

Los diálogos de Juan Diego y la virgen de Guadalupe

Leopoldo Valiñas C.*

RESUMEN: Este artículo presenta dos de los diálogos sostenidos entre Juan Diego y la virgen de Guadalupe; de éstos, se describen las estrategias conversacionales empleadas y los procesos de identidad de los personajes, además, se incluye un comentario sobre el uso de las formas honoríficas y rituales. Propone temas de reflexión sobre las distancias sociales presentes en ambos diálogos.

ABSTRACT: This article presents two of the dialogues allegedly sustained between Juan Diego and the virgin of Guadalupe; from these, we describe the conversational strategies employed along with the identity process manifested by the characters in question. Also, a commentary on the use of honorific and ritual forms is included. The social distances that are found in both dialogues are a source of reflection themes that are proposed for further discussion.

Moxoxolotitlani. Itetlpa mitoa In aquin motitlani in amo quihualcuepa In inetitlaniz.
(Se envían mensajeros. Se dice de quien es enviado como mensajero y no regresa con su mandado).

Códice Florentino, Libro VI, Cap. 41.

En este ensayo se pretende lograr básicamente tres objetivos: a) describir dos de los diálogos sostenidos entre la virgen y Juan Diego que aparecen en el *Nican mopo*, y descubrir las estrategias conversacionales que cada uno de ellos emplea en ambas interacciones; b) describir los procesos de identidad de ambos personajes; y c) comentar brevemente el uso de las formas honoríficas y rituales, proponiendo algunos temas de reflexión sobre las distancias sociales presentes en ambos diálogos. Si bien el trabajo es descriptivo, esto no lo limita en sus alcances. De hecho, algunos de los resultados aquí propuestos deben verse como hipótesis o líneas de investigación que pueden (o deben) ser analizadas con más detalle en estudios e investigaciones posteriores.

* ENAH-Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM

EL *NICAN MOPOA*

El *Nican mopoa* es un texto escrito en náhuatl, que esencialmente narra los encuentros que la virgen de Guadalupe tuvo con Juan Diego para que se le construyera un templo en las inmediaciones del cerro del Tepeyac. Para este ensayo, la versión del *Nican mopoa* que se trabajó es la publicada por el Bachiller Luis Lasso de la Vega en 1649 [apud Valle Ríos, 1998], con ligeras modificaciones gráficas para normalizar la escritura (por ejemplo, cambiar la <v> por <u>). Varias son las traducciones que existen de este texto; sin embargo, he optado por trabajar con la que yo mismo hice, con la advertencia de que por la naturaleza de este ensayo, dicha traducción debe verse más bien como una guía para el lector, ya que la descripción e interpretación se basan en el texto en náhuatl.

EL TEXTO COMO RELATO MITOLÓGICO

El *Nican mopoa*, por sus características estructurales, se puede definir como un *relato mitológico* [Todorov, 1975:80-84], pues en él predomina el principio de causalidad por encima del temporal (prioriza, por decirlo de manera simple, la intriga más que la secuencialidad).

En este sentido, al ser el *Nican mopoa* un relato, existe un narrador, “quien encarna los principios a partir de los cuales se establecen juicios de valor; él es quien disimula o revela los pensamientos de los personajes”. [Ibid:75] Él tiene a su disposición un conjunto de estrategias y recursos narrativos que le permiten alcanzar sus objetivos y fines. Entre las diversas estrategias que emplea, está la de dejar que los personajes tomen la voz, la palabra. Esto significa que utiliza el discurso directo para permitir que lo verbal de los personajes sea, por decirlo así, dicho en las propias palabras de sus personajes. Este recurso es, de hecho, una estrategia narrativa en la que el narrador ya no habla; lo hacen los personajes. Y es el diálogo la forma por excelencia en la que se da este discurso directo (aunque no la única).

DIÁLOGO

Todo diálogo es, en principio, una conversación y, por ello, es una *interacción social* en la que se ponen en escena relaciones sociales concretas. El diálogo sólo existe en virtud de la aceptación y recreación de un intrincado conjunto de normas y principios tanto lingüísticos como sociales. En términos generales, esto es lo que Grice [1975:45] llama el *principio de cooperación* (por el que se busca contribuir conversacionalmente en un intercambio de habla) o lo que Habermas [1984:279] identifica cómo *alcanzar el entendimiento* (en el que dos sujetos que conversan buscan entender

las expresiones lingüísticas de la misma manera, a partir del reconocimiento de ciertas normas intersubjetivas). Por esto último, los sujetos que interactúan no sólo se están comunicando lingüísticamente, sino que también, mediante un complejo conjunto de códigos y acciones, reproducen procesos de identificación de sí mismos y del o de los interlocutores, buscan lograr ciertos fines y pretenden descubrir varias informaciones en las respuestas y actitudes del otro, Haviland [1984:222] lo resume perfectamente:

Las relaciones sociales y "las relaciones de habla" son, de manera importante, *coexistentes* y *coextensivas*. Si "es la organización social la que crea las ocasiones para la comunicación entre personas" [Hughes, 1972:309], es también por interacciones lingüísticas que la vida social *principalmente* se construye.

En suma, en todo diálogo, en toda conversación, se recrean complejos procesos de identidad y, en especial, se ponen en juego elaborados procesos ideológicos manifiestos en el empleo y reconocimiento de normas morales y de principios de autoridad. Es por eso que cada sujeto maneja, a la par de un conjunto de acciones comunicativas, otro conjunto de acciones que se definen como estratégicas con las que buscan, además de alcanzar el entendimiento mutuo, lograr que sus varias intenciones también se cumplan y se verifiquen (reproduciendo con ello el entretejido ideológico social particular en el que se mueven). Dicho de manera muy simple, en un diálogo hay mucho más que palabras.

LOS DOS DIÁLOGOS EN EL *NICAN MOPOA*

Ahora bien, en el *Nican mopoa* aparecen cuatro diálogos entre la virgen y Juan Diego. En el primero, la virgen le comunica a Juan Diego su deseo de que le construyan un templo, ordenándole que se lo informe al obispo. El segundo, presenta el "conflicto" —originado por la incredulidad del obispo—, que surge por el incumplimiento de Juan Diego a la orden de la virgen, y la negociación que entablan ambos para resolver dicho conflicto. El tercero, el más breve de los cuatro, es la respuesta de la virgen a la petición, por parte del obispo, de una señal y el último, el más complejo, es, en resumidas cuentas, la interacción para presentarle al obispo la señal que pide. Como ya se señaló, en esta exposición sólo se tratan los dos primeros diálogos.

ACTOS DE HABLA

Para la descripción de esos dos diálogos he tomado como guía de análisis la presencia de *actos de habla*. Un acto de habla es, en pocas palabras, un acto de enunciar, pre-

guntar, mandar, prometer, etc., que se hace al momento mismo de decir. De acuerdo con Searle [1994 (1969)] los actos de habla necesitan de ciertas condiciones o reglas para existir, y en este trabajo se considera que tales condiciones en efecto se cumplen. Esto es posible, ya que sintácticamente los actos de habla se presentan mediante dos elementos: el indicador proposicional y la "marca" del acto de habla.

En este sentido, cuando se señale en la descripción que A le *promete* a O es porque además de que A satisface cabalmente las condiciones y reglas del acto de prometer, y expresa su promesa de manera adecuada, O reconoce su validez y la autoridad de A. Esto es importante porque permitirá, por un lado, marcar la diferencia, por ejemplo, entre un ruego, un pedimento y una orden (que, como se puede ver, en términos lingüísticos de forma pueden ser lo mismo pero no en términos sociales) y, por otro, recuperar las marcas de identidad que giran alrededor del principio de autoridad involucrado en cada acto de habla (la orden, por ejemplo, sólo la puede dar quien tiene la autoridad para hacerlo).

DIFRASISMOS

Por la naturaleza propia del náhuatl, existe un recurso lingüístico conocido como *difrasismo*. Éste es una de esas figuras retóricas que cumple con varias funciones. Hablar de difrasismos no sería pertinente si no fuera porque en el *Nican mopoa* se emplean, por decirlo así, dos tipos diferentes (sin quedar en claro, por ahora, sus funciones). Uno de ellos es el que se puede definir como el *difrasismo* auténtico o prototípico. Éste se caracteriza por el empleo de dos constituyentes que estructuralmente son paralelos. El otro, en cambio, no manifiesta un paralelismo estructural pleno. A éste se le identificará en este trabajo como *pseudo-difrasismo*.

Véanse los siguientes ejemplos. En el primero aparecen dos difrasismos auténticos, mientras en el segundo, dos pseudo-difrasismos (ambos presentes en el *Nican mopoa*):

- | | | |
|-------|--|---------------------------------|
| 1) a. | ma quicaquican ma quimatican
[ma qui-caqui-can ma qui-mati-can] | ¡Escúchenlo!, ¡sépanlo! |
| b. | amelchiquihtzin amotzontecozin
[Am-elchiquih-tzin amo-tzontecozin] | Su pecho, su cabeza |
| 2) a. | ca huel nictlazocamatiz auh ca
niquixtlahuaz
[ca huel nic-tlazocamati-z auh ca niquixtlahua-z] | porque lo agradeceré, lo pagaré |
| b. | in nicnemilia in noteicnoittaliz
[in nic-nemilia in no-teicnoittaliz] | lo que pienso, mi pensamiento |

Obsérvese cómo el paralelismo de los dos ejemplos de (1) es evidente, mientras en los ejemplos de (2) la falta de paralelismo se da en (2a), porque las partículas que preceden a los verbos no son las mismas y en (2b), porque un término es un verbo y el otro un sustantivo.

Esta diferenciación es necesaria, ya que en el texto aparecen ambos tipos de difrasismos y, al parecer, cada uno cumple funciones diferentes.

CONVENCIONES EN LA DESCRIPCIÓN DE LOS DIÁLOGOS

Tratando de ser claro en la exposición, la descripción de los diálogos sigue las siguientes convenciones:

1. Cada turno va identificado con dígitos arábigos consecutivos; así el primer turno del primer diálogo es el (1), el segundo el (2); y el primer turno del segundo diálogo es el (5).
2. Cada acto de habla se identifica con una letra. Así por ejemplo, la respuesta del saludo de Juan Diego a la virgen es el (2b).
3. En cada turno se describen brevemente los actos de habla en él expresados.
4. Los ejemplos se presentan en dos columnas. En la izquierda aparece el registro en náhuatl y en la derecha la traducción al español.
5. En la parte náhuatl se marcan con negritas las expresiones que se consideran las "anclas" o "marcas" del evento comunicativo y subrayadas las formas abiertamente honoríficas.
6. En la columna respectiva la traducción al español es libre; no literal. Entre corchetes aparece la traducción literal que puede aportar cierta información adicional.

Es importante advertir que en la parte náhuatl sólo aparece lo relevante del acto de habla. Esto es, aparece sólo la "marca" del acto y lo lingüísticamente nodal de éste, con la intención de no reescribir completamente los dos diálogos.

PRIMER DIÁLOGO

Está compuesto por cuatro turnos. Los dos primeros se pueden identificar como actos de apertura (el saludo, su respuesta y secuencias identificatorias), mientras que los otros dos representan el cuerpo mismo del diálogo, y ambos terminan con aparentes fórmulas de clausura. El tercer turno contiene, en pocas palabras, el mandato por parte de la virgen para que le construyan un templo, mientras que el cuarto y

último turno, la aceptación, por parte de Juan Diego, de dicha orden al externar su intención de cumplir con el mandato. La estructura interna de este primer diálogo es la siguiente:

1. El primer turno lo abre la virgen con un recurso apelativo (1a), que funciona como secuencia identificatoria en la que expresa la identidad que ella le atribuye a Juan Diego (y, en consecuencia, a ella misma), seguido por una pregunta simple que funciona como saludo (1b):

- | | |
|--|--|
| 1a) Tla xiccaqui, noxocoyouh <u>Juantzin</u> | <i>Escucha, Juanito, mi hijo el menor,</i> |
| 1b) <i>campa</i> in <u>timohuica</u> ? | <i>¿a dónde vas?</i> |

2. El segundo turno lo abre Juan Diego, también con un recurso apelativo (2a) o secuencia identificatoria, seguido de la respuesta al saludo (2b y ss):

- | | |
|---|---|
| 2a) notecuiyoe cihuapilè <u>nochpochtzinè</u> | Tecuyo ¹ mío, señora, muchachita
mía |
| 2b) ca ompa <u>nonàciz mochantzinco</u> . . . | <i>voy a tu casa [voy a llegar a tu
hogar]. . .</i> |

Si bien en el recurso apelativo (2a) que funciona como secuencia identificatoria no se evidencia claramente en la identificación que hace Juan Diego de la virgen (dado que las formas *notecuiyoe cihuapilè* “tecuyo mío, señora” si bien se dirigen hacia sujetos que merecen respeto, no necesariamente hacen referencia a seres divinos), en la respuesta al saludo (2b) se observa que efectivamente Juan Diego ya ha identificado a la virgen. Esto se ve de cierto modo reforzado al responder que va a “su casa (de la virgen)” en Tlatelolco (es decir, a la iglesia) “persiguiendo lo divino” (2c):

- | | |
|---|---|
| 2c) [<u>mochantzinco</u> Mexico Tlatilolco]
nocontepotztoca in teoyotl. . . | a tu casa de México Tlatelolco,
voy a misa [voy tras lo divino]. . . |
|---|---|

3. El tercer turno lo abre la virgen con un doble recurso apelativo, mientras el segundo funciona como una especie de advertencia (3b):

- | | |
|---|---|
| 3a) <i>ma xicmati</i> | <i>Sábelo,</i> |
| 3b) <i>ma huel yuh ye in moyollo</i>
<i>noxocoyouh</i> | <i>ténlo por cierto, mi hijo el menor</i> |

¹ El término *tecuitli*, por lo regular, se ha traducido como “señor”, sin embargo, he optado por hispanizar la palabra, porque considero que *tecuitli* no coincide conceptual ni culturalmente con el término “señor”.

Le sigue una secuencia identitaria (que funciona como constatación de la identificación que ya ha hecho Juan Diego) en la que verbaliza la relación de autoridad que ella tiene respecto a Juan Diego:

- | | |
|--|--|
| 3c) ca nēhuatl in nīcēnquīzēcēmīcāc
Ichpochtli
Santa María, in <u>nīnantzīn</u> ... Teotl
Dios. . . | Porque <i>yo soy</i> la siempre virgen
Santa María, <i>soy</i> la madre de dios |
|--|--|

Y prosigue entonces con la manifestación de su deseo, para ello emplea un pseudo-difrasismo:

- | | |
|--|---|
| 3d) Huel nīcēnquī zēncā nīquēlēhuīa
inīc nīcān nēchquēchīlīzquē
<u>nōtēcāltzīn</u> . . . | <i>Quiero</i> , lo <i>deseo</i> mucho,
que aquí me erijan mi templo. . . |
|--|---|

Sigue con la justificación de su deseo mediante otra secuencia de identidad (y de autoridad), muy semejante en estructura a la que ya había empleado en (3c), salvo que en este caso agrega la forma *nel* "en verdad" para darle más fuerza a su aseveración:

- | | |
|---|--|
| 3e) ca <i>nel</i> nēhuatl in
<u>Nāmōīcnōhuācānantzīn</u> . . . | Porque <i>en verdad yo soy</i> su piadosa
madre (de ustedes). . . |
|---|--|

Luego de esto, sigue una secuencia en la que expresa las condiciones para el cumplimiento de su deseo (que no son sino la participación directa de Juan Diego como mensajero), mediante el uso de un conjunto de tres órdenes expresadas de forma diferente: la primera se da en imperativo, las otras dos, en futuro:

- | | |
|---|---|
| 3f) Auh inīc huel nēltīz in nīcnēmīlīa
in nōtēcīnōītālīz | y <i>para que se cumpla</i> lo
que pienso, mi pensamiento, |
| 3g) mā xīauh in ompa in itēpanchān
in Mēxīcō Obīspō | Ve allá al palacio del obispo
de México |
| 3h) auh tīquīlhuīz in quēnīn nēhuatl
Nīmītzītīlānī. . . | <i>le dirás</i> cómo es que yo te mando. . . |
| 3i) huel moch tīcpōhuīlīz. . . | absolutamente todo <i>se lo contarás</i> . . . |

Continúa con un conjunto de promesas (3k y 3l) precedidas y clausuradas por sendas advertencias (3j y 3n):

3j) Auh ma yuh ye in moyollo	<i>ténlo por seguro</i>
3k) ca huel nictlazocamatiz auh ca niquixtlahuaz	<i>porque lo agradeceré y porque lo pagaré,</i>
3l) ca ic nimitzcuiltonoz nimitztlamachtiz	<i>que te enriqueceré, te haré rico,</i>
3m) ihuan miec oncan ticmacehuaz in niccuepacayotia in mociahuiliz in motlatequipanoliz	<i>y mucho merecerás de lo que yo restituía de tu cansancio, de tu trabajo</i>
3n) inic ticnemilitiuh in tlein Nimitztitlani	<i>para que vayas pensando lo que te mando.</i>

Es interesante observar que la primera promesa (3k) no tiene como destinatario explícito a Juan Diego, sino (se puede leer) a un "él" o una "ella" (es decir, a un tercera persona singular), por lo que queda ambiguo el destinatario de esta promesa (la gente que le levantaría el templo es referida por la virgen por un "ellos", es decir, mediante una tercera persona plural). Al igual que en la manifestación de su deseo (3d), las dos promesas van expresadas con pseudo-difrasismos. Al parecer, el enunciado (3m) surge como argumento primario, para que el enunciado (3n) funcione como un argumento de convencimiento.

Finalmente, comienza la clausura de su turno con una preclausura, que consiste en una forma asertiva (3o), que funciona como garante del cumplimiento de su mandato, para terminar con dos órdenes (ambas en imperativo y con formas honoríficas), que funcionan como fórmulas de despedida:

3o) O ca ye oticcac, noxocoyouh in nihiyo notlahtol	<i>ya oíste, mi xocoyote, mis órdenes [mi aliento, mi palabra].</i>
3p) ma <u>ximohuiccatiuh</u>	<i>Vete yendo</i>
3q) <u>ma</u> ixquich motlapaltiliz <u>xicmochihui.</u>	<i>haz todo tu esfuerzo.</i>

4. El cuarto turno lo abre Juan Diego con un recurso apelativo (4a), seguido por dos expresiones más (4b y 4c) con las que, por un lado, expresa su intención de cumplir con la orden y, por otro, el reconocimiento de la adecuación normativa del acto de habla y de la autoridad que tiene la virgen. Finalmente, cierra el turno con un recurso de identidad (4d) y con ello clausura el diálogo:

4a) notecuyoe, cihuapile	<i>Mi tecuyo, señora,</i>
4b) ca ye niauh in nicneltiliz <u>mihivotzin</u> in <u>motlatoltzin</u>	<i>ya voy a cumplir tu mandato [tu aliento, tu palabra]</i>
4c) ma oc <u>nimitznotlacahuilia</u>	<i>en breve acudo a dejar tu mandado</i>
4d) in nimocnomacehual	<i>yo, tu humilde macehual.</i>

SEGUNDO DIÁLOGO

Está compuesto de tres turnos. A causa de la incredulidad del obispo, Juan Diego considera que ha fracasado en el cumplimiento del mandato de la virgen (lo que le generaría un conflicto con ella), por lo que organiza su turno a manera de justificación, intentando negociar la solución del conflicto al hacerle algunas propuestas que, de acuerdo con el punto de vista de Juan Diego, permitirían que el deseo-mandato de la virgen se cumpliera. Tales propuestas no son aceptadas por la virgen, quien insiste en que su orden se debe cumplir, y que Juan Diego debe ser el ejecutor. Sin mucha resistencia Juan Diego acepta, más que los argumentos esgrimidos por la virgen, el principio de autoridad que ella tiene y acude una vez más a cumplir su mandato.

1. El primer turno de este diálogo lo abre Juan Diego con un recurso apelativo (5a) —que funciona como saludo—, seguido de un amplio relato (que comienza en 5b) cuya intención es justificar el fracaso de su misión debido a la incredulidad del obispo (5j):

5a) notecuhyoe, tlatle, cihupile,
noxocoyohue, nochpochtine

Tecuyo mío, señor, señora,
hija menor mía, muchachita mía.

5b) ca onihua in ompa
otinechmotitlanili ca onicneltilito in
mihiyotzin in motlahtoltzin. . .

Fui allá a donde me mandaste,
fui a cumplir tu mandato. . .

5j) ca momati in moteocaltzin
ticmonequiltia
mitzmochihuililizque nican. . .

porque duda que quieras
que te hagan tu templo aquí. . .

Antes de exponer la razón de su fracaso (5j), Juan Diego emplea una secuencia conversacional en la que usa dos estrategias diferentes. Por un lado, y dejando ver la buena voluntad del obispo por escucharlo (5c), da a entender que el obispo no le ha creído porque el procedimiento no ha sido el adecuado, porque él no es el indicado para ser el mensajero. Para esto, utiliza un recurso adversativo (*yece*, “pero”), un adverbio de modo (*yuhquin*, “así”) y dos expresiones figurativas (5d).

5c) . . .Onechpacaceli auh oquiyecac

Me recibió con alegría y escuchó
atento,

5d) *yece* inic onechnanquili *yuhquin*
amo iyollo omacic amo monelchihua.

pero me contestó que *así* no lo cree
[que no lo reconoció, no se hace
verdad]

Por otro lado, la segunda estrategia empleada para argumentar la incredulidad del obispo y la inadecuación del procedimiento consiste en “darle” al obispo la palabra; es decir, insertar una secuencia en la que, mediante el discurso directo del obispo (5f-5h), éste da a entender implícitamente que duda de lo que dice Juan Diego, “permitiéndole” a Juan Diego explicitarlo, a manera de consecuencia (5j), como ya se vio. El discurso del obispo se compone de una orden hacia Juan Diego (5f) y de dos promesas (5g-5h):

5f) *occeppa tihuallaz*

Vendrás otra vez

5g) *oc ihuian nimitzcaquiz*

Te escucharé calmado

5h) *huel oc itzineuhcan niquttaz in tlein ic
otihualla motlaelehuiliz motlanequiliz*

*con atención veré por lo que
viniste: tu deseo, tu querencia*

5i) *yuh onechnanquili*

Así me contestó

5j) *ca momati in moteocaltzin
ticmonequiltia
mitzmochihuililizque nican. . .*

*porque duda que quieras
que te hagan tu templo aquí. . .*

Tanto la incredulidad del obispo como la inadecuación del procedimiento le permite a Juan Diego rogarle a la virgen (5k) que, para solucionar el conflicto, envíe a alguien que efectivamente sea creído (5n). Y ese “alguien” debe ser un *pilli* y no un macehual, como él. Este acto de habla es explícito y se arma empleando el verbo “rogar” (5k) seguido de una forma imperativa (5m):

5k) *ca cenca nimitznotlatlauhtilia*

Te ruego encarecidamente que

5m) *manozo acah ceme in tlazopipiltin
pilli,
in iximacho in ixtililo in mahuiztililo
itech xicmocahuili
in quitquiz in quihuicaz
in mihiyotzin in motlahtoltzin*

*Dejes que alguno de los amados
de los estimados, de los respetados,
de los honrados, se encargue de
[lo cargue, lo lleve]
tu mandado [tu aliento, tu
palabra]*

5n) *inic neltocoz*

para que sea creído.

En seguida, mediante un elaborado discurso de identidad, Juan Diego se autodefiene como “macehual”, es decir, se identifica como una persona de clase baja. Este último argumento está constituido por dos partes: uno de identidad (5o), armado por un conjunto de tres difrasismos plenos, y otro de atribuciones (5p), hecho también mediante un difrasismo:

5o) Ca nel nicnotlapaltzintli
 ca nimecapalli ca nicacaxtli cacaxtle;
 ca nicuiltapilli ca natlapalli
 ca nitconi ca nimamaloni

5p) Camo nonenemian camo
 nonequetzayan
 in ompa tinechmihualia

porque en verdad *soy* un hombrecillo
 soy macehual [*soy* mecapal, *soy*
soy cola, *soy* ala;
soy lo cargado, *soy* lo llevado].

No es mi lugar de caminar, *no es mi*
 lugar de pararme
 allá a donde me enviaste.

Juan Diego termina su turno pidiendo perdón (5r) por haberle fallado a la virgen (empleando tres difrasismos), y enmarca el evento con recursos apelativos (5q y 5s):

5q) nochpochtzine noxocoyouhe
 tlatcatle cihuapile

5r) ma xinechmotlapopolhuili
 nictequipachoz
 in mixtzin in moyollotzin
 ipan niyas ipan nihuetziz
 in mozomaltzin in mocualantzin

5s) tlatcatle notecuhyoe

Muchachita mía, hija menor mía,
 hombre, señora

Perdóname por afligir

tu rostro, tu corazón,
 por caer de tu gracia [ir
 y caer en tu coraje, en tu enojo],

hombre, tecuyo mío.

6. El segundo turno de este diálogo lo abre la virgen, con un recurso apelativo armado de un imperativo y de una advertencia:

6a) tla xicaqui, noxocoyouh

6b) ma huel yuh ye in moyollo

Escucha, mi xocoyote,

ténlo por seguro.

En seguida, presenta la secuencia conversacional en la que explica el porqué ha escogido a Juan Diego como mensajero. Esta argumentación está totalmente basada en el principio de autoridad (dado que no presenta ninguna razón o motivo; es decir, en términos precisos, no argumenta). Esto es evidente por el tipo de secuencia que se utiliza. En primer lugar, excluye a los *pilli* (6c) y, mediante un *yece* "pero", introduce la necesidad de la participación de Juan Diego (6d). En (6c) emplea sólo un difrasismo (para referirse a los *pilli*), y al final de (6d) dos más:

6c) camo tlazotin
 in notetlayecoltichuan in
 notititlanhuan
 in huel intech nicahuaz
 in quitquizque in nihiyo in notlatol
 in quintelizque in notlanequiliz

No son apreciados
 mis servidores, mis mensajeros

para que *deje* que ellos
 se encarguen de mi mandato,
 para que cumplan mi deseo.

6d) yece huel yuh monequi inic huel
 tehuatl
 ic tinemiz ipan titlatoz
 huel momatica neltiz mochihuaz
 in nociyaliz in notlanequiliz

*pero es muy necesario que tú
 vivas, que intercedas,
 que con tu mano se cumpla, se
 haga, mi voluntad y mi deseo.*

Ante esto, recurre a dos actos en principio opuestos (ambos explícitamente expresados), por un lado, a un ruego (6e) y, por otro, a una orden (6f). Este acto "complejo" está compuesto por cuatro mandatos, el primero está expresado en futuro y el resto en imperativo. En esta secuencia, la virgen explícitamente identifica a Juan Diego como un mensajero (6l), y explícitamente también le pide a Juan Diego que le comunique al obispo que el deseo de la virgen es, en realidad, una orden (6h-6i) hacia él. Todo esto está apoyado por el argumento de autoridad que la virgen esgrime, ser la virgen y la madre de dios (6k):

6e) Auh huel nimitztlatlauhtia,
 noxocoyoh

te ruego, mi hijo el menor,

6f) ihuan nimitztlacuauhnauatia

y te ordeno con rigor

6g) ca huel occepa tiaz in moztla
 tiquittatiuh in Obispo
 auh nopampa xicnemachti
 huel yuh xiccaquiti
 in nociyaliz in notlanequiliz

*que vayas mañana otra vez
 a ver al Obispo
 y, de mi parte, adviértele
 y házle escuchar
 mi voluntad y mi deseo
 para que cumpla al
 construir el templo*

6h) inic quineltiliz
 in quichihuaz noteocal

que le pido.

6i) niquitlanilia

Y otra vez dile

6j) ihuan huel occeppa xiquilhui

cómo es que yo, la siempre virgen

6k) in quenin huel nehuatl
 nicemicaquichpochtli
 Santa Maria in niinantzin teotl dios

Santa María, la madre de dios,

6l) in ompa nimitztitlani

te envío como mensajero:

7. El tercer y último turno lo abre Juan Diego con su recurso apelativo armado de vocativos (7a), aquí expresa la identificación y la aceptación del ruego-orden, primeramente con una exhortación a sí mismo (7b), y luego con la explicitación de que cumplirá con el encargo (7c y 7e):

7a) notecuhyoe, cihuapile, nochpotzine

tecuyo mío, señora, muchachita mía

7b) macamo nictequipachoz
 in mixtzin in movollotzin

*Que yo no angustie
 tu rostro, tu corazón*

7c) ca huel **nocenyollocacopa nonyaz**
noconeltilitiuh
 in mihiyotzin in motlahtoltzin

porque *es mi voluntad ir*
y tener cuidado
 de tu mandato

7e) ca **nonyaz**
 ca **noconchihuatiuh** in motlanequiliztzin

porque *iré,*
 porque *voy a cumplir* tu deseo.

Sin embargo, deja ver la posibilidad de un nuevo fracaso:

7f) Zan huel ye in **azocamo** niyeccacoz
intla noce ye onicacoz
azocamo nineltocoz

Tal vez no sea escuchado con atención,
 o si se me oye,
tal vez no sea creído.

Para terminar con una promesa adicional de cumplimiento (7g), cierra el turno con una secuencia de clausura que funciona como despedida, armada por una afirmación (7h), un recurso apelativo (7i) y un imperativo (7j):

7g) Ca tel moztla ye teotlac
 in ye oncalaqui tonatiuh
nicuepaquiuh
 in mihiyotzin in motlatoltzin
 in tlein ic nechnanquiliz in
 teopixcatlatoani

Mañana en la tarde
 cuando esté por meterse el sol
vengo a devolver
 tu mandato,
 lo que me conteste el obispo.

7h) Ca ye nimitznotlacahuilia

Ya te dejo

7i) noxocoyouhe nochpochtzine
 tlacatle cihuapile

xocoyota mía, muchachita mía,
 hombre, señora

7j) ma oc ximocheuitzino

Que *descanses*

DISCURSOS DE IDENTIDAD

Por la naturaleza del texto y por las características de los personajes, cada sujeto que habla dedica algunas secuencias de la conversación para identificarse tanto a sí mismo como a su interlocutor o de quien habla. Estos procesos identitarios se dan a lo largo del diálogo y se manifiestan mediante un conjunto de marcas de identidad, sean éstas explícitas o implícitas. A continuación se describen algunos de estos procesos, presentando las dos caras de la moneda, es decir, cómo se define cada uno de los personajes y cómo a la vez define a su interlocutor o de quien habla.

1. *La virgen con respecto a Juan Diego.* Antes de iniciar el primer diálogo (de hecho, para provocar el primer encuentro), la virgen llama a Juan Diego por su nombre: *Juantzin, Juan Diegotzin*, y al comenzar el primer diálogo, lo vuelve a nombrar *Juantzin*. A lo largo de las conversaciones y, en especial, en la apertura de cada turno, la

virgen identifica a Juan Diego como su hijo el menor, su xocoyote, *noxocoyouh* "mi xocoyote", y marca más explícitamente esta relación al expresar en uno de sus discursos identitarios que es su madre:

<p>3e) ca nel nēhuatl in <u>namoicnohuàcanantzin</u> in tehuatl ihuan in ixquichtin inic nican tlalpan anzenpantlaca ihuan in occequin nepapantlaca notetlazotlacahuan</p>	<p>porque en verdad <i>yo soy su madre</i> <i>piadosa</i> de ti y de todos los que aquí en la tierra son hombres juntos y de otros hombres diferentes, de mis amadas gentes. . .</p>
--	--

Asimismo, la virgen implícitamente señala en varias ocasiones que Juan Diego es su mensajero, su intermediario, esto lo hace mediante el empleo del verbo *titlani* "enviar mensajero", lo que evidencia su ejercicio de autoridad sobre él.

<p>3f) Auh inic neltiz in nicnemilia in noteicnoittaliz</p> <p>3g) ma xiauh in ompa itecpanchan. . .</p> <p>3h) tiquilhuiz in quenin nehuatl <u>Nimitztitlani</u>. . .</p> <p>3n) . . .inic ticnemilitiuh in tlein <u>nimitztitlani</u></p> <p>6d) yece huel yuh monequi inic huel tehuatl ic tinemiz ipan titlatoz huel <u>nomatica</u> neltiz mochihuaz in nociyaliz in notlanequiliz.</p> <p>6l) in ompa <u>nimitztitlani</u>.</p>	<p>y para que se cumpla lo que pienso mi pensamiento,</p> <p>ve allá al palacio del. . .</p> <p>le dirás cómo es que <i>yo te mando</i>. . .</p> <p>. . .para que pienses lo que <i>te mando</i> pero es muy necesario que tú vivas, que intercedas, que <i>con tu mano</i> se cumpla, se haga mi voluntad, mi deseo allá <i>te envío de mensajero</i>.</p>
---	--

En este sentido, el ruego que le hace la virgen a Juan Diego (6e) debe verse, más como un recurso estratégico para enfatizar su orden (6f), sobre todo por la forma empleada *-cuauhnahuatia*.

<p>6e) Auh huel <u>nimitztlatlauhtia</u>, noxocoyoh</p> <p>6f) ihuan <u>nimitztlacuauhnahuatia</u></p>	<p><i>te ruego</i>, mi hijo el menor, y <i>te ordeno con rigor</i></p>
--	---

'2. La virgen con respecto a la gente en general. Como ya quedó señalado, la virgen se identifica como la madre de toda la gente (incluido a Juan Diego). Sin embargo, al darle atributos identitarios a la gente lo excluye:

- | | |
|--|---|
| <p>3e) . . .in notech <u>motzatzilia</u> in nechtemoa
 in notech <u>motemachilia</u> ca oncan
 niquincaquiliz in inchoquiz in
 intlaocol
 inic nicyectiliz nicpatiz in izquich
 nepapan
 innetoliniliz intonehui
 inchichinacquiliz.</p> | <p>. . .quienes me llaman, me buscan
 confían en mí, porque allá
 escucharé su llanto, su tristeza,

 para que yo corrija, cure, toda

 su miseria de ellos, su
 padecimiento de ellos, su
 aflicción de ellos.</p> |
|--|---|

3. *La virgen respecto a dios.* En dos ocasiones la virgen habla de dios, y en ambas se identifica como su madre, la siempre virgen. Sólo en la primera vez que lo nombra le da atributos de identidad, todos ellos formas rituales (incluidos algunos difrasismos) empleadas para nombrar a las divinidades:

- | | |
|---|---|
| <p>3c) ca nēhuatl in <u>nicenquizcacemicac</u>
 <u>ichpochtli</u>
 Santa María in <u>ninantzín</u>
 in huel nelli Teotl Dios
 in ipal nemohuani in teyocoyani

 in tloque nahuaque

 in ilhuicahua in tlaltipaque</p> | <p>Soy la siempre virgen

 Santa María, la madre
 del verdadero teotl dios
 del Ipal Nemohuani, del criador,
 [por el quien se vive]
 del Tloque Nahuaque
 [dueño del cerca, dueño del
 junto],
 del Ilhuicahua Tlaltipaque
 [dueño del cielo, dueño del
 mundo]</p> |
| <p>6k) . . .nēhuatl <u>nicemicac ichpochtli</u>
 Santa María in <u>ninantzín</u> teotl dios</p> | <p>yo soy la siempre virgen
 Santa María, madre del teotl dios</p> |

4. *La virgen respecto al obispo.* También en dos ocasiones la virgen hace mención del obispo, sin hacer explícita alguna secuencia identificatoria (salvo que en ningún momento le dedica formas reverenciales):

- | | |
|---|--|
| <p>3g) itecpanchan in Mexico Obispo</p> | <p>al palacio del obispo de México</p> |
| <p>6g) tiaz in motztla tiquittatiuh in Obispo</p> | <p>irás mañana a ver al obispo.</p> |

5. *La virgen respecto a los pilli.* Sólo una vez la virgen alude a los pilli. En este caso, ellos son identificados por la virgen como sus servidores y sus mensajeros (mediante un difrasismo), y al igual que con el obispo no manifiesta ninguna secuencia identificatoria:

- 6c) *camo tlazotin in notetlayecolticahuan
in notetitlanhuan in huel intech
niccahuaz* no son apreciados *mis servidores,*
mis mensajeros para que les
encargue
in quitquizque in nihiyo in notlatol que lleven mi mandato,
in quineltizque in notlanequiliz para que cumplan mi deseo.

6. *Juan Diego respecto a la virgen.* A lo largo de los dos diálogos, Juan Diego identifica a la virgen empleando básicamente un complejo recurso apelativo formado por varios elementos: *notecuyoe* "tecuyo mío", *cihuapile* "señora", *tlacatle* "hombre", *noxocoyouhe* "mi hija la menor, mi xocoyota" y *nochpochtzine* "muchachita mía, hijita mía" aparecen constantemente y, por lo regular, en la apertura de cada uno de sus turnos (2a, 4a, 5a y 7a) o como parte de las clausuras de cada diálogo (5q y 7h). En este punto, destacan dos hechos, por un lado, que Juan Diego llame a la virgen como su hija y, por otro, que emplee *tlacatle* 'hombre' (normalmente pareado con *cihuapile* "señora") para referirse a ella.

Como ya se mencionó, es claro que desde que Juan Diego saluda a la virgen, ya la ha identificado:

- 2b) *ca ompa nonàciz mochantzinco . . .* voy a llegar a *tu hogar* . . .

Explícitamente, Juan Diego se identifica dos veces a sí mismo como macehual. De hecho, en la segunda vez, utiliza un conjunto significativo de difrasismos prototípicos que designan a los macehuales:

- 4d) *in nimocnomacehual* yo, *tu humilde macehual*
5o) *Ca nel nicnotlapaltzintli* porque en verdad soy un *hombrecillo*
ca nimecapalli ca nicacaxtli soy *mecapal*, soy *cacaxtli*,
ca nicuiltapilli ca natlapalli soy *cola*, soy *ala*,
ca nitconi ca nimamaloni soy *lo cargado*, soy *lo llevado*.

Es evidente que Juan Diego reconoce la autoridad que tiene la virgen al aceptar ser el mensajero, al acatar las órdenes e, incluso, al pedir perdón por haberle fallado:

- 4c) *ma oc nimitznotlacahuilia* En breve *acudo a tu mandato*,
5b) *ca onihua in ompa otinechmotitlanili* fui allá a donde *me mandaste*
ca onicneltilito in mihiyotzin in *fui a cumplir tu mandato*,
motlahtoltzin
5c) . . . *oixpan nictlali in mihiyotzin* . . . *ante él expuse tu mandato*,
in motlahtoltzin in yuh *así como me lo ordenaste*.
otinechmonahnahuatili.
5p) *in ompa tinechmihualia* de allá a donde *me enviaste*.

- 5r) ma xinechmotlapopolhuili
 nitequipachoz
 in mixtzin in moyollotzin
 ipan niyas ipan nihuetziz
 in mozomaltzin in mocualantzin
- 7c) ca huel nocenvollocopa
nonvaz noconeltituih
 in mihiyotzin in motlahtoltzin
- 7e) ca nonvaz ca noconchihuatiuh
 in motlanequiliztzin.
- perdóname por afligir
 tu rostro, tu corazón
 por ir, por caer
 de tu gracia.*
- porque es mi voluntad
 ir y tener cuidado de
 tu mandato.*
- porque iré, voy a cumplir
 tu deseo.*

7. *Juan Diego respecto a los pilli.* Al identificarse como macehual, Juan Diego implícitamente hace alusión a los *pilli*. En otra de sus secuencias de identidad, ya habla explícitamente de esa "otredad": de los *pilli*. Les da tres atributos (que él no tiene) que harían que a ellos sí se les creyera:

- 5m) manozo acah ceme in tlazopipiltin
 in iximacho, in ixtililo,
 in mahuiztililo. . .
- que uno de los amados pilli,
 de los conocidos, de los estimados,
 de los respetados. . .*

En esta oposición, *pilli*-macehual, habría que colocar la afirmación de Juan Diego en torno a que él no era el indicado para realizar la tarea (en el entendido que sí lo eran los *pilli*):

- 5p) Camo nonenemian como nonequetzavan
 in ompa tinechmihualia
- No es mi lugar de caminar, no es mi
 lugar de pararme allá a donde me
 enviaste.*

8. *Juan Diego respecto a los sacerdotes y al obispo.* En la respuesta al saludo en el primer diálogo, Juan Diego hace alusión de los sacerdotes mas no hace expresiones identitarias, aunque emplea verbos con reverenciales relacionados con ellos. Es decir, Juan Diego reconoce y explicita la distancia social que existe entre él y los sacerdotes. Algo semejante, en parte, sucede cuando Juan Diego habla del obispo, no hay marcas de identidad en las secuencias conversacionales en las que aparece el obispo, sin embargo, es significativo que ante el obispo no haga uso de formas honoríficas (véase más adelante).

FORMAS APELATIVAS

En ambos diálogos tanto la virgen como Juan Diego emplean varias veces recursos apelativos, es decir, expresiones con las que llaman a su interlocutor. Recordemos que éstos funcionan para llamar a su interlocutor y para manifestar las identifica-

ciones hechas. Esto se refleja en el empleo regular que cada uno de ellos hace, en esencia, de los mismos elementos apelativos.

A. La virgen, en general, llama a Juan Diego *noxocoyouh* "mi hijo el menor, mi xocoyote", por lo regular, en las aperturas de sus turnos (1a, 3a, 6a). Al revisar sus expresiones apelativas destacan dos hechos: a) que en la apertura de cada uno de sus turnos utilice formas imperativas con función apelativa; y b) que emplee la expresión *ma huel yuh ye in moyollo* 'tengo por cierto' con una función claramente apelativa, tanto por su forma como por el contexto discursivo en el que aparece. Esta última expresión es traducida por Molina como "ser cierto o tener entendido" [VMC:51v] o "ser cierto o tener creído y entendido" [VCM:35r], es, literalmente, algo así como "que así sea tu corazón". Las expresiones apelativas de la virgen son las siguientes:

1a) <u>Tla xiccaqui</u> , noxocoyouh Juantzin	<i>Escucha</i> , Juanito, mi xocoyote,
3a) <u>Ma xicmati</u> ,	<i>Sábelo</i> ,
3b) <i>ma huel yuh ye in moyollo</i> , noxocoyouh	téno por cierto, mi xocoyote
3j) <i>Auh ma yuh ye in moyollo</i> . . .	téno por seguro. . .
3o) [O ca ye oticcac], noxocoyouh. . .	[ya escuchaste], mi xocoyote. . .
6a) <u>Tla xiccaqui</u> , noxocoyouh,	Escucha, mi xocoyote,
6b) <i>ma huel yuh ye in moyollo</i>	téno por seguro
6e) [<i>huel nimitztlatlauhtia</i>], noxocoyoh. . .	[te ruego], mi xocoyote. . .

B. De igual manera, Juan Diego usa básicamente las mismas formas apelativas. Son cinco las que emplea al abrir sus turnos. Ya se mencionaron dos puntos interesantes al respecto: apelar a la virgen como su hija la menor (*noxocoyouhie* "mi hija la menor, mi xocoyota") y como su hija (*nochpochtzine* "muchachita mía, hijita mía"). Cuando Juan Diego apela a la virgen, siempre usa el vocativo *-e*. El total de las expresiones apelativas utilizadas por Juan Diego es el siguiente:

2a) <i>Notecuyoe cihuapile nochpochtzine</i>	Tecuyo mío, señora, muchachita mía
4a) <i>Notecuyoe, cihuapile</i>	Tecuyo mío, señor, señora,
5a) <i>Notecuyhoe, tlatcle, cihuapile,</i> <i>noxocoyohue, nochpochtzine</i>	Mi tecuyo, Señora, xocoyota mía, muchachita mía.
5j) [<i>cenca nimitznotlatlauhtilia</i>], <i>notecuyoe</i> <i>cihuapile nochpochtzine</i> . . .	[En verdad te ruego], tecuyo mío, señora, muchachita mía. . .
5o) . . . <i>nochpochtzine noxocoyouhe</i> <i>tlatcle cihuapile</i>	. . . <i>muchachitá</i> mía, <i>xocoyota</i> mía, señor, señora,
5q) [<i>ma xinechmotlapopolhuili</i>]. . . <i>tlatcle notecuyhoe</i>	[Pérdoname]. . . señor, tecuyo mío

- | | |
|---|--|
| 7a) Notecuhyoe, cihuapile, nochpotzine | Tecuyo mío, señora, muchachita mía |
| 7h) [Ca ye nimitznotlacahuilia],
noxocoyouhe
nochpochtzine, tlatatle cihuapile. . . | [te de]o,
xocoyota mía,
muchachita mía, señor, señora. . . |

Junto a todo lo ya dicho, destaca el hecho de que Juan Diego nunca llame a la virgen por su nombre.

FORMAS HONORÍFICAS

Una de las características de la lengua náhuatl es su intrincado sistema de formas honoríficas o reverenciales. Sin entrar en detalles gramaticales o pragmáticos (es decir, sin tocar las marcas léxicas y morfológicas de los reverenciales y las condiciones y razones de su uso), a continuación se describe brevemente el empleo de los honoríficos en los dos primeros diálogos. Sin embargo, es importante advertir que sólo se describen las formas que gramaticalmente llevan la marca de reverencial. Esto es, por ahora no se consideran las formas no reverenciales que, en el uso, por razones pragmáticas, podrían estar funcionando como honoríficas (por ejemplo, la expresión *nimocnomacehual* "yo soy tu humilde macehual").

A. En los dos primeros diálogos, la virgen sólo emplea cuatro formas honoríficas para referirse a Juan Diego. Una con su nombre (por la terminación *-tzin*) y tres más en verbos, una al principio del encuentro (en el saludo, con el verbo honorífico *mohuica* "ir"); y otros dos en la despedida, uno con el verbo reverencial *mohuica* y otro con el verbo "hacer". Destaca el hecho de que el empleo de reverenciales hacia Juan Diego sólo se da en el primer diálogo.

- | | |
|--|-------------------------------|
| 1a-1b) <u>Juantzin</u> , <u>campa in timohuica</u> | <i>Juanito, ¿a dónde vas?</i> |
| 3p) <u>ma ximohuicatiuh</u> | <i>Vete yendo</i> |
| 3q) <u>ma ixquich motlapaltiliz ximochihuili</u> | <i>haz todo tu esfuerzo.</i> |

En este punto habrá que agregar el enunciado en el que la virgen se identifica como la madre de Juan Diego y de todos los demás mortales. Parece evidente que el reverencial surge no por Juan Diego o la demás gente, sino porque se identifica la virgen como la madre; es decir, el honorífico aparece por ella en cuanto a madre:

- | | |
|---|---|
| 3e) . . . <u>namoicnohuacanantzin</u> . . . | <i>soy la piadosa madre de ustedes. . .</i> |
|---|---|

Esto se refuerza porque al referirse a la gente (tanto explícita como implícitamente) no emplea formas honoríficas, salvo dos que aparecen en un pseudo-difrasismo (al estar nuevamente la virgen en la escena discursiva):

- 3e) . . . notech motzatzilia in nechtemoa . . . *me llaman, me buscan*
 in notech motemachilia *confían en mí*

Por otro lado, la virgen nombra a otros participantes y a ciertos objetos. Hay dos ocasiones en las que habla de dios, y en ambas sólo usa una forma honorífica: cuando se identifica como su madre (*niinantzin* "soy su madre", por el sufijo *-tzin*).

- 3c) . . . niinantzin in huel nelli Teotl Dios . . . *soy la madre del verdadero teotl*
 dios
 6k) . . . in niinantzin teotl dios . . . *soy la madre del teotl dios*

De igual manera, cuando menciona el templo que quiere que le construyan, emplea un reverencial en 'templo', aunque esto no es regular dado que sólo sucede en la primera vez que lo señala (por el sufijo *-tzin*):

- 3d) inic nican nechquechilizque que aquí me erijan *mi templo*
noteocaltzin
 6h) inic in nican nechcalti nechquechili que aquí me hagan una casa, me
 erijan
 in ipan in tlalmantli noteocal *mi templo en una tierra allanada*

Finalmente, llama la atención que cuando la virgen menciona al obispo (3g y 6g) o a los *pilli* (6c), no emplea ningún tipo de forma honorífica:

- 3g) itecpanchan in Mexico Obispo al palacio del obispo de México
 6g) tiaz in motztla tiquittatiuh in Obispo irás mañana a ver al obispo
 6c) camo tlazotin no son apreciados
 in notetlayecolticahuan in mis servidores, mis mensajeros
 notititlanhuan

B. Por su parte, Juan Diego emplea un conjunto aparentemente grande de formas reverenciales. Como era de esperarse, la mayoría de las formas honoríficas están relacionadas con la virgen:

- 4c) ma oc nimitznotlacahuilia en breve *acudo a dejar tu mandado*
 5b) ca onihuia in ompa otinechmotitlanili fui allá a donde *me mandaste,*

- | | |
|--|-----------------------------------|
| 5c) . . . in yuh <u>otinechmonahnahuatili</u> . | . . . que así tú me lo ordenaste. |
| 5j) <u>ticmonequiltia mitzmochihuilizque</u> | que quieras que te construyan |
| 5k) ca cenca <u>nimitznotlatlauhtilia</u> | Te ruego encarecidamente. . . |
| 5m) itech <u>xicmocahuili</u> in quitquiz in
quihiuicaz | Deja que se hagan cargo de. . . |
| 5p) in ompa <u>tinechmihualia</u> | de allá a donde me enviaste. |
| 5r) ma <u>xinechmotlapopolhuili</u>
Nictequipachoz. . . | Perdóname por afligir. . . |
| 7d) ca niman amo <u>nicnocacahualtia</u> | porque entonces yo no lo dejo. |
| 7h) Ca ye <u>nimitznotlacahuilia</u> | Ya te dejo |
| 7j) ma oc <u>ximocehuitzino</u> | Que descanses. |

En este conjunto de formas honoríficas sólo aparecen verbos. A continuación se presentan por separado los sustantivos (que se refieren a objetos o elementos propios de la virgen) que son los que aparecen con el reverencial *-tzin* y no las acciones relacionadas con ellos (por ejemplo, las acciones vinculadas con "tu mandato" *mihiyotzin motlatoltzin* son *nicneltiz* "voy a ponerlo en obra", *onicneltilito* "se lo fui a poner en obra", *nictlali* "lo expuse", *quitquiz quihiuicaz* "lo cargue, lo lleve", *noconeltilitiuh* "se lo voy a poner en obra", *niccuepaquiuh* "lo vengo a devolver" y, como se observa, ninguno lleva marca alguna de reverencial). Nótese que tres formas son difrasismos:

- | | |
|---|---|
| 2b) nonaciz <u>mochantzincó</u> Mexico
Tlatilolco | voy a tu casa de México Tlatelolco |
| 5c) momati <u>moteocaltzin</u>
(4b, 5b, 5m, 7c y 7g) <u>mihiyotzin</u> in
<u>motlatoltzin</u> | duda que tu templo
tu mandato [tu aliento, tu palabra] |
| 5r, 7b) nictequipachoz in <u>mixtzin</u> in
<u>movóllotzin</u> | angustie tu rostro, tu corazón. |
| 5r) in <u>mozomaltzin</u> in <u>mocualantzin</u> | tu coraje, tu enojo. |
| 5j) acazomo <u>motencopactzincó</u> | tal vez no viene de tus labios |
| 7e) noconchihuatiuh in <u>motlanequiliztzin</u> | voy a cumplir tu deseo |

Por otro lado, en las formas apelativas usadas por Juan Diego, de los cinco términos empleados, sólo uno aparece siempre con reverencial: *nochpochtzine* "muchachita mía". De los demás, ninguno. En una de las varias secuencias de identidad que Juan Diego expresa de sí mismo, utiliza formas honoríficas:

- | | |
|--------------------------------------|-------------------------------------|
| 5o) Ca nel <u>nicnotlapaltzintli</u> | porque en verdad soy un hombrecillo |
|--------------------------------------|-------------------------------------|

Algo semejante sucede cuando menciona a los sacerdotes de Tlatelolco, las formas honoríficas aparecen en un difrasismo:

- 2c) in techmomaquilia in *nos dan, nos enseñan. . .*
Techmomachtilia. . .
 in toteopixcahuan *nuestros sacerdotes*

Esto último es significativo porque, al igual que la virgen, cuando Juan Diego menciona al obispo o a los nobles, en ningún momento utiliza las formas honoríficas (se subrayan las que podrían llevar las marcas honoríficas):

Del obispo:

- 5) in onicalac in ompa iyeyan *entré al lugar del sacerdote*
 teopixcatlahtoani *tlatoani,*
 ca oniquittac ca oixpan nictlali in *lo vi y ante a él expuse tu aliento,*
 mihiyotzin *tu palabra. . . Me recibió con alegría*
 in motlahtoltzin. . . Onechpacaceli auh *y escuchó atento, pero me contestó*
 auh oquiycac yece inic onechnanquili *que así no lo cree [no lo reconoció,*
 yuhquin amo iyollo omacic *no lo hace cierto].*
 amo monelchihua. . . *Me dijo. . . así me respondió*
Onechilhui. . . in yuh onechnanquili *porque duda que quieras que*
 ca momati in moteocaltzin *te construyan tu templo.*
 ticmonequiltia mitzmochihuililizque

De los *pillis*:

- 5) acah ceme in tlazopipiltin *que alguno de los amados pilli,*
 in iximacho in itxililo *de los estimados, de lo*
 in mahuiztililo itech xicmocahuili *respetados,*
 in quitquiz in quihuicaz *de los honrados, deja que se*
 in mihiyotzin in motlahtoltzin *encargue*
 inic neltocoz. *[lo cargue, lo lleve] de tu mandato*
[tu aliento, tu palabra]
para que sea creído.

En ambas secuencias aparecen formas reverenciales (en negritas en náhuatl y subrayadas en español), sin embargo, parece ser claro que así sucede porque aparecen relacionadas más con la virgen que con el obispo o los nobles.

OBSERVACIONES FINALES

Es claro que con la descripción de sólo dos diálogos poco se puede decir. También es evidente que queda mucho por hacer si se pretende llegar a resultados significa-

tivos o propositivos. No obstante, con la descripción de estos dos diálogos es posible proponer algunos puntos que pueden ser motivo de investigaciones más serias y profundas:

- a) La identidad de Juan Diego como macehual.
- b) La ausencia de reverenciales en relación con el obispo (y, de hecho, el manejo en general de los reverenciales).
- c) Las formas apelativas aparentemente contradictorias que se dirigen la virgen y Juan Diego: cada uno es hijo del otro.

Es importante destacar que habría que analizar otros textos nahuas en los que aparezcan diálogos y descubrir las estrategias conversacionales presentes en ellos para poder proponer qué tan nahua es el *Nican mopoá* que —y lo apunto como hipótesis para comprobar o refutar— parece haber sido escrito por un hablante nativo de español (y no por un indígena), debido, básicamente, al empleo irregular de los reverenciales, al manejo asistemático de los apelativos y al uso inconsistente de los difrasismos (que en este trabajo sólo aparece sugerido).

BIBLIOGRAFÍA

Habermas, Jürgen

1984 *The Theory of Communicative Action. Reason and the Rationalization of Society*, vol. 1, Beacon Press, Boston.

Haviland, John

1984 "Las máximas mínimas de la conversación natural en Zinacantán", en *Anales de Antropología*, vol. XXI, pp. 221-256.

Hughes, Everett C.

1972 "The Linguistic Division of Labor in Industrial and Urban Societies", en Fishman, Joshua (ed.), *Advances in the sociology of knowledge*, The Hague, Mouton, vol. II, p. 309.

Molina, fray Alonso de

1977 [1557] *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, edición facsimilar, Editorial Porrúa, Col. Biblioteca Porrúa, núm. 44, México.

Searle, John

1994 [1969] *Actos de habla*, Planeta-Agostini, Col. Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, núm. 62, Barcelona.

Todorov, Tzvetan

1975 *¿Qué es el estructuralismo? Poética*, Losada, Col. Biblioteca Clásica y Contemporánea, núm. 9, Buenos Aires.

Valle Ríos, Juan

1998 *El Nican mopohua está escrito con visión histórica del pueblo azteca y Mexica-tenochca (un ensayo de exégesis)*, impresión hecha por José María Hernández González, Obispo de Nezahualcóyotl.