

El contexto histórico-cultural de la *Doctrina y enseñanza en la lengua maçahua*

Michael H. Knapp Ring*

El presente trabajo forma parte de una investigación más amplia, presentada como tesis doctoral (Knapp, 2011), sobre la *Doctrina y enseñanza en la lengua maçahua de cosas muy vtilis, y prouechosas para los ministros de doctrina, y para los naturales que hablan la lengua maçahua* (en adelante *DELM*), compuesta por Diego de Nájera Yanguas, cura de Jocotitlán, e impresa de manera póstuma en 1637 en la ciudad de México. El extraordinario valor de este texto bilingüe radica en que constituye el testimonio escrito más antiguo en mazahua, lengua que cuenta –hasta donde sabemos– sólo con otro testimonio comparable antes del siglo xx (un manuscrito de la segunda mitad del siglo xviii, llamado *Lengua masagua. En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo*). El objetivo principal del artículo es dar a conocer algunos datos básicos sobre los aspectos histórico-culturales de la *DELM*, incluyendo la biografía del autor y la situación del mazahua y sus hablantes en el tiempo en que se compuso el libro. Asimismo, se mencionarán de paso ciertos aspectos relacionados con el mundo novohispano y la evangelización de los pueblos mesoamericanos, que forman el contexto más amplio de la obra.

El estudio más completo sobre Diego de Nájera Yanguas es un artículo reciente de Pilar Iracheta (2000), quien reconstruye la vida de este párroco con base en ciertos documentos de la época, conservados en el Archivo General de la Nación (AGN) y el Archivo General de Notarías del Estado de México, en especial los dos testamentos con sus respectivas adiciones y modificaciones (1620-1635), así como varios expedientes sobre transacciones comerciales. De entrada, llama la atención que Iracheta no mencione la fecha de nacimiento entre los datos biográficos, probablemente porque no está atestiguada en las actas. Si damos crédito al *Diccionario Porrúa de historia, biografía y geografía de México* (1986), Diego de Nájera Yanguas nació en 1570, lo cual concuerda bastante bien con el año de 1592, cuando recibió su nombramiento como cura “[b]eneficiado del partido de Xocotitlan”, según la designación habitual de entonces, que se usa también en la portada del libro. Lo que sí consta en los archivos es que nació en la ciudad de México, como hijo legítimo de Pedro de Nájera y Catalina de Aguilar, aunque creció con sus abuelos paternos, Diego de Nájera y Luisa de Baeza, por razones que no se especifican;¹ además, no sólo tenía parientes en la ciudad –algunos de ellos, doctores de prestigio–, sino también en la zona de Jocotitlán, lo cual explica sin duda su posterior adscripción a ese pueblo en el valle de Ixtlahuaca, que se encuentra en el noroeste del actual Estado de México.

* Dirección de Lingüística, INAH.

¹ Los nombres de sus abuelos y padres indican que Diego heredó ambos apellidos por la línea paterna. Tanto “Nájera” como “Yanguas” son nombres de lugar que corresponden a dos municipios colindantes de las provincias de La Rioja y Soria, respectivamente, en el norte de España.



La vocación del joven Diego por el sacerdocio se vio estimulada a raíz de una capellanía de misas instituida por sus abuelos, la cual duraría –refundada más tarde por él mismo– hasta el siglo XIX, a cargo de las prioras del convento de monjas jerónimas de San Lorenzo, ubicado junto a las dos casas que la familia tenía en la ciudad.² En 1590 obtuvo la licencia para decir misa y después se recibió como licenciado en Teología de la Real y Pontificia Universidad de México, según consta en un certificado de estudios de 1603.

Un dato clave para nosotros, que estamos interesados sobre todo en el texto en lengua indígena, es el grado de dominio que Nájera tenía del mazahua. Desafortunadamente, esta cuestión no tiene una respuesta clara a partir de lo que se sabe sobre su vida; sólo tenemos las palabras del propio autor en el prólogo “al lector” (folio Vr-v), donde afirma que

[e]l fin principal que è tenido à sido el seruicio de nuestro Señor [...]
 y con esto el descargo de mi consciencia, que sin duda no lo estuuiera,
 por **saber alguna cosa de la lengua maçahua**,
 si en ella no escriuiera lo que el librito contiene [...]
 Y si bien los que han escrito hasta agora en lenguas diferentes
 Mexicana, Otomi, Tarasca, Mataltzinca,³ y otras

² Según la definición en Teruel (1993: 63), una capellanía era una fundación perpetua (patronato) mediante la cual una persona segregaba de su patrimonio ciertos bienes destinados a la manutención de un clérigo, que se obligaba a celebrar determinado número de misas por el alma del fundador, o de su familia, o a cumplir otras cargas litúrgicas. Esas misas se realizaban en una capilla. De ahí el término “capellanía”.

³ I. e. “matlatzinca”.

han hecho largos discursos mostrando su **gran erudición, y eminencia** en las tales lenguas
 (que por **faltarme à mi lo vno, y lo otro en la maçahua**,
 pudiera no atreuerme à escriuir en ella cosa alguna)
 mas por lo que arriba digo mi principal intento à sido
 escriuir solamente
 lo que es necessario sepan los ministros de doctrina, y
 entiendan los naturales
 [disposición del texto y negritas mías]

Según mi interpretación de estos dos pasajes, Nájera no era hablante nativo del mazahua, es decir, no lo adquirió de niño, sino que lo aprendió después como segunda lengua (esto correspondería a la diferencia entre saber una lengua y “saber alguna cosa de la lengua”). El hecho de que fuera “examinador en la dicha lengua maçahua”, como se especifica en la portada del libro, permite suponer que tenía un conocimiento aceptable del idioma. Por otro lado, en un nivel metalingüístico, él reconoce que no estudió y analizó el mazahua a fondo, como ya lo habían hecho otros autores de la época con las lenguas mencionadas, cuyos vocabularios y artes posiblemente conocía. Sin embargo, en su obra no se refiere a ninguno de ellos de manera explícita ni menciona a ninguna otra autoridad en latín o romance. Por tanto, el hecho de que hable de falta de “erudición y eminencia” en mazahua no es falsa modestia por su parte, sino que más bien refleja una conciencia clara sobre los alcances de su obra, a la que se refiere como “librito” (en el prólogo) y “humilde tratado” (en la dedicatoria). De igual forma, la parte dedicada a cuestiones gramaticales (folios 1r-10v) no lleva por título “Arte breve de la lengua maçahua”, por ejemplo, sino solamente “Advertencias en lengua castellana muy necessarias para hablar con propiedad la lengua que llaman maçahua”.

En este contexto, me parece significativo que Nájera no publicara su obra en vida, ya que habría contado con el tiempo suficiente para hacerlo. Como dice en el prólogo, vivió entre los mazahuas “muchos años (que passan de quarenta y tres)”, lo cual implica que redactó el prólogo –pero al parecer no el libro como tal– en el año de su muerte, 1635. Gracias a las pesquisas históricas de Iracheta (2000: 74), sabemos que el párroco dispuso en una adición al testamento del 22 de marzo de 1635 que los albaceas, su sobrino José de Aguilar Verdugo y su amigo el bachiller Andrés de Ressa Braojos, beneficiado de Ixtlahuaca, se encargaran de la impresión del texto. Y en efecto, como vemos en los preliminares del libro, la licencia de imprenta (folio 11r-v) se otorgó el 18 de febrero de 1637 a un tal “Ioseph Berdugo vezino del Pueblo

de Xocotitlan”, es decir, su sobrino, mientras que la aprobación eclesiástica (folio IIIr) fue extendida el 15 de febrero del mismo año por el “Bachiller Andres de Ressa, Vicario, y Cura Beneficiado del Valle, y Partido de Yxtlahuaca, juez eclesiastico, y examinador Synodal deste Arçobispado en lengua maçahua”, de modo que podemos concluir que Nájera había dejado en buenas manos la publicación póstuma de su obra.

¿Por qué pienso que el autor lo decidió justamente de esta manera y que no fue por otras circunstancias no intencionadas que el libro no se publicara hasta 1637? Para empezar, está la confesión, por así decir, sobre las limitaciones lingüísticas de la obra en el prólogo, citada más arriba, que puede tomarse como un primer motivo para no exponerse a la crítica en vida. Este punto cobra toda su dimensión cuando se considera la intrincada relación entre fonía y grafía en el texto mazahua y se toma en cuenta que la propuesta de escritura usada por Nájera resultó ser un intento deficiente de graficación alfabética del mazahua. Un segundo motivo para su reticencia podría encontrarse tanto en la naturaleza rudimentaria –y en este sentido poco ortodoxa– de la parte catequística y doctrinal de la obra, como en el carácter algo atávico de la parte sacramentaria, que no corresponde al modelo del *Ritual romano* reformado, que ya había entrado en vigor en esos años.⁴ En este sentido, cabe destacar la ausencia de los 10 mandamientos de “la ley de Dios” y de los cinco de “la Santa Madre Iglesia”, como se conocían en la época. Así, también habría que tener en cuenta la existencia de ciertos puntos débiles en el plano teológico de la obra, que Nájera –en su calidad de licenciado en Teología– seguramente no ignoraba.

¿Cuándo se compuso entonces el texto que se publicaría después con el título de *Doctrina y enseñança en la lengua maçahua*? Esta pregunta no es fácil de contestar de manera exacta, ya que no contamos con testimonios directos que permitan fechar su composición. Iracheta (2000: 80) avanza la hipótesis de que “la *Doctrina* de don Diego fue escrita años antes de su publicación”, con el argumento de que habla de “estancias” (en la lista de los “Nombres de estancias de por aquí” [folios 173v-174r]) en lugar de haciendas, que “se consolidaron como el régimen de propiedad dominante hacia las primeras décadas del siglo xvii”.

Si bien este argumento es válido en términos generales en cuanto a la historia económica novohispana, habría que precisar y matizar algunos aspectos que queremos esbozar

⁴ El *Rituale Romanum* surgido del Concilio de Trento fue publicado en 1614 bajo el papado de Paulo V; sin embargo, su uso no era estrictamente obligatorio.



con cierto grado de detalle, siguiendo a Von Wobeser (1989). Así, la cesión de tierras por parte de la Corona por medio de mercedes reales abarcaba básicamente –en el centro del país, que incluye nuestra área de estudio– un periodo de 80 años, que va de 1540 a 1620, y comprendía dos modalidades principales, los sitios de estancia para ganado (mayor o menor) y las caballerías de tierra, donde se instalaban las llamadas “labores” (unidades productivas agrícolas). Ahora bien, como explica Von Wobeser (1989: 49-51), el término “hacienda”, en la acepción de propiedad rural extensa, surge hacia 1580, sobre todo en las zonas agrícolas del centro, y se generaliza a partir de 1615, mientras que el término “labor” pierde justamente esa acepción durante el siglo xvii y el término “estancia de ganado” va desapareciendo a lo largo del siglo xviii.⁵ Por otro lado, junto con la consolidación de la hacienda, se establece el término “rancho” para las unidades productivas menores. Así, podemos afirmar que a principios del siglo xvii tenemos un escenario de grandes cambios sociales (implantación de la economía española sobre la indígena) en que todavía no se fija una norma sobre el uso de esos términos, de modo que coexisten “hacienda de labor”, “estancia de ganado” y otras expresiones.⁶

Si examinamos la documentación para el valle de Ixtlahuaca en Sánchez Blas (2007: 198-293), vemos que una de las primeras menciones del término “hacienda” se da en

⁵ El universo de estudio de Von Wobeser (1989) son aproximadamente 600 mapas coloniales del AGN, en su mayoría del ramo de Tierras.

⁶ Por ejemplo, Menegus (1998: 296), al hablar de la situación de la ganadería y agricultura en la región a principios del siglo xvii, dice que “[e]n el centro del Valle de Toluca, también se fundaron rápidamente estancias ganaderas y haciendas de labor”. Y en una lista de propietarios rurales del marquesado de 1631, encontramos los términos “hacienda”, “hacienda de labor”, “estancia”, “estancia de vaquería” y “estancia de labor” (García Castro, 1999: 300, 451).

1604, en el contexto de la congregación de indios, donde un escrito hecho “por mandato del virrey” habla de “las haciendas de labor y ganado” de un particular (p. 269). Y en relación especial con don Diego, existe un “mandamiento” de 1618, “acordado a pedimiento de Ginés de Aguilar Verdugo”, que era su hermano, “en razón de dos manantiales de agua que pide, que están en dos haciendas que tiene en este valle” (p. 211). Podemos dar por seguro que esas dos haciendas son las mismas que heredaría don Diego más tarde en 1625, a la muerte de su hermano, según refiere Iracheta (2000: 86-87). Como detalle interesante, cabe agregar que las dos propiedades en cuestión se llamaban las haciendas de “San Juan” y “Río Grande”, nombres que corresponden muy probablemente a la “Estancia de San Juan” y la “Estancia del Río”, mencionadas juntas en la *DELM* (folio 173v).

Dado todo este escenario, ¿podemos inferir entonces, con base en los datos presentados, que Nájera escribió su texto hacia 1615, por decir, antes de que se empezara a generalizar el término “hacienda”? Aunque algunas piezas de la evidencia apuntan en esta dirección, con lo cual apoyan la línea de argumentación de Iracheta, me parece que no son del todo concluyentes por dos razones. Por un lado, está la persistencia más prolongada del término “estancia” frente a “labor”, según vimos más arriba. Además, de acuerdo con Menegus (1998: 295-303), la mayoría de las propiedades de españoles al norte de Toluca eran estancias de ganado menor y en la región predominaban las propiedades de pequeña y mediana extensión. Por otro lado, podrían estar en juego otros factores que van más allá del simple uso y significado denotativo de esos términos. En especial, estaba la prohibición legal de que “los eclesiásticos poseyeran tierras y propiedades rurales”, aunque “en la práctica, la Corona no puso obstáculos para la expansión territorial de las propiedades eclesiásticas”, sobre todo de las órdenes religiosas (Von Wobeser 1989: 65); de todos modos, las actividades económicas de los párrocos “no eran bien vistas por muchos prelados de la Iglesia” y no podían rebasar ciertos límites (Iracheta, 2000: 85-86). En este contexto, cabe mencionar, por ejemplo, la compra de más de mil cabezas de ganado mayor por un monto de casi seis mil pesos de oro común, efectuada por don Diego y su hermano en 1615. En comparación, el sueldo anual que recibía como párroco en 1600 era de 180 pesos. En la última etapa de su vida, don Diego tenía a su cargo 11 esclavos negros y mulatos, contando adultos, niños y ancianos. Además, era dueño de una biblioteca de unos cien libros en latín y español, cuyos títulos desafortunadamente no se citan, así como de

un gran servicio de plata, cuyas piezas sí se enumeran con minuciosidad (Iracheta, 2000: 88-89). No cabe duda, entonces, de que don Diego fue un hacendado pudiente, y como tal, de seguro estaba consciente de que era más prudente, como clérigo que era, no hacer alarde de su condición, así que pudo haber evitado por ello el uso del término “hacienda”, aunque éste ya se empleaba en documentos oficiales de la época, en referencia a las mismas propiedades que él designa en su texto como “estancias”.

Sea como haya sido, la discusión en torno al argumento de Iracheta nos ha permitido adentrarnos un poco más en el mundo de Nájera, aunque no ha sido posible llegar a una datación precisa del periodo en que se compuso el texto, con base en el uso de los términos “estancia” y “hacienda”. No obstante, comparto el punto de vista de Iracheta, en el sentido de que la obra es más temprana que 1635. ¿Qué otras evidencias hay para ubicar la obra en el tiempo? En teoría, también podríamos recurrir a los nombres de los otros propietarios que aparecen en la lista de estancias de la *DELM* (donde se enumera a 15 estancieros con nombre y apellido), pero indagaciones de este tipo resultarían muy arduas; de hecho, ninguno de los etnohistoriadores y cronistas que han investigado la zona en detalle (cfr. Quezada, 1972; García Castro, 1999; Iracheta, 2000; Velasco Godoy, 2005; Ramírez González, 1997; Sánchez Blas, 2007) han cruzado la lista en cuestión con la información del *AGN* (ramos de Mercedes, Tierras, Indios, etcétera), y en este estudio tampoco pretendemos emprender esa tarea. En un cotejo exploratorio, hemos podido localizar los nombres de “Christoual Gomez” y “Francisco Gomez” (folio 173v), entre unos pocos más, en la documentación incluida en Sánchez Blas (2007: 208, 264), donde el primero se cita en relación con el deslinde de dos estancias de ganado mayor en 1594, y el segundo, como testigo “estante de este dicho pueblo” de Ixtlahuaca, en el proceso de congregación de 1593. Asumiendo que se trata de las mismas personas, esas fechas sugieren un periodo de composición más cercano a los principios del siglo XVII que a la década de 1630. Sin embargo, faltaría hacer un estudio histórico exhaustivo de las estancias de la lista para sacar conclusiones mejor fundamentadas.

Por otro lado, tenemos el empleo del *Manuale Sacramentorum* pretridentino, impreso en México en 1560 y 1568, como texto de referencia en la parte sacramentaria, en lugar del *Rituale Romanum* (1614), cuya adopción se refleja en las publicaciones novohispanas a partir de 1638 con el manual de fray Pedro de Contreras Gallardo. Aunque esta filiación tampoco nos lleva a una datación precisa –dado que los

textos de Nájera y Contreras están justamente en el partea-guas histórico respecto al uso de esos libros litúrgicos–, nos remite de nuevo más a las primeras décadas del siglo xvii que a los años treinta del mismo.⁷

Un dato más significativo en el ámbito cronológico, que de hecho nos proporciona el “piso” (límite inferior) de la datación, aunque sea de manera parcial, proviene del *Vocabulario manual de las lenguas Castellana, y Mexicana*, escrito por Pedro de Arenas, cuya primera edición es de 1611 y que sirvió a Nájera como modelo de una parte de su texto, que gira en torno a asuntos más mundanos y cotidianos.⁸ A pesar de que esta filiación del texto obviamente no nos da un “techo” (límite superior) para la datación, sí permite determinar con más exactitud el probable periodo de composición de la *DELM*, que de manera tentativa podríamos fijar entre 1615 y 1625.

En general, se observa que el libro de Arenas fue también el modelo y la inspiración para Nájera en un sentido más amplio, debido a su orientación decididamente práctica y su formato bilingüe de traducción de línea por línea. Incluso en el “[p]rólogo al prudente le[c]tor” de Arenas, encontramos una exposición de motivos que guarda cierto parecido con lo dicho por Nájera en su prólogo, citado más atrás. Dice Arenas que

[...] procuré valerme del **Vocabulario grande que anda impresso**, de las lenguas Castellana y Mexicana [i. e. Molina] mas **no lo hallé acomodado** à aquello q[ue] ha menester saber vn hombre romancista, que no pretende mas elegancia de poder hablar con los Indios, y entenderlos: por lo qual acordé de escriuir en lengua Castellana las palabras, nombres, preguntas, y respuestas, que me parecieron ser mas necessarias para el referido effecto; lo qual hecho, **lo entregué á vn interprete de los Naturales** deste Reyno,

⁷ Corcuera (1994: 134-139) toma el año de 1642 como arranque oficial de la nueva política eclesiástica, puesto que es en ese año cuando se publica el programático *Manual de los Santos Sacramentos. Conforme al ritual de Paulo Quinto* (en español, latín y náhuatl), compuesto por el Dr. Andrés Sáenz de la Peña por mandato del obispo de Puebla, Juan de Palafox y Mendoza, para uniformar la impartición de los sacramentos por parte de los párrocos.

⁸ En Knapp (2000) presenté por primera vez la relación entre los textos de Nájera y Arenas; por su parte, Guzmán Betancourt (2002: 499) menciona que la guía bilingüe de Nájera “recuerda el modelo del *Vocabulario manual* de Pedro de Arenas”. Finalmente, Pellicer (2006) ofrece un cotejo entre ambos autores en su análisis sociolingüístico de la *DELM*.

el qual las bolui[ó] en lenguaje Mexicano, de suerte que me siruió de Vocabulario [...]

[disposición del texto y negritas mías]

Así, tanto Arenas como Nájera manifiestan que están al tanto de la existencia de otras obras más eruditas y voluminosas que las suyas, que son de corte utilitario: Arenas tiene por objeto escribir las palabras y frases “mas necessarias” para “poder hablar con los Indios, y entenderlos”, y Nájera, “escriuir solamente lo que es necessario sepan los ministros de doctrina, y entiendan los naturales”. Dicho sea de paso, los objetivos específicos de Arenas y Nájera se reflejan con claridad en el diseño general de sus respectivas obras: el primero quiere “hablar con los Indios, y entenderlos”, de modo que organiza el texto en los dos sentidos (español-náhuatl y náhuatl-español), mientras que el segundo sólo quiere que “entiendan los naturales”, con lo que produce un texto unidireccional (español-mazahua).

Sin embargo, su posicionamiento frente a esas limitaciones es totalmente diferente: Arenas, que era un laico sin grado universitario, plantea su postura con la seguridad y el desparpajo de un hombre dedicado al comercio, mientras que Nájera –que era un clérigo con grado universitario, según hemos visto– asume una postura mucho más defensiva y se justifica por “atreuer[se] à escriuir en [la lengua maçahua] cosa alguna”, según su propia formulación. A primera vista, esta diferencia resulta por demás sorprendente si tomamos en cuenta que Arenas se presenta como “un hombre romancista” que no tiene mayores conocimientos del náhuatl y que recurre por tanto a la ayuda de un intérprete indígena, cuyo nombre no especifica.⁹ Frente a él, Nájera pareciera contar con los elementos suficientes para no tener que disculparse ante el “carissimo Lector” por faltarle “gran erudicion, y eminencia” en mazahua.

Esta cuestión sólo cobra su justa dimensión si consideramos otros factores de suma relevancia: para empezar, a principios del siglo xvii el náhuatl todavía estaba en una situación sociolingüística muy diferente al mazahua, de la cual no nos ocuparemos en este artículo. Sólo queremos señalar que el náhuatl pasó de ser lengua imperial en tiempos prehispánicos, a ser *lingua franca* y principal vehículo de la evangelización en la época colonial, en un ambiente de multilingüismo en muchas regiones, entre ellas la provincia de Matlatzinco (valle de Toluca y alrededores), que

⁹ “[R]omancista” quiere decir “el que escribe en romance o castellano” y se opone aquí –como explica H. de León-Portilla (1982: xxvi-xxviii)– a “latinista”, es decir, el letrado docto versado en latín.

(1) Libro de bautizos de Jocotitlán*

ad	[1r] Dice la foja= año 1600. =anterior [...] / que se empezó en este libro en 1º de oct[ubre] de [...]		
	Axca a primero de octubre de 1600 a[...] / [...] que pipiltotontli nican motetecpanazque		
	ahora	¿?	niñitos aquí se ordenarán (en fila)
r1	m[art]jn tlamacaz	y[nta]tzin ynatzin	fran[cis]co oçoma ma[r]ija ychca
	Martín servidor	su padre su madre	Francisco mono María oveja
		yco[mpadr]e yco[madre]	[...] / tlachpaqui Juana tepozte
		su comadre su comadre	barrendero Juana metal-cortado
r2	pablo ometutul	yntatzin ynatzin	fran[cis]co xilotl ynamic ysabel [...] /
	Pablo dos-pava		Francisco mazorca su cónyuge Isabel
		yco[mpadr]e ycoma[dr]e	aloso xilotl ynes pitzaccihuatl
			Alonso mazorca Inés delgada-mujer
r3	p[edr]jo yexitl	yntatzin ynatzin	Di[eg]lo ocelotl ynamic lucia pitzaccihuatl
	Pedro pedo		Diego jaguar su cónyuge Lucía delgada-mujer
		yco[mpadr]e yco[madre] /	fran[cis]co ocelotl mag[dalen]a celtic
			Francisco jaguar Magdalena joven
r4	Juan ycxitl	yntatzin ynatzin	pablo quiyauh ynamic ysabel cocoxqui
	Juan pie		Pablo lluvia su cónyuge Isabel enferma
		yco[mpadre] [ycomadre] /	lugas acatl ysabel yspa tlach
			Lucas caña Isabel ante cancha
r5	melchio xilotl	yntatzin ynatzin	Di[eg]lo mesol mag[dalen]a xochil
	Melchor mazorca		Diego maguey-chico Magdalena flor
		yco[mpadr]e ycoma[dr]e	di[eg]lo [...] / ynamic ysabel huiyaccihuatl
			Diego su cónyuge Isabel alta-mujer
r6	cecilia pitzaccihuatl	yntatzin ynatzin	pablo quaolo ynamic lucia xayahua /
	Cecilia delgada-mujer		Pablo cabeza-redonda su cónyuge Lucía ¿?
		yco[mpadr]e ycoma[dr]e	lugas cohuatl ana xucoyu
			Lucas serpiente Ana la-menor
r7	ynes hueyxayac	yntatzin ynatzin	grabiél ocelotl ysabel poxu /
	Inés gran-cara		Gabriel jaguar Isabel ¿?-mujer?
		yco[mpadre] / ycoma[dr]e	Juan cohuatl ma[r]ija tlaelcihuatl
			Juan serpiente María grosera-mujer
r8	Juan omequauh	yntatzin ynatzin	p[edr]jo ometutul mag[dalen]a celtic
	Juan dos-águila		Pedro dos-pava Magdalena joven
		yco[mpadr]e ycoma[dr]e	[...] / omequauh ma[r]ija xahuatl
			dos-águila María afeitada
r9	di[eg]lo tecpa	yntatzin ynatzin	Domas quiyauh ma[r]ija xahuatl
	Diego pedernal		Tomás lluvia María afeitada
		yco[mpadr]e ycom[adr]e	[...] / tecpa mag[dalen]a celtic
			pedernal Magdalena joven
r10	ysabel celtic	yntatzin ynatzin	Di[eg]lo cuixtli Juana tepoztec
	Isabel joven		Diego gavián Juana metal-cortado
		yco[mpadr]e ycoma[dr]e /	Di[eg]lo ecatl ynes tepozte
			Diego viento Inés metal-cortado
r11	ma[r]ija celtic	yntatzin ynatzin	p[edr]jo çoli lucia ychca
	María joven		Pedro codorniz Lucía oveja
		yco[mpadr]e ycom[adr]e	ma[r]ija tzpah? / biuda
			María ¿? viuda
r12	p[edr]jo anto	yntatzin ynatzin	lugas Ecatl ma[r]ija ychpochtli
	Pedro Anton(io)		Lucas viento María muchacha
		yco[mpadr]e ycom[adr]e	fran[cis]co / ometuchtli lucia hueyxayac
			Francisco dos-conejo Lucía gran-cara
r13	ma[r]ija xochil	yntatzin ynatzin	miguel quiyauh ynes coltic
	María flor		Miguel lluvia Inés torcida
		yco[mpadr]e ycom[adre] /	fran[cis]co anto ynamic ana celtic
			Francisco Anton(io) su cónyuge Ana joven
r14	miguel quiyauh	yntatzin ynatzin	p[edr]jo matlac ysabel cocoxqui
	Miguel lluvia		Pedro en-la-red? Isabel enferma
		yco[mpadr]e yco/ma[dr]e	fran[cis]co cohuatl ma[r]ija ychpochtli
			Francisco serpiente María muchacha
r15	lugas tutul	yntatzin ynatzin	p[edr]jo Ecatl mag[dalen]a quapatlach
	Lucas pava		Pedro viento Magdalena cabeza-aplanada
		yco[mpadr]e ycoma[dr]e	di[eg]lo / tecpa ynamic mag[dalen]a hueycihuatl
			Diego pedernal su cónyuge Mgda. gran-mujer
r16	Juan tepa	yntatzin ynatzin	pablo cuixtli agelina celticcihual
	Juan pedernal?		Pablo gavián Angelina joven-mujer
		yco[mpadr]e ycom[adre] /	Juan cuixtli ysabel mocel
			Juan gavián Isabel la-única
r17	miguel ycxitl	yntatzin ynatzin	pablo acatl ysabel cocoxqui
	Miguel pie		Pablo caña Isabel enferma
		yco[mpadr]e ycom[adre] /	pablo maçatl ysabel chatixu
			Pablo venado Isabel ¿?-mujer
f	[1v] [...] Diego de najera		

* Quiero agradecer la generosa ayuda de María del Carmen Herrera Meza, de la Dirección de Lingüística del INAH, en la paleografía y traducción de esta página. Las claves que se usan en la transcripción son: ad = adición posterior; r = registro; f = firma.

incluye, al norte, el valle de Ixtlahuaca. Quezada (1972: 26-31) y García Castro (1999: 44-50, 339) presentan y discuten la distribución y la jerarquización de los grupos lingüísticos en esta provincia durante el siglo XVI; en general, ambos coinciden en presentar las lenguas en el siguiente orden de importancia: náhuatl (mexicano), matlatzinca, otomí, mazahua, además del ocuilteco y algunas lenguas minoritarias al sur, ya desaparecidas. En este contexto, vale la pena citar un pequeño pasaje del acta de la congregación de 1593 en la zona de Ixtlahuaca, transcrita en Sánchez Blas (2007: 256-266), donde se dice que el juez

[...] nombró [intérprete] a Francisco Hernández, vezino de este dicho pueblo de Ixtlahuaca,
persona que entiende las lenguas mexicana, mazahua y otomí
 del cual el dicho juez tomó e recibió juramento por Dios Nuestro Señor e por una señal de la cruz,
 [...] so cargo del cual **prometió de usar bien y fielmente el oficio de tal intérprete**,
 tratando con verdad de lo que le mandaren decir y los naturales dixer[e]n
 sin quitar, ny poner cosa alguna [...] e no firmó por no saver escribir, firmólo el dicho Juez [...] [disposición del texto y negritas mías, p. 257]

Así, vemos que en el valle de Ixtlahuaca, el área nuclear de los mazahuas, también había población nahua (mexica) y otomí, sobre todo en las cabeceras, un fenómeno presente en toda la provincia que se remonta al “principio mesoamericano del entreveramiento territorial y étnico de los señoríos indígenas” (García Castro, 1999: 75). Después de que los mexicas de la Triple Alianza conquistaron el valle de Matlatzinco durante el reinado de Axayácatl, en la década de 1470, ese entreveramiento se articuló en toda su complejidad mediante un elaborado sistema de reparto de tierras, tributos y servicios (cfr. Quezada, 1972: 46-56; García Castro, 1999: 57-95). Otras de las consecuencias de esta conquista fueron el éxodo de una parte de la población otomiana (matlatzinca, otomí y mazahua) hacia Michoacán, el repoblamiento del valle por parte de la Triple Alianza y la consolidación del náhuatl como lengua de prestigio.

Una evidencia concreta para el uso del náhuatl en la zona mazahua en tiempos de Nájera es un *Libro de bautizos* que se conserva en la sacristía de Jocotitlán y que tuve oportunidad de examinar de manera breve durante una visita en 1999. Como una pequeña contribución a la etnohistoria

de la zona y para conferir cierta identidad a los “naturales” anónimos de la *DELM*, aquí se transcribe la primera página de dicho documento.

De una adición hecha por otra mano, pero de la época, que encabeza esta página, se desprende que se ha perdido el folio anterior, probablemente la portada del libro. Asimismo, al primer folio del libro, cuyo lado recto se transcribe en la página 70 (1), le falta la esquina superior derecha y el margen derecho está algo deteriorado. En la paleografía del texto se desatan las formas abreviadas y las expresiones se glosan en cursivas (sin análisis morfológico).

La disposición del texto ha sido cambiada en la edición para acentuar la estructuración de los distintos registros, que siguen todos un mismo patrón, esquematizado en (2a):

(2) Pautas del texto

a. registros		
nombre del bautizado(a)	<i>su padre su madre</i>	n. del padre, (<i>su cónyuge</i>) n. de la madre
	<i>su compadre su comadre</i>	n. del compadre, (<i>su cónyuge</i>) n. de la comadre
b. nombres propios		
nombre de pila hispano-cristiano + segundo nombre (ca. 92% náhuatl, 5% mazahua, 3% español)		
c. nombres de pila		
masc. <i>Martín, Francisco, Pablo, Alonso, Pedro, Diego, Juan, Lucas, Melchor, Gabriel, Tomás, Miguel</i>		
fem. <i>María, Juana, Isabel, Inés, Lucía, Magdalena, Cecilia, Ana, Angelina</i>		
d. segundos nombres nahuas masculinos		
calend. <i>mono, jaguar, serpiente, dos-águila, dos-conejo, venado, lluvia, viento, caña, pedernal</i>		
planta <i>mazorca (tierna), maguey-chico</i>		
cuerpo <i>pedo, pie</i>		
calific. <i>cabeza-redonda</i>		
función <i>servidor, barrendero, en-la-red?</i>		
e. segundos nombres nahuas femeninos		
calific. <i>delgada-mujer, alta-mujer, grosera-mujer, gran-mujer, joven-mujer, joven, muchacha, enferma, afeitada, torcida, gran-cara, cabeza-aplanada</i>		
ordin. <i>la menor, la única</i>		
calend. <i>flor</i>		
animal <i>oveja</i>		
lugar <i>ante la cancha</i>		
instr. <i>metal-cortado</i>		

Solamente en cuatro casos –puestos en negritas– de la lista de (1) encontramos un segundo nombre no náhuatl, que puede ser el préstamo <anto> ‘Anton(io)’, para hombres, o un nombre en mazahua (aquí al parecer compuestos con ‘mujer’), para mujeres (cfr. r7 y r17). En el lado vuelto del primer folio hay nueve registros más, que no se transcriben aquí, y después de ellos, a media página, aparece la firma “Diego de najera”. Los segundos nombres están casi todos

en náhuatl; sólo hay dos femeninos en mazahua. El texto del folio 1v continúa con dos jornadas de bautizo más breves, de sólo cuatro registros cada una, que salieron de la pluma de dos escribanos diferentes; también llevan la firma “Diego de najera”. Una sólo contiene segundos nombres en náhuatl, mientras que la otra incluye los nombres españoles de <ysabel ximenez>, <marcos berez> y <miguel gar[cija]>, cuyo estatus se comentará más adelante, así como dos nombres femeninos más en mazahua. En (2b) se incluyen los porcentajes por lengua de los segundos nombres en el folio 1r-v, que muestran un abrumador predominio del náhuatl con 92% (145 de 158 nombres analizados).

Sin entrar en detalles del análisis filológico, como la adaptación fónico-gráfica de los préstamos del español, queremos resaltar algunas características generales de esta muestra. Para empezar, el náhuatl usado, cuando menos por el primer escribano, muestra ciertas inconsistencias y puede calificarse de náhuatl de escribanía, típico de una persona que lo habla como segunda lengua.¹⁰ En lo que concierne a los nombres propios, encontramos varios rasgos significativos que se ajustan bien al cuadro descriptivo que ofrece Lockhart (1999: 173-191) sobre la evolución de los antropónimos nahuas después de la conquista. Así, las pautas del texto corresponden a un modelo onomástico relativamente temprano que prevalecía en el mundo nahua a mediados del siglo xvi, con nombres de pila cristianos y segundos nombres indígenas (nahuas), resumido en (2c, d, e). Esos segundos elementos no eran apellidos propiamente, sino más bien nombres calendáricos o descriptivos, conforme a la tradición mesoamericana. Esto se nota fácilmente en (1), ya que ningún bautizado lleva el “apellido” de alguno de sus padres. Otro rasgo netamente prehispánico es la distinción masculino/femenino en esos nombres indígenas, como se observa en (2d, e), donde la clase de los nombres masculinos tiene muy pocos puntos de contacto con la clase de los femeninos. Así, los primeros se derivan ante todo de nombres calendáricos,¹¹ además de nombres de animales, (partes de) plantas, partes del cuerpo y funciones sociales, mientras que los segundos son en su gran mayoría calificativos (descriptivos), y algunos más “ordinales” (según el orden de nacimiento), junto con otros menos frecuentes. De igual forma, se reserva a las mujeres

el empleo de nombres mazahuas, como <poxu> o <ponxu>, <chatixu>, <chaní> y <bacho>, cuyas grafías no permiten un análisis seguro de las formas.

En cuanto a los nombres españoles, hay que distinguir entre dos tipos principales; por un lado están los de pila usados como segundos nombres, como en *Pedro Anton(io)*, que surgen hacia 1550, a partir de nombres de santos, con la posterior omisión del *de San* –por ejemplo, *Pedro de San Antonio* daría *Pedro Anton(io)*–, y que se generalizan a finales del siglo xvi, y que pronto se convierten “en la norma para los nahuas comunes y los indios de todo México” según Lockhart (1999: 177). Como vemos en (1), para 1600 esta moda aún no se había extendido entre la población mazahua, que seguía la pauta más conservadora. Por otro lado, están los apellidos hispanos, entre ellos los patronímicos como *Jiménez* y *Pérez*, que siempre indican la pertenencia a la élite local o nobleza indígena. Así, en los materiales de García Castro (1999: 460) y Sánchez Blas (2007: 231) se documenta el caso de “doña Elena Jiménez”, cacica de Ixtlahuaca, que en 1594 recibe la distinción de que “la justicia de dicho pueblo [le] dé lugar señalado en la iglesia, llevando[le] tapete [y] almohada [...] conforme a su categoría”. También el intérprete Francisco Hernández, mencionado más atrás, que “no firmó por no saber escribir”, pertenecía con seguridad a esa élite indígena, ya que se registran varios *Hernández* (Domingo, Lucas y Pedro) en la lista de caciques y principales que recibieron como mercedes estancias de ganado menor y caballerías de tierra en la zona mazahua hacia finales del siglo xvi y principios del xvii (cfr. García Castro, 1999: 481-3). En general, la situación coincide con la descripción de Lockhart (1999: 186), quien afirma que “[d]urante gran parte del siglo xvi, la mayoría de la población llevó apellidos indígenas, y la mayor línea divisoria era entre éstos y quienes poseían nombres [españoles]”, es decir, entre macehuales y principales.

Ahora bien, tomando en cuenta el contexto sociolingüístico esbozado, considero que podemos suscribir la primera de las dos hipótesis lanzadas por Iracheta (2000: 77) sobre el *Libro de bautizos*, en el sentido de que “los mazahuas recibían nombres nahuas al ser bautizados”, y que podemos desechar, en cambio, la segunda, que supone la existencia de “un grupo considerable de mexicanos en Jocotitlán cuyas partidas de bautizo aparecen en el libro mencionado”. Por cierto, la hegemonía del náhuatl no sólo se manifiesta en los antropónimos, sino también en los etnónimos como *matlatzinca*, *otomí* y *mazahua*, entre otros, que pasaron como préstamos al español. El etnónimo propio del mazahua

¹⁰ El error más llamativo son las formas para ‘su padre, su madre’, a saber, <yntatzin> en vez del esperado *yatzin*, y <ynatzin> en vez del esperado *ynantzin*.

¹¹ Lockhart (1999: 176) explica que “[e]n el caso de los nombres calendáricos, que consistían de un número y un signo, por lo general se eliminaba el número”.

aparece cuatro veces en la *DELM* y constituye, al parecer, el único testimonio (en mazahua) que se conserva del nombre antiguo de la etnia/lengua.

(3) Etnónimo

a. en náhuatl	maçahua	masa:waʔ venado-dueño	
b. <i>DELM</i>			
106r	en vuestra maçahua	ni nañhahi 2 ^{POS=AO} =palabra=PL	ñhanphareni=na=ñā=hi ñāpʰadʰ palabra-caballo(<venado)
103r	algun caballo	daha phare	đaha pʰadʰ uno caballo
102r	cuero de venado	xi panttehe	jipʰantʰehe piel-caballo-monte(=venado)
c. en otomí (Neve y Molina [1767]1975)			
p. 56	Idioma Masagua	Na nhiānphni.	na ʰñāpʰ(a)ni A.SG palabra-caballo(<venado)
p. 27	Caballo	Na phani.	na pʰani A.SG caballo

En (3) vemos que el etnónimo corresponde a un calco léxico, compartido por el náhuatl, el mazahua y el otomí, que se basa en la noción de “venado”. Sin embargo, con la introducción del ganado mayor europeo, los términos *pʰadʰ* del mazahua y *pʰani* del otomí se extienden semánticamente a “caballo” y pierden después su acepción de “venado”, mientras que la noción de “venado” llega a expresarse mediante un nuevo compuesto, que puede traducirse como “caballo de monte”. Para el periodo en que se compone la *DELM*, estos procesos ya habían concluido, como puede observarse en (3b). Motivados probablemente por este cambio y la connotación peyorativa que adquirió la forma *ñānpʰani*, “habla como caballo/bestia/animal” entre sus vecinos, los otomíes,¹² los mazahuas decidieron abandonar su etnónimo tradicional en algún momento de la historia antes del siglo xx, tal vez desde el siglo xviii. Hoy día, dicen simplemente *ñā=tʰo ʰñāḡā*, “habla nomás la lengua”, para referirse a un hablante del mazahua, y el idioma se designa como *ʰñā=tʰo*, “lengua nomás”.

La importancia menor del mazahua en el ambiente multilingüe de la provincia de Matlatzinco también tuvo otras implicaciones socioculturales de consideración: en primer lugar, repercutió sobre la manera en que los mazahuas fueron evangelizados, ya que no se estableció ningún convento de religiosos en su zona. Durante el siglo xvi se erigieron conventos franciscanos en Toluca –el más antiguo, de ca. 1530–, Metepec, Calimaya y Zinacantepec, todos al centro del valle, así como conventos agustinos en Malinalco y Ocuilan, al sureste (García Castro, 1999: 145-153).

¹² El uso despectivo de esta expresión entre los otomíes de la meseta de Ixtlahuaca hacia los mazahuas se describe en Soustelle (1937) [1993].

Así, durante los primeros 30 años, la población al norte y oeste del valle (incluido el valle de Ixtlahuaca) fue atendida por los frailes desde Toluca; sin embargo, a mediados de siglo, el clero secular se empezó a instalar en la región, “mostrando [...] una de las presencias más significativas de la Nueva España”, de modo que hacia 1570 contaba ya con 13 parroquias fundadas “en pueblos de indios y tres en los reales mineros de Sultepec, Temascaltepec y Zacualpan” (p. 148), al suroeste del valle, además del real de Tlalpujahuá, del lado de Michoacán. Para la década de 1560, en la zona mazahua ampliada existían curatos o parroquias seculares –enumerados de norte a sur– en Tlalpujahuá, Atlacomulco, Ixtlahuaca, Jiquipilco, Almoloya (Tlalchichilpa) y Temascaltepec, y para 1580 los había en Temascalcingo y Jocotitlán, que se separaron en definitiva de Atlacomulco a principios del siglo xvii. En una época más tardía, se fundaron las parroquias de Asunción Malacatepec (1684) y San Felipe del Obraje (1711), que se separaron de Almoloya e Ixtlahuaca, respectivamente (cfr. Gerhard 1986:181-182).

La poca atención que recibieron los mazahuas por parte de los franciscanos se manifiesta de igual forma en la ausencia de un legado lingüístico concreto que reflejara su labor misionera entre este grupo. Si consultamos la *Historia eclesiástica indiana* sobre el siglo xvi de fray Gerónimo de Mendieta (1997, vol. 2: 237-240), quien vivió en el convento de Toluca de 1556 a 1562, constatamos que, respecto “de lo mucho que escribieron los religiosos antiguos franciscanos en las lenguas de los indios”, se enumeran numerosas obras en náhuatl y varias en otomí, tarasco y matlatzinca, entre otras lenguas, pero ninguna en mazahua. La afirmación de Nájera en la dedicatoria (folio IVr-v) de que “en la lengua que llaman Maçahua [...] hasta oy no se à escrito cosa alguna”, hace eco precisamente de esta situación.

En lo que se refiere a la primera generación de curas en las parroquias seculares, García Castro (1999: 152) señala que, en los reportes que entregaron hacia 1570, “se quejaban de la poca permanencia que tenían en un lugar fijo, pues ello les impedía aprender el idioma de los indios”, al ponerlos “en desventaja frente a los misioneros”. Al parecer, esta queja fue tomada en cuenta por los jerarcas de la Iglesia, puesto que desde finales del siglo xvi se documentan varios casos de curas que se distinguen por su larga permanencia en un mismo pueblo, entre ellos Nájera (Jocotitlán, 1592-1635). Otros curas de ese grupo serían Alonso Rodríguez Ugarte (Almoloya, 1583-1602), Juan González de Urbina (Atlacomulco, 1586-1613), Cristóbal de Cervantes (Ixtlahuaca, 1592-1618) y Andrés de Ressa (Ixtla-



huaca, 1620-1651), todos ellos coetáneos de Nájera en la zona mazahua. Sin duda, esta constelación sugiere varias preguntas interesantes, tanto sobre la posible cooperación entre esos curas para solventar el problema de una lengua ágrafa como el mazahua, como sobre la probable existencia de otros materiales manuscritos en mazahua. Desafortunadamente, por el momento sólo se puede especular sobre esas preguntas y otras similares, puesto que no existen más testimonios ni documentos relevantes, por lo menos no en forma publicada. Lo que sí resulta un hecho innegable es que el clero secular, en esencia individualista por su modelo organizativo, no contaba con los mismos recursos humanos ni la misma capacidad investigadora para generar conocimientos lingüísticos que el clero regular, el cual encontraba en los conventos un ambiente ideal para realizar y acumular su trabajo colectivo.

Es dentro de todo ese heterogéneo universo sociocultural y sociolingüístico donde se tiene que ubicar la obra de Nájera para intentar una evaluación global de sus alcances y méritos. Para resumir de manera esquemática la situación de las dos lenguas indígenas que más relevancia han tenido en esta exposición –el náhuatl y el mazahua–, podemos colocarlas en los polos opuestos del escenario novohispano esbozado: por un lado está el náhuatl como *lingua franca*, mayoritaria y de prestigio relativamente alto, que pasa de un proceso exitoso de graficación alfabética a mediados del siglo XVI a la fase siguiente de escrituralización, en la que se va creando una rica cultura escrita que se apropia en forma paulatina de diferentes tradiciones discursivas (religiosas, jurídicas, históricas, literarias y cotidianas). Por otro lado tenemos el mazahua como lengua minoritaria y de bajo prestigio, que a principios del siglo XVII todavía no entra al proceso histórico de

graficación y que, por ende, tampoco cuenta con una cultura escrita. A este escenario se suma, además, el español como nueva lengua hegemónica (imperial) y de máximo prestigio, que dicta en buena medida las pautas de graficación y escrituralización de todas las lenguas mesoamericanas.

Así las cosas, estamos en condiciones de retomar por un momento la comparación que hicimos más atrás entre las posturas de Arenas y Nájera en sus respectivos prólogos. Tomando en consideración lo dicho hasta ahora, vemos que resulta coherente el posicionamiento de cada uno respecto a su obra: Arenas puede presentar su libro de manera tan segura y confiada puesto que el náhuatl no sólo disponía para entonces (1611) ya de una ortografía bien establecida y ampliamente difundida, sino también de una creciente cultura escrita, a la que el *Vocabulario manual* le vino a agregar, de hecho, un nuevo género textual: la guía de conversación bilingüe (cfr. H. de León-Portilla, 1982: xxviii-xxix). De este modo, incluso para un lego como Arenas publicar en náhuatl era factible gracias a ese entorno favorable. Nájera, en cambio, se enfrenta a una situación adversa en varios aspectos, que hemos resumido en los párrafos anteriores. A pesar de que era competente en la lengua, su principal escollo fue la ausencia de un sistema de escritura alfabética que le hubiera permitido plasmarla en el texto que deseaba transmitir. Además, para su mala fortuna, el mazahua tenía –y sigue teniendo– un repertorio de vocales y consonantes bastante amplio, que no puede representarse con facilidad mediante las grafías del español y del latín. La solución que era capaz de ofrecer no resolvía en el fondo el problema de una graficación adecuada de la lengua, y él lo intuía con claridad, aunque no lo llegó a formular de manera abierta en el prólogo y la dedicatoria, sino que sólo lo insinuó al hablar de su falta de “erudición y eminencia” respecto al mazahua, en que “hasta oy no se à escrito cosa alguna”.

Si bien la propuesta de graficación de Nájera resulta deficiente desde un punto de vista lingüístico-técnico, hay que tener en cuenta, al mismo tiempo, que él en realidad nunca se planteó el objetivo de crear una ortografía del mazahua que trascendiera los estrechos límites de su obra. De la misma forma en que el texto mazahua de la *DELM* es subsidiario en el plano del contenido, por ser una traducción del español a la lengua indígena, lo es también en el plano de la expresión, porque la propuesta de escritura usada no permitiría una existencia autónoma del texto, en tanto que un lector no podría leerlo con fluidez y entenderlo con éxito por sí solo, aun sabiendo la lengua. Así, el texto mazahua tal como está escrito solamente puede interpretarse en fun-

ción del español, y no de forma independiente, lo cual se ha reflejado en un lugar muy específico de la edición, a saber, la consabida lista de los “Nombres de estancias de por aquí” (folios 173v-174r). En esa lista, la gran mayoría de las palabras en mazahua no tiene un equivalente semántico en español (ni en náhuatl), por lo que resulta muy difícil, si no imposible, leerlas y entenderlas correctamente. De hecho, también es el único lugar del texto donde el método de reconstrucción fonológica no es operativo en el análisis, puesto que tiene como base la identificación y comparación de formas cognadas. En general, vemos que las características del texto en mazahua justifican a plenitud la necesidad de una interpretación fonológica integral del material escrito en lengua indígena.

Por otra parte, y esto hay que enfatizarlo para evitar malentendidos, esas deficiencias no menoscaban de ninguna manera el enorme valor del texto como documento lingüístico y patrimonio cultural, en tanto que es el único impreso colonial en mazahua. Si uno se pone a reflexionar con detenimiento sobre el contexto tan desfavorable al que hizo frente Nájera, su figura se engrandece y uno se percata de que se necesitaba de una personalidad excepcionalmente generosa y sensible para llevar a cabo esa empresa. En este sentido, me parece que podemos encontrar también otras muestras de la generosidad y sensibilidad de Nájera en su biografía, verbigracia, cuando comparte su gusto por el arte con los pintores indígenas del pueblo (cfr. Iracheta, 2000: 88-90), cuando dice que “tiene tan larga experiencia de la capacidad, y talento de los naturales, y mas de los maçahuas” (folio Vr), cuando impulsa la construcción de una gran parroquia en Jocotitlán, la cual en nada se parece a las pequeñas iglesias que asociamos por lo general con este tipo de pueblos.

Vale la pena detenernos un momento para agregar algunas observaciones sobre esta última faceta de Nájera, la construcción de la parroquia, que fue iniciada hacia 1600 y concluida –en una primera etapa– hasta 1658, más de 20 años después de su muerte. Según la descripción que nos ofrece Álvarez Noguera (1981: 214-217), “los valores que distinguen a esta parroquia son tanto su volumen y elementos, como su situación e integración con el paisaje”; entre los elementos arquitectónicos, destaca “la poca frecuente composición de su fachada principal [que] está resuelta con componentes más renacentistas [*i. e.* clásicos] que barrocos”, aunque también tiene algunos elementos neoclásicos que proceden de épocas más recientes. En general, el edificio corresponde a un periodo de transición, con ciertas características formales propias, únicas en la región, que



no se pueden definir fácilmente y sobre las cuales no nos podemos explicar aquí.

Con esta descripción somera de la parroquia, quiero rescatar cierto paralelismo que se percibe entre esos dos proyectos de Nájera, el lingüístico y el arquitectónico, tanto por su magnitud como por su naturaleza híbrida. En lo que concierne al primero, veremos que combina elementos de corte gramatical y lexicográfico, así como religioso y cotidiano, todos integrados en una gran obra que –hasta donde alcanzo a ver– era única en su época. Por su carácter emprendedor y sus múltiples facetas e intereses, considero que podemos calificar a Nájera como hombre renacentista, que encontró “el equilibrio entre el mundo material y el espiritual”, como bien concluye Iracheta (2000: 96-97).

Por último, nos queda dar algunos datos adicionales que complementan el cuadro general sobre el periodo histórico y la obra. En cuanto al tiempo en que vivió Nájera (1570-1635), resulta pertinente señalar que coincidió exactamente con un ciclo de expansión económica en la Nueva España, que los historiadores especializados fijan entre 1570 y 1630 (cfr. Blanco y Romero, 2000: 39-44). Así, el auge de la minería dio un fuerte impulso a la agricultura y la ganadería, actividades que no eran ajenas a Nájera, como hemos visto. En última instancia, esa prosperidad creó ciertas condiciones favorables para la elaboración y la publicación de la *DELM*, tanto en la vida personal de Nájera como en el entorno social. La aparición en 1611 del *Vocabulario manual* de Arenas (laico comerciante), su adquisición por parte de Nájera, el proyecto de elaborar una “guía de conversación” para párrocos en mazahua, la decisión de publicarla de manera póstuma y dejar los medios para ello, todo esto formaría parte de ese entramado.

Otra circunstancia feliz fue la selección de Juan Ruiz como impresor de la obra, ya que él y su equipo hicieron un buen trabajo tipográfico al editar un libro escrito en parte en una lengua que les era extraña, y además sin supervisión del autor. José Toribio Medina (1912: 122) dice de Juan Ruiz que “poseía una ilustración muy superior a la de sus colegas”, manifiesta en su *Discurso sobre la significación de dos impresiones metereológicas*, que fue impreso por él mismo en 1653. Ruiz estableció su propio taller en 1613 y trabajó hasta 1675, el año de su muerte. Llama la atención que no indicó la ubicación de su casa en ninguno de los libros que salieron de su imprenta. Sin embargo, dado que se le pudo identificar como hijo de Enrico Martínez (cfr. H. de León-Portilla, 1982: xxxi), se demostró que se hizo cargo de la imprenta de su padre cuando éste se dedicó a otras actividades. Así, existe otro vínculo relevante entre Nájera y Arenas, porque el libro de este último se confeccionó, precisamente, “en la emprenta de Henrico Martinez”, según leemos en su portada. Entre las publicaciones lanzadas por Ruiz, podemos destacar la *Crónica de la Orden de San Agustín en las Provincias de la Nueva España* (1624) de Grijalva, y la *Geográfica descripción* (1674) de Burgoa, recientemente reeditada por Porrúa. Según Medina, a partir de 1653, es probable que Ruiz publicara los calendarios de su época, y también trabajó para el Santo Oficio de la Inquisición.

Bibliografía

Álvarez Noguera, José Rogelio, *El patrimonio cultural del Estado de México: Primer ensayo*, México, BEEM, vol. 110, 1981.

Arenas, Pedro de, *Vocabulario manual de las lenguas castellana y mexicana*, ed. facsimilar A. H. de León-Portilla, México, UNAM, 1982 [1611].

Blanco, Mónica y María Eugenia Romero Sotelo, *Tres siglos de economía novohispana: 1521-1821*, 2ª ed., México, UNAM/Jus, 2000.

Contreras Gallardo, fray Pedro de, *Manual de administrar los santos sacramentos a los españoles, y naturales de esta Nueva España conforme a la reforma de Paulo V*, México, Juan Ruiz, 1638.

Corcuera de Mancera, Sonia, *Del amor al temor. Borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771)*, México, FCE, 1994.

García Castro, René, *Indios, territorio y poder en la provincia matlatzinca: La negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XV-XVII*, México, Ciesas/INAH/El Colegio Mexiquense, 1999.

Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España: 1519-1821*, Stella Mastrangelo (trad.), Reginald Piggot (mapas), México, UNAM, 1986.

Guzmán Betancourt, Ignacio, “Los estudios sobre lenguas indígenas”, en *Historia de la literatura mexicana desde sus orígenes hasta*

nuestros días, vol. 2: “La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII”, R. Chang-Rodríguez (coord.), México, Siglo XXI/UNAM, 2002, pp. 477-509.

H. de León-Portilla, Ascensión, “Estudio introductorio”, en *Vocabulario manual de las lenguas castellana y mexicana*, México, UNAM (ed. facs. de la de P. de Arenas), 1982, pp. XVII-LXXXIX.

Iracheta Cenecorta, María del Pilar, “Entre lo divino y lo terreno: don Diego de Nájera Yanguas, presbítero beneficiado de Jocotitlán”, en R. H. Rodríguez (coord.), *Jocotitlán*, México, El Colegio Mexiquense/Ayuntamiento de Jocotitlán, 2000, pp. 71-98.

Knapp Ring, Michael H., “*Doctrina y enseñanza en la lengua mazahua*: Estudio filológico y edición interlineal. Seguidos de un esbozo gramatical”, tesis de doctorado, México, El Colegio de México, 2011.

_____, “La *Doctrina y enseñanza* de Nájera Yanguas en lengua mazahua”, ponencia presentada en el simposio *Los Gramáticos de Dios*, México, El Colegio de México, 2000.

Lockhart, James, *Los nahuas después de la conquista: historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1999.

Medina, José Toribio, *La imprenta en México (1539-1821)*, Santiago de Chile, impreso en casa del autor, 1912.

Mendieta, fray Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, 2 vols., Conaculta, México, 1997.

Menegus Bornemann, Margarita, “Haciendas y comunidades en el valle de Toluca, siglos XVII y XVIII”, en *Historia general del Estado de México 3: La época virreinal*, M. T. Jarquín Ortega (coord.), México, Gobierno del Estado de México/El Colegio Mexiquense, 1998, pp. 293-311.

Neve y Molina, Luis de, *Reglas de ortografía, diccionario y arte del idioma othomí: breve instrucción para los principiantes*, México, BEEM (ed. facsimilar de la de M. Colín), vol. 48, 1975 [1767].

Pellicer, Dora, “Confesión y conversación en la *Doctrina y enseñanza de la lengua mazahua* de Diego de Nájera Yanguas”, en *Estudios de Cultura Otomame*, núm. 5, 2006, pp. 13-52.

Quezada Ramírez, María Noemí, *Los matlatzincas: época prehispánica y época colonial hasta 1650*, México, INAH, 1972.

Ramírez González, Alberto, *Jocotitlán: monografía municipal*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, 1997.

Sánchez Blas, Joaquín, *Estudio histórico de la zona mazahua*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, 2007.

Soustelle, Jacques, *La Famille Otomí-Pame de Mexique Central*, París, Institut d’Ethnologie, 1937 (hay trad. al español: *La familia otomí-pame del México central*, México, FCE, 1993).

Teruel Gregorio de Tejada, Manuel, *Vocabulario básico de la historia de la Iglesia*, Barcelona, Crítica, 1993.

Velasco Godoy, María de los Ángeles, *La historia de un cambio en el valle de Ixtlahuaca: La formación de un pueblo colonial*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2005.

Wobeser, Gisela von, *La formación de la hacienda en la época colonial: el uso de la tierra y el agua*, México, UNAM, 1989.