San Lucas que, por las características de su ejecución, podemos considerar de factura popular.

Las pilastras estípites fueron diseñadas de acuerdo a los cánones establecidos para este estilo: la pirámide invertida truncada, o estipo, el

[3] El barroco estípite es una modalidad de la arquitectura barroca novohispana que se desarrolla durante el siglo XVIII, en un lapso que abarcó cincuenta años aproximadamente. El elemento distintivo de esta modalidad es una pilastra dividida en tres secciones: el estipo, el cubo y el capitel; el estipo tiene la forma de una pirámide truncada invertida. Estos tres elementos se unen entre sí por medio de molduraciones. Manuel González Galván, "Génesis del barroco y su desarrollo formal en México", en *Historia del Arte Mexicano,* 10 Vols. México, SEP, INBA, Salvat, 1982, Vol. 5, pp 17-18.

cubo y el capitel; en el primer cuerpo algunos elementos han perdido sus molduras. Los cubos del segundo cuerpo se decoran con pequeños lienzos al óleo.

De acuerdo con relatos hechos por los pobladores de más edad en la comunidad, existían retablos colaterales en el presbiterio y hasta hace relativamente poco tiempo sobrevivían algunos vestigios.

Retablo del templo de San Lucas Huitzilhuacán

2.3.5 Las capillas

Es probable que las capillas sirvieran para las procesiones que se organizaban antiguamente.

La capilla ubicada en la parte occidental es la más importante, tal vez por estar situada frente a la puerta de la iglesia y ser la primera en recibir la imagen religiosa que presidía la procesión; es de planta cuadrangular, con el acceso en el costado sur y un pequeño altar, que servía para posar la imagen, junto al muro norte.

El material en los muros es de piedra; la cubierta es una cúpula rebajada, rematada por una linternilla. La fachada del muro sur consta de

una puerta en arco de medio punto, flanqueada por dos pilastras lisas que sostienen una cornisa y una espadaña, como remate en la parte superior.

Esta construcción, en mejores condiciones que el bautisterio, se encuentra igualmente, sin uso actual.

La capilla ubicada en la parte noreste del conjunto es una pequeña construcción de piedra cubierta con una cúpula rebajada, con una base en su interior en donde se posaba la imagen que salía en procesión. La capilla se encuentra en mal estado por el abandono y el desinterés, lo cual ha ocasionado, entre otras cosas, que el mortero con el que se unieron las piedras de los muros ha desaparecido, las piedras están, literalmente, solo encimadas; la cúpula presenta fracturas y plantas parásitas infestan la parte superior de los muros.

2.3.6 Situación actual

En términos generales, el templo se encuentra en aceptables condiciones de conservación aunque, como ya se ha señalado, hay partes del conjunto que presentan daños muy severos, por falta de asesoría oportuna y especializada.

En los años 70 la puerta de madera original se sustituyó por una de herrería debido a un robo que sufrió la iglesia. La sustitución implicó, además de la alteración de la fisonomía original, la destrucción parcial de la valiosa portada del siglo XVI.

Un problema generalizado es la vegetación parásita que crece libremente en la parte superior de los muros y los contrafuertes de la iglesia. Esto ocasiona la destrucción paulatina de dichos elementos constructivos, así como filtraciones y, consecuentemente, humedad en muros y cubierta.

Debe de llevarse a cabo una gran labor de restauración y de rescate, bajo una asesoría permanente y especializada, ya que una intervención

inadecuada, como algunas de las que ya ha sido objeto la iglesia, provoca daños irreparables.

3. Conclusión

Con lo expuesto, se ha presentado una semblanza de la problemática que enfrentan las obras arquitectónicas del pasado. El panorama como se ha visto, no es alentador. La sociedad contemporánea se ha caracterizado por cometer, en nombre del progreso, daños irreversibles al patrimonio natural y cultural de México. Los ejemplos son numerosos, desde la destrucción del equilibrio natural de la Cuenca de México y zonas aledañas, hasta la destrucción de nuestro legado artístico y arquitectónico tanto en los núcleos urbanos de origen virreinal como en áreas rurales.

Detener la tendencia destructiva, si bien es responsabilidad de las autoridades gubernamentales, también lo es de manera directa de la sociedad civil: los especialistas, docentes, investigadores, participando conjuntamente, de manera multidisciplinaria y en relación estrecha con la población organizada, tienen la posibilidad de ser la vanguardia en la defensa de nuestro patrimonio y de nuestra cultura. Evitemos el pasar a la historia como la sociedad que no supo asumir su compromiso con el pasado y que acabó con el legado de siglos de fértil y permanente producción cultural.

Bibliografía

Cavo, Andrés, *Los tres siglos de México, durante el gobierno español,* Imprenta de J. R. Navarro editor, México, 1852.

Enciclopedia de los Municipios de México, Estado de México, Chiautla (Pagina web: http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/mexico/mpios/15028a.htm).

Florescano, Enrique, *Atlas histórico de México S. XXI*, México, 1988.

García Bárcena, Joaquín, *Historia general del arte Mexicano,* t. 1, INAH, México, 1988

Gerlero, Elena I. E. de, "Sentido político, social y religioso de la arquitectura conventual novohispana" en *Historia del arte mexicano,* T. 4, México, SEP, INBA, Salvat, 1982.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México*, Tomo III, FCE-CM, México, 2004.

González Galván, Manuel, *El espacio en la arquitectura virreinal de México*, Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 1969.

———, "Tipología urbana virreinal" en *Historia del arte mexicano,* T. 4, México, SEP, INBA, Salvat, 1982.

———, "Génesis del barroco y su desarrollo formal en México", en *Historia del Arte Mexicano,* T. 5, México, SEP, INBA, Salvat, 1982.

Kubler, George, *Arquitectura mexicana del siglo XVI,* Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

Moreno Toscano, Alejandra, *Cambios en la estructura urbana de la Ciudad de México, 1755-1882*, Ponencia al XLI Congreso Internacional de Americanistas. México, 1974.

Orozco y Berra, Manuel, *Historia de la Ciudad de México desde su fundación hasta 1854*, México, SepSetentas no. 112, 1973.

LEVANTANDO LA SOMBRA.[1] REVALORACIÓN DE LO INDÍGENA

Felipe Canuto Castillo. Licenciado en Lengua y Literaturas Hispánicas y Maestro en Estudios Mesoamericanos por la UNAM. Profesor en la Facultad de Estudios Superiores Acatlán (UNAM) y en la Facultad de Humanidades (UAEMÉX). Ha participado como ponente en reuniones académicas nacionales e internacionales, entre ellas, el Coloquio Internacional sobre Otopames y el Congreso Internacional de Americanística. Su línea de estudio es la tradición oral *ñäñho* en el Estado de Querétaro a través de sus relatos.

Se cree que son espíritus de dioses
o señores de los antiguas
[los] *que aún viven en los c'angandho y que lloran,*
en protesta por su gente muerta,
por sus templos destruidos y con la esperanza,
de que en un tiempo no muy lejano, resurjan.

Alberto Avilés

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo es una aproximación a las opiniones de tres sectores de la población indígena respecto de la apreciación y valoración que en tiempo reciente tienen de sus culturas, lenguas, formas de ver la vida y, en particular, su identidad, es decir, lo que los hace miembros de un grupo étnico que se diferencia del resto de la llamada "sociedad nacional". Se ha tratado de presentar una muestra heterogénea con las diferentes perspectivas que, aun cuando no cubren toda la gama de posibilidades de expresión, sí pueden ser un referente.

[1] Cuando se cura de espanto, por causa de un susto cualquiera, se invoca y pide al espíritu, a la sombra, que regrese y tome su lugar en el cuerpo de la persona para que ésta recobre el hálito de vida.

La investigación se divide en tres partes: la primera y la segunda presentan la voz de "migrantes"[2] que radican en la ciudad de México.[3] Inicia con lo expresado por jóvenes mujeres que han realizado estudios universitarios y lo secunda lo dicho por *ya ñäñho* (otomíes) de Santiago Mexquititlán, municipio de Amealco, Querétaro. Para indagar sobre los temas referidos se usó el recurso de la entrevista; allí expresaron, desde su conciencia étnica, en un contexto ajeno a su comunidad, lo que significa para ellos ser "indígenas" o pertenecer a una etnia.

Las profesionistas proceden de pueblos de Oaxaca y Guerrero: dos antropólogas y una bióloga; una mazateca, una nahua y una zapoteca. Aunque están distanciadas geográficamente de su comunidad de origen, continúan en contacto con ella y participan en las actividades propias del calendario cívico-ritual y en acciones de carácter social.

Ya jä'i (la gente [otomí]) que apoyó para realizar esta investigación vive en la unidad habitacional "Caracoles",[4] ubicada en el número 125 de la calle Guanajuato, en la colonia Roma norte; los edificios tienen nombre en *ar hñäñho* (otomí): *hyadi* (sol), *zänä* (luna), *'ye* (lluvia) y *'bejini* (arco iris); un altorrelieve de Otontecuhtli, dios y padre mítico de este pueblo, da la bienvenida.

La tercera parte corresponde al análisis de los escritos de intelectuales indígenas que se han publicado en antologías; se seleccionó poesía y ensayo donde expresan su sentir respecto de los temas señalados; en los textos, reivindican su identidad y su derecho a definirse por sí mismos, según sus propios criterios, utilizando un recurso de vital importancia: la palabra escrita, pues ésta tiene la virtud "de pasar de mano en mano sin

[2] Según Isaac Martínez Atilano, presidente de la Coordinación Indígena Otomí, A. C., este término se usa para diferenciar grupos sociales, pues sólo a algunos los nombran así, a pesar de que, asegura, el 70% o más de los habitantes de la ciudad de México, no son originarios de ella. Claudia Villagrán, "Presencia indígena en el Distrito Federal", p. 118.
[3] La investigación se realizó en agosto de 2007.
[4] Llamaron así a la unidad habitacional por la adhesión que se tiene con el Frente Zapatista. En 1997 se recibió la Marcha de los 1,111 del EZLN en el "predio".

alterarse, [y] adquiere para los escritores y las comunidades una dimensión insospechada".[5]

EL "DESPERTAR INDÍGENA"

En las últimas décadas del siglo XX se dio un proceso dentro de la coyuntura político-social de México al que se ha denominado "despertar de los grupos indígenas"; en los años setentas, aparece el surgimiento de escritores en lenguas indígenas a nivel nacional el cual constituyó un hecho relevante en los planos cultural y social. El poeta nahua Natalio Hernández señala que en este esfuerzo por recuperar la historia propia participan organizaciones que llevan a cabo un proyecto educativo que considera la cosmovisión de las comunidades, "pues este movimiento trasciende el ámbito literario".[6] También se han constituido Academias de Lenguas, como la maya, otomí, mixteca, nahua, mixe, entre otras, y asociaciones de escritores, que buscan fortalecer, sobre todo, los idiomas.

Gracias a este "despertar" se ha logrado que el país haya dejado de reconocerse como "mestizo"; según la reforma al artículo segundo de la Constitución Política, publicada el 14 de agosto de 2001, en el Diario Oficial de la Federación, "la Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas".

Parte de la estrategia seguida en este proceso se orienta a presentar a los pueblos indígenas con una identidad definida por ellos mismos, dentro de un nuevo contexto, donde se padece exclusión. Según Giménez:

> Se trata de un movimiento que, esgrimiendo estratégicamente los recursos de la identidad étnica frente a un Estado excluyente y centralizador, no sólo ha logrado proyectar la cuestión de la autonomía indígena al primer plano de la escena política, sino que obliga al propio Estado a redefinir la identidad nacional en términos multiculturales.[7]

[5] Carlos Montemayor, *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas,* t. II, p. 124.
[6] *Ibídem,* p. 101.
[7] Gilberto Giménez, "Las identidades étnicas: estado de la cuestión", p. 58.

El "repertorio cultural" empleado por los grupos indígenas para recuperar su dignidad y autonomía, en contraposición con la cultura mayoritaria, se compone de cinco elementos: la tradición guardada en la memoria colectiva que remite a una línea de ancestros; la reivindicación permanente de sus territorios como lugares de anclaje, contenedores de cultura y referentes simbólicos de identidad social; la apreciación de la lengua, no sólo como medio de comunicación, sino como archivo vivo de su visión del mundo y símbolo distintivo; la valoración del sistema de parentesco como fundamento primordial de su pertenencia; y, finalmente, el complejo religioso-grupal que actualiza, reafirma y renueva la unión con la etnia, mediante la dramatización de su visión del mundo, la vida y la muerte.[8]

Sin embargo, pese a la insurrección zapatista de 1994 y a las demás voces indígenas que, en su mayoría, no desean la integración con los mestizos, sino el reconocimiento y respeto a sus diferencias culturales, las relaciones entre unos y otros, llevadas al plano de negociaciones y reformas legales, no han logrado resolverlo en gran medida porque "no se han alterado realmente los términos del propio debate y casi todos los mexicanos seguimos considerando como verdaderos los mapas étnicos y culturales que dividen tajantemente los indios de los mestizos";[9] donde los primeros representan el 10%[10] y, los segundos, el 90%. [11]

---

[8] *Ibídem*, pp. 59-60.

[9] Federico Navarrete, *Las relaciones interétnicas en México,* p.13.

[10] "Indígena" es un vocablo genérico empleado para denominar a la población de las localidades que "en una medida importante, mantienen características culturales distintivas en lo que se refiere a su lengua materna, su organización social, sus costumbres y tradiciones, todo lo cual les confiere una fisonomía diferente a la del resto de la sociedad nacional". Diego Prieto y Beatriz Utrilla, *Ya hnini ya jä'itho Maxei*, p. 20.

[11] En México se han instituido dos identidades bien diferenciadas, como se ha dicho: por un lado, la mayoría, los "mestizos"; por el otro, la minoría, los "indígenas"; sin embargo, es preciso mencionar que, como lo señala Martínez, la industrialización del país provocó la migración rural a la ciudad y, dado que una proporción importante del campesinado es de origen indígena, pertenece a algún grupo étnico; empero, "los habitantes de las ciudades tienden a concebirse a sí mismos como mestizos, aun cuando la realidad (…) es otra". Regina Martínez, "Nuevos espacios para las lenguas y culturas indígenas: los otomíes en Guadalajara", p. 44.

IDENTIDAD "INDÍGENA"

Desde el punto de vista antropológico, algunos de los principales rasgos culturales portadores de la identidad de los pueblos son la lengua, la residencia, el linaje, la historia, la tradición, la religión, la autoridad y la vida cotidiana,[12] e implican un sentido de pertenencia a un grupo que tiene un origen, una concepción particular del mundo y una costumbre.

Con el "despertar" de los pueblos indígenas se ha logrado, entre otros objetivos, que los miembros de las comunidades exalten su origen, alcen su voz y proclamen, con sus propias lenguas, que es motivo de orgullo pertenecer a un grupo étnico; no como antes, cuando debían permanecer en silencio, sobre todo en contextos urbanos,[13] por temor a la discriminación y a las agresiones verbales y físicas.[14]

A continuación se mencionan las cualidades que señalan los propios indígenas como las que los identifican y los hacen diferentes respecto de la sociedad nacional; también, se expone la defensa y encomio que hacen de su cultura, en general, y los caracteres que ensalzan como valiosos, válidos y a la par de los de cualquier otra civilización. Los dos primeros incisos que se presentan corresponden a personas que están fuera de su comunidad de origen y, por tal motivo, miran con otros ojos lo propio.

a) Los profesionistas "indígenas"

El anterior calificativo para algunos es sinónimo de legitimidad y arraigo con la tierra que los vio nacer; para otros, es causa de escozor, pues es

[12] Diego Prieto y Beatriz Utrilla, *op. cit,* p. 265.

[13] Los *ya ñäñho* de la unidad "Caracoles" no sólo enfrentaron al Gobierno en su lucha por obtener el predio donde ahora viven, sino también las actitudes hostiles por parte algunos vecinos que veían con malos ojos que indígenas se asentaran en una colonia como la Roma: el 4 de abril de 1998 un incendio arrasó el "campamento" y destruyó las viviendas construidas con láminas y otros materiales poco resistentes; al parecer, el fuego fue provocado por uno de los inconformes con el asentamiento otomí.

[14] Desafortunadamente, todavía se discrimina a los indígenas; de acuerdo con un estudio publicado por la CDI en 2006, son el grupo social que ocupa el primer lugar en ese rubro. *Percepción de la imagen del indígena en México,* p. 37.

una denominación impuesta por la cultura dominante y con una carga semántica peyorativa y de discriminación, por tanto, significa "nada, porque no soy indígena; pertenezco a un grupo étnico, que no es lo mismo"; sin embargo, sea cual sea la postura respecto de este término, las mujeres profesionistas que colaboraron para este trabajo señalaron que es un orgullo pertenecer a una "etnia" o adscribirse como "indígena" y tener esa cualidad distintiva.

Ellas concuerdan en lo que diferencia a los indígenas de los mestizos: la vestimenta, la lengua, la música que escuchan y bailan, la comida, etcétera; también, de manera más puntual, se señaló que "entre grupos étnicos nos identificamos por varias cuestiones; puede ser desde algo muy local hasta lo más complejo; es decir, la forma de hablar, vestir, caminar, mirar, etcétera".

De acuerdo con lo dicho, se pueden presentan ciertos factores adversos para conservar la identidad, pero "siempre hay algo que [está] en ti, en la propia sangre; además, generalmente se pierde la lengua, pero difícilmente las tradiciones; algo de ellas siempre se conserva". Ser parte de un comunidad indígena crea lazos fuertes que difícilmente pueden desaparecer, dado que cuando se pertenece y crece en un grupo étnico se conserva una estructura de pensamiento, a pesar de que éste esté permeado por la aculturación: "no es lo mismo pensar en mazateco que en castellano, [aunque] ello no significa que no se puedan entender y comprender ambas culturas".

Salir del pueblo y llegar a la urbe puede transformar el modo de vida, pero "la manera de verla, no"; además, estas mujeres no se sienten parte de la ciudad, sino ajenas a ella: "mmm… podría decir que vivir en la ciudad de México es vivir en otro país y, entonces, concluyo que prefiero el mío". El ajetreo citadino y las presiones propias del medio propician el cambio: "en cuanto a la manera de vivir la vida sí cambia por la misma dinámica de esta ciudad; el pinche medio te envuelve, la sociedad te hace a su manera; por ejemplo, las áreas de trabajo". Este giro es lamentable,

aunque "en algunas cosas te vuelves más consciente, [como] en el terreno social y ecológico", pero, "en otras, se tiende a caer en el discurso de la civilización y desarrollo tecnológico como el bienestar del individuo, mas no del colectivo".

Un punto interesante es el análisis que hacen a la labor de los "intelectuales", de quienes dicen trabajar por sus pueblos o representarlos y, en general, de los que tienen la posibilidad de realizar carreras universitarias; conocer la opinión de personas con preparación académica tocante a las acciones que se realizan, mostró lo que es bastante conocido: "ups, pues hay de todo, como en todo; considero que no se puede generalizar: hay los que sí hacen mucho por su gente, hay quienes les es indiferente y otros que los chingan más de lo que ya están". Además, se señala la responsabilidad que tienen quienes estudian con su comunidad, mas se deja en claro que depende de la conciencia de cada individuo lo que éste decida: "hay mucho qué hacer y, sobre todo, delimitar en qué líneas se mueven, pues no es lo mismo salir de una comunidad con el sueño de regresar y estudiar para conocer el otro y con sus propias herramientas utilizarlos, pero a favor de los tuyos, que estudiar para beneficiarte a ti como individuo; aun así, es válido desde ambas posturas. Cada quien y su filosofía". Por otra parte, no hubo olvido de quienes siendo indígenas, al ocupar cargos públicos, los utilizan para beneficio personal, "como mi paisano, que nomás llegó a la delegación de la CDI y empezó a comprar casas y camionetas para él y para sus hermanos".

b) Ya ñähño

Los otomíes que participaron en la entrevista tiene muy presente su identidad como tales; definieron como *ar ñäñho* al "que viene del pueblo y habla esa lengua", también, ser otomí "significa pertenecer a un grupo indígena que habla una lengua, que tiene costumbres, que tiene

tradiciones, que tiene otra forma de vida";[15] además, el orgullo por pertenecer y ser parte de una costumbre: "es algo muy bonito porque es una tradición que existió desde allá en Querétaro [y] no quiero perder esa tradición que tenían allá"; por eso, la identidad se cimienta desde la infancia: "eso yo lo traigo desde niña, entonces yo lo sigo reconociendo: soy y voy a seguir siendo [*n'ar ñäñho*], porque eso yo no lo estoy perdiendo".

También, coincidieron en la forma en cómo se diferencian *ya jä'i* de *ya mbohо* (los mestizos): por su forma de hablar (el idioma) y por su vestimenta tradicional; otra manera de identificar a los santiagueños es por sus rasgos físicos, en específico por las facciones de su cara, pues "se nota cuando son del pueblo, aunque se vistan diferente".

Respecto de a quiénes puede considerarse *ya jä'i* y a quiénes no, hubo opiniones divergentes; por un lado, las que manifiestan que sí se es, aunque ya no se hable *ar hñähño*, no se use la vestimenta tradicional ni se participe de las tradiciones y fiestas de la comunidad "porque adentro de él, en sí mismo está el ser otomí, aunque exteriormente no se identifique" y "con que hayas nacido allá, creo que con eso es suficiente"; sin embargo, también debe haber "un reconocimiento por parte de la comunidad hacia si eres o no; depende de cómo uno se sienta, si uno sabe que trae sangre indígena y se siente parte de ella: es; porque hay muchos que por tener cierto nivel de estudios o por tener una profesión reniegan de ser indígenas; entonces, es de acuerdo a como uno se sienta y crea que es mejor para él". Los que exigen como prueba de autenticidad *ñäñho* los aspectos señalados anteriormente, dijeron que *n'ar jä'i* "siempre lo está hablando [el idioma], siempre está utilizando las costumbres, lo tiene siempre, y si [alguien] quiere hacerse [otomí] de un día para otro, no se puede". Unos más, vacilan entre ambas opiniones: "creo que sí [es *ar jä'i*], porque cuando está en la ciudad se cambia de ropa, pero cuando está en

[15] Esta opinión, junto con algunas más que se mencionan en este apartado, son de Isaac Martínez Atilano, quien vive en la unidad mencionada y funge como líder de los vecinos.

el pueblo se viste como se visten en el pueblo. Si no hablo el idioma no soy otomí: es muy importante el idioma".

Para algunos, mudar de residencia del pueblo a la ciudad representa cambios en la vida diaria y en la manera de verla; para otros, son superficiales o no se dan. Los que opinan lo primero señalan que "en el pueblo es otra forma de cómo vestir, cómo caminar, de cómo hablar; al venir a la ciudad, los de aquí son muy diferentes [y los otomíes] quieren seguir la manera de cómo vivirse aquí la gente"; de igual modo, la vida se transforma "totalmente, en la forma de ver las cosas, en la forma de pensar, en la forma de vivir la vida; es totalmente distinta, la forma de alimentación, la forma de cómo va cambiando su persona, incluso hasta el grado de perder la lengua". A las mujeres, la mudanza no les afecta tanto: "depende de cómo lo quieres cambiar, porque muchos… en mi caso no lo puede cambiar: yo sigo siendo igual". Las actividades cotidianas en la comunidad y en la urbe siguen siendo semejantes: "no cambia, porque lo que se hace en el pueblo, por ejemplo, comer frijoles con epazote, con chile rojo, nunca se cambia; las personas ya están acostumbradas a que viven aquí, pero para mí, no cambia nada".

La lengua es de gran valía y símbolo de identidad y pertenencia a la comunidad: "es importante ser otomí porque es saber hablar, usar la lengua que es del pueblo; yo nunca olvido las palabras. Yo no hablo bien español, pero otomí sí: es importante hablar otomí". Un aspecto vital, con relación al futuro del idioma, es el aprendizaje por las nuevas generaciones; unos tienen hijos jóvenes y admiten que no se los inculcaron cuando eran pequeños: "no [hablan *ar hñäñho*] porque desde que nacieron mis hijos empezaron a hablar, luego hablaron en el español" o "no [se les enseñó], aunque de repente se les dice algunas palabras bromeando, jugando, pero que se hable como una regla no se hace"; en otros casos, hay conciencia de transmitirlo a los niños "para que no se pierda y que sigamos hablando, no namás nosotros sino nuestros hijos y nuestros hijos a sus hijos, y que siga habiendo indígenas otomís"; unos más, hablan con

sus hijos en *ar hñähño* aunque éstos respondan en *ar hñämfo* (español), "pero lo importante es hablar otomí". Quien espera tener hijos algún día menciona que sí les enseñará la palabra de *ya mboxita* (los antepasados) "porque es muy bonito, para no perder esa tradición que tienen allá [en Querétaro]".

c) Los escritores en lenguas indígenas

Los escritores en lenguas indígenas cultivan los tres géneros literarios tradicionales: narrativa, poesía y teatro; en algunos textos se percibe un afán de amoldar las creaciones al canon occidental; en otros, lo esencial es preservar el acervo de las culturas y de manera constante se recrean los relatos de la tradición oral, pues es "un recurso inagotable que los escritores contemporáneos están aprovechando; de ell[o]s surgen personajes, situaciones, formas inverosímiles de sentir e interpretar la vida".[16]

Javier Castellanos, María Luisa Góngora, Gabriel Pacheco, Natalia Toledo, Juan Gregorio Regino, Jorge Cocom Pech, Xamanixna, Miguel Ángel May, Víctor de la Cruz, Natalio Hernández, Andrés Henestrosa (†) y muchos más, hacen florecer la nueva palabra. En sus textos no sólo está presente el deseo de expresar palabras floridas o manifestar la concepción que tienen del mundo, sino el de defender, hacer trascender y perpetuar las culturas y las lenguas de sus comunidades; además, destacan el sentido de pertenencia a un pueblo indígena y demuestran que sus tradiciones siguen vigentes.

En primer lugar, el zapoteco Víctor de la Cruz, presenta su visión sobre la escritura: a diferencia de quienes sólo la circunscriben dentro del papel u otro soporte tangible, él destaca las múltiples posibilidades donde puede realizarse, no sólo de manera gráfica, sino espiritual, pues la palabra está en todas partes:

[16] Carlos Montemayor, *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas,* t. II, p. 133.

¿Por qué se escribe sobre papel
en vez de escribir sobre la tierra?
ella es grande,
es ancha, es larga
¿Por qué no escribimos bajo la superficie del cielo
todo lo que dicen nuestras mentes,
lo que nace en nuestros corazones?
¿Por qué no escribimos sobre las verdes hojas,
sobre las nubes, sobre el agua,
en la palma de la mano?
¿Por qué sobre el papel? [17]

Destaca en la obra de estos escritores la exaltación de la identidad y la satisfacción por pertenecer a un pueblo indígena, a diferencia de quienes niegan u ocultan su ascendencia. Un ejemplo de lo anterior es Xamanixna, quien en sus "Narraciones de «El Soñador»" así lo expresa:

> y [se] descubre que no hay por qué sentirse avergonzado por hablar una lengua autóctona. Este libro está dedicado con mucho orgullo a los totonacas de la región de Totonacapan. El autor es un auténtico totonaca y trata de reflejar en estas historias el verdadero sentir del totonaco indígena.[18]

En el ensayo es donde se presenta, defiende y comenta la propia identidad; no como se había hecho a través de los años, cuando investigadores "ajenos" eran los que decían que "pensaban" y "creían" los indígenas; en este género literario, no sólo se expone y se explica, por parte de los escritores, la cultura, sino se hace juicio a lo que sobre sus comunidades se ha escrito.

Por ejemplo, Javier Castellanos hace una acre crítica a algunos escritores de literatura indigenista e indica que más que beneficiarlos con sus textos, por ser extraños a ellos y a su cultura, la intención queda desvirtuada y en muchos casos cae al otro extremo, es decir, los perjudica.

[17] Carlos Montemayor, *La voz profunda*, pp. 114-117.
[18] M. León-Portilla, *op. cit.*, p. 321.

En particular desarticula, desde el punto de vista del saber de los pueblos, la obra *El Diosero,* de Francisco Rojas González. En el análisis que hace de este texto, el zapoteco destaca la ignorancia del autor respecto de la vida y mundo indígenas, aunque los críticos digan que el libro revela particularidades de varios grupos indígenas y "se caracteriza por el conocimiento profundo del material que utiliza".[19]

Para Castellanos, el fin que se persigue es el provecho personal, pues a Rojas González, dicho libro erróneo y denigrante, le ha valido reconocimiento y homenajes, ya que "teniendo en cuenta la concepción que la cultura dominante tiene de lo indígena, no es exagerado decir que es una literatura destinada a complacer a los miembros de esa cultura y con ello lograr el éxito comercial, disfrazada de erudición sobre lo indígena".[20]

Por su parte, Juan Gregorio Regino, menciona tres factores que han contribuido a distorsionar la imagen del indígena: primero, la visión de los extranjeros que han escrito e interpretado su mundo y lo han explotado a través del cine, televisión y otros medios de difusión;[21] segundo, los investigadores sociales que han saqueado su cultura sin dar algo a cambio; tercero, las instituciones indigenistas, principalmente el INI (ahora CDI), que "se han constituido en los principales promotores del etnocidio de los indios".[22]

Tocante a las películas y fotografías, Gregorio sostiene que éstas han difundido y comercializado una imagen grotesca y distorsionada del indio, y lo presentan como tonto, sirviente, ingenuo, inculto e ignorante (también Castellanos menciona que el personaje indio es taquillero cuando se

[19] C. Montemayor, *La voz profunda*, p. 300.
[20] *Ibídem*, p. 303.
[21] Se sigue la definición de Celote que los llama de esta manera, "dada la habitual unidireccionalidad de sus mensajes". Antolín Celote, *La lengua mazahua.,* p. 19.
[22] C. Montemayor, *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas,* t. II, p. 130.

presenta con una faceta ridícula, ingenua e ignorante);[23] de esta manera, la clase dominante justifica y legitima su actuar hacia los grupos étnicos.

Según el mazateco, los estudiosos saquean las culturas y, además, los trabajos que hacen sobre ellas y los resultados que obtienen, no están al alcance de los propios informantes; un punto álgido que toca es el relativo a cuántos trabajos les han servido y las metodologías que se siguen para el análisis con un supuesto rigor científico pues, a pesar de ellas, "no deja de ser una interpretación parcial de la realidad (…) lo que los investigadores concluyen al analizar sus datos; es la visión de ellos en torno a tal o cual situación".[24]

Finalmente, respecto de los "etnocidas",[25] menciona que son los principales agentes de aculturación y desintegración de las comunidades, y gastan el presupuesto en proyectos enajenantes basados en teorías colonialistas que niegan la capacidad de los indígenas; además, fracasan porque sus políticas únicamente originan cotos de poder, y especulan y condicionan los recursos de acuerdo a criterios de intereses particulares. [26]

Otro asunto que destaca en la obra de los escritores indígenas es el relativo a la lengua; puesto que se considera como el símbolo más importante de la identidad social y étnica;[27] en ello radica la importancia que se le concede. Así, el amor por el idioma materno es inefable, como lo muestran las siguientes estrofas del poema "El zapoteco", de López Chiñas:

¡Ay! zapoteco, zapoteco
quienes te desprecian
ignoran cuánto
sus madres te amaron
¡Ay! zapoteco, zapoteco,
lengua que me das la vida,

[23] C. Montemayor, *La voz profunda*, p. 302.
[24] C. Montemayor, *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas,* t. II, p. 126.
[25] Por ejemplo, se ha señalado que hasta 1960 las instituciones que atendieron a la población indígena tuvieron como objetivo principal, en el área educativa, la castellanización. Gabriela Coronado, *Porque hablar dos idiomas… es como saber más*, p. 21.
[26] C. Montemayor, *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas*, t. II, p. 125.
[27] Antolín Celote, *op. cit*, p. 49.

yo sé que morirás
el día que muera el sol.[28]

Dentro del mismo tema, pero con respecto de las políticas lingüísticas, el totonaco Xamanixna esgrime sus argumentos contra la enseñanza en las escuelas con un idioma que no es el propio, pues todos tienen el derecho de aprender en su lengua materna. También, lucha contra el prejuicio de pensar que las lenguas indígenas, a las que han llamado "dialectos" erróneamente y por discriminación, no tienen gramáticas o las posibilidades expresivas como cualquier otra; él afirma: "Lo que se dice en totonaco se puede decir en inglés, otomí, yaqui, mixteco, francés o ruso".[29]

El maya-tzotzil Jacinto Arias Pérez refuerza lo anterior y entra a la palestra contra la ignorancia que afirma que las lenguas indígenas no pueden escribirse por su supuesta dificultad fonética. Sus antepasados desarrollaron una cultura que cultivó la escritura, sin embargo, ésta les fue quitada y ahora sólo pueden decir las palabras con su boca porque no saben escribirlas, pero:

también nuestra palabra,
nuestra conversación,
pueden hablar en el papel,
pueden también hablar en el escrito,
podemos decir en ellos
el contenido de nuestra mente
y el contenido de nuestro corazón.[30]

El desplazamiento lingüístico es un asunto que preocupa a los propios miembros de los pueblos: los contextos comunicativos de las lenguas indígenas son cada vez más reducidos y el empleo de éstas, en su mayoría, es por ancianos; la generación adulta, bilingüe, hace uso del español preferentemente y, finalmente, no se enseña el idioma de los antepasados a los niños.

[28] Miguel León-Portilla. *Literaturas indígenas de México,* p. 320.
[29] *Ibídem*, p. 322.
[30] *Ibídem*, p. 324.

Ante este panorama poco halagüeño y conscientes de la situación, los intelectuales indígenas tratan de revertir esta tendencia pues, de no actuar, el futuro de estas lenguas será la desaparición. En su propuesta para revitalizar y valorizar al *jñatjo* (mazahua), Antolín Celote señala que lo primero que se debe hacer es descolonizar mentalmente a las personas que pertenecen a la etnia pues, por este motivo, la mayoría piensa que su idioma no tiene ningún valor; también, es necesario involucrar en este proceso a las instituciones públicas, sociales y, sobre todo, educativas; además, es menester acceder a los medios de comunicación.

Las acciones arriba mencionadas deben ser parte de un proyecto institucional y político donde el principal protagonista sea la comunidad; sin embargo, si el Estado no cumple con sus funciones, serán los propios mazahuas quienes realicen el trabajo: enseñar el idioma a los niños para que participen en las conversaciones de los adultos donde se transmiten el saber y la tradición, pues "Sólo así la lengua mazahua se salvará de la extinción, recuperará todas sus funciones comunicativas y podrá sobrevivir y desarrollarse".[31]

CONCLUSIONES

Los textos de los escritores en lenguas indígenas tienen entre sus objetivos reivindicar las culturas y lenguas de sus pueblos, empezando por quitar las concepciones erróneas que siguen calificándolos, incluso, como bárbaros; el movimiento intelectual no es ajeno a las causas sociales y a las luchas que libran las comunidades: la escritura está comprometida con estos sectores que demandan sus derechos. Para estos autores, la literatura no es un medio de entretenimiento, pues su intención es crear conciencia, ir más allá de lo meramente creativo y estético convirtiéndose así en una fuerza transformadora.

[31] Antolín Celote, *op. cit.*, p. 53.

Las perspectivas son optimistas y no, sin embargo, estos literatos continúan su trabajo en pro del legado de sus antepasados; muchos viven en el anonimato, enfrentando obstáculos que en ocasiones parecen insalvables, pero saben que su compromiso es con las letras y con su comunidad, que son las que dan valor a sus obras; o, al menos, es lo que manifiestan los indígenas que han tenido la oportunidad de ver "los pensamientos de su mente y su corazón hablando en el papel".

Y, así como los escritores dicen luchar en favor de la herencia de sus ancestros, la población indígena, profesionista o no, a pesar de no poseer una posición privilegiada que les de cierto prestigio y autoridad, lo hacen de manera callada e individual: sea hablando con su familia e hijos la lengua de los abuelos, sea transmitiendo las costumbres y el conocimiento y creando conciencia identitaria, sea trabajando por sus comunidades. Entre ellos hay quienes saben que es necesario realizar muchas acciones y ya están empezando a formular un plan de trabajo, desde la conservación de recursos naturales, culturales y lingüísticos, hasta desarrollo comunitario integral; los que han podido realizar estudios superiores están conscientes del compromiso con su pueblo y aseguran que aportarán beneficios.

Las culturas y las lenguas indígenas existirán mientras haya quien las viva y las transmita a las generaciones venideras y, con toda seguridad, este deseo perdurará, pues no faltarán los que anhelen "que siga habiendo indígenas otomís [y gente de todas las demás etnias]".

De esta manera, el resurgimiento de las culturas indígenas se está produciendo, pues los propios miembros de las comunidades las valoran y luchan contra la ignorancia que les atribuye atraso y decadencia; además, la identidad étnica es motivo de orgullo. El espanto ya empezó a curarse: la sombra está regresando al cuerpo para darle vida. Trabajemos para que sane completamente.

BIBLIOGRAFÍA

CELOTE PRECIADO, Antolín, 2006, *La lengua mazahua. Historia y situación actual,* CGEIB-UIEM, México.

CORONADO SUZÁN, Gabriela, 1999, *Porque hablar dos idiomas… es como saber más. Sistemas comunicativos bilingües ante el México plural*, CIESAS-CONACYT, México.

GIMÉNEZ, Gilberto, 2001, "Las identidades étnicas: estado de la cuestión", en Leticia Reyes (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, CIESAS, México: 45-70.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, 1992, *Literaturas indígenas de México*, FCE-Mapfre, México.

MARTÍNEZ CASAS, Regina, 2000, "Nuevos espacios para las lenguas y culturas indígenas: los otomíes en Guadalajara", en *Revista Nueva Antropología*, Nueva Antropología, México, año/vol. XVII, núm. 057: 43-55.

MONTEMAYOR, Carlos (coord.), 1993, *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas*, CONACULTA, México, 2 t.

----------, (pról.), 2004, *La voz profunda. Antología de la literatura mexicana en lenguas indígenas*, J. Mortiz, México.

NAVARRETE, Federico, 2004, *Las relaciones interétnicas en México,* UNAM, México.

2006, *Percepción de la imagen del indígena en México. Diagnóstico cualitativo y cuantitativo*, CDI, México.

PRIETO, Diego y Beatriz Utrilla (coords.), 2006, *Ya hnini ya jä'itho Maxei. Los pueblos indios de Querétaro*, CDI, México.

VILLAGRÁN MUÑOZ, Claudia Andrea, 2007, "Presencia indígena en el Distrito Federal. Estrategias de reproducción social y acción colectiva frente a las políticas indigenistas mexicanas, 1994-2006", UNAM-FCPyS, México, tesis de maestría.

KOOSAVI, TA'NU JIN NU'U

Carlos España (Karlos Tachisavi). Nació en el municipio de Yucuhiti, Ñuu Savi "Nación de la Lluvia" (nación mixteca). Realizó estudios de licenciatura de Sociología en la UNAM. Ha impartido conferencias y cursos de Tu'un Ñuu Savi "Palabra de la Nación de la Lluvia" (lengua mixteca) e historia Ñuu Savi en diversos estados de la República Mexicana y en Holanda. Obtuvo el Premio Nacional Nezahualcóyotl de Lengua y Literatura Indígena en el año 2000. Publicó un poemario: *Kuun Nuvi Savi (Jornada en la Lluvia*), México, CONACULTA, 2003. Obtuvo tres veces la beca del Fondo Nacional para la Culturas y las Artes, Escritores en Lenguas Indígenas. Ha publicado ensayos y poemas en diversos medios impresos Miembro de Ve'e Tu'un Savi (Academia de la Lengua Mixteca).

— Ñajuú, Ñajuú, Ñajuú. — Sukuan nsa'a nikama ma jie'eso'o Koosavi, je yachi tuni nineen nchinu'uun, je nina niniin. Nikan tu'uun:

— Neva kuvinu a nkantanu ne ya'a?

Je ne'ya Koosavi cha'a chukuan. Ntu nkus++ inii, je nika tu'uun:

— Neva nxinoto nu'u sa kixin naani?

Saa va ntu kuni da nikama, chi ntu jiniti koo ni'iti.

Su'va va nkajie'e Ta'nuni nakanide nasa nteku Koosavi. Nuun da Tee Ñuu Savi, je kit+ nas+ kuviti, kit+ ii kuviti, kit+ na'kui kuvit+. Saa va ninsa kuvi nakanidayo tu'un ya'a nuun ntaka da ñ+v+, ne kunetudayo isa sa'adayo sukuan. Chi nas+ tuni kuvi Koosavi, sa ka'an Ta'nuni jie'eti je ñunkuun tuni ka'ande, sukuan va niyo da ñ+v+ chata, da Ta'nu ñ++, da Ta'nu tivixi. Saa isa nkuvi nkumidaa ne inidaa tu'un nas+ ya'a.

Kue'e se'ya Ta'nuni niyo, so ninsa nkuvi nakanide nuundaa, chi luli tunidaa sa nkene jikadaa, su'kuan nkuvi va nskuitadaa antuni, sukuan nkuvi va nina kuvidaa vitan.

Sa kajie'e Ta'nu nakanide ya'a nuuni je jinini a kue'e yakuaa ntu nkixinde, je ñanini vi'ide, nanukude ne kaa kachide ya'a nuuni, su'kuan nsa'ade sava ntu nskuita a jini ya'a. Jinide a su'kuan sa'ade sava xinoode tu'un ya'a, chi kuvii tu'un nxinoo Ta'nude nuunde. Ntu kuka'nu inini navi nka'jide nu'u je ntu nka'jide da ñanini. Je jianinini a nka'jide nu'u chi tee luli kumi ñu'un kuvini, tee luli nik+n ichi kuvini, tee luli jini ka'vi viko kuvini, je vatu va ta'an inini xina'jini maani jin Savi. Je vatu va da ntu kuka'nu inini je jika tu'uni-de, axin iyo sava je n++n iyoni ni ntu ka'ani, kuachi va teso'oni.

Ya'a je vii tuni iyo, ya'a iyo yatin viko ñu'ma; da yakuaa je kene da tituun sik+daa chiji Savi yava; da nuvi je jita da saa cha'a chukuan, teso'odanu!, yukuan jita saa triki, a kuviti kak+nti niv+, chukuan jita michikii, kanati Savi.

Ne nee ii ka ma'na nuun Koosavi, nakas+ti nuunti je nakavati. Tu teso'o viidayo je teso'odayo nasa ka'an sukunti. Ntucha ñunkuun tuniti, saa va ñunkuun tunidayo-ti. Je vatu va jiniti kiv+ jin yoo nototi. Sa kanta kiv+ je kachiti nuun da viko a nututudaa, sava kuvi nuundaa, sava skue'nudaa yuvi jin yutun. Je Koosavi va jini ansa kuneiti jin Nkanii, chi nakui tunii, je ne kuaati jin Nkanii isa na kuno'oti, nasa'a ñanidaa maandaa.

Ñani kaa kuviti, saa va ntu ji++ti, iyo suchiti, na'kuiti ntaka kaa.

Sa a kuyatin nuunti, je kachiti nuun da viko:

— Nuundanu, yachidanu nuundanu! A ntu jinidanu a chiji yukuan kunidaa dano'o. Nututudanu sava yachi kantadanu. A nkuvi nkixindanu, yachidanu!.

Je kajie'e da viko nuku ta'andaa, da iyo yatin je t++ndaa na'a ta'andaa, da iyo jika je jinudaa sava yachi kantadaa.

Jini Ta'nuni ne kiv+ kajie'ede ta'jide, xitade xinide je ne'yade sukun, je ne kus++ nchinuunde sa sava nuvi je kuneen. Je tuvide na'ade ini ñunude je t++nde nuni jin nuchi. Sa kajie'ede ta'jide jin yutun ta'ji, je ka'an va'ade jin ñu'un sava nta'aan sa'ade.

In kiv+, najiavi Koosavi, nakava ney++ ne'yaa ichi chiji. Nkajie'e da tee ka'andaa je sa'adaa, ne'ya Koosavi. Yaku da tee va tetiñudaa ñ+v+ kue'e, da tee ya'a je ne'i je kueka tuni needaa chi da tee yaku xina'vidaa je vatu va kantu'undaa. Kue'e kaa ne'ya Koosavi je niniin, a nina sa'a da tee kue'e, chi ankuna'an iyo su'va.

Ni ntu nta'an ini Koosavi a ne'yaa. Ntu nkuka'nu inii nava kuvi.

Su'va iyo, su'va kuvi se'ya ñani, saa va naku'un ininu a ntaka va ne'ya Koosavi chi kumide-dayo. Jini va'ade nasa kayu nute cha'a chukuan, je tu ntu kumidayo nute je kit+ inide, saa va kanade je nane'ende na'ade. Sa kanade je ñu'ún va kene, je yu'vi da tee maan, chi sa kantaa ya'a, je nuvii ñu'ún je skayuu. Sa nane'ende na'ade, je nute kanta ya'a je ni'in tuni kantaa, jia'ni tuniii ñ+v+.

Ya'a va ntu kuka'nu ini ñ+v+. Nesa ñ++ ñiv+, sa a kua'an kuyatin kuvi ñ+v+ je iyo savadaa jikan tu'un, nava nsa'ani, ninu ntiv+ni.

Kus++ inini jin Ta'nuni, a iñ+ni uxi kuiya, je jiso iide ka nu'u, ya'a je ne'yani ixi kuijinde je jianinini a kuvini viko, Koosavi kuvini kunini. N++n iyoni sava kachide nuuni, sava nakanide ka nuuni, je a kuji'kadani ve'i, su'va sa'ani sava ntu jinide a jiavi.

A kuyatindani xini yuku, nuun ta'an inide, nuun ka'an kue'ede.

Ntu ntaka kaa va kus++ ini Koosavi, chi iyo sava je ne'yani a jianinii. Je jinii a sama nuun iyodayo, nuun tatuniin, chi vitan je nsama teku nute je da tekuachi ntu kuvi ko'odaa ma, ntu kuvi sik+da jin nute.

Iyo savadaa va kachi a Koosavi je tekuu nuun nute je ntaka kiv+ va keneen nuun soko, inka kadaa va kachi a ta'an iniin nute vixin. Ntu vi tan, jinini a ta'an iniin nute ka'nu, ta'an iniin kunee ne sukun yukuan.

Je ne sik+ yukuan va jiniin a sama da yuku ya'a, a s++n ka'an da yuku, chi vitan a iyo ñ++ndaa; ne sik+ yukuan je tuvi ne'yaa a na'yu da yuku, chi iyodaa ntu kumi ka yutun namadaa, je iyodaa nta'an ne ini, sukuan kachi da yuu va ka'yu tiaadaa na'a ñ+v+.

Xinuun Ta'nu nu'u nuun ñu'un, je ne'yani nu'unde jin nchinuunde, kue'e yukun kani jin da kuit+ va nee nuunde, jiankuneede, je teso'o va'ani tachi yu'ude: iyo sava je ntu kanta tachide, je iyo sava je keneen ne inide, ntu jinini ninu va tavade ma.

Vii tuni jita Koosavi. Ntucha n++n koonu je vatu va teenu so'onu sava kuvi teso'onu nava kachii, kuna'anu a yakuda ni va kuvi teso'o je kuka'nu ini nava kachi Koosavi. Teso'o!, kajie'eni katani nuun kajie'e yaa xinañu'un:

Ninu va iyo sik+ kuiini?
a kixin ii ka ne ini ñu'un?
a najiavii kua yutun na'kui
jin tachi s++ ini sa kunijin.
Kachidanu nuuni ne teku vi sukun Ñuu Savi …

— Vii tuni jitanu Ta'nu. — Kachini je jia'kuni nuunde.

Je kajie'ede kachide nuuni a Koosavi je ne'ya va'a tunii kua ta'su je yachi tuni jinuun kua da isu. Je nachisoni nuunde: "Ta'nu, kachi ka nuuni, tatuni nuuni, tosa jiankuiñ+nu", je ne'yani na'a kuiñ+de, na'a na'kuide, ne'yani yu'u ñ++nde, yaku nu'unde va nee, je ne'yani a iyo ñ++n jie'ede.

Tosa skit+nu inide kua sa'a da ñ+v+, kanininu a ankuvi chata jin a skuatan kuvi va nas+ tuni, chi vitan je kuachi iyo nuundayo ni. Kuka'nu ini a ntaka kiv+ va ka'aan jindayo, je viko Savi va vii tuni ka jitaa.

— Tosa kin+'v+ ininu Ta'nu, kuvi kumini je vatu va ñuunkuun kooni jin tu'un nakaninu nuuni. — Kachini nuunde, je kunini a iyo

a tena'a nu'u je nakunumini-de je nakas+ni nchinuuni. Kunini a tachi vijin, tachi kus++ ini va kanta xinini je kis++ ixini.

Niin iyodani ni indani ntu ka'an.

— Tosa kin+'v+ ininu Ta'nu. — Kachi tukuni nuunde, je nakunumi na'kuini kade, je ne'yani ichi sukun je kunini a Nkanii va sta'an nchinuuni, saa va kajie'e too nute ma.

Teso'oni a yachi tuni va kanta tachi xitinde, je ni'in tuni va numide nu'u. Jianinini a skaade nuunde ichi Nkanii chi teso'oni a kuma na'yu kue'kade.

Kaniin je vatu va kuijin tuni nu'un Koosavi, teku kuii vi ixii, teku kue'e jin teku kuaan, ne sik+ yukuan je kumiidayo jin nchinuun ka'nuun. Iyo sava da ñ+v+ va kachi a nas+ tumi kuachi yataa je teku vii tuni kuvi da tumi, kue'e tuni teku da tumi. Da Ña'nu va nkuvi nkuaa jin, suvidaa va nkuka'nu ini, suvidaa va nkuvi tee nas+. Se'ya Koosavi kuvidayo.

In ichi ninini maan sa jia'ani yuvi ka'nu, kuma nkanta chiji jie'eni nkunini je ne'yani ichi chiji, je nuun nute yukuan va ninini nuun, je sa nane'eni nuuni je nina ninini.

Kuna'anu ntaka a nakanini nuunu, iyo kue'e tuni ka ichi nuun, so maanu va nuku ma.

Ni'i tuni va nakunumi Ta'nu nu'u, je ntuchi nkunini a nsiaade nu'u, a kua'ande.

Vitan je nkajie'eni teeni nuun tutu, teeni nuun yuu, jika da yutun, saa sava kuka'nu ini ñ+v+ kue'e, su'va va jianinini je ni ntu jinini tu su'va va kuvi, tu kuka'nu ini da tu'un ya'a, tu'un kachini.

KOOSAVI, EL ABUELO Y YO

— Ñajuú, Ñajuú, Ñajuú. —La mosca repitió en el oído de Koosavi [1], Él abrió rápidamente los ojos, pero no descubrió nada, luego preguntó:

— ¿Quién es el que se atreve a llegar hasta aquí?

Después, Koosavi giró la cabeza de un lado a otro. Su rostro, con expresión de molestia, confirmaba sus sentimientos:

— ¿Cómo es posible que me despierten en medio de mi sueño?

Es por eso que la mosca es malquerida, porque no sabe guardar silencio.

Así comienza mi abuelo a contarme la vida de la Serpiente de la Lluvia. Para los Ñuu Savi [2] es un cuidador sagrado, la fuerza natural. Por eso no a cualquiera se le puede transmitir esto, debe ser un momento único. Koosavi es muy especial, mi abuelo cuando se refiere a Él siempre lo hace con mucho respeto, ese respeto que los antiguos conocen muy bien. Esta historia se ha guardado muy fuerte en el corazón de los anteriores.

Mi abuelo tiene varios hijos, mis tíos, pero no lo puede contar a ninguno de ellos, pues, muy jóvenes, se alejaron, así perdieron el derecho al conocimiento, dejaron de ser ellos, ahora sólo son uno más.

Antes de comenzar a contármelo, sé que mi abuelo pasó noches y noches de desvelo, pensando y buscando el momento justo; no quería que ese conocimiento se perdiera. Antes de que fuera muy tarde, debía dejar esa herencia que a su vez le entregó su abuelo. Quién sabe por qué me elige, y no a alguno de mis hermanos. Tal vez se ha dado cuenta de que soy el más apegado a la tierra, el más cercano a su paso, el que aprende rápidamente a leer las nubes y le gusta empaparse con la lluvia. Además, lo que no entiendo, le pregunto, pero también, en muchas ocasiones me quedo totalmente callado.

Aquí la vida es más cercana a la neblina; por las noches, las luciérnagas salen a jugar bajo la llovizna; durante el día, los pájaros cantan a

[1] Serpiente de la Lluvia.
[2] Nación de la Lluvia (nación mixteca)

cualquier hora, si no, ¡escuchen!, ahí está el carpintero con su triki triki, ya le urge anidar, y por allá, está la cigarra con su michikii michikii, cantándole a Koosavi.

Después de un largo bostezo, Koosavi se volvió a recostar y cerró los ojos. Yo puse mucha atención y pude escuchar sus ronquidos. Él es muy respetuoso, por eso, nosotros lo queremos. Sabe muy bien el día y el mes que tiene que despertar. Cuando llega el día, le pide a las nubes que se junten para que bajen y hagan crecer los ríos y las plantas. Pero, también sabe que no puede con el sol, éste es mucho más fuerte y tiene que platicar con él para llegar a un acuerdo, para no hacerse daño uno al otro, es decir, tienen que hermanarse.

Él es amigo del tiempo, por eso siempre se conserva joven y fuerte.

Cuando ya es estación, le dice a las nubes:

— ¡Bajen, bajen por favor! ¿Qué no saben que allá las necesitan? Júntense para que puedan llegar con más prontitud. ¡Ya basta de tanto descansar!

Entonces las nubes comienzan a buscarse unas con otras, las más cercanas se toman de las manos, las más lejanas, aceleran el paso, por eso las vemos apuradas allá arriba.

Mi abuelo sabe el día que debe comenzar a sembrar, nada más se quita el sombrero y alza la vista al cielo, entonces sus ojos se ponen alegres cuando desde el medio día se pone oscuro. Mete las manos en el morral y acaricia el maíz y el frijol. Antes de utilizar la coa, le pide permiso a la tierra para no herirla.

Un día, cuando Koosavi ya había descansado suficiente, se acostó boca abajo y se puso a observar. Los hombres comenzaron a comportarse de una forma diferente. Unos pocos mandaban a los demás, éstos, que eran mayoría, vivían muy mal porque los primeros abusaban de ellos y les mentían. Pero lo más anormal era que la mayoría de los hombres llevaban un buen tiempo permitiendo eso.

Lo que vio no le gustó nada. No podía comprender lo que estaba sucediendo.

Por eso, hijo, recuerda que Koosavi lo ve todo y cuida de nosotros. Él conoce perfectamente el ruido del río en las diferentes estaciones y si algo alteramos, se molesta, por eso grita y manotea. Sus gritos son la luz ruidosa que los hombres temen, pues cuando llega aquí, se transforma en fuego. Cuando manotea, el agua que cae va de un lado a otro destruyendo todo lo que encuentra a su paso.

Esto no cualquiera lo entiende. Sólo hasta el momento de su vejez, cuando están a punto de dejar de respirar definitivamente, uno que otro se pregunta: ¿Qué fue lo que hice mal?

Soy feliz con mi abuelo, aunque ya tengo 10 años, él todavía me sube a sus hombros, aquí veo sus canas y me imagino que son nubes, me siento Koosavi. Yo guardo silencio para que él me cuente historias, además, no le digo nada para que no se de cuenta que nos estamos alejando de la casa, así él tampoco siente el cansancio.

Ya casi vamos llegando a la cima de la montaña, su lugar preferido.

Él tampoco es del todo feliz, porque luego lo he visto pensativo. Lo que sucede es que se da cuenta de que su territorio se va transformando, ahora el agua es de un color distinto y los niños ya no lo pueden disfrutar.

Algunos dicen que vive en el agua y que día a día sale en los manantiales, otros, que le gusta el agua dulce de las lagunas, pero no es cierto, a él le gusta el mar, las grandes aguas, aunque su residencia está allá arriba.

Él también se da cuenta que las altas montañas ya no hablan igual; ahora están desprotegidas; desde allá, él puede ver sus lágrimas, algunas ya no tienen ni siquiera un árbol que las proteja, otras han sido dañadas en su coraz; así lo dicen las piedras que se pintan de gris cuando las toca alguna mano mortal.

Mi abuelo me baja al suelo, me mira con sus ojos pequeños y ese rostro moreno cruzado por líneas largas y cortas; él se sienta en cuclillas y yo escucho su voz; aunque a veces parece apagarse, luego sale con más fuerza, quién sabe de dónde.

Koosavi sabe cantar bonito. Tú debes guardar mucho silencio y darte tiempo para escucharlo, recuerda que sólo algunos son capaces de disfrutar eso y entenderlo. ¡Escucha!, te voy a repetir el inicio del primer canto:

¿Dónde está mi collar verde?
¿duerme todavía dentro de la tierra?
que descanse como el árbol fuerte
y el viento feliz de las mañanas.
Díganme, de qué color es el cielo Ñuu Savi ...

— Cantas muy bonito abuelo. — Le digo sonriendo.

Luego me dice que Koosavi tiene una vista como de águila y es rápido como los venados. Yo le contesto: "Abuelo, sígueme dando consejos, no te detengas", mientras veo sus manos delgadas, fuertes, su boca con pocos dientes y sus pies desnudos.

No lo hagas enojar como hacen los demás, piensa en el tiempo pasado y futuro, que son los más importantes, el presente es temporal. Date cuenta que él nos habla todos los días, pero sus cantos más alegres son en verano.

— No te preocupes, abuelo, yo sabré respetar y guardar lo que me has contado. —Le digo mientras algo me empuja hacia él y lo abrazo con fuerza, después cierro los ojos. Siento un viento frío y alegre que roza mi cabeza moviéndome el cabello.

Guardamos silencio por un buen rato.

— No te preocupes, abuelo. —Le repito, dándole palmadas en su espalda, mis ojos miran hacia arriba y creo que el sol me lastima, por eso se me mojan.

Oigo su respiración acelerada, él también me aprieta con sus brazos. Creo que también alza la vista porque oigo su breve lloriqueo.

Él tiene los colmillos largos y blancos; su penacho es de plumas largas de color verde, rojo y amarillo, desde allí nos cuida con sus ojos grandes. Algunos dicen que tiene plumas pequeñas y hermosas en todo el cuerpo, de muchos colores. Los anteriores pudieron platicar con él. Ellos si tenían un

espíritu más grande y podían entender lo que decía. Nosotros somos sus hijos.

Yo lo vi una vez cuando estaba cruzando el río, sentí algo en la planta de mis pies y miré hacia abajo, allí en el agua vi su rostro, pero cuando alcé la vista no pude ver nada allá arriba.

Recuerda todo lo que te he dicho, lo demás lo descubrirás por ti mismo.

Mi abuelo también me da palmadas, me aprieta muy fuerte, pero luego siento que sus brazos me sueltan definitivamente.

Ahora he comenzado a escribir en el papel, en las piedras y en los árboles lo que me ha contado, así puede llegar a más gente, pero quién sabe si lo puedan comprender del todo.

MIS PALABRAS

Francisco Morales Barranda. Maestro normalista. Cultiva su lengua materna, el náhuatl, y lucha por la revitalización de ese idioma en el ámbito regional en que trabaja: la Delegación Milpa Alta. Ha publicado *Título sobre la fundación de Coatepec de las Bateas*, en colaboración con Pilar Máynez, y composiciones en verso y prosa en la revista *Estudios de Cultura Náhuatl.*

NOTLAHTOL

Notlahtol,
motlahtol .
Motech tlehco, moxochiuhilacatzoa,
motepanco pipintlehco,
tzahtzitiuh, ¡xinechtlazohtla tinocihuapil
icniuhtzin!

Ihcuac nimitzitta,
teotlactonameyotimani mixco,
mocuauhatlapal huehhuetzi ipan motonal,
chihchipiniliztica.

Titzopelicaxochiztac,
Huel pochinqui timilacatzoa in noyollia,
mochichihualyacauh yuh tecciztac ittic.

Monacayopetlauh mahmahui,
in nepapan tlapalpapalotl cochi,
in ahxonacatetic nehnemi,
mohtlipan pahpaltic.

Ipan cahuitl tixochipitzauhnehnemi,
ticpepetlahua ahtinahuati,
tiahuiacahuitl elquiza

quen cuauhatlapalli,
ehecatl quintlaocolhuilanah.

Quemen cuicapihiqui Aquiauhtzin,
ninotlapololtia minitzitta ca mohuipil,
yehce tinechahhuiaquixtia, nonocui,
tinechnenepilpoztequi,
nitonalchihchipini.

¡Xinechtlazohtla!, ahxinechcahua.
Xinechtoca, amimiltlahzoipan, ihuan
icnotlamatiliztli.

MIS PALABRAS

Mis palabras,
son tuyas.
Trepan en ti como las yedras,
trepan por tus paredes húmedas,
gritando ¡ámame, compañera!

Cuando te completo,
se esparcen en tus ojos las llamas del ocaso,
y tus hojas caen en el agua de tu alma,
gota a gota.

Eres dulce azucena blanca
terciopelo torcido sobre mi alma,
tus senos cual caracoles blancos en su
interior.

En tu cuerpo desnudo y temeroso,
una mariposa de variados colores duerme,
y el agua camina descalza,
por tus calles mojadas.

Caminas en el tiempo, delgada,
desnuda y silenciosa,

gozas del tiempo,
como las hojas del árbol,
que el viento lleno de angustia arrastra.

Como el poeta Aquiautzin,
me turbo al verte con ese vestido,
pero me deleitas, enmudece mi voz,
quebrantas mi lengua,
fluye el sudor en mí.

¡Ámame!, no me abandones.
Sígueme, en esa ola de amor, y de angustia.

COMO TURQUESAS QUE VAGAN EN EL TIEMPO…

Samuel Máynez Champion. Violinista y escritor, Máynez es catedrático del Conservatorio Nacional de Música de México y director artístico del *Alauda Ensemble*. Cursó estudios en la escuela de música de la Universidad de Yale, en el Conservatorio Verdi de Milán y en la *Accademia Chigiana* de Siena, Italia. Recibió clases de los connotados maestros Henryk Szeryng, Franco Gulli y Peter Rybar. Se ha presentado en importantes escenarios de América y Europa como el *Lincoln Center* de Nueva York y el teatro *Alla Scala* de Milán. Ha publicado cuentos, artículos y ensayos en diferentes libros y revistas. Escribió el libreto para la cantata escénica *Un ingenioso hidalgo en América* al alimón con el compositor Luis Bacalov, ganador del Óscar por su banda sonora del *Cartero de Neruda.* Es colaborador del semanario *Proceso*.

A Emilio Ulloa, por su fe en la música.

Fecha y sitio corresponden al 14 de noviembre de 1733 en el modesto teatro de Sant'Angelo de la república de Venecia y, no obstante la trascendencia de lo que ahí ocurre, los nombres de artífices y participantes serán corroídos por la desmemoria. Se trata del estreno de un *dramma per musica* intitulado *Motezuma*, cuyo libreto es escrito por un tal Giusti de quien se sabe poco y que, a juzgar por su escasos méritos dramatúrgicos, trátase de un poeta dominical.[1] Con esta puesta en escena, hija de la farsa y el absurdo, se inaugura el filón dramático que explota, *ad infinitum,* la figura del monarca mexica más vituperado de la historia. Empresa delicada resulta hacer del arrojo una virtud literaria como de la ignorancia un mérito artístico… empero, el melodrama lo consiente.

Amarremos la góndola antes de ingresar al teatro. En los créditos del programa de mano se cita, en primer término, a los cantantes con el papel

[1] La controvertida identidad del libretista sigue aún en discusión. En algunas fuentes se le cita como Gerolamo y en otras como Alvise, sin embargo, las más recientes averiguaciones de Steffen Voss apuntan a que pudo haber sido un abogado nacido en 1709 y muerto en 1766. (Ver bibliografía).

que les corresponde y, sólo al final, se anotan los bailes del señor Giovanni Gallo, las escenografías del señor Antonio Mauro y las músicas del Vivaldi así, a secas. Repasemos el elenco de los protagonistas con sus respectivos personajes, tal como están consignados, para que no subsistan dudas sobre nuestros empeños divulgativos: MOTEZUMA (*Emperador de México)* es personificado por Massimiliano Miller, MITRENA (*esposa de Motezuma)* es Anna Giró, TEUTILE *(hija de Mitrena y Motezuma)* es Giuseppa Pircher, FERNANDO (*General de la armada española)* es Francesco Bilanzoni, RAMIRO (*hermano menor de Fernando)* es Angiola Zanucchi y ASPRANO (*General de los mexicanos)* es interpretado por Marianino Nicolini.

Precisemos lo anterior. Los mejor librados de la corrosión a la que se hace referencia, son el señor Mauro y la señorita Giró; los demás se transforman en fantasmas dentro del museo inasible del tiempo. ¿Qué tienen de especial el escenógrafo y la diva para evadir la anulación futura de su trayectoria profesional? Sencillamente, su relación con el compositor, quien funge también como empresario para la puesta en escena que nos ocupa; Mauro es cuñado de Vivaldi y la Giró es su protegida o, para ser más exactos, su amante. Hay tintes inocultables de nepotismo.

Echemos ahora una ojeada a la descripción del argumento según las palabras de Giusti aunque, hay que avisar que su lectura puede lacerar ánimos indispuestos. Naturalmente se extrapolan las frases más indicativas y éstas, para facilidad del lector, vienen ya traducidas:

> Es famosa la historia de la conquista de México bajo la conducta del valerosísimo Fernando Cortés en donde dio maravillosas pruebas de prudencia [sic] y valor. La pluma de Solís,[2] a quien se juzga como el más interesado en las glorias del [conquistador] "Duce" es a quien yo considero, sin sombra de duda, como el más

[2] La única fuente de consulta del libretista fue la *Historia de la Conquista de México, población y progresos de la América Septentrional, conocida por el nombre de Nueva España* del Cronista Mayor de Indias Antonio de Solís y Ribadeneyra, que se tradujo al italiano en 1699. Obra ampliamente reconocida por su carencia de rigor histórico ya que su autor fue encomendado por la Corona española para hacer la consabida apología de las gestas de conquista.

> sincero [sic] de los cronistas… Muchas fueron las acciones generosas (sic) e invictas del héroe antes de llegar al suspirado confín pero, por motivos de brevedad, reduzco la acción al momento en que Cortés y su séquito son recibidos por el emperador de México. Supongo la amistad [sic] que discurría entre las dos naciones y los pretextos por los cuales se interrumpió la paz y represento en el presente Dramma las calamidades del último día antes de que la monarquía sea vencida [sic]… Las voces de hado, numen y destino son términos poéticos que en nada ofenden la religión del autor, que es (previsiblemente) católica.[3]

Ahorremos comentarios pues la postura del libretista es diáfana como un reflejo de luna sobre un lago encantado. Inútil nos es inquirir sobre Asprano, Teutile, Ramiro y Mitrena pues la historiografía no tiene manera de acreditar su existencia. Mejor concentremos la atención en las tesituras. El héroe "prudente" y "generoso" canta con voz de mujer, es decir, Bilanzoni es un *castrato*; así mismo, el "General de los mexicanos" es encarnado por otro sopranista. A todas luces el presupuesto no alcanza para contratar a un tercer emasculado ya que inclusive el papel de "Ramiro" lo afronta una mujer (La Zanucchi).[4] Tratemos pues de exculpar al señor Giusti; quizá no tuvo forma —o ganas— de enterarse de que al temerario Marqués del Valle de Oaxaca que nace en 1485 en Medellín, Extremadura, se le puede acusar de todo menos de padecer hipoactividad hormonal. Sin menoscabo de su menguada hidalguía, Cortés deja una conspicua descendencia formada entre hijos legítimos y bastardos…

Finjamos demencia al degustar uno de los recitativos de Mitrena ("esposa" de "Motezuma") en donde se plasman sin cortapisas la consigna del autor, su credo religioso y las convenciones de la época: *"Vivíamos*

[3] Giusti. *MOTEZUMA / DRAMA PER MUSICA / Da rappresentarsi / NEL TEATRO / DI SANT´ANGELO / Nell´autunno dell´Anno 1733 / IN VENEZIA, / Appresso Marino Rossetti, In merceria / all´Insegna della pace*, pps. A 3 y A 4 f.

[4] Es de anotar que el fenómeno de los castrados tuvo un auge que se expandió a lo largo de varios siglos. El último, Alessandro Moreschi, murió en 1922. La sentencia de San Paolo que reza *Tacet mullier in ecclesia* es acogida por los Papas, decretándose la extirpación de las gónadas, en edad temprana, de aquellos niños empleados en las capillas pontificias. Más adelante se vuelve moda y con ellos se instaura la tiranía teatral de los castrados pues son contratados por cifras que superan aquellas de los propios compositores. Sus proezas canoras los convierten en verdaderos ídolos de las plateas.

todavía entre sombras, nacidos ciegos, fuera del mundo. Innoble, olvidada, esta vasta región. Entre mil errores de culto y costumbre todas las mentes sumergidas con desmesura… Durante largos siglos fueron mis pueblos tan idiotas, que incluso los propios tesoros les eran ignotos…"[5]

Hagámonos de la vista gorda cuando la trama de la ópera plantea la caída de Tenochtitlan sin que Motecuhzoma II Xocoyotzin derrame una gota de sangre; Cuitláhuac y Cuauhtémoc ni siquiera existieron. Es una imprecisión nimia. Tampoco importa mucho la irreverencia para referirse a Huitzilopochtli como *Uccilibos,* al fin y al cabo es invención de sátrapas. La "amigable" cesión del señorío mexica se logra orquestando una boda entre la supuesta hija de "Motezuma" y el pretendido hermano menor de "Fernando". Al son de oboes y cuerdas se entonan loas para los esponsales. ¿Para qué convertir en tragedia la devastación de un pueblo si lo que reditúa es divertir con farsas tragicómicas a un público ignaro? Escuchemos con arrobo a los naturales cantando vítores en la lengua de Dante para el monarca hispano y porras para el gran genio guerrero de Fernando.[6] (♫) En la ópera se prohíja eso y más…

Antes de que se cierre el telón conviene percatarnos del reloj. El *dramma per música* que nos endilgan tiene una duración de cuatro horas *circa* y, por si fuera poco, entre cada uno de sus tres actos se insertan sendos ballets y se repiten los números más aplaudidos de la tarde. Conviene observar también la conducta del público durante la ejecución de la obra. Dispersas entre las sillas de la platea hay mesas en donde se juega a los naipes, en los palcos a menudo se cierran las cortinas para que sus ocupantes puedan entregarse a holganzas corporales sin ser molestados por miradas indiscretas, se deglute a voluntad y, de hecho, existen arias denominadas del *sorbetto,* que sirven de fondo musical para saborear

[5] Vale la pena la degustación en su lengua original: *Vivea frá l´ombre ancora / Di natia cecitá, fuori dal Mondo./ Ignobile, negletta,/ Questa vasta region. Frá mille errori / Di culto, e di costume/ Ogni mente sommersa oltre misura…/ Per secoli si lunghi / Furo i popoli miei cotanto idioti / Ch´anche i proprj tesor gl´erano ignoti…*

[6] Se sugiere la audición del coro *Al gran genio guerriero* de la escena XI del tercer acto en la grabación de *Il Complesso Barocco* dirigido por Alan Curtis. Archiv Production D. G. 2006.

suculentos helados de *mandorle*[7] o *cioccolato*, hay quien se deja ver en compañía de sus perros y, confundidas entre esta multitud que no tiene empacho en entablar conversaciones altisonantes de un extremo al otro del recinto, se aperciben varias meretrices para darle curso a su oficio. Ciertamente, el teatro es el lugar con la mejor calefacción de las ciudades y para los asistentes, las pantallas de cine y televisión son entelequias.

No olvidemos referir un particular interesante. Para algunos de los presentes resalta la incongruencia en la adjudicación de las arias, cosa que altera la jerarquía de los roles. ¿No son Motezuma y Fernando los personajes centrales? ¿Por qué entonces a cada uno de ellos se le asignan tres arias mientras que la favorita del *preste rojo* se luce cantando cuatro? ¿Arbitrariedad o simple descuido? La tradición nos responde que es prerrogativa inalienable de los creadores y los más melindrosos dicen que se trata de nepotismo vil… ¿Y la calidad de la música? Ése es un capítulo aparte, y para saciar la curiosidad de los interesados en ella ha de transcurrir un arco de tiempo inconmensurable. Los estudiosos intervienen diciéndonos que en cuestión de años son exactamente 272.

Se cierne el silencio sobre el denostado maestro y anómalo sacerdote. Las tarascadas del olvido tampoco eximen al *corpus* de su producción musical. Basta por el momento con relatar que le quedan siete años de vida, que su valía como compositor se pone en tela de juicio, tanto en su presente como *a posteriori*,[8] que sus afanes operísticos le deparan la ruina, que la sospechosa convivencia bajo un mismo techo con la señorita Anna Giró y la hermana de ésta le granjean la animadversión del clero,[9] que la consecuente excomunión es evitada bajo el argumento de que es un músico, por ende, un loco y que el destino de la partitura que nos

[7] De almendras.
[8] A este respecto viene a cuento citar el panfleto *Il teatro alla moda* que publica en 1720 de manera anónima un detractor de los méritos vivaldianos llamado Benedetto Marcello. En sus páginas se critica sin escatimar veneno a los plebeyos como Vivaldi por el "populismo" de su música. En el siglo XX se esparcirá la voz de su *concierto y seiscientas variaciones sobre el mismo…*
[9] Vivaldi cohabitó con Paolina y Anna Giró pero se defendió de las acusaciones diciendo que ambas señoritas eran muy pías pues acudían a misa todos los domingos…

congrega se vuelve trashumante y adverso. ¿No es cierto que por su extracción plebeya al cura del escándalo se le impide el acceso a los teatros de postín de la *Serenissima*[10] y que debe hacer peripecias para subsistir dentro de la sociedad veneciana, que vive volcada hacía las novedades que llegan del extranjero?[11] ¿No es un dato de facto el menosprecio endémico hacia los músicos de casa?...[12]

Los aplausos se extinguen, si es que los hay, pero el imaginario colectivo se inflama con la temática del Nuevo Mundo y sus pobladores. El almirante Colombo se ha vuelto popular en los cartelones de los teatros y lo relacionado con los naturales emplumados se recibe cada vez con mayor entusiasmo.[13] Dos años más adelante, esto es en 1735, Jean Philippe Rameau (1683-1764) compone su ópera-ballet *Les Indies Galants* causando furores en los escenarios de la antigua Gallia. Sin embargo, el desaforado destino del rey mexica es aquel que inspira más perplejidades y conmiseraciones en la fantasía del ciudadano europeo y, más adelante, en la del buen salvaje norteamericano. Nótese desde ahora la reticencia de los compositores nacidos en las Indias o, mejor dicho, en la Nueva España o en el México independiente, para intentar aproximarse a este personaje que oscila, alternativamente y según el prisma con que se observe, entre la cobardía y el victimismo.

Hagamos la tarea enlistando cronológicamente el alud de producciones que se suceden en cascada y que emplean el nombre del denostado *Tlahtoani* —o el de "Conquista de México"— pero antes, hagamos una aclaración pertinente: Como ya se dijo, la mancuerna Giusti-Vivaldi es

[10] Solamente en 1735 Vivaldi fue comisionado por los dueños del teatro San Giovanni Grisóstomo —uno de los más aristocráticos de Venecia- para escribir una ópera. Se trató de *La Griselda*.
[11] Al iniciarse la tercera década del siglo XVIII se impone en Venecia la moda napolitana que desbanca a todos los músicos que no sepan ceñirse a ella. Entre los representantes del nuevo estilo se encuentran el alemán Johann Adolf Hasse y los napolitanos Leonardo Vinci y Niccoló Jommelli.
[12] Téngase presente que el puesto de mayor encumbramiento al que puede acceder un músico en la Serenissima es el maestrazgo de capilla en la basílica de San Marcos y que con muchas reticencias se le concede a los nativos. Entre sus ocupantes destacan los flamencos Pietro de Fossis, Adrian Willaert y Cipriano di Rore junto a los cremoneses Costanzo Porta y Claudio Monteverdi.
[13] La primera obra escrita alrededor del descubrimiento de América data de 1600 y fue concebida como comedia por Félix Lope de Vega. De ahí en adelante y hasta el día de hoy se enumeran 32 producciones operísticas que glosan la gesta colombina.

la pionera de la lista, más es menester citar una aberración melodramática precedente que firma la tríada Dryden-Howard-Purcell[14] y que se estrena en Londres en 1695 con el título de *Indian Queen*; en ella aparece un aventurero que está al servicio de los Incas que se llama *Montezuma*... Cualquier parecido con la realidad es mera coincidencia.

Con tal de no abusar de la buena voluntad de los que aquí nos visitan hemos de enlistar a los compositores omitiendo injustamente a los libretistas pues son éstos a los que se considera como verdaderos dueños de las obras literario-musicales de aquellos siglos.[15] Entre paréntesis aparece la localidad y su fecha de estreno: Carl Heinrich Graun (Berlín, 1755), Gian Francesco di Majo (Turín, 1765), Josef Myslivеček (Florencia, 1771), Baldassare Galuppi (Venecia, 1772), Giovanni Paisiello (Roma, 1772), Antonio Sacchini (Londres, 1775), Matteo Angiolini (Viena, 1775), Pasquale Anfossi (Reggio Emilia, 1776), Giacomo Insanguine (Turín, 1780), Niccoló Zingarelli (Nápoles, 1781), Vincenzo Federici (Lisboa, 1808), Ignaz von Seyfried (Viena, 1825), Gustavo Fioravanti (Nápoles, 1829), Giacomo Treves (Milán, 1845), Frederic Grant Gleason (Nueva York, 1884), Roger Sessions (Berlín, 1964), Hans Werner Henze (Banda sonora, 1980), Jean Prodomides (Nancy, 1989), Wolfgang Rihm (Hamburgo, 1992), y Lorenzo Ferrero (Praga, 2005).

Pruritos nacionalistas cohíben la relación completa de los melodramas concebidos para honrar la memoria del conquistador extremeño. Las ondas de choque de sus acciones perviven hasta este minuto de este año de gracia de MMVIII. Es suficiente con mencionar la cantidad y sus coordenadas temporales. Son nueve y el primero es escrito

[14] El libreto del citado drama purcelliano fue escrito al alimón por John Dryden y Sir Robert Howard pero con la muerte de Henry Purcell acaecida en el año del estreno debe entrar al quite Daniel Purcell, hermano del anterior, para acabar la partitura.

[15] Durante los siglos XVII, XVIII y XIX los libretistas gozaban de un *status* mayor que el de los músicos. Sus producciones dramático-poéticas podían usarse indiscriminadamente y no era raro que en casos de premura algún empresario convocara a varios compositores para que musicalizaran conjuntamente un libreto que llevaba años de estar en circulación.

en 1744 por un oscuro músico francés;[16] el más reciente data de 1851 y es obra de un operista veneciano.[17] Subrayemos el contraste entre las 9 producciones que le otorgan la exclusividad a Cortés frente a las 21 recién enlistadas que prefieren al rey Motecuhzoma Xocoyotzin. Es evidente que los "perdedores" despiertan un poco más de simpatía. Llama la atención el paralelismo entre la imposibilidad de los compositores mexicanos —o indoafroiberoamericanos— para ponerle música a un libreto escrito con objetividad sobre su omnipresente regidor mexica y la incapacidad de los músicos españoles para hacer lo mismo con Cortés; de las nueve óperas sobredichas ninguna está compuesta por un hispano.

Anotemos en seguida un detalle digno de mención. La ópera *Montezuma* que musicaliza Carl Heinrich Graun en 1755 es por pedido de Federico el *Grande de Prusia* (1712-1786) quien, además de tocar la flauta se entretiene escribiendo libretos de ópera. En su libreto para el *Montezuma* no escatima oportunidad para denostar, como buen luterano, la consabida hipocresía de los católicos, amén de denunciar la avidez obscena que caracteriza las gestas de conquista en manos de españoles y portugueses al amparo de la impositiva conversión espiritual que realizan los misioneros. En las alocuciones que pone en voz del rey tenochca, se transparenta su propio credo así como las enseñanzas éticas con las que quiere pasar a la historia. Sobre la verosimilitud de los personajes mejor quedarse callados. Sus nombres lo dicen claramente: *Eupaforice* es rey de Tlaxcala, *Pilpatoe* es un guerrero azteca, etcétera…[18] (♫)

[16] Se trata de la tragedia *Fernand Cortés* del compositor Alexis Piton que se estrenó en el teatro de la comedia francesa de Paris, como ya se dijo, en 1744. La obra fue publicada hasta el 1777 y en la actualidad su paradero es desconocido.
[17] Se trata de un *melodramma serio* de Francesco Malipiero, abuelo del eminente Gian Francesco, quien musicalizó un libreto de Antonio Brenna sobre Cortés. Se estrenó en el teatro La Fenice de Venecia en la fecha señalada.
[18] Se recomienda la audición del aria *Somiglia il buon monarca* de la escena I, del Acto primero que corre a cuenta de otro de los fantomáticos personajes de la ópera:*Tezeuco.* La música es claro ejemplo de sincretismo musical en donde se funden las enseñanzas vivaldianas con el incipiente clasicismo teutónico.
Tezeuco es interpretada por Conchita Julián. (Ver discografía)

Cedamos a la tentación de traer al presente a otro compositor importante que en su época es conocido como el *Divino Bohemo*. Hablamos de Josef Mysliveček (1737-1781) quien, como consta en la cronología anterior, escribe en 1771 la música para el libreto de Vittorio Cigna Santi sobre *Montezuma.* El estreno tiene lugar en el único teatro florentino del siglo XVIII que sigue en pie: el de la Pergola. Wolfgang Amadeus Mozart deja por escrito la admiración que le merece la maestría compositiva de su colega bohemio. Las creaciones musicales de Mysliveček son bien recibidas por los teatros italianos y, aún así, el paso del tiempo hace tabula rasa con un legado rico en sinfonías, conciertos y melodramas.[19] (♫)

El recuento nos abruma y la constatación de lo sucedido nos deja estupefactos. De las 21 producciones operísticas de las que se hace referencia, la mayoría yace bajo una lápida de indiferencia y las pocas que alcanzan su exhumación actual a duras penas suscitan interés en un medio atiborrado de cacofonías y demás zarandajas sonoras. Una exégesis cervantina en boca de Sancho Panza viene a pelo con lo que queremos enunciar: *Donde hay mala música, no puede haber cosa buena*...[20]

Pero no nos amarguemos la andadura por estos parajes yermos y démosle seguimiento al peregrinar de la música del Vivaldi. Es festín detectivesco. Después de su única representación en el humilde teatro que otrora se situaba frente al *canal grande* de la urbe que también podríamos mentar como "La Tenochtitlan europea"[21], su rastro se extravía casi indefinidamente, volviéndose materia de especulaciones desesperanzadas. Quizá nunca sabremos si el preste pelirrojo rompe su manuscrito después del plausible abucheo que recibe en el estreno[22] o si un novohispano

[19] Se sugiere la escucha del *Allegro con Spirito* de la obertura para la ópera *Montezuma.* Es la única porción de la obra que ha recibido registro fonográfico. (Ver discografía adjunta)
[20] *Donde hay música no puede haber cosa mala* en el original.
[21] El padre de la epidemiología llamado Gerolamo Fracastoro hablaba en el siglo XVI de aislar a Venecia en un lago de agua dulce —por motivos de salud pública— para hacer de ella una "*nueva Temistlán*"…
[22] En apoyo a esta suposición se recuerda que Vivaldi nunca más volvió a colaborar con Giusti y que no volvió a programar la ópera en ninguno de los teatros donde hubiera tenido oportunidad de hacerlo.

ofendido con la puesta en escena decide sustraerlo para impedir sus espinosas réplicas…[23] Sea como aquesto fuere, los pentagramas con la caligrafía vivaldiana se pierden, pero un copista tiene a bien hacer lo propio y lega para la posteridad la única prueba tangible del empeño compositivo del reverendo Don Antonio en aras de su *Motezuma*.

Ampliemos el recuadro con ulteriores datos de la biografía: En el ocaso de su existencia Vivaldi no tiene otra opción más que emigrar hacia Viena pues la oferta laboral que le suministra su patria está agotada. Se le resquebraja su última aventura operística por orden del cardenal Tommaso Ruffo (1663-1753) de Ferrara, quien veta el ingreso de nuestro músico a esa ciudad en donde todo está predispuesto —se incluye la inversión monetaria desembolsada por Vivaldi— para la puesta en escena de otro de sus *drammi per musica*. La razón podemos intuirla: al cardenal le incomoda —hay quien diría que le mueve el tapete— la presencia de un cura que se las arregla para no oficiar misas y que, además, tiene el descaro de viajar con un séquito mujeril que, supuestamente, lo asiste para mitigar sus dolencias pectorales…[24] En Viena lo aguarda otro fiasco y al cabo de pocos meses su endeble humanidad acaba de desgajarse en medio de una miseria incomprensible. Recibe sepultura de mendigo y, cosa notable, en la fosa común que lo aloja llega media centuria más adelante el cadáver del salzburgués Mozart…[25] ¡Hágase un minuto de silencio!

La noticia es recibida con justa alharaca. Después de prolongadas averiguaciones, un equipo de investigadores de la Universidad de Harvard consigue autorización para merodear en el fondo reservado de la biblioteca

[23] En su novela *Concierto Barroco*, el escritor cubano Alejo Carpentier lanza la hipótesis de que fue un novohispano quien viaja a Venecia proporcionando la idea de una ópera sobre Motecuhzoma pero que el resultado final lo indispone con Vivaldi.

[24] El reverendo Vivaldi fue ordenado sacerdote en 1703 y acaso ofició misas durante ese año. Se sabe que en tres ocasiones abandono el altar a mitad de un servicio religioso para correr a la sacristía para anotar un tema melódico que se le había ocurrido en el momento. Su sempiterna excusa para zafarse del todo era una "estrechez pectoral" que le provocaba asma…

[25] Vivaldi muere el 28 de julio de 1741 y Mozart el 5 de diciembre de 1791. Ambos fueron sepultados en la fosa común del cementerio para indigentes *Spitaller Gottessacke*r de las afueras de Viena, hoy desaparecido.

del Conservatorio de Kiev en la ex Unión Soviética. En una de las partituras que logran consultar aparece estampado el sello de la *Sing-Akademie* de Berlín… El regocijo nos levanta de la silla porque la partitura que se examina pertenece a un acervo de 5100 "unidades" que reúne lo más desgranado de la cultura germana -tanto de la propia como de la expropiada- que se tiene por perdido desde la última conflagración bélica mundial. Los rusos lo tienen secuestrado como botín de guerra.

Sabemos que la academia coral berlinesa se funda en 1791 y que entre tantas de sus glorias, Félix Mendelssohn (1809-1847) estrena ahí, en 1829, la "Pasión según San Mateo" de Johann Sebastian Bach (1685-1750), dando inicio a la resurrección de la obra bachiana que lleva ochenta años de estar sumida en el olvido. El tesoro de "5100" unidades que registra el catálogo se distribuye en 55,000 páginas de manuscritos autógrafos. En ellos se leen epístolas de Heine y Goethe junto a pentagramas que ostentan la caligrafía de Gëorg Friedrich Händel, de varios miembros de la familia Bach y de muchos más.[26]

Se teje la leyenda. Un tanque del ejército rojo pasa frente al Castillo de *Ullersdorf* en la antigua Silesia —hoy Polonia— topándose con unos enigmáticos cofres atiborrados de papeles viejos. El tanquista apela a la cordura que aún le resta y carga con ellos para depositarlos frente a las escaleras del Conservatorio de Kiev que está hecho ruinas por los bombardeos nazis. Espera que algún día un alma caritativa le sepa dar destino…

El dictamen del tribunal sobre los trofeos de guerra es favorable para los alemanes y los rusos son requeridos para devolver el tesoro a su lugar de origen. Los protocolos diplomáticos cumplen su cometido. Es así que el 1 de diciembre de 2001 un avión de *Lufthansa* despega del aeropuerto de Kiev con la encomienda de restituir los cofres. En los salones de la

[26] En fecha próxima tendrá su bautismo fonográfico la *Cantata de la Amistad* de Carl Philippe Emanuel Bach que reapareció en el acerbo berlinés…

reconstruida *Sing-Akademie* el mitote por el retorno de los papeles pródigos se ilumina con fuegos de artificio y litros de champagne.

Nos queda pendiente esclarecer la salida del invaluable acervo con destino al Castillo de Ullersdorf y la respuesta puede satisfacernos. Ante la inminencia del colapso Hermann Göebels, ministro de la propaganda del tercer Reich, toma la decisión —a sus hijos prefiere envenenarlos— de evacuar los tesoros artísticos de Berlín hacia zonas rurales alejadas de la debacle. Entre minas, monasterios y castillos se reparten las obras de arte como un recordatorio del celo germano en la salvaguarda de sus bienes…

Felicitemos al musicólogo Steffen Voss, adepto a los trabajos de catalogación de los contenedores recién devueltos, por su buena estrella. Al seguir la pista de un oratorio de Händel, encuentra una partitura maltrecha que ha perdido sus pastas y porciones significativas, tanto del inicio como del final. En la página que tiene enfrente están claramente escritos los nombres de Giusti y Vivaldi. En el reverso se lee *Scena VIII Mote, poi Teutile e Ramiro… (Arpeggio).* Lamentablemente, la identidad del copista es aún ignota, así como el porqué de la localización de la malhadada partitura en tierras de Barbarroja. Lo más probable es que no se sepa nunca, pero en los círculos académicos no se pierde la esperanza. Y no acaba aquí el entuerto.

Con la partitura recobrada se vislumbra un negocio pingüe. La *Sing-Akademie* pone a disposición del público el *facsímil* en enero de 2005 desatándose un insólito interés por el demediado *Motezuma* del dinámico dúo Giusti-Vivaldi. (Recordemos que la partitura reposó medio siglo en Kiev y que a sus captores les vino guango). Los alemanes cobran caro los ejemplares y se arrogan un improcedente derecho de tutela. Hay quien está dispuesto a lapidar a su madre con tal de ser el primero en llevar a cabo el estreno mundial contemporáneo. Un músico florentino[27] saca una

[27] Se trata de Federico María Sardelli quien dirige la orquesta *Modo Antiquo* y se encarga al día de hoy de las actualizaciones del catálogo vivaldiano realizado por el danés Peter Ryom. (*Ryom verzeichnis* (Rv))

fotocopia pirata y cocina para mayo de 2005 la codiciada *premier* en el teatro *Dei Differenti* de la pequeña ciudad de Barga en la Toscana. Acorde con los abogados de la academia coral, no está autorizado para ello… Los cantantes contratados reciben cartas intimidatorias y en el día del estreno una valla de *carabinieri* impide el acceso al teatro. En el ínterin, un ciudadano de la ilustre cuna de hamburguesas y chicles de mascar,[28] ofrece a la *Sing-Akademie* un hermoso puñado de dólares y se le autoriza para realizar la *World Premier Recording* que la casa discográfica *Deutsche Grammaphon* anuncia a los cuatro rumbos del universo como *the musical sensation of 2006*…

Nuevamente se recurre a tribunales y la razón jurídica es concedida esta vez a los italianos. El maestro florentino vuelve a programar su estreno y éste cristaliza el 16 de julio del mismo año en coproducción con la ópera de Düsseldorf, pero en versión semiescénica en el mismo teatro toscano. (En la foto podemos apreciar el intenso trabajo de investigación que desemboca en los atavíos apaches del menospreciado *Tlahtoani* para su puesta en escena).

Es hasta septiembre de 2005 que el convulso estreno mundial contemporáneo aviene, siempre por obra y gracia del mismo florentino, en la ciudad de Rotterdam ahora sí, con "todas las de la ley". Pero aclaremos de una buena vez, que aquello que los melómanos holandeses pagan por ver no es el *Motezuma* vivaldiano en su totalidad, sino un intento, como cualquier otro, de reconstrucción. En todo caso es una musicalización más del libreto de Giusti.

Así mismo, otros temerarios se desvenan para llevar a escena sus propias reconstrucciones. Su recuento es francamente tedioso; evitémonoslo mencionando nada más sus nombres para no ofender egos

[28] Viene a cuento especificar que el *bubble gum* no es una creación yankee sino otra de sus hábiles apropiaciones. El soldado John Adams recibió de manos del General Santa Ana una probada de una rara goma rara de mascar y de ahí pal´ real… El músico que le tomó la delantera a Sardelli se llama Alan Curtis. (Ver discografía)

sensibles. (Se anota el nombre del reconstructor, el director musical, el director de escena y el adepto a vestuario y escenografía, en ese orden):

- Leininger-Form-Acosta-Espíndola (Heidelberg, diciembre, 2006).
- Meissner-Meissner-Solís-Alcántara (Ciudad de México, Agosto, 2007).

Demos algunas pinceladas finales al retrato en el que hay zonas del personaje todavía inconclusas. Antonio Lucio Vivaldi nace un día en que hay terremoto en Venecia (4 de marzo de 1678) en el seno de una familia de pocos recursos. Su padre es violinista y barbero. Afanes progresistas impulsan a Vivaldi padre para que Antonio reciba una formación eclesiástica pues es la única forma de recibir enseñanza gratuita empero, la vocación religiosa no late con suficientes bríos en el ánimo de Vivaldi hijo. Prefiere hacer música y deleitarse con los dones que el Señor le prodiga a sus criaturas… El precio ya hemos dicho que lo paga con intereses moratorios.

Logra en poco tiempo dominar el violín y sus dotes creativas son inmediatamente espoleadas por su progenitor. Ya sacerdote, obtiene empleo de maestro de música en uno de los cuatro hospicios para huérfanas de la ciudad lacustre. Para el lucimiento de esas muchachas hendidas por el rechazo, compone una pasmosa cantidad de músicas.[29] Su eficacia en la enseñanza del arte sonoro traspone los muros del *ospedale della Pietá* y su fama como virtuoso y compositor se esparce por Europa. En las guías de viaje de la época se recomienda una visita a los conciertos dominicales que tienen lugar en la capilla del hospicio para apreciar la sorprendente calidad musical lograda por el violinista pelirrojo y sus educandas.

La publicación en 1711 de sus conciertos del op. III, del *Estro Armonico,* ratifican su desbordante fantasía compositiva y lo sitúan en el

[29] El corpus vivaldiano consta –hasta el día de hoy- de 807 obras. La gran mayoría compuesta y ejecutada dentro de los muros del hospicio de la *Pietá.*

mapa; sin embargo, las ganancias materiales que dignifican la existencia no están en la música instrumental sino en los circos operísticos. Se avienta entonces a las aguas turbulentas del espectáculo a la madura edad de 35 años componiendo para el teatro de Vicenza su primera ópera. (*Ottone in Villa*). Picado por el agujón de la escena nunca más se apartará de la senda canora. En los libretos que musicaliza encuentra personajes que le sirven para transmutar su personalidad y volverse, aunque sea por un instante, héroe, villano, casanova o emperador destronado. Para volverse, aunque sea por un instante, nómada en mundos por venir. Para volverse, aunque sea por un instante, bebedor del limo de la inmortalidad…

MOTECUHZOMA II

Idea original, reconstrucción y nuevo libreto de
SAMUEL MÁYNEZ

Sobre músicas de
Antonio Vivaldi

Ópera en tres actos, con sinfonía
(Registro Público del Derecho de Autor # 03-2006-070411201400-01)
Venezia, 1733 – Mexihco-Tenochtitlan, 2009.

Ha llegado el momento de desnudar las palabras. Hay que recorrer el resto del camino encaramado en la primera persona del singular. Asumo mi osadía y ato mis tobillos a los muelles del insomnio. Yo también encaucé mi destino sobre una realidad impalpable hecha de sonidos y silencios. Yo también soy violinista. Yo también sé de dolencias en el cuerpo y de arañazos en el alma. Yo también padezco la asfixia de pertenecer a una cultura experta en el menosprecio de lo propio. Yo también.

¿No supe yo de un bálsamo musical que mitigaba mi aguda soledad durante mis horas de infancia? ¿No fue para mí esa música un alborear de pájaros en mis largos encierros de hijo único? ¿No fue así? Si, lo declaro sin ambages. En aquellos años de infante jugué mucho, sólo con mis pensamientos, y Vivaldi fue siempre certeza de júbilos desconocidos, certeza que atravesaba mi cuerpo danzante al compás de un interminable LP.

Resuena un ⅜ a ritmo de mazurca: Fa do fa fa, / Fa do fa fa, / Fa do si la, / sol sol sol… Las escucho aún, con los oídos de la memoria, aunque ya no afloren las lágrimas de felicidad que invariablemente afloraban. Bastaba la reverberación de esas notas para que diera inicio la cacería. La jauría se aprestaba al son de cornos y cartuchos. Jabalíes y bisontes aguardaban en mis ensoñaciones de niño retraído. La presa a cazar eran mis propios fantasmas, quienes huían despavoridos con el tercer movimiento del *Autunno*, fantasmas que volvieron a irrumpir en mi psiquis una vez que salió a la luz la noticia del descubrimiento de la partitura del *Motezuma* de Vivaldi…

¿Qué podía yo hacer, en mi calidad de mexicano, para remozar una idea germinal que versaba sobre la conquista desde la inamovible atalaya eurocéntrica? ¿No era posible separar las responsabilidades para darle a Vivaldi el crédito por la música y a Giusti el descrédito por el libreto? ¿No era aconsejable intentar la renovación de un género que se había vuelto obsoleto por su duración y acartonamiento frente a los embates de la

cinematografía?[30] ¿No era necesario hacer una relectura de la obra para que la cosmovisión indígena no quedara una vez más relegada? ¿No se abría una ventana enorme para un diálogo de culturas en el mejor de los modos posible, es decir, teniendo al arte como desfacedor de agravios? ¿No estaban todas las premisas enunciadas para acometer la empresa con la certitud de su cometido? ¿No había yo leído el ensayo de Francesco Algarotti publicado en Venecia en 1755, en el que aconsejaba a los músicos que se acercaran a la temática del *Motezuma* por sus grandes posibilidades para transportar al público, a través de la música, del empleo de instrumentos musicales desconocidos y de cantinelas extrañas, al Nuevo Mundo? ¿No conocía yo al derecho y al revés la novela *Concierto Barroco* de Alejo Carpentier en la que se tendía una estafeta al aire para que algún natural asumiera su origen y refutara la apropiación de esa parte de la historia de México hecha por un ilustre desconocido? ¿No tenía yo una deuda inmensa con el amado colega veneciano cuya obra, a más de dos centurias y media de su muerte, se conocía poco, mal y con prejuicios?...[31]

La resultante de esos cuestionamientos y otros tantos que dejo en los pliegues del viento, fue primero una idea con cuyas arborescencias se pavimentó la ruta a seguir. Una vez que decidí reelaborar el libreto de Giusti para ceñirlo a la *Visión de los vencidos*,[32] fue una consecuencia inmediata sustituir al italiano por el náhuatl, el maya y el español del siglo XVI, amén de yuxtaponer instrumentos musicales prehispánicos en la orquestación barroca europea para los segmentos correspondientes. Tenía que conseguir una ambientación sonora más acorde con lo que el

[30] Me refiero a la ópera barroca que sigue penando para hacerse oír en un medio teatral que está demasiado alejado de la estética de aquellos siglos.
[31] Recuérdese que las primeras ejecuciones modernas de la música de Vivaldi tuvieron lugar en Siena hasta 1939, y que de su inmenso legado el público del siglo XXI acaso conoce una decena de obras, y esto con mucho optimismo.
[32] Alusión explícita al libro de Don Miguel León Portilla, mismo que sirvió de texto guía para la escritura del nuevo libreto.

argumento mismo presupone.[33] Ambientación sonora y lingüística que tiene, vale decirlo, una implicación de mayor hondura, es decir, con ella se bosqueja un rescate de la cosmoacústica de los antiguos mexicanos.

Como es de esperarse, a los personajes ficticios elucubrados por Giusti les dí carpetazo, así como a sus tesituras y su jerarquía interna. Agregué además personajes secundarios indispensables para el decurso dramático. Elegí la siguiente distribución por su evidente pertinencia:

- MOTECUHZOMA II en lugar de *Motezuma*- Barítono.
- HERNÁN CORTÉS en lugar de *Fernando*- Barítono.
- MARINA en lugar de *Teutile*- Soprano.
- CACAMA en lugar de *Asprano*- Tenor.
- XOCHICUÉITL en lugar de *Mitrena*- Mezzo soprano.[34]
- PEDRO DE ALVARADO en lugar de *Ramiro*- Tenor.
- ORTIZ EL MÚSICO- Violinista. (Creado *exnovo*)[35]
- JUAN DÍAZ- Tenor. (Creado *exnovo*)[36]
- TECUICHPO – actriz o bailarina (Creada *exnovo*)[37]
- JERÓNIMO DE OCA – Actor. (Creado *exnovo*)[38]

Tocante la duración de la obra me permití eliminar todos los *Da capo* de las arias —conservo nada más el *Da capo* instrumental— puesto que no tiene sentido que el texto se reitere y porque la atención del público del nuevo milenio difícilmente aguantaría las cuatro horas originales que duraba la ópera. Con esta operación quirúrgica, el tiempo total estimado es de 135 minutos *ca*. No soy el primero que prescinde de las Arias con *da*

[33] Vivaldi mismo dejó ejemplos en donde buscó timbres distintos para lograr una ambientación sonora menos italianizante. Tal es caso de su ópera *Il Giustino* Rv.717 en donde introduce una suerte de psalterio o lira para simular el paisaje sonoro de Bizancio.
[34] Xochicuéitl fue una princesa texcocana hija de Nezahualcóyotl y madre de Motezuma II.
[35] Tañedor de viola llegado con Cortés de quien se sabe muy poco excepto que era músico.
[36] Capellán de los españoles que llevó a cabo la primera evangelización junto a Bartolomé de Olmedo.
[37] Tecuichpo fue la hija predilecta de Motecuhzoma. Se le recuerda como Isabel Moctezuma.
[38] Descendiente en línea directa del *Tlahtoani.* Entre sus múltiples títulos nobiliarios destaca el de VII Conde de Moctezuma.

Capo, pues su constricción musical fue para muchos reformadores posteriores del género un grillete que era justo remover.

Huelga decir que el *Argomento* de Giusti fue alterado en su totalidad y que para la reconstrucción de la música faltante seleccioné verdaderas gemas de la producción vivaldiana. De manera sucinta puedo citar que en mi propuesta el inició de la acción se sitúa en Tenochtitlan antes de la llegada de los españoles, que en el segundo acto aviene el encuentro y que la obra concluye en la *Noche Triste*.

En pos de la brevedad, la narración de las tensiones internas entre los protagonistas y sus implicaciones con el desarrollo dramático puede soslayarse. Acaso valga la pena recalcar que para no caer en partidismos resolví la controvertida muerte de Motecuhzoma de la manera más imparcial que me fue posible. El sumo *Tlahtoani* es apuñalado por los españoles, recibe una pedrada de manos indígenas pero también acaricia la idea del suicidio…

Someto a la atención del egregio lector la relatoría de la trama con la división en tres actos, tal como la concebí, más no sería una omisión grave si se pasa de largo:

Acto I

Han llegado hasta Tenochtitlan reiteradas noticias sobre la aparición en las *aguas celestes del mar* de unos forasteros con piel de hierro que montan venados monstruosos y son señores del trueno. El *Tlahtoani,* asiduo consultor de nigromantes, astrólogos y hechiceros, teme que los presagios resulten verdaderos y que los recién llegados sean reencarnaciones o representantes de Quetzalcóatl. Todo, tanto los fenómenos celestes acaecidos, las voces ultraterrenas que amedrentan al pueblo, como la quema espontánea de templos, parece indicarle que son verdaderos dioses y que él, por lo tanto, es un usurpador del trono que tiene el tiempo contado. Su madre, temerosa de que los extranjeros vengan

con ánimos de conquista, trata de convencerlo para que evite, a toda costa, el arribo de los invasores y que despliegue las fuerzas militares para arrasarlos, mientras que su sobrino Cacama le expone, convincentemente, las razones para recibirlos con honores. Ante semejante dilema el rey pierde la confianza en sí mismo y elucubra infructuosos ardides e ingenuos encantamientos para impedir que los hombres barbados se acerquen a la capital del imperio. El equilibrio político de su gobierno se tambalea, pues la tiranía instaurada para mantener a su pueblo como el *elegido del Sol* ha generado odios y resentimientos que, en breve, decidirán el destino del gran señorío mexica.

Acto II

La marcha de las huestes invasoras hacia Tenochtitlan es inexorable y está a punto de concluir, no obstante los intentos del emperador para impedirlo. Al contrario, los suntuosos regalos y el ofrecimiento de pagar tributo a Carlos V ha incrementado la avidez y curiosidad de los aventureros. La gran astucia mostrada por Cortés para leer los signos de sus tiempos le facilita alianzas con los pueblos sometidos al dominio mexica. Los caciques indígenas, con tal de sacudirse el oneroso yugo, proporcionarán los medios para la consumación de la conquista, sin imaginar que, nuevamente, serán esclavizados por el colonialismo que ellos ayudaron a parir. La intérprete, bautizada como Doña Marina, se ha vuelto imprescindible, y con ella Hernán entreteje una compleja relación que se construye sobre la gozosa inevitabilidad del cuerpo. El lugarteniente Alvarado desearía ver muerto a Cortés y no duda en encomendarse al apóstol Santiago para que se lo quite de en medio. Al cabo de muchas tribulaciones, engaños y osadías, el contingente invasor hace su aparición en la pregonada ciudad mexica. El fatídico encuentro con Motecuhzoma II es cordial aunque está preñado de desconfianzas.

Acto III

Han transcurrido varios meses, en donde los forasteros han podido apreciar las maravillas de la urbe indígena y han echado a andar sus ardides para despojar al rey de su trono. Están hospedados en el palacio de Axayácatl —donde está oculto el tesoro del padre de Motecuhzoma— y son atendidos con las deferencias reservadas para los embajadores de grandes señores. En cuanto Cortés se percata de la viabilidad de su empresa, captura al *Tlahtoani* y a su sobrino. La codicia suscitada por tanta riqueza incrementa las tensiones entre los mismos españoles, que no se dan abasto para adueñarse de ella. Súbitamente llega la noticia del desembarco de Pánfilo de Narváez, quien trae la encomienda de apresar a Cortés por órdenes del gobernador de Cuba. Hernán corre a la costa para hacerle frente, dejando al mando a su lugarteniente; circunstancia propicia para que Alvarado vea el camino despejado y acometa, durante la fiesta de *Tóxcatl*, la matanza de nobles y guerreros en el Templo Mayor. Desatada la guerra, los españoles son sitiados. La resistencia indígena es comandada por Cuitlahuatzin, hermano del rey cautivo. A su regreso, Cortés se topa con la feroz revuelta y obliga al monarca a arengar a su pueblo para restablecer la calma. Motecuhzoma no tiene más remedio que acceder y es ahí cuando recibe una pedrada que les servirá a los españoles como subterfugio para exculparse de su muerte, ya que previamente Alvarado lo había apuñalado. En plena agonía parece, a los ojos de los españoles, que acepta ser bautizado, pero el capellán está demasiado ocupado en apoderarse de las restantes piezas de oro antes de emprender la forzosa huida. Con antelación a la derrota de los españoles, conocida como la *noche triste* que es, asimismo, la noche victoriosa de los mexicas, se bosqueja ya el futuro de ese choque de culturas: Cacama muere bajo tormento para que revele la existencia de más tesoros, mientras se elevan los sollozos de Xochicuéitl por la muerte de su hijo. Alvarado se encarga, arteramente, de la salvación del botín y de si mismo. Mientras huye

derrotado, Cortés observa con amarga impotencia los estragos de lo que debía de haber sido su misión "civilizadora"… Durante los estertores de la masacre hacen su aparición los misioneros franciscanos que llegan a mitigar los entuertos de la conquista.

Al tiempo que arde la gran México-Tenochtitlan Doña Marina da a luz y se entona el Coro Final; es el símbolo del renacimiento que surge de la destrucción…o de la muerte y la resurrección.

Aquello que me desveló durante más noches fue la problemática de los recitativos. ¿Cómo volverlos más ágiles? ¿Cómo lograr una diferenciación tímbrica para los parlamentos en español y las lenguas indígenas?, ¿Cómo liberarlos de sus previsibles y "demodadas" fórmulas armónicas? Prístina, la solución me la proporcionó Wolfgang Amadeus Mozart. Cito literalmente una carta del 1778 que le dirige a su padre:

> *Nunca nada me había sorprendido tanto! Siempre había creído que un* Dramma *similar no habría tenido ninguna eficacia. Usted bien sabe que no es cantado sino recitado y la música es casi un recitativo obligado; en momentos se recita sobre un fondo musical, cosa que logra un esplendido efecto […] ¿Sabe qué pienso? En la ópera los recitativos tendrían que ser tratados, casi siempre, de ese modo…*

Mozart se refiere al melólogo[39] que, en palabras pobres, hace que la voz hablada discurra con música de fondo que es, precisamente, la técnica cinematográfica. No en vano Wolfgang Amadeus se devanó el seso para mejorar los recitativos y llegó, al final de su carrera operística a su propia versión de melólogo, es decir, el *Singspiel,* donde los cantantes, inclusive, hablan sin música.[40] Consecuentemente, en los parlamentos de mi libreto se alternará la declamación *a capella* con la declamación con música de fondo, música, naturalmente, del mismo Vivaldi. La selección de ésta me

[39] Invención que propone Jean Jacques Rouseau con su melólogo *Pygmalion.*
[40] Las óperas en donde Mozart emplea el *Singspiel* son *El Rapto del Serrallo* y *La Flauta Mágica.*

requirió enormes consideraciones muy largas de enumerar. Baste decir que nada fue seleccionado arbitrariamente sino buscando una conexión dramática entre lo que el maestro veneciano tuvo en mente y lo que mi nuevo libreto requería.[41]

He de afirmar que una vez metido en el torbellino, la aceptación cabal de mi ignorancia me obligó a pedir consejo a los sabios de la historia de México, a estudiosos de la música veneciana y en particular de Vivaldi, a expertos en el fenómeno teatral, a instrumentistas y profesionales de la etnomusicología, a lingüistas, poetas y coreógrafos quienes, con la generosidad que los caracteriza, me brindaron las armas para sentirme menos indefenso en este océano de incertezas que amenaza, a cada paso, con hacer naufragar mi desenfado.[42]

Caigo en la cuenta de que todo lo que yo pueda continuar argumentando para la validación de mi propuesta es perfectamente prescindible. La mejor manera de validarla es haciendo que la música hable por sí misma. Con el rostro y el corazón en sintonía hago una invitación abierta para que se escuchen extractos de la maqueta sonora que he realizado hasta ahora. Me permito presentarlos, aún con cierta inhibición: **(♫)**

1) **Allegro** de la **Sinfonía**
2) **Aria** *Hueliyo in itzcuauhtli* (Cacama).Tenor: Rogelio Marín.
3) **Marcha del encuentro**
4) **Danza** para la fiesta de Tóxcatl. Voz y Flauta: Elif Díaz.
5) **Coro** *In teotl quinexti.*

[41] Entre las múltiples músicas seleccionadas destaca, por citar un ejemplo: el concierto *L ínquietudine,* por su evidente conexión con el nuevo texto.

[42] La lista es voluminosa pero no la puedo pasar por alto. Junto a sus nombres va aparejado mi agradecimiento perenne. Los historiadores a los que me refiero son los doctores Alfredo López Austin, Miguel León Portilla, Alejandro González Acosta, Patrick Johansson y Ascensión Hernández Triviño. Los etudiosos vivaldianos son Francesco Fanna, director del *Istituto Italiano Antonio Vivaldi, I Sonatori de la Gioiosa Marca*, y Fabrizio Ammeto. Los hombres de teatro son el director veneciano Massimo Gasparon y el escritor y dramaturgo Vicente Leñero. Entre los músicos y etnomusicólogos están los maestros Alejandro Reyes, Enrique Nieto, Elif Díaz, José Sagredo y Felipe Flores. Así mismo, los poetas Juan Bañuelos y Jorge Cocom Pech, los nahuatlatos Rafael Tena, Karen Dakin y Librado Silva y la coreógrafa Angelina Villalón.

6) **Aria** *Nipa otli in otlatoco* (Motecuhzoma). Barítono: Guillermo Ruiz.[43]

El aria de Cacama (2) corresponde al momento en donde éste hace una apología del águila mexica; como su nombre lo dice, la marcha (3) marca el ritmo del encuentro y la danza para la fiesta de Tóxcatl (4) contiene un preludio en el que se escucha una plegaria a Tezcatlipoca, o dios del espejo humeante, y los temas que el *ixiptla*[44] toca con su flauta de barro hacia los cuatro rumbos del cosmos antes de ser sacrificado. La danza, tal como puede apreciarse, se interrumpe violentamente pues ahí ocurre la matanza del Templo Mayor bajo las órdenes de Pedro de Alvarado. El coro *In teotl quinexti* (5) deberá escucharse en el momento de la revuelta en donde Motecuhzoma recibe la pedrada y la última aria (6) transcurre cuando el Señor de los mexicas implora que la lluvia lo lleve al *tlalócan*…

No me resta sino elevar una invocación hacia los trece cielos indígenas para que la diadema de turquesas que dispersó el destino vuelva a coronar, en un arrebato sonoro, la frente del incomprendido Motecuhzoma II.

¡Tlazohcamati!

[43] La maqueta sonora adjunta incluye grabaciones en estudio y en vivo. (Ver discografía)
[44] Mancebo representante en tierra del dios Tezcatlipoca.

BIBLIOGRAFÍA Y DISCOGRAFÍA

ALGAROTTI, Francesco. *Saggio sopra l´opera in musica.* Pasquali, Venecia, 1755.
BALLÓN AGUIRRE, Enrique, *Desconcierto Barroco.* UNAM, México, 2001.
BASSO, Alberto. *L´etá di Bach e di Handel.* EDT, Torino, 1986.
BATTA, András. *Ópera.* Edición S. L., Barcelona, 1986.
BIANCONI, Lorenzo. *Il seicento.* EDT, Torino, 1982.
BOCCARDI, Virgilio. *Vivaldi a Venezia.* Edizioni Canova, Treviso, 2003.
CARPENTIER, Alejo. *Concierto barroco.* Siglo XXI editores, México, 1974.
FERRERO, Lorenzo. *Sei poemi sinfonici su La Nuova Spagna.* National Symphony Orchestra of Ukraine dirigida por Takuo Yuasa. Grabación Naxos, Hong Kong, 2006.
GRAUN, Carl Heinrich. *Montezuma,* Ópera en tres actos. Deutsche Kammerakademie dirigida por Johannes Goritzki. Capriccio Digital, Colonia, 1992.
HAWKINS, John. *A general History of the Science and Practice of Music*, Londres, 1776.
HELLER, Karl. *Antonio Vivaldi, The red priest of Venice.* Amadeus Press. Portland, 1997.
LEÓN PORTILLA, Miguel. *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista.* Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2005.
MAEHDER, Júrgen. *Alvise Giusti´s Libretto Motezuma and the Conquest of México in Eighteenth-Century Italian Opera Seria.* Brepols Turnhout, 2008.
MARCELLO, Benedetto. *Il Teatro alla moda.* Edizioni musicali Pizzicato, Udine, 1992.
MAYNEZ, Samuel. *La ópera barroca, una fiesta multidisciplinaría*, dentro de la memoria del IV Encuentro Internacional sobre Barroco. La Paz, 2007.
———, *Motecuhzoma II.* Ópera en tres actos con sinfonía. Idea original, reconstrucción y nuevo libreto basado en el *Motezuma* vivaldiano. Miembros del *Alauda Ensemble*, de I *Sonatori de la Gioiosa Marca*, del *Altalena Ensemble Vocal*, solistas e instrumentistas prehispánicos. Maqueta sonora inédita. México, 2008.
MYSLIVEČEK, Josef. *Motezuma,* Obertura para la ópera homónima. L'Orfeo Barokorchester dirigida por Michi Gaigg. CPO Digital Recording, Leipzig, 2004.
PURCELL, Henry. *The Indian Queen.* The Scholars Baroque Ensemble. Grabación Naxos, Hong Kong, 1995.
RAMEAU, Jean Philippe. *Les Indes Galants, Suites d´orchestra.* La Chapelle Royale dirigida por Philippe Herreweghe. Harmonia Mundi, Alemania, 1984.
RIHM, Wolfgang. *Die Eroberung von Mexiko.* Philharmonische Staatsorchester Hamburg dirigida por Ingo Metzmacher. CPO Digital Recording, Leipzig, 1992.
ROBBINS LANDON, H. C. *Venezia, cinque secoli di musica.* Rizzoli, Milán 1991.
———, *Vivaldi, voice of the baroque.* The University of Chicago Press. Chicago, 1993.
SOLÍS Y RIBADENEYRA, Antonio. *Historia de la Conquista de México*, Madrid, 1684.
TALBOT, Michael. *Vivaldi.* Alianza editorial, Madrid, 1978.
VIVALDI, Antonio. *Motezuma* Rv. 723. *Drama per musica* en tres actos sobre un libreto de Alvise (Gerolamo?) Giusti. Reconstrucción de las partes faltantes de Alessandro Ciccolini. Il Complesso Barocco dirigido por Alan Curtis. Archiv Production D. G. 2006.
VOSS, Steffen. "Die Partitur von Vivaldi´s Oper "Motezuma" (1733) dentro de los *Studi Vivaldiani*, (IV) La Spes, Firenze, 2004.