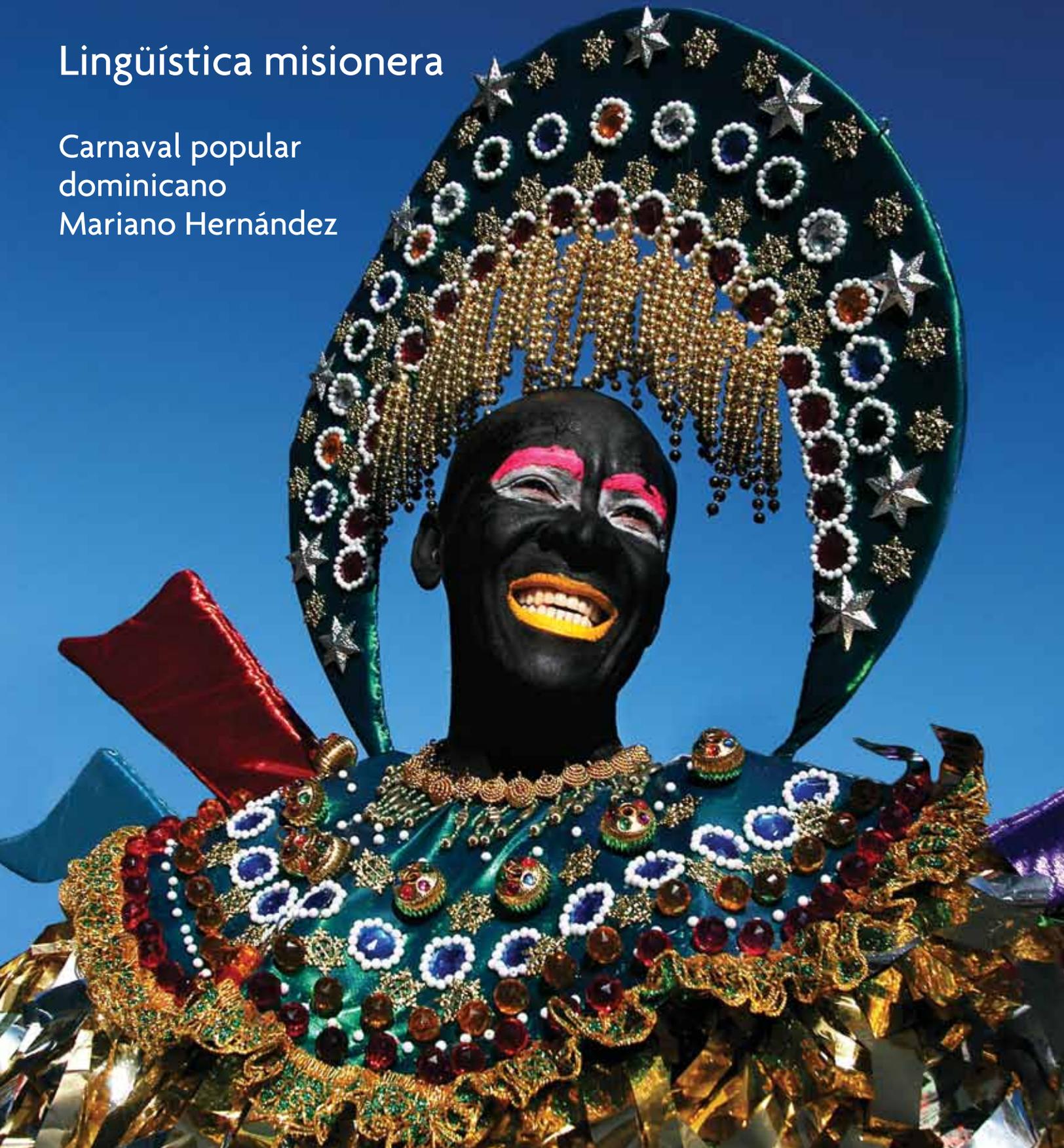


Lingüística misionera

Carnaval popular
dominicano

Mariano Hernández



Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

Consuelo Sáizar
Presidenta

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Alfonso de María y Campos
Director General

Miguel Ángel Echeagaray
Secretario Técnico

Eugenio Reza
Secretario Administrativo

Francisco Barriga
Coordinador Nacional de Antropología

Benito Taibo
Coordinador Nacional de Difusión

Héctor Toledano
Director de Publicaciones, CND

Gloria Falcón
Subdirectora de Vinculación y Extensión Académica, CNA

Benigno Casas
Subdirector de Publicaciones Periódicas, CND

Agradecimientos

A Mariano Hernández, por habernos permitido la reproducción de su obra fotográfica, que forma parte de la sección *Portafolio*. Las ilustraciones utilizadas a manera de viñetas fueron tomadas de Theodorus de Bry, *América*, Madrid, Siruela, 1992.

Diario de Campo

Nueva época, núm. 3, enero-marzo 2011

Director
Francisco Barriga

Consejo Editorial
Carmen Morales
Dora Sierra
Saúl Morales
José Antonio Pompa

Coordinación editorial
Gloria Falcón

Coordinador de Expediente
Saúl Morales

Asistente de edición
Enrique González

Cuidado editorial y diseño
Tártaro

Administración
Sandra Zamudio

Investigación iconográfica
Mariana Zamora

Apoyo secretarial
Alejandra Turcio

Envío zona metropolitana y estados
Marco A. Campos, Fidencio Castro,
Juan Cabrera, Concepción Corona,
Omar González, Graciela Moncada
y Gilberto Pérez

Diario de Campo, nueva época, núm. 3, enero-marzo de 2011, es una publicación trimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Editor responsable: Héctor Toledano. Reservas de derechos al uso exclusivo núm.: en trámite. ISSN: en trámite. Licitud de título: en trámite. Licitud de contenido: en trámite. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 421, séptimo piso, col. Hipódromo, C.P. 06100, deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Imprenta: Offset Santiago, S.A. de C.V., Río San Joaquín 436, col. Ampliación Granada, C.P. 11520, México, D.F. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Insurgentes Sur 421, séptimo piso, col. Hipódromo, C.P. 06100, deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Este número se terminó de imprimir el 6 de junio de 2011, con un tiraje de 1 500 ejemplares.

Índice

Presentación 3

QUEHACERES

Marcas de cultura. Pinturas corporales, escarificaciones y tatuajes en el mundo 4

Raffaella Cedraschi

El apóstol indigenista, redivivo 13

Hilario Topete Lara

El prefijo *y-* y los verbos en el zapoteco de Santa Ana del Valle 17

Rosa María Rojas Torres

Oraciones de relativo en mazahua 24

Micaela Guzmán Morales

Diálogos con mis colegas etnohistoriadores 34

Rodrigo Martínez Baracs

EXPEDIENTE

Lingüística misionera

Espadas, cruces y “artes”. La política del lenguaje en la época colonial en el norte de México 38

José Luis Moctezuma Zamarrón

Y el yelmo de Mambrino se hallaba en la Nueva España 46

Julio César Morán Álvarez

Una aproximación a la historia y fundación de la misión de Mochichahui, Sinaloa 53

Jorge Arturo Talavera González / Teresa Eleazar Serrano Espinosa

De utopía a topía: la obra de don Vasco de Quiroga en la Nueva España 59

Julio César Morán Álvarez

El contexto histórico-cultural de la *Doctrina y enseñanza en la lengua maçahua* 65

Michael H. Knapp Ring

El significado de los *Primeros memoriales* en el contexto de la *Historia general* de Sahagún.

Los cimientos de un “calepino” 77

Pilar Máynez

La alta educación de los franciscanos para los indígenas 84

Francisco Morales

PORTAFOLIO

Carnaval popular dominicano: fotografías de Mariano Hernández 90

CARA A CARA

La Biblioteca Nacional de México, la más importante de Latinoamérica por su Fondo Antiguo

Entrevista con Salvador Equiguas 109

Alma Olguín Vázquez

INCURSIONES

Enrique Hugo García Valencia e Iván A. Romero Redondo (coords.), *Los pueblos indígenas de Veracruz. Atlas etnográfico*, México, INAH/Gobierno del Estado de Veracruz, 2009, 335 pp. 112

Emma Pérez-Rocha, *El tributo en Coyoacán en el siglo XVI*, México, INAH (Científica), 2008, 135 pp. 112

Gilda Cubillo Moreno

Serie *Orígenes*, documentales antropológicos del proyecto *Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio*, de la Coordinación Nacional de Antropología y la Coordinación Nacional de Difusión-INAH 114

Mariana Zamora Guzmán

COSTUMBRE

LA UNAM OTORGA EL EMERITAZGO A YOLANDA LASTRA 116

SIMPOSIO ANTROPOLOGÍA E HISTORIA DEL OCCIDENTE DE MÉXICO. JOSÉ EUGENIO NORIEGA ROBLES (1932-2008), *IN MEMORIAM* 116

Gloria Falcón Martínez

JORNADAS SOBRE PATRIMONIO CULTURAL REALIZADAS DEL 18 AL 21 DE OCTUBRE DE 2010 117

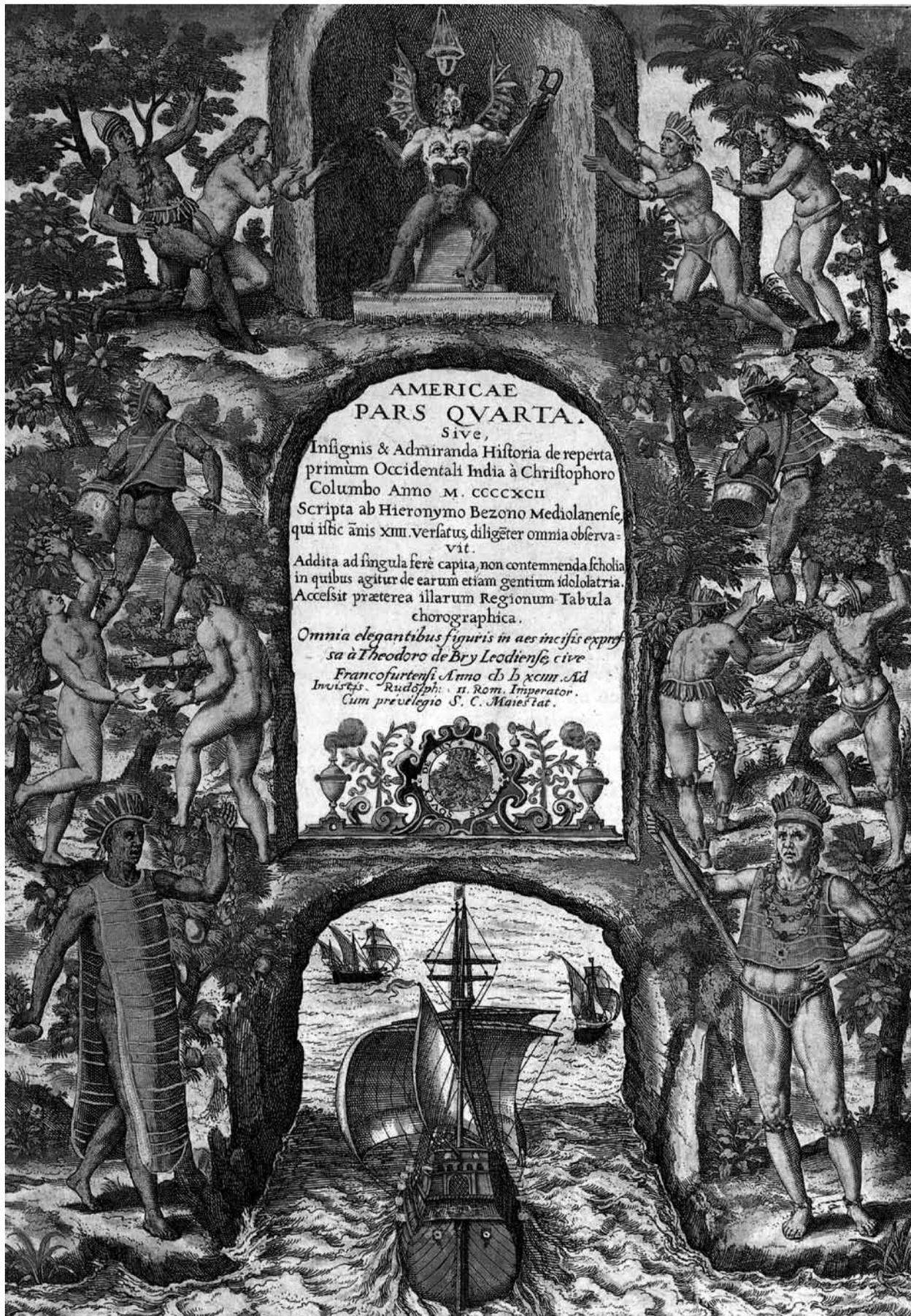
V SIMPOSIO INTERNACIONAL DEL HOMBRE TEMPRANO EN AMÉRICA. A CIEN AÑOS DEL DEBATE AMGHINO-HARDLICKA 117

José Concepción Jiménez

CINCUENTA AÑOS DE HACER HISTORIA EN LA GALERÍA 118

Patricia Torres Aguilar Ugarte

LEOPOLDO VALIÑAS, ACADÉMICO DE LA LENGUA 119



Presentación

La conquista española del territorio que ahora llamamos México dio inicio a una serie de experiencias y a algunos de los estudios lingüísticos más fecundos de la humanidad. Fueron muchas las generaciones de religiosos que con rigor, capacidad y constancia describieron una parte importante de las lenguas originarias con la intención de transformar el universo de las culturas dominadas. Paradójicamente, esta intención de transformación-destrucción de las lenguas se cristalizó en catecismos, tratados gramaticales –artes– y vocabularios que registraron características fonológicas, morfológicas y léxico-semánticas y sintácticas a veces muy diferentes a las de las lenguas europeas. Hoy, esos trabajos realizados por los misioneros constituyen fuentes fundamentales para el estudio de la diversidad lingüística en nuestro país y no pocas veces son los únicos testimonios que tenemos de que una lengua existió.

La Dirección de Lingüística pone sobre la mesa éste y otros temas relacionados con la historiografía lingüística para dar cuerpo al *Expediente* de este número con el nombre de “Lingüística misionera”.

En *Cara a Cara* la entrevista con Salvador Equiguas nos ofrece un breve panorama de los valiosos ejemplares con que cuenta el Fondo Antiguo de la Biblioteca Nacional de México y la importancia de su preservación. Falta mucho por investigar y por aprender sobre cada uno de los documentos que constituyen un fondo único en América Latina y que –en palabras de Equiguas– tiene como vocación de ser el resguardo de nuestra memoria y de nuestra propia tradición en todas las modalidades de las lenguas.

En el discurso gráfico, las ilustraciones que acompañan la mayoría de los textos son grabados de Theodorus de Bry publicados en los siglos *xvi* y *xvii*. En su mayoría constituyen representaciones de los habitantes originarios de América que, por generaciones, nutrieron el imaginario europeo sobre las culturas de estas tierras.

Finalmente, el fotógrafo dominicano Mariano Hernández nos ofrece parte de la serie *Carnaval popular dominicano* que da nombre a nuestro *Portafolio*.

Consejo Editorial

Marcas de cultura. Pinturas corporales, escarificaciones y tatuajes en el mundo¹

Raffaella Cedraschi*

El hombre ha modificado su cuerpo de manera efímera o permanente desde los tiempos más remotos.

Para diversas conductas humanas existe una razón utilitaria, producto de la naturaleza o de la necesidad, y una razón estética, muestra de la habilidad de moldear y recrear según el deseo. Muchas culturas hacen la diferencia entre el cuerpo simple y plano, que sin duda es útil y humano, y el cuerpo adornado, por lo tanto “civilizado”. Un viejo sabio africano, respondiendo a la pregunta sobre la razón de las escarificaciones, afirma: “Lo hacemos porque esto demuestra que somos seres humanos” (Cordwell, 1979: 47).

Las transformaciones corporales marcan en efecto nuestra “humanidad”, puesto que representan el orden cultural impuesto sobre el orden natural. Pero no se trata sólo de una oposición entre cultura y naturaleza, sino también de una necesidad de establecer las diferencias entre los mismos hombres, por medio de elementos que indican a simple vista la pertenencia a una comunidad o la distancia entre los grupos (Vogel, 1988: 97). En este sentido conviene recordar que también la indumentaria occidental rebasa su función utilitaria. Es cierto que nos vestimos para protegernos del frío, pero nuestro atuendo es al mismo tiempo signo de un determinado estatus social, cargo o jerarquía, y un indicador de ciertas actitudes, como seducción o agresividad. Nuestra indumentaria es un lenguaje añadido al cuerpo, así como las escarificaciones, los tatuajes y las pinturas son lenguajes sobre el cuerpo para expresar un sistema de pensamiento (Tournier, 1998: 9-13).

* Curadora, Museo Nacional de las Culturas, INAH.

¹ Este artículo se conforma por los textos que acompañan la exposición que lleva el mismo nombre y que se inauguró en el Museo Nacional de las Culturas en marzo de 2000, en el marco del XVI Festival del Centro Histórico. Desde entonces ha itinerado en varios estados de la República.

De esta manera, a la par de un cuerpo individual se construye un “cuerpo” colectivo, donde se hacen visibles y se les dan sentido a experiencias y creencias comunes.

Algunas de las transformaciones corporales practicadas por sociedades tradicionales forman parte de ritos de iniciación o paso; otras indican un estadio transitorio del individuo; pueden ser medios distintivos del clan o tribu; formas de identificación y diferenciación; demostración de valores, talismán o marca de pertenencia.

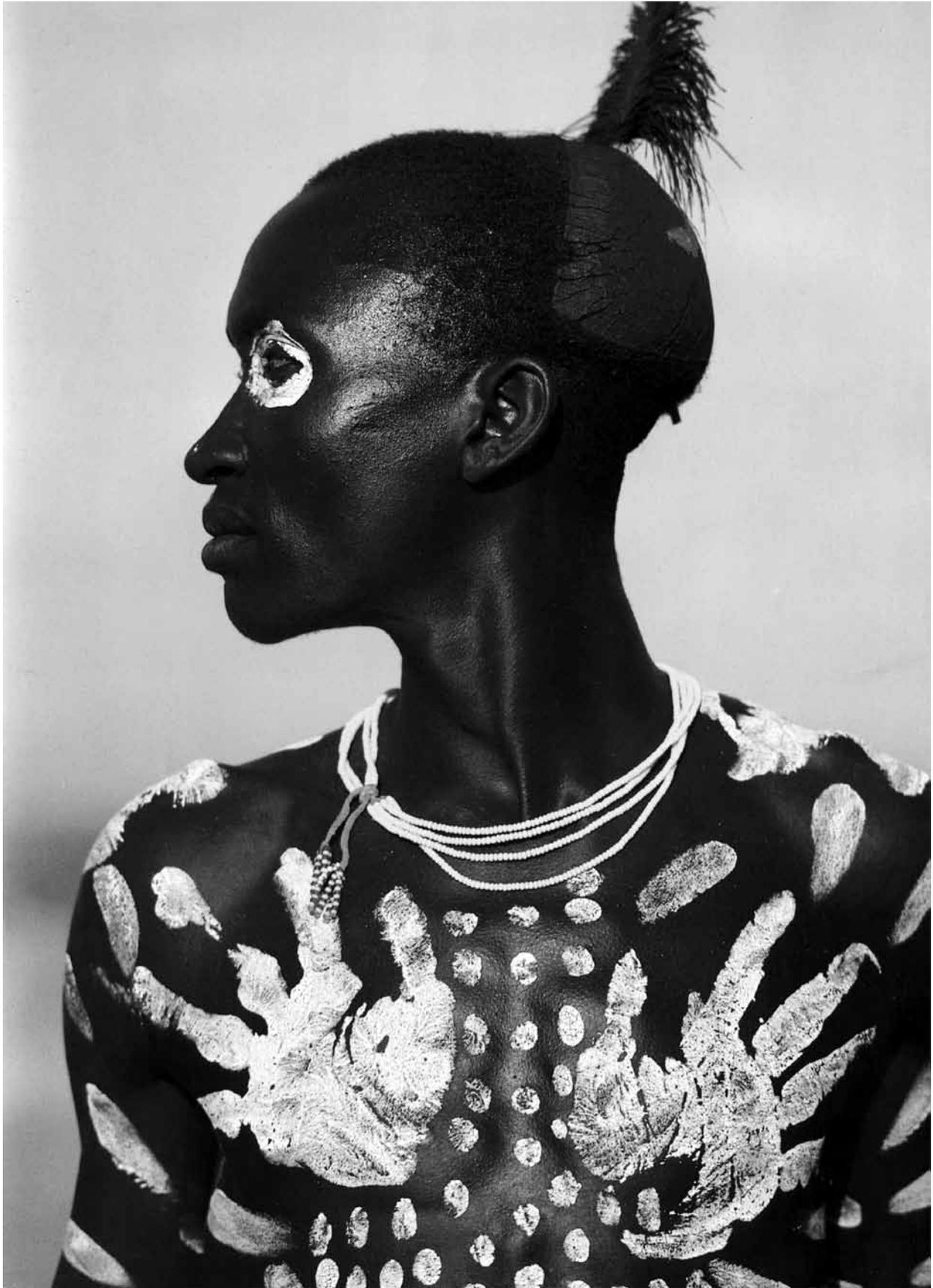
Aunque cada grupo establece preferencias y formas aceptadas en cuanto a lo corporal, el individuo resuelve de manera muy personalizada la tradición estética colectiva.

Arte efímero y corporeidad

Se solía considerar que las artes plásticas, como la pintura y la escultura, sólo podían florecer entre pueblos sedentarios, puesto que la vida nómada y errante de los grupos ganaderos no permitía la producción de obras artísticas. Los responsables de estas afirmaciones eran generalmente investigadores o curadores de museos, cuyo interés se centraba en las colecciones de piezas para su exhibición, las cuales evidentemente no podían incluir objetos perecederos o decoraciones efímeras.

Estos prejuicios han impedido apreciar elementos culturales que hablan de una concepción estética colectiva, de pueblos que, más allá de plasmar sus valores en objetos duraderos, utilizan sus cuerpos como materia privilegiada (Paulme, 1973).

Entre esas manifestaciones están las pinturas faciales y corporales, aún muy recurrentes en ciertas culturas de África, Oceanía, Oriente y tanto del norte como del sur de América.



Hombre karo (tomada de Beckwith y Fisher, 1990). Cuando las pinturas corporales y los adornos transforman el cuerpo, los hombres y las mujeres karo de Etiopía se llenan de alegría y entusiasmo frente a la expectativa de una fiesta o ceremonia. En este caso, el efecto general se complementa con plumas de avestruz, símbolo de valor.



Regalo envuelto, Surma (tomada de Beckwith y Fisher, 1990). Entre los grupos de ganaderos nómadas del valle del río Omo –en el sur de Etiopía, en colindancia con Sudán–, los karo son los que más destacan en pinturas corporales y faciales, creaciones efímeras obtenidas con varios pigmentos. En un ambiente festivo, los hombres y las mujeres se ayudan en forma mutua con las pinturas; sirviéndose simplemente de cal mezclada con agua, crean motivos en forma de remolinos, rayas, ondulaciones, estrellas, todos valorados sólo por su belleza.

El cuerpo humano, retomado y recreado como materia de escultura, es ilustrado con las escarificaciones africanas, los tatuajes en relieve de algunas islas de Polinesia y los tatuajes de colores brillantes de Japón, todas ellas marcas que establecen como temporalidad la del cuerpo mismo.

Pinturas faciales y corporales

Papúa, Nueva Guinea

“Nosotros somos como los pájaros”

El pájaro danza sólo cuando su plumaje ha crecido completamente, y nosotros danzamos sólo cuando nuestros cerdos están grandes y estamos listos para el moka, el intercambio ceremonial. Mientras el pájaro es joven se queda en la espesura de la selva; eso es como con nosotros, cuando tenemos que trabajar y nos escondemos de

la vista de los demás. Y cuando el pájaro sale a bailar en las ramas, es como cuando nosotros vemos a nuestros cerdos crecidos y salimos también a bailar, hombres y mujeres juntos.

Testimonio de la región del monte Hagen, Papúa, Nueva Guinea (Strathern, 1993: 33).

Esta descripción muestra el paralelismo real y simbólico entre dos diferentes ciclos y realidades: primero, el ciclo de crecimiento de los pájaros desde el nacimiento, sin plumas, hasta su madurez y, segundo, la muda de las plumas que tiene lugar en forma periódica a lo largo de la vida del pájaro adulto. Estos dos ciclos son retomados como paralelos de la vida humana en el ciclo de crecimiento de los niños, quienes se convierten en adultos y pueden participar en las danzas, así como la periodicidad de las ceremonias de intercambio de bienes, marcada por la abundancia o la ausencia de cerdos y cosechas. Hay que recordar que en estas sociedades el prestigio no se obtiene por medio de la acumulación de bienes, sino de su intercambio y rotación continua dentro de los grupos sociales, durante verdaderos festivales de la abundancia, como el *singsings* del monte Hagen, en el que está representada por la exuberancia de colores y texturas en los adornos corporales elaborados para las danzas: diferentes tipos de arcillas mezcladas con pigmentos naturales o artificiales, como el amarillo brillante, para la pintura de la cara y el cuerpo; tocados tejidos con cabello humano sobre estructuras de carrizo y adornados con todo tipo de materiales, como hojas de diferentes tamaños y colores, flores, plumas de aves del paraíso, pelo de canguro u otros animales; collares y diademas de conchas, garras, colmillos de cerdo, semillas y hasta caparzones de escarabajos verdes... Para un verdadero banquete de los sentidos (Wolfe, 1997: 98-99).

Henna. Encajes y bordados

La alheña, *Lawsonia inermis*, llamada *henna* en los países árabes y *mehendi* en la India, crece en el norte de África, Oriente medio y la India, y se cree que su utilización se inició de manera independiente en cada una de estas regiones. Uno de los datos más antiguos indica que los egipcios la empleaban en el proceso de momificación, para teñir los dedos de las manos y pies de los faraones. En la península Arábiga, el profeta Mahoma, hacia el siglo VI d. C., acostumbraba ponerla en sus heridas, y los pescadores de esta región aplicaban la pasta en las palmas de las manos y las



Danzantes simbu (tomada de Wolfe, 1997). Las celebraciones más espectaculares de Papúa, Nueva Guinea, son los *singsing*, festivales de danzas, cantos y festejos, cuando muchos grupos se reúnen y compiten entre sí por la destreza de sus danzas y la creatividad y riqueza de sus pinturas, adornos y plumaria. Los guerreros simbu, pintados en blanco y negro, se convierten en un estudio de forma y color, puesto que logran mantener el contraste cromático en perfecta sincronía incluso durante sus frenéticas danzas.

plantas de los pies para evitar la resequedad y las bacterias; en la actualidad, algunos beduinos del desierto tiñen su barba con *henna*, pero esto ha caído en desuso ya que se le asocia con lo femenino (Cordwell, 1979: 70-71).

La pasta de alheña es utilizada por las mujeres de la India, Oriente medio, el norte y el este de África y Asia meridional para teñir sus manos y pies en bodas o en festividades religiosas, ya que se le considera un símbolo de purificación y de buen augurio. En Marruecos, la *henna* es aplicada por las *hannaya*, mujeres artistas cuyo arte les viene por vocación y también por herencia. En esta región constituye además un talismán contra el “mal de ojo”. En Argelia se aplica también a los niños en la fiesta de la circuncisión (Beckwith y Fisher, 1990: 122-123).

Los diseños varían según la región, pero existen tres tradiciones principales: la árabe, que se basa en patrones florales; la india, que utiliza líneas finas para figurar encajes, y la africana, que se basa en líneas gruesas y figuras geométricas.

La alheña es un arbusto que alcanza los tres metros de altura; sus flores se utilizan para preparar esencias aromá-

ticas, mientras que sus hojas secas y pulverizadas son la base para elaborar la pasta que tiñe la piel y el cabello de color naranja. Para obtener tonos más oscuros se agregan té, café, jugo de limón, añil, tamarindo, azúcar o aceite de eucalipto. El color de la alheña dura alrededor de 10 días y disminuye su intensidad en forma paulatina; para que el color sea más duradero, se acostumbra aplicar la pasta antes de dormir y en ocasiones se vendan las manos y los pies para que los pigmentos penetren en la piel durante la noche. Suele aplicarse con los dedos, pero cuando los diseños son complicados se utilizan instrumentos como palillos o *duyas* (Gómez, 2000: comunicación personal).²

Amazonas. Rojo y negro

La utilización de pigmentos para el cuerpo está difundida en casi todos los grupos del Amazonas; considerada mucho más que un adorno, es un medio de comunicación visual

² Mtra. Alejandra Gómez, especialista en las culturas del mundo árabe y en Persia, en la actualidad curadora del MNC.

que refleja la posición de un grupo de parentesco dentro de la comunidad en su totalidad, al mismo tiempo que el estatus particular de un individuo en este grupo. Las pinturas son aplicadas tanto en ocasiones rituales como en la vida cotidiana, por lo que se vuelven una especie de “doble piel social” (Braun, 1995: 83).

Los colores más utilizados son el negro y el rojo. La pintura negra semipermanente, llamada *genipapo*, se obtiene del zumo de los frutos del árbol *genipa*, mezclado con polvo de carbón, mientras que el tinte rojo, que se utiliza para la cara y los pies, conocido como *urucu*, es una mezcla de semillas de achiote o bija con aceite *piqui*, que le da su brillantez (Wolfe, 1997: 135, 140).

En el ámbito conceptual, el color negro mate se asocia, entre los bororo de Brasil, con lo grande y lo grueso, con la parte occidental de la aldea, y también con la Luna, la muerte, la noche y lo masculino. Esta parte de la aldea es la morada de un héroe cultural importante llamado Bako-



Niña kayapó (tomada de Wolfe, 1997). Para los kayapó de Brasil, el color rojo se relaciona con la energía, la salud, la vitalidad, el crecimiento y la fuerza, de allí que se emplea de manera generosa en niños y jóvenes iniciados. Los niños muchas veces se quedan dormidos bajo las caricias que implican las largas sesiones de pintura a cargo de alguna mujer de la familia extensa.

róro, representado por el color negro que adorna su cuerpo en gruesas bandas, las plumas del águila y del loro. El rojo brillante se relaciona con lo chico y estrecho, con la parte oriental de la aldea, así como con el Sol, la fertilidad, el día y lo femenino. Itubóre, otro héroe cultural entre los bororo, habita en esta parte de la aldea, cuyas plumas son rojas y amarillas y su cuerpo está pintado en delgadas líneas negras. Estos héroes culturales crearon objetos rituales y pinturas corporales diferentes para cada uno de los clanes que conforman las aldeas. Durante las ceremonias, como ritos de iniciación, rituales funerarios y danzas guerreras, todos se adornan con las plumas prescritas y se pintan con los dibujos y colores correspondientes, de manera que hasta los niños sean identificados con un determinado grupo social y de parentesco dentro de la aldea (Gil, 2000: comunicación personal).³

Norteamérica. El poder de la transformación

La pintura facial en Norteamérica tiene una connotación mágica. Los guerreros de las planicies pulverizan mineral de cinabrio y, tras mezclarlo con grasa de oso, lo aplican al rostro y cuerpo para protegerse durante la batallas; de ahí el nombre de “pieles rojas” que les adjudicaron los blancos (Jiménez, 2000: comunicación personal).⁴

Entre los apaches, en la iniciación de las doncellas, éstas se aplican en las mejillas polen, símbolo de fertilidad, para indicar que han entrado en la etapa reproductiva de su vida.

En muchas áreas donde la religión predominante es el chamanismo, priva la costumbre de embadurnarse la cara con hollín para evitar ser reconocidos por los espíritus durante los ritos funerarios. En algunos casos, el efecto de las pinturas faciales y corporales es equivalente a aquél producido por una máscara; los individuos ya no son los mismos, han sufrido una transformación para convertirse en la materialización de otro ser, como en el caso de las curaciones chamánicas (*idem*).

Un tipo de pintura más elaborado, como el representado en la máscara funeraria de mujer roja y negra, se relaciona con la posición social del individuo dentro del grupo, aspecto que se ve corroborado con el uso del bezote, reservado a las mujeres de clases nobles (Jonaitis, 1988).

En el caso de La-Doo-Ke-A, *el Búfalo Macho*, se conjuntan el aspecto religioso y el social. *Búfalo Macho* era un

³ Mtra. Julieta Gil, curadora del área de América del Sur y directora del MNC entre 1988 y 2000.

⁴ Mtra. Irene Jiménez, curadora del área de América del Norte del MNC.

gran guerrero de los pawnee y fue retratado con su “espíritu ayudante”, quien le confería protección, sabiduría y clarividencia, pintado en el rostro y el pecho (MacCracken, 1959: 38).

Escarificaciones y tatuajes

África. Cuerpos como esculturas

La pigmentación oscura de los pueblos del África subsahariana ha sido considerada desde siempre como una determinante de la preferencia de la calidad escultural de la cicatrización sobre la coloración de los tatuajes. Sin embargo, desde el antiguo Egipto hasta la actualidad encontramos a muchos grupos africanos que combinan esscarificaciones con la introducción de pigmentos más oscuros debajo de la piel (Rubin, 1988: 19).

Las esscarificaciones tienen, según cada cultura, múltiples significaciones. La más evidente es la estética; un cuerpo esscarificado es una escultura viviente, en la que la naturaleza es perfeccionada por el hombre en un juego de texturas. La esscarificación estética no es sólo femenina y el valor de una persona que se somete a operaciones tan dolorosas es muypreciado por los demás como pruebas de voluntad para soportar y vencer el dolor, lo que se traduce en una garantía de valentía para pruebas futuras, como el parto en las mujeres o actividades guerreras y de caza en los hombres. A la postre, la belleza nunca es dada, sino adquirida (Paulme, 1973: 16).

Marcas de diferenciación por excelencia que permiten, a simple vista, reconocer a un enemigo o un amigo, a un jefe o un notable, a una persona en duelo, a una mujer casada o ya con hijos, a un iniciado o un no iniciado a la sociedad de los adultos, a un miembro de una determinada asociación o grupo de culto... Marcas, por lo tanto, también de pertenencia y de profunda identificación, una carta de identidad grupal pero al mismo tiempo personalizada, inscrita en el cuerpo o en el rostro. Un ejemplo de Burkina Faso ilustra muy bien esta idea: entre los mossi, la práctica de la esscarificación fue introducida a finales del siglo xvii y servía de protección contra las bandas de negreros. Si un hombre blanco tomaba como prisionero a un “portador de cicatrices”, de inmediato todos los hombres armados del reino eran alertados y se movilizaban para capturar al negrero y poner en libertad al “portador de cicatrices” (Bah, 1999: 73).

No todos los grupos étnicos africanos tienen la práctica de las esscarificaciones; incluso es vista con repugnancia por



Mujer karo (tomada de Fisher, 1984). Las esscarificaciones, si son realizadas con maestría, producen efectos estéticos muy atractivos, como en esta mujer hamar de Etiopía. En la selección de los motivos, las combinaciones de dibujos y su distribución, se entremezclan la tradición estética y simbólica de cada grupo étnico, la habilidad del artista y las preferencias de cada individuo, de tal manera que el resultado se vuelve una creación “escultórica” única.

algunos, y en otros se debate esta tradición. Hay quienes argumentan su inutilidad en las sociedades actuales y ven estas marcas de identificación como un impedimento para la unidad nacional, mientras que otros defienden este arte de inscripción social sobre el cuerpo y la necesidad de las diferencias.

África. Formas y texturas

Las esscarificaciones más comunes en África, pero también en otras partes del mundo como Australia, Nueva Guinea y hasta el antiguo México, son marcas producidas por una cicatrización en relieve sobre la piel. Las pequeñas cicatrices abultadas, con las cuales se obtiene el dibujo o la composición final, se obtienen mediante cortes más o menos profundos en la piel que, por medio de sustancias irritantes, no se dejan cerrar de manera natural, sino que forman lo que



Moko maorí (tomada de Thomas, 1995). Una de las reivindicaciones más importantes de las jóvenes generaciones maorí de Aotearoa, el nombre nativo de Nueva Zelanda, es que se regresen las cabezas decapitadas de personajes tatuados y escarificados, *mokomokai*, comercializadas como trofeos por europeos a principios del siglo XIX y que ahora se encuentran en varios museos e instituciones de Europa y Estados Unidos. En la foto, tomada en el siglo XIX, se aprecia el dibujo cincelado de la cara del jefe Tomika Te Mutu, que servía además como una marca de identificación formal.

se conoce como cicatrices queloides. Una de las sustancias más utilizadas para este fin es el hollín, que se acumula debajo de las ollas en el fogón y que, además, es un óptimo desinfectante. Para obtener más relieve o si la operación no ha dado los efectos deseados, habrá que repetir el procedimiento.

Otro tipo de escarificación, utilizada sobre todo en África occidental, es la del tipo hundido, que da un efecto de bajorrelieve y se obtiene al retirar una parte de las primeras capas de la piel; cuando el corte sana, deja un pequeño surco en la superficie. Esta operación se hace en algunos casos a temprana edad, así que, con el crecimiento natural de la estructura de la cara, se obtiene un efecto de estiramiento (Castiglioni, 1985).

En muchos grupos encontramos también la combinación de escarificación con tatuaje, es decir, la introducción de un pigmento, por lo general a base de carbón, debajo de

la piel para que resulte indeleble. Con esta técnica no sólo se resalta el juego de texturas entre la piel lisa y las partes en relieve o hundidas, sino también el efecto de contraste de colores.

Nueva Zelanda. Escultores de rostros

En el *moko*, que es la escarificación-tatuaje que adornaba todo el rostro de los hombres y los labios y el mentón de las mujeres maorí, los dibujos se obtenían por cortes en la piel mediante un cincel, y no del peine de agujas utilizado normalmente para el tatuaje del cuerpo en Nueva Zelanda y otras partes de Oceanía. La piel se acanalaba de esta manera para una mejor penetración del pigmento, obtenido de una mezcla de agua o grasa y polvo de carbón (Thomas, 1995: 99).

Esta técnica relaciona el *moko* con el tallado en madera, sobre todo con los dibujos faciales y corporales de las esculturas que representan antepasados. El *moko* de los ancestros se interpreta como el ideal de la personalidad social del individuo en forma de una máscara superpuesta a la cara, de la misma manera que el tatuaje sobre el rostro humano. En esta operación hay dos identidades involucradas: la persona física, natural, y la persona cultural, social, ambas resueltas en la identificación que la máscara tiene con la carne y la estructura ósea del propio rostro.

No se sabe con seguridad si el *moko* se relacionaba con un estatus social particular, con la pertenencia a un cierto grupo de parentesco o si los motivos empleados tenían relación con una identidad étnica. Sin embargo, cada individuo consideraba su tatuaje como propio y exclusivo, a tal grado que los jefes maorí del siglo pasado dibujaban sus *moko* en documentos como firmas formales. En palabras de uno de ellos: "A uno le pueden robar todas sus pertenencias más valiosas; sin embargo, el *moko* no se le puede robar a nadie" (Netana Whakaari Rakuraku, en Cowan, 1921: 242).

El *moko* facial masculino desapareció a la mitad del siglo XIX, mientras que la decoración femenina de los labios y el mentón no recobró cierto auge hasta la mitad del XX, como marca de diferenciación en una sociedad donde siempre predominan más los valores occidentales. De la misma manera, para ciertos festivales y ceremonias los jóvenes maorí se pintan el rostro con dibujos tradicionales por medio de plumas fuente, una adaptación moderna de un arte antiguo y una manera de enfatizar la importancia social de este grupo al mantener una relación con su pasado (Wolfe, 1997: 109).

Polinesia. Cuando la piel habla

Hubo una vez dos deidades, hermanas gemelas, que nadaron desde Fiji hasta Samoa. Llevaban consigo los secretos y las técnicas del tatuaje, y un mensaje que debían memorizar por medio de canciones:

“Tatúa a la mujer, mas no al hombre.”

Cerca de la costa de Samoa vieron una ostra gigante en el fondo del mar y se sumergieron para pescarla. Cuando regresaron a la superficie, sin embargo, su mensaje se había hecho confuso:

“Tatúa al hombre, mas no a la mujer.”

Es por eso que desde entonces los hombres de Samoa llevan tatuajes, mas no las mujeres.

En otra versión del mito, las gemelas, siamesas y unidas por las espaldas, tenían el deber de tatuar a los hombres para dar placer a las mujeres, así como los dolores del parto de las mujeres dan placer a los hombres al recibir a un niño (Rubin, 1988: 155).

A finales del siglo XVIII, el tatuaje o *tatau* era una práctica común en Polinesia. Desde las islas Marquesas, donde el tatuaje era de cuerpo completo; Samoa, con sus tatuajes masculinos que van desde la cintura hasta las rodillas; Fiji, donde se tatuaban las mujeres mas no los hombres, hasta Tahití y Hawái, con sus composiciones asimétricas. Hoy en día el tatuaje de cuerpo completo ha desaparecido; sin embargo, hay un renacimiento de este arte en Samoa, Tahití y Nueva Zelanda.

La técnica utilizada consistía en aplicar un instrumento en forma de peine, con entre uno y 36 dientes, según el dibujo, imbuido de pigmento y en martillarlos una y otra vez en la piel con un palito, en sucesiones rápidas, para crear un campo denso de punzadas pigmentadas. Los dientes penetraban a cierta profundidad para garantizar el color indeleble y se necesitaba más de un año para una completa curación (Barbieri, 1998: 73-74).

El tatuaje, como práctica que confiere una nueva piel, era entendido como una reconstrucción social del cuerpo. Cada persona llega al mundo con un excesivo poder vital, que debe ser desacralizado y desactivado en forma paulatina a fin de que no sea peligroso para los demás; al mismo tiempo, el tatuaje reemplaza ese poder inicial y provee al hombre de una especie de armadura, un recubrimiento en imágenes, que lo hace menos vulnerable. La idea del cuerpo en Polinesia corresponde a una entidad divisible, que incorpora sustancias y atributos de diferente naturale-

za que se van integrando a lo largo de una vida (Thomas, 1995: 103-108).

De la misma manera que una persona no está completa en el nacimiento, sino que se “produce” a lo largo de subsiguientes transformaciones, como la iniciación, la guerra y el matrimonio, así la muerte por sí sola no puede deshacer lo que se ha construido en vida si no es gracias a ciertas prácticas y rituales. En las islas Marquesas, por ejemplo, se debía quitar la piel del muerto y eliminar así toda traza de tatuaje, para que fuese recibido en el más allá. Así como los hombres edificaron a una persona en este mundo gracias a la creación de varias pieles “artificiales”, a su vez las mujeres vuelven a crear a la persona para el otro mundo al deshacerla de esas pieles, devolverla a su estado original y arrancarle la armadura por medio de la cual el hombre social fue recreado (Gell, 1993: 184-187).

Japón. A flor de piel

El tatuaje japonés o *irezumi*, de *ire*, “insertar”, y *sumi*, “pigmento” o “tinta”, como lo conocemos hoy en día, es producto del periodo Edo (1600-1868). Muchas marcas eran pruebas de amor entre los cortesanos de las casas de placer de las ciudades de Edo y Osaka, donde hombres y mujeres se tatuaban el nombre del amado en los brazos. No obstante, esta práctica era sancionada con dureza por las autoridades militares, fuertemente influidas por la moralidad china (Seligson, 2000: comunicación personal).⁵

El tatuaje de cuerpo completo floreció, por lo tanto, como otras manifestaciones culturales populares, en la periferia de la sociedad. Los clientes más asiduos del tatuaje eran los “bomberos”, hombres considerados heroicos, dedicados a luchar contra los incendios, muy recurrentes en las ciudades de madera de la época, y que incluían en las composiciones símbolos acuáticos como peces y dragones. Los portadores de palanquines consideraban que un atractivo tatuaje en la espalda generaba más clientela; otros grupos que adoptaron el tatuaje fueron diferentes artesanos y actores del teatro kabuki.

También con la restauración Meiji, en 1868, la práctica del tatuaje fue reprimida con fuerza, puesto que el nuevo gobierno daba mucha importancia a la visión que el mundo occidental podía tener de Japón. Sin embargo, fueron justo los extranjeros, impresionados por la belleza de los tatuajes japoneses, quienes propiciaron su difusión fuera

⁵ Mtra. Silvia Seligson, especialista de las culturas de Japón, China y Corea, actualmente colaboradora del MNC.

de la isla: los herederos del trono inglés, Jorge V, y del trono ruso, Nicolás II, se hicieron tatuar en Japón –no de cuerpo completo, por supuesto–, sin contar a los innumerables marineros de todo el mundo (McCallum, 1988: 118-124).

En la actualidad, los japoneses mantienen esta postura ambivalente frente al arte del tatuaje, que consideran repulsivo y fascinante a la vez.

El “exotismo” de una cultura es una valoración otorgada de manera exclusiva por la mirada de quien observa, y lo interesante de esta exposición radica en que no sólo nos proporciona una visión de costumbres alejadas en el tiempo y el espacio, sino también prácticas de modificaciones corporales reinterpretadas por la cultura occidental y muy actuales en nuestro entorno urbano o cotidiano. Con seguridad, estas miradas-reflejos nos harán más reflexivos y respetuosos de la riqueza de expresión de culturas diferentes a las nuestras, sean éstas lejanas o cercanas.



Piernas tatuadas, Marquesas (tomada de Barbieri, 1998). Los motivos tatuados en la actualidad evocan los cuerpos de los guerreros y de las personas de alto rango de la islas Marquesas, Polinesia Francesa, que se sometían al tatuaje de cuerpo completo a lo largo de su vida. Se retrata también a la maza *u'u*, símbolo de poder y arma poderosa, en cuya talla se aprecian muchos de los dibujos tradicionales utilizados en los tatuajes.

Bibliografía

- Bah, Mamadou, “Scarification. Une Carte d’Identité sur le Visage”, en *Jeune Afrique*, París, Jaguar, núms. 2033-2044, 1999, pp. 70-73.
- Barbieri, Gian Paolo, *Tahiti Tattoos*, Colonia, Taschen, 1998.
- Beckwith, Carol y Angela Fisher, *Corno d’Africa*, Milán, Idealibri, 1990.
- Braun, Barbara (ed.), *Arts of the Amazon*, Londres, Thames & Hudson, 1995.
- Castiglioni, Angelo y Alfredo, *Venere Nera*, Varese, Lativa, 1985.
- Cordwell, Justine, “The Very Human Arts of Transformation”, en J. Cordwell y R. Schwarz, *The Fabric of Culture. The Anthropology of Clothing and Adornment*, París-Nueva York, Mouton, 1979.
- Cordwell, J. y R. Schwarz, *The Fabric of Culture. The Anthropology of Clothing and Adornment*, París-Nueva York, Mouton, 1979.
- Cowan, James, “Maori Tattooing Survivals: Some Notes on Moko”, en *Journal of the Polynesian Society*, Nueva Zelanda, University of Auckland, vol. xxx, núm. 120, 1921, pp. 241-245.
- Fisher, A., *Gioielli Africani*, Milán, Rusconi, 1984.
- Forge, A. (ed.), *Primitive Art & Society*, Londres, Oxford University Press, 1973.
- Gell, Alfred, *Wrapping in Images. Tattooing in Polynesia*, Londres, Oxford University Press, 1993.
- Jonaitis, Adona, “Women, Marriage, Mouths and Feasting: The Symbolism of Tlingit Labrets”, en A. Rubin (ed.), *Marks of Civilization. Artistic Transformations of the Human Body*, Los Ángeles, Museum of Cultural History-UCLA, 1988.
- Kirk, Malcom, *Man as Art. New Guinea*, San Francisco, Chronicle Book, 1993.
- MacCracken, H., *George Catlin and the Old Frontier*, Nueva York, Bonanza Book, 1959.
- McCallum, Donald, “Historical and Cultural Dimension of the Tattoo in Japan”, en A. Rubin (ed.), *Marks of Civilization. Artistic Transformations of the Human Body*, Los Ángeles, Museum of Cultural History-UCLA, 1988.
- Paulme, D., “Adornment and Nudity in Tropical Africa”, en A. Forge (ed.), *Primitive Art & Society*, Londres, Oxford University Press, 1973.
- Rubin, A. (ed.), *Marks of Civilization. Artistic Transformations of the Human Body*, Los Ángeles, Museum of Cultural History-UCLA, 1988.
- Strathern, A., “Dress, Decoration and Art in New Guinea”, en M. Kirk, *Man as Art. New Guinea*, San Francisco, Chronicle Books, 1993.
- Thomas, Nicholas, *Oceanic Art*, Londres, Thames and Hudson, 1995.
- Tournier, Michel, “Cuando la piel habla”, en Gian Paolo Barbieri, *Tahiti Tattoos*, Colonia, Taschen, 1998.
- Virel, A. y Ch. & J. Lenars, *Decorated Man. The Human Body as Art*, Nueva York, Harry N. Abrams, 1979.
- Vogel, Susan, “Baule Scarification: The Mark of Civilization”, en Rubin, A. (ed.), *Marks of Civilization. Artistic Transformations of the Human Body*, Los Ángeles, Museum of Cultural History-UCLA, 1988.
- Wolfe, Art, *Tribes*, Nueva York, Charkson Potter, 1997.

El apóstol indigenista, redivivo

Hilario Topete Lara*

A mediados del siglo xx, luego del marasmo ocasionado por la Segunda Guerra Mundial, México, como muchos otros Estados americanos, abría los ojos ante una de las realidades más lacerantes: se asomaba hacia sus entrañas para descubrirse, entre otras formas de descubrirse, como abastecedor de materias primas, carente de metalmecánica, con una burguesía débil, con un capitalismo atrasado y, para el caso que nos ocupa, como país analfabeta y sin una política educativa orgánica con la cual sacudirse el estigma. El panorama era más desilusionador cuando se revisaban las cifras de deserción, ocasionadas en parte por una política económica de fuerte exigencia de insumos alimentarios y materias primas para la expansión urbana y para el crecimiento del sector industrial, respectivamente; esta exigencia, en cierta forma, era una estrategia del hoy llamado periodo del Milagro Verde Mexicano, que había apostado con ingenuidad a hacer de México un productor de materias primas para exportación hacia los centros industriales sin casi agregar a los productos valor alguno. El (des)concierto de las naciones y el orden emergente de la economía de la posguerra coadyuvaba a ello de buena forma y México, comprometido con su “aliado” del norte, se había propuesto abrir nuevos terrenos al cultivo, a la ganadería, a la infraestructura, a la capacitación de la fuerza de trabajo y a la modernización. Las zonas cuasi vírgenes de Chiapas, Tabasco, Oaxaca y Guerrero, entre otras, eran filones de promesas cuyo potencial de aprovechamiento era irresistible, pero a la vez eran también entidades con serios problemas sanitarios y de salud, con cacicazgos pervivientes, con comunicaciones y transportes deficientes, con un enorme rezago educativo y escasa población.

Posibilitados, estimulados y atraídos por el Programa Bracero, que había desplazado a decenas de miles de trabajadores a los campos agrícolas estadounidenses, los campesinos –indígenas entre ellos, como ocurrió con los purépechas afectados con la erupción del Parícutín, que tuvieron prioridad para la contratación–, “enganchados” y “con fortuna”, también se convirtieron en un elemento estimulante para la migración y el cambio. Era aún el tiempo cuando gran parte del sector rural prefería obtener ingresos a costa del retiro de los hijos de las aulas, que proporcionar nivel académico a los mismos, toda vez que las perspectivas de desarrollo para los proletarios agrícolas no estaban en las profesiones ni en la profesionalización técnica, sino en la inmediatez de los ingresos para subsistir. Las propias ideas de desarrollo, de progreso, de modernidad no habían enraizado en el pensamiento del sector rural y menos aún entre los indígenas... Al menos no habían enraizado en la forma en que la clase política y la burguesía lo deseaban.

Dentro de este –apretadamente descrito– panorama ocurrió el ascenso de Adolfo López Mateos al Poder Ejecutivo, quien había heredado el viejo proyecto de hacer productivo al campo, abrir nuevos terrenos a la agricultura, colonizar parajes promisorios y proveerlos de servicios mínimos. Durante su gestión se implementó el primer programa educativo en los Estados Unidos Mexicanos con la finalidad de resolver un problema ingente: la necesidad de conformar una plataforma educativa homogénea sobre la cual generar los nuevos cuadros de competencia que la burguesía nacional e internacional exigían para los nuevos tiempos técnicos, tecnológicos, científicos y de servicios. El instrumento recibió el nombre de Plan para el Mejoramiento y la Expansión de la Educación Primaria, más conocido coloquialmente co-

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

mo Plan de Once Años. El apuntalamiento tenía básicamente dos soportes, correspondientes a sendas instituciones: los Centros Normales Regionales (CNR) de Ciudad Guzmán, Jalisco, y Arcelia, Guerrero. Luego serían incorporadas las normales rurales y, aunque con mucha distancia, la Escuela Nacional de Maestros. Al final se integraron algunas normales particulares, aunque en número muy reducido. De todas ellas deseo destacar a las normales públicas.

En el plan de estudios de los CNR se había incorporado una materia extraña pero con sentido. Extraña porque se trataba en lo fundamental de mostrar al futuro docente el camino de la gestión; y con sentido porque de lo que en ella se aprendiese y se emprendiese dependía en buena forma el título de profesor de primaria. El nombre de la materia: Desarrollo de la Comunidad. La finalidad, capacitar a los normalistas en materia de promoción –para la localidad donde se hiciese, de manera ideal, la primera residencia, y en calidad de servicio social– de bienes y servicios que el Poder Ejecutivo, por medio de sus órganos de gobierno, podía llevar hasta los rincones más apartados del país bajo una lógica de mejoramiento integral de la localidad, encarnado en el concepto “desarrollo”. Además de ser un docente que llevaría la aritmética y la geometría; el conocimiento de la historia, del civismo, de la geografía; el conocimiento y las formas de aprovechamiento de los recursos naturales, las manualidades, la educación física y la lectoescritura –con ella, el forzoso monolingüismo– en su versión de “lengua nacional”, el normalista debía realizar al menos una obra de desarrollo de la comunidad: introducir la energía eléctrica, lograr la perforación de un pozo para la obtención de agua potable, tramitar el tendido de una carpeta asfáltica, organizar la construcción del centro de salud local, construir el recinto escolar u otra similar. A cambio, reitero, debía sacrificar “atavismos” locales, entre ellos –si fuese el caso– su indigenidad, la condición *sine qua non* de su “atraso”. Casi siempre la labor de “mutilación étnica” se iniciaba con una serie de sanciones –castigos corporales incluidos– y estigmas contra quienes usaban las lenguas originarias. Sin embargo, la labor que realizaban estos servidores de la Secretaría de Educación Pública (SEP) tenía todo el rostro de un apostolado.

Esta misión corría en sentido distinto de lo que ya hacían otros –aunque no todos, también considerables como apóstoles laicos. Éstos, que habían nacido con la fundación del Instituto Nacional Indigenista (INI) el 4 de diciembre de 1948, bajo el gobierno de Miguel Alemán Valdés, fueron los indigenistas. Sus dependencias operadoras, establecidas en

forma estratégica en núcleos indígenas, fueron los Centros Coordinadores Indigenistas (CCI). La institución, por medio de sus investigadores y aparato burocrático, realizaría estudios en torno de los problemas relativos a los núcleos indígenas, a la vez que propondría, gestionaría –y coordinaría– medidas para el mejoramiento con apoyo del Poder Ejecutivo –secretarías de Estado, sobre todo–, sin menoscabo de, también, divulgar sus productos de investigación y acciones indigenistas. Pero también coincidía con el proyecto de la SEP, por medio de sus normales, debido a que estaba llevando a las etnorregiones la educación bilingüe, los servicios de salubridad, la gestión de nuevas técnicas y tecnologías agrícolas y ganaderas, las formas de gobierno constitucional, la restitución y la dotación de tierras. Para lograrlo, se apoyaba en médicos, abogados, sociólogos, enfermeras, ingenieros agrónomos, lingüistas, etnólogos e historiadores, muchos de ellos formados –o formándose– en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).

Al INI ingresaron investigadores –y burócratas– de distinta laya y de las más diversas calidades humanas. Pensar lo contrario, es decir, que fueron todos engranajes de una fiel máquina reproductora de un proyecto político etnocida, es, me parece, un juicio más político que académico o científico. Todavía más: suponer que los indigenistas pretendieron en todo tiempo, en cualquier lugar y a cualquier precio incorporar al indígena al desarrollo mediante el exterminio –si fuese necesario– de las culturas indias, es una radicalización crítica poco documentada y, por ende, insidiosa y poco objetiva. Alfonso Fabila Montes de Oca es un claro ejemplo de lo contrario, a decir de la semblanza realizada por su sobrino nieto René Avilés Fabila.

Como producto del hallazgo de un mecanoscrito de Alfonso Fabila en la biblioteca Juan Rulfo de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), hoy tenemos noticia de una estancia –interrumpida por motivos de salud– realizada por el amanalquense en el CCI de Jamiltepec. Gracias al esfuerzo de Xilonen Luna Ruiz, ha visto la luz *Mixtecos de la costa. Estudio etnográfico de Alfonso Fabila en Jamiltepec, Oaxaca (1956)*. Es ésta la tercera aparición de una saga titulada Pioneros del Indigenismo en México, bajo el cuidado editorial y coordinación de la serie de Margarita Sosa Suárez y el patrocinio de la propia CDI. El título, un apostizo del documento original –un estudio, a decir del propio autor, que había titulado “Informe de Jamiltepec”–, no lo desmerece en nada porque, para su elaboración, Fabila hubo de echar mano de fuentes primarias –observación objetiva, observación participante e incluso militante, entre-

vistas y documentos de archivo, entre otros– y secundarias –informes, sobre todo–, además de un tratamiento propiamente etnográfico de la información sociocultural obtenida.

El tomazo que nos entrega la CDI posee una semblanza confeccionada por René Avilés, que lo mismo atrae documentación “objetiva” que recuerdos familiares para proporcionarnos el rostro menos académico, pero más humano, de Alfonso Fabila. Sigue a la semblanza un estudio introductorio realizado por José Martín González Solano, cuya lectura deviene útil –al lector no especializado– para comprender el estilo y los temas comprendidos en el *Informe...*, y cierra, luego del texto central, con un anexo cuya incorporación manifiesta el valor que para Fabila tenía el tema agrario y, dentro de él, los títulos primordiales. Y, de principio a fin, el lector encontrará remansos visuales con casi un centenar de magníficas fotografías realizadas por el propio Fabila, que acompañan a algunos dibujos y pinturas del etnógrafo en cuestión para hacer, juntamente con el texto, un todo agradable al lector.

Quizá al lector que ha pasado por círculos académicos en las últimas décadas, sin un conocimiento de la antropología realizada en México y sin aproximaciones al indigenismo, le parezca que éste ha sido el único producto de Alfonso Fabila, lo que, además de nada cierto, es injusto porque su obra etnográfica es profusa, como lo indica la bibliohemerografía incorporada hacia el final del libro por los editores; parte de esta injusticia ha sido generada en las aulas, donde personajes como Pablo Velázquez y el propio Fabila fueron opacados por las figuras de Calixta Guiterras Holmes, Alfonso Villa Rojas, Gonzalo Aguirre Beltrán y otros que, por su trabajo político, académico y etnográfico, han sido convertidos en “clásicos” del indigenismo. Quizá a Fabila se le conozca más por su producción literaria, lo que también es injusto, porque fue mucho más polifacético: etnógrafo, hombre de letras, periodista crítico, militante de izquierda, pintor, fotógrafo y humanista. Y justamente *Mixtecos de la costa...* es un material que nos permite aquilatar sus diversos rostros.

Fabila era un observador agudo y sensible. Capturaba los problemas y ubicaba fuentes y soluciones de los mismos sin concesiones a las autoridades locales ni a los operadores de programas específicos, pero, en cambio, sí se dolía de las desgracias ajenas. El lector de *Mixtecos de la costa...* lo percibirá con facilidad y quizá se compenetre de la manera de hacer etnografía a mediados del siglo xx, a la vez que advertirá los principales temas y problemas en que incidía el INI en su momento. También se percatará el lector

de que, en tanto estudio, el texto carece de pretensiones teóricas y de simpatías por corriente antropológica alguna, pero abunda en datos, sensibilidad y compromiso: en primer lugar, un compromiso –y fidelidad– con la institución para la que laboraba en ese momento (1956), el INI, y por medio de él deja traslucir un indigenismo que podríamos calificar de comprometido, de contenido social y humanista, aunque parezca redundante la expresión. En efecto, no son pocos los pasajes donde Fabila exalta la labor realizada por el INI para allegar a Jamiltepec los servicios médicos (pp. 106, 124), que los nativos usaban con poca frecuencia toda vez que hacían uso de “la medicina tradicional casera a base de yerbitas [nótese el sarcasmo] y la que los curanderos y brujos emplean a base de manipulaciones mágicas cuyos resultados ya pueden deducirse” (p. 110). Tampoco escasean las referencias a los beneficios que derramaba la institución al introducir semillas híbridas, frutales y hortalizas “que casi no se conocían” (p. 47), o al promover los servicios sanitarios que habían coadyuvado a erradicar el paludismo en la zona mediante programas de “dedetización” (p. 113).

Por otro lado, en el mismo tenor del elogio a la labor del INI, y a diferencia del discurso pedagógico en boga, Fabila consideraba a la educación promovida por el INI –en zonas indígenas– como una educación formal completamente diferente “de la que da el Estado en forma federalizada” (p. 201), y de calidad superior porque, al ser impartida por un promotor bilingüe “que utiliza combinadamente el mixteco y el castellano [...] los pequeños pueden entender con facilidad lo que se les enseña” (p. 207).

Este investigador, que lo mismo documentaba con dibujos, pinturas o fotografías –algunos usados para ilustrar el hoy libro–, quizá imbuido del espíritu que había forjado en las lides anarquistas y más tarde en su militancia dentro del Partido Comunista Mexicano, hizo del estudio una forma de diagnóstico y de éste un instrumento de denuncia. Su preocupación por el excesivo consumo de alcohol entre los mixtecos del distrito de Jamiltepec (p. 126) es paradigmática. La escasa atención de las autoridades locales por la salud es expresada sin tapujos: “¿Qué hacen las autoridades locales sobre la cuestión? Nada, absolutamente nada” (p. 106). Y en materia de exclusión de los indígenas por los mestizos en los puestos y cargos agrarios, municipales, así como de la manipulación de autoridades tradicionales, Fabila tampoco guardó silencio (pp. 232-233), tanto como no lo hizo al denunciar la inhumana explotación de la fuerza de trabajo indígena con cuyos frutos se enriquecían los mestizos de la región (p. 100).

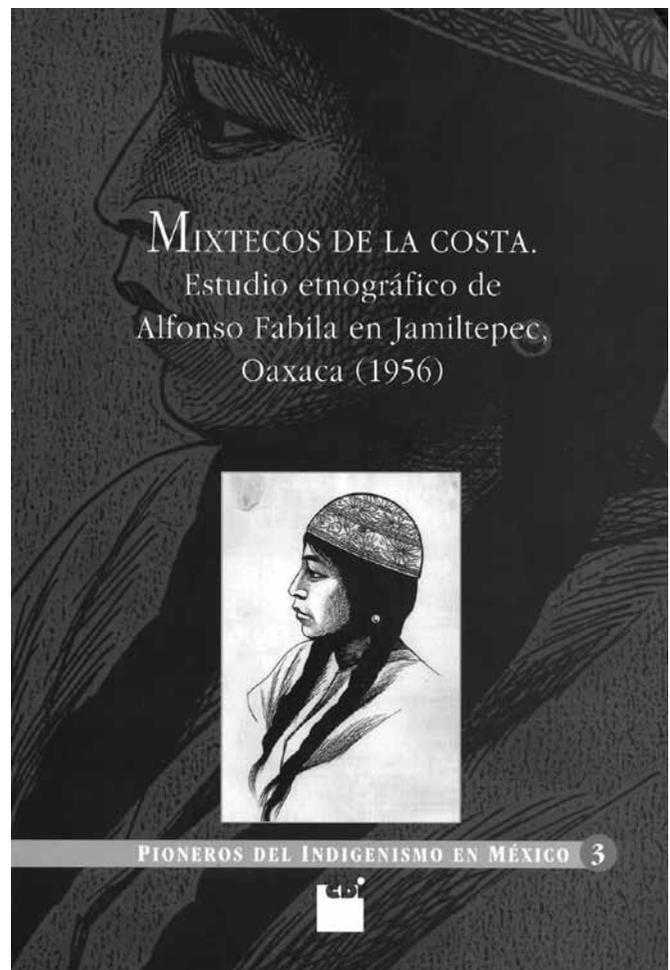
Producto de su época y su experiencia de vida, Fabila además estaba convencido de la misión del INI y de su propia manera de entender al indígena. Página tras página nos devela, con sus fotografías, el paisaje, la cotidianidad, la presencia física del mixteco –aun en su desnudez o su semi-desnudez– y de sus expresiones estéticas para acercarnos a una reflexión cuasi romántica y una mirada que nos permite ver a la vez, como Diego Rivera, la belleza del indígena que sólo puede mirarse por medio de un humanista comprometido con los indígenas y marginados. Pero su admiración y compromiso, como nos cuenta René Avilés en la semblanza inicial, no se agota en el trazo, las pinceladas o la impresión en el papel fotográfico, sino en otros planos: la lengua, por ejemplo, fue también motivo de preocupación del amanalquense. De allí su enorme preocupación por la pérdida del mixteco, porque creía que su desaparición pondría en riesgo su propia identidad. Y más allá: abrir las puertas de su casa a los indígenas que viajaban a la ciudad de México para atender sus asuntos del ámbito federal habla de su calidad humana y de un cierto *ethos* de investigador comprometido no tan sólo con la información, el dato, el objeto de estudio, sino con algo que antecede a todo ello: esos indígenas, antes que informantes, antes que sujetos estudiados, eran seres humanos y en calidad de tales había que vivirlos.

La aparición de *Mixtecos de la costa...* es un hito en la historia de la antropología mexicana tanto como debió serlo el estudio de su autor en su momento. Constituye una reivindicación tan tardía del autor como lo fue el otorgamiento que le hicieron de la presea Manuel Gamio al Mérito Indigenista *post mortem*. Lo es hoy porque parte de ese *ethos* debería deslizarse a las aulas donde se forman los antropólogos futuros; debería rememorarse y vivirse en los círculos de investigadores presentes. Lo es hoy porque el estudioso no tan solo encontrará en sus páginas esa forma tan personal de hacer etnografía, que parece dirigida por un guión preestablecido, que lo mismo daba para registrar lo existente y dar cuenta de lo que “no hay”, como si un estudio pudiese tener potencial explicativo con las inexistencias.

Mixtecos de la costa..., además de ser un material digno de inclusión en la lista de los clásicos del indigenismo por su elogiada etnografía, es un documento histórico: es un testimonio de la forma de vida, de la organización social, de la cultura mixteca de mediados del siglo xx y, por ello, referente obligado, ya, para construir cualquier marco de antecedentes de todo estudio sobre la etnorregiones; es un documento histórico que, además, nos dice de esa forma de hacer etnografía con miras a proyectos de

antropología aplicada que, por cierto, no se decidían desde la etnografía misma, sino desde un programa político estatal sugerido, a su vez, por los antropólogos teóricos que, a la vez que investigaban, coordinaban el proyecto indigenista y tomaban decisiones. Por ello, es una lectura obligada para los estudiosos de –e interesados en– la llamada antropología mexicana, la investigación etnográfica y las técnicas y métodos de investigación. De todos ellos habrá que esperar la respectiva indulgencia para el autor, a quien escaparon algunos yerros que con seguridad resultarán chocantes a los puristas de la ortografía. Para finalizar, y para su acceso, permítaseme proporcionar la siguiente ficha:

Alfonso Fabila Montes de Oca, *Mixtecos de la costa. Estudio etnográfico de Alfonso Fabila en Jamiltepec, Oaxaca (1956)*, José Martín González Solano (intr.), René Avilés Fabila (semblanza), México, CDI (Pioneros del Indigenismo en México, 3), 2010, 302 pp. Incluye mapa en color; dibujos, pinturas y 95 fotografías del autor; tablas estadísticas, apéndice, bibliografía del introductor y biblioherografía de Alfonso Fabila.



El prefijo *y-* y los verbos en el zapoteco de Santa Ana del Valle

Rosa María Rojas Torres*

En el zapoteco de Santa Ana del Valle existe un prefijo *y-* que se asocia, por lo general, a verbos, se coloca después de los morfemas de aspecto y constituye un problema, ya que sus funciones son distintas, según el verbo que lo presente. Hasta el momento, en el zapoteco de Santa Ana del Valle he reconocido tres funciones de esta forma *y-*, que llevarían a analizarlas como morfemas distintos dada su diferencia semántica; sin embargo, en todos los casos se comporta como un tipo de formativo verbal, es decir, crea un nuevo verbo, que puede pertenecer a diferente clase¹ y que modifica de algún modo el significado léxico de la raíz verbal. Presentaré cuatro funciones de esta forma *y-*:

I. Movimiento con respecto a la base

El morfema *y-* aparece con los verbos *ir* y *venir*, y constituye dos pares de verbos: *IR* y *VENIR* (con *y-*) e *IR* y *VENIR* (sin *y-*), como se ve en el Cuadro 1.

Según Speck y Pickett, que trabajaron el zapoteco de San Lorenzo Texmelucan, los pares de las formas verbales *IR* y *VENIR* establecen su diferencia en relación con el movimiento respecto a la BASE, la cual se define como “el lugar a donde la persona en movimiento normalmente regresa” (Speck y Pickett,

1976: 61). Por lo regular, esta base es “mi ciudad, mi país, mi casa”. Es decir, las formas verbales con *y-* indican movimiento *hacia la base*, y las otras, movimiento *desde la base*.

Abajo muestro casos del verbo *IR* con movimiento hacia la base (casa de la muchacha).

Ejemplos tomados del texto “Campanas de oro, torres de marfil” (Rojas Torres, 2002):

a) chù’	né	dxà’p=ky	s-y-á-nee’	làa’y
CONJ	EV	muchacha=DEM	C-y-ir-APL	Pro3c

‘entonces esa muchacha se lo llevó a él’ (se fue con él a la base de ella)

b) s-y-á-nee’	dxà’p=ky	làa’y	lîz=bì
C-y-ir-APL	muchacha=DEM	Pron3c	casa=3c

‘esa muchacha se lo llevó a su casa’

c) r-êy	dxà’p=ki	tó’	ch-â-nee’=á	lù	lîz=á
H-decir	muchacha=DEM	IMP/ir/1PL	P-ir-APL=1	Pro2	casa=1

‘Esa muchacha dijo: “vamos, te voy a llevar a mi casa”’

Los ejemplos siguientes muestran cómo el movimiento es desde la base hacia otro lado; es decir, el lugar donde estaba un muchacho y la casa del señor, respectivamente, en los ejemplos d) y e):

d) á-s-ê=y
ya-C-ir=3c

‘ya se había ido’ (un muchacho sale de su base)

* Dirección de Lingüística, INAH.

¹ Kaufman (*apud* Smith-Stark, 2002), en su trabajo sobre el protozapoteco, ha establecido cuatro clases verbales (A, B, C y D), según las marcas de aspecto que tomen los verbos. Los aspectos que regularmente definen estas clases son el completivo y el potencial. La clase A, que por lo general reúne verbos causativos, toma el prefijo de completivo en (*kwe-) o su equivalente *bi-* en Santa Ana-, y el resto de las clases toman su completivo en (*ko-) o su equivalente *gu-* en la misma variante.

Cuadro 1

IR (sin y-)		IR (con y-)	
r-ê=b H-ir=3r	va	r-y-à'-pák=á H-y-ir-siempre=1	siempre voy
á-z-ê=y ya-C-ir=3c	ya se fue/iba	bwñ z-ìa persona C-y/ir	se fue la persona
á-z-aa' ya-IN-ir//1	ya me voy	á-z-y-ó'=dén ya-IN-y-ir=1 PL	ya vamos a ir
s-ê=y IN-ir=3c	va[a ir]	s-ìa=y IN-y/ir=3c	se va a ir (a su casa)
w-ê=ù C-ir=2	fuiste	b-ìa IMP-y/ir	¡vete!
VENIR (sin -y-)		VENIR (con -y-)	
r-êd gù-sàn=déb H-venir C-dejar=3PLR	venían a dejar	r-y-ê'd=bú H-y-venir=3r	viene/venía
g-êd=déb P-venir=3PLR	van a venir	g-y-ê'd=bú P-y-venir=3r	va a regresar/venir
z-êd=bu C-venir=3r	vino	b-y-ê'd Rós C-y-venir Rosa	Rosa vino

Tomado del texto “El señor que se convirtió en serpiente” (Rojas Torres, 2003):

e) S-é-àk-bù s-é-ká'=b yàag s-é-nee'=b tōy bèkw-é'-né
C-ir-ENF=3r Pret-ir-traer=3rleña C-ir-APL=3r uno perro-DIM-EV
'y se fue a traer la leña, se llevó un perrito...'

No obstante, hay excepciones; el siguiente ejemplo (que es el único caso que encontré en mis textos) muestra el uso de las dos formas para un mismo contexto. La forma con y- en f), que indica movimiento hacia la base, es probable que haya sido utilizada por el hablante (sujeto de la enunciación) que considera *su propia* base y no la del sujeto del enunciado:

f) té b-y-êd-nee'=bú kàtòlikù
para C-y-venir-APL=3r católico

'porque trajo el catolicismo' [el sujeto (tercera persona del singular, 3r) es una persona extraña a la comunidad; se habla de los españoles que llegaron a México con Hernán Cortés; es un movimiento desde la base del sujeto]

g) b-êd-nee'=bú dé bishôs...
C-venir-APL=3r PL sacerdote

'Vino con/trajo sacerdotes' (el mismo contexto anterior)

En la oración de h), la forma de imperativo de IR (con y-) indica el movimiento hacia la base. La orden es 'vete' (a la casa, a avisar). Sin embargo, cuando funciona como auxiliar en la expresión verbal compleja 've a avisarles', no se utiliza la misma forma, precisamente porque se trata de un auxiliar. En i), el verbo VENIR (sin y-) indica movimiento desde la base: 'para que vengan (de la casa hacia donde yo estoy)'. Y el verbo IR (con y-) de nuevo indica movimiento hacia la base: 'el perrito se fue (regresó a la casa o base)'. Por último, en j), el verbo VENIR (con y-) implica un movimiento hacia la base: 'regresó, se vino (a la casa)'.

h) chuu' r-êy=bù bék-w-é' b-ìa b-ìa
CON H-decir perro-DIM IMP-y/ir IMP-y/ir

r-êy=bù gw-è g-èts làa'déb
H-decir=3r IMP-ir IMP-avisar 3Pr

'entonces le dijo al perrito, "vete, vete" le dijo, "ve a avisarles"...'

i) té g-êd=déb r-êy chuu'
para P-venir=3Pr H-decir CON

z-í-àk bék-w-é' á-sé'ky-tís
C-y/ir-ENF perro-DIM ya-así/como-nomás

'para que vengan, le dijo, entonces el perrito se fue (se regresó) y así nomás...'

j) *chì bi-tsí, s-y-êd-àk bék-w-é' bãy s-y-êd-àk*
 CON C-llegar C-y-venir-ENF perro-DIM pues C-y-venir-ENF
 'cuando llegó, regresó el perrito, pues, se vino'

II. Resultativo

El prefijo *y-* aparece también con el verbo intransitivo *àk*, 'hacerse/volverse/convertirse', pero no con su correspondiente causativo *ûn*, 'hacer' (que sí ocurre en otras variantes).

a) Verbo no-causativo 'hacerse':

xà-tii' r-àk sh-kê=déb
 cómo H-hacerse POS-milpa=3Pr
 '¿cómo se daba la milpa?' (lit. cómo se hace su milpa de ellos)

Tomado del texto "Bàkáneé' túshtâtíbídten dánûn..." (Rojas Torres, 2006: 112-113):

b) *Ní'ngynì b-y-àk=ni*
 eso C-y-hacerse=3co
 'Así quedó...' (lit. eso se hizo)

kát gèl-iz-kôy syém bwiñ r-ètii'n gâl-nà-sák
 cada noche-año-nuevo mucha gente H-pedir NOM-E-bien
 '...[que] cada noche de año nuevo mucha gente pide fortuna...'

El verbo *ak* funciona como cópula en predicados nominales y en predicados "adjetivales". A continuación trataré de dar una diferencia entre ambos:

Predicación nominal: relaciona dos FN. En el ejemplo c) de abajo, relaciona a la persona gramatical (3r) y al sustantivo *bitsit*, que se puede traducir como 'meteorito'.

Tomado del texto "Bitsit" (Rojas Torres, 2003):

c) *G-ú'-tì tôy bwiñ [gùk=bù bitsit]*
 P-haber-ENF uno persona C/hacerse=3r meteorito

bãy pèr chee'l=bù tékà g-ànn
 pues pero esposo=3r NEG P-saber
 'hubo una persona que fue un bitsit, pues, pero su esposo no sabía...'

Predicación adjetival: es una expresión compleja que predica un concepto de propiedad. El concepto de propiedad se puede categorizar como un adjetivo, como se muestra en d), una forma estativa o un sustantivo. El concepto de

propiedad aparece por lo regular después de la cópula y el enclítico de persona o la FN-sujeto va después de la construcción verbal² compleja:

d) *Vi Pred S*
gùk nà-bé Joel
 C/hacerse E-asqueroso/quisquilloso Joel
 'se volvió asqueroso/quisquilloso Joel'

El verbo *àk*, 'hacerse', tiene su contraparte con el morfema *y-*. Este morfema ocasiona que el verbo *àk* cambie de clase verbal, ya que usa un completivo en *bi-* (véase e)-, y no un completivo en *gu-*, *gùk* como se esperaría, aunque no se trate de un verbo propiamente causativo, como en los ejemplos e) y f). En f), el verbo 'hacerse' es una oración subordinada de objeto³ que no marca su sujeto.

Tomado del texto "El lobo y la zorra" (Rojas Torres, 2003):

Vi S
 e) *chú'krú b-y-àk-dóp yàg*
 CONJ C-y-hacerse-corto palo
 'Entonces el palo se hizo corto'

Vtr S O
 f) *[té'ká r-à-ná yàg [g-àk-dóp]]*
 NEG H-caus-querer árbol P-hacerse-corto
 'no quería el palo hacerse corto'

La presencia de *y-* conlleva un cambio de significado tanto en el uso del verbo en una expresión simple como en una compleja. En los ejemplos g) y h), la traducción es 'ya se hizo'. Sin embargo, en el primer caso se trata de justo el momento en que se terminó de elaborar o preparar algo, sin que exista aún un resultado. En el segundo caso, se trata del momento en que existe ya un resultado.

g) *á-gùk=ni*
 ya-C/hacerse=3co
 'ya se hizo' (la gelatina se preparó, se mezcló el polvo con agua caliente)

² El orden básico del zapoteco es vso.

³ El ejemplo f) es un caso de cláusula de complemento donde el verbo compuesto 'hacerse corto' ocupa la posición de objeto, después de la FN-sujeto, que es compartida tanto por el verbo matriz *ná*, 'querer', como por el verbo de la cláusula de complemento *àk-dóp*, 'hacerse corto'. El verbo compuesto 'hacerse corto' se constituye por el verbo *àk*, 'hacerse', más la raíz del verbo incoativo *dóp*, 'hacerse corto'.

h) á-b-y-àk=ni

ya-C-y-hacerse=3co

'ya se hizo' (la gelatina ya se cuajó)

Algo semejante ocurre en i), donde ambas formas se utilizan en una misma oración compleja. En los dos casos están funcionando como una cópula y el predicado es un concepto de propiedad que se manifiesta con una forma completiva y un adjetivo en este orden:

i) bee'd gùk gù-yuu'l chí'ky ánn b-y-àk bí'ch=bi
Pedro C/hacerse C-alargarse con ahora C-y-hacerse chico=3c
'Pedro era alto, pero se volvió chaparro'

La forma verbal *byak* se utiliza para un cambio de estado concluido cuyo resultado permanece hasta el momento de la enunciación (*resultativo*). Se puede traducir como 'se volvió/se hizo/se convirtió (y aún lo es)'. En este caso no se distingue entre un resultado reversible y uno no reversible.

La forma verbal *gùk* se usa para una acción concluida que no tiene consecuencias posteriores. No existe evidencia del resultado de ese proceso (no-resultativo). Expresa más bien un significado que se puede traducir como 'fue/era', como en la primera oración de i).

III. Evidencialidad

Existen otros verbos compuestos en los que uno de los formativos es el verbo *ak*; por ejemplo, 'saber'. Este verbo tiene dos raíces: una que es el verbo 'hacerse' y otra no identificada por el informante, pero que es semejante a la palabra *bé'*, 'medida', que aquí glosó como 'saber'. Este verbo puede tomar el morfema *y-* como en j):

Tomado del texto "Shísté rízùbá bé'kù" (Rojas Torres, 2006: 116-117):

j) Vtr S
chí b-y-àk-bé' bwìñ dé ní gùk-nee'=bu
CONJ C-y-hacerse-saber persona PL SUBR C/hacerse-APL=3r

O

á-bwìñ á-guty

ya-persona ya-C/morir

'cuando las gentes que él había ayudado (lit. él se hizo con ellas) *supieron* que ya se había muerto...'

Su correspondiente cambio de clase (hace completivo en *bi-*) conlleva cambio de significado léxico aunque no cambio de valencia. Ambos verbos son de la clase A de Kaufman, es decir, *causativos*. El significado implicado en esta formación parece más un significado de *evidencialidad*. Obsérvense k), l), m) y n):

Vtr =S O
k) gùk-bé'=á b-è'nn=ú láni
C/hacerse-saber=1 C-hacer=2 fiesta
'supe que hiciste fiesta' (porque me di cuenta)

Vtr =S O
l) b-y-àk-bé'=á b-è'nn=ú láni
C-y-hacerse-saber=3c C-hacer=2 fiesta
'supe que hiciste fiesta' (porque alguien me dijo)

Vtr =S O
m) r-àk-bé'=á shá r-àk
H-hacerse-saber=1 cómo H-hacerse
'yo sé cómo se hace' (porque aprendí viendo cómo lo hacían en mi casa)

Vtr =S O
n) r-y-àk-bé'=á shá r-àk
H-y-hacerse-saber=1 cómo H-hacerse
'yo sé cómo se hace' (porque yo pregunté y alguien me dijo)

IV. Habitualidad

Otro tipo de construcción verbal compleja es 'molestarse/ponerse en mal plan', que distingue una forma sin *y-* o de acción espontánea, y otra con *y-* o acción "habitual". Obsérvense los ejemplos:

a) r-àk=bi nà-dxaa'b
H-hacerse=3c E-feo
'se molesta' (espontáneamente, por algo en particular)

b) r-y-àk=bi nà-dxaa'b
H-y-hacerse=3c E-feo
'se molesta' (habitualmente, es su forma de ser)

V. Cambio de categoría

Por último, el morfema *y-* también aparece en verbos que expresan conceptos de propiedad. En dos casos de verbos incoativos, la forma estativa –en d)– y el modificador de-

pendiente –en h)– no llevan este morfema *y-*, pero la forma verbal sí. Obsérvese *frío-enfriarse* y *caliente-calentarse*:

Enfriarse-frío

a) **r-y-àal**

H-y-enfriarse

‘se enfriá’

b) **g-y-àal**

P-y-enfriarse

‘se enfriará’

c) **b-y-àal**

C-y-enfriarse

‘se enfrió’

d) **rì-kaz=á bizà’ n-àl**

H-querer=1 frijol E-**frío** (ESTATIVO)

‘quiero frijoles fríos’

Calentarse-caliente

e) **rì-lyâa’**

H-calentarse

‘se calienta’

f) **í-lyâa’**

P-calentarse

‘se calentará’

g) **gú-lyâa’**

C-calentarse

‘se calentó’

h) **dà-nee’ nìs-lâa’**

IMP/traer-APL **agua-caliente** (MOD DEPEND)

‘tráeme agua caliente’

En el verbo ‘calentarse’, el morfema *y-* aparece después de la consonante inicial de la raíz verbal, y no antes; en este caso estoy suponiendo que la metátesis se debe a que la inicial de la raíz es una consonante. Por otra parte, la forma sin *y-* no es propiamente un adjetivo o forma estativa de un verbo, sino una *modificación dependiente* en la que una forma de la raíz verbal de ‘calentarse’ modifica atributivamente a un sustantivo en un compuesto.

Otro concepto de propiedad asociado con este problema es ‘alargarse’, que tiene dos formas verbales en completivo:

una con *bi-*, típicamente usada para la expresión resultativa, y otra con *gu-*, que expresa un significado más estativo, como notamos en los casos del verbo ‘hacerse’. Sin embargo, en el verbo no es tan evidente la forma *y-* porque la raíz comienza con [y-], y la forma estativa o “adjetival” empieza con [s-], como en k).

Tomado del texto “El lobo y la zorra” (Rojas Torres, 2003):

i) **gù-yûu’l yàg gù-yûu’l yàg**

C-alargarse árbol/palo C-alargarse árbol/palo

‘el árbol está alto/¡árbol alto!, el árbol está alto/¡árbol alto!’

j) **b-yúu’l yàg**

C-alargarse árbol/palo

‘el árbol se alargó/se puso alto el árbol’

k) **kà-gít=dèmu kòn tōy yàg-syûl**

Prog-jugar=3Plan con uno palo-largo

‘estaban jugando con un palo largo’

Por otra parte, hay otro verbo asociado con otro concepto de propiedad. El verbo ‘bajar/descender (de nivel)’ tiene en su morfología un prefijo *y-* segmentado por oposición con la forma estativa *get*, ‘profundo/hondo’, en una predicación con cópula:

l) **b-y-et nis**

C-y-bajar agua

‘bajó (de nivel) el agua’

m) **get naa’ bízí’à**

profundo COP pozo

‘el pozo es profundo’

En todos estos casos, el verbo es el que parece más marcado por la forma *y-*, y el cambio es evidentemente categorial.

Conclusiones

Los tres problemas presentan casos de cambio de clase categorial o subcategorial, es decir, cambio de clase verbal que toma el completivo en *bi-* y no en *gu-*, así como cambio de categoría léxica: de función “adjetival” a función verbal. Por otra parte, la presencia de *y-* se asocia con cambios diversos en el significado léxico de la base que denotan:

Cuadro 2

Formas con -y-		Formas sin -y-	
IR (desde la base)		IR (hacia la base)	
s-é-nee'=b Pret-ir-APL=3r	'se llevó (fue con)'	s-y-á-nee' làa'y Pret-y-ir-APL Pron3C	'Se lo llevó a él'
VENIR (desde base)		VENIR (hacia base)	
b-êd-nee'=bù C-venir-APL=3r	'trajo (vino con)'	b-y-êd-nee'=bù C-y-venir-APL=3r	'Vino con/trajo'
HACERSE (no-resultativo)		HACERSE (resultativo)	
gùk-=nì C/hacerse=3co gùk gù-yûu'l C/hacerse C-alto/ largo	'se hizo' 'era/fue alto/largo'	b-y-àk=nì C-y-hacerse=3co b-y-àk bí'ch C-y-hacerse chico	'se hizo' 'se volvió chico'
MOLESTARSE		MOLESTARSE (habitual)	
r-àk=bì nà-dxaa'b H-hacerse=3 E-feo	'se molesta'(por algo)	r-y-àk=bì nà- dxaa'b H-y-hacerse=3 E-feo	'se molesta' (es su forma de ser)
SABER		SABER (evidencial)	
gùk-bé'=á C/hacerse-saber=1	'supo'(se dio cuenta)	b-y-àk-bé'=á C-y-hacerse-saber=1	'supo' (le dijeron)
Modificador o predicado adjetival		Verbo incoativo	
bizà' n-àl frijol E-frío nìs-lâa' agua-caliente get naa' bízì'à profundo COP pozo	'frijoles frios' 'agua caliente' 'el pozo es hondo'	r-y-àl H-y-enfriarse rì-lyâa' H-y//calentarse b-y-et nìs C-y-descender agua	'se enfría' 'se calienta' 'el agua descendió'

1. movimiento con respecto a la base (hacia y desde), 2. resultativo vs. no-resultativo, 3. habitualidad, 4. evidencialidad y 5. estado (*resultado*) vs. proceso, como se ve en el Cuadro 2.

Bibliografía

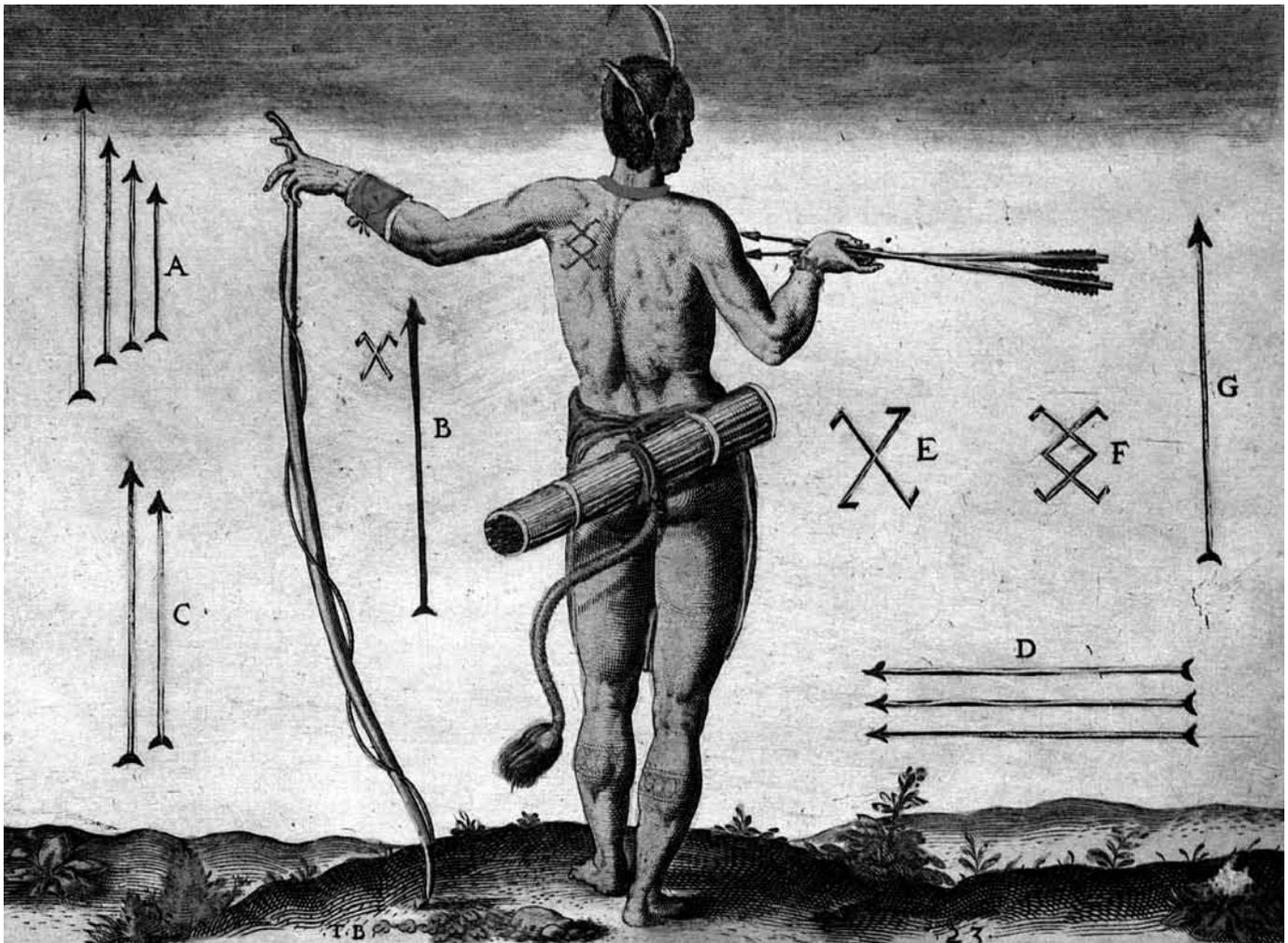
- Rojas Torres, Rosa María, *Alfabeto práctico para la lectoescritura del dîxâ de Santa Ana del Valle, Oaxaca*, Inali, 2006.
- _____, "Campanas de oro, torres de marfil", manuscritos, 2002.
- _____, "El señor que se convirtió en serpiente", "Bitsit" y "El lobo y la zorra", manuscritos, 2003.
- Smith-Stark, Thomas C., "Las clases verbales del zapoteco de Chichicapán", en *Sexto Encuentro Internacional de Lingüística en el Noroeste*, México, UniSon, 2002, t. 2, pp. 165-212.
- Speck, Charles H. y Velma Pickett, "Some Properties of the Texmelucan Zapotec Verbs GO, COME and ARRIVE", en *IJAL*, vol. 42, núm. 1, 1976, pp. 58-64.

Abreviaturas

- /: Opción o fusión en glosa de morfemas
- []: transcripción fonética
- =: clítico
- : linde morfémico
- 1P: primera persona del plural
- 2P: segunda persona del plural
- 3an: tercera persona del singular para animales
- 3c: tercera persona del singular de confianza
- 3co: tercera persona del singular para cosas
- 3desc: tercera persona del singular para personas desconocidas o sobrenaturales
- 3P: tercera persona del plural
- 3Pan: tercera persona del plural para animales
- 3PC: tercera persona del plural de confianza
- 3Pco: tercera persona del plural para cosas o personas desconocidas

3Pr: tercera persona del plural de respeto
 3r: tercera persona del singular de respeto
 APL: aplicativo
 C: completivo
 CAUS: causativo
 CON: conector
 COP: cópula
 DEM: demostrativo
 NOM: nominalizador
 E: estativo
 ENF: enfático
 EnfNeg: enfático negativo
 EV: evidencial
 FN: frase nominal
 H: habitual
 IMP: imperativo
 IN: incompletivo
 INC: incoativizador
 INT: interrogativo

INTS: intensificador
 NEG: negación
 P: potencial
 PL: plural
 POS: posesivo
 PRED: predicado
 1: primera persona del singular
 Pro1: pronombre de primera persona
 Pro2: pronombre de segunda persona
 Pro3: pronombre de tercera persona
 Prog: progresivo
 S: sujeto
 SUBR: subordinador
 2: segunda persona del singular
 TAM: tiempo/aspecto/mo
 3: tercera persona del singular
 V: verbo
 Vi: verbo intransitivo
 Vtr: verbo transitivo



Oraciones de relativo en mazahua

Micaela Guzmán Morales*

Introducción

El presente trabajo es un primer acercamiento al comportamiento de las cláusulas relativas en el mazahua, de manera particular en la variante de Ixtlahuaca, Estado de México. La necesidad de conocer más acerca de las relaciones gramaticales de esta lengua es la que ha dado origen a esta descripción, pues es bien sabido que cuando se quiere llegar al conocimiento del entramado sintáctico de una lengua, hay que hacerlo en pequeñas aproximaciones que poco a poco van dando forma a lo que en apariencia es informe.

La investigación pretende describir las características relevantes de las construcciones de relativo, pero en el trabajo a esa meta se hizo necesario presentar, en forma breve, los procedimientos que la lengua utiliza para configurar sus relaciones gramaticales básicas, pues tales nociones permitirán al lector comprender con mayor claridad los patrones un tanto más complejos de las cláusulas incrustadas.

El segundo apartado tiene como finalidad presentar las nociones teóricas de las cláusulas de relativo. Se enumeran ahí diversos tipos de cláusulas relativas y sus tipos posicionales, así como las estrategias que una lengua dada puede allegarse para generar este tipo de construcciones. Por último, se presenta la Jerarquía de Accesibilidad, la cual expresa la posibilidad que tiene una frase nominal para acceder a la relativización de las distintas posiciones sintácticas.

La exposición del comportamiento del mazahua en cuanto a la relativización se hace en el tercer apartado. Se ha procurado agotar cada uno de los puntos abordados en la descripción teórica y ver cómo se procesan en esta len-

gua; asimismo, se ha incluido una cantidad de ejemplos que ayudará a visualizar las posibilidades de formalización. El apartado concluye con la propuesta de distribución de las estrategias de relativización para el mazahua.

En el cuarto apartado se muestra que la relativización en mazahua sigue un patrón de marcación de dependiente, mientras que las relaciones gramaticales mayores de la lengua siguen un patrón de marcación de núcleo. Es decir que nos encontramos ante un patrón escindido de marcación.

Finalmente, el quinto y último apartado está reservado para las conclusiones.

1. Marcación argumental en mazahua

Con la finalidad de lograr una mayor claridad en la exposición del tema central, a continuación se presenta una breve descripción de la marcación argumental en el mazahua de Ixtlahuaca. Se trata de una lengua de marcación de núcleo que puede codificar hasta dos de sus argumentos en el interior de la construcción verbal, de acuerdo con su transitividad.

(1) na xōrū ya mi-ma'a ró-ma-pēp'i
una mañana ya 1.COP-ir 1.PAS-ir-trabajar
'una mañana ya me fui, fui a trabajar'

(2) o-ö-ö-kü
3.PAS-encontrar-1.OD
'me encontró'

En (1) se observa que el argumento único del verbo intransitivo *ma'a*, 'ir', se codifica por medio del prefijo *mi-*, que corresponde a la primera persona en copretérito; en (2), el

* Dirección de Lingüística, INAH.

verbo transitivo *čōt'ū*, 'encontrar', codifica dos argumentos mediante el prefijo *o-*, que corresponde al agente de tercera persona en pasado y el sufijo *-kū*, que marca al paciente de primera persona.

Se trata de una lengua nominativo-acusativa, puesto que el único argumento de un verbo intransitivo se formaliza de la misma manera que el argumento agente de un verbo transitivo y diferente del paciente. Podemos ver que la primera persona, que es un sujeto intransitivo en (3) y un agente (sujeto transitivo) en (5), se codifican con la misma marca. Por el contrario, al confrontar (4) y (5) se observa que la segunda persona tiene una diferente codificación, pues en el primer caso se trata de un sujeto intransitivo y en el segundo, de un paciente.

(3) *ri-nžod'ū*
1.PRES-caminar
'camino'

(4) *i-nžod'ū*
2.PRES-caminar
'caminas'

(5) *ri-ne-ts'e*
3.PRES-querer-2OBJ
'te quiero'

El mazahua ha sido descrito como una lengua de objeto directo pues, dependiendo del grado de transitividad, se codifica el objeto directo o, bien, el objeto indirecto en el complejo verbal, aunque hay algunos verbos en los que los sufijos de objeto parecen coincidir –confróntense (6) y (7)–. Sin embargo, en general, las formas base que marcan cada tipo de objeto tienen una diferente gradación consonántica, además de que el *od* tiene una mayor asimilación y fusión con los radicales a los que se une que el *oi* (Knapp, 2008: 137). En la construcción transitiva de (6), el verbo *mat'ū*, 'llamar', está marcado con el sufijo *-kū*, que corresponde al objeto directo (paciente) de primera persona; en (7), el verbo bitransitivo *ōrū*, 'pedir', marca a su objeto indirecto (fuente) con esta misma forma. En (8) se presenta una construcción bitransitiva en la que el radical verbal *ši*, 'decir', recibe el sufijo *-tsi* para marcar al objeto indirecto (recipiente) de primera persona. Ante todo, es necesario tener presente que en esta lengua los procesos morfológicos son altamente productivos y el ámbito de la marcación de objetos no está exento de ello.

(6) *in-mat-kū*
2.PRES-llamar-1.OD
'me llamas'

(7) *ø-'ot-kū*
3.PRES-pedir-1.OI
'(él) me lo pide'

(8) *o-ši-tsi* *ngenana*
3.PAS-dijo=1.OI *partera*
'me dijo la partera'

Si bien se trata de una lengua de marcación de núcleo para la que no es imprescindible que el sujeto o el objeto aparezcan expresados como frases nominales independientes, éstas pueden estar presentes y, cuando es así, guardan coreferencia gramatical con los prefijos de sujeto y los sufijos de objeto que acompañan al radical verbal.

(9) *o-e'e* *ngenana*
3PAS-venir *partera*
'vino la partera'

(10) *rí-ši-p'hi* *in-su'u*
1.PRES-decir-3.OI 1.POS-esposa
'le dije a mi esposa'

(11) *mi-ne-ø* *ndeje* *e* *püjömü*
3.COP-querer-3.OD *agua* DET *cerdo*
'el cerdo quería agua'

(12) *nuzge* *í-ča-kū* *na* *ngöñi*
PRON.2SG 2.PRES-dar/regalar-1.OI uno *pollo*
'me das un pollo'

En (9), el argumento único está expresado en el prefijo de persona/TAM, *o-* '3.PAS', y mantiene coreferencia con la frase nominal *ngenana*, 'partera'; en (10), *in-su'u*, 'mi esposa', está coreferida con el sufijo *-p'hi* '3.OI', en tanto que el sujeto sólo está expresado en el prefijo de persona/TAM. En la oración de (11), tanto el sujeto como el objeto se expresan como frases nominales plenas, pero la coreferencia sigue presente en el complejo verbal, si bien el objeto directo de tercera persona tiene representación 'cero'.

En (12), el sujeto y el objeto indirecto están marcados en el verbo, pero en este caso el prefijo de sujeto es coreferencial con un pronombre libre, mientras que el objeto indirecto

to sólo se expresa morfológicamente; por su parte, el objeto directo aparece como una frase nominal sin estar marcado en la construcción verbal, aunque otra posible lectura sería insertar un morfema 'cero' que represente al objeto directo y guarde correferencia con la frase nominal (téngase en cuenta que los objetos directos de tercera persona siempre son no-marcados).

2. Las cláusulas relativas

Antes de iniciar la discusión sobre las características de las cláusulas de relativo en mazahua, es necesario definir, primero, lo que se considera como tales. En su artículo sobre accesibilidad de la frase nominal, Keenan y Comrie (1977) optan por definir las cláusulas relativas sobre una base esencialmente semántica, de forma que

[...] consideramos que cualquier objeto sintáctico es una cláusula relativa si especifica un conjunto de objetos (quizá un conjunto de un solo miembro) en dos grados: un conjunto más grande, llamado el *dominio* de la relativización, es especificado y luego restringido a algunos subconjuntos de los cuales una cierta oración, la oración *restringida*, es cierta. El dominio de la relativización se expresa en la estructura de superficie por la *FN núcleo*, y la oración restringida por la *cláusula restringida*, la cual puede parecer más o menos una oración dependiente en la superficie en una lengua.

En una definición posterior, Comrie (1981: 206) presenta una caracterización del prototipo de oración de relativo, más que un conjunto de condiciones necesarias y suficientes para su identificación:

Una oración de relativo consta, necesariamente, de un núcleo y una oración restrictiva. El núcleo tiene, por sí mismo, una serie de referentes potenciales, pero la oración restrictiva restringe este conjunto por medio de una proposición que tiene que ser cierta de los referentes reales de la construcción en general.

El inglés es una lengua en la que se hace una distinción entre cláusulas relativas restrictivas y cláusulas relativas no restrictivas. El primer tipo utiliza "información presupuesta para identificar al referente de un sintagma nominal, mientras que la relativa no restrictiva es una forma de presentar información nueva basándose en que el referente ya puede

identificarse" (Comrie, 1981: 200). Para formular esta caracterización, Comrie ha supuesto que las relativas restrictivas son más importantes y, con ello en mente, construyó la definición.

Además, la distinción entre estos dos tipos de cláusulas es formal en el inglés. Las cláusulas no restrictivas requieren del uso de uno de los pronombres relativos *who*, 'quien', *which*, 'que/cual', *whom* 'a quien', o *whose* 'cuyo', en tanto que las relativas restrictivas pueden también utilizar el pronombre *that*, o bien, pueden realizarse en ausencia de un pronombre relativo. Sin embargo, tipológicamente esta distinción no parece ser relevante.

En general, damos por hecho que toda lengua cuenta con construcciones que pueden denominarse "oraciones de relativo"; no obstante, se sabe que existen lenguas que carecen de ellas –el walbiri, por ejemplo, que, como afirma Comrie (1981: 207), más bien presenta construcciones de subordinación general.

Por su parte, Lehmann (1984: 276) nos da otra definición de cláusula relativa, en la cual se destaca su función atributiva:

Una construcción relativa es una construcción que consiste de un nominal (que puede estar vacío) y una cláusula subordinada, la cual es interpretada como modificador atributivo del nominal. El primero es llamado el núcleo, en un sentido semántico, y la cláusula subordinada es llamada cláusula relativa. La relación atributiva entre el núcleo y la cláusula relativa es tal que el núcleo está involucrado en lo que se establece en la cláusula.

Como afirma Vázquez (2002: 288), la definición anterior sugiere la importancia que hay en la relación que existe entre la cláusula relativa y el núcleo, sobre todo a la hora de describir los tipos posicionales, que básicamente son dos: relativas de núcleo interno y relativas de núcleo externo. En las primeras, el núcleo aparece dentro de la cláusula relativa; en las segundas, el núcleo se encuentra en la oración principal y, por lo tanto, fuera de la cláusula relativa.

Otra característica de interés para la clasificación de las cláusulas relativas es la que tiene que ver con el orden que éstas guardan respecto a la frase nominal núcleo: pueden aparecer en posición prenominal o posnominal, y una tercera posibilidad es que el núcleo aparezca dentro de la cláusula de relativo (Keenan y Comrie, 1977). También respecto al orden, Lehmann clasifica las cláusulas en relativas prepuestas y pospuestas, pero esta distinción no está dada en función del núcleo, sino de la oración principal.

Esta caracterización de orden permite a Lehmann (1984: 278) generar una tipología más:

- a) Cláusulas relativas incrustadas, que junto con su núcleo constituyen un nominal dentro de la cláusula principal (donde cabría la distinción entre pronominales y posnominales, así como circunominales).
- b) Cláusulas relativas adjuntas que, por el contrario, no son un constituyente de la cláusula principal (aquí la distinción pertinente sería entre prepuestas y pospuestas).

Un concepto que aún no hemos abordado es el llamado dominio de la relativización, el cual se refiere a que la frase nominal núcleo desempeña un papel en dos oraciones distintas, ya que, por una parte, es relevante en la oración principal, pero juega también un papel en la oración restrictiva, es decir, en la oración de relativo (Comrie, 1981: 211).

Respecto a este comportamiento, las lenguas en general suelen reducir, modificar u omitir la frase nominal en una de las construcciones. Tipológicamente, sin embargo, puede hablarse de diferentes tipos de tratamiento que han sido localizados en las lenguas; Comrie (1981) propone cuatro tipos de tratamiento para la frase nominal núcleo:

- i) *Sin reducción*. Se refiere a que el nombre núcleo aparece completo en la oración incrustada, en la posición normal o con su marca normal de caso.
- ii) *Con retención de pronombre*. En este tipo, el nombre núcleo permanece en la oración incrustada en forma de pronombre (anafórico).
- iii) *Con pronombre relativo*. Este tipo se realiza de modo que en la oración incrustada aparece un pronombre relativo que indica al núcleo, aunque por lo general se presenta en una posición dislocada, ya que se traslada al inicio de la oración.
- iv) *Vacío*, es decir, con ausencia de marca.

Por otro lado, un punto muy importante en la descripción del funcionamiento de las cláusulas relativas es aquel que se refiere a las estrategias de relativización. Keenan y Comrie (1977) consideran que uno de los criterios fundamentales relacionados con la percepción del significado de las oraciones relativas tiene que ver, precisamente, con definir cómo se indica la posición relativizada. Para ello, consideran dos estrategias diferentes; a una la llaman estrategia de cláusula relativa [+caso], la cual indica la relación de caso de la frase nominal relativizada por medio de pronombres anafóricos

o de pronombres relativos marcados por caso; por el contrario, la segunda, la estrategia [-caso], no indica la relación de esa manera y deben generarse otros tipos de estrategias.

Finalmente, Keenan y Comrie (1977) argumentan que hay una jerarquía de accesibilidad que expresa la posibilidad de la frase nominal para acceder a la relativización de las posiciones:

Jerarquía de Accesibilidad

SUJ > OD > OI > OBL > GEN > OCOMP

La jerarquía se presenta acompañada por un conjunto de restricciones:

Restricciones a la jerarquía

1. Una lengua debe ser capaz de relativizar sujetos.
2. Cualquier estrategia de formación de cláusulas relativas debe aplicar a segmentos continuos de la Jerarquía de Accesibilidad.
3. Las estrategias que aplican en un punto de la Jerarquía de Accesibilidad pueden, en principio, cesar de aplicar en cualquier punto más bajo.

Restricciones a la estrategia primaria

1. Una lengua debe tener una estrategia primaria de formación de cláusulas relativas.
2. Si una estrategia primaria en una lengua dada puede aplicar a posiciones bajas en la Jerarquía de Accesibilidad, entonces puede aplicar a las posiciones más altas.
3. Una estrategia primaria puede cortarse en cualquier punto de la Jerarquía de Accesibilidad.

La jerarquía afirma que si una lengua puede relativizar cualquiera de las posiciones en ella, entonces puede relativizar todas aquellas que se encuentran en una posición superior. A este respecto, Palmer afirma que, “como [sucede] con muchos rasgos tipológicos, la jerarquía probablemente indica una tendencia general fuerte más que un conjunto de reglas sin excepción” (1998: 98).

Algunos hechos importantes acerca de la jerarquía son que la estrategia de relativización primaria de una lengua tiende a ser una estrategia [-caso] y está restringida a lo más alto de la jerarquía. Pero muchas lenguas tienen una estrategia secundaria de relativización, la cual es usada por las relaciones de caso que no pueden utilizar la estrategia primaria; tales estrategias secundarias suelen ser estrategias [+caso].

3. Cláusulas relativas en mazahua

En mazahua, las oraciones de relativo se presentan como un tipo de construcción recurrente en la lengua, puesto que las oraciones con que nos enfrentamos son acordes con las definiciones de Comrie y Lehmann. Es decir que estas construcciones tienen una frase nominal núcleo y una oración que la restringe o la modifica de manera atributiva. Por ejemplo:

(13) \emptyset -nguĩbi-ji k'ò arjma [k'ò mi-pě's'i-ji]_{REL}
 3PRES-quitar-PL DEM.PL arma REL.PL 3COP-tener-PL
 'les quitan esas armas que tenían'

En (13), la oración relativa *k'ò mipě's'iji*, 'que tenían', delimita los referentes potenciales de la frase nominal *k'ò arjma*, 'las armas'; es decir, se trata de información que se añade para indicar de manera específica de qué armas se está hablando.

1. Relativas restrictivas/no restrictivas

En cuanto a la distinción entre oraciones restrictivas/no restrictivas, (14) y (15) son ejemplos de cláusulas relativas restrictivas; sin embargo, cabe aquí la anotación de que (15) fue elicitada buscando la lectura 'esa mujer, la que tiene un hijo, vino ayer', ya que en los textos analizados no se localizaron oraciones relativas del tipo explicativo. Como se aprecia, no parece existir la distinción formal en el mazahua.

(14) o-wü'ü 'na trra-ndājma [k'ü mi-'ñege ga
 ma a norte]_{REL}
 3PAS-soplar uno grande-viento REL.SG 3COP-venir como
 ANDAT PREP norte
 'sopló un airazo que venía como alejándose al norte'

(15) nu ndišu [k'ü ø-ñ'e na t'ii]_{REL} o-eje
 a-ndā'ä
 DEM.SG mujer REL.SG 3PRES-tener uno hijo 3PAS-venir
 PREP-ayer
 'esa mujer que tiene un hijo vino ayer'

2. Función atributiva

De vuelta a la caracterización que Lehmann hace de las cláusulas relativas, en la que destaca su función atributiva, es obligado hablar de la productividad que tienen las cláusulas relativas en mazahua para llevar a cabo la atribución; de hecho, es una estrategia recurrente para llevar a cabo la "adjetivación" atributiva:

(16) na toro [nu na-nojo]_{REL}
 uno toro REL.SG 3PROGR-grande
 'un toro que es grande'

(17) \emptyset -peje yo mota [yo na-maja]_{REL}
 3PRES-brotar DEM.PL CUERNO REL.PL 3PROGR-largo
 '(les) brotan los cuernos que son largos'

(18) na mbayo [k'ü na-mbaja]_{REL}
 uno rebozo REL.SG. 3PROGR-rojo
 'un rebozo que es rojo'

En los ejemplos (16), (17) y (18) se esperaría tener frases nominales adjetivadas, tales como 'un toro grande', 'les salen cuernos largos' y 'un rebozo rojo'; en mazahua existe otra forma de lograr lecturas de este tipo, como en (19), pero no todos los atributos parecen ser susceptibles de este proceso de composición.

(19) nu trra-bop-jadü
 DEM.SG grande-negro-caballo
 'este caballo grande y negro'

3. Tipos posicionales

En cuanto a la posición que presenta el núcleo con respecto de la cláusula relativa y la principal, se encontró que el núcleo siempre es externo, es decir, que se localiza fuera de la cláusula relativa y dentro de la oración principal, tal como se observa en (20), donde el núcleo '*na ñijjömü*, 'un temblor', se encuentra ubicado en la oración principal:

(20) o-cjogü 'na 'ñijjömü [k'ü ma-zēži]_{REL}
 3PAS-pasar uno temblor REL 3COP-fuerte
 'pasó un temblor que era fuerte'

Referente al orden que guardan las cláusulas relativas respecto a la frase nominal núcleo, en los textos mazahuas analizados prácticamente el total de las oraciones de relativo fueron del tipo posnominal, como las que se observan en (21) y (22), donde los núcleos '*na sě'ě*, 'un frío', y '*na trratarasanja*, 'una zanja', respectivamente, son seguidos de las cláusulas relativas:

(21) k'ü jyans'ü, o-jyärä 'na sě'ě [k'ü ma-nojo]_{REL}
 DEM.SG amanecer 3PAS-hay uno frío REL.SG 3COP-grande
 'ese amanecer hubo un frío que era grande'

(22) o-dyo'bú-ji 'na ttra-tara-sanja [k'ü ma-nojo]_{REL}
 3PAS-rascar-PL una grande-hombre-zanja REL.SG 3COP-grande
 'rascaron una zanja que era grande'

Se localizó una excepción: el ejemplo (23) es una cláusula de relativo prenominal, pero se consideró que guarda ese orden debido a que se trata de una aposición cuyo referente ya ha sido expresado en un núcleo nominal anterior.

(23) o-sājā k'uā 'na necesidad, [k'ü ma-nojo]_{REL}
 'na tjjimi
 3PAS-llegar luego una necesidad REL.SG 3COP-grande
 una hambre.
 'llegó luego una necesidad, un hambre que era grande'

Entonces, podemos decir que el mazahua utiliza cláusulas relativas de tipo incrustadas, ya que, junto con su núcleo, constituyen un nominal dentro de la cláusula principal, en particular del tipo posnominal.

4. Estrategias de relativización

Como ya se expresó con anterioridad, la frase nominal núcleo juega un papel en dos oraciones distintas; respecto a este comportamiento, las lenguas suelen reducir, modificar u omitir la frase nominal en una de las construcciones. Veamos a continuación, de las estrategias propuestas por Comrie (1981), cuáles utilizan el mazahua.

Si bien es cierto que una lengua puede tener más de un tipo de construcciones de relativo, el mazahua utiliza prominentemente pronombres relativos que cubren la función de la frase nominal núcleo dentro de la cláusula incrustada. Tal como se ha comentado, el pronombre relativo aparece dislocado, en la posición inicial de la oración; véase en (24) el pronombre *k'ü*:

(24) o-ngana k'ua k'ü e mbayo [k'ü vi-mbe'e]_{REL}
 3PAS-llevar allá DEM.SG DET.SG rebozo REL.SGANTE COPR-tejer
 'llevó allá el rebozo que había tejido'

Pero ¿se puede hablar entonces de pronombres relativos o son meros demostrativos? Para llevar a cabo la discriminación en este sentido, se han considerado los criterios establecidos por diversos autores (cfr. Comrie, 1981; Givón, 1979; Lehmann, 1984). En lo fundamental, se mueven a la posición inicial de la cláusula y con ello establecen una frontera definida; reflejan las propiedades del núcleo nominal, en este caso, y en forma destacada,

la concordancia de número, si bien también conservan su función deíctica cerca/lejos; tienen un carácter casi enteramente obligatorio.

Otro tratamiento que, considero, se encuentra en el mazahua es el que se refiere a la retención de pronombres:

(25) k'ü e nte'e [k'ü o-ndr'är k'ü e
 bidyi k'ü]_{REL}
 DEM.SG DET.SG gente REL.SG 3PAS-apretar DEM.SG DET.SG
 espina DEM.SG
 'la gente que apretó la espina'

(26) k'ü e nte [k'ü ri-bübü cja k'ü e
 ngumü k'ü]_{REL}
 DEM.SG DET.SG gente REL 3POT-vivir en DEM.SG DET.SG
 casa DEM.SG
 'la gente que vive en la casa'

De manera tentativa, se trata de casos de retención de pronombre porque, en adición al elemento relativo, tanto en (25) como en (26) aparece el pronombre *k'ü* al final de la cláusula relativa, el cual ocupa el sitio que le correspondería al elemento relativizado –en este caso el de sujeto– si no se tratara de una oración subordinada. Téngase en cuenta que el orden de los constituyentes de la oración simple en mazahua se ha fijado como vos, si bien alterna con svo (Amador, 1979).

Para el mazahua de Ixtlahuaca también se documentó una cantidad menor de oraciones que carecen de un pronombre, ya sea relativo o anafórico, pero tampoco aparece la frase nominal núcleo en la frase incrustada. Parece tratarse de casos de supresión (*deletion*). Véanse los ejemplos (27) y (28):

(27) nuk'uā ma-zēži k'ü e ttra-ndājma
 [ø ma-wü'ü]_{REL}
 entonces 3COP-fuerte DEM.SG DETgrande-viento
 3COP-soplar
 'entonces era fuerte el airazo que soplabá'

(28) nangué mi-s'ajnü na-punkjü k'o ndojo
 [ø ma-zöbü kja t'eje]_{REL}
 porque 3COP-sonar 3PROGR-mucho DEM.PL piedra
 3COP-bajar PREP monte
 'porque sonaban mucho esas piedras que bajaban del monte'

5. Estrategias del relativizador [\pm caso]

Debido a que uno de los criterios fundamentales relacionados con la percepción del significado de las oraciones

relativas tiene que ver precisamente con definir cómo se indica la posición relativizada, Keenan y Comrie (1977) consideraron dos tipos de estrategias: [+caso], la cual indica la relación de caso de la frase nominal relativizada por medio de pronombres anafóricos o de pronombres relativos marcados por caso, y [-caso], la cual no indica la relación de esa manera.

Una afirmación de Comrie (1981) respecto al pronombre que encabeza la construcción relativa es que, dado que se mueve de su posición original, resulta fundamental que contenga marca de caso al menos en la misma proporción que las frases nominales. Pero, como ya hemos dicho, las lenguas que no utilizan desinencias casuales en los nominales deben generar otra clase de estrategias para decodificar la función sintáctica. Este último es el caso del mazahua.

En este sentido, en mazahua los pronombres que introducen la cláusula relativa no parecen contener en sí mismos la información sobre el rol que la frase nominal núcleo juega en el interior de la cláusula restringida, ya que una misma partícula relativa puede cubrir más de una función:

(29) k'ũ mižokjimi ot'u o-ngama k'o nte'e [k'o
dya ma-ndā'ā]_{REL}
 DEM.SG Dios primero 3PAS-hizo DEM.PL gente REL
 NEG 3COP.PROGR-alta
 'Dios hizo primero a la gente que no era alta'

(30) e carne o-jñut'ũ o šedyi [k'o ró-s'i-ji]_{REL}
 DET.SG Carmen 3PAS-hacer DET.PL tortilla REL.PL 1PAS-comer-PL.INCL
 'Carmen hizo las tortillas que nos comimos'

En (29), el pronombre relativo tiene el rol de sujeto, en tanto que en (30) tiene el rol de objeto. De modo que, para que se cumpla la recuperación, habría que recurrir a la información léxica de subcategorización del verbo de la oración incrustada, además de que al menos uno de los actores –el sujeto– se encuentra ya especificado en el complejo verbal. También está el hecho de que las cláusulas relativas en esta lengua se encuentran, en casi todos los casos, en posición posnominal, sin que medie ningún otro elemento entre éstas y su núcleo.

Adicionalmente, los pronombres que hemos considerado relativos, si bien en otras posiciones tienen la función de pronombres demostrativos, mantienen una relación de concordancia en número con la frase nominal núcleo y de

esta manera ayudan a despejar su función sintáctica. Confróntense los ejemplos (31), (32) y (33):

(31) na-punkjũ o ts'i-t'i [k'o xo
ø-eñe]_{REL}
 ADJ-harto DET.PL pequeño-niño REL.PL también
 3PRES-jugar
 'muchos niños que también juegan'

(32) 'na toro [nu na-nojo]_{REL}
 uno toro REL.SG 3PROG-grande
 'un toro que es grande'

(33) na-mbaja yo mbayo [yo pe-hi a
mbaro]_{REL}
 3PROG-rojo DEM.PL rebozo REL.PL tejer-PL en
 Atlacomulco
 'los rebozos que tejen en Atlacomulco son rojos'

En algunos casos, adicionalmente al pronombre relativo, el mazahua hace uso de pronombres interrogativos que ayudan a indicar la función gramatical de la frase nominal núcleo en el interior de la oración restringida. Givón ya ha hecho notar que para la estrategia de pronombre relativo los tales pronombres pueden ser semejantes a los pronombres interrogativos o pueden incluirlos (1979: 151):

(34) k'o jñiñi teštjo [jā k'o ña-ji jñatjo]_{REL}
 DEM.PL pueblo ¿? donde DEM.PL 3PRES-hablar-PL mazahua
 'los pueblos donde hablan mazahua'

(35) ro-kjins'i-gö a jëns'e nu [jā k'o ø-bübũ
e Diösi]_{REL}
 1POSPR-llegar-1 a cielo ahí donde REL 3PRES-estar
 DET Dios
 '(yo) llegaría al cielo donde está Dios'

(36) ma-ndömũ-ji [pje k'o mi-ne
ra-ndömũ-ji]_{REL}
 3COP-comprar-PL qué REL.PL 3COP-querer
 3FUT-comprar-PL
 'compraban lo que querían comprar'

En los ejemplos (34) y (35), adicionalmente al *k'o* encontramos el pronombre *jā*, 'donde', el cual nos indica que la cláusula relativa es un oblicuo locativo; en (36) aparece el pronombre *pje*, 'que', el cual copia al núcleo, que funciona

como objeto directo dentro de la cláusula incrustada. Esta estrategia no debe parecerse extraña a los hispanohablantes, pues en nuestra lengua los pronombres interrogativos también han transitado hacia una lectura relativa.

6. La Jerarquía de Accesibilidad

La Jerarquía de Accesibilidad expresa la posibilidad de la frase nominal para tener acceso a la relativización:

Jerarquía de Accesibilidad

SUJ > OD > OI > OBL > GEN > OCOMP

A continuación se presentan ejemplos de relativización en mazahua para cada una de las posiciones en la jerarquía que fue posible constatar:

SUJETO

(37) mi-nžodü-jme na tsí'č'a t'í'i [k'ó mi-pō-jme
kja cine]_{REL}
 1COP-andar-PL.EXCL uno cinco muchacho REL.PL 1COP-ir-PL.EXCL
 a cine
 'andábamos cinco muchachos que íbamos al cine'

OBJETO DIRECTO

(38) engueje na beže [k'ū ø-mama-ji a kjanu]_{REL}
 ser.3 uno cuento REL.SG 3PRES-decir-PL AFIRM esta.manera
 'es un cuento que dicen de esta manera'

OBJETO INDIRECTO

(39) k'e bēzo ø-n'ēje 'na ts'it'i 'ñe 'na
 ts'išut'i [k'ó gusta o k'apo]_{REL}
 DEM.SG hombre 3PRES-tener una niña CONJ uno
 niño REL.PL gusta DET.PL chicle
 'ese hombre tiene una niña y un niño a quienes les gustan los chicles'

OBLICUO

(40) ro-kjins'í-gō a jēns'e nu j̄ā k'ó ø-bübü
e Diōsi_{REL}
 1POSPR-asomar-1 a cielo ahí donde REL 3PRES-estar
 DET Dios
 'me asomaría al cielo donde está Dios'

GENITIVO

(41) šo ø-bübü 'na ts'í-animale [k'ū ni=čjū nidikučē]_{REL}
 también 3PRES-vive uno pequeño-animal REL POS=nombre tlacuache
 'también vive un animalito cuyo nombre es tlacuache'

Es evidente que, tal como se ha señalado, pueden existir diferentes estrategias de relativización en una misma lengua. De tal forma, el mazahua parece tener una estrategia primaria [-caso] para las posiciones más altas de la jerarquía, en tanto que, para las posiciones más bajas –del oblicuo hacia la derecha–, la estrategia activa sería del tipo [+caso], expresado por el acompañamiento de pronombres interrogativos.

Si se considera que, por ahora, en los textos no se encontraron cláusulas relativas oCOMP, la propuesta de distribución de las estrategias de relativización para el mazahua es la siguiente:

Estrategia	SUJ	OD	OI	OBL	GEN	OCOMP
[-caso]	+	+	+	-	-	
[+caso]	-	-	-	+	+	

4. Relativas en una lengua de marcación de núcleo

Como mínimo, hemos comprobado que el mazahua es una lengua que marca sus relaciones gramaticales mayores en el núcleo, es decir, en el complejo verbal, por medio de la correferencia gramatical. Sería de esperarse que las cláusulas relativas también siguieran este patrón y fueran marcadas en el núcleo. Para saber cómo se están codificando, revisemos los patrones para la relativización que presenta Nichols (1986: 62) en su tipología de marcación:

- a) Marcada en el núcleo [...NOM...]CR^M{ø, NRON...}^H...
- b) Marcada en el dependiente [...{ø, PRON...}]CR...^HNOM...

En los patrones, los núcleos están indicados con el superíndice H, es decir, *núcleo*, por su sigla en inglés, y el elemento *marcado* se indica con el superíndice M. Para efectos de esta tipología, el núcleo lo constituye el nominal de la oración principal y el dependiente será la cláusula relativa. Así, en la relativización marcada en el núcleo, la cláusula principal es afectada por pronominalización o supresión del nombre, mientras que en la relativización marcada en el dependiente es el nombre de la cláusula relativa el que sufre estos procesos, en tanto que la cláusula principal queda intacta.

Si revisamos los ejemplos que se han presentado a lo largo de este trabajo, es claro que el mazahua utiliza el patrón de marcación en el dependiente para la relativización, lo que se ilustra con el siguiente ejemplo:

(42) o-mbäš-kü-tjo ne bitu [k'ü ri-je'e-go]_{REL}
 3PAS-regalar-1OI-ADV:SÓLO DET ropa REL.SG 1PRES-vestir-1
 'me regaló solamente la ropa que traigo'

En (42), el nominal aparece plenamente en la cláusula principal, en tanto que la cláusula relativa se ha visto afectada por la pronominalización –el pronombre relativo es una copia del nominal que permanece en la cláusula principal.

El hecho de que una lengua marque algunas de sus relaciones gramaticales en el núcleo, pero algunas otras las realice con el patrón de marcación de dependientes, es un comportamiento sobre el cual ya nos advertía Nichols (1986: 71-72) en su propuesta tipológica, pues ya anotaba que existen tipos polares de lenguas y dos tipos no polares. Los primeros ya los hemos expresado: básicamente son las lenguas que marcan sus relaciones gramaticales en el núcleo y las que utilizan la marcación en los dependientes. Los dos tipos no polares son los de doble marcación, que suelen marcar sus construcciones de manera doble, en el núcleo y en los dependientes; y las lenguas de marcación escindida, que son aquellas que tienen algunos patrones de marcación en el núcleo y otros de marcación en el dependiente. Así, parece que el mazahua, al menos en lo que concierne a sus relaciones gramaticales mayores y la relativización, se encuentra en este último tipo.

5. Conclusiones

El mazahua utiliza varias estrategias de codificación de la frase nominal núcleo en la oración incrustada: a) pronombres relativos, b) retención de pronombre y c) vacío, de las cuales la más productiva es, sin duda, el uso de pronombres relativos, si bien en algunos casos éstos se acompañan de pronombres interrogativos. Esto nos lleva a afirmar la existencia de estrategias [+caso] y [-caso], de las cuales esta última es la más usada por la lengua y se constituye así como la estrategia primaria, en tanto que la segunda se reserva sólo para los niveles más bajos de la Jerarquía de Accesibilidad.

La estrategia de retención de pronombre debe revisarse con mayor amplitud, pues los ejemplos que se encontraron fueron limitados, además de que el orden de los constituyentes es un punto que también debe revisarse a la luz de las metodologías más recientes. En cuanto a la estrategia de vacío o ausencia de marca, ésta parece ser aplicable sólo a los sujetos y la causa es, sin duda, que la información del argumento sujeto siempre está codificada en el complejo

verbal, a diferencia de los objetos, que sólo aparecen codificados si son diferentes de terceras personas.

Por otra parte, la posibilidad de accesibilidad de la frase nominal a la relativización para el mazahua se inicia en la parte más alta de la jerarquía con el sujeto y cesa en la parte más baja con el genitivo; así, puede asumirse que todas las posiciones arriba de GEN pueden ser relativizadas. En otras palabras, se cumplen, en términos generales, las restricciones de la jerarquía.

Otra conclusión derivada de este análisis es que la lengua es del tipo de marcación escindida respecto a la tipología de marcación de núcleo y dependientes.

Bibliografía

- Amador, Mariscela, "Principales tipos de oraciones en el mazahua", en Nicholas A. Hopkins y J. Kathryn Josserand (coords.), *Estudios lingüísticos en lenguas otomangués*, México, SEP-INAH (Científica, Lingüística), 1979.
- Comrie, Bernard, *Universales del lenguaje y tipología lingüística. Sintaxis y morfología*, Madrid, Gredos, 1989 [1981].
- Givón, Talmy, *On Understanding Grammar*, Londres, Academic Press, 1979.
- Keenan, Edward y Bernard Comrie, "Noun Phrase Accessibility and Universal Grammar", en *Linguistic Inquiry*, vol. 8, núm. 1, 1977, pp. 63-99.
- Knapp Ring, Michael, *Fonología segmental y léxica del mazahua*, México, INAH (Científica, 518), 2008.
- Lehmann, Christian, "Progress in General Comparative Linguistics", en *Studies in Language*, vol. 8, núm. 2, 1984, pp. 259-286.
- Muro Kiemele, Mildred, *Vocabulario mazahua-español y español-mazahua*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1975.
- Nichols, Johanna, "Head-Marking and Dependent-Marking Grammar", en *Language*, vol. 62, núm. 1, 1986, pp. 56-119.
- Palmer, Frank Robert, *Grammatical Roles and Relations*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 1998 [1994].
- Segundo Romero, Esteban Bartolomé, *Diccionario mazahua-español*, México, Pacmyc, 1996.
- Stewart, Donald, *Gramática del mazahua*, México, Instituto Lingüístico de Verano (ms.), 1966.
- _____, *Mō Rá Xörüji Jñatjo. Leamos en mazahua*, México, Instituto Lingüístico de Verano, 1985.
- Stewart, Donald y Shirley Gamble de Stewart, *Cartilla mazahua. Lecciones y cuentos*, México, Instituto Lingüístico de Verano, 1989.
- Stewart, Donald, Shirley Stewart y Hazel Spotts, *Vocabulario mazahua*, México, Instituto Lingüístico de Verano, 1954.
- Vázquez, Verónica, "Cláusulas relativas en cora meseño", en Poullette Levy (ed.), *Del cora al maya yucateco. Estudios lingüísticos sobre algunas lenguas indígenas mexicanas*, México, Seminario de Lenguas Indígenas-IIFL-UNAM, 2002.

Abreviaturas

1: primera persona

2: segunda persona

3: tercera persona

ADV: adverbio

AFIRM: afirmativo

ANDAT: andativo

ANTECOPR: antecopretérito

CONJ: conjunción

COP: copretérito

CR: cláusula relativa

DEM: demostrativo

DET: determinante

EXCL: exclusivo

GEN: genitivo

OBL: oblicuo

OD: objeto directo

OI: objeto indirecto

PAS: pasado

PL: plural

POS: posesivo

POSPR: pospretérito

POT: potencial

PREP: preposición

PRES: presente

PROGR: progresivo

PRON: pronombre

REL: relativo

SG: singular

TAM: tiempo/aspecto/modo



Diálogos con mis colegas etnohistoriadores

Rodrigo Martínez Baracs*

Me da gusto participar en estos “Diálogos con la Etnohistoria” con unos comentarios sobre los trabajos en curso de tres colegas de la Dirección de Etnohistoria del INAH. Con dos de ellos tengo una relación larga de diálogo, colaboración y amistad: con Rafael Tena, sobre todo en relación con sus traducciones y estudios vinculados con el mundo mexica y náhuatl –nos conocimos en los seminarios y cursos de lengua náhuatl que impartió el gran James Lockhart en la Dirección de Estudios Históricos del INAH, y mucho de lo que sé se lo debo al privilegio de haber participado en la presentación de varios de los trabajos de Rafael–; con Carlos García Mora, en relación con sus ediciones y estudios vinculados con el mundo michoacano y purépecha –a Carlos lo veo sobre todo en nuestras reuniones bimensuales del Grupo Kwanis de Estudiosos del Pueblo Purépecha en el antiguo colegio jesuita de Pátzcuaro–. A Dora Sierra Carrillo, actual directora de la Dirección de Etnohistoria, tuve el gusto de conocerla aquí, en el Museo Nacional de Antropología, en la reciente presentación, precisamente, de los dos principales libros escritos por Rafael Tena, *El calendario mexica* (1987) y *La religión mexica* (1993), con la presencia también de la historiadora Yólotl González Torres y de la lingüista Carmen Herrera. Es difícil comentar los trabajos de mis tres colegas etnohistoriadores porque todos son bastante precisos en la descripción de sus menesteres, y no tiene caso repetir lo que leyeron.

Dora Sierra nos platica en su ponencia de sus recientes investigaciones sobre varias plantas y hongos alucinógenos

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

Comentario leído el miércoles 28 de octubre de 2009 sobre las ponencias de Dora Sierra Carrillo, Carlos García Mora y Rafael Tena en el congreso “Diálogos con la Etnohistoria”, organizado por la Dirección de Etnohistoria del INAH en el Auditorio Sahagún del Museo Nacional de Antropología.

mesoamericanos: el *yauhtli*, el *teonanácatl*, el *ololiuhqui*, el *tlápatl* o *toloztzin*, el *míxtil* y el *péyotl*. Respecto a su búsqueda, Dora Sierra escribe de manera significativa: “La considero alucinante, no sólo por la naturaleza de las plantas a identificar, sino porque es un verdadero reto verbalizar hechos pretéritos que no fueron expresados con palabras, y aspectos subliminales o simbólicos que manifiestan el sistema de ideas y creencias de una sociedad del pasado, a fin de tratar de explicar el mensaje contenido en las imágenes de los códices en estudio”. La investigación de Dora Sierra es amplia y multidisciplinaria. Se ha puesto a revisar varios códices –el *Florentino*, el *De la Cruz-Badiano*, el *Magliabechi*, la *Matrícula de Tributos*, el *Telleriano Remensis*, el *Tudela*, el *Borbónico*–, y sus búsquedas abarcan la iconografía, la historia, la antropología, la biología, el simbolismo, los soportes, los colores, etcétera. En su ponencia, Dora Sierra presenta con amplitud sus trabajos, pero aún no quedan muy claros los resultados, que pronto llegarán. Dos consejos le podría dar para avanzar en la tarea.

El primero, un poco obvio, es el de prolongar sus múltiples aproximaciones multidisciplinarias con el consumo de los alucinógenos que estudia. Es cierto, hemos cambiado, y nuestros antepasados prehispánicos debieron de haber experimentado diferentes sensaciones con ellas de las que experimentamos nosotros. Pero al mismo tiempo seguimos siendo humanos y compartimos lo fundamental. Estudiar el peyote y los hongos, y las plantas alucinógenas, sin probarlas, es como estudiar la recepción del *Quixote* sin haberlo leído, estudiar la pintura de Leonardo sin haber visto la *Mona Lisa*.

El segundo consejo es tratar de visualizar, en la medida de lo posible, la incorporación del consumo de los alucinó-

genos en sus circunstancias concretas, y en particular en las ceremonias públicas, pero también en otras ceremonias más privadas, familiares o herméticas, adivinatorias. Averiguar bien quiénes los consumían: ¿*pipiltin* y también machuales, hombres y también mujeres, a veces también los niños? ¿En fiestas, en ceremonias cerradas, pero también en batallas (como los *hashishin* persas)?

En la ponencia Dora Sierra no menciona un elemento decisivo del mundo prehispánico americano, tanto en las sociedades agrícolas como en las civilizadas: el sacrificio humano y el consumo de carne humana. Es muy importante ver la imbricación concreta de estas prácticas en el funcionamiento de estas sociedades y de estas formaciones estatales, caracterizadas por un grado de integración muy alto del individuo al grupo. El individuo debe estar dispuesto a sacrificar su individualidad, su vida, su pensamiento individual, ante la colectividad. Yólotl González Torres destacó la importancia de las grandes ceremonias durante las cuales se bailaba y cantaba por horas, se consumían alucinógenos, se ayunaba, se practicaban autosacrificios, se presenciaban vistosos sacrificios; en lo alto de los templos los sacerdotes se disfrazaban de dioses y héroes, escenificaban sus historias; sonaban los tambores, las chirimías y las conchas (las omnipresentes trompetas de caracol marino que estudia Lourdes Suárez Diez, ex directora de Etnohistoria), olía a copal y a sangre derramada... Gordon Wasson, el gran estudioso de los hongos sagrados, proponía llamar “enteógenos” a los alucinógenos, pues introducen a los dioses dentro de los seres humanos, dentro de sus cabezas. Y, en efecto, en el mundo prehispánico los seres humanos, a la manera de los esquizofrénicos, como piensa Julian Jaynes, de manera literal interiorizaban y oían en sus cerebros las voces, las presencias, las órdenes de los dioses, que los mandaban a participar en las grandes construcciones religiosas, hidráulicas y urbanas, en las guerras, a sacrificar y ser sacrificados.

Como bien lo explicó Marvin Harris, en toda investigación antropológica la búsqueda debe ser doble: por un lado, desde adentro, entender los modos que tenía la gente de explicarse, de entender, de vivir su propio mundo; y por otro lado, desde afuera, explicarnos la lógica de este mundo. En el caso concreto de la investigación de los alucinógenos en el mundo prehispánico, es importante entender el papel que jugaron en la integración de los seres humanos al Estado teocrático, militarista y sacrificial.

Mientras que en aquellos tiempos los alucinógenos son descritos en los libros sagrados y forman parte de la vida social, económica, política, religiosa, hoy en día están pro-

hibidos, aunque no dejan de consumirse –no los mismos, lamentablemente, y en un contexto más privado y laico-. También hay que entender desde dentro y desde fuera la presencia de las drogas y de los sacrificios humanos en nuestra sociedad, que también se da, de muy diferente manera, sin duda.

Por otro lado, como una investigación complementaria, hay que atender el llamado de José Antonio de Alzate a estudiar el consumo de la marihuana, los “*pipiltzintzintlis*”, traída por los españoles, que para el siglo XVIII había sustituido entre los indios de los pueblos al consumo de muchos de los alucinógenos prehispánicos.

Como yo no poseo el manuscrito del fascinante gran libro de Carlos García Mora sobre la historia y la antropología del pueblo michoacano de Charapan, leo con gran agradecimiento e interés todo lo que nos pueda contar sobre el contenido y la elaboración de esta gran investigación. Gran investigación por los años que Carlos García Mora lleva trabajando, en colaboración con su esposa, la antropóloga Catalina Rodríguez Lazcano, y grande por lo grueso del trabajo, mil páginas. Rafael Tena, por cierto, es uno de los privilegiados que leyó completo el *Charapan* de García Mora y contribuyó a mejorarlo. Y hoy, para contarnos esta gran investigación de toda una vida, desde los 22 años, Carlos García Mora nos entrega un librito, precioso, inteligente e íntimo, titulado *Tras bambalinas*, con fotos que hablan del diálogo de toda una vida con un pueblo, su gente, de hoy, de ayer y del pasado, con sus calles y cielos y montañas. Es emocionante ver a Carlos y Catalina en sus años mozos en Charapan, ver al antropólogo y lexicógrafo purépecha Pablo Velásquez Gallardo, ver a Carlos y Alicia ya maduros de regreso al pueblo abrazando a las señoras que habían conocido cuando aún eran niñas. Carlos y Catalina parecen gente del pueblo.

No podemos reprocharle a Carlos García Mora su tardanza en concluir su *summa charapensis*, porque no se debe a puro perfeccionismo y menos a desidia, sino a las otras pesadas tareas que se ha echado a los hombros y que ha realizado de manera notable con enorme generosidad, puesto que se trata de grandes tareas colectivas y, debo decir, claramente “dialógicas”, para usar el concepto de Mijaíl Bajtín. En primer lugar, la múltiple investigación sobre Chimalhuacán. Enseguida, sobre todo, la coordinación y edición de los 15 muy gruesos tomos de *La antropología en México*, publicados en 1987-1988, apoyada por el gran historiador Enrique Florescano, entonces director

del INAH, y que abarca un conjunto de materiales comparable al estadounidense *Handbook of Middle-American Indians*, de la Universidad de Texas en Austin. En la gran obra colectiva *La antropología en México* dialogan decenas y decenas de autores, antropólogos y de todas las disciplinas afines, con cientos de autores del pasado. Por otro lado, Carlos García Mora fue el fundador, hace más de 10 años, del Grupo Kwanis de Estudiosos del Pueblo Purépecha, y ha sido uno de sus principales animadores, junto con la antropóloga Aída Castilleja y el historiador Carlos Paredes Martínez, que se reúne el último sábado de cada dos meses en Pátzcuaro y convoca libremente a un buen grupo de historiadores, antropólogos, lingüistas, arqueólogos, maestros, estudiantes y purépechas, todos los cuales dialogamos con gusto y respeto. El diálogo sólo se pone elitista cuando comienzan a hablar los purépechas con los orgullosos lingüistas en purépecha.

Del precioso librito que *tatá* Carlos García Mora nos entrega sobre su trabajo de toda una vida sobre el pueblo de Charapan, me resuena todavía su voz cuando escribió: “Me resultó evidente que mi investigación no tenía final posi-



ble”. Entre tantas cosas que me parecen notables y admirables, menciono que, para no traicionar su particular visión, siempre enriquecida, del pueblo de Charapan, Carlos García Mora haya estado dispuesto a no presentarla como tesis de doctorado, con tal de modelar su obra tal y como él íntimamente la quiere. Por lealtad con su trabajo, renunció a la jerarquía académica y a un mejor sueldo.

Si las mil páginas de *El baluarte purépecha. Configuración de un pueblo cristiano en la sierra de Michoacán* están escritas como lo están las 50 de *Tras bambalinas*, no dudo que rebase el nivel de “obra de referencia” y que se lea como una verdadera novela, como una novela verdadera –*un roman vrai*, como decía Jean-Paul Sartre a propósito de su larga e inconclusa biografía de Flaubert-. En todo caso, me reí mucho cuando leí que a Carlos y a Catalina los habían tomado en Charapan como predicadores protestantes y que, cuando le regalaron a un informante una versión de 700 páginas del futuro libro, creyeron que se trataba de una Biblia. Bueno, si el libro no aparece pronto publicado por el INAH, no en dos volúmenes sino en uno solo, como lo quiere Carlos, espero que me regale un ejemplar para iniciar mi navegación en los tiempos y espacios de Charapan en la sierra michoacana.

La ponencia de Rafael Tena es valiosa porque nos muestra el hilo de sus propios trabajos, que lo llevaron a la traducción y estudio de la muy extensa y valiosa obra en náhuatl del cronista chalca Domingo Chimalpáhin, y al mismo tiempo nos ofrece un esquema global del complejo conjunto de los escritos de Chimalpáhin y del avance de sus ediciones y traducciones.

Tena se refiere con modestia a sus propias contribuciones, que son muy importantes, pues, al rebasar a muchos de los proyectos en que otros investigadores avanzaban con lentitud, logró realizar la primera traducción completa de los textos conocidos como las *Ocho relaciones y el memorial de Colhuacan* (1998), y poco después fue el primero en dar una traducción completa del *Diario* de Chimalpáhin (2001). Ahora Tena se propone continuar la tarea con otros de los escritos de Chimalpáhin, en su mayor parte ya traducidos al inglés, pero que es muy importante que se cuente con una buena edición y traducción al español.

Ya me he referido con amplitud, en otros escritos, a las características del trabajo editorial y de traducción de Rafael Tena, que lo hacen idóneo para realizar esta tarea de popularización histórica, entendida en el sentido más alto y generoso de la palabra. El objetivo de Tena es transformar

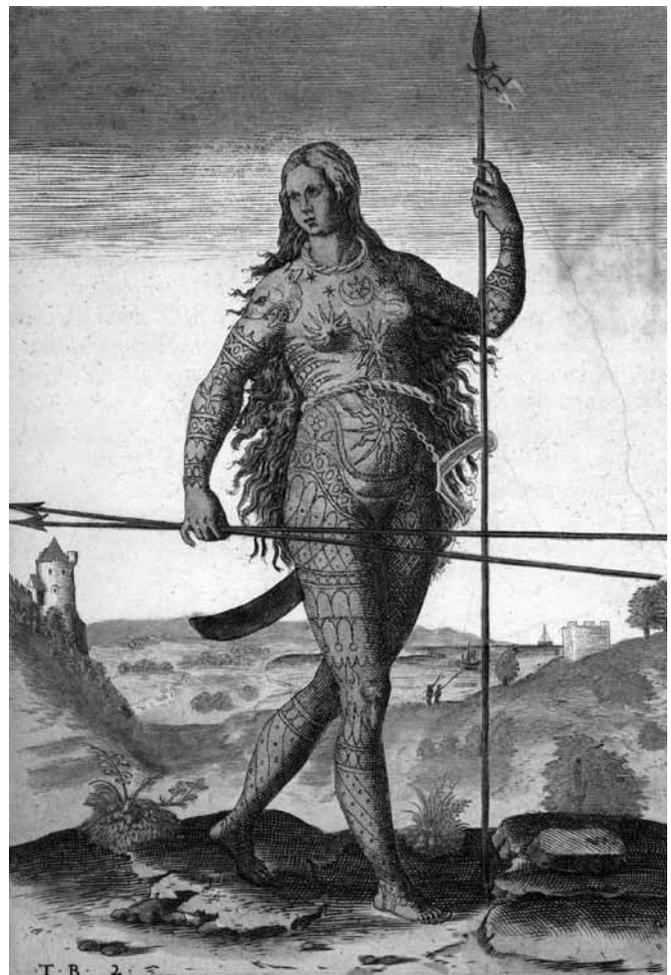
a Chimalpáhin en lo que debe ser: un clásico tanto de la literatura como de la historia nahuas y mexicanas. De allí la limpieza y claridad de su traducción al español, donde la “lengua meta” es una lengua castellana que comparte lo mejor de la del siglo xvii, de Chimalpáhin y de Cervantes, y de la actual, de Rulfo. Las traducciones de Tena de Chimalpáhin –como las de los *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, de 2002, y de los *Anales de Tlatelolco*, de 2004– están dirigidas no sólo a un público de especialistas, sino a un público culto, mexicano y de cualquier lugar del mundo, y le ofrece de la manera más discreta posible, sin engordar ni entorpecer la edición, toda la información, plenamente documentada y actualizada, que se pueda necesitar para leer, navegar en el universo de Chimalpáhin: ediciones bilingües pero baratas (en la colección Cien de México de Conaculta), introducción breve y muy concisa, precisa y muy completa, bibliografía comentada, notas mínimas, glosarios y listas, e índices.

La celeridad y excelencia de las traducciones de Tena han provocado ciertas envidias en el gremio de los nahuatlato. Pero a un escritor tan importante como Chimalpáhin no puede bastarle una sola traducción. Tena destaca la importancia del conjunto de la obra de Chimalpáhin, solo comparable a la de fray Bernardino de Sahagún, que coordinó a un buen equipo de colaboradores nahuas, a diferencia de Chimalpáhin, que trabajó solo –aunque no aislado–. Tena compara las mil 610 páginas de Chimalpáhin con las 2 mil 444 del *Códice Florentino* de Sahagún y sus colaboradores –aunque habría que agregar las obras preparatorias y otras obras etnohistóricas sahauntinas, además de sus obras de evangelización–. Y Tena contó que en las *Ocho relaciones* y el *Diario* de Chimalpáhin son mencionados unos mil 500 personajes y mil lugares. Habría que agregar que las obras de Sahagún y Chimalpáhin no se superponen, sino que se complementan para darnos la visión más rica del México prehispánico.

En su ponencia, Tena procura dar una visión al mismo tiempo amplia, precisa y breve del conjunto de la obra de Chimalpáhin, y tal vez uno quisiera pedirle que, como lo hizo a propósito de la copia en español de la *Historia de la conquista de México* de Francisco López de Gómara, nos explicara brevemente la participación de Chimalpáhin como copista del sahauntino *Ejercicio cotidiano* y de la *Crónica mexicáyotl* de Fernando Alvarado Tezozómoc.

Tena nos cuenta, siguiendo a Susan Schroeder, cómo José María Luis Mora regaló en 1827 tres gruesos tomos manuscritos, con las obras de Alva Ixtlilxóchitl y muchas

de Chimalpáhin, a James Thomson, agente de la Bible Society, quien los envió de inmediato a Londres, y que hoy se encuentran en la biblioteca de la Universidad de Cambridge. Mi esposa, la historiadora Miruna Achim, me recordó que el año siguiente Isidro Icaza, conservador del Museo Nacional, entregó a Henri Baradère el *Diario de la expedición a Palenque* del capitán Guillermo Dupaix. Otros ilustres extranjeros, amantes y estudiosos de México, como el caballero Lorenzo Boturini en el siglo xviii y el abate Brasseur de Bourbourg en el xix, tuvieron el mismo talento para hacerse dar documentos históricos mexicanos fundamentales. Por cierto, podría ser que se los debamos agradecer, pues de esta manera los códices y documentos llegaron a repositorios europeos y estadounidenses donde se encuentran a salvo y los podemos consultar sin problemas. Muchas veces los documentos en náhuatl o en quiché fueron entregados a extranjeros por su posibilidad de traducirlos y editarlos. Rafael Tena, traductor y editor de textos nahuas antiguos, nos devuelve esta capacidad y nos restituye los documentos literarios e históricos de nuestro pasado.



Espadas, cruces y “artes”.

La política del lenguaje en la época colonial en el norte de México

José Luis Moctezuma Zamarrón*

Las incursiones militares hacia el norte del actual territorio de México no tuvieron el mismo efecto que lo sucedido en el centro y el sur, donde los señoríos permitieron cierto control sobre grandes poblaciones. Las inmensas extensiones territoriales, lo agreste del medio y la dispersión poblacional, además de una falta de jerarquías locales, determinaron un proceso de expansión distinto al de la llamada región mesoamericana. Las epidemias, la esclavitud y el genocidio en respuesta a la resistencia armada mermaron en forma sensible las de por sí pequeñas poblaciones, en comparación a las ubicadas al centro y sur de la Nueva España. Los grupos nómadas del noreste desaparecieron casi sin dejar rastro en cuanto a su cultura y filiación lingüística. Apenas y se cuenta con un breve manual para administrar algunas normas católicas a varios pequeños grupos de habla coahuilteca, escrito por el padre Bartholomé García (1760). Algo similar sucedió con los grupos del centro-norte, aun los más numerosos, como los conchos, tobosos, laguneros, zacatecos y guachichiles. El conocimiento que de ellos se tiene es por referencia en documentos coloniales redactados por autoridades civiles, militares y eclesiásticas, ya que fueron eliminados de la faz de la Tierra en épocas muy tempranas de la Colonia, lo que impidió contar con materiales sobre la lengua, en particular con las valiosas gramáticas de la época colonial, llamadas “artes” por los misioneros que las escribieron.

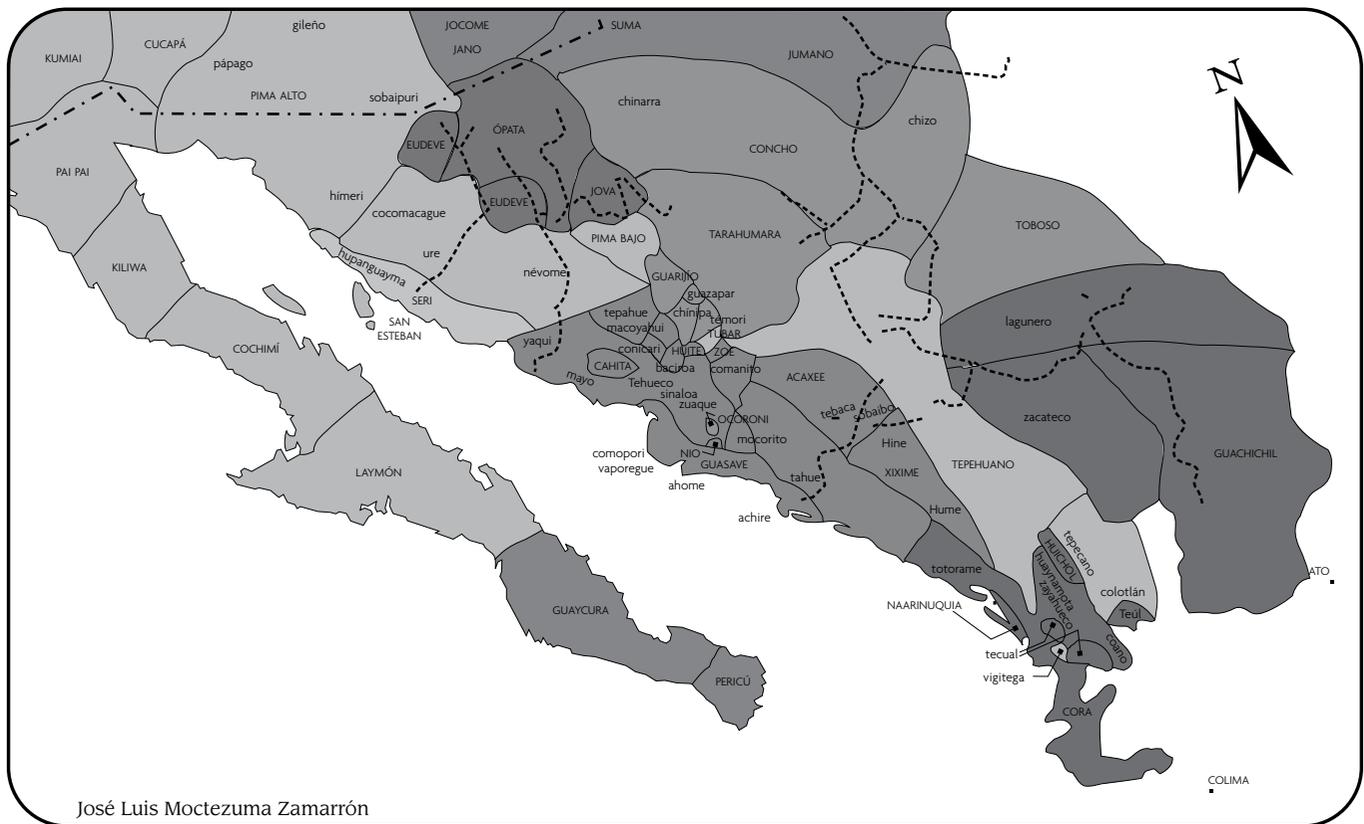
Caso singular lo vivieron varios grupos del noroeste. Algunos desaparecieron apenas dejando constancia de su presencia en ciertas regiones, pero sin conocer siquiera su filiación lingüística, como los pequeños grupos de zoes o nios que habitaban en el que hoy es el norte del estado de Sinaloa. Otros, mayores numéricamente, se resistieron de tal manera que fueron exterminados. Entre ellos destaca el caso de los xiximes, localizados en la sierra ubicada en los actuales estados de Durango y Sinaloa. De hecho, se sabe de la elaboración del “arte de la lengua xixime”, pero por desgracia no se ha tenido la oportunidad de localizar un ejemplar que permita saber sus características lingüísticas, para conocer con cierta exactitud su estructura y clasificarla, ya que hasta donde se tiene referencia por las crónicas, era una lengua diferente a las pertenecientes a la familia yutoazteca, dominante en toda esa zona.

Familias lingüísticas del noroeste

En la actualidad sabemos de tres familias lingüísticas localizadas en el noroeste de la Nueva España. La familia yumana (formada en la actualidad por el cucapá, el kiliwa, el paipái y el

* Centro INAH Sonora.

Lenguas indígenas del noroeste de México en el siglo XVI



José Luis Moctezuma Zamarrón

kumiai), cuyas lenguas se localizan en el norte de Baja California, reducidas en territorio y número de lenguas e individuos, pero antaño localizadas en toda la península, además de tener lazos con otras lenguas de esta familia en los estados de Arizona y California, de Estados Unidos de América. De hecho se menciona al cochimí como una lengua actual, pero en realidad es una variante del kumiai, debido a que la lengua del mismo nombre dejó de hablarse durante el periodo colonial (León Portilla, 1985), junto con el guaycura y el pericú, del que da noticias León Portilla (1976). De una población estimada en 40 mil hablantes de varias lenguas a la llegada del padre Salvatierra a Baja California, en 1697, se redujo a unos 7 mil, al tiempo de la expulsión de los jesuitas, en 1767 (León Portilla, 2003: 66, 70). Por su tamaño y dispersión, además de lo tardío de la entrada de los misioneros a sus espacios vitales, no fueron objeto de una descripción lingüística, como ocurrió de forma previa con otras lenguas de las provincias de Nueva Vizcaya y Nueva Galicia, debido a que para esas fechas la política del lenguaje impuesta por el imperio español no abogaba por la enseñanza de la doctrina en el idioma nativo y por tal motivo no era necesario contar con una descripción lingüística de las lenguas que permitiera, a su vez, la conformación de catecismos, “artes”

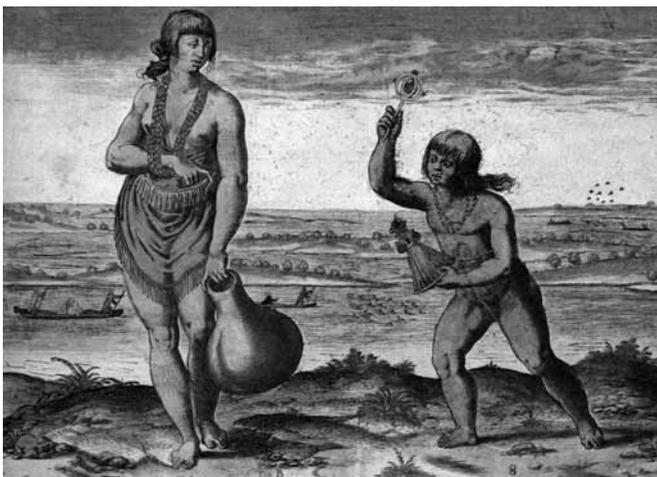
y vocabularios que apoyaran a los misioneros en su trabajo evangélico, aunque dentro de la orden misional se buscara documentar las lenguas a favor de los nuevos predicadores, lo cual se muestra de forma negativa por quienes tuvieron oportunidad de aprender la lengua nativa y no la escribieron, de acuerdo con lo señalado en una carta transcrita por Mathes (2003: 74):

Algunos padres que, sabiendo bien la lengua o lenguas de su partido y estando diestros en ellas, por no aplicarse a escribir lo que saven del arte o del catechismo, confesonario, vocabulario y otros papeles que importan a esta materia, sucede que, cuando salen de dicho partido, no se hallan papeles desto por la omisión que tuvieron de apuntar o de escrevir con que el que entre de nuevo se ve obligado a aprenderla con doble trabajo.

La segunda familia lingüística corresponde a la seriana, con una sola lengua, el seri, localizada en la costa sonorense central. Esta lengua aislada pudo tener parentesco con otras lenguas no clasificadas, pero señaladas como muy diferentes a las yutoaztecas, como el desaparecido guasave

y sus variantes, achire, ahome, comopori y vacoregue (Zubillaga, 1974: 146). El seri fue objeto de un “arte”, escrito por el misionero jesuita Adamo Gilg, pero tampoco se ha localizado algún ejemplar. Organizados en bandas durante la Colonia y parte del México independiente, existían varios dialectos, entre ellos el guayma y el upanguayma, de los que en la actualidad se expresan ciertas diferencias a partir de las reminiscencias de dichas variantes. Hasta hace pocos años, al seri se le emparentó con las lenguas yumanas y hasta con el chontal de Oaxaca o tequistlateco, pero el estudio de Marlett (2007) ha dejado en claro que es una lengua totalmente aislada.

Por su parte, se sabe de la elaboración del *Arte de la lengua guazave* (también escrita guaçare o guasave), por parte del jesuita Hernando Villafaña hacia finales del siglo xvi o principios del xvii, pero desafortunadamente no tenemos conocimiento de la existencia de alguna copia. Esto último permitiría despejar la duda sobre si era un idioma aislado,



una lengua yutoazteca, como algunos lo señalan, o una lengua seriana, apreciación que compartimos con Wick R. Miller, sobre todo si observamos que sólo se producían “artes” para lenguas generales y ya se había elaborado una para la variante llamada tehueco hacia finales del siglo xvi, pero publicada por primera vez en 1737, conocida como *El arte de la lengua cahita* y atribuida por el editor Eustaquio Buelna (1890) a Juan Bautista Velasco, aunque en realidad tiene más sentido suponer que el autor fue el padre Tomás Basilio. Por lo tanto, ni el mayo ni el yaqui, emparentadas de manera cercana con ésta, tuvieron su propia arte –si bien en ella se hace referencia a la similitud entre el tehueco y estas variantes, incluso con la indicación de las diferencias en algunos apartados del documento, ni siquiera por tener un número muy superior de hablantes y un pres-

tigio mayor que les permitió sobrevivir hasta nuestros días, mientras que el tehueco dejó de usarse a favor del mayo pocas décadas después de la incursión de los españoles en el norte de Sinaloa. Más todavía, los hablantes de guasave habitaban un espacio físico similar al de los seris, con un estilo de vida y obtención de recursos naturales también muy parecidos, aunque no muy distantes del territorio de los tehuecos. Esto refuerza la hipótesis de que es una lengua no cahita y, por los comentarios de algunos autores de esa etapa, muy diferente de las yutoaztecas, como lo muestra el propio subtítulo: *Idioma tan raro y desconocido* (Moctezuma, 2007).

Sin duda, la familia más extendida en todo el noroeste de la Nueva España fue la yutoazteca, aunque con una diversidad interna muy significativa. Tal diferencia fue motivo de la producción de varias “artes”, incluyendo el tepehuano, tarahumara, ópata, eudeve, acaxee y la mencionada cahita. La familia se localizaba y aún lo sigue haciendo desde el estado de Utah, donde habitan los utes, hasta El Salvador, lugar de asentamiento de los pipiles, una variante del náhuatl, pero su mayor diversidad se encontraba en la región que incluye los actuales estados de Sonora, Chihuahua, Sinaloa, Durango, Nayarit, Zacatecas y Jalisco. Fue allí donde los misioneros jesuitas tuvieron mayor presencia y pusieron en práctica sus conocimientos gramaticales para describir las llamadas lenguas generales, a fin de resolver, hasta donde les fue posible, las grandes diferencias entre el latín y el castellano como lenguas matrices para su trabajo respecto a las lenguas de la subfamilia yutoazteca, además de las ya mencionadas, que correspondían a otros troncos lingüísticos.

El dominio de la familia yutoazteca no sólo fue en número de lenguas, sino también en cantidad de hablantes. El ópata registra la mayor cantidad, con alrededor de 70 mil durante los primeros contactos. Lo siguieron el yaqui y el mayo, con cerca de 60 mil individuos para esa época (Reff, 1991). A éstos hay que añadir grandes poblaciones de tarahumaras, pimas y tepehuanos, para ese tiempo todavía sin evidenciar las diferencias significativas que conocemos en la actualidad, como las lenguas tepehuana del sur y del norte, también conocidos como tepehuano de Durango y de Chihuahua. Al mismo tiempo existían algunas diferencias internas que se reconocían más por medio de un territorio propio, un posible sistema de linajes y una diferenciación lingüística, en algunos casos sólo en términos de variante dialectal e incluso no muy diversas entre sí, como ocurre con varias lenguas cahitas –yaqui,

mayo, tehueco, sinaloa, zuaque, macoyahui y baciroa-. Esto dio como resultado que, en concordancia con las políticas lingüísticas coloniales, algunas de estas variantes fueran perdiendo su reconocimiento y se asimilaran a la lengua mayo, en la actualidad con algunos rasgos dialectales evidentes en zonas donde antes se hablaba macoyahui y baciroa, para la sierra sur de Sonora o en Sinaloa, donde se localizaban el tehueco, sinaloa y zuaque (Moctezuma y López, 1990). Incluso, según los etnónimos para yaquis, mayos de Sonora y de Sinaloa, se autonombran yoemem, yoremem y yolemem, respectivamente, para indicar sus pequeñas diferencias dialectales, que para el caso de yaquis y mayos se han reconocido como lenguas históricas, a pesar de la gran similitud estructural, pero con procesos sociolingüísticos tan diversos que han terminado por establecerse como dos variantes lingüísticas específicas (Moctezuma y López, 1991).

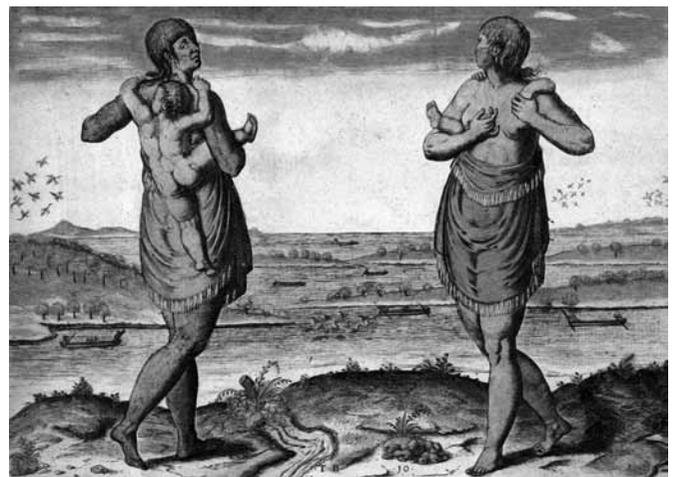
Otras variantes de cahita fueron tan diferentes con este primer grupo que deben ser reconocidas como un subgrupo, entre ellas las más sureñas, propias de habitantes de la región más meridional, en el sur de Sinaloa, como fueron el tahue y el acaxee. Tal diversidad dio como resultado la creación de un arte de la lengua acaxee, así como las notas y apuntes sobre acaxee o topia, escritos por Hernando Santorem, quien murió en 1616, por lo que su obra fue elaborada a finales del siglo XVI o principios del XVII. Sin embargo, algunas crónicas expresan que entre el tahue, de más al sur, y el yaqui, de más al norte, existía una cadena de dialectos que los emparentaba en forma directa, aunque entre los primeros fuera más difícil la comunicación; de allí el hecho de contar con dos “artes” de lenguas cahitas, aunque muy diversas entre sí.

Dada la diversidad lingüística en la región y el relativo fracaso para alcanzar un dominio absoluto en el aspecto militar y controlar a la gran cantidad de grupos indígenas, en muchos de los casos sofocada toda resistencia mediante el genocidio, la región tepehuana, la sierra Tarahumara y el territorio sonoreense fueron objeto de un trato diferencial respecto a los grupos sinaloenses y de ciertas partes de Zacatecas, Durango, Chihuahua y Coahuila donde el poder militar se hizo presente. En las tres se emprendió un sistema misional donde los curas, sobre todo ignacianos, se dieron a la tarea de convertir al catolicismo a grandes poblaciones, al tiempo que implementaban cambios en los sistemas productivos y en la organización civil dentro de los pueblos de misión, tan efectivos que modificaron el antiguo sistema de rancherías, así como

la estructura social y la organización comunitaria, no sin que los indígenas jugaran un papel activo, al incorporar elementos prehispánicos en todos los ámbitos de la estructura misional.

Las políticas coloniales

Las características del noroeste tuvieron un efecto particular en las políticas coloniales. Los militares ubicaron presidios en ciertas demarcaciones, pero los grandes grupos, así como aquéllos más pequeños ubicados en sus proximidades, requirieron de una nueva estrategia para implementar el modelo español. La realidad impuso la necesidad de buscar la manera de integrar a estas comunidades a la órbita española. La mejor forma de hacerlo fue mediante el modelo misional. La milicia se mantuvo en los presidios, mientras que los misioneros incursionaban en tierra de indios “inhóspitos”, en busca, mediante la evangeliza-



ción, de cambiar el sistema prehispánico, lo cual incluía la necesidad de adaptarse a las situaciones marcadamente diferentes respecto a otras latitudes. Al contar con un número reducido de clérigos y traductores, las políticas del lenguaje tuvieron como principio la búsqueda para introducir el Evangelio entre diversos grupos indígenas en los que el náhuatl no era la lengua franca en esos primeros momentos. Por lo tanto, en el Tercer Concilio Provincial Mexicano, realizado en 1585 e influido por la orden jesuita, se llegó a tres acuerdos: “Que los misioneros que impartieran el Evangelio debían conocer las lenguas indias del lugar; la reducción de los idiomas indígenas al más general de cada provincia, apoyando con esta medida la difusión de algunas lenguas indígenas y fortaleciendo el papel de los intérpretes; y por último, declaró que debían estable-

cerse escuelas para que los niños indígenas aprendieran la lengua castellana” (Cifuentes, 1998: 109).

Para lograr su cometido, los jesuitas trataron de aprender la lengua de los naturales del lugar, pero esto no siempre fue posible. Se dieron muchos casos que contravinieron el primer acuerdo del concilio, ya fuera por los cambios de residencia, por el conflicto con las comunidades o por la incapacidad de algunos ignacianos para aprender lenguas totalmente diferentes a los idiomas indoeuropeos. A quienes lograron ilustrarse en el uso de una lengua indígena los llamaban “jesuita lengua”. Al mismo tiempo hubo varios casos de misioneros capacitados para realizar la obra de convertir las lenguas orales en “artes”; gramáticas basadas en los principios de las lenguas europeas (Medina, 2003, y Molina, 2004). A esto hay que añadir vocabularios, confesionarios, catecismos y notas sobre diversas lenguas de la zona. En más de una ocasión circularon obras entre los jesuitas y hubo incluso



la edición de “artes” elaboradas por algún padre y otros materiales lingüísticos escritos por otros misioneros, pero incluidos en un mismo texto.

A las referidas “artes” de la lengua cahita, acaxee, guasave, xixime y seri hay que añadir las escritas para la *Lengua tegüima*, vulgarmente llamada ópata, por el padre Natal Lombardo y publicada por primera vez en 1702 y revisada por Ignacio Guzmán Betancourt (2009); *El arte y vocabulario para la dohema, heve o eudeva*, anónimo del siglo xvii editado por Campbell Pennington (1981); *El arte de la lengua tarahumara*, de Tomás de Guadalaxara (1683); *El arte de la lengua tepeguana, con vocabulario, confesionario y catecismo*, de Benito Rinaldini, publicada en 1743. Además están el vocabulario de cora de José de Ortega (1732); un arte y vocabulario del mismo autor (1729) y un

confesionario en la misma lengua (1732). Éstos y otros materiales producidos en esa época permiten acercarnos a las características gramaticales y léxicas de algunas lenguas yutoaztecas, entre ellas dos desaparecidas: el ópata y el eudeve, que aun con una cantidad muy importante de hablantes sucumbieron debido a diversos factores de integración de sus miembros a la sociedad regional, aunque hasta hace poco tiempo se incluyó al ópata en los censos oficiales de 1990, con 12 hablantes, y de 2000, con cuatro hablantes, lo cual fue un error debido a que se confundió a esta lengua con una variante del pima. Sin embargo, estas obras han sido de gran valía para los estudios comparativos de lenguas yutoaztecas.

Las “artes” representaron a las llamadas lenguas más generales del noroeste. La política del lenguaje llevó a los grupos más pequeños a incorporarse a las poblaciones más numerosas. Los grupos cahitas del norte de Sinaloa y los miembros de otras lenguas, incluso no yutoaztecas, fueron perdiendo sus particularidades a favor del mayo, hablado originalmente en el territorio de las vegas del río Mayo, en el sur del actual estado de Sonora. De hecho, el mayo fue el único grupo indígena que vio expandir su territorio, hacia el sur y la sierra, mientras que la mayoría perdía sus espacios naturales y dejaba sus huellas en las variantes actuales (Moctezuma y López, 1993). Algo similar ocurrió con los témoris, guazapares y chinipas, todos ellos emparentados con los tarahumaras y guarijíos. Con el tiempo dejaron de mantener las peculiaridades que los señalaban como diferentes, para perderse entre los autonombrados rarámuris y guarijíos. En estos casos la resistencia armada funcionó como un detonador para la eliminación de estos grupos, entre los que los guarijíos tuvieron la capacidad y la fortuna de mantenerse diferenciados a pesar de las presiones externas y las incursiones militares que, en ocasiones, los desplazaron de su territorio tradicional.

Después de los primeros intentos de evangelizar a los grupos indígenas del noroeste en sus propias lenguas, la política lingüística cambió para dar una mayor importancia al uso del náhuatl como lengua franca en ciertas localidades, aunque en las misiones conservaron el uso de las lenguas nativas junto con un mayor incremento del uso del español por ciertos sectores de la población, sobre todo las autoridades civiles y las eclesiásticas. En este proceso hubo algo parecido a oleadas de préstamos del español y el náhuatl a las lenguas indígenas, aunque también sucedió en menor medida en sentido inverso, lo cual dejó algunos préstamos a los dialectos en diversas regiones del noroeste

Lenguas indígenas en el noroeste de México en el siglo XVI

FAMILIA	RAMA	GRUPO	SUBGRUPO	TIPO	LENGUA	DIALECTO	SUBDIALECTO											
YUTO-AZTECA (UTO-AZTECA O UTO-NAHUA)	SONORENSE	TEPIMANO			PIMA ALTO	Gileño												
						Pápagu												
						Sobaipuri (+)												
						Himeri (+)												
						Cocomacague (+)												
						Ure (+)												
					PIMA BAJO	Névome (+)												
						TEPEHUANO		Tepecano (+)										
								Colotlán (+)										
					Vigitega (+)													
					TARACAHTA	OPATANO					ÓPATA (+)							
											EUDEVE (+)							
		JOVA (+) ?																
		TARAHUMARA																
		TARAHUMARANO									GUARIJÍO		Chinipa (+)					
													Guazapar (+)					
						Témori (+)												
						Yaqui												
						Mayo												
						Tehueco (+)												
		CAHITA	A					Sinaloa (+)										
								Zuaque (+)										
					Tepahue (+)													
					Conicari (+)													
					Baciroa (+)													
					Macoyahui (+)													
		B					Comanito (+)											
							Mocorito (+)											
							Tahue (+)											
							C					Tebaca (+)						
												Sobaibo (+)						
												Bacapa (+)						
		Tubbar (+)	Pacaxe (+)															
		CORACHOL					CORA	Coano (+)										
								Huaynamota (+)										
								Zayahueco (+)										
								Totorame o pinome (+)										
							HUICHOL							Tecual (+)				
														Guachichil (+)				
														Zacateco (+)				
Lagunero o irritila (+)																		
Teúl (+)																		
NAARINUQUIA O THEMÜRETE (+)																		
NO CLASIFICADAS																		OCORONI (+)
																		CONCHO (+)
			Chizo (+)															
		TOBOSO (+)																
YUMANA-COCHIMÍ	DELTA-CALIFORNIA	COCHIMÍ-LAYMON				COCHIMÍ (+)												
						LAYMÓN (+)												
						DIEGUEÑO O KUMIAI (+)												
	KILIWA							CUCAPÁ (+)										
								KILIWA (+)										
								PAI	PAI PAI O AKWA'ALA (+)									
SERIANA						SERI (+)	San Esteban (+)											
						Upanguayma (+)												
NO CLASIFICADAS						HUITE (+)												
						ZOE (+)												
						NIO (+)												
						XIXIME (+)		Hine (+)										
								Hume (+)										
						SUMA-JUMANO (+)												
						JANO (+)												
						JOCOME (+)												
						GUASAVE (+)		Ahome (+)										
								Comopori (+)										

de México, incluyendo una cantidad importante de topónimos, muchos de los cuales han trascendido hasta tiempos recientes. Hubo tal presencia del náhuatl en áreas donde originalmente se hablaron otras lenguas emparentadas con el cora, huichol y las llamadas cahitas, que algunos autores consideraron su dominio original hasta zonas más remotas del occidente y norte de la Nueva España, si bien Guzmán (2007) deja muy en claro su asentamiento en esa región debido a su incorporación a las fuerzas militares españolas y a la conformación de pueblos formados casi en exclusiva por hablantes de esa lengua, que, sin embargo, con el tiempo dejaron esos asentamientos y en varios casos legaron el topónimo del lugar.

Para finales de la Colonia, el proceso de desplazamiento lingüístico de las lenguas indígenas a favor del español ya era un hecho consumado en muchos de los lugares donde antes sólo se hablaba una lengua vernácula. Al mismo tiempo había nichos de vitalidad, con dinámicas de resistencia en diferente nivel de conservación de la lengua nati-



va, mientras que en otros el bilingüismo iba en aumento. El eudeve y el ópata estaban en franco proceso de extinción, en tanto otras lenguas comenzaban a ver reducidos sus territorios, como algunas variantes de las lenguas pimanas, antes hablado en una extensa región de Sonora. Para esas fechas, algunos dialectos habían desaparecido, como el ure, el cocomacague, el sobaipuri y el himeri. El pápago se mantuvo en el desierto de Sonora, mientras los pimas se refugiaban en las partes más agrestes de la sierra centro-sur que divide a Sonora y Chihuahua. Varios dialectos del cora y huichol, además de su lengua hermana, el naarinuquia o thémurete, corrieron la misma suerte al desaparecer durante ese periodo, como el coano, el huaynamota, el zayahueco, el pinome, el tecual y el teul.

Por su movilidad, los yaquis entraron con rapidez en un proceso de bilingüismo de lengua indígena-español, pero con una gran capacidad para conservar el idioma materno pese a que permanecían largas temporadas fuera de su espacio original, al ser la fuerza laboral más reconocida en el noroeste de México, lo mismo en los minerales de Chihuahua y los ranchos ganaderos de varias partes de Sonora que en la extracción de perlas en Baja California. La incorporación de múltiples préstamos del español en nada cambió la estructura gramatical del yaqui, que se convirtió en uno de los emblemas identitarios significativos en la conservación de su identidad étnica.

A su vez, por las características del desarrollo regional, la organización misional y su resistencia armada en compañía de los yaquis, los mayos fueron uno de los grupos con mayor grado de monolingüismo y con ello mantuvieron, durante la Colonia y la formación del Estado mexicano, un constante uso de su lengua materna, situación que no cambió hasta inicios del siglo xx, cuando el germen del bilingüismo comenzó a modificar las ideologías lingüísticas, las cuales han llevado a un proceso acelerado de desplazamiento totalmente evidente en la actualidad.

Otros grupos fueron más conservadores, sobre todo aquellos habitantes de la región serrana, como tarahumaras, guarijios, coras y huicholes. Los tepehuanos se movieron hacia regiones de refugio que les permitieron mantener en uso su lengua materna y cuya consecuencia fue el comienzo de la separación entre lo que ahora conocemos como tepehuano del norte o de Chihuahua y el tepehuano del sur o de Durango.

Un análisis retrospectivo nos permite notar la configuración lingüística del norte de México a la llegada de los europeos a esa extensa región. También es posible darnos cuenta de que fue durante ese periodo cuando se delineó el futuro de las lenguas nativas. La mayoría de ellas desapareció casi sin dejar rastro debido a varios factores, mientras que para algunas otras, como el ópata y el eudeve, las "artes" escritas por los jesuitas nos legaron algunas de sus características estructurales. Pocas superaron tan difícil trance y se adaptaron a las nuevas circunstancias del naciente Estado mexicano, entre ellas el tubar, desaparecido a finales del siglo xix (Lionnet, 1978), en tanto un número significativo llegó hasta el siglo xxi. La historia de todas ellas conforma un rico mosaico de la diversidad lingüística de un territorio poco estudiado en comparación con otras regiones del país y del continente.

Bibliografía

- Buelna, Eustaquio, *Arte de la lengua cahita por un padre de la Compañía de Jesús*, México, Imprenta del Gobierno Federal, 1890.
- Cifuentes, Bárbara, *Letras sobre voces. Multilingüismo a través de la historia*, México, Ciesas/INI (Historia de los Pueblos Indígenas de México), 1998.
- García, Bartholomé, *Manual para administrar los santos sacramentos de penitencia, aucharestia y extrema-uncion: dar gracias después de comulgar, y ayudar a bien morir a los indios de las Naciones: Pajalates, Orejones, Pacaos, Pacóas, Tilijayas, Alasapas, Pausanes y muchas otras diferentes, que se hallan en las misiones del rio de San Antonio, y rio Grande, pertenecientes a el colegio de la Santísima Cruz de la Ciudad de Queretaro, como son: Los Pacuâches, Los Mescâles, Pompôpas, Tâcames, Chayopînes, Venados, Pamâques, y toda la juventud de Pihuiques, Borrados, Sanipaos, y Manos de Perro*, México, Imprenta de los Herederos de Doña Maria de Rivera, 1760.
- Guadalajara, Tomás de, *Compendio del arte de la lengua de los tarahumaras y guazapâres*, Puebla de los Ángeles, impreso por Diego Fernández de León, 1683.
- Guzmán Betancourt, Ignacio, "Dónde y cuándo se habló el náhuatl en Sinaloa", en Ignacio Guzmán y José Luis Moctezuma (coords.), *Estructura, discurso e historia de algunas lenguas yutoaztecas*, INAH (Científica, 512), México, 2007, pp. 127-134.
- Lombardo, Natal, *Arte de la lengua tegüima vulgarmente llamada ópata*, México, Miguel de Ribera, 1702.
- _____, *Arte de la lengua tegüima vulgarmente llamada ópata*, I. Guzmán Betancourt (prefacio, transcripción y notas), México, INAH, 2009.
- León Portilla, Miguel, "Baja California: geografía de la esperanza", en *Artes de México*, núm. 65: "Misiones jesuitas", 2003, pp. 64-71.
- _____, "Ejemplos de la lengua californica cochimí, reunidos por Franz D. Ducrue (1778-1779)", en *Tlalocan*, núm. 10, 1985, pp. 363-374.
- _____, "Sobre la lengua pericú de la Baja California", en *Anales de Antropología*, vol. XII, 1976, pp. 87-101.
- Lionnet, Andrés, *El idioma tubar y los tubares, según documentos inéditos de C. S. Lumholtz y C. V. Hartman*, México, Universidad Iberoamericana, 1978.
- Marlett, Stephen, "Las relaciones entre las lenguas hokanas: ¿cuál es la evidencia?", en Cristina Buenrostro et al., *Memorias del III Coloquio de Lingüística Mauricio Swadesh*, México, UNAM/Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2007, pp. 165-192.
- Mathes, Miguel, "Cartas de jesuitas de las Californias 1697-1767", en *Artes de México*, núm. 65: "Misiones jesuitas", 2003, pp. 74-80.
- Medina Medina, Karina, "Documentación gramatical en cinco Artes o gramáticas coloniales del noroeste de México", tesis de licenciatura, Hermosillo, Universidad de Sonora, 2003.
- Moctezuma Zamarrón, José Luis, "Diversidad lingüística y cultural en el noroeste de México durante la colonia. El caso de las llamadas lenguas cahitas", en Ignacio Guzmán y José Luis Moctezuma (coords.), *Estructura, discurso e historia de algunas lenguas yutoaztecas*, México, INAH (Científica, 512), 2007, pp. 115-125.
- Moctezuma, José Luis y Gerardo López, "Correlatos culturales en la dinámica dialectal del yaqui y el mayo", en *Memoria del XVI Simposio de Historia y Antropología de Sonora*, Hermosillo, Universidad de Sonora, 1993, vol. 2, pp. 269-281.
- _____, "Variación dialectal yaqui-mayo", en *Noroeste de México*, núm. 9, 1990, pp. 94-105.
- _____, "El yaqui y el mayo como lenguas históricas", en *Noroeste de México*, núm. 10, 1991, 79-84.
- Molina Landeros, Rosío del Carmen, "Discurso gramatical misio-nero: cuatro artes jesuitas del noroeste (s. xvii-xviii)", tesis de maestría, Guadalajara, Departamento de Estudios en Lenguas Indígenas-Universidad de Guadalajara, 2004.
- Ortega, José de, *Confessionario manual en lengua cora*, México, Con licencia por los Herederos de la Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, en el Puente de Palacio, 1732.
- _____, *Oraciones, confesionario, arte y vocabulario de la lengua cora*, México, 1729.



- _____, *Vocabulario en lengua castellana y cora*, México, con licencia por los Herederos de la Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, en el Puente de Palacio, 1732.
- Pennington, Campbell W. (ed.), *Arte y vocabulario de la lengua dohema, heve o eudeva*, anónimo del siglo xvii, México, UNAM, 1981.
- Reff, Daniel T., *Disease, Depopulation and Cultural Change in Northwestern New Spain 1518-1764*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1991.
- Rinaldini, Benito, *Arte de la lengua tepeguana con vocabulario, confesionario y cathecismo...*, México, Vda. De Joseph Bernardo de Hogal, México, 1743.
- Zubillaga, Félix, "Las lenguas indígenas de Nueva España en la actividad jesuita del siglo xvi", en *Montalbán, Revista de la Universidad Católica Andrés Bello*, Caracas, núm. 3, 1974, pp. 105-155.

Y el yelmo de Mambrino se hallaba en la Nueva España

Julio César Morán Álvarez*

Irreverencia es la palabra que inmediatamente asaltó mi conciencia una vez que intenté iniciar la aventura de relacionar la conquista de las Indias, entre ellas una de sus joyas más preciada, la Nueva España, con la obra monumental que algún tiempo después escribió don Miguel de Cervantes Saavedra.

Hacia ya muchos años que su lectura, bañada con el elixir de la vida de su entrañable caballero don Quijote de la Mancha, se había convertido en el ideal humano que, como modelo, mi padre me enseñó a venerar. La necesidad de sumergirme entre sus páginas, entre sus locuras y razones, cuando el desencanto y la flaqueza de la realidad mundana arruinaban mis ensueños, me permitieron seguir confiando en la utopía que vencería al fin los intereses nada caballerescos de nuestros siglos y de la historia humana.

Irreverencia he dicho, irreverente me siento al hablar sobre un personaje que, perdonen el desatino, ha sobrepasado, desde mi propio entender, a su autor, y que ha alcanzado en muchos de nosotros a vivir independiente de él. Irreverente me siento al tratar de opinar sobre lo que sesudos ensayos y eruditos trabajos, de los más insignes autores y famosos tratadistas han hablado. ¿Quién no se empequeñece cuando en el catálogo de verdaderos monstruos de la literatura, de la filosofía, de la historia, del arte, en todos sus menesteres, se hallan centenares de obras que han intentado captar, enseñar, explicar, comprender y hasta endiosar al *Caballero de la Triste Figura*? ¿Quién no se achica ante el altar compuesto por los Saint Hillary (véanse Menéndez, 1952; De Riquer, 1971; Alarcón, 2002), Lord Byron, Gautier, Hegel, Lockhart, Schelling, Victor Hugo, Gubernatis, Lacroix, Turgenev, Heine, Menéndez Pelayo, Valera, Azorín, Américo Castro, Dámaso Alonso, Riquer, Menéndez Pidal, Reyes, Unamuno? ¿Para qué seguir? La lista se volvería una nómina de la inteligencia, pues, como dice Juan Alarcón: "Pocos estudiosos han resistido la tentación de echar su cuarto de espadas en torno a Cervantes y a su obra" (Alarcón, 2002: 10).

Quede como ejemplo que en pocas naciones de los cinco continentes se han olvidado de traducir y editar esta obra. Recuerdo aún la visita que realicé a la casa de uno de estos cervantistas, locamente enamorado del Quijote, don Manuel Alcalá, embajador por aquel entonces de México en Finlandia. Humanista e intelectual mexicano, de los muchos a los que falta una mayor justipreciación. Me invitó a pasar a su biblioteca, lugar de retiro y meditación, dedicada especialmente a don Quijote de la Mancha. Arte y libros, estudios y ediciones, consagrados todos ellos a la obra inmortal cervantina. Había Quijotes de todos colores, tantos como razas

* Facultad de Estudios Superiores, Acatlán, UNAM.

y culturas humanas. De todos ellos recuerdo aún el japonés, donde *el Caballero de la Triste Figura* o *Caballero de los Leones* se había transformado en un caballero samurái. Alarcón (2002: 9) informa que sólo en el siglo XIX se imprimieron 604 Quijotes en el mundo.

Pues he aquí mi irreverencia, mi cuarto de espadas, no de literato, no de filósofo, simplemente de un historiador movido, como todos los mortales, por la riqueza de esta obra cervantina.

Como bien señala Ramón Menéndez Pidal, aun en contra de las opiniones de Lord Byron y de Gautier, el objetivo que persiguió *el Manco de Lepanto* al escribir el Quijote no fue el de criticar todo el género literario de los libros de caballerías, sino sólo la “caballería anárquica y aventurera de los caballeros andantes, que yerran por el mundo de sus fantasías”. Cervantes “sabe perfectamente”, nos dice Menéndez Pidal, “que la caballería épica es grande y noble”, ya que está al “servicio de la cristiandad y del imperio carolingio, o al servicio de los reinos hispanos de la Reconquista” (Menéndez, 1952: 12-13). Varios pasajes, por medio de las aventuras de don Quijote, demuestran en la voz del cura, del bachiller, del canónigo, del hombre del verde gabán y demás personajes que participan como hombres cuerdos y de notables entendederas, la diferencia de opinión que Cervantes sostiene entre la caballería fantástica y aventurera de la caballería épica y cristiana. El propio Quijote, cuando se manifiesta más cuerdo o con menos desvaríos, reconoce la obra del *Gran Capitán*, de Fernán González, de Rodrigo Díaz de Vivar, de Diego García de Paredes, de Fernando de Guevara y de muchos otros caballeros históricamente reales. Martín de Riquer abunda al respecto, y nos señala que no debemos caer

[...] en el error de creer que Cervantes en el Quijote satiriza la caballería, se burla de ella y la desprecia. Lo que hace es centrarla en su realidad y apartar, con la parodia, la ironía y el sarcasmo, la caballería literaria, en el fondo extranjerizante, que con la desbordante y fabulosa exageración tendía a empequeñecer y minimizar el heroísmo auténtico.

Por este motivo afirma Riquer que el Quijote es “la sátira contra la caballería literaria y novelesca, que a los ojos de los *ingenuos*, *los ignorantes* o *los soñadores* podía empañar la gloria de la caballería real, que había caracterizado a España desde Fernán González hasta el Gran Capitán” (De Riquer, “Introducción” a M. de Cervantes Saavedra, 1973).



Ingenuos, ignorantes y soñadores son los engañados por la caballería novelesca según Riquer. ¿Dónde, en esta tríada, debemos colocar a quienes en el Nuevo Mundo buscaron afanosamente lo que los Amadis, Florianes, Palmerines y tantos otros caballeros encontraron en un mundo fantástico medieval? ¿Dónde situar al gran *Almirante de las Indias* Cristóbal Colón o a su hermano, *el Adelantado* Bartolomé? ¿Dónde a Pizarro y a Orellana, y aun a los banqueros alemanes de la casa Welsers, por medio de sus exploradores Dalfinger, Seller y Federmann en Venezuela? (Lummis, 1945: 164-165). ¿De ingenuos, ignorantes y soñadores debemos de calificar a Diego Velázquez y Hernán Cortés, a fray Marcos de Niza, Ponce de León y Álvaro Núñez Cabeza de Vaca?

Todos ellos son sólo unos cuantos ejemplos de muchísimos más, algunos tan célebres como ellos, y de otros, la inmensa mayoría, que viajan siempre anónimos en la historia, a pesar de que, como aquéllos, fueron también los hacedores de la conquista, exploración y colonización de las Indias del Nuevo Mundo.

Fray Toribio de Benavente, el amado Motolinia de los indios, nos habla de estos millares de seres anónimos que desde la vieja España se embarcan con el fardo cultural, con la pesada carga no sólo del espejo de las caballerías, sino de la tradición fantástica y fabulosa medieval, recogida de autores tan serios como san Isidoro de Sevilla, Pierre D'Ailly y Hartman Schedel (*apud* Bolea, 1972: 102), o geógrafos contemporáneos como Olaus Magnus y Sebastián Münster, sólo por citar algunos. Los primeros nos dan un catálogo de monstruos terrestres que pueblan las regiones desconocidas de la Tierra. Aparecen los gigantes “cíclopes” y los “cinocéfalos”, hombres con cabeza de perro, en las *Etimologías* de san Isidoro, acompañados de los hombres sin narices o



de los que tienen un labio tan grande que con él se tapan del sol; el “panocio”, con orejas tan grandes que se envuelve el cuerpo con ellas; los “sátiros”, con su cuerno en la frente y sus piernas de chivo, o los “blemnias”, hombres sin cabeza cuyos ojos y boca se hallan en el pecho (*ibidem*: 280-281). De los antípodas nos habla D’Ailly, que sin darles ese nombre, como lo hace Isidoro, cuenta de ellos que tienen los pies hacia atrás; también de los “macrobios”, que miden 12 codos de altura; de los hombres que nacen blancos y en la vejez se vuelven negros; de aquellos que tienen un solo pie extremadamente grande y que son tan rápidos como el viento; de los bárbaros que matan a los padres viejos y se los comen y de aquellos otros que devoran pescado crudo y beben agua salada del mar (*ibidem*: 64-267).¹

Los geógrafos pueblan los mares de monstruos que devoran embarcaciones humanas, que con sus largos cuerpos destrozan carabelas y galeones,² inmensas langostas que atenazan hombres, unicornios marinos, gigantescos peces voladores y una especie de cerdos gigantes escamosos (Bolea, 1972: 81).

Con esta carga fantástica, nos dice Motolinía que

[...] cuando los españoles se embarcan para venir a esta tierra, a unos les dicen, a otros se les antoja, que van a la isla de Ofir, de donde el rey Salomón llevó el oro muy fino, y que allí se hacen ricos cuantos a ella van; otros piensan que van a la isla de Tarsis, o al gran Zumpango,³ a do por todas partes es tanto el oro, que lo cogen a

haldadas;⁴ otros dicen que van en demanda de las Siete Ciudades, que son tan grandes y tan ricas, que todos han de ser señores de la salva (De Benavente, 1989: 398).

Pero no sólo los anónimos soldados y colonos, a los que podríamos ubicar como ignorantes, según la clasificación de Riquer, son los engañados por estas fantasías medievales. Como no podemos achacar de ingenuo a Cristóbal Colón, lo colocaremos en la calidad de los ilusos, cuando al navegar “aguas arriba del caudaloso Orinoco”, en su afán de encontrar el paso que lo llevara a entrevistarse con el gran Khan, confundió por su belleza y feracidad esta región con el Edén o Paraíso Perdido (Ortega y Medina, 1987: 14). Francisco López de Gómara (1985: 74) nos informa que, al igual que Colón, Lucas Vázquez de Ayllón creyó haber topado con el río Jordán al descubrir el río Chicoria en el cabo de Santa Elena. Bartolomé, hermano de Cristóbal Colón, discutió varias veces con el Almirante la posibilidad de que la isla de la Concepción, riquísima en oro, fuera el antiguo Ofir, ya que al recorrer las márgenes del río Hayna descubrió “en el suelo muchas excavaciones hechas a manera de pozos, que parecía indicar que aquellas minas habían sido explotadas”. Nos informa José María del Valle (1946: 87) que don “Bartolomé dejó su imaginación correr libremente en pos de las más bellas y quiméricas ilusiones”, y llegó a la conclusión de que las minas que acababa de descubrir “serían las mismas que proporcionaron al rey Salomón el oro con el que edificó el templo de Jerusalén”. Antes, don Bartolomé Colón, situado en Santo Domingo, había escuchado la descripción de la “deliciosa región de Jaragua, donde algunas tradiciones indias fijaban los Campos Elíseos” (*ibidem*: 42).

Sobre Ofir, fray Bartolomé de las Casas (1981: 488) nos dice que en las Indias esta isla recibía también el nombre de tierra de “oro o dorada, porque tiene los montes de oro”, pero que estaba llena de “monstruos, grifos y bestias venenosísimas”. Nos informa, además, que el Almirante creía, a diferencia de su hermano, que aquella “isla de Ophir o monte de Sopora [...] ser aquesta isla Española”. De los Campos Elíseos, soñados por don Bartolomé Colón, nos dice De las Casas que era el lugar donde iban las ánimas de los bienaventurados y que allí siempre era verano; menciona que las Canarias fueron confundidas con los Campos Elíseos, sin señalar que Bartolomé Colón la situó en las Indias (*ibidem*: 114-116).

De las Antillas y demás islas del golfo de México los informes de los indígenas sobre la existencia de tierras maravillosas y riquísimas llevaron al mal aventurado y esforzado

¹ Afirma Boorstin (1986: 231) que Colón se documentó en el *ImagoMundi* de este autor para realizar finalmente su viaje.

² Carta marina de Olaus Magnus, en Bolea (1972: 83).

³ Por el Cipango que buscaba Cristóbal Colón, es decir, Japón.

⁴ Una especie de sacas grandes.

capitán Juan Ponce de León a escuchar el relato de un indio de Borinquen, hoy Puerto Rico, que afirmaba que había “una tierra grande y rica, llamada Bimini, isla o tierra firme, donde estaba la maravillosa fuente, cuyas aguas rejuvenecían a los hombres” (Muñoz, 1965: 22). Este mito, según el conde de Canilleros, era una “vieja fábula tradicional de los lucayos [que] llegó a creerse ciegamente y fue móvil de muchas expediciones” (*idem*). La primera de ellas fue la de Ponce, quien se dirigió a conquistar la Florida: “Tierra de las flores, atraído por el fantástico mito de una fuente de perenne juventud, tan sólo para ser víctima de los indios que la habitaban” (Lummis, 1945: 86).

Es probable que la expedición de Pánfilo de Narváez a la Florida, en 1536, fuera también motivada por la leyenda de la Fuente de la Eterna Juventud. Resultado de esta desastrosa aventura sólo fue la supervivencia de tres exploradores: el negro Estebanico, Andrés Dorantes y Álvaro Núñez Cabeza de Vaca. Este último describió los avatares y sufrimientos por los que pasaron hasta llegar a Culiacán y reseña con detalle las tierras que recorrieron él y sus compañeros en su obra *Naufragios* (Cabeza de Vaca, 1946). Los informes del negro Estebanico, no desmentidos por sus compañeros, y a decir de José Bolea reafirmados por el propio Cabeza de Vaca (Bolea, 1972: 63), llevaron a fray Marcos de Niza, superior de la Provincia Franciscana del Santo Evangelio, a organizar una expedición para descubrir las Siete Ciudades de Cibola (López de Gómara, 1985: 298). Reunió a 300 españoles y a 800 indios, y acompañado por Esteban como guía salió de Culiacán con rumbo al descubrimiento no sólo de las Siete Ciudades, sino también de Quivira (Bolea, 1972: 64). Es preciso resaltar que fray Marcos podría situarse en el orden propuesto por Riquer de los ingenuos, y sus compañeros en el de los ignorantes e ilusos.

Años antes, Nuño de Guzmán, por aquel entonces gobernador de Nueva Galicia, escuchó asombrado el relato de “un indio llamado Tejo, cuyo padre ejerciera el comercio con las que ya entonces se conocían como las Siete Ciudades, las describía como lugares de singular riqueza, cada una casi tan grande como México, y afirmaba que en todas ellas había una calle habitada por artesanos que trabajaban la plata” (*ibidem*: 63). Sobre Quivira se oía que era una ciudad muy opulenta, con casas de siete pisos y llena de riquísimos metales y piedras preciosas (*ibidem*: 66).

Sobre estos lugares, el bien documentado De las Casas (1981: 67-68) nos informa que en las cartas de marear antiguas aparecía la isla de las Siete Ciudades, “cuya fama y



apetito aún ha llegado hasta nosotros, y en muchos ha hecho por su codicia desvariar y gastar muchos dineros sin provecho y con grandes daños, como placiendo a Dios”. No sabemos lo que encontró en realidad fray Marcos de Niza, pero al regreso de su viaje, según Francisco López de Gómara (1985: 298), relató maravillas de las “Siete Ciudades de Sibola, y que no tenía fin aquella tierra y que cuanto más al poniente se extendía, tanto más poblada y rica de oro, turquesas y ganados de lana era”. La relación de fray Marcos llamó la atención de don Antonio de Mendoza, quien nombró como capitán a Francisco Vázquez de Coronado para que organizara una nueva expedición (Díaz del Castillo, 1976: 538, 550), con el fin de conquistar las Siete Ciudades de Cibola y de Quivira, que en el informe de fray Marcos era toda de puro oro (Lummis, 1945: 92). En 1541 Coronado llegó a Cibola. Lo que encontró allí lo resume con exactitud López de Gómara (1985: 298) con las siguientes palabras: “Las riquezas de su reino es no tener que comer ni que vestir”. A pesar del fracaso, siguió adelante impulsado por los informes de los indios sobre Quivira, ciudad “donde había un rey llamado por nombre Tatarax, barbudo, canoso y rico, que ceñía un bracamante, que rezaba cada siete horas y que adoraba una cruz de oro y una imagen de mujer, señora del cielo” (*ibidem*: 299). López de Gómara nos informa que Coronado al fin llegó a Quivira y halló “al Tatarax que buscaba, hombre ya canoso, desnudo y con una joya de cobre al cuello que era toda su riqueza” (*ibidem*: 300). La aventura sólo logró resultados geográficos: se descubrió el cañón del Colorado.

La gesta cortesiana no quedó exenta de estas leyendas y mitos, algunos antiguos y otros emanados directamente de la fantasía caballeresca. En las “Instrucciones” que Diego Velázquez remitió a Hernán Cortés desde Santiago



de Cuba el 23 de octubre de 1518, encontramos que, en la disposición 26, Velázquez le ordena que por medio de intérpretes “os podáis informar de otras islas y tierras y de la manera y nulidad de la gente della; e porque diz que hay gentes de orejas grandes y anchas y otras que tienen las caras como perros, y así mismo dónde y a que parte están las amazonas, que dicen estos indios que con vos lleváis, que están cerca de allí” (Martínez, 1993: 56). De inmediato San Isidoro y D’Ailly aparecen en escena, pero también el famosísimo Amadís de Gaula, mejor dicho, su hijo Esplandián, de quien “se contaba su visita a una isla ‘a la diestra mano de las Indias’, donde amazonas negras, adornadas con perlas y oro, eran gobernadas por la reina llamada Calafia” (Mathes, 1973: 14).⁵ Ignacio del Río (1985) señala que esta isla, según *Las sergas de Esplandián*, se llamaba California y que se situaba, además, muy cerca del Paraíso Terrenal. José Bolea (1972: 8-9) abunda en la descripción de estas amazonas:

Eran bellas y bien formadas, físicamente fuertes y de probado valor e intrepidez [...] se gobernaban a sí mismas [...] sus armaduras [eran] de oro finísimo, por no existir en sus dominios ningún otro metal. Utilizaban solamente al varón para ser fecundadas [...] y aun lo aniquilaban, cuando estaban seguras de su preñez.

¿Qué tanto creyó Cortés al iluso Diego Velázquez? No fue hasta que, pacificada la Nueva España, el conquistador extremeño dio noticias sobre este asunto, primero en su Cuar-

⁵ Fue tan fuerte la influencia de *Las sergas de Esplandián*, que Ignacio del Río, al escribir la historia del descubrimiento y conquista de California, tituló su libro *A la diestra mano de las Indias* (México, Gobierno del Estado de Baja California Sur, 1985).

ta Carta de Relación, dirigida a Carlos V; en ella le dice que le informaron señores naturales del Nuevo Mundo que en la provincia de Ciquatan⁶ hay

[...] una isla toda poblada de mujeres, sin varón ninguno, y que en ciertos tiempos van de la tierra firme hombres, con los cuales han acceso, y las que quedan preñadas, si paren mujeres las guardan, y si hombres los echan de su compañía; y que esta isla está diez jornadas de esta provincia, y que muchos dellos han ido allá y la han visto. Dícenme asimismo que es muy grande de perlas y oro; yo trabajaré, en teniendo aparejo, de saber la verdad y hacer dello larga relación a Vuestra Majestad (Cortés, 1974: 18).

Con la suerte de espaldas, Cortés apareja naves e inicia sus expediciones hacia la Mar del Sur. En 1524 ordena a Francisco Cortés, como su lugarteniente, que explore la costa debajo de Colima, ya que le informaron que “hay muchas provincias muy pobladas de gente, donde se sabe que hay muchas riquezas; y que en cierta parte della hay una isleta poblada de mujeres, sin ningún varón, las cuales diz que tienen en la generación aquella manera que en las historias antiguas se escribe que tenían las Amazonas”.⁷

El fruto de ésta y las subsiguientes expediciones de Cortés por la Mar del Sur fue el descubrimiento de California, a la cual nunca llamó así. El origen de este nombre ha sido muy discutido. Clavijero (1975: 10) supone que Cortés, por ser latino, lo llamaría “*Callida fornax*, a causa del mucho calor que allí sintió”. Si Cortés no anduvo construyendo nombres clásicos para bautizar los incontables reinos, regiones, pueblos que descubrió, es poco probable la suposición de nuestro entrañable jesuita. Es más seguro, siguiendo a Michael Mathes, creer que la influencia de las novelas de caballerías hizo que estas tierras adoptaran tal nombre. La obra de Garci Ordóñez de Montalvo, *Las sergas de Esplandián*, quien recoge el nombre de California como la isla de la reina Calafia, habrá sido definitiva entre todos aquellos soldados y marineros que soñaban con las gestas del hijo de Amadís, al cual habrían leído no sólo en la península Ibérica, sino aun en la Nueva España. Hay que tomar en cuenta dos hechos significativos: primero, durante mucho

⁶ En náhuatl, esta palabra se escribiría “Cihuatlan”, que significa “Ciudad de Mujeres”. Probablemente este topónimo sea el origen de la relación dada por los señores naturales de esta tierra a la que hace referencia Cortés.

⁷ “Instrucción civil y militar de Hernán Cortés a Francisco Cortés para la expedición de la costa de Colima”, en Martínez (1993: 311-312).

tiempo se pensó que la península de California era una isla⁸ y, segundo, que en 1510 Jacobo Cromberger, impresor en Sevilla, publicó una “gran edición de las *Sergas* y obtuvo derechos para la venta de la obra en América” (Mathes, 1973: 14).⁹ De moda estuvo, entonces, buscar a las Amazonas, y su influencia sembró todo el Nuevo Mundo. Aunque no es objeto de este ensayo, sólo hay que recordar cómo Orellana, al descubrir el río más grande del mundo, lo llamó “Amazonas”, con lo que permitió que su nombre fuera su-plantado por su fantasía (Bolea, 1972: 10).

La influencia de la andante caballería en la Nueva España aparece de manera constante, pues estas tierras encerraban la posibilidad de la existencia de todas las fantasías, mitos y leyendas que los sueños del Viejo Mundo habían creado como quimera popular. El propio Bernal Díaz del Castillo (1976: 159), tan cauto en sus juicios y escéptico en cuestiones de milagros y fantasías, que narra con seguridad sólo lo que ve, al entrar en Iztapalapa relata

[...] que vimos tantas ciudades y villas pobladas en el agua, y en tierra firme otras grandes poblaciones, y aquella calzada tan derecha y por nivel como iba a México, nos quedamos admirados, y decíamos que parecía a las cosas de encantamiento que cuentan en el libro de Amadís, por las grandes torres y cúes y edificios que tenían dentro del agua [...] y aun algunos de nuestros soldados decían que si aquello que veían si era entre sueños, y no es de maravillar que yo escriba aquí de esta manera, porque hay mucho que ponderar en ello que no se como lo cuente: ver cosas nunca oídas, ni aun soñadas, como veíamos.

América fue el terreno fértil en la búsqueda de los viejos sueños occidentales. Aquí todo era posible. Desde encontrar la fuente de la eterna juventud hasta hallar a las valientes amazonas. En estas tierras el oscuro y miserable aventurero podría transformarse en adelantado, marqués o por lo menos en ricohombre. Éstos han sido sólo algunos ejemplos enmarcados en la gesta belicosa de la conquista y exploración, pero en las letras y en la religión se buscó lo mismo. La Edad de Oro de las *Saturnales* de Luciano de Samosata (1966), la creación de una Nueva Iglesia a ejemplo de la Iglesia Primitiva, la creencia en el Buen Salvaje, fueron

⁸ Véase los mapas que Bolea (1972) insertó en su obra, en los que la península de California se presenta como isla.

⁹ Bolea (1972: 38) afirma que no sólo por medio de Esplandián los colonos españoles se enteraron de la existencia de California, ya que también se halla en la *Canción de Rolando*.



campo propicio de la *Utopía* de Tomás Moro. Frailes, virreyes y literatos,¹⁰ a su manera cada uno, intentaron hacer el sueño realidad.¹¹

¿Y el yelmo de Mambrino? Es solamente el símbolo quiijotesco por excelencia, después de los molinos de viento, para criticar a la andante caballería. Es la parodia perfecta de la sinrazón del caballero fantástico, una sinrazón que aún en el Nuevo Mundo se creyó ver. Si no se cree, escuchen la siguiente relación de Fidalgo de Elvas (1952: 56-57), cronista de la expedición de Hernando de Soto a la Florida: los indios le dijeron a Soto que “para el Poniente había una provincia, que El Cale se llamaba, y que con la gente de aquella tierra tenían guerra otros [...] donde había mucho oro, y que cuando aquéllos venían a dar guerra a los de El Cale, traían de oro sus sombreros, a manera de celadas”. Si bien no eran mágicas, como el yelmo del rey moro vencido por Reinaldos,¹² eran tan verdaderos como la bacía de barbero que don Quijote confundió con la de Mambrino.

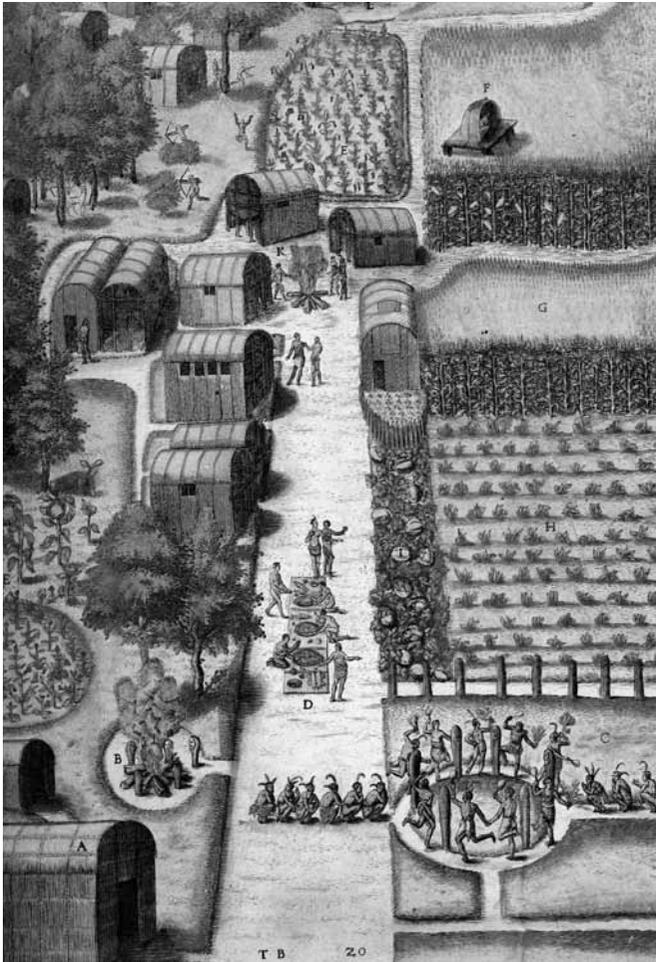
Si bien el oro movió al conquistador, la religión, los sueños y la fama fueron otros tantos motivadores de la gesta indiana. La fama es reconocida por el ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha, quien coloca en la verdadera caballería mencionada por Menéndez Pidal y Riquer al conquistador de México:

¹⁰ Sirva como ejemplo la obra de Bernardo de Balbuena, que en *Grandeza mexicana* incluye “De el Bernardo o victoria de Roncesvalles, en la que cita a magos, personajes míticos, al rey Arthur y hasta a la hada Morgana, con el fin de asimilar sus gestas con las novohispanas”.

¹¹ Son incontables los rastros de estos trabajos en la Nueva España. Véanse Ricard (1986); Bataillon (1982); Gallegos (1974), y Morán (1990).

¹² Joaquín Bastús y Antonio Maldonado Ruiz explican, en nota de *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* (vol. 1, p. 531), que la relación del yelmo de Mambrino aparece en la obra *Orlando enamorado*, de Mateo Boyardo.

¿Quién barrenó los navíos –se pregunta don Quijote– y dejó en seco y aislados los valerosos españoles guiados por el cortesísimo Cortés en el Nuevo Mundo? Todas estas y otras grandes y diferentes hazañas son, fueron y serán obras de la fama, que los mortales desean como premios y parte de la inmortalidad que sus famosos hechos merecen, puesto que los cristianos, católicos y andantes caballeros más habemos de atender a la gloria de los siglos venideros [...] que a la vanidad de la fama que en este presente y acabable siglo se alcanza (Cervantes, 1973).



Bibliografía

- Alarcón, Juan, "Introducción", en Miguel de Cervantes Saavedra, *Don Quijote de la Mancha*, 2 vols., Barcelona, Sol 90 (Biblioteca de Literatura Universal, 1), 2002.
- Bastús, Joaquín y Antonio Maldonado Ruiz, "Nota", en Miguel de Cervantes Saavedra, *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, vol. I, Barcelona, Labor, 1973.
- Bataillon, Marcel, *Erasmus y España*, México, FCE, 1982.
- Benavente, fray Toribio de, *El libro perdido*, Edmundo O'Gorman (dir.), México, Conaculta, 1989.
- Bolea, José, *Viento del noroeste. Navegantes y descubridores*, México, Oasis, 1972.
- Boorstin, Daniel J., *Los descubridores*, Barcelona, Crítica, 1986.
- Cabeza de Vaca, Alvar Núñez, *Naufrajos y comentarios*, Buenos Aires, Espasa Calpe (Austral), 1946.
- Casas, fray Bartolomé de las, *Historia de las Indias*, México, FCE, 1981.
- Clavijero, Francisco Xavier, *Historia de la Antigua o Baja California*, México, Porrúa (Sepan Cuántos..., 143), 1975.
- Cortés, Hernán, *Cartas de Relación* (4ª carta), México, Ed. Nacional, 1974.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa, 1976.
- Elvas, Fidalgo de, *Expedición de Hernando de Soto a Florida*, Buenos Aires, Espasa Calpe (Austral), 1946.
- Gallegos Rocafull, José M., *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, UNAM, 1974.
- López de Gómara, Francisco, *Hispania Victrix*, vol. 1, Barcelona, Ed. Iberia, 1985.
- Lummis, Carlos F., *Los exploradores españoles del siglo XVI. Vindicación de la acción colonizadora española en América*, Buenos Aires, Espasa Calpe (Austral, 514), 1945.
- Martínez, José Luis, *Documentos cortesianos*, México, FCE/UNAM, vol. I, secciones I a III, 1993.
- Massinham, H. J., *La Edad de Oro. Historia de la naturaleza humana*, Buenos Aires, Espasa Calpe (Austral), 1952.
- Mathes, W. Michael, *Sebastián Vizcaíno y la expansión española en el océano Pacífico. 1580-1630*, México, UNAM, 1973.
- Menéndez Pidal, Ramón, "Cervantes y el ideal caballeresco", en *Miscelánea histórico literaria*, Buenos Aires, Espasa Calpe (Austral, 110), 1952.
- Morán Álvarez, Julio César, *El pensamiento de Vasco de Quiroga: génesis y trascendencia*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1990.
- Moro, Tomás, *Utopía*, México, Porrúa (Sepan Cuántos..., 282), 1975.
- Muñoz de San Pedro, Miguel (conde de Canilleros), "Introducción" a Fidalgo de Elvas, *Expedición de Hernando de Soto a la Florida*, Madrid, Espasa Calpe (Austral, 1099), 1965.
- Ortega y Medina, Juan A., *Imagología del bueno y del mal salvaje*, México, UNAM, 1987.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 1986.
- Río, Ignacio del, *A la diestra mano de las Indias*, México, Gobierno del Estado de Baja California Sur, 1985.
- Riquer, Martín de, *Aproximación al Quijote*, Navarra, Salvat (Biblioteca Básica Salvat, 19), 1971.
- _____, "Introducción a la lectura del Quijote", en Miguel de Cervantes Saavedra, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, Barcelona, Labor, 1973.
- Samosata, Luciano de, "Las fiestas de Cronos (Las Saturnales)", en *Novelas cortas y cuentos dialogados*, México, Jus (Clásicos Universales), 1966.
- Valle, José María del, *Bartolomé Colón*, Madrid, El Gran Capitán, 1946.

Una aproximación a la historia y fundación de la misión de Mochicahui, Sinaloa

Jorge Arturo Talavera González*

Teresa Eleazar Serrano Espinosa**

El descubrimiento de las regiones situadas en el norte despertaron en los conquistadores españoles una verdadera fiebre por explorarlas, motivo por el cual se formaron diversas expediciones, entre ellas la de Beltrán Nuño de Guzmán, quien partió de la ciudad de México rumbo a la conquista del noroeste de la Nueva España. Una primera etapa la realizó en Sinaloa, con su llegada a Chametla, a finales de 1530. Allí permaneció hasta enero de 1531. En su trayecto combatió contra los habitantes de Culiacán y fundó la villa de San Miguel en el mes de septiembre de ese año, donde construyó una fortaleza. Después esta villa fue trasladada frente a Navito, casi en la desembocadura del río San Lorenzo, y de ahí al lugar donde se unen los ríos de Humaya y Tamazula. Desde entonces se llama San Miguel de Culiacán (Othón de Mendizábal, 1946: 10-11).

Éste fue el inicio de una transculturación de las naciones indígenas que produjo un mestizaje, pero algunos grupos de población fueron impermeables a la asimilación de las costumbres españolas y conservaron, hasta donde fue posible, sus tradiciones y costumbres.

El afán de lucro y poder de los españoles infundió una enorme fuerza expansiva sobre las mejores tierras; los conquistadores se apoderaron con rapidez de las tierras sin dueño y, cuando éstas faltaron, empezaron a presionar sobre las de los indios. El deseo de explotar los recursos naturales, de incrementar las contribuciones y de propiciar en los indios los medios suficientes de vida determinaron que los españoles procuraran convertirlos en vasallos útiles a la Corona.

Esto fue un exhorto para que, el 4 de agosto de 1533, Nuño de Guzmán ordenara al capitán Diego de Guzmán partir de Culiacán con el fin de explorar y someter los territorios situados al norte de la provincia de Culiacán, expedición que llegó hasta el río Yaqui.

En 1536 pasaron por la región Álvar Núñez Cabeza de Vaca y sus compañeros, supervivientes de la expedición que encabezó Pánfilo de Narváez a la Florida. Los relatos que hicieron de las siete ciudades de oro de Cibola y Quivira motivaron al virrey Antonio de Mendoza para que enviara, en 1540, a Francisco Vázquez de Coronado a conquistarlas. Después de pasar por Sinaloa, Sonora, Arizona y Nuevo México, éste llegó a Cibola y Quivira, pero no le parecieron las maravillas que le habían contado (*ibidem*: 11-12), ya que las perspectivas encontradas en el norte fueron bastante desalentadoras: la geografía era agreste y hostil, había una gran diversidad de grupos indígenas con igual número de lenguas, los cuales presentaban un patrón de asentamiento disperso, con economías basadas más en la caza-recolección que en la agricultura, y se caracterizaban por ser en extremo independientes y autónomos.

* Dirección de Antropología Física, INAH.

** Dirección de Etnohistoria, INAH.



Misión de San Jerónimo de Mochicahui, construcción del siglo XVIII. Fotografía: Arturo Talavera González, 1995

Prácticamente quien realizó la conquista de la provincia de Sinaloa en 1563 fue Francisco de Ibarra, gobernador de Nueva Vizcaya, que reconoció este territorio (Pérez de Ribas, 1944: 151-153). Algunos de sus soldados y colonos se establecieron cerca de Culiacán y fundaron, en 1564, la villa de San Felipe y Santiago de Carapoa, en las cercanías del que hoy se conoce como El Fuerte, Sinaloa.

Desde sus primeras expediciones de conquista, Nuño de Guzmán en Culiacán y Francisco de Ibarra en El Fuerte, Sinaloa, crearon diversas formas de organización y establecieron las encomiendas, un procedimiento mediante el cual los indios debían servir a los españoles y pagarles tributo, mientras que los encomenderos estaban obligados a ver que se les diera a los naturales un buen trato y se les enseñara la doctrina cristiana. También establecieron los municipios, es decir, gobiernos de los pueblos con sus alcaldes y regidores (SEP, 1988: 75).

Una variante al régimen de la encomienda fue la congrega, que surgió en el norte, donde no existieron poblaciones indígenas con territorio bien delimitado y cuyo recorrido era

estacional en áreas reconocidas por la colectividad. Esta institución consistió en la redada periódica de los indios nómadas, a los que se reducía de manera temporal con el objeto de someterlos al trabajo bajo la vigilancia de algunas familias españolas, las cuales tenían el cargo de protectoras, si bien aquéllos se rebelaban y huían continuamente. Finalizadas las obras, se dejaba en libertad a los indios, para volverlos a congregar en un nuevo periodo de trabajo. De esta forma se trató de resolver el problema de la falta de mano de obra, debido a la prohibición legal de la esclavitud de los indios, dictada en 1542. La congrega funcionó con normalidad en las regiones septentrionales y, legalizada en 1596, subsistió hasta el siglo XVIII.

La congregación de los naturales, o su reducción a pueblos, fue una solución sencilla para la política colonizadora indigenista. Uno de los mayores obstáculos con que tropezó fue la resistencia de los indios para desprenderse de sus tierras, debido a su recelo en cuanto a que la congregación era un pretexto de los españoles para apoderarse de las mismas: apenas se constituía la congregación, las

tierras pasaban a manos de los conquistadores mediante el mercedaje (Galaviz, 1967: 19).

Así se fueron estableciendo avanzadas en sitios convenientes que, con el tiempo, dieron origen a misiones, pueblos y presidios, entre otros. Las misiones, tema de nuestro interés, llegaron a comprender un área situada cerca de los poblados indígenas que integraban a los indios, con el fin de convertirlos a la religión católica y como productores de sus propias subsistencias en cantidad suficiente para prevenir las temporadas de hambre. Se distinguieron por desarrollar la ganadería con la cría de ganado bovino, mular y caballar. También criaron ganado menor como cabras, borregos y cerdos. Respecto a la agricultura, cultivaron maíz, frijol, calabaza, trigo, algodón, caña de azúcar y hortalizas, capaces de proveer el sustento de la propia comunidad. Asimismo, sostuvieron la expansión del sistema misional con el intercambio de productos que los ayudó a combatir epidemias, enfermedades, sequías e inundaciones, lo cual no hubieran logrado de manera independiente.

La producción en las misiones creció lo suficiente para permitir la venta de productos agropecuarios a colonos españoles, sobre todo los dedicados a la minería (Ortega y Del Río, 1993: 78). En ellas, el trabajo comunal de los naturales fue de gran importancia para la subsistencia, ya fuera al laborar en las tierras de la misión, con el pastoreo del ganado, al servicio de las comunidades, desempeñando los nombramientos de gobernador y alcaldes, en la construcción o reparación del templo y de las casas del misionero o en la construcción y limpieza de acequias (*ibidem*: 67).

La evangelización en el noroeste fue emprendida por la Compañía de Jesús, reconocida por su práctica cristiana, sus amplios conocimientos y su capacidad de exposición doctrinal, por lo que era apta para esta tarea. En 1590 los jesuitas fueron enviados a convertir la provincia de Sinaloa. Su presencia fue requerida por la Corona española para que, por medio de la conversión de los naturales, se llevara a cabo la colonización y explotación de ese territorio. La villa de San Felipe y Santiago más tarde sería el centro de las misiones de la orden. Desde este pueblo, hoy Sinaloa de Leyva, iniciaron el avance misionero, siguiendo el curso de seis ríos: Mocorito, Petatlán, Ocoroni, Zuaque (hoy El Fuerte), Mayo y Yaqui.

La actividad misionera consistió, principalmente, en impartir a los naturales la enseñanza de las primeras letras, la doctrina cristiana y algunos oficios, en iniciarlos en la vida productiva y de buenas costumbres, y en asistir a los

enfermos y moribundos, tanto en lo corporal como en lo espiritual. Aunque la misión fue una institución de carácter religioso, resultó muy útil a la Corona, ya que se encargó de integrar al indio a la nueva estructura política, social y económica.

Su organización fue bien planeada. Una vez reunida una comunidad, se erigía la misión, con tres o más misioneros que residían en la cabecera, con por lo menos dos pueblos de visita a su cargo, y que dependían de un rector y un visitador local, nombrado por el provincial de la orden jesuita en la Nueva España, encargado de vigilar el territorio de tres o más rectorías. Cuando la misión llegaba a ser independiente en lo económico, se buscaba un nuevo lugar para erigir otra nueva hasta que alcanzara su autonomía. Esto permitió ir formando una serie de misiones entre grupos de condiciones similares, de tal forma que se llegó a constituir una provincia. Así se fundó la de Sinaloa y después la de Sonora (López Sarrelange, 1967: 157), donde la mayoría de los pueblos indios fueron congregados en sus misiones. Además de evangelizarlos, allí se desarrolló una importante acción colonizadora, ya que entre 1589 y 1716 estos religiosos establecieron 10 zonas misionales: San Luis de la Paz y Parras (1589), Sinaloa (1591), Acaxes y Xiximies (1592), Tarahumara Baja (1607), Mayos y Yaquis (1614), Tarahumara Alta (1673), Pimeria Alta (1687), Seris (1688), California (1697) y Nayarit (1716).

A partir de 1591 se retomó la idea y la acción de emprender la conquista espiritual del norte de Sinaloa, a instancias del gobernador de Durango, Rodrigo del Río y Loza, y del padre visitador Diego de Avellaneda, que designaron a los misioneros jesuitas Gonzalo de Tapia y al criollo Martín Pérez para iniciar la empresa. Ambos salieron de Durango el 15 de mayo y pasaron de San Luis de la Paz a San Felipe y Santiago de Sinaloa. Esta villa fue el último asiento europeo en el que sobrevivían cuatro familias españolas rodeadas por más de 50 mil naturales.

Poco tiempo después, en 1592, los secundaron dos misioneros más: Alonso de Santiago y Juan Bautista de Velasco. Sin embargo, para el 11 de julio de 1594 se dio la primera rebelión indígena contra los misioneros, en la que el padre Tapia, superior de la misión, murió asesinado en el pueblo de Teboropa a instancias de un sacerdote natural llamado Nacabeba, por lo que Martín Pérez tomó el lugar del padre Tapia (Pérez de Ribas, 1944: 172-179). Ante esta situación, el capitán Miguel Ortiz Maldonado, entonces alcalde mayor de Sinaloa, castigó y ejecutó a la mayor parte de los homicidas del misionero. Esto propició

que al siguiente año llegaron a Sinaloa soldados enviados por el virrey Luis de Velasco al mando del capitán Alonso Díaz, con el fin de proteger a los religiosos y fundar el presidio de Sinaloa, formado por un grupo de soldados, llamados presidiales, al mando de un capitán cuyo propósito era proteger las fronteras del territorio y brindar vigilancia a las misiones. Esta guarnición o presidio se estableció en las márgenes del río Zuaque –después llamado río El Fuerte–, donde, en 1599, Diego Martínez de Hurdaide asumió el cargo de capitán del presidio y alcalde mayor de Sinaloa, el mismo que desempeñó un importante papel durante los siguientes 20 años. Gracias a su apoyo en las tareas misionales, la evangelización se propagó con rapidez por todo el noroeste, lo cual favoreció el establecimiento de numerosos centros en los que se fueron formando nuevas comunidades de indios, como las misiones de Mocorito, Guasave, Nío, Tamazula, Ahome, San Miguel, Charay y Mochicahui.

En relación con esta última misión, consideramos conveniente tomarla como ejemplo para conocer la manera en que se establecieron, debido a la conservación de algunos vestigios que datan del siglo XVIII. Mochicahui fue el pueblo principal de la nación zuaque, junto con Charay y Cigüini, cuyos pobladores eran rebeldes y belicosos. Con la llegada de los misioneros jesuitas en 1605, el padre Andrés Pérez de Ribas empezó a evangelizarlos, tal como menciona:

Llegó el tiempo que la Divina Providencia tenía señalado para rendir y sujetar al suave yugo de la ley evangélica de la Nación Zuaque, que tantos años había estado rebelde, así a la divina ley, como al valor de los españoles, que tantas veces se vieron obligados a mover y ejercitar las armas contra ellos (*ibidem*: 301).

Cuando entró por primera vez este religioso a Mochicahui, declaró a sus pobladores que venía a su tierra no en guerra, porque no traía armas ni venía acompañado de soldados, sino a enseñarles el camino de su salvación, para lo cual debía realizar el bautizo de sus hijos pequeños, de la misma forma que lo había hecho en otras naciones. Menciona que en esta localidad fueron bautizados 300 naturales con la ayuda de la india Luisa, quien sirvió de intérprete a Francisco Ibarra durante la conquista de la provincia de Sinaloa, dispuesta como madrina de muchos infantes, al igual que sus tres hijas. En este sacramento, a las niñas se les asignó el nombre de María, hecho que celebraron y recibieron con singular alegría, diciendo *Iaut teua*, cuyo significado es nombre principal

y de señora (*ibidem*: 302). También señala el bautizo de 27 ancianos a punto de morir y la ratificación matrimonial de parejas de las que dudaba de la legitimidad de sus uniones.

Cabe señalar que uno de los bautizados fue el cacique Taxicora, principal señor de los zuaques, quien había presentado una mayor resistencia a la penetración española. Una vez convertido, tuvo por nombre Ventura y más tarde ayudó a la evangelización de su nación (*ibidem*: 304). Otro indio de gran apoyo para la conversión de la nación zuaque fue Cristóbal Anamei, distinguido por su valentía en toda la provincia, que se había ganado la autoridad y nombre en su nación, además de ser respetado en otras. Una vez cristiano, la gobernó durante muchos años y promovió la construcción de iglesias.

La primera iglesia levantada en este poblado fue una enramada, “que al decir misa en ella era como decirla en despoblado”, por lo que los zuaques de Mochicahui, al ver que otros pueblos tenían iglesias mejor construidas, decidieron, junto con Pérez de Ribas, edificar la suya. En esta empresa participaron hombres, mujeres y niños, como lo refiere aquí:

Las indias zuacas se ofrecieron con mucha voluntad ayudar a la obra; y cada día que había, andaban cincuenta o cientos acarreando agua; servíalas de no poco aliento a las bárbaras zuacas el decirles, que aquella casa era de la Madre de Dios, María, cuyo nombre (como ya dije) tenían por glorioso y amable; hasta los niños y niñas ayudaban y no poco en la obra; días había que trabajaban en ella de todas las edades cuatrocientas o seiscientas personas, aunque no duraba el trabajo más de medio día, por no cansarlos (*ibidem*: 306).

Su construcción fue de adobe, madera y piedra, al igual que el aposento que servía de dormitorio al misionero. Cuando la iglesia se terminó, se pintó de blanco –fue encalada–, se decoró con diversos colores y al frente se colocó una gran cruz de madera.

Al parecer, la iglesia era de grandes dimensiones, con divisiones para niños y niñas. Allí asistía la gente del pueblo y un gran número de vecinos de otras localidades. Es importante mencionar que las mujeres de la población, alentadas por la obra de su iglesia principal, se animaron a edificar además una pequeña ermita a la Virgen María (*idem*) en lo alto del cerro de La Tortuga, mejor conocido como el cerro de La Cruz.

Para conmemorar la dedicación de estas edificaciones, el religioso jesuita nos dice:



Interior de la misión de San Jerónimo de Mochicahui. Fotografía: Arturo Talavera González, 1995

Se pusieron la noche antes en la ermita dos ternos de Chirimías uno y otro de trompetas; y otros dos sobre la iglesia, los cuales con su música se correspondían y en una parte y otras muchas luminarias y fuegos que se encendieron, además de eso, sobre la iglesia se levantaron algunos estandartes y gallardetes de seda de china que para allí eran como brocados de tres altos. En la plaza del pueblo que era grande, se encendieron otros fuegos y en medio de ellos sus danzas con tambores [...] El día siguiente se ordenó la procesión, y para ella levantaron en las cuatro esquinas de la plaza cuatro muy frescas enramadas de verdes ramos del monte; y en ellas altares y las calles por donde pasaba la procesión adornadas con los mismos tapices de los árboles del monte. Cantose la misa con solemne música (*ibidem*: 306-307).

Al ver este religioso la gran cantidad de gente que venía a Mochicahui para recibir los servicios religiosos, decidió fundar allí una misión, que llevó por nombre San Jerónimo

de Mochicahui, la cual tuvo como visita los pueblos de San Miguel y Nuestra Señora de la Natividad de Ahome. Entre los tres poblados, pertenecientes al rectorado y colegio de San Francisco Javier de Sinaloa, existieron 855 familias (Barrus y Zubillaga, 1986: 109-110).

La misión de Mochicahui dependió, desde su fundación hasta 1620, al obispado de Guadalajara y, después de esta fecha, al de Durango. Funcionó como tal hasta mediados del siglo XVIII, cuando ocurrió la expulsión de la orden jesuita, el 14 de julio de 1742, y llegó a ella el padre visitador general Lucas Luis Álvarez para dar fe de sus actividades. En esa época San Jerónimo de Mochicahui ayudaba a la misión de California con el envío de frutas y legumbres, y ésta a su vez remitía géneros cada año. El padre visitador menciona que la misión de Mochicahui tenía tierras de siembra, así como ganado mayor y menor, mulada y caballada.

Para esas fechas, el padre misionero de San Jerónimo de Mochicahui era Diego de Valladares, que murió a fines de enero de 1756 a manos de los indios yaquis y mayos (Ba-

rus, 1963: 80). El último que misionó allí fue el padre Antonio Ventura, que llegó a la misión en 1766 y fue expulsado de la Nueva España un año después, junto con todos los miembros de la Compañía de Jesús (Pradeau, 1959: 24). Todo se debió al éxito de los jesuitas en la educación, por su acumulación de riqueza, por su independencia de las autoridades eclesiásticas y por los privilegios que tenían, lo cual despertó envidias entre las órdenes religiosas, que los acusaron de permitir herejías en el culto y de intentar sojuzgar al trono español. Esto marco el fin de las misiones e implicó la expropiación del vasto imperio económico, que comprendía grandes y eficientes propiedades rurales. Además, afectó toda la zona de Sinaloa, pues al incautarse sus bienes, éstos quedaron en manos de gobernadores o del clero secular, que destruyeron la organización de las misiones. Los naturales que estaban en pueblos de misiones fueron despojados de sus tierras de comunidad y pasaron a ser peones, vaqueros y operarios de minas (SEP, 1988: 93-94).

En la actualidad perduran algunos restos arquitectónicos de la construcción del siglo XVIII edificada sobre la primera misión jesuita, ubicada al lado del templo donde hoy en día se realiza el culto católico.

La arquitectura se puede describir con las siguientes características: planta rectangular de una sola nave de pequeñas dimensiones, cuya finalidad era concentrar y unificar a la congregación, así como procurar que todos mantuvieran la atención en el altar, edificado de adobe sobre una plataforma cerrada para conformar el presbiterio; techo de dos aguas con viguería labrada; muros de adobe pegados con mortero de la misma consistencia y cubiertos en algunas partes por un aplanado de argamasa; el muro trasero del altar presenta dos hornacinas o nichos donde es probable que fueran colocadas algunas imágenes –cabe señalar que el adobe fue el material más común empleado para fines constructivos en estas áreas semidesérticas del norte de México–; uno de los muros laterales presenta un acceso de poca altitud, coronado por un dintel de madera, que posiblemente conducía a las habitaciones de los misioneros.

Finalmente, podemos decir que los jesuitas se distinguieron por la fundación estratégica de sus misiones, ya que las hicieron de manera escalonada para que una fungiera como vanguardia predicadora mientras que las otras eran los puntos de apoyo para adentrarse en territorio desconocido y abastecerse de víveres, y que a su vez sirvieron para apoyar a nuevas fundaciones, cada una con actividades económicas propias para sostener el autoconsumo y que

llegaron a tener un excedente para el comercio. Además, existió una planificación en el establecimiento de estas misiones, la cual conjuntó a los naturales en asentamientos estables y favoreció su sometimiento. Tal fue el caso de San Jerónimo de Mochichahui, que, como pueblo principal de la nación zuaque, rebelde y belicosa, sirvió de ejemplo para llevar a cabo la evangelización, la construcción de templos, así como la introducción de sus pobladores en las actividades de la agricultura y ganadería.

Bibliografía

- Barrus, Ernest, *Misiones norteñas mexicanas de la Compañía de Jesús, 1751-1757*, México, Antigua Librería de Robledo de José Porrúa e Hijos (Biblioteca de Obras Inéditas, 25), 1963.
- Barrus, Ernest J. y S. J. Félix Zubillaga, *El noroeste de México. Documentos sobre las misiones jesuíticas, 1600-1769*, México, IIH-UNAM (Documental, 18), 1986.
- Borboa Trasviña, Marco Antonio, "La conquista de la provincia de Sinaloa y la evangelización de los indios zuaques de Mochichahui", en *Ra Ximhai*, Universidad Autónoma Indígena de México, El Fuerte México, vol. 3, núm. 2, mayo-agosto de 2007, pp. 325-342.
- Galaviz de Capdeville, María Elena, *Relaciones indígenas en el norte del reino de la Nueva España (siglos XVI-XVIII)*, México, Campesina, 1967.
- López Sarrelange, Delfina, "Las misiones jesuíticas de Sonora y Sinaloa, base de la colonización de la Baja California", en *Estudios de Historia Novohispana*, México, IIH-UNAM, vol. II, 1967, pp. 149-201.
- Ortega Noriega, Sergio, *Un ensayo de historia regional. El noroeste de México, 1530-1880*, México, IIH-UNAM, México, 1993.
- Ortega Noriega, Sergio e Ignacio del Río, *Tres siglos de historia sonorense (1530-1830)*, México, IIH-UNAM (Historia Novohispana, 49), 1993.
- Othón de Mendizábal, Miguel, *Obras completas*, t. III: "La evolución del noroeste de México", México, Talleres Gráficos de la Nación, 1946.
- Pérez de Ribas, Andrés, *Páginas para la historia de Sinaloa y Sonora. Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe*, México, Layac, tt. I-III, 1944.
- Pradeu, Alberto Francisco, *La expulsión de los jesuitas de las provincias de Sonora, Ostimuri y Sinaloa*, México, Antigua Librería de Robledo de José Porrúa (Biblioteca Mexicana de Obras Inéditas, 24), 1959.
- Secretaría de Educación Pública, *Sinaloa (Tierra fértil entre la costa y la sierra) Monografía estatal*, México, SEP/Zamora, 1988.
- Talavera González, Jorge Arturo, "Mochichahui, Sinaloa: un asentamiento prehispánico en la frontera septentrional de Mesoamérica. Un estudio bioarqueológico", tesis de licenciatura en antropología física, México, ENAH, 1995.

De utopía a topía: la obra de don Vasco de Quiroga en la Nueva España

Julio César Morán Álvarez*

En recuerdo de quien me hizo amar el pensamiento utópico: mi padre.

El presente trabajo nació durante una larga y rica sobremesa, en la que los comensales discutíamos de política. Cuando propuse alguna solución al motivo de la polémica, me interrumpió mi divergente amigo, que me acusó de utópico. Se hizo un silencio general ante el estupor que causó esta adjetivación. Pero en lugar de sentirme avergonzado, mal o vencido, mi cuerpo respondió con una emoción que lo recorrió desde los pies hasta la cabeza, y que sólo podía provenir de una profunda e incómoda satisfacción que en realidad sentí. En unos instantes desfilaron por mi mente nombres que habían “sufrido”, así, entrecomillado, el adjetivo que, despreciativo, había emitido mi polémico amigo: Platón,¹ Campanella (1975), Bacon (1975), Moro (1974), Fourier, Quiroga. Y aquí me detuve, a pesar de que la nómina de exquisitos personajes es inmensa, como lo ejemplifica Manuel Alcalá en su prólogo a la *Utopía*, quien enlista más de 40 obras acusadas de lo mismo y que, al hablarnos de la importancia de lo utópico, señala la labor que ha realizado la Academia Utópica de Berlín que, en su momento, elaboraba un voluminoso “Diccionario Enciclopédico de la Utopía” (Alcalá, 1974: xxii-xxiv).²

Después de este paréntesis, y poniendo los pies en la tierra, en mi insignificante realidad, y ante el extraordinario elenco de utopistas que había evocado en mi pensamiento, le contesté: “Muchas gracias, pero no me merezco tal título”. Después, y como sucede en toda sobremesa, las disquisiciones tomaron otros derroteros.

Esta anécdota no viene a colación de manera espontánea, sino como una causa explicativa de la génesis de este ensayo, ya que tal polémica me obligó a regresar en el tiempo a los albores de mis trabajos históricos, a volver a mí, a nuestro, de todos los mexicanos y españoles, don Vasco de Quiroga. *Tata Vasco* eterno en la mente de los michoacanos.

¿Qué significado descalificativo se podría interpretar de la alocución de mi interlocutor al llamarme utópico?

La propia etimología de la palabra “utopía”, creada por Tomás Moro en el siglo xvi, me dio la respuesta de inmediato: “no lugar”, así, literalmente; “lugar que no existe”, según el Diccionario de la Real Academia (RAE, 2002: 1 534). “No hay tal lugar”, a decir de Alcalá (1974: x) en su prólogo a la *Utopía*. Que, en esencia, significan lo mismo. Con el tiempo, la palabra “utopía”, nombre con el que bautizó Tomás Moro a su isla americana, amplió su significado hasta albergar los planes,

* Facultad de Estudios Superiores, Acatlán, UNAM.

¹ Cuando se habla de “utopía”, es natural que de inmediato venga a nuestra mente la obra *La República o el Estado* (1958) de este filósofo griego, pero en este sentido es más importante su obra *Las leyes* (1979).

² Pedro Gómez Valderrama (1977), participante de la Academia Utópica, señaló que ésta se encontraba en grandes problemas por falta de acuerdos y que se habían escrito más de cien artículos de los 900 proyectados para la enciclopedia.



doctrinas, proyectos o sistemas optimistas que aparecen como irrealizables en el momento de su formulación, o como la explica José María Gallegos Rocafull (1974: 175) al hablar de la obra del canciller inglés: una “nebulosa divagación fantástica, tan alejada de lo que es como de lo que debiera ser, fuera de todo mundo, el de los hechos y el de las ideas”. Moro, continúa el autor del *Pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, “construye su utopía fuera del espacio y del tiempo, en el lugar imaginario que sueñan los que carecen de un mundo real y verdadero” (*idem*).

Éste era el contenido semántico del descalificativo a mis opiniones, y que en automático, por el significado del mismo, las desacreditaba al tacharlas de “nebulosa divagación fantástica” que se encuentra “fuera de todo mundo”. Pero, entonces, ¿cuáles pudieron ser los motivos de mi ruborizada satisfacción, aparte del elenco prestigioso de pensadores y hombres de acción que sufrieron el mismo adjetivo?

Otra acepción con que la palabra “utopía” había crecido a lo largo de la historia vino a responder, en parte, esta segunda interrogante. Pedro Henríquez Ureña (1978: 6), en su *Utopía de América*, utilizó en su momento, con los términos exactos, lo que yo había atisbado o, mejor dicho, vislumbreado: “La utopía –nos dice– es la consecuencia del postulado mental de que el hombre puede ser mejor de lo que es y de que socialmente se puede vivir mejor de lo que se vive”, es un “mirar en busca de la perfección”, o, con mayor concisión, como lo afirma Alfonso Reyes (1997: 139), la utopía comprende los “ensayos en busca de una sociedad más feliz”.

Pero la voz utopía no sólo ha recibido estas dos acepciones. Una tercera, la que floreció con mayor rapidez en el tiempo y que no ha decaído a pesar de su lejana creación, es la que nos ofreció Francisco de Quevedo y Villegas (1974: 5), el 28 de septiembre de 1637, en la primera traducción al cas-

tellano de la *Utopía* y que vino a complementar la respuesta a la segunda interrogante planteada más arriba: “Yo me persuado [escribe Quevedo] que [Moro] fabricó aquella política contra la tiranía de Inglaterra, y por eso hizo isla su idea, y juntamente reprendió los desórdenes de los más Príncipes de su edad [...] quien dice que se ha de hacer lo que nadie hace, a todos reprende”. El canciller de Inglaterra buscaba, según Felipe Tena Ramírez (1977: 49 y ss.), y yo agregaría, como todos los utopistas antiguos y modernos, agitar la conciencia de su tiempo, criticar la degradación social que les tocó vivir. En síntesis, ser utópico correspondería a quedar ubicado en una o más de las tres acepciones que al término se han dado.

La utopía, las utopías tienen, a decir de la mayoría de los especialistas, un elemento que las caracteriza: un modelo a seguir que, principalmente, por no afirmar que de manera exclusiva, radica en el pasado. Una sociedad ideal, situada o no en un tiempo y un espacio, y que es mejor en convivencia y felicidad de lo que la sociedad actual presenta. Así, Platón (s. f.: 8; 1979: 80; 1958: 312) se refiere a la Atlántida, como Moro se basa en la Edad de Oro de los tiempos saturnales (Silva, 1998: 46), y Quiroga, además de ésta, en la Iglesia Primitiva.³ Ese elemento impone el deber ser de la sociedad utópica. H. J. Massingham (1945: 92), en *La Edad de Oro. Historia de la naturaleza humana*, después de enumerar genéricamente la existencia de dos edades doradas, la primera anterior al arte de pulir la piedra y la segunda ubicada en los pueblos primitivos, señala una tercera que “intermitentemente ha existido a través de toda la historia de la civilización, ya como leyenda poética, ya como modelo ideal o como enérgico impulso para la reconstrucción del edificio social”.

Este modelo, constitutivo de toda utopía y, en consecuencia, del pensamiento y quehacer utópicos, es lo que explicaría, hasta cierto grado, el desarrollo de la humanidad, desde el ser hasta el deber ser; es el que ha producido el progreso social y el que, en su momento, fue tachado de fantástico e iluso. Pensemos un instante en cualquier avance humano, en algún elemento constitutivo de nuestro hoy; retrocedamos a los orígenes y causas de su invención o descubrimiento. Lo primero que percibiremos es una realidad necesitada de algo y un sueño que piensa la solución, una idea, quimérica en su momento, porque no existe en forma concreta, y que al final vence lo fantástico al hacerse realidad, a pesar de la crítica de su época.

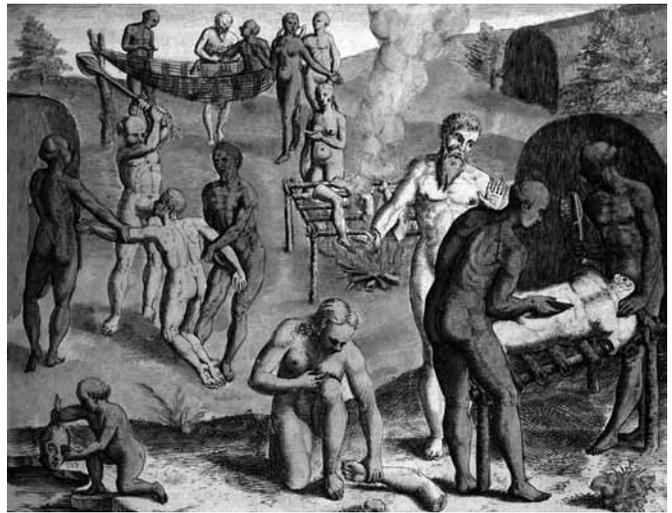
³ Vasco de Quiroga se refiere en extenso a *Las Saturnales* de Luciano de Samosata (1966), y llega a transcribir largos pasajes de esta obra en su “Información en Derecho”, en Aguayo (1970: 209 y ss.). Sobre la Iglesia Primitiva, Vasco de Quiroga hace referencias constantes a la vida y características de esta etapa de la historia de la Iglesia (Aguayo, 1970: 213 y ss.).

Las consecuencias de estos razonamientos son muy peligrosas. En nuestro hoy, inmerso en el neoliberalismo, pueden llegar hasta a considerarse subversivos, al basar el progreso humano en la imaginación. Pero es importante no detenernos sólo en estas consideraciones. Debemos dar un paso más con el fin de redondear la propuesta de Massingham y, con ella, responder al eurocentrismo que sostienen muchos autores cuando se habla de utopía, como lo muestra la siguiente frase de Henríquez Ureña (1978: 7): “La utopía es una de las mayores creaciones del Mediterráneo”. O que en forma más escondida nos ofrece el embajador Manuel Alcalá (1974: xxiii) al situar su origen en la Grecia clásica y enlistar en el elenco de utopistas sólo a personajes occidentales: “Desde la *República* de Platón y más especialmente desde sus *Leyes*, el hombre, frente a la realidad social, política y económica que lo rodea, busca otra idea más justa, más humana, más vividera. A porfía bullen en su mente las ideas utópicas”.

El sueño del deber ser no es propio y exclusivo de Europa. Como se colige de la lectura de la obra de Massingham, lo es del ser humano de todas las épocas. Por lo tanto, no está determinado por la situación geográfica, la raza ni la ideología, máxime cuando el propio Alcalá acepta la existencia de utopías políticas, económicas, sociales y religiosas. La Edad de Oro legendaria y mítica referida en los tiempos helénicos, con las peculiaridades de sus propias necesidades e idiosincrasia, con otros nombres, existió en otros pueblos, otras civilizaciones fuera del Mediterráneo. Al encomiarlas y situarlas como modelos en cada sociedad se transforman en elementos factibles, en modelos posiblemente constitutivos de utopías.

Es el caso de lo que llamo la Edad de Oro mesoamericana, rescatada del olvido de los tiempos por fray Bernardino de Sahagún (2002: 308 y ss.) y que el hombre precortesiano describía así: los toltecas

[...] eran todos oficiales de artes mecánicas y diestros para labrar las piedras verdes, que se llaman chalchihuites, y también para fundir plata y hacer otras cosas, y estas artes todas hubieron origen del dicho Quetzalcóatl [quien] tenía unas casas hechas de piedras verdes preciosas [...] y otras [...] hechas de plata y de concha colorada y blanca y de plumas ricas; y los vasallos [...] eran muy ligeros para andar y llegar a donde querían [...] y hay una sierra [...] en donde pregonaba un pregonero para llamar a los pueblos apartados [En Tula se tenía] cuanto era menester y necesario de comer y beber [...] el maíz era abundantísimo, y las calabazas muy gordas, de una braza en redondo, y las mazorcas de maíz eran tan



largas que se llevaban abrazadas; y las cañas de bledos eran muy largas y gordas y que subían por ellas como por árboles; y que sembraban y cogían algodón de todos colores [De esta manera los toltecas] estaban muy ricos y no les faltaba cosa ninguna, ni había hambre ni falta de maíz, ni comían las mazorcas de maíz pequeñas sino con ellas calentaban los baños, como leña.

No hay duda de que la satisfacción plena de las necesidades del hombre mesoamericano constituía el deber ser que el pasado tolteca, leyenda o mito, no importa, le ofrecía como modelo para superar las carencias, esfuerzos y trabajos, a los que, en su momento, su propia realidad los condenaba.

Es momento de que pasemos de la *u-topía* a la *topía*.

Cuando esa idea, situada en un pasado nebuloso, es recogida y enarbolada por alguien que busca concretarla en la realidad y empieza a dar frutos, deja de ser *utopía* para convertirse en *topía*. La diferencia, pues, entre utopía y topía es la “u” castellana, que en el griego clásico transforma la afirmación en negación. Por ende, una vez que se realiza la utopía, deja de serlo en su primera acepción, para convertirse en realidad palpable, ubicada en un tiempo y en un espacio determinados o, por lo menos, en la construcción del ideal propuesto. Es el caso que nos concierne ahora: el de explicar cómo la utopía quiroguiana se transforma en topía en sus hospitales de Santa Fe.

Don Vasco, oidor de la admirable Segunda Audiencia de la Nueva España y primer obispo de Michoacán, sexagenario al llegar a América, se enfrentó a la cruda realidad que sufrían los conquistados, los indios, vejados por culpa de la codicia, ambición y soberbia de los conquistadores (Morán, 1990: 75 y ss.). Recordemos la tercera acepción del término “utopía”, que la enlaza con la crítica a la sociedad



de su momento. Quiroga (1970b: 184), al respecto, es contundente y exacto; describe en forma descarnada y trágica la degradación que sufrían los naturales del Nuevo Mundo a manos de sus verdugos:

Los que venden [nos dice en su *Información en Derecho*] y los compran por la mayor parte son cristianos [...] y sin embargo de esto los hierran en las caras por tales esclavos, y se las aran y escriben con los letreros de los nombres de cuantos los van comprando, unos de otros, de mano en mano, y algunos hay que tienen tres o cuatro letreros, y unos vivos y otros muertos, como ellos llaman los borrados; de manera que la cara del hombre que fue creado a imagen de Dios, se ha tornado en esta tierra, por nuestros pecados, en papel, no de necios, sino de cobdiciosos, que son peores que ellos y más perjudiciales, y así escritas las caras los envían a las minas.

Ante la situación desesperada y de ignominia que sufría el indio, la solución no podía retardarse. Así, en agosto de 1531 (a escasos siete meses de su llegada a la ciudad de México), escribió una “Carta al Consejo de Indias” (1970a: 79) en la que proponía diferentes medios para superar el problema del maltrato contra los indígenas en la Nueva España. En efecto, don Vasco afirmaba la necesidad de crear ciudades donde se reunieran los naturales dispersos y en las cuales se ofrecía a “poner y plantar un género de cristianos a la derecha”, semejantes a los de la Iglesia Primitiva. Escasos cuatro años después, en 1535, don Vasco redactó su *Información en Derecho*. En esta obra la idea confusa de la creación de ciudades se cristaliza y fortifica y se convierte en todo un plan general de organización de las Indias. Quiroga (1970b: 189-190) escribió convencido de que la cura y

remedio de los males del Nuevo Mundo sería la de reunir a los naturales “a su parte en orden de una muy buena policía mixta y muy buen estado que fuese católico y muy útil y provechoso así para lo espiritual como para lo temporal”.

Su plan se sustentaba en la gran diferencia existente entre los hombres del viejo continente y los naturales del Nuevo Mundo, consecuencia de lo cual era la imposibilidad de que las leyes aplicables a unos pudieran serlo a otros, por lo que era preciso dictar “leyes y ordenanzas que se adaptasen a la calidad y manera [...] de la tierra y de los naturales della, de manera que ellos las puedan saber, entender, usar y guardar” (*ibidem*: 117).

Cuatro meses después de la fecha de la “Carta al Consejo de Indias”, es decir, en diciembre de 1531 o enero de 1532, un Quiroga compulsivo erige su primera fundación en la Nueva España: el hospital de Santa Fe de los Altos (Moreno, 1965: 14), como para probar que su idea podía cristalizarse. En 1534, en territorio michoacano y antes de ser nombrado obispo, fundó el hospital de Santa Fe de la Laguna (*idem*), con las mismas características y ordenanzas del primero, probablemente para corroborar la realidad de que su plan podría funcionar en todo el Nuevo Mundo. Al referirse a ellos, el propio Quiroga a veces los llama “república del hospital”; en la actualidad, la mayoría de los estudiosos de estas instituciones les dan el nombre de “pueblos-hospitales” (Tena, 1977: 9 y ss.; Gallegos, 1974: 176; Zavala, 1977), porque en verdad son más ciudades que simples instituciones hospitalarias.

Es fundamental mencionar que entre la “Carta al Consejo de Indias” y la *Información en Derecho* don Vasco había fortificado su pensamiento con la lectura de dos obras que completaban su idea original sobre la creación de ciudades y la naturaleza del indio. En México leyó un ejemplar de la *Utopía* de Tomás Moro y la traducción que este mismo autor hizo de *Las Saturnales* de Luciano (Quiroga, 1970b: 208). El impacto de estas lecturas y la corroboración empírica de los resultados de sus hospitales probablemente hayan sido la íntima y última inspiración para decidirse a escribir la *Información en Derecho*. En este documento describe su régimen hospitalario, ya de facto realizado, y pondera el impacto que le causó la lectura de ambas obras: “Me pareció [escribe] que Dios me las deparaba en tal tiempo y coyuntura [porque] me hicieron acabar de entender esta a mi ver tan mal entendida cosa de las tierras y gentes, propiedades y calidades de este Nuevo Mundo y edad dorada del entre sus naturales” (*idem*).

La obra *Las Saturnales* de Luciano de Samosata (1966: 516), del siglo II de nuestra era, describe el relato de Saturno sobre la vida que llevaban los mortales durante su reinado,

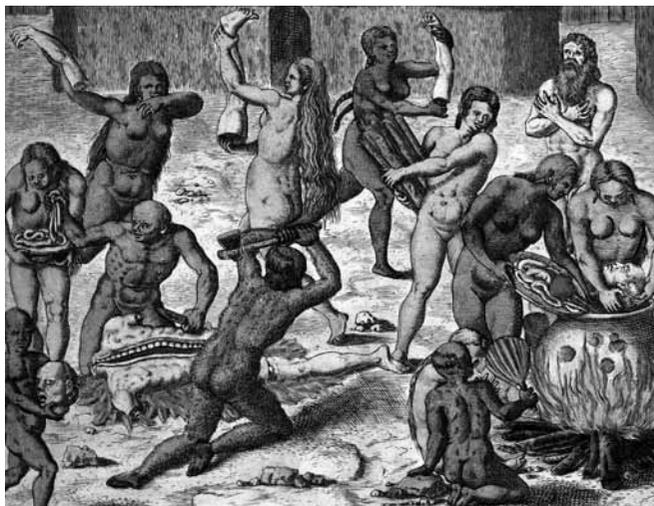
que se caracterizaba por la inexistencia de todo afán de lucro. Por ella se convenció Quiroga de la semejanza entre los naturales de las Indias y los hombres de la Edad de Oro. Nos dice don Vasco (1970b: 207):

Había en todo y por todo la misma manera e igualdad, simplicidad, bondad, obediencia, humildad, fiestas, juegos, placeres, deberes, holgares, ocios, desnudez, pobre y menospreciado axuar, vestir y calzar y comer, según que la fertilidad de la tierra se lo daba, ofrecía y producía de gracia y cuasi sin trabajo, cuidado ni solicitud suya, que ahora en este Nuevo Mundo parece que hay y se ve en aquestos naturales [...] y a mover, edad dorada entre ellos, que ya es vuelta entre nosotros de hierro.

Con esta base humana, la naturaleza del indio, “tan dócil y hecho de cera para todo bien” (*ibidem*: 110), se podría llevar a efecto el plan quiroguiano de policía mixta, con la que don Vasco se comprometía a erigir una Iglesia y un sistema de vida de calidad moral más elevada que lo que había dejado al otro lado del océano (Morán, 1990: 79). La obra de Moro, por su parte, le facilitó las herramientas justas para llevar a cabo el sistema que ideó para resolver el problema americano. Los más de los escritos quiroguianos, tal vez con la excepción de algunos de sus múltiples litigios, son recurrentes y van en una sola dirección, la de la defensa del indio, el cual se convierte en el gran protagonista de toda la obra y acción edificadora de *Tata Vasco* en América.⁴

Más que un teórico, Quiroga es un hombre de acción que dirige todos sus esfuerzos a la gran obra evangelizadora novohispana, que él no sólo concibió como la enseñanza del cristianismo, sino como una labor que debía promover la formación integral del indígena, por lo que su obra abarcó desde la organización socioeconómica y política de los pueblos de su obispado, hasta el desenvolvimiento individual de sus personas (Morán, 1990). Como si temiera que fuera escaso su futuro (murió a la edad de 90 años), se dedicó con denuedo a fundar pueblos (que en su proyecto eran ciudades), a los que organizó económicamente en una especie de red que, mediante la especialización del trabajo y de la producción, fomentara el comercio interno y la satisfacción de las necesidades básicas de sus habitantes naturales. Erigió iglesias y

⁴ Pueden cotejarse la propia “Información...”, la “Carta al Consejo...”, el “Parecer del maestro Rojas para el herrar de los indios esclavos”, con las “Aclaraciones del licenciado Quiroga sobre el parecer del maestro Rojas” (1535), todos en Aguayo (1970), así como el “Juicio de residencia a los miembros de la Segunda Audiencia”, donde los testigos muestran su amor a los indios (León, 1940: 40 y ss).



colegios al servicio de indios y españoles. Junto con fray Miguel de Arcos ha sido señalado don Vasco como uno de los mayores impulsores de la construcción de hospitales, como instituciones dedicadas al tratamiento de los enfermos y acogida de los viajeros. Todas ellas resultaron fructíferas y trascendentales, a tal grado que hoy sobrevive, después de más de 400 años, la especialización del trabajo en pueblos como Ihuatzio, dedicado a “la manufactura y venta de artículos tejidos de tule”, y en Cocupao, la actual Quiroga, se producían objetos de madera, entre otros (Dinerman, 1974: 38). Su Colegio de San Nicolás es el precursor de la Universidad de San Nicolás de Hidalgo en Michoacán. Huella tan profunda se vio coronada con el recuerdo que de él guardan los pueblos indígenas de Michoacán, que lo evocan con las palabras *Tata Vasco*. Debemos mencionar que sólo dos personajes más en la historia de México han logrado el tratamiento de *Tata*: en el siglo XIX, el gobernador liberal Francisco García, y en el XX, el general Lázaro Cárdenas.

Pero es en los hospitales-pueblos de Santa Fe donde la obra de Quiroga ha producido, por lo menos en los especialistas del Renacimiento novohispano, un mayor interés, ya que en ellos se refleja con mayor nitidez la influencia de Tomás Moro. Quiroga (1970b: 196) afirma que de la *Utopía* “se sacó la de mi parescer”. Es en las *Reglas y ordenanzas para el gobierno de los hospitales de Santa Fe de México y de Michoacán* (1970c: 219 y ss.) donde se puede ver con mayor amplitud la influencia de Tomás Moro, pues don Vasco llega a trasladar, en algunas de sus reglas, pasajes de la *Utopía* en forma casi textual (Zavala, 1997: 9 y ss.). Pero no se crea que íntegramente lo expuesto por Hitlodeo, el informador de Moro sobre la isla utópica, fue adoptado por Quiroga. Todo aquello que rozara la ortodoxia o hiriera el alto concepto que tenía de la dignidad humana, o que considerara irrealizable,

lo rechaza don Vasco.⁵ A pesar de ello, la esencia polémica del pensamiento utópico social queda arraigada en sus hospitales de Santa Fe.⁶

Los invito a realizar el análisis de la vida que siguieron estas instituciones y a sorprenderse ante el hecho de que en los hospitales-pueblos la jornada de trabajo era de seis horas diarias, que la labor en el campo sólo era excusable para los enfermos. Revisen el sistema de vida comunitaria, donde el producto del trabajo se repartía según las necesidades de las familias y todos los hombres eran iguales, porque nadie tenía más que otro. Pueblos en los que sus lugareños vestían con los mismos atuendos, tenían la misma educación y compartían la misma comida; cuya única herramienta de represión era la expulsión del hospital. Los invito a ver cómo los indios eran gobernados por indios elegidos en forma democrática. Donde el abuelo mas viejo era escuchado y regía a la familia, célula real y efectiva de la organización quiroguiana. Por último, los invito a corroborar el gran deber que tenían todos los habitantes de Santa Fe respecto al socorro que debían dar a los necesitados y la curación a los enfermos (Morán, 1990: 143 y ss., 192 y ss).

Muchos dirán: esto no es posible, no pudo existir, es utópico, es un mito o una leyenda más sobre la Edad de Oro: 300 años de supervivencia, por lo menos, prueban su existencia y 200, la vigencia de las *Ordenanzas...* (Tena, 1977).

El pensamiento "utópico" de don Vasco prueba, además, que cuando las ideas se concretan, la utopía pierde la "u", la negación, y se vuelve rica realidad. Sigamos, pues, soñando, sigamos asiéndonos de la imaginación si queremos transformar el mundo. Esto es lo que parece que nos enseñan hombres de carne y hueso, acusados en su momento de soñadores, ilusos y utópicos como don Vasco de Quiroga.

Bibliografía

- Aguayo Spencer, Rafael, *Don Vasco de Quiroga. Taumaturgo de la organización social. Seguido de un apéndice documental*, México, Oasis, 1970.
- Alcalá, Manuel, "Prólogo", en Tomás Moro, *Utopía*, México, Porrúa (Sepan Cuántos..., 282), 1974.
- Bacon, Francis, "Nueva Atlántida", en Eugenio Ímaz (estudio preliminar), *Utopías del Renacimiento*, México, FCE (Popular, 121), 1975.
- ⁵ Su ortodoxia queda probada en los pasajes de la *Utopía* donde se aprueba, por ejemplo, la libertad religiosa, la esclavitud, la condena del celibato, mujeres sacerdotisas, etcétera (Morán, 1990: 150 y ss).
- ⁶ Este pensamiento se define, en esencia, como la supresión de la propiedad privada, generadora de los males del hombre, la defensa de la igualdad natural y la propuesta democrática de gobierno (Quiroga, 1970c).
- Campanela, Tomaso, "La imaginaria Ciudad del Sol (Idea de una República filosófica)", en Eugenio Ímaz (estudio preliminar), *Utopías del Renacimiento*, México, FCE (Popular, 121), 1975.
- Dinerman, Ina, *Los tarascos: campesinos y artesanos de Michoacán*, México, SEP (Sep-setentas, 129), 1974.
- Gallegos Rocafull, José María, *Pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, UNAM, 1974.
- Gómez Valderrama, Pedro, *Más arriba del reino; la otra raya del tigre*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977.
- Henríquez Ureña, Pedro, *Utopía de América*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, núm. 37, 1978.
- León, Nicolás, *Documentos inéditos referentes al ilustrísimo señor don Vasco de Quiroga*, México, Antigua Librería Robredo, 1940.
- Massingham, H. J., *La Edad de Oro. Historia de la naturaleza humana*, Buenos Aires, Espasa-Calpe (Austral, 529), 1945.
- Morán Álvarez, Julio César, *El pensamiento de don Vasco de Quiroga, Génesis y trascendencia*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1990.
- Moreno, Juan Joseph, *Fragmentos de la vida y virtudes del V. Illmo. Sr. Dr. Don Vasco de Quiroga primer obispo de la Santa Iglesia Cathedral de Michoacán escritos por el Lic... (1776)*, Morelia, Talleres Gráficos del Gobierno del Estado de Michoacán, 1965.
- Moro, Tomás, *Utopía*, México, Porrúa (Sepan Cuántos..., 282), 1974.
- Platón, *Las leyes, Epinomis, El político*, México, Porrúa (Sepan Cuántos..., 139), 1979.
- _____, *La República o el Estado*, Buenos Aires, Espasa-Calpe (Austral, 220), 1958.
- _____, *Timeo o de la naturaleza*, en www.philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, s. f.
- Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, España, RAE, 2002, t. 10.
- Quevedo y Villegas, Francisco de, "Noticia, juicio y recomendación de la *Utopía* y de Tomás Moro", en Tomás Moro, *Utopía*, México, Porrúa (Sepan Cuántos..., 282), 1974.
- Quiroga, Vasco de, "Carta al Consejo de Indias", en R. Aguayo, *Don Vasco...*, 1970a.
- _____, "Información en Derecho", en R. Aguayo, *Don Vasco...*, 1970b.
- _____, "Reglas y ordenanzas para el gobierno de los hospitales de Santa Fe de México y de Michoacán", en R. Aguayo, *Don Vasco...*, 1970c.
- Reyes, Alfonso, "Utopías americanas", en S. Zavala, *Recuerdo...*, 1997.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Conaculta, 2002, l. I, t. I.
- Samosata, Luciano de, "Las fiestas de Cronos (Las Saturnales)", en *Novelas cortas y cuentos dialogados*, R. Ramírez Torres (trad.), México, Jus (Clásicos Universales Jus, 12-13), 1966.
- Silva, Álvaro de, *Un hombre para todas las horas. Correspondencia de Tomás Moro (1499-1534)*, Madrid, Rialp, 1998.
- Tena Ramírez, Felipe, *Vasco de Quiroga y sus pueblos de Santa Fe en los siglos XVIII y XIX*, México, Porrúa, 1977.
- Zavala, Silvio, *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, México, Porrúa (Sepan Cuántos..., 546), 1997.

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 vtilles, 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 aqui” [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 parteaguas 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 Martín servidor	y[nta]tzin ynatzin su padre su madre	fran[cis]co oçoma ma[r]ia ychca Francisco mono María oveja
		yco[mpadr]e yco[madre]	[...] / tlachpaqui Juana tepozte
		su comadre su comadre	barrendero Juana metal-cortado
r2	pablo ometutul Pablo dos-pava	yntatzin ynatzin	fran[cis]co xilotl ynamic ysabel [...] / Francisco mazorca su cónyuge Isabel
		yco[mpadr]e ycoma[dr]e	aloso xilotl ynes pitzaccihuatl Alonso mazorca Inés delgada-mujer
r3	p[edr]o yexitl Pedro pedo	yntatzin ynatzin	Di[eg]o ocelotl ynamic lucía pitzaccihuatl 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 Juan pie	yntatzin ynatzin	pablo quiyauh ynamic ysabel cocoxqui Pablo lluvia su cónyuge Isabel enferma
		yco[mpadre] [ycomadre] /	lugas acatl ysabel yspa tlach Lucas caña Isabel ante cancha
r5	melchio xilotl Melchor mazorca	yntatzin ynatzin	Di[eg]o mesol mag[dalen]a xochil Diego maguey-chico Magdalena flor
		yco[mpadr]e ycoma[dr]e	di[eg]o [...] / ynamic ysabel huiyaccihuatl Diego su cónyuge Isabel alta-mujer
r6	cecilia pitzaccihuatl Cecilia delgada-mujer	yntatzin ynatzin	pablo quaolo ynamic lucía xayahua / Pablo cabeza-redonda su cónyuge Lucía ¿?
		yco[mpadr]e ycoma[dr]e	lugas cohuatl ana xucoyu Lucas serpiente Ana la-menor
r7	ynes hueyxayac Inés gran-cara	yntatzin ynatzin	grabiél ocelotl ysabel poxu / Gabriel jaguar Isabel ¿?-mujer?
		yco[mpadre] / ycoma[dr]e	Juan cohuatl ma[r]ia tlaelcihuatl Juan serpiente María grosera-mujer
r8	Juan omequauh Juan dos-águila	yntatzin ynatzin	p[edr]o ometutul mag[dalen]a celtic Pedro dos-pava Magdalena joven
		yco[mpadr]e ycoma[dr]e	[...] / omequauh ma[r]ia xahuatl dos-águila María afeitada
r9	di[eg]o tecpa Diego pedernal	yntatzin ynatzin	Domas quiyauh ma[r]ia xahuatl Tomás lluvia María afeitada
		yco[mpadr]e ycom[adr]e	[...] / tecpa mag[dalen]a celtic pedernal Magdalena joven
r10	ysabel celtic Isabel joven	yntatzin ynatzin	Di[eg]o cuixtli Juana tepoztec Diego gavilán Juana metal-cortado
		yco[mpadr]e ycoma[dr]e /	Di[eg]o ecatl ynes tepozte Diego viento Inés metal-cortado
r11	ma[r]ia celtic María joven	yntatzin ynatzin	p[edr]o çoli lucía ychca Pedro codorniz Lucía oveja
		yco[mpadr]e ycom[adr]e	ma[r]ia tzapnah? / biuda María ¿? viuda
r12	p[edr]o anto Pedro Anton(io)	yntatzin ynatzin	lugas Ecatl ma[r]ia ychpochtli Lucas viento María muchacha
		yco[mpadr]e ycom[adr]e	fran[cis]co / ometuchtli lucía hueyxayac Francisco dos-conejo Lucía gran-cara
r13	ma[r]ia xochil María flor	yntatzin ynatzin	miguel quiyauh ynes coltic 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 Miguel lluvia	yntatzin ynatzin	p[edr]o matlac ysabel cocoxqui Pedro en-la-red? Isabel enferma
		yco[mpadr]e yco/ma[dr]e	fran[cis]co cohuatl ma[r]ia ychpochtli Francisco serpiente María muchacha
r15	lugas tutul Lucas pava	yntatzin ynatzin	p[edr]o Ecatl mag[dalen]a quapatlach Pedro viento Magdalena cabeza-aplanada
		yco[mpadr]e ycoma[dr]e	di[eg]o / tecpa ynamic mag[dalen]a hueycihuatl Diego pedernal su cónyuge Mgd. gran-mujer
r16	Juan tepa Juan pedernal?	yntatzin ynatzin	pablo cuixtli agelina celticcihual Pablo gavilán Angelina joven-mujer
		yco[mpadr]e ycom[adre] /	Juan cuixtli ysabel mocel Juan gavilán Isabel la-única
r17	miguel ycxitl Miguel pie	yntatzin ynatzin	pablo acatl ysabel cocoxqui 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 tuvo 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[ci]a>, 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>, <chani> 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	<i>en vuestra maçahua</i>	ni nañhahi ñhanphareni=na=ʰnā=hi ʰnāpʰadʰ 2POS=AO=palabra=PL palabra-caballo(<venado)
103r	<i>algun caballo</i>	daha phare daha pʰadʰ uno caballo
102r	<i>cuero de venado</i>	xi panttehe jipʰantʰehe piel-caballo-monte(=venado)
c. en otomí (Neve y Molina [1767]1975)		
p. 56	<i>Idioma Masagua</i>	Na nhiānpñi. na ʰnāpʰ(a)ni A.SG palabra-caballo(<venado)
p. 27	<i>Caballo</i>	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 *nānpʰani*, “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 *nā=tʰo ʰnāṽā*, “habla nomás la lengua”, para referirse a un hablante del mazahua, y el idioma se designa como *ʰnā=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 extender 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 maçahua: Estudio filológico y edición interlineal. Seguidos de un esbozo gramatical*”, tesis de doctorado, México, El Colegio de México, 2011.
- _____, “La *Doctrina y enseñanza* de Nágera 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 Nágera Yanguas”, en *Estudios de Cultura Otopame*, 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.

El significado de los *Primeros memoriales* en el contexto de la *Historia general* de Sahagún. Los cimientos de un “calepino”

Pilar Máñez*

Introducción

Joaquín García Icazbalceta asegura que la biobibliografía de fray Bernardino de Sahagún resulta muy complicada,¹ pues se desconocen varios episodios de su vida antes de su arribo a la Nueva España en 1529; asimismo, existen importantes lagunas acerca de su larga permanencia en ella, la cual concluyó con su muerte, acaecida en 1590. Por otra parte, las sucesivas ampliaciones y modificaciones que fray Bernardino realizó durante décadas de la *Historia general de las cosas de Nueva España* –nombre con el que se designa a todos y cada unos de los manuscritos que la conforman– han dificultado la plena identificación de los textos que la integran.

A esto se añaden otros problemas que van desde el título original impuesto por el autor, el cual no coincide por completo con el que hoy conocemos –en los únicos manuscritos que lo han preservado aparece como *Historia universal de las cosas de Nueva España*, y no *general*–,² hasta su naturaleza intrínseca asociada, en muchas ocasiones, con los amplios diccionarios elaborados en el Renacimiento. En este sentido, fray Gerónimo de Mendieta y Lucas Wadding, entre otros, al referirse a ella lo hacían como al “calepino” de Sahagún, mientras que Francisco Javier Clavijero aludía por igual al “diccionario universal de la lengua mexicana”, pero también a la *Historia general de la Nueva España*; con esto, el jesuita florentino daba cuenta de su incuestionable carácter lingüístico e histórico (Bustamante, 1990: 219-227).

En el trabajo que se presenta a continuación nos abocaremos a valorar el significado de los manuscritos preliminares de la *Historia general*... que Francisco del Paso y Troncoso tuvo a bien llamar *Primeros memoriales*, como fundamento de su magno proyecto, así como a su impacto en las subsiguientes etapas, concretamente en el *Códice Florentino*. Este testimonio, denominado de tal forma por haber estado resguardado en la Biblioteca Laurenziana de Florencia durante siglos, constituye la única versión bilingüe y más completa de la *Historia general*...

* Facultad de Estudios Superiores, Acatlán, UNAM.

¹ Dice J. García Icazbalceta (1954: 334): “La bibliografía del P. Sahagún es quizá la más difícil de nuestra literatura. Ocupado casi cincuenta años en escribir, no solamente trabajó muchas obras, sino que a estas mismas dio diversas formas, corrigiéndolas, ampliándolas, redactándolas de nuevo y sacando de ellas extractos o tratados sueltos que corrían como libros distintos”.

² En los que Francisco del Paso y Troncoso llamó *Memoriales en español*, que se incluyen en los folios 1 al 24 del manuscrito 3280 de la Biblioteca del Palacio Real, por ejemplo, aparece el título que fray Bernardino de Sahagún dio a su obra: *historia Vniversal, delas cosas de la nueva España: repartida/ en doze libros, en lengua mexicana, y española*.

Los Primeros memoriales, cimientos de su calepino

Desde su llegada a Nueva España, fray Bernardino de Sahagún reside en diferentes conventos del centro de México –Tlalmanalco, Huejotzinco y Xochimilco– con el objeto de llevar a cabo su tarea doctrinal y en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco donde, a partir de 1536, imparte clases de latín y gramática a los hijos de los nobles indígenas que acuden a él. En 1558 Sahagún se traslada, acompañado de cuatro de sus alumnos más aventajados, a la región de Tepeapulco, en el sureste del estado de Hidalgo, para iniciar de manera oficial y sistemática su gran proyecto. Casi tres décadas tiene ya Sahagún en tierras mexicanas, en las que ha adquirido numerosos conocimientos sobre la lengua –de la que se convierte en un notable experto–, las costumbres y creencias de sus habitantes. Sabe que el idioma mexicano es el vehículo idóneo para penetrar en la cosmovisión de sus catecúmenos y sabe también que los códices pictográficos, de imperecedera tradición entre los indígenas, conservan los sucesos relevantes de ese acontecer que desea conocer y difundir. Con estos antecedentes, el misionero emprende la tarea que le fue encomendada por su superior fray Francisco Toral para que, nos dice el propio Sahagún (2002: 129), “escribiese en lengua mexicana lo que me pareciese ser útil: para la doctrina, cultura y manutención de la cristiandad, destos naturales, desta nueva España y para ayuda, de los obreros y ministros, que los doctrinan”.

Fray Bernardino prepara para ello un cuestionario en lengua castellana sobre los temas que le interesa abordar, el cual se aplicará después a una docena de ancianos muy versados de la mencionada región. Los informantes responden a las preguntas planteadas por el fraile con códices y con una explicación oral en náhuatl que queda consignada en alfabeto latino por los ayudantes de Sahagún. El resultado es un muy completo borrador preliminar que contiene listas de palabras, discursos y dibujos sobre prácticamente todos los tópicos que se incluirán en la versión final de la *Historia...*, es decir, sobre las cosas divinas, humanas y naturales propias del universo indígena.

Los cimientos antropológico-lingüísticos de la obra se comprueban así tanto por la forma de recolección del material como por el evidente predominio que el lenguaje adquiere en ella. Dice Jesús Bustamante (1990: 412) que

[...] Sahagún en esta obra tiene una preocupación principal: las palabras. El léxico, la definición de sus

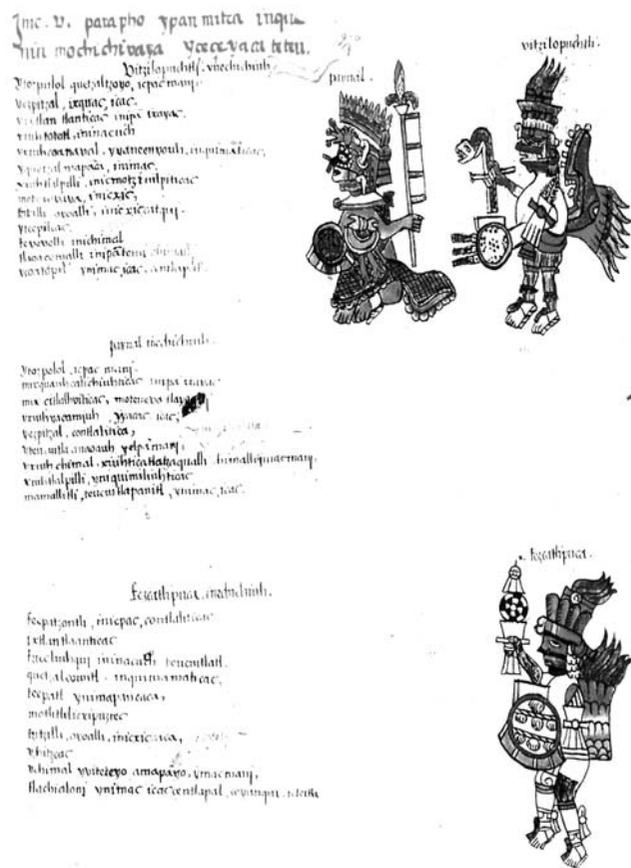


Lámina 1 Primeros memoriales de Bernardino de Sahagún, ed. facs., Norman Ferdinand Anders (fotografías), Madrid, University of Oklahoma Press/Patrimonio Nacional y Real Academia de la Historia, 1993, f. 261r.

significados y la especificación de sus usos especiales [...] las bases de un Calepino. Precisamente de esta preocupación central derivan dos características importantísimas. Primero, en esta obra interesan y se pretenden recoger todos los aspectos de la vida social y cultural mexicana, porque a todos ellos alude el vocabulario. Segundo, la obra está meticulosamente ordenada, reuniendo las palabras por campos semánticos y articulando los campos semánticos en una estructura jerarquizada universal (la “cadena del ser”, de Dios a las formas minerales) que reúne todos los temas, todas las ciencias. La suma de ambas características es lo que hace de este escrito el germen de una especie de enciclopedia de la cultura nahua.

De esta forma, para 1560 fray Bernardino cuenta ya con un valioso y amplio material obtenido de los hombres más sabios de Tepepulco y consignado por sus alumnos, que distribuye en cinco libros. El primero de ellos –que no ostenta título alguno– incluye referencias sobre las fiestas, las ofrendas y los sacrificios, las funciones de los sacerdotes y

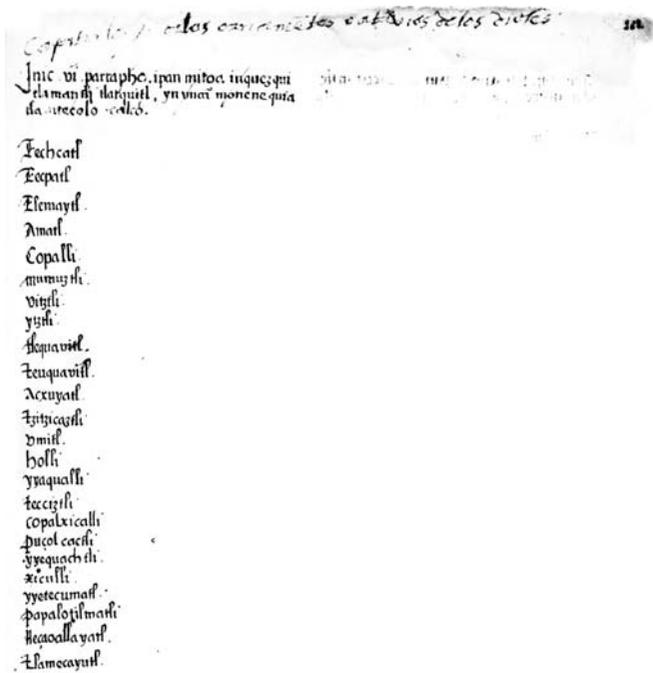


Lámina 2 Primeros memoriales de Bernardino de Sahagún, ed. facs., Norman Ferdinand Anders (fotografías), Madrid, University of Oklahoma Press/Patrimonio Nacional y Real Academia de la Historia, 1993, f. 268r.

los cantares que entonan a sus deidades; el segundo libro, que denomina *In ilhuicaiutl yoan in mictlancaiutl* (lo relativo al cielo y del infierno), corresponde al calendario, a los elementos astronómicos y atmosféricos y a los agujeros; el tercero versa sobre la *tlatocayotl* (el señorío) y alude a los gobernantes de Tenochtitlán, Tezcoco y Huexotla,³ a sus funciones y a las armas e insignias que portan, así como a sus costumbres y a los alimentos que suelen comer y a las amonestaciones que dirigen a su pueblo; el cuarto libro aborda la *tlacayotl*, es decir, las cosas humanas como los nombres de parentesco, los términos relativos a las partes del cuerpo, a diferentes enfermedades que pueden aquejarlo, así como a los sueños; del quinto libro, que concierne a todo lo relativo a las cosas naturales y del que sabemos sólo por referencias, hasta hoy se desconoce su paradero.

Los *Primeros memoriales* se encuentran constituidos por 88 folios recto y vuelto, escritos todos ellos en lengua mexicana, y 455 láminas de diverso tamaño, no siempre

³ Dice Miguel León-Portilla que, además de estos testimonios de gran interés histórico, aflora también la preocupación lingüística, ya que varios atavíos de las pinturas de los señores aparecen acompañados de su correspondiente término y glosa.

⁴ José Luis Martínez (1982: 39) advierte al respecto que los *tlahcuillos* que pintaron estas ilustraciones, dos o tres posiblemente, tuvieron estilos casi homogéneos y todavía cercanos a las técnicas tradicionales indígenas; sin embargo, los que tuvieron a su cargo pintar, 20 años después, las de los 12 libros del *Florentino* conservaban la habilidad, pero ya no las concepciones de los antiguos *tlahcuillos*.

coloreadas (lámina 1),⁴ y se conservan en la actualidad en las bibliotecas de la Real Academia de la Historia y del Palacio Real en Madrid. En estos textos, a los cuales Ángel María Garibay ha considerado como apógrafos de un manuscrito anterior, tras detectar algunos errores de copia y ciertos faltantes,⁵ es posible identificar diferentes formas de manufactura.

En ocasiones, estos memoriales presentan sólo un elenco de palabras que se refieren a un determinado campo semántico, sin mayores especificaciones; tal es el caso de los objetos que se requieren en los templos o casas de los dioses (f. 268r), los cuales aparecen tan sólo enumerados en náhuatl; lo mismo ocurre con los lugares que constituyen las casas de las deidades (268v) (lámina 2).

Techcatl	Piedra de sacrificio
Tecpatl	Pedernal
Tlemaytl	Sahumador
Amatl	Papel
Copalli	Copal
Teucalli	Casa del dios: templo
Quauhxicalli	Vaso del águila
Calmecatl	Hilera de casas: centro superior de educación
[Y]xmomoztli	Altar frontal
Quauhcalli	Casa de las águilas ⁶

Miguel León-Portilla (Sahagún, 1992: 79, 81) asegura que ambas listas –de las que aquí sólo se presentan algunos términos– no fueron incorporadas en el *Florentino*; por tanto, la única referencia que se conserva al respecto es la que aparece incluida en estos textos preliminares de la *Historia*...⁷ Ahora bien, además de incluir el término náhuatl, fray Bernardino también proporciona su definición, como sucede en el folio 257r, que alude a los ritos y sacrificios (lámina 3). Respecto al primer término que se enuncia, *tolpan onoliztli*, ‘tenderse sobre espadañas’, advierte

⁵ Jesús Bustamante (1990: 272-273) advierte que, “entre los varios errores que el investigador mexicano pudo definir, destaca particularmente su descubrimiento de que la hoja final de los cantares está tergiversada (cambiando el recto por el vuelto y viceversa). Esta inversión, admitida generalmente por los investigadores posteriores, debió producirse, según Garibay, antes de que se copiara el *Códice Florentino*, porque éste la recoge así”.

⁶ La paleografía y la traducción al español de la lista que se proporciona aquí son de Miguel León-Portilla (Sahagún, 1992: 79-81).

⁷ Ahora bien, en algunos folios de los *Primeros memoriales*, como en el 261r primero, se realizaron los dibujos alusivos al tema, en este caso las deidades, y posteriormente se añadió su explicación en la columna izquierda.

que se trata de una penitencia que se realiza en honor de Tláloc y consiste en que la gente se acueste sobre esta planta de hojas punzantes durante cinco días; lo anterior se lleva a cabo en las cuevas o en las casas.

Por otra parte, al final del mismo folio aparece el término *nezacapechtemaliztli*, 'ofrecimiento de lechos de grama', el cual es definido con mayor detalle que el anterior. Se suele echar una porción de dicha planta ante la figura del dios cuando pasan frente a él; también lo hacen cuando van a la guerra, a manera de oblación. En esos tiempos arrojaban la grama al Sol, y decían ¡allá he de acabar!, haciendo así voto por sí morían. Es de notar en este texto, escrito en náhuatl y parafraseado aquí al español a partir de la traducción de Miguel León-Portilla (Sahagún, 1992: 67-69), la inclusión del hispanismo "diablo" para referirse al dios de los naturales. Con ello se comprueba que en dichos documentos, conocidos también como de los informantes de Sahagún, el fraile participa de manera activa.

En estos casos, como en tantos otros más, resulta evidente el señalado interés lingüístico que alienta el proyecto de Sahagún. Recordemos que el propio fray Bernardino (2002: 62) comenta en las páginas preparatorias a su versión final que es "esta obra como una red barredera para sacar todos los vocablos desta lengua con sus propias y metafóricas significaciones y todas sus maneras de hablar". De ahí que existan numerosas referencias historiográficas que aluden a la *Historia general...* como al "calepino"; la inminente vertiente lingüística del proyecto se comprueba no sólo en los manuscritos a los que aquí nos referimos en particular, sino a lo largo de la versión castellana que se encuentra en el *Códice Florentino*; en ella se insertan, como parte de la narración, numerosas voces nahuas con su correspondiente definición en español (lámina 4).

Pero continuemos la revisión de los manuscritos correspondientes a 1560, en lo tocante a las entradas y definiciones que aparecen en los folios 282r al 283r del apartado referente a "Los cielos y el inframundo". En éstos se enuncia el vocablo náhuatl y su respectiva explicación también en lengua mexicana; recordemos que en un principio el fraile recoge dichos testimonios en ese idioma, pero no es hasta 1575 cuando Sahagún los traduce al español. Veamos algunos ejemplos de los *Primeros memoriales*:

Quiyavitl

Lluvia

Tiquitoa quichihua in tloaque Decimos que la hacen los tloaques⁸

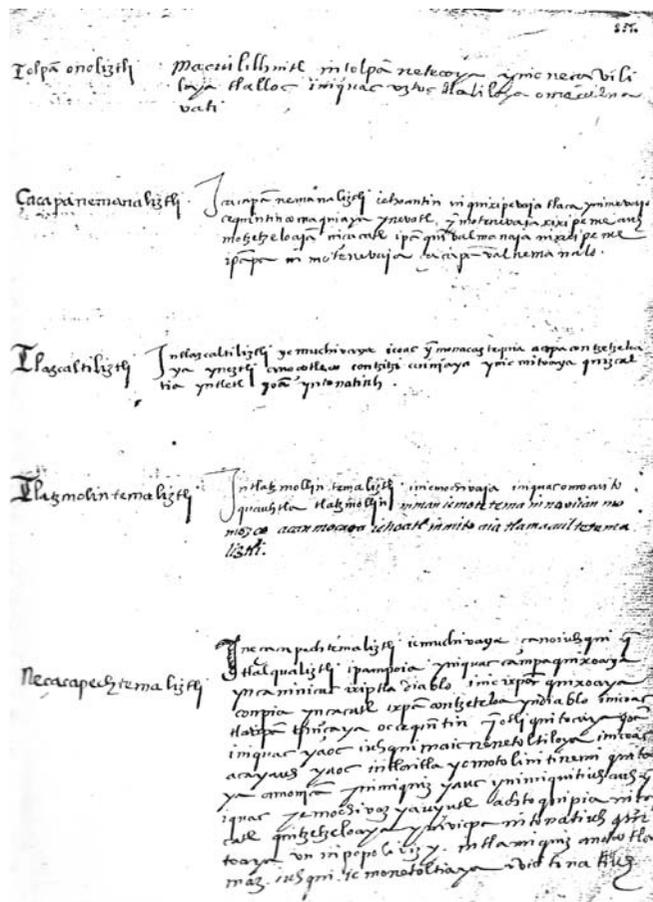


Lámina 3 Primeros memoriales de Bernardino de Sahagún, ed. facs., Norman Ferdinand Anders (fotografías), Madrid, University of Oklahoma Press/Patrimonio Nacional y Real Academia de la Historia, 1993, f. 257r.

Mixtli

Nubes

In iquac tepeticpac omotlatlalli tiquitoa ca ye quiaviz ye vice⁹ tloaque omotlatlalli yn mextli.

Al posarse en lo alto del cerro, decimos que ya lloverá; que ya vienen los tloaques, [pues] las nubes se posaron.

Teçivtl

Granizo

Ic muchiva in iquac motlatlalia Mextli tepeticpac cenca iztac mitoa ca ye tetiviz. Auh niman quitaya in teçiuhtlazque quitoaya ic ye tetiviz, auh quitlacoa in tonacaiotl.

Ocurre cuando nubes muy blancas se posan encima del cerro. Se dice que en ese momento granizaría y que luego los *teçiuhtlazque*, 'los que arrojan el granizo', lo veían. Decían, ahora granizará y dañará nuestro sustento.¹⁰

⁸ Quiere decir: "Los que yacen en la tierra". En el Libro 1, Sahagún lo define como "habitadores del paraíso terrenal" (Máynez, 2002: 292).

⁹ Debe decir *huitze*.

¹⁰ La traducción al español es mía.

fo 99.

no se le rebolucere el estomago
de mas en adelante. de uca cica
es gener de avilla, que en la len
gua se llama iolhatolli, o el caldo
de gallina casida. y para que el
enfermo vaya con valericiondo
ha de beber algunos dias el agua
de la del palo hatlatlauhqui: le
santa que se quita, la o teza.

hampa. auh. niemam. it. a co
cozay iolhatolli. con. anco to
tolatolli. qoppa. xapa. jaxatiro
qija. moxolli. catapan. ha. qua.
Auh. mi. quiquat. chioa. adli.
nem. quomil. itoa. hatlatlauh
qui. moparot. auh. ni. jiallo.
amonote. m. xepo. d. llo.

La enfermedad del paño del
intestino, o mancha, que suelen
proceder de la enfermedad de las
almocaras, o de las bueas, o de al
guna otra materia, o de mal de
las muelas, se suele curar, con aie
ra vieja llamada en la lengua
de los indios moliendo se, o rebol
vendo se, el como con agua, y be
riendo se, y ayupendo se tomado
de tres a quatro veces el en
fermo: des pues tomara algunos
dias, con los cuales sanara, tu
viedo la materia molida, que en la
lengua se dice molhatolli, y por
de se, rove las dichas enferme
dades.

Esta dicha enfermedad, del
paño, o de las manchas del intestino
suelen tener las mogavas vejen pa
cidas, especialmente ayupendo he
de algun cocido de trabajo para ar
mado viaras de las yacuas,
y ayos de sus nombradas: así
mole se aditadas en una vati
ja con agua, y despues decantada
la cantidad de la que se queda
de se, se rebolucere, y tomare
algunas saias, y en las mismas
saias, y bayes, saliendo del bu
do, moliendo se, se a de viar
de el cuerpo. hatlatlauhqui. p. lli.
hatlatlauhqui. costomah. —

Ex la palcoavishi. inicu
lizli. ixatlapaleoalitzli. meza
itomas. xolucavishi. man
cath. acoama. tlapatlan. amoa
quexilivi. con. j. can. xoxouli. q.
mista. tletlemait. auh. m. i. que.
nappa. con. y. nijman. ipan. mole
maz. quoy. m. l. it. a. q. m. c. o.
lizli. m. on. p. au. v. e. t. on. m. o. t. a. l. l. i.
liz. m. i. x. i. v. i. l. i. y. i. d. u. a. t. o.

Ixaatemy. ixatua. ixatapo
leoa. m. o. m. a. x. a. v. y. m. j. p. u. l. l. a.
nechucolli. q. u. z. t. h. a. t. o. r. o. n. i. l. l. i. d. a.
h. a. u. h. c. a. p. a. t. h. h. i. v. o. c. a. d. l. i. c. i. o. z.
t. o. m. a. t. h. a. t. e. p. o. a. p. a. t. h. a. a. t. i. p. o.
a. t. i. d. e. t. o. d. i. t. e. p. o. h. e. m. a. n. a. z. q. u. j.
i. p. a. p. a. a. o. a. t. o. t. o. q. u. a. d. h. l. a. r. a. l.
o. a. s. t. i. c. u. j. c. u. j. t. l. a. p. i. l. e. q. u. a. p. p. a. t. i.
h. a. l. p. a. t. i. n. a. n. t. z. i. n. m. i. s. q. u. j. h. i.
x. i. p. e. o. a. t. i. t. z. a. t. z. a. i. a. n. a. l. q. u. i. l. i. c.
i. p. a. n. m. o. t. e. m. i. m. i. n. i. c. m. a. c. a.

Lámina 4 Códice Florentino. Historia general de las cosas de la Nueva España. Manuscrito 218-220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea-Laurenziana, Florencia-México, Casa Editorial Giunti Barbera/Archivo General de la Nación, vol. 3, lib. x, f. 100 r, 1979.

Como se observa en los párrafos anteriores, por definiciones de diversa extensión, donde destaca la voz de los informantes de Sahagún mediante la incorporación de la forma *tiquitoa*=decimos que, en ocasiones, alterna con el impersonal *mitoa*=se dice y también de *tonacayotl*=nuestro sustento, donde la forma poseída no muestra la inclusión de quienes hablan.

Si comparamos el contenido de estos breves pasajes con el del *Códice Florentino*, tenemos que, en este último, Sahagún proporciona un desarrollo descriptivo más amplio tanto en el apartado en náhuatl como en la versión parafrástica en castellano que realizará años después. Se comprueba aquí la ampliación que hace de esos manuscritos preliminares, la misma que comporta información adicional sobre sus creencias. Retomemos el apartado relativo al granizo. En el texto del *Florentino* se advierte que éste puede ser dañino, como se registró ya en los *Primeros memoriales*, pero también pro-

vechoso para los cazadores, pues es entonces cuando matan un gran número de aves, aserción que no aparece en el manuscrito de 1560. Para mitigar la inminente devastación de las sementeras, los hechiceros llamados *teciuhlazque*, con sus artes y encantamientos, lo dirigen a regiones en las que no resulta nocivo. Esta última aclaración acerca del papel que desempeñan los *teciuhlazque*, así como la explicación al castellano que de sus constituyentes lingüísticos proporciona el fraile, “ques casi estorbadores de granizos”, tampoco se encuentran incluidas en los *Primeros memoriales*; el desarrollo descriptivo es evidente en ésta y en otras partes más de los libros que integran el manuscrito de Florencia.

Veamos el caso que aparece desde el folio 69r del ejemplar conservado en la biblioteca de la Real Academia de la Historia, relativo a las enfermedades. Por lo general, la relación del *Florentino* en este ámbito es considerablemente más rica, pues abarca 17 folios recto, vuelto, o sea, 34 páginas, frente a las 14 que integran los *Memoriales*. Contienen éstos un esquemático elenco en el que se enuncia, en primera instancia, el padecimiento y después las hierbas que pueden aliviarlo. Para algunos de ellos, sin embargo, se advierte que no existe ningún remedio: *amo tle ypayo*, ‘no hay medicina’; tal es el caso de *yxcueponiliztli*, ‘estrabismo’, *yxpopoyotiliztli*, ‘ceguera’, y *necihuaquelaztli*, ‘muerte de parto’.

En ocasiones, la descripción del procedimiento que debe seguirse difiere en ambos manuscritos, como en *xyyayapalehualiztli* (o ‘enfermedad del paño’, f. 81r), que el contenido en la versión náhuatl del Libro x del *Códice Florentino* (f. 100r), según lo comprobamos en los testimonios correspondientes. Aunque, en términos generales, la primera y última versiones en lengua mexicana coinciden casi por completo en su contenido respecto a la *xyyayapalehualiztli*, el manuscrito que corresponde a las pesquisas realizadas por Sahagún y sus colaboradores en Tepepulco (hoy Tepeapulco) comporta un dato adicional en relación con el manuscrito definitivo; en él se especifica que la hierba *tletlemaitl* (literalmente “mano de fuego”), que es contra el mencionado padecimiento, el cual, según estos testimonios, está asociado con las hemorroides, crece en un lugar llamado Cuauhchichinola, en Morelos; esta especificación no aparece incorporada en el *Códice Florentino*. Asimismo, mientras que en los *Primeros memoriales* se aclara que esta hierba debe tomarse dos o tres veces, en el de Florencia se precisa que deben ser cuatro. Por otra parte, la versión parafrástica al español de este último advierte que la hierba deberá ingerirse molida en agua, en tanto que los textos nahuas de los *Memoriales* y en el *Florentino* sólo indican que cruda.

Consideraciones finales

La *Historia general (o universal) de las cosas de Nueva España* constituye, sin lugar a dudas, la fuente más completa sobre el México antiguo. Concebida a la luz de los magnos trabajos realizados con anterioridad, en los que se incorporaba información sobre los más diversos componentes de la civilización clásica y occidental,¹¹ su prolongada elaboración, caracterizada por entresijos de diferente índole, nos hacen volver a ella una y otra vez con nuevas miradas.

Fray Bernardino de Sahagún fue construyendo a lo largo de varias décadas¹² un invaluable testimonio sobre la cultura y las antiguallas indígenas al lado de los propios protagonistas de esa historia. Su visión humanística, propia de los hombres de su tiempo y de su esmerada formación,¹³ así como sus excepcionales dotes lingüísticas, le permitieron penetrar en un mundo que decidió preservar mediante los testimonios orales y pictográficos que de él le proporcionaron los hombres más sabios. A su vez, ese universo –que en varios sentidos lo cautivó– fue interpretado por el misionero desde su perspectiva religiosa y occidental, como lo advertimos en los paratextos de su *Historia...* Así, en el prólogo general, al referirse a los indígenas, Sahagún (2002: 63) dice que “fueron tan atropellados y destruidos ellos y todas sus cosas, que ninguna aparentia les quedó de lo que eran antes. Así están tenidos por bárbaros y por gente de baxísimo quilate, como según verdad en las cosas de política echan pie delante a muchas otras naciones que tienen gran presunción de políticos [...]” Aunque también en el apéndice al Libro I, que subtítulo “Exclamaciones del autor” (*ibidem*: 126), expresa exaltadamente, refiriéndose a su culto idolátrico: “¡Oh, infelícísima y desventurada nación, que de tantos y tan grandes engaños fue por gran número de años engañada y entenebrecida, y de tan innumerables errores deslumbraba y desvanecida!”

¹¹ Sobre esta clase de trabajos previos de la Antigüedad debidos a Terencio Varrón, Plinio el Viejo, san Isidoro de Sevilla y, posteriormente, a Bartolomé Ánglico, que influyeron en la concepción y realización de la *Historia general...* de Sahagún, véase Hernández de León-Portilla (2002: 41-61).

¹² Recordemos que fray Bernardino recoge lo que será el libro VI de la *Historia general...* en 1547, antes de que su provincial, el padre Francisco Toral, lo enviara en 1558 a Tepepulco a realizar de manera oficial su investigación. Hacia 1585 Sahagún repasa de nuevo algunos textos como los de la conquista y del arte adivinatoria.

¹³ Aunque se desconoce el año preciso, fray Bernardino de Sahagún estudió en la Universidad de Salamanca que gozó de gran prestigio junto con otras, como las de Alcalá de Henares, Valladolid y Sevilla. En Salamanca impartieron cátedra notables humanistas como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Juan López de Palacios Rubio y Elio Antonio de Nebrija.

En esta ocasión nos hemos ocupado de la génesis de ese proyecto, que prefigura la que constituirá la última versión de su magna *Historia...* Los *Primeros memoriales* contienen prácticamente todos los rubros que el fraile desarrolló después y con mayor amplitud respecto a las “cosas divinas, humanas y naturales” propias del universo indígena. No obstante, en varios casos estos documentos preliminares contienen muy valiosa información que no fue incorporada en los manuscritos subsecuentes, como se comprobó en esta breve exposición. Por lo anterior, es necesario realizar una valoración integral de la obra, en la que se consideren todos los eslabones que la conforman; esto permitirá precisar la manera en que fray Bernardino de Sahagún fue concibiendo ese universo y construyendo, de manera gradual, junto con sus colaboradores, el más completo testimonio del México antiguo.

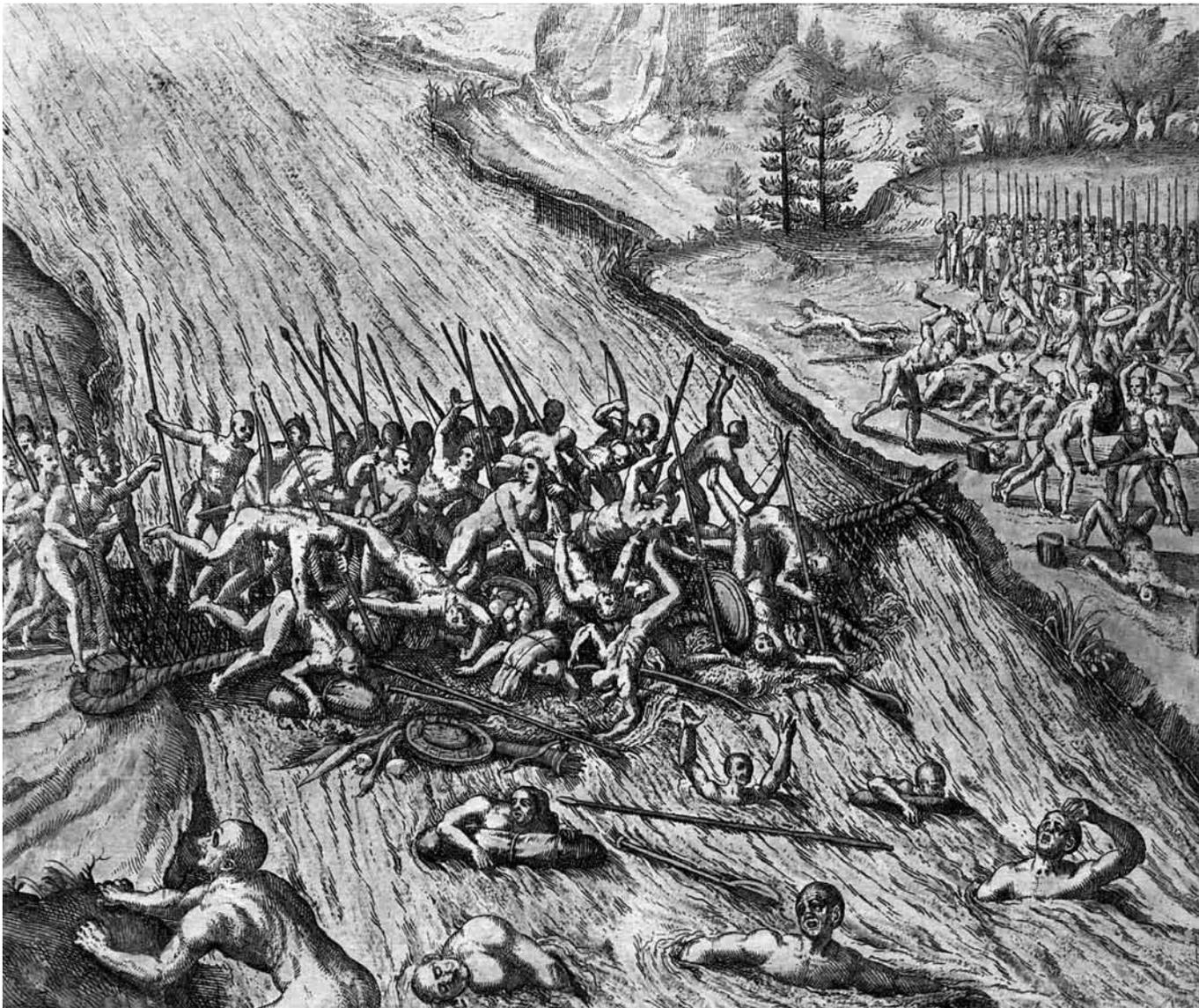
Bibliografía

Fuentes

- Sahagún, fray Bernardino, *Códice Florentino. Historia general de las cosas de Nueva España. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea-Laurenziana*, ed. facs., 3 vols., México-Florenia, Archivo General de la Nación/Casa Editorial Giunti Barbera, 1979.
- _____, *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, Miguel León-Portilla (introd., paleografía, versión y notas), México, UNAM (Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl. Textos de los Informantes de Sahagún, 1), 1992.
- _____, *Historia general de las cosas de Nueva España*, versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como *Códice Florentino*, Alfredo López Austin y Josefina García Quintana (est. introd., paleografía, glosario y notas), México, Conaculta, t. I, 2002.
- _____, *Primeros memoriales by fray Bernardino de Sahagún*, ed. facs., N. F. Anders (fotografías), Madrid, University of Oklahoma Press/Patrimonio Nacional y Real Academia de la Historia, 1993.

Estudios

- Bustamante García, Jesús, *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*, México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas-UNAM, 1990.
- García Icazbalceta, Joaquín, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, Agustín Millares Carlo (ed.), México, FCE, 1954.
- Hernández de León-Portilla, Ascensión, “La *Historia general* de Sahagún a la luz de las enciclopedias de la tradición greco-romana”, en Miguel León-Portilla (ed.), *Bernardino de Sahagún. Quinientos años de presencia*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2002, pp. 41-61.



León-Portilla, Miguel, *Bernardino de Sahagún. Pionero de la antropología*, México, UNAM/El Colegio Nacional, 1999.

____ (ed.), *Bernardino de Sahagún. Quinientos años de presencia*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2002.

____, "La investigación integral de Sahagún y la problemática acerca de ella", en *Toltecatoytl, aspectos de la cultura náhuatl*, México, FCE, 1983, pp. 101-135.

____, "Significado de la obra de fray Bernardino de Sahagún", en *Estudios de Historia Novohispana*, México, IHH-UNAM, vol. 1, 1966, pp. 13-26.

López Austin, Alfredo, "Textos acerca de las partes del cuerpo humano y de las enfermedades y medicinas en los *Primeros memoriales* de Sahagún", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, IHH-UNAM, vol. 10, 1972, pp. 129-155.

Martínez, José Luis, *El "Códice Florentino" y la "Historia general" de Sahagún*, México, AGN (Documentos para la Historia, 2), 1982.

Máynez, Pilar, *El calepino de Sahagún. Un acercamiento*, México, FCE/UNAM, 2002.

Nicolau D'Olwer, Luis, *Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590)*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia (Historiadores de América, 9), 1952.

Nicholson, H. B., "Sahagún's *Primeros memoriales*, Tepepulco 1559-1561", en *Handbook of Middle American Indians*, University of Texas Press, 1973, vol. XIII, pp. 201-218.

Peset, José Luis, "Fray Bernardino de Sahagún o la necesidad de actuar desde el conocimiento", en *Ciencia, Vida y Espacio en Iberoamérica*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989, vol. 1, pp. 179-191.

Toro, A., "Importancia etnográfica y lingüística de las obras de fray Bernardino de Sahagún", en *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, México, 4ª época, núm. 2, 1924, pp. 1-18.

Zantwijk, Rudolf van, "La cosmovisión de los informantes indígenas interrogados por Sahagún en Tepepulco (primera mitad del siglo XVI)", en *The Indians of Mexico in Pre Columbian and Modern Time*, coloquio internacional, M. Jansen y Th. J. J. Leyenaar (eds.), Leiden, Rijksmuseum voor Volkerkunde, 1982, pp. 135-169.

La alta educación de los franciscanos para los indígenas

Francisco Morales*

Los orígenes de un gran colegio

La década de 1530 fue notable en la evangelización de México por muchos hechos, entre los que se puede mencionar la llegada de un buen número de franciscanos educados en las mejores universidades de Europa. Con esos frailes, además de establecerse las casas de estudio para la provincia del Santo Evangelio de México, a los que estaba obligada desde 1536, año en que obtuvo el título de provincia autónoma, se tuvo la oportunidad de abrir el primer centro de estudios superiores en América, con la singularidad de que estaba dedicado a la población indígena (Cronología..., 1650: 36).¹ Entre los frailes educados en universidades que llegaron a México se encuentra, en primer lugar, fray Alonso de Herrera, quien, antes de tomar el hábito en la provincia de San Gabriel, había obtenido el doctorado en leyes en la Universidad de Salamanca. Llegó a México en 1527 y fue el primer franciscano “letrado” que se incorporó a la misión de Nueva España, misión que, según las crónicas, le resultó muy difícil los primeros años, tanto que se vio tentado a regresar a España. Permaneció en México durante toda su vida. Al fundarse el Colegio de Tlatelolco en 1536, él fue uno de los que predicaron en esa ceremonia (Mendieta, 1973: libro IV, cap. 15). Fue muy hábil en la lengua náhuatl, en la que compuso sermones para todos los domingos y fiestas del año (*ibidem*: libro V, CAP. 32).

Cerca de esa misma fecha llegó fray Juan Focher de la provincia de Aquitania. “Vino a esta tierra algunos años después de que fue descubierta de nuestra nación española”, dice Jerónimo de Mendieta (1973, libro V, cap. 46).² Antes de tomar el hábito en Aquitania había obtenido el doctorado en leyes en la Universidad de París. Después de tomar el hábito regresó al *studium generale* de París, donde estudió teología y sacros cánones “y en todas tres facultades fue consumadísimo letrado” (*idem*). Fue maestro, primero, en el convento de San Francisco de México, después, en el de Santa Cruz de Tlatelolco. Dice Mendieta: “Cuando vino a esta tierra aprendió la lengua mexicana en muy pocos días y compuso un arte de ella y la ejercitó confesando y predicando, aunque su principal ocupación fue en el estudio de las letras y ciencias que había en su juventud aprendido” (*idem*).³ Añade el cronista: “Fue religioso observantísimo de su regla y muy pobre, que con ser profundamente letrado y ocupado en el continuo estudio de todas las facultades, no tenía otro libro de su uso sino el derecho canónico, y éste por tenerlo rubricado de su mano. Todos los de-

* OFM.

¹ Este mandado se encuentra desde fines del siglo XIII (Cronología..., 1650: 36).

² Según los datos de José Castro Seoane (1957: 141), el padre Focher pasó a México entre 1538 y 1539.

³ Todos los subrayados son míos.

más que había menester los buscaba en la librería del convento donde moraba” (*idem*). Esta interesante nota nos habla de las bibliotecas que ya para entonces existían en los conventos.

Otro maestro del Colegio de Tlatelolco fue fray Juan de Gaona. Este religioso era natural de Burgos, donde tomó el hábito quizá en la década de 1520. Cursó “artes y teología” en el *studium* de la provincia de Burgos. De ahí pasó al *studium generale* de París para perfeccionar sus estudios teológicos en la universidad de esa ciudad, “que a la sazón [comenta el cronista Mendieta] florecía mucho más que ahora en letras” (*ibidem*: libro v, cap. 49). Allí tuvo como maestro en teología escolástica al franciscano fray Pedro de Cornibus. Salió de sus estudios “excelente latino y retórico y razonable griego”, continúa Mendieta (*idem*). En 1538 se encontraba en el convento de Valladolid como lector del *studium* de la provincia de La Concepción. “Acudían a oír las lecciones y ver los ejercicios que los religiosos tenían en sus estudios” muchas personas cortesanas de la ciudad. Por petición de la emperatriz, doña Isabel, pasó a Nueva España en el año de 1538.

Se puso a leer gramática a los frailes y también a los indios en el colegio de Tlatelolco y de ellos sacó retóricos y artistas que fueron para leer a religiosos mancebos, por falta que entonces había de frailes lectores. Y siendo guardián, él era el primero que tomaba la escoba para barrer, y para hacer los demás oficios de humildad, como se vio en Xuchimilco, que siendo allí guardián y lector y labrándose cierto edificio, salía fuera del convento por tierra con una espuerta, y le seguían sus discípulos y los principales del pueblo (*idem*).⁴

El primer maestro de gramática que tuvieron los estudiantes de Santa Cruz de Tlatelolco fue fray Arnaldo de Bassac, gran latinista, a quien se le destinó primeramente como residencia el convento de San Francisco para enseñar latín a los estudiantes indígenas que tenía fray Pedro de Gante en su escuela. Según nos narra fray Jerónimo de Mendieta, esta escuela estuvo en la capilla de San José de los naturales, escuela que para 1532 atendía a cerca de 600 estudiantes.⁵ Este *studium gramaticalium*, entre 1535 y 1536 se trasladó a Tlatelolco, donde siguió enseñando fray Arnaldo (*ibidem*: libro iv, cap. 15; Gómez, 1982: 132-137).

⁴ Su traslado a México, a petición de la emperatriz, lo documenta Castro (1957: 136-137).

⁵ El tema de esta escuela lo estudia documentalmente Gómez (1982: 55-92).

Procedente de la provincia de Burgos, fray Andrés de Castro, natural de la misma ciudad, llegó a México en la segunda mitad del siglo xvi. Estudió artes y teología en el *studium* del convento de San Francisco de Burgos.

Queriendo después aprovechar más en las divinas letras fue con licencia de su prelado a Salamanca y ahí por espacio de cuatro años o cinco se dio al estudio de la sagrada escritura, oyendo segunda vez los cuatro libros de sentencias del doctísimo maestro fray Andrés Vega, aprovechándose de la doctrina de los famosos predicadores fray Francisco del Castillo y fray Alonso Castro, todos de la orden de los menores (Mendieta, 1973: libro v, cap. 53).⁶

En 1542, a la edad aproximada de 30 años, pasó a México con una grande misión que organizó fray Jacobo de Testera. Estuvo principalmente dedicado a la actividad pastoral en el convento de Toluca. Escribió arte y vocabulario de la lengua matlalcinga, y en la misma lengua doctrinas y sermones.

En la segunda mitad del siglo xvi siguieron llegando más franciscanos altamente cualificados. Estaba, por ejemplo, entre otros, fray Miguel de Gornales. Era natural de Mallorca, de donde muy joven pasó a México, en 1555. “En llegando a esta tierra [escribe Mendieta] leyó un curso de artes y teología con tanta autoridad y destreza, gracia y aprobación de los oyentes y de los demás doctos de aquellos tiempos, como uno de los más famosos y consumados del mundo” (*ibidem*: libro v, cap. 56). Usaba como texto –añade la crónica de Mendieta– el de “Orbillo”, muy probablemente el *Compendium super Sentencias* del franciscano Nicolás de Orbellis, maestro regente de Teología en París (Heijden y Roest). Tratándose de un texto breve, continúa Mendieta, fray Miguel “componía juntamente unos comentarios que cada día daba a sus discípulos, los cuales comentarios o escolias, por estar llenos de mucha erudición y ingenio, los tienen muchos en grande estima y precio. Leía sus lecciones y tenía cada día sus normas y repeticiones y componía otros tratados de mucha sustancia” (Mendieta, 1973: libro v, cap. 56).

Otro maestro de singular importancia fue fray Juan de Salmerón, natural de Toledo, que pasó a Nueva España a mediados del siglo xvi. Nos dicen las crónicas que sacó “mu-

⁶ La actividad académica tanto de fray Andrés Vega como de fray Alfonso –que no Alonso– Castro está documentada en la participación de ambos en el Concilio de Trento y varias obras, entre otras: *Opusculum Quindecim Quaestionum de Iustificatione, de Gratia, de Fide, Operibus et Meritis, autore F. Andrea Vega ordinis minorum regularis observantiae, ex alma provincia sancti Iacobi, Sacrae theologiae magistro Salmaticensi* (1546-1547), y de Alfonso Castro, *Adversus Omnes Haereses* (Heijden y Roest).

chos y muy doctos discípulos que después de él han leído muchos cursos, así de artes como de teología, así en esta provincia como en otras de esta Nueva España” (Torquemada, 1983: libro xx, cap. 79). Frailes que de igual forma llegaron con grados académicos durante esos años fueron fray Jacobo de Tastera, de nación francés, nos dice Mendieta (1973, libro v, cap. 42): “Muy enseñado en las divinas letras.” Como se sabe, es recordado por sus métodos evangelizadores mediante el uso de lienzos que han quedado entre los historiadores como “catecismos testerianos”. Vino también por esta época fray Antonio Huete, doctor en leyes por la Universidad de Salamanca. Había sido monje jerónimo antes de tomar el hábito franciscano en la provincia de Los Ángeles, de donde pasó a Nueva España en 1542 (*ibidem*: libro v, cap. 46). Finalmente, fuentes contemporáneas nos mencionan a fray Juan de Escalante, “theologo parisiense” y guardián de muchas casas (Berthe, 1994: 73).

Me parece que no es fácil encontrar en otras provincias franciscanas de la época un cuerpo de profesores tan cualificado como se dio en la del Santo Evangelio. Estos frailes fueron los que dieron solidez al programa de estudios de Santa Cruz de Tlatelolco, que no sólo incluía la gramática, sino las artes y teología. De este colegio, comparable con los *scriptoria* de los monasterios medievales, como lo llama el doctor Miguel León-Portilla, salió el *Corpus* doctrinal mexicano del siglo xvi, sin el cual no se comprende la evangelización de nuestros pueblos. Escribe fray Bernardino de Sahagún hacia la década de 1580:

Ha más ya de cuarenta años que este Colegio persevera y los colegiales de él en ninguna cosa han delinquido, ni contra Dios ni contra la iglesia ni contra el rey, ni contra su república, más antes han ayudado y ayudan en muchas cosas a la implantación y sustentación de nuestra fe católica, porque si sermones y apostillas y doctrinas se han hecho en la lengua indiana, que puedan parecer y sean limpios de toda herejía, son precisamente los que con ellos se han compuesto y ellos, por ser entendidos en la lengua latina, nos dan a entender las propiedades de los vocablos, y las propiedades de su manera de hablar y las incongruidades que hablamos en los sermones o las que decimos en las doctrinas; ellos nos las enmiendan, [y] cualquiera cosa en que haya de convertir en su lengua, si no van con ellos examinada, no puede ir sin defecto, sin escribir congruamente en la lengua latina, ni de romance, ni en su lengua; para lo que toca a ortografía y buena letra no hay quien lo escriba sino los que aquí se crían.

Como ejemplo de los textos clásicos del cristianismo que salieron de los alumnos de Tlatelolco se pueden mencionar las traducciones al náhuatl de *la Imitación de Cristo*, del *Flos Sanctorum*, de *De la vanidad del mundo* del famoso místico franciscano fray Diego de Stela y, sobre todo, los clásicos de la literatura universal cristiana, el *Nican Mopohua* escrito por un estudiante de Tlatelolco, y el *Diálogo de los doce primeros franciscanos*, ambas piezas fundamentales en la transmisión del Evangelio a las culturas mexicanas. Véase, como ejemplo, esta forma de traducir al náhuatl el misterio de la Encarnación: Nnos dice el *Diálogo de los doce...*, “*oquimocuilco in tomacehualnacayo*”: ‘tomó para sí nuestra carne de macehuales’.

Un nuevo proyecto para la alta educación de los indígenas

Hacia principios del siglo xvii, aunque los indígenas graduados en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco ocupaban lugares importantes en la vida cultural y social de México, el programa original de estudios se encontraba casi totalmente abandonado y en el colegio sólo se daba educación elemental. La falta de rentas con las que se mantenían los colegiales y los desastres naturales –inundaciones, nos dice fray Agustín de Vetancour– dejaron en la ruina a este colegio. Para fines del siglo xvii quedaban dos salas que seguían manteniendo la enseñanza de primeras letras a la población indígena de Tlatelolco.

En lugar de este colegio, en 1661 se edificó un claustro y aulas nuevas para un *studium generale* de la provincia con cátedras de teología escolástica y moral. Así tomó el nombre de Colegio de San Buenaventura y San Juan Capistrano.

Todavía en el siglo xviii se hicieron esfuerzos para restituir el proyecto original del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, al conseguir becas para un grupo de indios nobles que daría vida al antiguo colegio. En 1728 se encargó a fray Juan de Dios Rivera elaborar un plano arquitectónico para construir un nuevo edificio para el colegio. Se escribieron nuevos estatutos, pero, al no encontrar fondos para las becas ni para la construcción, el proyecto no prosperó.

Hacia fines del periodo virreinal, y ya en plena guerra de Independencia, entre 1808 y 1813, un franciscano de la provincia descalza de San Diego de México, fray Mariano López y Pimentel, presentó al gobierno español un plan para la alta educación de los indígenas y prepararlos no sólo para las misiones en México sino, en una visión más universalista, para las de China y Japón. El proyecto no sólo in-

cluía innumerables detalles de mantenimiento y operación, sino incluso de construcción. La documentación, dispersa en varios manuscritos e impresos, ofrece singular información sobre la permanencia de los proyectos evangelizadores de Santa Cruz de Tlatelolco aun en tiempos de cambio y revolución.⁷

El “colegio” que fray Mariano proponía crear, aunque relacionado con las instituciones misioneras de la época, muy en particular con los colegios de Propaganda Fide, mostraba singulares originalidades. La más notable de todas era que los misioneros debían ser los propios nativos de la tierra de misión. Ellos formarían lo que él llamó “una clerecía de misioneros nacionales que les prediquen [a sus compatriotas] en su lengua, para que así los entiendan, se conviertan y salven” (BNM: f. 9). Al rebasar el concepto tradicional de misión, el colegio sería un centro para aprender no sólo los fundamentos de la religión católica, sino también las ciencias, “artes y oficios que puedan necesitar para civilizar, catequizar y convertir a los fieles de Asia y América” (*ibidem*: ff. 5 y 9v). Se trataba, por lo mismo, de formar no sólo un clero indígena, compuesto de “grandes doctores, maestros y misioneros”, sino también un cuerpo de “artesanos, fabricantes y maestros” para enseñar “los oficios, artes y ciencia que necesitan para vivir una vida civil, política y cristiana”, interesante combinación de ideales de la Ilustración con los anhelos misioneros de los frailes (*idem*).

Tan audaces e innovadores como el objetivo eran los medios de llevar a cabo este proyecto. El colegio debía estar acondicionado para educar a 300 o 400 niños de Asia y América. En los planos del edificio, en los que intervino, al parecer, el famoso arquitecto Manuel Tolsá, se incluían dos grandes secciones: una para los que fray Mariano llama de chinos, donde se instalarían los “japoneses, tongumos, mongoles, manilos, chinos, tiberinos, coreanos, tártaros, cochinchinos y sutenchenes”, y otra para la de los indios, en la que habitarían los “texas, tarascos, otomís, gilas, californias, quichitas, tanguayas, portagones, pampas, mexicanos y tancaguez, comanches, lipanes y apaches”.⁸ Cada grupo lingüístico contaría con su propio maestro de lenguas, un nativo de la nación de procedencia, que se encargaría de que los niños, al aprender el castellano, no olvidaran su propio idioma. De China se deberían traer más

maestros, no sólo “por razón de las lenguas [sino también] para que enseñen a los nacionales y europeos aquellas artes que son propias de los chinos y que no saben los maestros [europeos]” (AGI, “Prólogo...”: ff. 10r y 10v). Además de los maestros de lenguas, el colegio contaría con los de artes mecánicas y liberales encargados de enseñar “las ciencias y artes necesarias para la vida civil y cristiana”, y con “catedráticos para las ciencias mayores”. En total, el colegio tendría unos 40 maestros (BNM: f. 7v).

Un proyecto de esta naturaleza necesitaba amplios espacios. En sus demandas al gobierno español fray Mariano pidió que se le concediera un terreno con un mínimo de 400 a 500 “varas en cuadro”,⁹ ya que se debían construir departamentos y patios separados para “cada nación”, de manera que “no se perviertan los unos con los otros ni se confundan en sus idiomas”. Debería, además, haber otros patios específicamente señalados para las artes mecánicas y liberales, para las escuelas de leer, escribir y contar, y para la gramática y ciencias mayores, sin contar con el patio de los misioneros –maestros y catedráticos– que debían tener su propio claustro (AGI, “Prólogo...”: f. 8v). El colegio, asimismo, debería incluir “una grande capilla interior para unas 2 000 personas” (BNM: f. 7v). ¡Estaríamos hablando de lo que ahora se conoce como una ciudad universitaria!

Ante tan magno e insólito proyecto, cabe la pregunta: ¿de dónde provinieron las ideas que inspiraron a fray Mariano Pimentel para concebirlo? Dentro de la amplia argumentación que él presenta, podemos notar, ante todo, una fuerte crítica al sistema misionero vigente. Denuncia, en especial, como en general lo hacen casi todos los escritores de la época, el sistema de conquista, ya que, si en tiempos pasados tuvo resultados, señala el documento, “fue porque Dios y la Santísima Virgen hicieron la guerra, haciendo millares de prodigios y maravillas” (*ibidem*: f. 22).¹⁰ Por otra parte, el sistema misión-presidio, predominante en ese momento, es considerado inoperante debido al desconocimiento de los misioneros de las lenguas indígenas, que da por resultado que los indios bautizados sólo sepan la doctrina como “los pericos, loros y papagayos, sin saber su contenido ni espíritu”. Tal sistema, además, adolece de la falta de preparación para el vivir civil y político de sus principales agentes, misioneros y soldados, que “ni entienden de artes ni de los oficios

⁷ Este colegio ha sido estudiado, entre otros autores, por Marcela Corvera (2001: 38-44). La documentación sobre este proyecto se encuentra en diversos archivos de España. Aquí he utilizado dos: el manuscrito 3652 de la Biblioteca Nacional de Madrid (BNM) y el expediente 2736 del Archivo General de Indias (AGI), con varias secciones que se citan aquí.

⁸ Los planos se encuentran en la sección de Mapas y Planos del AGI, México, 498 y 499.

⁹ Entre 330 y 400 metros cuadrados aproximadamente. Una vara equivalía a 815.9 milímetros.

¹⁰ No está por demás señalar que los cronistas del siglo XVI sostienen que la conversión se hizo sin maravillas ni milagros.

que son necesarios para la formación de unas casas con sus artes de tejidos, albañilería, carpintería, y herrería". Por esta razón, añade fray Mariano, se hallan multitud de "pueblos de indios que no tienen más que el nombre de pueblos, sin artes, ni oficios, ni casas formales, pues todas son unas malas chozas o jacales sin civilización ni policía y casi sin religión". Finalmente se alega "la escasez y decadencia que ya experimentamos en el estado eclesiástico tanto de falta de ministros como de estudiantes, en los colegios y seminarios [...] porque ya la juventud poco se inclina al estudio de las letras, ni a la virtud y religión" (*ibidem*: ff. 23-24).

Ante esta situación de deterioro del sistema misionero tradicional, resultaba obvio para fray Mariano que urgía buscar uno nuevo, en el que los propios nativos fueran los principales actores. Nuestro fraile era consciente de que "algunos españoles pensaron que los indios eran peores que los brutos y que eran irracionales", idea que, admite el franciscano, desacreditó a España y "yo dijera de tales sujetos [los españoles que sostuvieron eso] que eran más brutos e irracionales que los indios" (AGI, "Prólogo...", f. 14; Gómez, 1967: 29-51). Alega su experiencia para sostener que en ninguno de los innumerables pueblos donde había misionado había "hallado [a un indio] irracional, antes por el contrario mucha malicia y viveza y comprensión", tanta que escuchando sus confesiones había "observado que a pesar de ser rústicos y de muy mala vida, un teólogo no se explicara mejor y con tanta claridad" (AGI, "Prólogo...", f. 15).

Además de estas consideraciones basadas en la experiencia personal de fray Mariano, es obvio que su proyecto se apoyaba en varias ideas de la época de viajeros de principios del siglo XIX que pasaron por México y expresaron su interés por las misiones de Asia. Uno de ellos fue Claudio Francisco Letondal, miembro de la Congregación de San Vicente de Paul y procurador de las misiones en China, que estuvo en México entre 1803 y 1805 recogiendo limosnas para esas misiones. Durante su estancia publicó dos opúsculos, *Tribulaciones de los fieles en la parte oriental en Asia* (México, Zúñiga y Ontiveros, 1803) y *Relación de las tribulaciones de los fieles y las necesidades del sagrado ministerio para conservar la semilla de la fe y propagarla en las partes orientales de la Asia, dedicada a la gloriosísima patrona universal la América septentrional, la Santísima Virgen de Guadalupe, nuestra señora* (México, Zúñiga y Ontiveros, 1804). Fray Mariano hace referencia a esta última obra al referirse al martirio en Corea de Pedro Ly, y a los colegios para chinos en Francia, Nápoles y Roma citados por Letondal por medio de una carta de fray José Muñoz, misionero en China

y ex rector de la Universidad de Manila, fechada el 21 de mayo de 1804 (AGI, "Manifiesto...").

Influencia igual de importante la tuvieron las corrientes de pensamiento ilustrado de la época, según se ve en la lista de libros que fray Mariano recomienda para la formación de los colegiales. Esa parte del proyecto merece en sí misma un estudio, pues representa el saber del misionero de principios del siglo XIX, en el que se combinan las corrientes teológicas y espirituales tradicionales con las inquietudes ilustradas y apologéticas de la Iglesia ante el mundo moderno. Así, en catequética, junto a los textos tradicionales de Jerónimo de Ripalda (*Catecismo de la Doctrina Cristiana*) nos encontramos con el *Catecismo histórico* de Claudio Fleury, muy apreciado por los hombres de la Ilustración, así como con las *Instrucciones generales en forma de catecismo en las cuales se explican en compendio los dogmas de la religión*, de Francisco Amado Pouget, y la *Luz de verdades católicas y explicación de la doctrina christiana*, de Juan Martínez de la Parra (AGI, "Reglamento...": ff. 42-62; Góngora, 1957: 96-152).

El proyecto y sus adversarios

Este proyecto se presentaba en el momento menos oportuno del imperio español. En 1808, las tropas napoleónicas entraron en España y llevaron prisionero a Fernando VII. Dos años después México iniciaba su independencia. Resulta, así, que los primeros adversarios de este proyecto fueron los tiempos en que nació.

Pero existían opositores de otra naturaleza. Poco sabemos de la vida de fray Mariano López Pimental. Por propia confesión se sabe que era natural de San Lucar de Barrameda, en Andalucía. No he tenido oportunidad de encontrar información sobre su llegada a México, bien sea como misionero para algún Colegio de Propaganda Fide, quizá para el de Pachuca, o como seglar, que después habría tomado el hábito en la provincia de San Diego.¹¹ En algunas partes de sus largos alegatos a favor de su proyecto decía que llevaba ya 20 años trabajando en misiones. Esto nos llevaría hacia fines de la década de 1780 como probable año de su ordenación sacerdotal. Por desgracia, una de las pocas referencias personales que sobre él tenemos proviene de un obispo inmoderado y tempestuoso, Antonio Bergosa y Jordán (cfr. Cuevas, 1947: 101-102). Respondiendo al ministro del Departamento de Ultramar, don José de Limonta, que le pregunta su parecer sobre el proyecto de fray Mariano, describía así a nuestro fraile:

¹¹ El Colegio de Propaganda Fide de Pachuca se fundó con frailes de la provincia de San Diego (cfr. Gómez, 1972: 409-452).

Punto menos que demente por lo propenso que siempre se ha manifestado a proyectos extraordinarios y grandiosos que le han ocupado días y noches maquinando y escribiendo y le han causado frecuentes desvelos nocturnos que pueden haber debilitado su mente, agregándose a esto un celo extraordinario por el servicio de Dios y salvación de las almas que le constituyen en grado de verdadero escrupuloso, sin la prudencia necesaria para lo mucho que emprende en su continuo ejercicio de confesor y predicador (AGI, "Carta...").

Una nota final de esta carta del obispo Bergosa nos indica lo que sería la suerte definitiva del proyecto: "Mi concepto es que [...] no conviene fomentar los idiomas muertos ni menos los bárbaros y desconocidos de estas provincias [...]"]

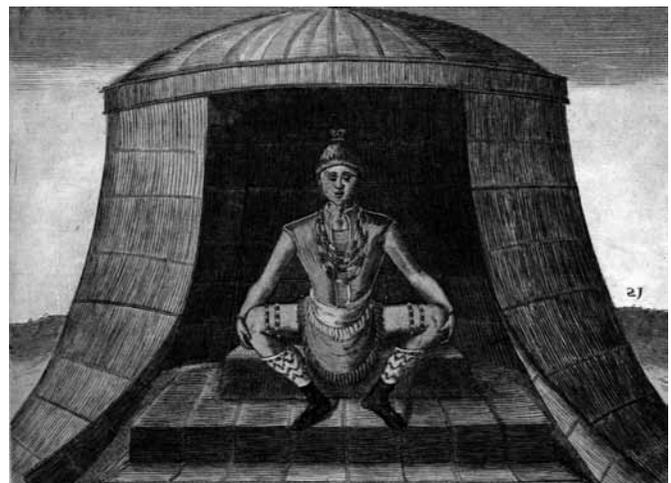
Estos comentarios son reveladores. La alta educación para los indígenas nació en el siglo XVI, época a la que sus críticos le han atribuido la destrucción del mundo indígena. La alta educación para los indígenas, aun viva entre los franciscanos del siglo XIX, muere en ese siglo, al que se le ha atribuido la liberación de los indígenas. Este breve exposición de los esfuerzos de los franciscanos por la alta educación de los indígenas nos ayuda a aclarar algunos de tantos mitos de nuestra historia. El siglo XVI, gracias al esfuerzo de un buen número de humanistas franciscanos, no sólo rescató la cultura indígena, sino que logró crear un cuerpo doctrinal nahua único en la historia de las misiones. El siglo XIX, forjador de nuestro liberalismo, no sólo desconoció ese mundo, sino que se negó a mantener un idioma que consideraba muerto. La lección es clara. Me parece que tendríamos que cambiar no sólo imágenes, sino actitudes sobre el mundo indígena. Creo que nos toca a nosotros evitar los errores del siglo XIX y practicar los ideales del XVI.

Bibliografía

- Archivo General de Indias, "Carta del arzobispo electo de México, Antonio Bergosa y Jordán, a don José de Limonta, 11 de diciembre de 1813", México, exp. 2736.
- _____, "Manifiesto de la necesidad de un nuevo colegio", México, exp. 2736.
- _____, "Prólogo e introducción fundamental para instrucción de esta obra de Dios", México, exp. 2736.
- _____, "Reglamento de enseñanza civil, política y cristiana", México, exp. 2736.
- Berthe, Jean-Pierre, "Los franciscanos de la Provincia mexicana del Santo Evangelio en 1570: un catálogo de fray Jerónimo de Mendieta", en J.-P. Berthe (ed.), *Estudios de historia de la*

Nueva España. De Sevilla a Manila, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1994.

- Biblioteca Nacional de Madrid, "Colegio para la conversión de infieles de Asia y Americanos por medio de los mismos gentiles. Proyecto del Padre López Pimentel, dieguino de México", manuscrito 3652.
- Castro, Alfonso, *Adversus Omnes Haereses*, París, 1534 y 1540 [Colonias, ca. 1540/París, 1545/París, 1556/París, 1565/Amberes, 1568/París, 1571/París, 1578/Madrid, 1773].
- Castro Seoane, José, "Aviamiento y catálogo de los misioneros que en el siglo XVI pasaron de España a Indias y Filipinas según los libros de Contratación", en *Missionalia Hispánica*, núm. XIV, 1957.
- Corvera Poiré, Marcela, "Soñando con evangelizar. El colegio de infieles proyectado por fray Mariano López Pimentel (1808-1813)", en *Nuestra Historia*, núm. 47, abril de 2001, pp. 38-44.
- Cronología histórico legalis*, Nápoles, Camilla Cavalli, 1650.
- Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, México, Patria, 1947.
- Gómez Canedo, Lino, *La educación de los marginados durante la época colonial. Escuelas y colegios para indios y mestizos en la Nueva España*, México, Porrúa, 1982.
- _____, "¿Hombres o bestias? Nuevo examen crítico de un viejo tópicos", en *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 1, 1967, pp. 29-51.
- _____, "Misiones del Colegio de Pachuca en el obispado del Nuevo Reino de León", en *Humanitas*, vol. XIII, 1972, pp. 409-452.
- Góngora, Mario, "Estudios sobre el galicismo y la 'Ilustración católica' en América española", en *Revista Chilena de Historia y Geografía*, núm. 125, 1957, pp. 96-152.
- Heijden, Maarten van der y Bert Roest, "Franciscan Authors, 13-18th Century. A Catalogue in Progress", página web.
- Mendieta, Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, Madrid, BAE, 1973.
- Torquemada, Juan de, *Monarquía indiana*, México, IIH-UNAM, 1983.
- Vega, Andrés, *Opusculum Quindecim Quaestionum de Iustificazione, de Gratia, de Fide, Operibus et Meritis, autore F. Andrea Vega ordinis minorum regularis observantiae, ex alma provincia sancti Iacobi, Sacrae theologiae magistro Salmaticensi*, Venecia, 1546-1547.



Carnaval popular dominicano: fotografías de Mariano Hernández*

República Dominicana cuenta con más de 12 carnavales que se distinguen por la profusión de colores, texturas y personajes de cada región. Algunos estudiosos aseguran que incluso antes de 1520 ya se celebraba el carnaval en la ciudad de Santo Domingo, aunque los carnavales de Santiago y La Vega sean más conocidos en el ámbito internacional.

El portafolio que ahora presentamos está integrado por las imágenes de los personajes de carnaval capturadas por la lente de Mariano Hernández, quien ha participado en la ilustración de varios libros sobre dichas fiestas en su país (Tejeda, 2008; Castillo, 1987).

Hernández nos presenta una serie de retratos con encuadres muy cerrados en los que estallan el colorido, las texturas y las formas de representar a varios personajes. Muchos de ellos constituyen alegorías del diablo en las fiestas donde se despiden la carne, donde se satisfacen las necesidades del cuerpo. Las formas satíricas de representación del mal toman diferentes nombres según la provincia de la cual provienen. Es así que entre las imágenes podemos ver algunos que se llaman cachua o tífua o tizna'ó, o macarao, según de la región de donde llegan, porque en el carnaval de la ciudad de Santo Domingo las comparsas representan a los diferentes sectores de la capital y provincias del país. Otros se disfrazan de esclavos, personajes pintados de negro con carbón y aceite quemado de carro. Por otra parte, en la fotografía del cachua mayor, un retrato de Trujillo nos evoca la época en que transcurrió la juventud del personaje.

Mariano Hernández nos brinda un conjunto de retratos donde las mezclas raciales, la creatividad lúdica y las tradiciones dominicanas protagonizan una fiesta que además conmemora la independencia de este país, que para su orgullo fue el 27 de febrero de 1844. De ahí que el cierre del carnaval siempre sea el fin de semana más cercano al 27 de febrero y que encontremos también formas de maquillaje que hacen alusión a los colores de la bandera dominicana.

Bibliografía

Tejeda, Dagoberto y Mariano Hernández (fotógrafo), *El carnaval dominicano: antecedente, tendencia y perspectivas*, República Dominicana, IPGH-Sección Nacional de Dominicana, 2008.

Castillo, José del, Wilfredo García, Mariano Hernández (fotógrafo) y Manuel García Arévalo, *Carnaval de Sto. Domingo: Carnival in Sto. Domingo*, Puerto Plata, Banco Antillano, 1987.

* Nació en Jimaní, cabecera de la provincia Independencia, República Dominicana, en 1954. Realizó estudios de arquitectura en la Universidad Autónoma de Santo Domingo y en la Universidad Central del Este. Miembro del Colegio Dominicano de Artistas Plásticos. Ganador de varios premios de fotografía, ha participado en muestras audiovisuales y exposiciones colectivas. Sus fotografías han sido publicadas en periódicos, revistas y libros.



© Mariano Hernández, *Haciendo trajes de cachuas*



© Mariano Hernández, *El cachua mayor*



© Mariano Hernández, *Cachuas y el Jua en la multitud*



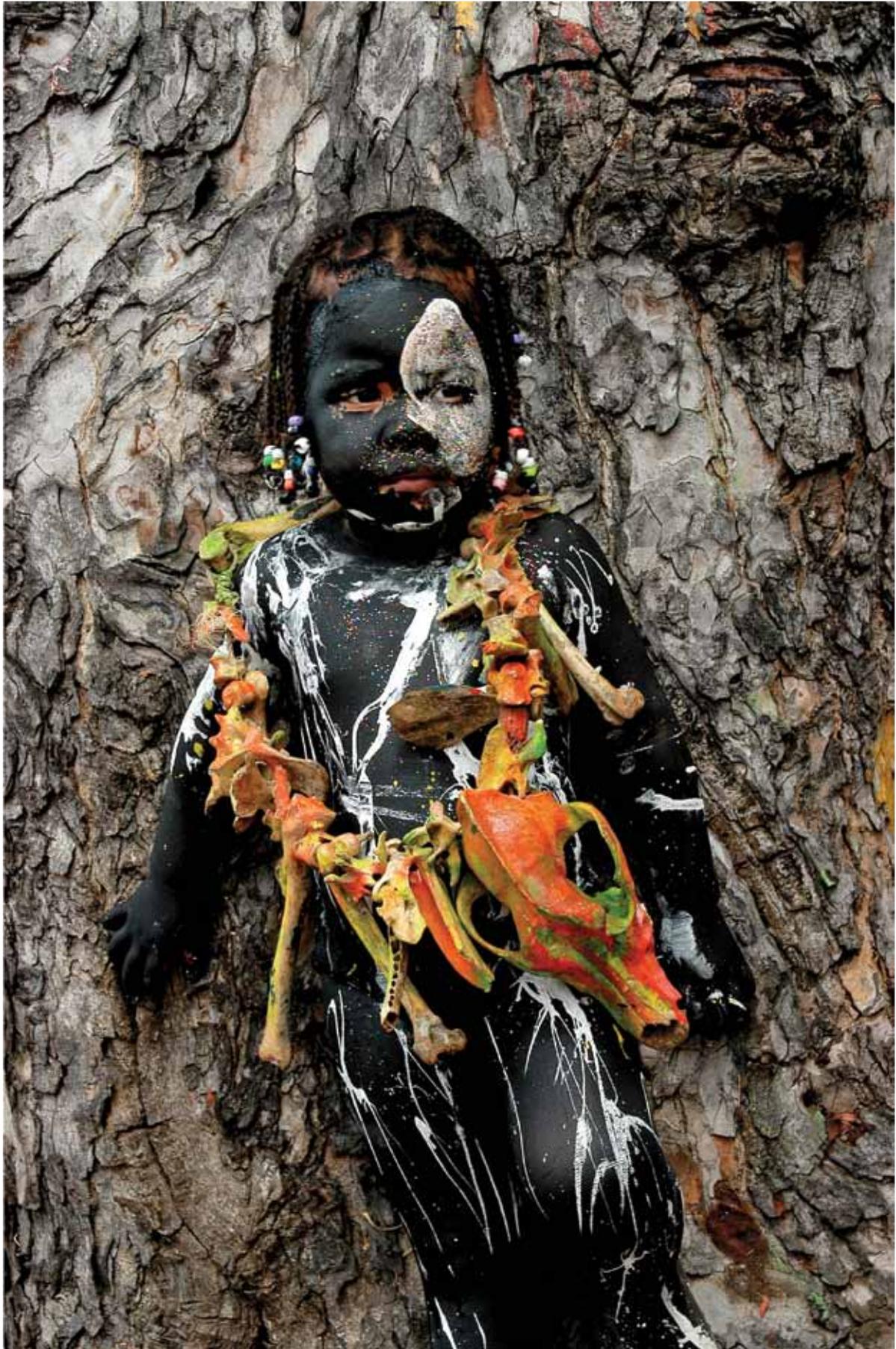
© Mariano Hernández, *Pinta'o de Barahona [de amarillo II]*



© Mariano Hernández, *Pinta'o de Barahona [de blanco]*



© Mariano Hernández, *Los Pintao de Barahona*



© Mariano Hernández, *Niña de los Pintao de Barahona*



© Mariano Hernández, *Belisa-Santo Domingo*



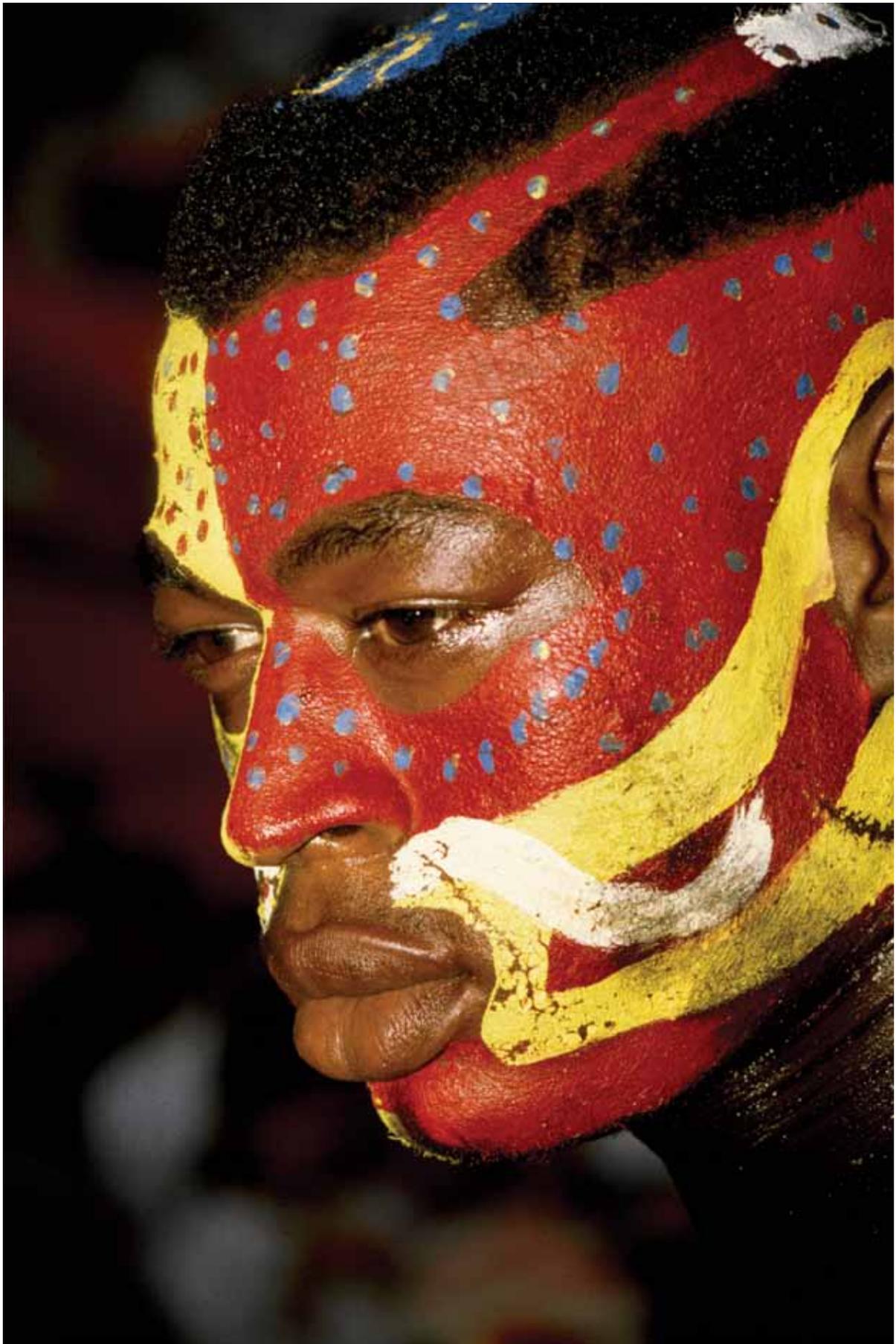
© Mariano Hernández, *Pequita-Cotui*



© Mariano Hernández, *Grito de Juampa-Cotui*



© Mariano Hernández, *Enrique de amarillo, Cotui*



© Mariano Hernández, *Rostro máscara, Santo Domingo*



© Mariano Hernández, *Rostro con bandera*, Santiago



© Mariano Hernández, *Príncipe africano (carnaval de Cotui)*



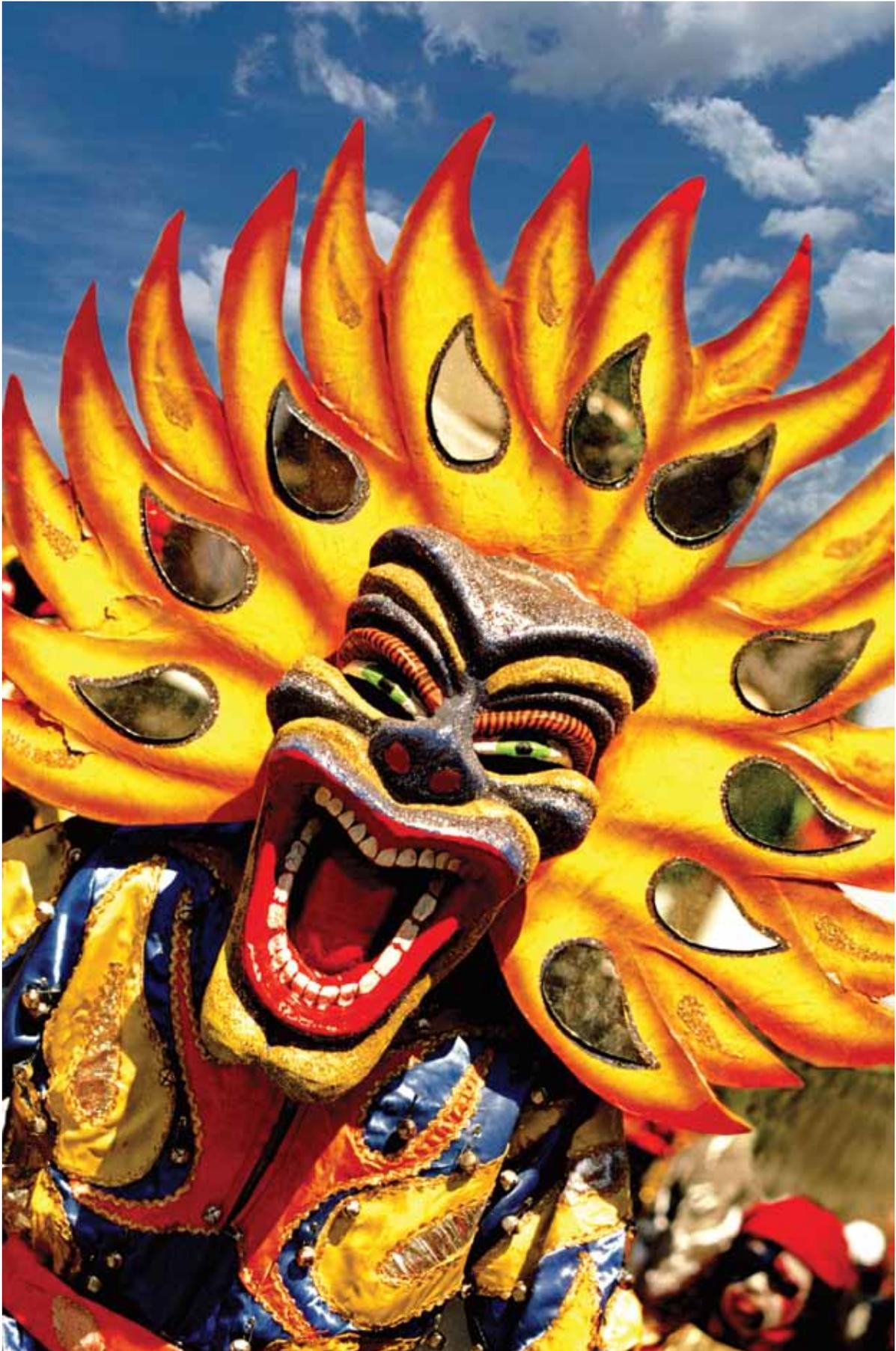
© Mariano Hernández, *Margarita, Villa Mella*



© Mariano Hernández, *Papelu de Cotui*



© Mariano Hernández, *Hombres tapitas*, Santo Domingo



© Mariano Hernández, *Juda de Navarrete*



© Mariano Hernández, *Lechón joyero*, Santiago, República Dominicana



© Mariano Hernández, *Negro de la Joya*, Guerra



© Mariano Hernández, *Hombres de barro, Bonao*



© Mariano Hernández, *Macarao de Salcedo*



© Mariano Hernández, *Rostro de Tizna'o, Santo Domingo*



© Mariano Hernández, *Tífua de Azua*

La Biblioteca Nacional de México, la más importante de Latinoamérica por su Fondo Antiguo

Entrevista con Salvador Equiguas

Alma Olguín Vázquez*

Fundada en 1867, la Biblioteca Nacional de México, encargada de salvaguardar la memoria bibliográfica de nuestro país, resguarda en la actualidad casi dos millones de libros y documentos. Su Fondo Reservado es de vital importancia por su tarea primordial de preservar y organizar las colecciones que, por su rareza, ejemplares limitados y por su valor, requieren de cuidados especiales para su conservación. Es ahí donde se abriga el Fondo Antiguo, en el que se encuentra un valioso acervo no sólo por su significado, sino por su trayectoria y su origen.

El fondo inicial fue instaurado de manera oficial tras las leyes de expropiación de los bienes eclesiásticos, entre los que se incluyeron el acervo bibliográfico de la Universidad Real y Pontificia y parte de las bibliotecas de los grandes conventos coloniales como el de San Francisco.

De autores principalmente franciscanos y jesuitas: tratados teológicos, filosóficos, textos sobre astronomía, medicina, botánica, lenguas indígenas, fondos epistolares, crónicas, traducciones de los autores clásicos al español novohispano y un inmenso *corpus* de escritos en latín, que era la lengua culta por medio de la que se hacía la transmisión de conocimientos formales en el ámbito de las instituciones, fueron los grandes troncos que dieron origen a esta biblioteca, explica el maestro Salvador Equiguas, secretario académico del Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, instancia que tiene bajo su custodia la Biblioteca Nacional de México.

La formación de historiador interesado en los pueblos indígenas lleva a Equiguas a mantener una actitud afectiva y emocional al referir: “Sin temor a equivocarme, puedo

decir que nuestra biblioteca es la más importante de Latinoamérica, precisamente por su Fondo Antiguo, pues aunque existen otras bibliotecas, como la de Brasil, que casi nos triplica en cantidad, no cuenta con un fondo antiguo del siglo xvi ni tiene incunables”.

Éstos son los documentos más antiguos que posee la biblioteca, un conjunto de obras medievales que trajeron consigo los frailes: “Recordemos que México fue el primer asentamiento de la imprenta en América, con todo lo que ello significa. Nosotros somos herederos naturales de esos acervos, así como de la propia creación que resguardamos y estudiamos”, expresa.

Gran aportación de la Biblioteca Nacional de México, dice, es que tiene la vocación de ser el resguardo de nuestra memoria y de nuestra propia tradición en todas las modalidades de las lenguas.

El estudioso explica que entre los documentos más importantes se encuentra la segunda edición, impresa en 1571, de *El galeón de Anáhuac* de Fray Alonso de Molina: primer vocabulario del castellano a la lengua náhuatl que, en su segunda edición revisada por el autor, le fue añadido el vocabulario del náhuatl al castellano.

Sobre la importancia de este documento, refiere que marcó la pauta a seguir para la elaboración de muchos otros vocabularios que se hicieron después, como el de la lengua michoacana que escribió Baturnino Gilberti y al que tituló *El tesoro espiritual en la lengua michoacana*.

Pero si de documentos importantes se trata, el historiador añade el vocabulario del otomí al castellano, un manuscrito del que, dice, no se ha precisado su autoría pero se presume que pudo haber sido el misionero Horacio Carocci, que conocía bien la lengua mazahua y el otomí, y de quien,

* Coordinación Nacional de Antropología, INAH.



por cierto, se creía que pertenecía a la orden jesuita, pero que recientes investigaciones de la doctora Yolanda Lastra apuntan a que fue franciscano. Probablemente escrito en el siglo XVII y basado en las entradas del texto de fray Alonso de Molina, el investigador refiere que el de Carocci es uno de los vocabularios más extensos en lenguas amerindias que resguarda la biblioteca.

También se encuentran sermones, manuscritos de fray Bernardino de Sahagún que, aunque no son los que se incorporaron al *Códice Florentino*, pertenecen a sus primeros escritos, probablemente anteriores a 1545.

En 1492, como un año paradigmático para la historia universal, Antonio de Nebrija publicó un vocabulario del latín al romance y al español, un estudio de la lengua latina cuyas normas gramaticales se utilizaron para la enseñanza en las universidades españolas y que los frailes aplicaron a su llegada a la Nueva España. Este estudio, impreso en Sevilla, también reposa en los anaqueles de la Biblioteca Universitaria.

“Es muy importante que nosotros contemos con esa publicación, porque fue tan importante la obra de este autor que



se siguieron imprimiendo sus gramáticas de la lengua latina durante algunos siglos después. En Puebla, en el siglo XVII, por ejemplo, se publicaron algunas partes de los fragmentos que no habían sido incorporados a las primeras ediciones y también se encuentran aquí”, añade, y reflexiona: “Este acervo es como un eslabón en la historia de nuestra tradición intelectual y de nuestro pensamiento creativo sobre la literatura, la historia, la filosofía y de cómo los mexicanos hemos visto estas formas de pensamiento a lo largo del tiempo”.

Convencido de lo anterior, pasa a describir un manuscrito denominado *Cantares mexicanos*: “Yo me atrevería a denominarlo casi un código, aunque con escasos elementos pictográfico-fonéticos de la escritura antigua. Está escrito en glosa latina pero con el pensamiento nahua y la influencia colonial del sincretismo cultural”. Explica que *Cantares mexicanos* está compuesto por 12 obras pequeñas. La primera es una colección de cantares antiguos, entre los que hay que resaltar algunas piezas atribuidas a autores de origen prehispánico. Pareciera que algunas tradiciones orales lograron sobrevivir a la Conquista y que se conservaron en forma de cantos, los cuales luego se trasladaron al papel, donde se incluyen acotaciones de autor: señales para marcar gestos, entradas de música y la rítmica de alguna danza.

Por esos documentos, comenta, sabemos que Francisco Plácido Domingo fue un prolífico compositor de la época colonial que escribió cantos a la Navidad; otro autor fue Valeriano, a quien se le atribuye un papel muy importante en la concepción del *Nican Mopohua*, así como muchos otros autores de los que se tiene noticia gracias a que quedaron plasmados en el papel.

Con una historia detrás de cada documento, el funcionario se refiere al circunstancial hallazgo de *Cantares mexicanos*: “El escritor y bibliófilo José María Vigil, quien fue director de esta biblioteca, los encontró dentro de una caja de zapatos prácticamente para la basura; sin embargo, de inmediato se percató de su importancia y dio a conocer su hallazgo en un congreso de americanistas, pues aunque no tenía conocimientos de náhuatl, supo de la importancia que tenían estos documentos, y aunque se lamentó por no contar en su momento con las herramientas para traducirlo, con la suerte de encontrarlos y la sabiduría para canalizarlos nos dejó uno de los grandes legados de la literatura prehispánica”.

Otro de los grandes tesoros de este acervo son los manuscritos de libros de coro de los siglos XVI y XVII en gran formato, así como un nutrido grupo de incunables, con su letra gótica a la usanza del invento de Gutenberg. Textos que, en su opinión, tienen un especial valor, quizá no para

la tradición intelectual mexicana pero sí como parte de la memoria de la humanidad.

Además, “nosotros podemos presumir que somos parte del puente entre el mundo occidental y el mundo oriental”, señala el historiador al hablar sobre uno de los dos ejemplares de *Las primeras artes de la lengua japona* que realizaron los jesuitas, haciendo uso de todo el bagaje cultural novohispano y que aplicaron en la evangelización Oriente lejano, cuando partieron de la Nueva España. Equiguas también presume que existen muchas otras obras referentes al mundo filipino.

“Por sus características, el Fondo Antiguo de la Biblioteca Nacional no es de consulta básica. Tan sólo consideremos que la mayor parte de los textos están escritos en latín novohispano, y a los manuscritos hay que entrarle con paleografía para acceder a su contenido. Eso nos da un perfil del usuario distinto”, aclara.

Sin embargo, explica que por medio del catálogo electrónico *Nautilo*, de consulta pública, se permite el acceso a estos acervos: “Se experimenta una excepcional sensación. Cuando uno entra a la letra antigua, a la foja vieja, te trasladan un poco sin querer en el tiempo, allá, donde y cuando fue escrito, y al cerrar el libro o manuscrito y regresar a la pantalla de la computadora, tienes que hacer una revolución mental para volver al presente”.

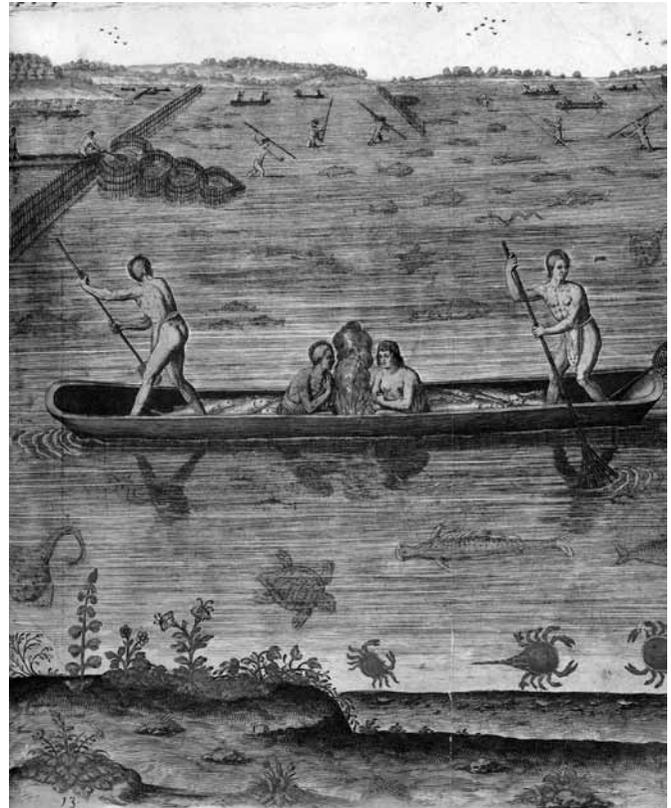
¿Y qué hacer con toda esta riqueza aún desconocida para el gran público no especializado? “Con excepciones, como es el caso de sor Juana, a México se le reconoce dentro de la creación literaria y como movimiento intelectual muy tardíamente. No hemos logrado tipificar ni siquiera para el español de la época colonial, mucho menos a las creaciones en letras indígenas, cosa que desde mi muy modesto parecer es un error.”

Explica que todavía se pone en tela de juicio el carácter estrictamente literario de los textos de la época colonial porque no se ha logrado despojarlos del sesgo sagrado. Sin embargo, argumenta: “Cuando vemos las piezas que están contenidas, por ejemplo, en los *Cantares mexicanos* o en *Los romances de los señores de la Nueva España*, podemos encontrar que no todos son dedicados en honor a alguna deidad. Algunas piezas tienen un carácter épico, mientras que otras son incluso complejas metáforas sexuales. Otras son cantos dedicados a la tristeza y algunas al placer carnal, lo que debiera convertirlas en una literatura para su difusión y consumo”.

Pero quienes se han interesado en estos textos, dice, han sido historiadores, antropólogos, lingüistas y otros especia-

listas que quizá no contamos con las herramientas literarias para analizar estas formas, como lo pudo hacer, por ejemplo, Ángel María Garibay, quien con su vasta formación fue sensible a descubrir las grandes características del discurso indígena. En opinión de Equiguas, “sería bueno que estos textos llamaran la atención y cautivaran a los estudiosos de las letras para que trataran de tipificar algunos de los elementos del lenguaje simbólico de la creación literaria de estos pueblos”.

El estudioso añade que se podrían recuperar algunas obras dramáticas y representarlas. Quizá muchas de ellas tengan alguna tendencia a lo sagrado, pero con adecua-



ciones a pasajes que no forman parte del canon cristiano y que alguien se otorgó la dispensa de incluirlos. Nos falta mucho por hacer, aclara, ya no digamos del náhuatl, que es la lengua más registrada, sino también de otras igual de importantes como el purépecha, el mixteco, el maya yucateco, el tzetzal, el tzotzil, el otomí y el mazahua.

Ante el umbral de un desafío de reestructuración de nuevas formas de información y vehículos de conocimiento, Salvador Equiguas concluye: “Yo sí creo que el libro tradicional volverá a su origen y se convertirá en un producto de lujo. Por eso es tan importante el compromiso que ahora tenemos en la biblioteca de resguardarlo como un patrimonio cultural tangible”.

Enrique Hugo García Valencia e Iván A. Romero Redondo (coords.), *Los pueblos indígenas de Veracruz. Atlas etnográfico*, México, INAH/Gobierno del Estado de Veracruz, 2009, 335 pp.

Los pueblos indígenas de Veracruz cristaliza el esfuerzo de años de investigación y conjunción de esfuerzos de fotógrafos, investigadores, diseñadores de mapas, gráficas e ilustraciones que permiten diferentes niveles de lectura. Es un texto que puede leerse en secciones, por capítulos o ser consultado para datos pecisos sobre índices de mortandad, morbilidad, natalidad, mapas económicos o lingüísticos, por poner algunos ejemplos.

El libro comprende un primer bloque de ensayos que aborda los siguientes temas: "Organización territorial", "Etnohistoria regional", "Población, lengua y región", "Actividades de subsistencia y organización productiva", "Organización social" y "Entre el orden y el caos: cosmovisión y tradición oral". Cada uno de estos apartados comprende una serie de ensayos y pequeños recuadros donde se tratan temas en particular; por ejemplo, el papel que jugó la explotación petrolera en la redistribución de la población o los sitios arqueológicos del estado.



Por su parte, el segundo bloque se titula "Ensayos temáticos", y ahí destacan apartados como: "La educación indígena en Veracruz", "La tierra", "Diversidad religiosa en las regiones indígenas de Veracruz", "Migración indígena en Veracruz", "Sistema de cargos en Veracruz", "Música y danza: el son jarocho", "La producción artesanal en el estado de Veracruz" y "En defensa de la comunidad indígena".

Los autores analizan a profundidad los temas, con un lenguaje accesible y muy buen material fotográfico. *Los pueblos indígenas de Veracruz* ofrece un contexto amplio sobre la región y sugiere bibliografía actualizada.

• • •

Emma Pérez-Rocha, *El tributo en Coyoacán en el siglo XVI*, México, INAH (Científica), 2008, 135 pp.

Gilda Cubillo Moreno

Como su título lo indica, el tema central de este libro es el tributo colonial y el servicio personal indígena en el siglo XVI, en concreto en Coyoacán, sus barrios y pueblos, y en los sujetos a Tacubaya, pertenecientes también a la jurisdicción de Coyoacán. Estamos ante una obra de extraordinario valor por sus relevantes aportaciones, producto de una esmerada investigación científica. En sus aspectos formales, pese a la complejidad de los asuntos abordados, Emma Pérez-Rocha nos brinda un texto bien estructurado y de ágil lectura, cualidades que caracterizan sus escritos. En cuanto a las fuentes históricas empleadas, la autora analizó de manera concienzuda una amplia diversidad de testimonios que dan certidumbre a sus afirmaciones, si bien se reserva con cautela las dudas en los casos en que las limitaciones de los datos no le permitieron formular conclusiones definitivas.

Crónicas e informaciones como las de Juan de Torquemada, Hernando Alvarado Tezozómoc, Diego Durán, Domingo de Chimalpáhin, Toribio de Benavente (Motolinía), Hernán Cortés, Alonso de Zorita, Vasco de Puga, Jerónimo Valderrama, los códices *Ozuna*, *Mendoza* y de *Tributos de Coyoacán*, entre otras fuentes importantes, han sido abordadas a profundidad para ofrecer una visión integral de los antecedentes prehispánicos y el proceso experimentado a lo largo del siglo XVI, a más de analizar otros documentos fundamentales para la sustentación de su estudio, como fueron las visitas a Coyoacán de los oidores Antonio Rodríguez de Quesada, en 1551, y la de Gómez de Santillán, en 1553, efectuadas por órdenes reales como respuesta a las quejas presentadas por los pueblos indios de la zona a causa de los excesos cometidos por parte de los españoles en el cobro del tributo en especie y los abusos en el servicio personal que se les exigía. Así también fueron examinados *El libro de las tasaciones de los pueblos de la Nueva España* (1952), los padrones de tributarios, y otros escritos primarios contenidos en la *Colección de documentos sobre Coyoacán*, recopilados por Carrasco y Jesús Monjarás-Ruiz (1976, 1978, vols. 1 y 2), entre la documentación sobresaliente.

Conocer los cimientos, las pautas, las funciones, las instituciones, los actores, las transformaciones y la dinámica que se desarrollaron en torno al cobro de los tributos nos abre una ruta medular en la comprensión de su importancia económica para las empresas españolas, de sus consecuencias en las comunidades indias y del carácter del sistema de dominación colonial, en que "el tributo fue una de las instituciones claves en la formación de la Nueva España" (p. 38). Todo ello está comprendido en la obra de Pérez-Rocha. Si bien desde hace años se han producido contribuciones importantes relacionadas con el estudio del tributo prehispánico y colonial, entre las que destacan las ofrecidas por Pedro Carrasco (1978), Luis Ramos Gómez

y Concepción Blasco (1976), José Miranda (1980), Charles Gibson (1981) y Luz María Mohar (1987), escasas son las investigaciones al respecto, y nunca antes se había llevado a cabo un análisis exhaustivo sobre la temática en Coyoacán y su demarcación. Los aportes de esta obra trascienden dichos tópicos y fronteras, para ofrecernos otros elementos significativos, como el de la estructura y organización territorial en sus diferentes niveles, relacionados con la división en barrios, estancias o pueblos según tributaran al marquesado del Valle, al cacique, a la Iglesia o la división dedicada al servicio público o *coatéquitl*, para concluir que cada una de estas divisiones se superponía y conformaba una compleja organización basada en el tributo.

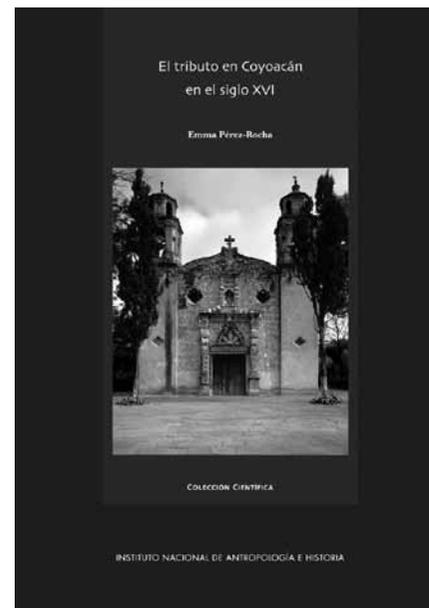
El evolucionado sistema tributario precolumbino del *tlatocáyotl* o señorío tepaneca de Coyoacán –supeditado al imperio de Azcapotzalco primero y a la tríada México-Tenochtitlán, Tacuba y Texcoco, después– sería la plataforma organizativa adoptada con gran visión por Hernán Cortés poco tiempo después de la conquista. Bases que se acoplarían a la tradición tributaria peninsular medieval y que serían implementadas con nuevos mecanismos, disposiciones y leyes coloniales.

Una de las enseñanzas más sobresalientes de este libro es la visión que nos ofrece sobre las diversas y excesivas cargas tributarias, tanto en especie como en servicios personales o en dinero, que recaían sobre los hombros de los naturales. Más allá de las iniciativas reales para frenar los abusos y los excesos en los tributos exigidos por los colonizadores, la propia Corona, en aras de sus propios intereses para acrecentar sus rentas, no logró más que recrudecer tales desproporciones, puesto que a las cargas acostumbradas se sumaron las de las nuevas tasaciones que, no obstante su moderación, producto de las rigurosas y propositivas visitas, nunca se aplicaron en forma y se tornaron en un problema crónico padecido por los indios que jamás se subsanó. Es un hecho que el régimen tributario fue imple-

mentado y que experimentó cambios favorecidos por la política real, pero siempre fue inestable y no logró consolidarse.

Si bien el rey abolió formalmente el servicio personal y lo suplió por el trabajo por pago del repartimiento, esta orden no pasó en gran medida del papel. Además, en el grado en que el repartimiento se cumplió, no dejaba de ser un trabajo de carácter forzoso, cuya retribución era insuficiente y distraía por igual a los indios de las labores sustantivas de su economía natural. Esto se tradujo en una desmedida explotación de su fuerza de trabajo, que debilitó la capacidad para que las comunidades indias canalizaran una producción de bienes suficiente para su propia subsistencia. Cuando leemos la larga lista de productos y trabajos que estaban obligados a entregar en diferentes periodos –algunos cada semana, otros cada mes, cada 60 días, cada 80, cada trimestre o anualmente, según el caso– a diferentes personajes e instituciones, ya fuera a Cortés, después al encomendero, su hijo Martín Cortés y sus descendientes, a la Corona, a los caciques de la nobleza indígena y gobernadores indios, al común, a los frailes, al cura; ya fuese para cubrir las necesidades cotidianas de todos ellos con maíz, trigo, gallinas, huevos y frutos diversos de la tierra, leña, carbón, servicio doméstico; o ya con mano de obra para la edificación de sus casas, templos o conventos, como para la construcción de calzadas y otras obras públicas, para las que también contribuían con cal, productos maderables o grandes piedras (cuyo acarreo llegaba a costarles la vida); o ya fuera para la conversión del servicio personal y de los productos tributados en mercancías y dinero canalizado a la comunidad o al clero para el pago de servicios.

En fin. Imaginemos lo que todas esas cargas significaban para los extenuados indios en tiempo, energía, salud y calidad de vida restados a sus personas, familias y comunidades donde, si bien el sistema tributario favoreció, de alguna manera, la reproducción de estas últimas, nunca se dio un beneficio



individual para los macehuales. A mi entender, he allí una explicación del origen de problemas como la pobreza, la explotación excesiva y la precariedad que históricamente han sufrido, de una u otra manera, los pueblos de estas tierras.

Algunas fuentes históricas y obras centrales referidas por Emma Pérez Rocha

- Alvarado Tezozómoc, Hernando, *Crónica mexicana-yotl*, México, IIH-UNAM (Primera Serie Prehispánica, 3), 1975.
- Benavente, fray Toribio de, Motolinía, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, México, IIH-UNAM (Historiadores y Cronistas de Indias, 2), 1971.
- Carrasco, Pedro, "La economía del México prehispánico", en P. Carrasco y Johanna Broda (eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, Nueva Imagen, 1978, pp. 13-76.
- Carrasco, Pedro y Jesús Monjarás-Ruiz, *Colección de documentos sobre Coyoacán*, vol. 1: "Visita del oidor Gómez de Santillán al pueblo de Coyoacán y su sujeto Tacubaya en el año de 1553" y vol. 2: "Autos referentes al cacicazgo que proceden del AGN", México, INAH (Colección Científica, 39 y 65), 1976 y 1978.
- Cartas del licenciado Jerónimo Valderrama y otros documentos sobre su visita al gobierno de la Nueva España, 1563-1565*, México, José Porrúa e Hijos, 1961.

Codex Mendoza. *The Mexican Manuscript Known as Collection of Mendoza*, 3 vols., Londres, James Cooper Clark, 1938.

Códice Ozuna, *pintura del gobernador, alcaldes y regidores de México*, Madrid, Manuel G. Hernández, 1978.

Códice Tributos de Coyoacán, Juan José Batalla Rosado (estudio), España, Brotarte, 2002.

Cortés, Hernando, *Cartas y documentos*, México, Porrúa, 1963.

Chimalpáhin, Cuauhtlehuantzin y Francisco de San Antón Muñón, *Relaciones de Chalco Amaquemecan*, Silvia Rendón (paleografía y trad.), México, FCE, 1965.

Chimalpáhin, Domingo, *Las ocho relaciones y memorial de Colhuacan*, 3 vols., Rafael Tena (paleografía y trad.), México, Conaculta (Cien de México), 1998.

Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, 2 vols., José Fernando Ramírez (ed.), México, Editora Nacional, 1967.

Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI, 1981.

González de Cossío, Francisco (pról.), *El libro de las tasaciones de los pueblos de la Nueva España*, México, AGN, 1952.

Miranda, José, *El tributo indígena en la Nueva España durante el siglo XVI*, México, El Colegio de México, 1980.

Mohar, Luz María, *El tributo mexica en el siglo XVI: análisis de dos fuentes pictográficas*, México, CIESAS/SEP (Cuadernos de la Casa Chata, 154), 1987.

Puga, Vasco de, *Cedulario de la Nueva España*, facs., México, ConduMex, 1985.

Ramos Gómez, Luis J. y Concepción Blasco Bosqued, "En torno al origen del tributo indígena en la Nueva España y su evolución en la primera mitad del siglo XVI. Según el testimonio del Códice de Coyoacán de Simancas", en *Simposio Hispanoamericano del Indigenismo Histórico*, Terceras Jornadas Americanistas de la Universidad de Valladolid, España, 1976, pp. 1-35.

Torquemada, fray Juan de, *Monarquía indiana*, 7 vols., México, IIH-UNAM (Historiadores y cronistas de Indias, 5), 1975.

Zorita, Alonso, "Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España", en Salvador Chávez Hayhoe (ed.), *Nueva colección de documentos para la historia de México*, México, 1941.

• • •

Serie *Orígenes*, documentales antropológicos del proyecto *Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio*, de la Coordinación Nacional de Antropología y la Coordinación Nacional de Difusión-INAH

Mariana Zamora Guzmán

Con el objetivo de lograr una mayor difusión sobre los avances de las investigaciones del proyecto de *Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio*,¹ se desarrolló la producción de cuatro documentales que consolida visualmente el trabajo etnográfico de investigadores especializados y que se ha elaborado a lo largo de varios años en diferentes escenarios de México.

El trabajo de edición y posproducción de la serie *Orígenes* concluyó en el año de 2009 y se integra por los documentales *El juego de los diablos*, *El baile del viento y la lluvia*, *Tigres en la montaña* y *Entre la oscuridad y la gloria*.

Las temáticas seleccionadas de los audiovisuales ofrecen un acercamiento a celebraciones y ritos indígenas actuales que muchas veces, por la complejidad de los contextos, son poco accesibles para la mayoría de la gente. Los documentales de la serie *Orígenes* están contruidos por una mirada prolongada; la cámara de video es utilizada por el etnógrafo como una extensión de su propio ojo, la cual captura y preserva sucesos en imágenes que nos permiten conocer, y muchas veces comprender, otras realidades culturales.

Los documentales están estructurados por entrevistas y testimonios. La voz en *off*,² por su condición interpretativa, enriquece la información visual para un mejor entendimiento de los símbolos culturales que componen las imágenes. Así, estos trabajos audiovisuales rebasan el hecho de ser un registro; muy al contrario, son una aportación en la documentación de aspectos y

tradiciones que enriquecen la vida cultural indígena. Asimismo, las profundas investigaciones etnográficas contribuyen a concebir la diversidad cultural que conforma al México contemporáneo.

El juego de los diablos. Celebración de muertos en la Costa Chica de Oaxaca

Dentro de la celebración del día de Todos los Santos en las comunidades afroestizas de la Costa Chica de Oaxaca, todos los años se realiza la fiesta *El juego de los diablos*.

Entre ofrendas, bailes y disfraces se identifican diferentes aspectos de las culturas indígena, negra y española. El hilo conductor es la compleja representación de la figura del Diablo. De esta manera, el documental ofrece una reflexión sobre los elementos imprescindibles que conforman el juego: el Tenango, la Minga y los músicos.

Ficha técnica

Investigación: equipo Guerrero, Natalia Gabayet y Claudia Lora

Realización: Claudia Lora y Natalia Gabayet

Producción ejecutiva: Ana Galicia

Producción: Claudia Lora y Natalia Gabayet

Guión: Claudia Lora

Edición: Andel Cuauhtli

Edición y posproducción: Gabriel Lomelín

Cámara: Claudia Lora y Natalia Gabayet

Diseño sonoro: Cristian Manzutto

Adaptación de texto: Lorena de la Rocha

Locución: Juan Stack

Duración: 28' 30"

INAH, México, 2009

El baile del viento y la lluvia. Petición de lluvia en la Mixteca Alta de Oaxaca

Antes de iniciar la temporada de siembra, la comunidad de Santa Cruz Mitlatongo, en la Mixteca Alta de Oaxaca, se prepara para realizar el rito agrario de petición de lluvia. Para asegurar las cosechas de cada año, son visitadas las casas del agua y el viento. Los portavoces elegidos se encargan de la peregrinación, de llevar las ofrendas, los cantos y oraciones. De esta manera, los

mixtecos de Mitlatongo extienden una invitación al señor Viento para que traiga las nubes y baile con la señora Agua. Y así se culmina un ciclo más.

Ficha técnica

Investigación: equipo Oaxaca, Alicia Barabas, Miguel Bartolomé, Ma. del Carmen Castillo, Daniel Oliveras y Centro INAH Oaxaca
 Realización: Emilio Cantón y Natalia Gabayet
 Producción ejecutiva: Ana Galicia
 Producción: Ana Galicia y Natalia Gabayet
 Producción en campo: D. Oliveras y Ma. del Castillo
 Montaje: Emilio Cantón
 Cámara: Emilio Cantón, Daniel Oliveras y Natalia Gabayet
 Diseño sonoro: Cristian Manzutto
 Adaptación de textos: Lorena de la Rocha
 Locución: Juan Stack
 Duración: 27' 20"
 INAH, México, 2009



Tigres en la montaña. Petición de lluvia en la montaña de Guerrero

En las comunidades nahuas de Acatlán y Zitlala, en Guerrero, el jaguar persiste como figura de gran importancia, el cual se vincula desde tiempos prehispánicos con la guerra, entidades del agua y la fertilidad. En el mes de mayo, en el contexto de la festividad de la Santa Cruz, las comunidades realizan la fiesta de petición de lluvias.

En un entorno de ofrendas, cantos y procesiones, la evocación del jaguar se hace presente en las luchas de los tigres. Niños, mujeres, jóvenes y adultos disfrazados de *tecuanis* o tigres ejecutan enfrentamientos de carácter ritual, que tienen como objetivo el derramamiento de sangre, que es ofrendada a la tierra para proteger las tierras agrícolas.

Ficha técnica

Investigación: equipo Guerrero y Samuel Villela
 Realización: Emilio Cantón y Natalia Gabayet
 Producción ejecutiva: Ana Galicia
 Producción: Ana Galicia y Natalia Gabayet
 Edición: Emilio Cantón
 Cámara: Emilio Cantón, Natalia Gabayet, Daniel Oliveras y Samuel Villela
 Adaptación de textos: Lorena de la Rocha
 Diseño sonoro: Cristian Manzutto
 Apoyo a la producción: Omar Ramírez, Ana Luisa López y Jorge Blando
 Locución: Juan Stack
 Duración: 28'
 INAH, México, 2009

Entre la oscuridad y la gloria. La Cuaresma entre los mayos de Sonora

Durante los 40 días de Cuaresma que marca la liturgia católica, los habitantes mayos de El Júpate, en Sonora, realizan una muy particular interpretación de esta fiesta religiosa. Los episodios de la Pasión de Cristo son representados por el Viejito,³ fariseos, pilatos y verónicas. Asimismo, se suman a la personificación elementos de la cultura indígena mayo, como las danzas de los Pascolas y del Venado. Esta festividad comunitaria, llena de símbolos, es asumida como una alegoría del rito de fertilidad, acompañada de música y bailes.

Ficha técnica

Investigación: equipo Sierra Valles de Chihuahua, Sonora y Sinaloa, José Luis Moctezuma Zamarrón y Centro INAH Sonora
 Realización: Emilio Cantón y Natalia Gabayet

Producción ejecutiva: Ana Galicia
 Producción: Natalia Gabayet y Ana Galicia
 Montaje: Emilio Cantón
 Cámara: Emilio Cantón y Natalia Gabayet
 Diseño sonoro: Cristian Manzutto
 Textos: José Luis Moctezuma Zamarrón y Lorena de la Rocha
 Asistentes de producción: Omar Ramírez y Ana Luisa López
 Locución: Juan Stack
 Duración: 28'
 INAH, México, 2009



Los documentales a que se hace referencia no sólo constituyen un material de difusión, sino que pueden ser utilizados como herramienta didáctica para cursos de educación media. Para mayor información sobre los documentales de la serie *Orígenes* y las investigaciones etnográficas, se puede consultar la siguiente página:

<http://origenes.cultura-inah.gov.mx>

Notas

¹ A cargo de la Coordinación Nacional de Antropología y la Coordinación Nacional de Difusión del INAH.

² Técnica de producción audiovisual mediante la que se retransmite una voz no pronunciada visualmente delante de la cámara.

³ Curandero que vivió en la región y ayudó a la gente en sus penurias, que a su vez representa a Cristo.

LA UNAM OTORGA EL EMERITAZGO
A YOLANDA LASTRA

El 26 de enero de 2011 se realizó una ceremonia en ocasión del emeritazgo de la lingüista Yolanda Lastra en el auditorio Jaime Litvak King del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Carlos Serrano, director del instituto, ofreció unas palabras a las cuales siguieron las de investigadores que han encontrado en Yolanda una maestra excepcional: Rebeca Barriga, Ana María Salazar, Verónica Kuglerl y Leopoldo Valiñas.



La Dra. Lastra ha dedicado más de 40 años de su vida a la investigación y docencia en lingüística. Recibió su formación en Estados Unidos y se doctoró en Cornell en 1963. Ha recabado información a lo largo de miles de horas de trabajo de campo y publicado textos fundamentales para el conocimiento del quechua, náhuatl, otomí y chichimeco jonaz. No menos importante ha sido su participación en la defensa de las lenguas en peligro de desaparición.

Sin embargo, las palabras de los oradores destacaron en todo momento la inteligencia, persistencia y generosidad de Yolanda Lastra a lo largo de su vida académica.

Durante la ceremonia, además de los discursos, se le entregó a la Dra. Lastra una serie de frases en algunas de las lenguas que ha estudiado. Por turno, cada orador le entregó un impreso con una frase a manera de regalo, que en conjunto son más elocuentes que cualquier semblanza curricular. A continuación transcribimos las frases que nos fueron proporcionadas por el Dr. Fernando Nava para esta reseña del evento:

1. Mensaje en quechua

Yachacheh masisniyki yuyariyku tukuy allin ruwasqaykita!

Tus colegas enseñadores recordamos todo lo bueno que has hecho.

[Proporcionado por el Dr. Peter Landerman.]

2.1. Mensaje en náhuatl (Milpa Alta, DF)

Yolanda: Moicniuhztizihuan cenca ticma-huizihua in motequiuhztin, motlapaliliztin, motemachiliztin: Tehuatzin, yuhqui in mihtoia ipan hueheucuatl, "tiocotzintli in ahmo popoca".

Yolanda: Tus amigos vemos con admiración tu trabajo, tus esfuerzos, tus enseñanzas. Eres, como se dice en el viejo canto, "tea que no ahuma".

[Proporcionado por el Profr. Librado Silva Galeana.]

2.2. Mensaje en náhuatl (montaña de Guerrero)

Tewame akin timitsixmatij tikmawisoitaj motekiv.

Quienes te conocemos, vemos con respeto, con aprecio tu trabajo.

[Proporcionado por el Mtro. Rafael Rodríguez.]

3. Mensaje en otomí

Nuga he dí nu mantsu'i, nu'i grá 'ñutate. Dí èts'a'i ri nsu rá nge ri nsa di ha ne ri nt'ofó.

Nosotros te vemos tu honor, tú eres maestra. Te alzamos tu honor por tus estudios y tus escritos.

[Proporcionado por la Dra. Doris Bartholomew.]

4. Mensaje en chichimeca-jonaz

Man'iéku' úrhán ndi ihék ni va ichhá, me únkha sutshá, ndi éku' bánhorhú' ni ákuníb be undě'hu' ígó'.

Todos los trabajos que tú has hecho o que aún sigues haciendo, los que somos tus amigos te los apreciamos mucho.

[Proporcionado por el Sr. Manuel Martínez López.]

• • •

SIMPOSIO ANTROPOLOGÍA E HISTORIA DEL OCCIDENTE DE MÉXICO. JOSÉ EUGENIO NORIEGA ROBLES (1932-2008), *IN MEMORIAM*

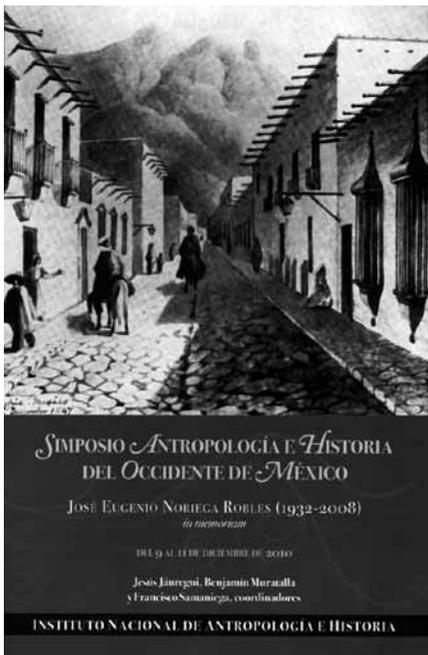
Gloria Falcón Martínez*

El evento rindió tributo a José Eugenio Noriega Robles, estudioso nayarita cuya trayectoria académica incluye estudios de posgrado en historia del arte en la Sorbona de París, más de 30 años de trabajo en el INAH y una extensa bibliografía integrada, sobre todo, por artículos y libros de temas históricos, arquitectónicos y artísticos de Nayarit, con investigaciones en historia del arte.

Coordinado por Jesús Jáuregui, Benjamín Muratalla y Francisco Samaniega, tuvo lugar en el auditorio del Museo del Templo Mayor del 9 al 11 de diciembre de 2010. Reunió a investigadores de los centros INAH Nayarit, Zacatecas y Sinaloa. Se presentaron ponencias del proyecto arqueológico Cerro del Teúl, de la Universidad Iberoamericana, de la Dirección de Salvamento Arqueológico, de la Subdirección de Fonoteca y del Proyecto Etnográfico del Gran Nayar.

La reunión académica fue una buena oportunidad para los interesados en nuevos aportes y formas de interpretación de datos sobre la dinámica de la cultura, no sólo en occidente, sino en buena parte del continente americano. Las presentaciones abarcaron un caleidoscopio de temáticas que incluye la música, los intercambios culturales, las técnicas

* cnavinculacion@gmail.com



cas prehispánicas de metalurgia y su relación con otras áreas culturales, entre otras. Gran parte de la evidencia que se presentó habla de la importancia de un enfoque que contempla intercambios culturales de esa zona geográfica con el sur y el norte de nuestro continente.

La conferencia magistral estuvo a cargo de Carolyn E. Boyd, investigadora de la escuela Shumla en Texas. Boyd, quien ha estudiado por varios años los murales de pinturas rupestres en los abrigos rocosos del cañón del Bajo Río Pecos, presentó una propuesta para interpretar el sentido cosmogónico de estas representaciones (ca. 2000 a. C.).

...

JORNADAS SOBRE PATRIMONIO CULTURAL, REALIZADAS DEL 18 AL 21 DE OCTUBRE DE 2010

Las jornadas fueron organizadas por la Coordinación Nacional de Antropología (CNAN), la Dirección de Etnología y Antropología Social y el Seminario de Problemática Actual de Patrimonio Cultural. Se organizaron en dos etapas: la primera, los días 18 y 19 en el Auditorio Fray Andrés de San

Miguel del Museo del Carmen. Estas sesiones estuvieron abiertas al público en general y, entre otros académicos, contaron con la presencia de la Dra. Soledad Mújica del Instituto Nacional de Cultura de Perú; el Dr. Antonio Arantes de la Universidad Estatal de Campinas, Brasil; la Dra. Lourdes Arizpe del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM y el Mtro. Carlos Zolla del Programa Universitario México Nación Multicultural de la UNAM.

La segunda etapa (20 y 21 de octubre) consistió en un taller con especialistas en el tema de diversas áreas de investigación del INAH, como centros regionales, la ENAH y la CNAN, así como del Conaculta y la UNAM. La coordinación del mismo estuvo a cargo de la Mtra. María Elena Morales y la Dra. Aída Castilleja, con sede en la CNAN.

Como resultado de las jornadas se redactó un documento del cual aquí transcribimos los siguientes acuerdos y reflexiones:

Es preciso reconocer y apoyar las formas de organización tradicional de las comunidades, especialmente aquéllas en las que se promueve la autogestión y las diversas iniciativas de salvaguarda y registro del patrimonio.

Se subraya la necesidad de reivindicar y reconocer el papel insoslayable de la investigación que se lleva a cabo en ese terreno.

Asimismo, se insistió en la importancia de recuperar la amplia experiencia etnográfica que existe en los diferentes centros de investigación del INAH, en el sentido de documentar y registrar la diversidad cultural susceptible de ser considerada como patrimonio, al desarrollar estudios de profundidad y poner, por otra parte, la información a disposición de los portadores culturales.

...

V SIMPOSIO INTERNACIONAL DEL HOMBRE TEMPRANO EN AMÉRICA. A CIEN AÑOS DEL DEBATE AMGHINO-HARDLICKA

José Concepción Jiménez

Cada dos años, desde 2002, se realiza el Simposio Internacional del Hombre Temprano en América. Por primera ocasión, el debate se llevó a cabo en la ciudad de La Plata, Argentina, con sedes en la Facultad de Ciencias Naturales y el Museo de la Universidad Nacional de la Plata, del 22 al 26 de noviembre de 2010.

Este año se decidió rendir tributo a dos científicos que fueron pioneros y que generaron los primeros debates con sus teorías sobre el poblamiento de América: Amegh-



pec, que lo rodea por medio de sus ventanas. Su arquitectura helicoidal descendente nos propone un ritmo continuo por sus 12 salas, que se pausa por sus dioramas y maquetas, ventanas que se abren a nuestro paso para mostrarnos la intimidad de diversos momentos de la historia. Las estrategias de comunicación empleadas nos permiten imaginar, reflexionar y aprender sobre quienes nos antecedieron y dieron forma a lo que somos como mexicanos.

Estamos seguros de la contundente pertinencia de un espacio como la Galería de

Historia, cuya trascendencia museográfica, didáctica y recreativa dentro del sistema de museos de nuestro país es innegable.

• • •

LEOPOLDO VALIÑAS, ACADÉMICO DE LA LENGUA

El jueves 10 de marzo, a las 17 horas, en el Museo Nacional de Arte, el Mtro. Leopoldo Valiñas Coalla dirigió su discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Len-

gua para ocupar la silla número xxiii que dejó vacante Andrés Henestrosa. El discurso con que el lingüista Valiñas aceptó su ingreso se tituló "La unidad lingüística en torno a la diversidad", donde se abordaron tanto la riqueza lingüística de nuestro país como las tareas pendientes para conservarla. Concepción Compañy Company le dio respuesta y la bienvenida a nombre de sus compañeros académicos. La Coordinación Nacional de Antropología extiende su más calurosa felicitación a Leopoldo Valiñas Coalla por esta merecida distinción.

El Instituto Nacional de Antropología e Historia
a través de la Coordinación Nacional de Antropología
convoca al

**DIPLOMADO
PERSPECTIVAS
ANTROPOLÓGICAS
SOBRE EL CAMPO Y
LA RURALIDAD**

Del 25 de mayo al 14 de diciembre de 2011.
1ª Promoción

Atresando el río - Linfoo - ADOLFO MEXIAC CALDERON 1954



EL INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA a través de
la COORDINACIÓN NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA
convoca al

**DIPLOMADO
ANÁLISIS
DE LA CULTURA**

Del 24 de mayo al 13 de diciembre de 2011
XIV Promoción

Diseño basado en un dibujo de José Hernández



Peritaje en Ciencias Antropológicas

Del 26 de mayo al 16 de diciembre de 2011
V PROMOCIÓN



Horario de las sesiones: Jueves de 16:00 a 20:00 hrs. **Sede del diplomado:** Coordinación Nacional de Antropología del INAH (Av. San Jerónimo 880, Col. San Jerónimo Lídice, C.P. 10200, México D.F.) Cupo limitado a 40 participantes. **Costo del diplomado:** \$ 6,000.00 (Seis mil pesos 00/100 M.N.) diferidos en tres mensualidades. Investigadores del INAH exentos de pago.
Requisitos de inscripción: Ser pasante de licenciatura, estudiante de posgrado o profesionista investigador en la temática, áreas afines o desempeñar funciones en instituciones relacionadas con el tema. Presentar documentación que acredite el grado académico, una fotografía tamaño infantil, resumen curricular (una cuartilla), carta de exposición de motivos, formato de registro y realizar un primer pago al momento de la inscripción. **Informes e inscripciones:** Subdirección de Capacitación y Actualización de la Coordinación Nacional de Antropología del INAH (Av. San Jerónimo 880, Col. San Jerónimo Lídice, C. P. 10200, México, D.F.) de lunes a viernes de 09:30 a 15:00 y de 16:00 a 18:00 hrs. / Tel. (55) 4040 54 00 ext. 4251 y 4252 capacitacion2@yahoo.com / www.antropologia.inah.gob.mx

NORMAS EDITORIALES PARA COLABORAR EN *DIARIO DE CAMPO*, NUEVA ÉPOCA
Publicación trimestral de la Coordinación Nacional de Antropología-INAH

Toda colaboración enviada para su publicación deberá ser inédita, con una extensión no mayor de 9 cuartillas (una cuartilla es igual a 1800 caracteres, en tanto 9 cuartillas equivalen a 16 200 caracteres), incluyendo bibliografía, y observará las siguientes normas:

1. El texto se presentará en archivo Word, justificado a lo ancho y con interlineado de espacio y medio, sin formatos especiales o plantillas.
2. La fuente será Arial de 11 puntos, con título en altas y bajas, en negritas. El nombre del autor incluirá una llamada al pie, con asterisco, en la que se indique su adscripción o institución académica de procedencia, junto con correo electrónico.
3. Las citas textuales que excedan los cinco renglones se incluirán a bando (sangradas) y en tipo menor, sin comillas, con su respectiva referencia consignada al final y entre paréntesis (Jakobson, 1990 [1949]: 296-297).
4. Las notas a pie de página serán solamente aclaratorias y en caso de aparecer una sola se usará asterisco. Si su número es mayor se utilizará numeración arábica progresiva.
5. Las referencias o bibliografía consultada se citará al final del escrito en orden alfabético de acuerdo con los apellidos de sus autores. Se observará el siguiente formato:
 - a) Para artículos:
Apellidos, Nombre del autor, "Título del artículo", en *Nombre de la publicación*, ciudad, Editorial o Institución editora, vol., número, periodo que abarca, año, páginas consultadas.
 - b) Para libro:
Apellidos, Nombre del autor, *Título de la obra*, ciudad, Editorial (Nombre de la colección, número), año, páginas consultadas.

- c) Para capítulos de libro:
Apellido, Nombre del autor, "Título del capítulo", en *Nombre de la obra*, ciudad, Editorial, años, páginas consultadas.
 - d) Para las tesis:
Apellido, Nombre del autor, "Título de la tesis", grado y especialidad obtenida, ciudad, Institución académica, año, páginas consultadas.
 - e) Cuando se trate de un código, otros documentos u obras sin autor, el nombre de éstos ocupará el lugar del autor y se resaltarán mediante cursivas. Ejemplo: *Código de Dresde*.
6. Las reseñas podrán ser sobre libros, documentales o discos, de reciente aparición y vinculados a nuestra disciplina, con una extensión no mayor de 3 cuartillas.
 7. Las notas sobre coloquios, congresos y otras actividades académicas no excederán las 3 cuartillas.
 8. Las imágenes incluidas en los textos deberán ir acompañadas con sus respectivos pies, los créditos correspondientes de autoría, año y procedencia. Los trámites de permiso de su uso recaerán en los colaboradores que las utilicen.
 9. Además de observar los permisos de uso, las fotografías y otras imágenes incluidas deberán ser entregadas en blanco y negro, en formato tif o jpg, en resolución de 300 dpi, en tamaño media carta.
 10. Toda colaboración deberá entregarse impresa en papel bond carta, acompañada de su respectivo respaldo en CD, en formato Word.
 11. Los trabajos que no acaten estas normas editoriales no podrán publicarse en *Diario de Campo*.

Las colaboraciones podrán enviarse o entregarse en la Subdirección de Vinculación y Extensión Académica de la Coordinación Nacional de Antropología-INAH, localizada en Av. San Jerónimo núm. 880, col. San Jerónimo Lídice, C.P. 10200, México, D.F., teléfono: 4040-5400, ext. 4203; fax ext. 4204 y 4205.

Correos electrónicos:

cnanvinculacion@gmail.com

diario57@gmail.com

Dirección en la web: <http://www.antropologia.inah.gob.mx>

QUEHACERES

Marcas de cultura. Pinturas corporales, escarificaciones y tatuajes en el mundo 4

Raffaella Cedraschi

El apóstol indigenista, redivivo 13

Hilario Topete Lara

El prefijo y- y los verbos en el zapoteco de Santa Ana del Valle 17

Rosa María Rojas Torres

Oraciones de relativo en mazahua 24

Micaela Guzmán Morales

Diálogos con mis colegas etnohistoriadores 34

Rodrigo Martínez Baracs

EXPEDIENTE

Lingüística misionera

Espadas, cruces y “artes”. La política del lenguaje en la época colonial en el norte de México 38

José Luis Moctezuma Zamarrón

Y el yelmo de Mambrino se hallaba en la Nueva España 46

Julio César Morán Álvarez

Una aproximación a la historia y fundación de la misión de Mochicahui, Sinaloa 53

Jorge Arturo Talavera González / Teresa Eleazar Serrano Espinosa

De utopía a topía: la obra de don Vasco de Quiroga en la Nueva España 59

Julio César Morán Álvarez

El contexto histórico-cultural de la *Doctrina y enseñanza en la lengua maçahua* 65

Michael H. Knapp Ring

El significado de los *Primeros memoriales* en el contexto de la *Historia general* de Sahagún.

Los cimientos de un “calepino” 77

Pilar Máynez

La alta educación de los franciscanos para los indígenas 84

Francisco Morales

PORTAFOLIO

Carnaval popular dominicano: fotografías de Mariano Hernández 90

CARA A CARA

La Biblioteca Nacional de México, la más importante de Latinoamérica por su Fondo Antiguo

Entrevista con Salvador Equiguas 109

Alma Olguín Vázquez

INCURSIONES

Enrique Hugo García Valencia e Iván A. Romero Redondo (coords.), *Los pueblos indígenas de Veracruz. Atlas etnográfico*, México, INAH/Gobierno del Estado de Veracruz, 2009, 335 pp. 112

Emma Pérez-Rocha, *El tributo en Coyoacán en el siglo xvi*, México, INAH (Científica), 2008, 135 pp. 112

Gilda Cubillo Moreno

Serie *Orígenes*, documentales antropológicos del proyecto *Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio*, de la Coordinación Nacional de Antropología y la Coordinación Nacional de Difusión-INAH 114

Mariana Zamora Guzmán

COSTUMBRE

LA UNAM OTORGA EL EMERITAZGO A YOLANDA LASTRA 116

SIMPOSIO ANTROPOLOGÍA E HISTORIA DEL OCCIDENTE DE MÉXICO. JOSÉ EUGENIO NORIEGA ROBLES (1932-2008), *IN MEMORIAM* 116

Gloria Falcón Martínez

JORNADAS SOBRE PATRIMONIO CULTURAL REALIZADAS DEL 18 AL 21 DE OCTUBRE DE 2010 117

V SIMPOSIO INTERNACIONAL DEL HOMBRE TEMPRANO EN AMÉRICA. A CIEN AÑOS DEL DEBATE AMGHINO-HARDLICKA 117

José Concepción Jiménez

CINCUENTA AÑOS DE HACER HISTORIA EN LA GALERÍA 118

Patricia Torres Aguilar Ugarte

LEOPOLDO VALIÑAS, ACADÉMICO DE LA LENGUA 119

