

Universiteit
Leiden
The Netherlands

Tlamatiliztli: la sabiduría del pueblo nahua. Filosofía intercultural y derecho a la tierra

González Romero, O.S.

Citation
González Romero, O. S. (2021, June 22). *Tlamatiliztli: la sabiduría del pueblo nahua. Filosofía intercultural y derecho a la tierra*. *Archaeological Studies Leiden University*. Leiden University Press (LUP), Leiden. Retrieved from https://hdl.handle.net/1887/3185767

Version:	Publisher's Version
License:	Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden
Downloaded from:	https://hdl.handle.net/1887/3185767

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Cover Page

Universiteit Leiden

Leiden University Repository

The handle http://hdl.handle.net/1887/3185767 holds various files of this Leiden University dissertation.

Author: González Romero, O.S.
Title: Tlamatiliztli: la sabiduría del pueblo nahua. Filosofía intercultural y derecho a la tierra
Issue date: 2021-06-22

ARCHAEOLOGICAL STUDIES LEIDEN UNIVERSITY

Tlamatiliztli:
La sabiduría del pueblo nahua
Filosofía intercultural y derecho a la tierra (México)

Osiris Sinuhé González Romero

Leiden University Press

This book is the result of a PhD project conducted by Osiris Sinuhé González Romero at the Faculty of Archeology at Leiden University. Leiden University, CONACYT-Mexico and Centro de Investigaciones en Antropología Social (CIESAS) supported the research and production of the present book. “This project also has received funding from the European Union’s Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Sklodowska-Curie grant agreement No 778384”. COLING Project “Minority Languages, Major Opportunities “Collaborative Research, Community Engagement and Innovative Educational Tools”

Archaeological Studies Leiden University
is published by Leiden University Press, the Netherlands

Series editors: M. Soressi and M.E.R.G.N. Jansen

Cover design: Joanne Porck
Cover page image: Double headed turquoise serpent (© The Trustees of the British Museum)
Lay out: Pedro Luis García

ISBN 978 90 8728 374 2
e-ISBN 978 94 0060 420 9
NUR 682

Osiris González / Leiden University Press, 2021

All rights reserved. Without limiting the rights under copyright reserved above, no part of this book may be reproduce, stored in or introduced into a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means (electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise) without the written permission of both the copyright owner and the author of the book.

TLAMATILIZTLI
LA SABIDURÍA DEL PUEBLO NAHUA

Filosofía intercultural y derecho a la tierra (México)

Proefschrift
ter verkrijging van
de graad van Doctor aan de Universiteit Leiden,
op gezag van Rector Magnificus prof. dr. ir. H. Bijl,
volgens besluit van het College voor Promoties
te verdedigen op 22 juni 2021
klokke 16:15 uur
door

OSIRIS SINUHÉ GONZÁLEZ ROMERO

geboren te México Stad
in 1976

Promotor
Prof. Dr. M.E.R.G.N. Jansen

Co-promotors
Dr. G. Llanes Ortiz
Dr. R. Macuil

Promotiecommissie
Prof. Dr. J.C.A. Kolen, decaan Faculteit der Archeologie (voorzitter)
Prof. Dr. C.L. Hofman (secretaris)
Prof. Dr. W.F.H. Adelaar
Dr. M.E. Berger
Dr. J. Olko (University of Warsaw)
Prof. Dr. G. Whittaker (Georg-August-Universität Göttingen)

Índice

Prólogo 7
Introducción 11
Epistemología de los pueblos originarios 18
Colonialismo, neocolonialismo, colonialismo interno 22
Hermenéutica decolonial 24
La categoría de pueblo 26

Primera parte

Capítulo 1. Lenguaje, epistemología y sabiduría 33
1.1 Lenguaje y visión de mundo nahua 34
1.2 Difrasismos y procesos cognitivos 35
1.3 Difrasismos relacionados con la sabiduría 41
1.4 *Intlil intlapal*: "La tinta negra, la tinta roja" 43
1.5 *Inamox intlacuilol*: "Sus libros, sus pinturas" 45
1.6 *In tlahuilli, in ocotl*: "Una luz, una tea" 49
1.7 *Huel ixe*, *huel nacace*: "De verdad tiene ojos, de verdad tiene oídos" 51

Capítulo 2. Lenguaje, visión de mundo y ontología 55
2.1 Metáforas ontológicas en el idioma náhuatl 56
2.2 Personificación, metáfora y metonimia 59
2.3 Paisaje sagrado y naturaleza viva 65
2.4 El ritual de bienvenida de la mazorca (Guerrero) 69
2.5 Los rituales a Maceuatenancatzintli (Hidalgo) 72
2.6 La narración del cerro Cuahtlapanga (Tlaxcala) 74

Capítulo 3. Arqueoastronomía, matemáticas y filosofía del tiempo 81
3.1 Arqueología del saber mesoamericano 82
3.2 La categoría de verdad en el pensamiento nahua 83
3.3 El pensamiento matemático 88
3.4 Algoritmos nahuas 94
3.5 Los glifos numéricos 96
3.6 Arqueoastronomía y filosofía del tiempo 99

Capítulo 4. Propiedad comunal, ciudadanía y derecho a la tierra 113
4.1 Los categorías nahuas para la propiedad de la tierra 113
4.2 Los libros de tierras: *altepeamatl* 119
4.3 Propiedad comunal y derecho a la tierra en el México Independiente 121
4.4 Autodeterminación, extractivismo y ciudadanía 128
4.5 La relación espiritual con la tierra 134

Segunda parte

Capítulo 5. Historiografía, personas sabias e intelectuales nahuas. 139
5.1 Antecedentes y estado de la cuestión. 139
5.2 *Tlamatinimeh* en el mundo mesoamericano 144
5.3 *Tlaixmatinimeh* en la época colonial 151
5.3.1 Sabiduría y conocimiento en el *Arte mexicana* de Antonio del Rincón 156
5.3.2 *Tlamatinimeh o philosophosme:* Juan Domingo Chimalpahín. 160
5.3.3 *Voces que significan ideas metafísicas*: Francisco Javier Clavijero 163
5.3.4 Los *yxtlamatque* en los *Anales de Tlaxcala* 167

Capítulo 6. Historia, mujeres sabias y especialistas rituales 171
6.1 *Tlaixmatinimeh* en el México Independiente. 172
6.1.1 Juan de Dios Rodriguez Puebla 173
6.1.2 Faustino Galicia Chimalpopoca 175
6.2 *Tlamatcacihuameh*. Las mujeres sabias 180
6.2.1 Las narraciones de doña Luz Jiménez 181
6.2.2 La arqueología de Isabel Ramírez Castañeda 183
6.2.3 El conocimiento tradicional de las mujeres nahuas 186
6.3 *Tlamatque* en las comunidades nahuas (Hidalgo) 188
6.4 *Tlahmaquetl* en las comunidades nahuas (Guerrero). 193

Capítulo 7. Diálogo intercultural y metodología nahua 197
7.1 Antropología filosófica y diálogo intercultural. 197
7.2 Metodologías de investigación colaborativa en la enseñanza del náhuatl. 198
7.3 Entrevistas con investigadores nahuas contemporáneos. 200
7.3.1 Francisco Morales Baranda. 200
7.3.2 Santos de la Cruz 201
7.3.3 Alfonso Vite 202
7.3.4 Orlando Galicia Mendoza 203
7.3.5 Diana Flores 204
7.3.6 Humberto Iglesias Tepec 205

Conclusiones. 213

Apéndice 1. Entrevistas con investigadores nahuas contemporáneos (Material audiovisual). 217

Bibliografía 219

Lista de imágenes 227
Lista de tablas 230

English Summary 231
Nederlandse Samenvatting. 233
Currículum Vítae 235

Prólogo

Las inquietudes filosóficas que dieron origen a esta obra se remontan a más de una década; en aquellos años iniciales no había imaginado el largo camino que seguiría, ni tampoco la forma que tomarían. Para enfrentar las inquietudes que en ese tiempo rondaban por mi mente inicié mis estudios del idioma náhuatl en el año del 2007. Los motivos que me impulsaron fueron de diversa índole, en primer lugar surgió en mí un vehemente deseo por aprender el idioma originario del lugar en donde había nacido; este primer impulso por conocer más profundamente mis raíces culturales estaba acompañado de diversas intuiciones filosóficas. Si bien mi lengua materna es el español y la herencia indígena de mi familia tiene raíces purépechas, en algún momento determinado me percate de la importancia de estudiar el idioma náhuatl para entender mi pasado y mi presente.

Asimismo después de haber concluido mis estudios de filosofía tuve conciencia de dos problemas que requerían mi atención. El primero fue cuando me di cuenta que la mayoría de los individuos que hemos nacido en el continente americano construimos y codificamos el mundo a través de idiomas europeos como el español, el inglés o el francés; ese fenómeno tiene una explicación histórica que no pretendo negar, sin embargo, para una mente filosófica allí existe un problema importante que es necesario enfrentar, de nada sirve mirar de reojo y fingir que eso es "normal".

El segundo problema apareció cuando me percaté de la falta de reconocimiento que tienen las filosofías de los *pueblos originarios* en los programas de estudio de las universidades. Por ejemplo durante mi etapa de estudiante de la Licenciatura en Filosofía no tuve una sola clase dedicada a estudiar este asunto, ya no digamos un curso completo, así me percate que existía un importante vacío y una falta de reconocimiento de las filosofías de los *pueblos originarios*, de allí que precisamente este trabajo tiene como objetivo contribuir a solventar dicho problema.

Desde un principio me percate que la labor no iba a ser sencilla y que requeriría de mucha paciencia y dedicación, así inicié mis estudios del idioma náhuatl a contracorriente de la opinión imperante que me decía que aprender un idioma indígena no me iba a servir de nada, sin duda fueron años difíciles en los que tuve que soportar la incomprensión y el escarnio.

De esta manera inicié un proceso de aprendizaje permanente que no hubiera sido posible gracias al apoyo de muchas persas y organizaciones, y que a pesar de todas las vicisitudes vividas se presenta ahora parcialmente en forma de esta investigación.

Quiero agradecer en primer lugar a mis padres María Estela Romero Arreola (q.e.p.d) y Miguel González Guerra, por su apoyo y tolerancia para seguir el camino que me dictaba mi conciencia. Agradezco especialmente a mi madre por su amor y por su apoyo incondicional, ella me enseñó el gusto por la lectura y alimentó mi curiosidad por la investigación científica, también me demostró que con esfuerzo y dedicación es posible lograr los objetivos que uno tiene en mente. Desafortunadamente una grave enfermedad y la crisis provocada por la pandemia de SARS-CoV-2, le impidieron atestiguar la culminación y defensa de este trabajo de investigación. También quiero agradecer a mi hermano Boris Alejandro González Romero su ayuda con las imágenes en "alta resolución" que acompañan esta investigación

También quiero agradecer al Prof. Dr. Maarten Jansen y a la maestra y activista Gabina Aurora Pérez Jiménez quienes fueron mis maestros y guías en la Universidad de Leiden. Agradezco su apoyo y su confianza para desarrollar con plena libertad de pensamiento estas inquietudes filosóficas y existenciales, que paradójicamente fueron poco comprendidas en algunas instituciones de educación superior en Méxi-

co. Les agradezco también el haber alentando el desarrollo de una visión crítica, reflexiva y propositiva en relación con la situación que enfrentan los *pueblos originarios* en México y el mundo.

Asimismo quiero agradecer a mis amigos nahuas y a las organizaciones comunitarias que apoyaron este trabajo de investigación. En primer lugar quiero agradecer a la *temachtiani* Ruth Flores (q.e.p.d) quien fue mi primera maestra de náhuatl y sembró en mi el gusto y el amor por tan bello idioma, asimismo quiero agradecer al Dr. Raúl Macuil Martínez por su amistad y sus consejos desde que éramos estudiantes en la Universidad Nacional Autónoma de México.

También aprovecho para agradecer al Dr. Refugio Nava Nava, a la Maestra Beatriz Cuahtle y a Doña Constantina Bautista Nava, por su apoyo y generosidad para realizar mi trabajo de investigación en las comunidades nahuas de San Miguel Xaltipan, Contla de Juan Cuamatzi, Santa Ana Chiautempan y San Pedro Tlalcuapan, sin su apoyo esta investigación no hubiera sido posible. Agradezco también al historiador Orlando Galicia Mendoza, a la poeta y maestra del idioma náhuatl Ethel Xochitiotzin, al maestro Cenobio Muñoz, al actor Víctor Pérez, al Colectivo "Arte a 360º" de San Pablo del Monte, Tlaxcala, al poeta Maurilio Hernández y al activista Margarito Reyes, (q.e.p.d) quien era uno de los pilares de la Escuela de Náhuatl Xochitlahtol.

También quiero agradecer a Francisco Morales Baranda director de la Academia de Lengua y Cultura Náhuatl de Santa Ana Tlacotenco y docente del idioma náhuatl en la UNAM, al poeta Santos de la Cruz, al Licenciado Cayetano Juárez, al maestro Humberto Iglesias Tepec, docente en la escuela de náhuatl Tocepantequiuh de San Lorenzo Tlacoyucan en Milpa Alta, a Alfonso Vite quien es doctorando en Estudios Mesoamericanos por la UNAM, a Diana Flores artista y estudiante de Educación Indígena en la Universidad Pedagógica Nacional.

Agradezco también a los colegas de otras instituciones como el Mtro. Juan Manuel Pérez Zevallos (q.e.p.d), investigador del CIESAS-Unidad Ciudad de México, quien me apoyó y asesoró durante mis estancias de investigación en dicha institución, a Sara Selleri de la University of London (SOAS) por su trabajo durante la recopilación de material audiovisual en las comunidades nahuas de Tlaxcala en el año 2018, al Dr., Salvador Reyes Equiguas, investigador del Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la UNAM y docente del idioma náhuatl en la ENAH, al Dr. Baltazar Brito Guadarrama, director de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, por sus valiosas aportaciones en relación con la metodología necesaria para el estudio de códices y manuscritos antiguos, a Arturo Castelán, cronista vitalicio de Acaxochitlán por su valiosa ayuda durante el trabajo que realicé en el año de 2017, a Gerardo Hernández Medina y a Efraín Lorenzo por su apoyo

Mi sincero agradecimiento también a mis colegas del proyecto COLING: "Minority Languages, Major Opportunities. Collaborative Research Community Engagement and Innovative Educational Tools". Sin duda este proyecto contribuyó a fortalecer mi formación académica y a desarrollar habilidades que estaban fuera de mi zona de confort. Asimismo este proyecto se convirtió en un espacio de diálogo, aprendizaje e intercambio de ideas, quiero agradecer especialmente a Stanislaw Kordasiewicz, Gregory Haimovich, Agniezka Hamann de la Universidad de Varsovia, al Prof. Dr. Tomasz Wicherkiewitz, Dra. Katarzyna Klessa, Dra. Nicole Nau, Dra. Karolina Gortych de la Universidad Adam Mickiewicz de Poznan. También quiero agradecer a Vineta Vilcāne y a Kristīne Prokatniece del Latgolys Studenti Centrs de Letonia, y a Maria Olimpia Schillaci, Freedom Pentimalli y Francesco Ventura del Grupo di Azione Localle perlo Svilippo Rurale dell´Area Grecanica. Especialmente quiero agradecer a Greta de León, directora ejecutiva de ARENET, por su apoyo incondicional para realizar diversas estancias de investigación o "secondments" en las instituciones que forman parte de esa red académica.

También quiero agradecer al CIESAS-Unidad Ciudad de México por haberme apoyado a través del "Programa de Estudiantes e Investigadores Huéspedes", su apoyo fue clave para lograr los resultados que aquí se presentan. Agradezco al Mtro. Gabriel Vargas Lozano director del CEFILIBE de la UAM-Iztapalapa y al Dr. Jorge Velázquez de la misma institución por su apoyo para obtener la beca del CONACYT para estudios en el extranjero. Agradezco también a mis colegas del Centro de Estudios Genealógicos para la Investigación de la Cultura en México y América Latina (CEGE), la Dra. Yolanda Ángulo Parra, el Dr. Bily López, el Lic. Rafael Ángel Gómez Choreño, al Lic. Francisco Rivas por sus observaciones en relación con la metodología y los tópicos filosóficos contenidos en esta investigación.

Por último quiero agradecer al equipo del Laboratorio Audiovisual de Investigación Social (LAIS) del Instituto Mora, dirigido por la Dra. Lourdes Roca, Carlos Hernández y Felipe Morales por su apoyo y enseñanzas para trabajar el material audiovisual que se presenta en esta investigación. Agradezco su generosidad y reconozco la importante labor de formación que desempeñan en este campo

Agradezco a mis colegas y amigos de la Universidad de Leiden por ayudarme a que este proceso de investigación lejos de casa fuera un poco menos difícil, especialmente a Juan Carlos Reyes Gómez, Genner Llanes Ortiz, Omar Aguilar Sánchez, Leandro Matthews, Ian Simpson, Joseph Sony Jean, Tomomi Fushiya, Uditha Jinadasa, Roció Vera Flores, Anita Tzec, Natalia Donner, Andy Ciofalo, Simone Casale, Mireia Alcántara.

Introducción

La sabiduría tiene muchos rostros, no existe una sola forma de concebirla, interpretarla o aplicarla. Reconocer los matices inherentes a dicha diversidad es el primer paso antes de adentrarse en el estudio de las diferentes fisonomías que ha adoptado la sabiduría a lo largo de la historia humana. Poner en evidencia dicha pluralidad de manifestaciones, gestos, conceptos y formas de ver el mundo es el mejor antídoto para evitar los indeseables efectos del pensamiento dogmático y autoritario (Wilson 2008, 69). El lenguaje de la sabiduría impregna el espíritu de toda persona o comunidad que con paciencia y dedicación se consagra al estudio crítico del mundo que la rodea, es decir, es asequible para todo ser humano que pregunta, reflexiona, cuestiona, indaga y problematiza. La sabiduría no es patrimonio exclusivo de una clase social, un continente, una raza o una época histórica en particular. Específicamente esta investigación se enfoca en la sabiduría de los *pueblos originarios* o indígenas de México, es decir, de los pueblos mesoamericanos y en particular del pueblo nahua.

Desafortunadamente, esta diversidad de fisonomías –inherentes a la sabiduría– aunque asequible, no siempre es del todo visible y muchas veces ha pasado desapercibida, inclusive para las mentes más brillantes. La sabiduría concebida por los *pueblos originarios* es una necesidad vital y no debe ser patrimonio exclusivo de los círculos de eruditos, de los claustros académicos o de las publicaciones especializadas. "[…] pues por desgracia la mayoría de los trabajos académicos se quedan en un pequeño círculo y muy pocas veces llegan a los herederos de las sociedades que se han estudiado" (Macuil Martínez 2017,13).

Algunas de las principales causas relacionadas con la falta de reconocimiento de las *filosofías de los pueblos originarios*, se vuelven inteligibles si reflexionamos seriamente sobre los efectos provocados por la colonización cultural al interior de la sociedad, en particular de las instituciones políticas y educativas (incluso las académicas). Pero también, a causa de la indiferencia, la ignorancia o la "voluntad de olvido" que impera en los medios masivos de comunicación, o en la opinión pública de los países colonizadores. Dicha colonización económica, política y cultural ha obstaculizado el pleno reconocimiento de la sabiduría, el conocimiento, la tecnología y el patrimonio bio-cultural de los *pueblos originarios* del mundo, y entre ellos del pueblo nahua.

Por esa causa es imprescindible señalar que –debido a la implementación de estrategias neocoloniales– muchos de los *pueblos originarios* que preservan ese patrimonio biocultural han padecido la falta de reconocimiento de su sabiduría y sus *derechos culturales*. Por eso el **objetivo general** de esta investigación consiste en esbozar una *hermenéutica decolonial*, que pueda ser útil para reflexionar de manera crítica y sistemática, acerca de los diversos elementos que forman parte integral de la noción de sabiduría nahua o "*tlamatiliztli*"[1].

Las fuentes históricas que dan cuenta de la existencia de dicha sabiduría extienden sus raíces hasta la época de las antiguas civilizaciones mesoamericanas, tal y como lo muestran la arqueología, los códices y la cultura material disponible. Históricamente hablando se puede establecer que: "[…] de hecho, la aparición de grupos nahuas en el Centro de México se vincula con la formación de la cultura tolteca y su

1 La palabra *tlamatiliztli*, puede analizarse de la siguiente manera: la partícula indeterminada *tla*, significa algo o cosa; el verbo *mati*, puede traducirse como saber-sentir, no una u otra cosa, sino ambas, y el sufijo *liztli*, que en este caso sirve para convertir en sustantivo al verbo. En el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana* se encuentra como "sabiduría, o embaucamiento" (Molina, 2008: 126). Llama la atención el hecho de que –ya en plena época colonial– a una misma palabra: *tlamatiliztli*, se le relacione con dos cualidades opuestas, a saber la sabiduría y el engaño, o embaucamiento. En este caso específico, el análisis del colonialismo nos permite entender la estigmatización de uno de los términos, al considerarse como brujería o embaucamiento la actividad realizada por los sabios nahuas.

principal centro de poder en Tula (Hidalgo), en el periodo Epiclásico (ca 750-1150 AD)" (Olko y Sullivan 2013, 183).Pero esa sabiduría no se circunscribe a una sola época; por eso uno de los objetivos específicos de esta investigación es mostrar que la sabiduría del pueblo nahua, no se limita a la época precolonial.

Por eso, antes de iniciar esta *estratigrafía del discurso*, me parece importante explicar que esta investigación no está enfocada exclusivamente al análisis del concepto de sabiduría entre los aztecas, o mexicas, tal y como ocurre con algunos de los estudios filosóficos precedentes (León Portilla1993 [1956]; Gingerich, 1987; Descola, 2013 [2005]; Maffie, 2014), sino que ésta investigación pretende estudiar, el concepto de sabiduría o "*tlamatliztli*" del pueblo nahua[2], tomando en consideración un espectro más amplio. La pertinencia de ampliar el espectro de análisis se vuelve comprensible, si analizamos con atención los rasgos culturales del pueblo nahua que sobrevivieron a la instauración del orden colonial, pero que en la actualidad se encuentran amenazados. Por ejemplo el idioma náhuatl[3], o bien el conocimiento relacionado con la preservación de los ecosistemas y recursos naturales, el derecho a la tierra, las formas de organización social, los rituales que expresan la relación espiritual con la tierra, etc. Por esa razón para iniciar nuestra *estratigrafía del discurso* conviene hacer una distinción conceptual pertinente entre aztecas y nahuas.

> Ese pueblo que yo llamo los nahuas, es un nombre que ellos usan para sí mismos y que se usa actualmente en México, en lugar de aztecas. Éste último término tiene desventajas decisivas: implica un tipo de unidad cuasi nacional que no existió, que se refiere a un efímera confederación imperial, que se encuentra ligada al periodo anterior a la conquista, y que para los criterios de su tiempo, su uso por cualquiera que no fuera mexica (nombre dado a los habitantes de la capital del imperio, Tenochtitlán), puede resultar impropio, incluso si hubiera sido la denominación primigenia para los mexicas (Lockhart 1992,1).

Remover este *estrato discursivo* es el primer paso para mostrar los alcances de esta investigación. Pues si bien es cierto que es indispensable tomar en consideración las fuentes históricas, las crónicas y la evidencia arqueológica provenientes de la civilización mexica; también es muy importante aclarar que la sabiduría concebida por los *pueblos originarios* de Mesoamerica no es asunto del pasado, sino que sigue presente en formas diversas en los individuos y comunidades. Un ejemplo –a pesar del colonialismo– es la continuidad de los idiomas hablados desde hace milenios por los *pueblos originarios*, y en este caso particular del idioma náhuatl[4] que se habla actualmente en distintas regiones del país, y aunque se encuentra en una situación vulnerable, todavía es hablado por casi dos millones de personas.[5]

La **hipótesis de esta investigación** consiste en afirmar que el estudio sistemático de la noción de sabiduría nahua: (*tlamatiliztli*) es de suma utilidad para entender los fundamentos de una visión de mundo que tiene sus raíces en el legado de las antiguas civilizaciones mesoamericanas, pero que no se agota en una dimensión temporal. Esta investigación pretende demostrar que el análisis crítico de los procesos y *estructuras cognitivas* inherentes al idioma náhuatl se vincula con los procesos que hacen posible e inteligible la construcción del conocimiento.

Además de lo anterior, esta investigación tiene como objetivo demostrar que es posible estudiar rigurosamente el concepto de sabiduría del pueblo nahua o *tlamatiliztli*, sin limitarse exclusivamente al estudio del pueblo azteca o mexica. Así para distinguir este

2 Para comprender su sentido filosófico, vale la pena enfocarse en el análisis del verbo *mati*, pues allí se encuentran expresadas de manera conjunta dos facultades humanas: la de saber y la de sentir. Ambas facultades, en ciertas tradiciones de pensamiento se presentan separadas; sin embargo, en la visión del mundo nahua, la sabiduría no está desligada de los sentimientos, es decir, para saber algo, también hay que sentirlo. Subrayar este hecho, apenas perceptible, permite establecer un contraste con aquellas doctrinas filosóficas en las que predomina la separación entre el alma y el cuerpo, o bien el supuesto dominio de lo racional sobre lo sensible. Este es un punto clave para entender los alcances que puede tener el desarrollo de una *epistemología intercultural*, pues en el contexto del pensamiento nahua, para saber algo es necesario también sentirlo.

3 "Utilizaremos el término náhuatl como nombre del idioma y "nahua" como nombre del grupo lingüístico epónimo y adjetivo" (Dehouve, 2015:37).

4 "La agrupación lingüística yuto nahua (llamada también yuto azteca) tiene una profundidad temporal, según los cálculos léxico estadísticos, de unos 47 siglos glotocronológicos, en términos muy aproximados (…) Algunos grupos yuto nahuas tuvieron una movilidad extraordinaria, a juzgar por la comparación de las distancias lingüísticas (…) Las lenguas yuto nahuas se extienden desde el noroeste de Estados Unidos (payute del norte en Oregón) hasta Centroamérica (nahua oriental), llamado también "nahuat" y "pipil" (Wright 2007,14).

5 De acuerdo con los datos proporcionados por la Encuesta Intercensal del INEGI del año 2015. En México existen 1, 725,620 hablantes del idioma náhuatl. De los cuales 836,144 son hombres y 889, 476 son mujeres. Estos datos nos brindan un panorama general, aunque es importante señalar que algunas personas prefieren no responder a esta solicitud de información, debido a la discriminación y al racismo que todavía imperan en algunos lugares de México. www.cuentame.inegi.org.mx . Consultado el 22 de Diciembre de 2018.



Imagen 1. Mapa. Zonas donde se habla náhuatl. Revista Arqueología mexicana.

trabajo de los estudios filosóficos precedentes, (León Portilla, 1993 [1956]; Gingerich, 1987; Descola, 2013 [2005]; Maffie, 2014) que han concentrado su atención en el estudio de la *filosofía azteca*, esta investigación tiene como objetivo, el análisis de la sabiduría, pero tomando como punto de partida el análisis de los *procesos cognitivos* y "metáforas ontológicas" presentes en el idioma náhuatl.

La razón es que si tomamos al lenguaje como punto de partida para llevar a cabo nuestra investigación, el horizonte que se abre es mayor, geográfica y cronológicamente hablando. En ese sentido me parece importante subrayar que el análisis sistemático de los *procesos cognitivos* presentes en el lenguaje permite comprender el contexto cultural en el que su significado se expresa de manera más plena. Algunos ejemplos de estos procesos y *estructuras cognitivas* presentes en los idiomas de los *pueblos originarios* son los llamados *difrasismos*, los cuales son estructuras de pensamiento, o núcleos conceptuales, que permiten comprender mejor un rasgo cultural clave en la visión de mundo y en el pensamiento filosófico de los *pueblos originarios* de Mesoamerica, a saber: la "dualidad sagrada" o "pareja primordial". Los *difrasismos* también se encuentran presentes en otros idiomas mesoamericanos como el maya, el *sahan savi* (mixteco), o el *ayuuk* (mixe).

El concepto de sabiduría o *tlamatiliztli* tampoco es homogéneo, por lo que hay que tener mucho cuidado antes de realizar generalizaciones apresuradas, pues en la actualidad existen casi treinta variantes del idioma náhuatl[6]. Por eso con ánimo de establecer una delimitación lo más precisa posible, ésta investigación se ha circunscrito al estudio de los *procesos cognitivos* específicamente de la variante del Centro de México[7].

El objetivo general de esta investigación consiste en desarrollar un estudio sistemático y crítico sobre el concepto de sabiduría nahua: *tlamatiliztli*, tomando como base la información encontrada en las fuentes históricas, los códices, la cultura material, las narrativas sagradas, el arte, la experiencia, y el diálogo con las organizaciones de comunidades nahuas y también con los investigadores de los *pueblos originarios*.

6 "En el *Ethnologue*, un catalogo exhaustivo de las lenguas del mundo, se apuntan 28 variedades del habla, o variedades con alta inteligibilidad interna y baja inteligibilidad externa, que entrarían en nuestro subgrupo nahuatl: 27 variantes llamadas náhuatl", incluyendo el nahuatl novohispano, más el pipil en Centroamérica" (Wright. 2007:18). Consultado el 14.06.2019. https://www.ethnologue.com/language/nhn

7 Específicamente en las comunidades nahuas de Tlaxcala como San Miguel Xaltipan, Santa Ana Chiautempan, San Pedro Tlalcuapan, San Pablo del Monte, además de las comunidades de Santa Ana Tlacotenco y San Lorenzo Tlacoyucan, en la delegación Milpa Alta en la Ciudad de México, y de las comunidades del municipio de Acaxochitlán, Hidalgo (Santa Ana Tzacuala, Los Reyes y San Francisco Atotonilco), El objetivo ha sido registrar, no sólo diferentes visiones y puntos de vista, sino también diversas variantes del idioma para alcanzar una comprensión más completa. Asimismo se han tomado en cuenta las investigaciones en comunidades nahuas de Veracruz, Hidalgo, Puebla, Guerrero y Morelos.

Para lograrlo ha sido necesario desarrollar un enfoque trans-disciplinar con el objetivo de analizar críticamente el "concepto" de sabiduría, así como la producción de saberes vinculados a él, con base en diversas metodologías provenientes de varias ramas del conocimiento (filosófico, científico, lingüístico, espiritual, etc.), con la firme intención de explicar los fundamentos y alcances de una *filosofía intercultural*[8], la cual a diferencia de algunos estudios previos se distingue por un riguroso interés en la adecuada aplicación de cada una de las metodologías necesarias para llevar a cabo la traducción, interpretación y exposición de los esquemas conceptuales y categorías distintivos del pensamiento nahua, así como por examinar críticamente la dificultad que implica el "trasvase" de categorías de una tradición filosófica a otra.

Para continuar considero pertinente exponer los objetivos específicos de esta investigación:

1) Proponer una *estratigrafía del discurso* para analizar los conceptos de sabiduría: "*tlamatiliztli"* y conocimiento: "*tlaixmatiliztli*" acuñados por el pueblo nahua.
2) Incluir las aportaciones teóricas y metodológicas propuestas por los intelectuales e investigadores de los *pueblos originarios*, desde la perspectiva de una *hermenéutica decolonial*[9].
3) Implementar una metodología de investigación participativa que incluya a los profesores y a los hablantes originarios de la lengua náhuatl.
4) Examinar críticamente los *procesos cognitivos* (difrasismos y metáforas ontológicas) que son inherentes al idioma náhuatl.
5) Examinar críticamente la categoría de "verdad" -*neltiliztli*, y los fundamentos del conocimiento matemático nahua (algoritmos, glifos numéricos, sistema calendárico)
6) Exponer y examinar los fundamentos del pensamiento matemático y la filosofía del tiempo mesoamericana, con base en la información proporcionada por la arqueoastronomía.
7) Analizar las categorías nahuas para la propiedad de la tierra
8) Exponer las problemáticas sociales, que enfrentan las comunidades nahuas, en relación con el derecho a la tierra.
9) Examinar los valores que fundamentan el derecho a la tierra y la noción de vida buena: *cualli nemiliz*.
10) Analizar las fuentes históricas que se refieren a la sabiduría y conocimiento nahua durante la época colonial.
11) Exponer algunos de los elementos distintivos de la sabiduría de las mujeres nahuas y reflexionar sobre el derecho a la educación.
12) Reconocer la sabiduría y el conocimiento de los especialistas rituales en las comunidades nahuas contemporáneas.
13) Examinar la forma en que es posible aplicar las metodologías de investigación indígenas y en particular la noción de metodología nahua.
14) Desarrollar un diálogo intercultural con los investigadores pertenecientes al pueblo nahua.

Una vez mencionados los *objetivos específicos* ha llegado el momento de establecer con claridad la primera pregunta de investigación de esta tesis, a saber: ¿Qué conceptos teóricos/metodológicos son apropiados para analizar el proceso de producción de saberes en los *pueblos originarios* de América? Para responder a esta pregunta resulta indispensable adoptar un enfoque trans-disciplinar[10] que haga posible el desarrollo de marcos teóricos y herramientas conceptuales más

8 "A menudo usamos únicamente la expresión "filosofía intercultural" en un sentido amplio, incluyendo todas las actividades filosóficas interculturales que implican traducción, interpretación y exposición de los esquemas conceptuales de cierta tradición filosófica en términos de los esquemas conceptuales de otra tradición. Algunas veces nosotros abreviamos esta larga frase a "interpretación intercultural" o "interpretación a través de tradiciones " [...] Ocasionalmente abordamos la metodología de la filosofía intercultural, pero ese no es nuestro tema principal, las precondiciones necesarias son más fundamentales que la metodología" (L. Ma and J. van Brakel 2016, 12).

9 La *hermenéutica decolonial* es un marco teórico de interpretación el cual considera que los efectos sociales derivados del hecho histórico de la colonización, todavía tienen consecuencias sociales, políticas, económicas, y culturales, adversas en el caso de los países colonizados, y favorables en los países colonizadores, sobre todo en relación con la acumulación de riqueza derivada de prácticas cuestionables como la esclavitud y la explotación de los recursos naturales. En el capítulo 1, explicaré el papel que juega este tipo de hermenéutica en esta investigación. Para más detalle véase: Jansen y Pérez Jiménez. (2011) "Postcolonial hermeneutics". In *Mixtec Pictorial Manuscripts*. Leiden, Brill.

10 "El "movimiento" intelectual y académico denominado "transdisciplinariedad" se ha desarrollado mucho en los últimos 15 años; este movimiento desea ir "más allá" no sólo de la uni-disciplinariedad, sino también, de la multi-disciplinariedad (que enriquece una disciplina con los saberes de otra) y de la inter-disciplinariedad (que lleva, incluso, el orden epistémico y metodológico de una a otra). Aunque la idea central de este movimiento no es nueva (Piaget la proponía ya en los años 70 como una "etapa nueva" del conocimiento), su intención es superar la parcelación y fragmentación del conocimiento que reflejan las disciplinarias particulares y su consiguiente hiperespecialización, y, debido a esto, su incapacidad para comprender las complejas realidades del mundo actual" (Martínez Miguelez 2007,2). También se encuentra en: https://polis.revues.org/4623 (consultado el 21 de Noviembre de 2017).

adecuadas que proceden de diversas disciplinas científicas, o "ramas del conocimiento". En ese sentido es importante evitar la aplicación *a priori* de los cánones occidentales; por el contrario de lo que se trata es de poner en evidencia las categorías inherentes al pensamiento nahua con base en una *metodología de investigación* participativa, y también gracias a la ayuda de diversas metodologías especializadas provenientes de disciplinas como: la filosofía, la arqueología, la historiografía, la lingüística o la filología.

Esta investigación también tiene como objetivo adoptar una *hermenéutica decolonial* en relación con las metodologías de investigación imperantes (Tuhiway Smith 2008, 1-16). Así, el análisis y la interpretación de teorías o documentos incluidos en esta investigación tiene la característica de tomar en consideración seria y sistemáticamente el trabajo desarrollado por los investigadores pertenecientes a los *pueblos originarios* de México, con el objetivo de construir una aproximación lo más fidedigna posible, y no una aproximación susceptible de imponer rasgos y pautas culturales ajenos al pensamiento nahua.

Uno de los rasgos centrales de este libro es la aplicación de *metodologías de investigación*, concebidas por los investigadores pertenecientes a los *pueblos originarios* (Tuhiwai Smith 2008, 1-30); Wilson 2008, 69-77; Rivera Cusicanqui 2015, 13-31; Nava Nava 2016, 269-294; Macuil Martínez 2017,13; Reyes Gómez 2017,10-25). En la esfera teórica, me parece de suma utilidad la propuesta desarrollada por Shawn Wilson, la cual se vincula con el desarrollo y la construcción de un *paradigma indígena de investigación*. Uno de los rasgos notables de dicho paradigma radica en su carácter filosófico, pues se construye con base en la interacción dinámica entre: ontología[11], epistemología, axiología y metodología.

En relación con la estructura de esta investigación quiero poner en claro que se encuentra dividida en 2 partes. Para estructurar la primera parte he tomado en cuenta la propuesta del *paradigma indígena de investigación* desarrollada por Shawn Wilson y cada capítulo aborda una de las áreas filosóficas en las que está estructurado dicho paradigma. Por ejemplo en la introducción se esboza la metodología; en el capítulo 1, la epistemología; en el capítulo 2, la ontología; por su parte en el capítulo 3, me he permito agregar algunos tópicos correspondientes a la filosofía del tiempo y el pensamiento matemático; finalmente en el capítulo 4, se analiza brevemente la axiología que fundamenta el derecho a la tierra.

En relación con esta estructura quiero aclarar que los capítulos 1 y 3 se enfocan en el análisis de fuentes provenientes principalmente del periodo precolonial, o bien del periodo colonial temprano; en contraparte los capítulos 2 y 4 se estructuran con base en una perspectiva histórica que inicia con el análisis de fuentes precoloniales y coloniales, pero que se extiende hasta el examen de fuentes contemporáneas para mostrar de manera simultánea las posibles continuidades y transformaciones en relación con las *metáforas ontológicas* y los valores que fundamentan el derecho a la tierra. Con otras palabras se puede decir, que la exposición de fuentes históricas y evidencias en los capítulos 2 y 4 se despliega en dos dimensiones: sincrónica y diacrónica con la intención de ubicar los elementos o rasgos culturales que permanecen al cambio y al devenir, o bien para ubicar las transformaciones y desplazamientos de significado. Esto se ha hecho así para explicar más claramente que ejemplos y evidencias son pertinentes o válidos para la cultura nahua contemporánea y cuales para el pensamiento precolonial o colonial temprano.[12]

La segunda parte de esta investigación se estructura con base en una perspectiva histórica para enriquecer el *paradigma indígena de investigación* propuesto por Shawn Wilson. En esta parte se despliega un recorrido histórico sobre las personas sabias e intelectuales nahuas, desde tiempos precoloniales a la actualidad. Para facilitar su comprensión se ha desarrollado de forma cronológica. En el capítulo 5, se presenta una historiografía de las personas sabias e intelectuales nahuas en el periodo precolonial y colonial; en el capítulo 6 se abordan cuestiones de historia, género y derecho a la educación, principalmente a partir de la instauración del México Independiente y durante los siglos XIX y XX, y por último en el capítulo 7, el objetivo principal se concentra en el desarrollo de una antropología filosófica basada en la aplicación de

11 En esta investigación también se examinará críticamente el planteamiento ontológico realizado por Philippe Descola, en relación con las *estructuras de la experiencia* y las *disposiciones del Ser*, no sólo por su importancia en el campo de la antropología filosófica, sino también porque en su obra *Más allá de la naturaleza y la cultura* aborda explícitamente el tema de una "ontología mexicana" y para ello toma como base algunos rasgos centrales de la cosmovisión nahua. (Descola 2013, 207-220)

12 En relación con este asunto agradezco las observaciones puntuales del Dr. Martin Berger para lograr una mayor claridad y evitar posibles ambigüedades, específicamente cuando se trata de explicar que evidencias son pertinentes para la cultura nahua contemporánea y cuales para el pensamiento precolonial o colonial temprano.

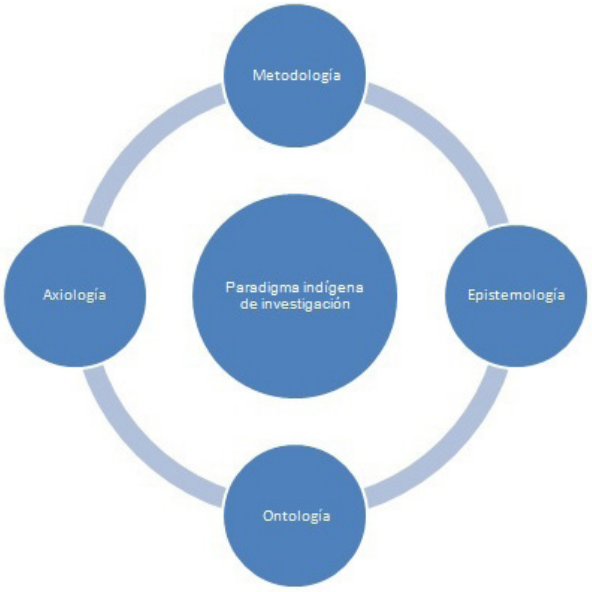


Imagen 2. Esquema 1. Areas de la filosofía utilizadas en el paradigma indígena de investigación desarrollado por Shawn Wilson.

metodologías de investigación colaborativa y en el *diálogo intercultural*, allí se presenta una serie de diálogos con investigadores nahuas contemporáneos.

Además de dicho paradigma indígena de investigación con bases filosóficas y de un enfoque *trans-disciplinar*, otro rasgo distintivo de esta propuesta de investigación es la aplicación de la metodología conocida como: *arqueología del saber* (Foucault 2002, 5-26). Dicho enfoque metodológico[13] resulta de mucha utilidad para tratar cuestiones concretas relacionadas con la producción y transferencia de saberes. A grandes rasgos, dicha propuesta teórico-metodológica puede esbozarse de la siguiente manera: al interior de todo conjunto social existen luchas o disputas por determinar quién es el poseedor de la verdad. Dichas confrontaciones provocan el desplazamiento de conceptos y saberes legitimados por el paradigma científico imperante. La importancia de adoptar éste enfoque metodológico se vuelve inteligible si reconocemos que una buena parte del conocimiento y de los saberes desarrollados por los *pueblos originarios* de América, han sido "enterrados", es decir, destruidos u olvidados a causa de la colonización. En consecuencia se puede afirmar que una de las funciones de la *arqueología del saber* –aplicada al contexto mesoamericano– consiste en contribuir a evitar el *epistemicidio* provocado por el desplazamiento y olvido de saberes vinculados al proceso de colonización. De acuerdo con Silvia Rivera Cusicanqui:

> Aunque tampoco Foucault aborda este asunto capital [la colonización] su trabajo nos da pautas para distinguir las miradas según la colocación de lxs sujetxs en diversos escalones de una estructura piramidal de dominación […] Según Foucault, la mirada burocrática, propia de la sociedad moderna disecciona, clasifica y jerarquiza los cuerpos de la gente en un esquema racional totalizante pero a la vez individualizado que el autor asocia con la metáfora de la peste […] La evolución de una situación colonial es perceptible, pero el autor no la menciona (su atención está puesta en otras poblaciones enclaustradas: la gente loca, delincuente, etc.) (Rivera Cusicanqui 2015, 27).

Una vez señalada la reapropiación del marco teórico de Foucault también es necesario explicar que tomando en cuenta la propuesta metodológica de la *arqueología del saber*, se puede afirmar que la función del investigador, en este caso "el arqueólogo del saber", radica en "excavar", es decir, en investigar sistemáticamente para tratar de desenterrar esos saberes soterrados, así como los conocimientos olvidados y desplazados por el paradigma hegemónico imperante, con el objetivo de remover los sedimentos dejados por el colonialismo y lograr su pleno reconocimiento. Dicha desaparición de conocimientos puede ser problematizada filosóficamente como un *epistemicidio*[14].

Un ejemplo que explica esta situación es el cono-

13 El método de la *arqueología del saber* puede ser bastante útil para acercarse a la sabiduría y el conocimiento desarrollado por los *pueblos originarios*. Sin embargo, hay que tener cuidado de no utilizarlo de manera literal, o sin modificaciones. Por ejemplo, el uso de conceptos como *visión de mundo* o *continuidad* no pueden ser soslayados porque son elementos claves para entender el sentido que tiene la sabiduría en los *pueblos originarios*, por eso es necesario hacer algunas adaptaciones a dicha metodología para que sirva como una verdadera *caja de herramientas*. Asimismo es pertinente incorporar el concepto de *epistemicidio*, el cual no es abordado explícitamente por Foucault, sino por el sociólogo Boaventura de Soussa en su obra *Epistemologies of the South*.

14 Uso aquí la palabra *epistemicidio* para caracterizar la parte final del proceso de desplazamiento de conceptos, teorías, saberes y conocimientos. Dicho desplazamiento ocurre de manera inadvertida, aún para las inteligencias más suspicaces, por eso el investigador ha de estar atento para entender las causas (históricas, sociales, económicas), que provocaron ese fenómeno. Por ejemplo, la desaparición de los idiomas de los pueblos originarios reduciría las formas que tenemos los seres humanos de relacionarnos con la naturaleza, pues el proceso de aprendizaje de un idioma indígena no se reduce a la memorización de un conjunto de reglas, sino que se aprende otra forma de entender y relacionarse con el mundo, otra "cosmovisión". Para el investigador resulta de interés analizar los procesos, o "estructuras" cognitivas inherentes a cada uno de estos idiomas.

cimiento médico sobre las plantas y terapias desarrolladas, desde la época precolonial, por los *pueblos originarios* de Mesoamérica. Dicho "conocimiento ancestral" fue desplazado y soterrado por el paradigma hegemónico, impuesto por los colonizadores españoles; dicha imposición ha acentuado el "desplazamiento de saberes", los cuales han sido soterrados poco a poco con el paso del tiempo; algunos de ellos se han perdido completamente, y otros se encuentran en riesgo de desaparecer en las próximas décadas.

La implementación de una *arqueología de saber* se relaciona con las siguientes dimensiones analíticas: *procesos cognitivos*, *paradigmas científicos*, *desplazamiento de conceptos*, *saberes soterrados* y *epistemicidio*; cada una de estas dimensiones permite comprender a detalle los procesos de producción y transferencia de saberes, tanto de los *pueblos originarios* de Mesoamérica, como de otros pueblos y sociedades del mundo. En relación con este asunto me parece muy importante dejar en claro que dichas *dimensiones analíticas* no siempre tienen un carácter uniforme o fijo, sino que han de ser adaptadas a cada tema o contexto particular; esto con el fin de evitar generalizaciones apresuradas, o bien para evitar la extrapolación de metodologías de un campo científico a otro.

En ese sentido, puede afirmarse que la *arqueología del saber* es un método que soporta una *historiografía* que no se basa únicamente en la primacía de la consciencia de sujetos individuales. Por esa razón considero que este punto es clave, puesto que permite descentrar nuestro pensamiento para poder enfocarse en el estudio del conocimiento colectivo. Como puede apreciarse existen varios "niveles" en esta *estratigrafía del discurso* y para poder trabajar y remover los sedimentos del pensamiento colonial se requiere de marcos de interpretación diferentes, debido a que ninguna disciplina por sí sola (filosofía, arqueología, historia, lingüística) podría abarcar éstas exigencias, por eso es necesario utilizar diversas metodologías, pero siempre de manera crítica para evitar la extrapolación y las generalizaciones apresuradas, pero sobre todo para poner en evidencia las relaciones de poder que subyacen en la construcción del conocimiento.

En ese sentido es posible hablar de una *cronoestratigrafía del discurso*, capaz de ubicar los diferentes niveles en los que se despliegan los discursos históricos, así como las *relaciones de poder* que han provocado ese desplazamiento de saberes, con el objetivo de sacar nuevamente a la luz esos conocimientos soterrados. Por eso no resulta superfluo destacar que la invasión colonial que padecieron los *pueblos originarios* de Mesoamerica, durante el siglo XVI, provocó un desplazamiento y transformación de los saberes, conocimientos e instituciones. No sólo puso en riesgo la continuidad de un cúmulo de saberes, sino que puso en riesgo la sobrevivencia de las comunidades y las personas. El colonialismo introdujo esa discontinuidad y ruptura, pero también hay que poner en claro que esa ruptura no fue absoluta y determinante.

Ya se ha mencionado como ejemplo la supervivencia y persistencia de los idiomas de los *pueblos originarios* de Mesoamerica, los cuales después de más de quinientos años de colonización siguen siendo hablados por millones de personas. La importancia de hacer un análisis filosófico es que cuando uno se acerca a éstos idiomas, no sólo se acerca a un conjunto de reglas gramaticales, sino que allí radica un aporte importante del conocimiento indígena, y también una llave de acceso a la visión del mundo distinta y también a una serie de *procesos* y *estructuras cognitivas*.

> El aporte del conocimiento indígena me parece que en principio está implícito en sus lenguas, en el léxico de estas lenguas, en la manera en que han clasificado, organizado y nombrado el mundo, el entorno inmediato. Tal repertorio léxico hace referencia a la transformación, aprovechamiento, procesamiento y mantenimiento de los recursos propios de la región habitada por los pueblos originarios, mucho de este conocimiento ha sido acuñado a través de la observación y ensayo por siglos, cuando no milenios, hablamos de pueblos que han habitado esta región por más de dos mil y hasta más de cuatro mil años (González Peña 2015,139).[15]

La *estratigrafía del discurso* que aquí se propone tiene como objetivo desenterrar las formaciones discursivas del pueblo nahua en los siguientes niveles: *procesos cognitivos*, *metáforas ontológicas*, y *memoria histórica*. En ese sentido además de la evidencia arqueológica y los estudios antropológicos considero importante analizar las narrativas que todavía se encuentran en muchas comunidades, pues en ellas se

15 Nicandro González Peña es un investigador perteneciente al pueblo Hñähñu (Otomí), Maestro en Antropología Lingüística, sus líneas de investigación son: Documentación Lingüística, Dialectología y Procesos de Normalización de Escritura de Lenguas Indígenas y Antropología Visual.

expresan algunos de estos *saberes soterrados*. De manera especial quiero mencionar las narrativas no sólo por su antigüedad, sino porque efectivamente, a través de ellas se puede rastrear la continuidad de muchos rasgos y pautas culturales, tal y como se verá en el caso de las *metáforas ontológicas* en el capítulo 2. Esta importancia del lenguaje también ha sido señalada por Carlos Lenkensdorf, en su obra: *Filosofar en clave tojolaba*l:

> El punto de partida es la lingüística que me ha guiado por años, porque la lengua, su estructura y su manera de nombrar la realidad presentan puntos de partida bien fundamentados, mejor dicho bien enraizados en el suelo del maya-tojolabal. Estas afirmaciones tajantes, obviamente, requieren comprobación. Porque la pregunta es si en efecto hay filosofar o una filosofía entre los tojolabales (Lenkensdorf 2002,10).

La *importancia social* de esta investigación consiste en poner de relieve, con base en los principios de una *hermenéutica decolonial*, las exigencias de reconocimiento de la sabiduría, el conocimiento, la filosofía y el patrimonio cultural del pueblo nahua. Este reconocimiento ha de ser un asunto prioritario, debido a que en la actualidad existe una implementación sistemática de *estrategias neocoloniales* –inclusive en las sociedades que se asumen y presumen como liberales y progresistas– las cuales han generado una serie de desigualdades económicas y sociales, que no han sido abolidas en su totalidad[16]. Las estrategias neocoloniales implementadas por diversos Estados y corporaciones multinacionales –basadas en la *falacia desarrollista*– han puesto en peligro la sabiduría, el conocimiento ancestral, los derechos, la cultura y la existencia misma de las comunidades y los *pueblos originarios* .

La *importancia académica* de esta investigación también reside en el hecho de contribuir, a través del análisis crítico de conceptos, teorías, discursos e instituciones, al arduo proceso de *descolonización del pensamiento*; pues los conceptos y la reflexión filosófica no son elementos puramente abstractos o aislados, como generalmente se ha creído; sino que también tienen un carácter práctico, en ese sentido también vale la pena destacar : " […] el papel que ha jugado la escritura alfabética como un repositorio de la tradición y conceptos indígenas. Ello constituye una fuente primaria para acercarse al núcleo donde operan las ideas de los *pueblos originarios*" (Olko y Sullivan 2013, 188).

El objetivo de la *hermenéutica decolonial* aquí desplegada ha de ser capaz de producir nuevas formas de comunicación y entendimiento, que sean útiles especialmente en naciones y territorios que tienen un carácter pluricultural como en el caso de México. Este tipo de hermenéutica es de utilidad para construir una *epistemología intercultural*, la cual se puede vincular directamente con temas como: a) el desplazamiento de conceptos, los saberes soterrados y el *epistemicidio*; b) el conocimiento tradicional/ancestral de los *pueblos originarios*; c) la diversidad lingüística; d) El pluralismo jurídico y e) el derecho a la tierra.

EPISTEMOLOGÍA DE LOS *PUEBLOS ORIGINARIOS*

Algunas de las principales preguntas de investigación que ha de afrontar una *epistemología intercultural*[17] son las siguientes: ¿por qué es importante el reconocimiento de la sabiduría y el estudio de las filosofías de los *pueblos originarios*?, ¿cuáles son los rasgos que definen la sabiduría y el conocimiento de los *pueblos originarios*?, ¿cuáles son los elementos necesarios para desarrollar una *hermenéutica decolonial*?, ¿por qué es importante desarrollar metodologías de investigación participativa para estudiar el saber de los *pueblos originarios*?

Así para dar el siguiente paso de nuestra *estratigrafía del discurso* y para remover el siguiente sedimento dejado por el pensamiento colonial me concentraré en abordar la primera pregunta. ¿Por qué es importante el reconocimiento de la sabiduría y el estudio de las filosofías de los *pueblos originarios*? En primer lugar es importante porque hace explícita la necesidad de reconocer el valor que tiene el pensamiento y la filosofía, que desde hace milenios le han heredado a la

16 La falta de reconocimiento no se reduce a ser una simple cuestión de cortesía, sino que tiene repercusiones directas en la vida política, pues: "el falso reconocimiento o la falta de reconocimiento, puede causar daño, puede ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado, o reducido" (Taylor, 1994:45).

17 El término intercultural puede resultar problemático debido al uso/abuso que han hecho algunos Estados de este concepto, pues se ha utilizado de forma ideológica para encubrir mecanismos de asimilación forzada. Esta situación ha sido señalada por investigadores de los *pueblos originarios*. Para una visión crítica de la educación intercultural en México véase (Llanes Ortiz 2008, 49-63) En el caso de esta investigación lo que se propone es una resignificación filosófica del término.

humanidad los *pueblos originarios*, pero que por diversas razones –entre ellas el colonialismo cultural– no se encuentra reconocido cabalmente en los planes de estudio de las instituciones educativas, desde el nivel básico hasta la universidad, o bien porque no se toma en cuenta el legado y sabiduría de los *pueblos originarios* en el diseño de políticas públicas.

Desde un punto de vista filosófico, esta investigación es importante porque representa un esfuerzo por estudiar sistemáticamente algunos de los rasgos fundamentales de la noción de sabiduría o *tlamatiliztli*, desarrollada por el pueblo nahua de México. El pleno reconocimiento, así como el análisis crítico de dicha sabiduría es el primer paso que nos permitirá esbozar las bases de una *epistemología intercultural*[18] pero sobre todo nos ha de servir para construir puentes de entendimiento mutuo que ayuden a revertir las contradicciones sociales generadas por la colonización, la discriminación y el racismo. La importancia de construir un diálogo intercultural efectivo radica en el hecho de poner en evidencia el carácter práctico y concreto del pensamiento. De acuerdo con Silvia Rivera Cusicanqui: "el pensamiento es también circulación de energías cognitivas entre multiplicidad de personas y colectividades, y que florece a través del encuentro con interlocutorxs concretxs" (Rivera Cusicanqui 2015, 31).

El reconocimiento y estudio de la sabiduría y la filosofía de los *pueblos originarios* es importante para todos los seres humanos que hemos nacido en el continente americano, pues en la actualidad, la mayoría de nosotros hemos construido nuestra forma de ser en el mundo, es decir, la relación entre el ser humano y la naturaleza, a través de lenguajes europeos como: el español, el portugués, el inglés o el francés. Obviamente, esta situación tiene una explicación histórica que no pretendo negar; no obstante, para cualquier espíritu filosófico, en esa contradicción subyace un cúmulo de situaciones problemáticas que es imposible soslayar o dejar de lado. De nada sirve fingir o mirar de reojo, y aparentar como si esa situación fuera "normal".

Esa contradicción carecería de importancia, si no fuera porque gracias al lenguaje podemos configurar nuestra sensibilidad, nuestra cultura o nuestra *visión de mundo*. No reconocer esa situación implica condenar al olvido, no sólo un gran arsenal expresivo, sino también una cantidad inconmensurable de saberes, pensamientos, categorías, formas de organización y expresiones artísticas. Esta contradicción también puede considerarse como un síntoma innegable de la colonización del pensamiento; lo cual es preocupante, porque no siempre resulta claro y evidente, aun para las inteligencias más astutas.

En segundo lugar, el estudio de las filosofías de los *pueblos originarios*, es importante porque permite mostrar alternativas de pensamiento que son de utilidad para hacer frente a diversas problemáticas sociales y culturales, presentes en las sociedades contemporáneas. Las filosofías de los *pueblos originarios* son importantes porque ayudan a repensar temas como: a) La preservación del medio ambiente y los recursos naturales; b) Los usos terapéuticos de la flora y fauna que habita dichos territorios; c) La existencia de formas de organización social, de mecanismos democráticos y de participación ciudadana.

El esfuerzo por estudiar y acercarse al pensamiento desarrollado por los *pueblos originarios* puede servir− como un eficaz antídoto− contra la soberbia de quienes presumen tener una "visión global" del mundo, cuando lo cierto es que ese punto de vista "globalizado", muchas veces se encuentra cercenado o incompleto, al igual que la mirada de un topo, o de un ciclope para utilizar una figura literaria más apropiada. En concordancia con el planteamiento anterior se puede afirmar que el estudio de las *filosofías de los pueblos originarios* abre diversas posibilidades para entender el sentido de la existencia humana. Por ejemplo, la posibilidad de contrastar entre diversas formas de "ver el mundo" permite realizar un análisis crítico de algunos conceptos fundamentales como: tiempo, naturaleza, vida, muerte, trabajo, propiedad, metodología, etc.

En ese sentido quiero destacar aquellos temas relacionados con la preservación del medio ambiente y la naturaleza, debido a que vale la pena exponer las coincidencias entre la filosofía de los *pueblos originarios* y el pensamiento ecológico, pues aunque tienen raíces distintas, ambas formas de pensamiento tienen en común diversas inquietudes y preocupaciones. Por ejemplo:

18 Una *epistemología intercultural* también ha de tomar en consideración que las actitudes y formas de comportamiento con respecto a la producción y transferencia del conocimiento varían significativamente de una cultura a otra. "El conocimiento en sociedades tradicionales […] comúnmente está más controlado y limitado en su distribución, con acceso constituido por un derecho, adquirido a través de la edad, por los méritos y/o por entrenamiento o iniciación […] inclusive puede ser que cierta clase de información no podría ser revelada a los antropólogos y arqueólogos occidentales" (Whitley, 2007:6).

> La filosofía de la ciencia de los pueblos nativos de América del Norte, ha estado siempre basada en un filosofía ecológica, que se fundamenta no sólo en el pensamiento racional, sino también incorporando el más alto grado, de todos los aspectos de las interacciones del ser humano con la naturaleza, esto es, el conocimiento y la verdad obtenidos de la interacción del cuerpo, la mente, el alma y el espíritu con todos los aspectos de la naturaleza (Cajete 2004,46).[19]

Por ejemplo, reconocer explícitamente que existen relaciones de interdependencia entre los seres humanos y la naturaleza que toman en cuenta la interacción del cuerpo y del espíritu, o bien cuestionar el enriquecimiento económico que se basa primordialmente en la explotación irracional de la naturaleza, son dos rasgos culturales claves de la *filosofía de los pueblos originarios*. De manera análoga, el estudio de la sabiduría y el conocimiento desarrollado por los *pueblos originarios*, tiene un lugar preponderante para el desarrollo científico y humanístico, puesto que permite acercarse a los "saberes soterrados" y olvidados, por los paradigmas hegemónicos impuestos por el colonialismo, el neocolonialismo y el colonialismo interno. Dichos "saberes soterrados" pueden ubicarse en distintas ramas de la cultura como: el arte, la medicina, la división social del trabajo, los sistemas sustentables de producción agrícola o las estructuras políticas de organización comunitaria.

Líneas arriba he hablado, brevemente, de la importancia social de esta investigación, la cual, entre otras cosas, consiste en desarrollar una *hermenéutica decolonial* que pueda contribuir a lograr el pleno reconocimiento de la sabiduría y la filosofía de los *pueblos originarios*, ya sea por parte de las instituciones académicas (universidades, centros de investigación) o de la opinión pública y los medios masivos de comunicación. En consecuencia la segregación que padecen las *filosofías de los pueblos originarios* es una falta de reconocimiento de sus derechos culturales[20]. La falta de reconocimiento (consciente o inconsciente) de las filosofías de los *pueblos originarios* puede entenderse entonces, como una negación de sus derechos culturales y civiles.

> […] estamos ante una situación de este tipo en donde el olvido y desprecio de las lenguas y culturas originarias del país nos han llevado a situaciones en las que todo el conocimiento implícito en nuestras lenguas sea también menospreciado y que hasta apenas ahorita estemos hablando en encuentros en donde nos dedicamos al estudio, reconocimiento y revaloración del pensamiento indígena contemporáneo, equiparándolo como un pensamiento filosófico a nivel de cualquier otra cultura del mundo (González Peña 2015,138).

Dicha falta de reconocimiento es uno de los principales factores que han contribuido a la ausencia de programas de estudio, enfocados en el análisis de las filosofías de los *pueblos originarios*; la falta de reconocimiento ha obstaculizado la investigación y el desarrollo de todo el potencial que existe en el pensamiento indígena contemporáneo, de allí la importancia académico-social que tiene su estudio y plena valoración. Una vez establecidas las primeras coordenadas que nos servirán de guía conviene remover la siguiente capa de sedimentos discursivos y reflexionar sobre la siguiente pregunta

¿Cuáles son los rasgos que definen la sabiduría y el conocimiento de los *pueblos originarios*? Para responder a esta pregunta conviene primero acudir a las fuentes históricas y después exponer las investigaciones más recientes. Debido a ello me parece ineludible exponer un ejemplo paradigmático –que se encuentra en el *Popol Vuh*– y que también es de suma utilidad para entender los rasgos que definen la sabiduría y el conocimiento de los *pueblos originarios*. El texto en cuestión hace referencia al proceso de creación de los primeros seres humanos, allí se indica que:

> Fueron dotados de inteligencia; vieron y al punto se extendió su vista, alcanzaron a ver, alcanzaron a conocer todo lo que hay en el mundo. Cuando miraban,

19 Gregory Cajete es un investigador perteneciente al pueblo Tewa, sus líneas de investigación son: filosofía de la ciencia de los pueblos originarios, conocimiento tradicional y epistemología indígena.

20 Específicamente, la importancia social de dicho reconocimiento ha sido expresada en el artículo 13 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas: "1. Los pueblos indígenas tienen derecho a revitalizar, utilizar, fomentar y transmitir a las generaciones futuras sus historias, idiomas, tradiciones orales, **filosofías**, sistemas de escritura y literaturas, y a atribuir nombres a sus comunidades, lugares y personas, así como a mantenerlos. 2. Los Estados adoptarán medidas eficaces para asegurar la protección de ese derecho y también para asegurar que los pueblos indígenas puedan entender y hacerse entender en las actuaciones políticas, jurídicas y administrativas, proporcionando para ello, cuando sea necesario, servicios de interpretación u otros medios adecuados". *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Consultado el 22 de Noviembre de 2017. http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf

al instante veían a su alrededor y contemplaban en torno a ellos la bóveda del cielo y la faz redonda de la tierra.

Las cosas ocultas [por la distancia] las veían todas, sin tener primero que moverse; en seguida veían el mundo y asimismo desde el lugar en donde estaban lo veían.

Grande era su sabiduría; su vista llegaba hasta los bosques, las rocas, los lagos, los mares, las montañas y los valles. En verdad eran hombres admirables Balam-Quitzé, Balam-Acab, Mahucutab e Iqui-Balam.

Entonces les preguntaron el Creador y el Formador:–¿Qué pensáis de vuestro estado? ¿No miráis? ¿No oís? ¿No son buenos vuestro lenguaje y vuestra manera de andar? ¡Mirad, pues! ¡Contemplad el mundo, ved si aparecen las montañas y los valles! ¡Probad, pues, a ver!, les dijeron.

Y en seguida acabaron de ver cuánto había en el mundo. Luego dieron las gracias al Creador y al Formador:–¡En verdad os damos gracias dos y tres veces! Hemos sido creados, se nos ha dado una boca y una cara, hablamos, oímos, pensamos y andamos; sentimos perfectamente y conocemos lo que está lejos y lo que está cerca. Vemos también lo grande y lo pequeño en el cielo y en la tierra. Os damos gracias, pues, por habernos creado, ¡oh Creador y Formador!, por habernos dado el ser, ¡oh abuela nuestra!, ¡oh, nuestro abuelo!, dijeron dando las gracias por su creación y formación.

Acabaron de conocerlo todo y examinaron los cuatro rincones y los cuatro puntos de la bóveda del cielo y de la faz de la tierra (*Popol Vuh* 1993,105-106).

En relación con este fragmento quiero destacar la importancia atribuida al lenguaje y al sentido de la vista, los cuales son dos rasgos culturales que serán analizados con más detalle en relación con la sabiduría del pueblo nahua. Asimismo es necesario destacar desde este momento la categoría de la dualidad, pues es uno de los rasgos cognitivos fundamentales de la sabiduría y el conocimiento desarrollado por los *pueblos originarios* de Mesoamerica; en este caso se expresa mediante la mención a los ancestros que conforman la pareja primordial, (nuestro abuelo y nuestra abuela).

También quiero destacar el hecho de que los primeros humanos fueron capaces de conocerlo todo y examinaron los cuatro puntos de la bóveda del cielo y de la tierra, sin embargo, el conocimiento humano es finito y ello está mencionado en esta misma obra. La finitud del conocimiento humano es un tema filosófico central, sin embargo, por razones de espacio, dicho tema será abordado nuevamente en el capítulo cinco. Por el momento es suficiente con exponer estas coordenadas para dar cuenta de algunos de los rasgos fundamentales que dan cuenta de la sabiduría y el conocimiento de los *pueblos originarios* de Mesoamérica.

Lo que en el texto anterior se expresa de manera simbólica también puede ser comprendido de forma analítica, con base en los trabajos realizados por los investigadores de los *pueblos originarios*. Por ejemplo, este tipo de conocimiento, se encuentra fundamentado en un largo proceso de observación y aprendizaje. Para su análisis resulta prioritario poner en claro el marco teórico, a partir del cual se desarrollará este acercamiento. En principio quiero subrayar que mi intención es exponer algunos de los rasgos culturales involucrados en la producción del conocimiento. Para ello he tomado como punto de partida la noción de *ciencia de los pueblos originarios*, o "Native science", desarrollada por el investigador del pueblo Tewa, Gregory Cajete:

> *Ciencia de los pueblos originarios*, es un concepto amplio que puede incluir metafísica, filosofía, arte y arquitectura, tecnologías prácticas, agricultura, así como también el ritual y las ceremonias practicadas por los pueblos indígenas del pasado y del presente. Más específicamente, la *ciencia de los pueblos originarios* incluye áreas como la astronomía, la siembra, la domesticación de plantas, la medicina, la caza, la pesca, la metalurgia, la geología- estudios relacionados con plantas, animales y fenómenos naturales que pueden extenderse hasta la espiritualidad, comunidad, creatividad y tecnologías que sostienen el medio ambiente y soportan los aspectos esenciales de la vida humana (Cajete 2004,47).

Lo que aquí puede apreciarse es un panorama amplio de las ramas del conocimiento producido por los *pueblos originarios*, sin embargo, lo que me interesa delinear no sólo es el contenido, sino mostrar la interacción que existe entre la creación de conocimientos y los rituales, pero sobre todo destacar el hecho de que el conocimiento de los *pueblos originarios* tiene un carácter práctico y se encuentra vinculado a un proceso de observación directa de los ciclos de la naturale-

za. Asimismo, la experiencia juega un papel clave en el desarrollo de la ciencia de los *pueblos originarios*, pues se trata de un saber obtenido mediante un proceso de verificación. "Los ancestros eran respetados como portadores de conocimiento, sabiduría y experiencia. En consecuencia ellos ocupan la primera línea de guías, maestros y facilitadores en el aprendizaje de la ciencia de los *pueblos originarios*" (Cajete 2004,54).

Sobre este punto conviene aclarar que, la experiencia sobre la que se basa el conocimiento de los pueblos originarios no es sólo subjetiva, se trata también de una herencia colectiva, la cual se expresa a través de la cultura material, pero también a través del patrimonio intangible. "La herencia colectiva de la experiencia con el mundo natural, la ciencia de los pueblos originarios es un mapa de la realidad natural, dibujado a partir de la experiencia de miles de generaciones humanas" (Cajete 2004, 47).

Entre los conocimientos y técnicas más destacados, producidos por los *pueblos originarios* de México, se encuentran aquellos relacionados con el cultivo del maíz, el cual implica un trabajo paciente para mejorar las semillas y que implica también un conocimiento de los diferentes tipos de suelo y las técnicas agrícolas. Asimismo, el conocimiento sistemático de las plantas y sus propiedades curativas es otra de las aportaciones que merece ser estudiada con mucha atención, así como también el conocimiento relacionado con el manejo de los recursos naturales.

Entonces: ¿Cuál es el marco teórico que nos permite comprender el proceso de construcción del conocimiento de los *pueblos originarios*? Según la propuesta de Gregory Cajete, la noción de *mente metafórica* permanece como el primer fundamento de la ciencia de los *pueblos originarios* de América del Norte. Además de reconocer este fundamento, una *epistemología intercultural*[21] ha de poner bien en claro que: "el conocimiento puede ser reunido a través del cuerpo, la mente y el corazón en estados alterados del ser, en cantos y danzas, en la reflexión o la meditación, y en sueños o visiones" (Cajete 2004, 52).

COLONIALISMO, NEOCOLONIALISMO Y COLONIALISMO INTERNO

¿Cuáles son los elementos necesarios para desarrollar una *hermenéutica decolonial*? Para responder a esta pregunta primero es indispensable analizar minuciosamente algunos conceptos claves como: *colonialismo*, *neocolonialismo* y *colonialismo interno*. Dicho análisis es pertinente debido a que el significado de la palabra *descolonización* puede resultar ambiguo; por eso antes de continuar con las reflexiones de este apartado, me parece importante exponer brevemente lo que en esta investigación se entiende por cada uno de los tres conceptos mencionados:

> El término *colonialismo* es importante para definir la forma específica de explotación cultural, que se desarrolló con la expansión de Europa en los últimos 400 años. No obstante que muchas civilizaciones tempranas tenían colonias, y no obstante que percibían su relación con ellas como las de un imperio central en relación con la periferia de culturas bárbaras, marginales y provincianas, un número de factores cruciales participaron en la construcción de las prácticas imperiales post-renacentistas. Edward Said propone la siguiente distinción: "*imperialismo* significa en la práctica, la teoría y las actitudes de un centro metropolitano dominante que gobierna un territorio distante; colonialismo, el cual generalmente es una consecuencia del imperialismo, es el establecimiento de asentamientos en un territorio distante (Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth and Tiffin Helen 2007, 40-44).

Como puede apreciarse, uno de los rasgos fundamentales del *colonialismo* se caracteriza por el establecimiento de asentamientos en un territorio distante, tal y como efectivamente ocurrió en América durante los siglos XVI al XIX. A partir de entonces diversos movimientos sociales buscaron la Independencia política de esos territorios colonizados, lo cual dio origen a los Estados nacionales en América Latina. No obstante, para evitar caer en una postura ingenua es indispensable aclarar que los mecanismos de estigmatización, colonización y exterminio no acabaron con la instauración de los Estados nacionales, incluso algunos de estos mecanismos se exacerbaron; otros simplemente mutaron o cambiaron de forma[22].

21 "El fenómeno de la interculturalidad no es para mi sólo una categoría estética o intelectual, sino también existencial y "experiencial"[...] El pensamiento filosófico intercultural rechaza la idea de la pureza total de una cultura como un mito o una ficción. Este rechazo aplica "incluso" a la filosofía, la cual es uno de los productos más delicados de la cultura y la mente humana. Entonces el pensamiento filosófico intercultural rechaza cualquier clamor exclusivo y absolutista –sin importar si es europeo o no europeo– de estar en posesión de una sola verdad filosófica" (Mall 2000, 11-12).

22 Reconocer que este proceso de descolonización se encuentra inconcluso y que no ha finalizado, hace posible reflexionar sobre temas

Por su parte, el *neocolonialismo* no tiene como objetivo establecer asentamientos en los países y territorios colonizados, en vez de ello se enfoca en la implementación de mecanismos de expoliación económica, de extracción desmedida de los recursos naturales y de explotación de la fuerza de trabajo[23]. La expresión más descarnada del neocolonialismo se expresa mediante el modelo económico extractivista, el cual trata de justificarse mediante el uso de términos como "progreso", "desarrollo sustentable" y "crecimiento económico".

El *colonialismo interno* es una categoría que sirve para explicar las estrategias de explotación económica y discriminación racial o de clase al interior de un Estado-nación, y no necesariamente por parte de una potencia extranjera o de las compañías multinacionales. No obstante, además del enriquecimiento de un país a expensas de otro, o de una clase social a expensas de otra, también es necesario tomar en consideración la explotación de unos pueblos sobre otros:

> La definición del colonialismo interno está originalmente ligada a fenómenos de conquista, en que las poblaciones de nativos no son exterminadas y forman parte, primero, del Estado colonizador y, después, del Estado que adquiere una independencia formal, o que inicia un proceso de liberación, de transición al socialismo o de recolonización y regreso al capitalismo neoliberal. Los pueblos, minorías o naciones colonizados por el Estado-nación sufren condiciones semejantes a las que los caracterizan en el colonialismo y el neocolonialismo a nivel internacional: habitan un territorio sin gobierno propio; se encuentran en situación de desigualdad frente a las élites de las etnias dominantes, a las burguesías y oligarquías del gobierno central o a los aliados y subordinados del mismo; sus habitantes no participan en los más altos cargos políticos del gobierno central (González Casanova 2006, 410).

Además de los factores políticos mencionados anteriormente, el *colonialismo interno* se caracteriza por no tomar en cuenta los derechos de los *pueblos originarios*, o de las clases sociales oprimidas y marginalizadas (mujeres, adultos mayores, pobres). Dicha falta de reconocimiento se vincula con otros fenómenos sociales como la discriminación y el racismo, los cuales son encubiertos por la demagogia estatal, la cual se envuelve flamígeramente en la bandera del discurso nacionalista, o bien por la demagogia económica que pretende legitimarse detrás de un discurso burocrático y cientificista que utiliza a modo las nociones de *objetividad*, *desarrollo* y *progreso* como arietes retóricos para negar diversos derechos culturales:

> […] los derechos de sus habitantes y su situación económica, política, social y cultural son regulados e impuestos por el gobierno central; en general, los colonizados en el interior de un Estado-nación pertenecen a una "raza" distinta a la que domina en el gobierno nacional que es considerada "inferior" o, a lo sumo, es convertida en un símbolo liberador que forma parte de la demagogia estatal; la mayoría de los colonizados pertenece a una cultura distinta y habla una lengua distinta de la "nacional" (González Casanova 2006, 410).

Como puede apreciarse, el *colonialismo* y el *neocolonialismo* son dos fenómenos sociales que se presentan en el plano internacional. Por su parte, el *colonialismo interno* se desarrolla al interior del Estado-nación, pero también puede entenderse como un proceso de internalización individual del pensamiento colonial: "[…] creo que en situaciones de colonialismo interno el disciplinamiento burocrático está inextricablemente ligado a la segregación colonial y esta situación superpuesta crea formas de violencia que condensan otros horizontes del pasado, formas arcaicas y modernas de dominación" (Rivera Cusicanqui 2015, 28).

Cualquiera de las tres formas de colonialismo analizadas anteriormente se caracteriza por el ejercicio de una violencia específica, ya sea a través de la dominación militar, la explotación económica, la discriminación o el racismo. Cada una de estas tres formas ha de ser examinada críticamente para entender las problemáticas concretas que enfrentan los *pueblos originarios* de México en la actualidad, y también para

de importancia social, desde una perspectiva crítica, pues en la actualidad es posible apreciar la forma en que se implementan diversas estrategias de corte neocolonial en los territorios habitados por los *pueblos originarios* de México, y el pueblo nahua no es la excepción. Específicamente, se trata de estrategias de extractivismo económico, que buscan legitimarse bajo las premisas del *desarrollo* y el *libre comercio*.

23 A este tipo dominación económica se le ha dado el nombre de *neocolonialismo*, pues el interés de las potencias coloniales ya no es el de establecer asentamientos para habitar los territorios, sino que los objetivos principales son obtener los recursos naturales, así como administrar las ganancias derivadas de ello, sin tener que establecer colonias en los territorios, sino más bien transformando a la propia colonia en un mercado y en una fuente de mano de obra barata y de materias primas.

construir los marcos de interpretación adecuados sobre los que ha de trabajar una *hermenéutica decolonial.*[24]

LA HERMENÉUTICA DECOLONIAL

La palabra *descolonización* puede resultar problemática, debido a su amplitud y alcance, por eso en esta sección mis esfuerzos se concentrarán en hacer una breve exposición de algunos elementos teóricos utilizados para expresar lo que se puede entender bajo este concepto. "La descolonización, como se sabe, es un proceso histórico: es decir, que no puede ser comprendida, que no resulta inteligible, traslúcida a sí misma, sino en la medida en que se discierne el movimiento historizante que le da forma y contenido" (Fanon 1987, 31). Destacar este carácter histórico hace visible la importancia de tomar en cuenta el estudio del pasado, pero siempre en función del presente, además permite poner en cuestión aquellas interpretaciones que consideran que la *descolonización* representa una ruptura con el pasado, a la manera de una tabula rasa. Algunas de las propuestas teóricas que si toman en cuenta esta perspectiva histórica se encuentran en (Dussel 1992), (Cusicanqui 2015) y (Mignolo 2016)

Así entendida la *descolonización* no es un proceso abstracto, sino que tiene objetivos y metas muy concretas, que no se reducen a la lucha política y a la emancipación económica, sino que sus efectos se vinculan estrechamente con otras ramas de la cultura. Por ejemplo: "La descolonización realmente es creación de hombres nuevos. Pero esta creación no recibe su legitimidad de ninguna potencia sobrenatural: la "cosa" colonizada se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se libera" (Fanon 1987, 31). La posibilidad de concebir un nuevo tipo de ser humano (descolonizado) se encuentra directamente vinculada con un proceso de liberación, es decir, de un proceso social y cultural que no solo se limita a un cambio de gobierno, o de modelo económico.

La descolonización[25] no ha de identificarse solamente con un proceso de liberación política, aunque lo presupone; sin embargo, tal y como la historia ha mostrado, no es suficiente que un país logre su independencia política, pues en la actualidad existen diversos factores que dificultan su plena emancipación. De hecho la descolonización no se reduce a la lucha de un país o de un pueblo en particular, sino que su alcance es mucho mayor. "La descolonización es simplemente la sustitución de una "especie" de hombres por otra "especie" de hombres" (Fanon 1987,30). Sobre este punto quiero precisar que la sustitución de una "especie de humanidad", no es una cuestión biológica o racial, aquí el termino especie hace referencia a un nuevo tipo de ser humano en el campo de la cultura y de los valores.

Antes de proseguir resulta conveniente preguntarse ¿en qué sentido es pertinente desarrollar una *hermenéutica decolonial*, cuyo objetivo es el reconocimiento de la sabiduría de los *pueblos originarios*? Para responder a esta pregunta es necesario destacar que el derecho a la tierra tiene un lugar preponderante, debido a su capacidad de asegurar la supervivencia y la dignidad, pero no de una manera abstracta, sino concreta, es decir, en su materialidad más inmediata.

24 Comencemos con una definición de *hermenéutica*. Sé que hay varias concepciones de ella, pero no creo que descuide sus notas sustantivas si la caracterizo como la disciplina que versa sobre la interpretación de textos. Digo "disciplina" porque puede discutirse si la hermenéutica es ciencia o arte, y yo creo que tiene algo de los dos. No es, ciertamente una ciencia estricta, pero tampoco es una mera técnica o intuición artística. Me satisface más la relación que establece Gadamer entre la hermenéutica y la *phrónesis* aristotélica o prudencia, porque es el conocimiento en el contexto, la razón contextuada. Interpretar es comprender en profundidad, y el texto puede ser de varias clases, no sólo escrito. Gadamer añade a los tipos de texto el diálogo y Ricoeur la acción significativa, y un texto también puede ser una pintura, una escultura, etcétera. Para Heidegger la realidad misma es texto, y por eso su ontología era una "hermenéutica de la facticidad", y por ello también Gadamer hablaba de la universalidad de la hermenéutica, pues en todo lo que hacemos interpretamos (Beuchot 2015, 127-145). México. Consultado 20.06.2020 http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185245020150001000006

25 Esta investigación se caracteriza por presentar una *hermenéutica decolonial*, para ello su base principal radica en la propuesta de autores como Frantz Fanon, Albert Memmi, Vine Deloria, Gregory Cajete y Linda Tuhiwai Smith, por supuesto que se han considerado la obra y las aportaciones de autores como Walter Mignolo, Boaventura de Soussa y Enrique Dussel, sin embargo, la diferencia filosófica con estos últimos no radica en el enfoque, sino en la metodología empleada. Esto es perfectamente entendible si subrayamos que la metodología empleada para analizar el pensamiento de los *pueblos originarios* ha de ser distinta de aquella utilizada para analizar el pensamiento latinoamericano. Por ejemplo, la investigación que se presenta a continuación pretende analizar las categorías de sabiduría (*tlamatiliztli*) y conocimiento (*tlaixmatiliztli*) con base en los idiomas de los *pueblos originarios*, en este caso específico del idioma náhuatl. Trabajar directamente con el idioma es clave pues le permite al investigador acudir a las fuentes primarias como códices y manuscritos, pero también le permite consultar con los sabios e intelectuales de las comunidades nahuas contemporáneas. Asimismo, otro rasgo clave del enfoque decolonial consiste en tomar en cuenta, de manera crítica y rigurosa, las aportaciones de los investigadores nahuas en la construcción del marco teórico y la metodología, lo cual permite la implementación efectiva de metodologías de investigación colaborativas. Las aportaciones de la investigación que aquí se presenta pueden ubicarse en las áreas de la filosofía intercultural, la antropología filosófica, la filosofía de la cultura, la filosofía en México, la historia de la ciencia, etc.

> Para el pueblo colonizado, el valor más esencial, por ser el más concreto, es primordialmente la tierra: la tierra que debe asegurar el pan y, por supuesto, la dignidad. Pero esta dignidad no tiene nada que ver con la dignidad de la "persona humana". Esa persona humana ideal, jamás ha oído hablar de ella. Lo que el colonizado ha visto en su tierra es que podían arrestarlo, golpearlo, hambrearlo impunemente, y ningún profesor de moral, ningún cura, vino a recibir los golpes en su lugar y a compartir con él su pan (Fanon 1987,30).

Reconocer que la tierra es un valor concreto del que depende la subsistencia y la dignidad es un aspecto fundamental para entender las implicaciones que tiene la descolonización con la visión de mundo de los *pueblos originarios*. En primer lugar, como se ha dicho, porque está directamente relacionado con la alimentación y la subsistencia; pero también por la fuerte *relación espiritual* que existe con la tierra y la naturaleza. Dicha relación muy pocas veces es tomada en cuenta en el diseño e implementación de políticas públicas. Esto quiere decir que la tierra no sólo tiene un valor económico, sino también un valor moral y espiritual que se relaciona directamente con la dignidad no sólo de manera individual; por eso el derecho a la tierra tiene un carácter colectivo. Asimismo, la poca atención que se pone en el valor espiritual de la tierra, ha sido un fuerte obstáculo para entender plenamente otras formas de propiedad y de tenencia de la tierra,[26] distintos al paradigma imperante en las sociedades industrializadas y de consumo.

Después de exponer los posibles sentidos que tiene la palabra descolonización, entendida como proceso histórico y como creación de un nuevo tipo de humanidad, ha llegado el turno de mostrar cómo se ha entendido, desde una perspectiva filosófica, ese proceso en el continente americano, pues la colonización no es sólo un concepto, sino un proceso real, descarnado y violento, que afectó todos los órdenes de la vida cotidiana de los *pueblos originarios*. La colonización como figura económico-política fue resultado de la acción de varias instituciones, entre las que vale la pena nombrar, la Iglesia Católica, la Corona Española y los ejércitos invasores, los cuales permitieron la implementación del régimen colonial, y del sistema de encomiendas, en el cual los habitantes de los *pueblos originarios* y los esclavos provenientes de África eran considerados únicamente como una fuente de fuerza de trabajo y de mano de obra:

> Colonización (*Kolonisierung*)" del mundo de la vida (*Lebenswelt*) no es aquí una metáfora. Tiene la palabra el sentido fuerte, histórico, real; es la cuarta figura que va adquiriendo el 1492. "Colonia" romana (junto a la "columna" de la ley) eran las tierras y culturas dominadas por el Imperio –que hablaban latín (al menos sus elites) y que pagaban tributo–. Era una figura económico-política. América Latina fue la primera colonia de la Europa moderna –sin metáforas, ya que históricamente fue la primer "periferia" antes que el África y el Asia (Dussel 1992, 48-49).

El régimen colonial no solo se concentró en la explotación y en el saqueo económico, sino también en la colonización religiosa y cultural. La imposición de la religión católica y la erradicación de los idiomas de los *pueblos originarios*, han tenido un efecto devastador, el cual perdura hasta el presente. La imposición de las lenguas coloniales como: el español, el portugués o el inglés, ha provocado el desplazamiento de las lenguas indígenas, ya sea por motivos económicos, o bien debido a la discriminación y falta de reconocimiento que impera en la actualidad. A este fenómeno se le puede denominar como colonización cultural y sus efectos se extienden hacía otras partes de la sociedad:

> Colonización del "modo" como aquellas gentes vivían y reproducían su vida humana. Sobre el efecto de aquella "colonización" del mundo de la vida se construirá la América Latina posterior: una raza mestiza, una cultura sincrética, hibrida, un Estado colonial, una economía capitalista (primero mercantilista y después industrial) dependiente y periférica desde su inicio, desde el origen de la Modernidad (su "Otra-cara": *te-ixtli*). El mundo de la vida cotidiana (*Lebenswelt*) conquistadora-europea "colonizará" el mundo de la vida (Dussel 1992, 50-51).

La dominación de los cuerpos y de las almas, se convirtió en el objetivo central de la empresa colonizadora, la cual posteriormente fue identificada con las nociones de modernización y civilización. De esta

26 El pueblo nahua, a lo largo de su Historia, ha desarrollado diferentes formas de tenencia y propiedad de la tierra. Un análisis de las diferentes formas de propiedad se encuentra en (Lockhart 1992,141-202). Debido a la amplitud de este tema, algunas de estas formas serán analizadas, con más detalle, en el capítulo 4.

manera, las acciones violentas perpetradas por los colonizadores o sus instituciones eran generalmente minimizadas y consideradas como los costos necesarios que conlleva todo "proceso civilizador", pues los habitantes de los *pueblos originarios*, ni siquiera eran reconocidos como seres humanos. Así, desde la llegada de Cristóbal Colon y durante todo el siglo XVI, la cruzada civilizatoria se fue extendiendo a lo largo de todo el continente americano. A partir de entonces es visible un proceso de enajenación, es decir, de extrañamiento con el mundo. Los *pueblos originarios* han sido expulsados de sus territorios, han vivido bajo amenazas o persecuciones constantes, las antiguas costumbres fueron consideradas únicamente como idolatría y la actividad económica se enfocó en la explotación de los recursos naturales, así como en aumentar los márgenes de ganancia.

Al principio de este apartado se ha hecho énfasis en que el proceso de descolonización es comprensible en la medida en que se hace explícito el movimiento historizante que le da forma, sin embargo, vale la pena aclarar que ese carácter histórico no debe confundirse con un devenir abstracto, por el contrario tiene un carácter corporal concreto y se relaciona con facultades vitales como la memoria y el pensamiento. De acuerdo con Silvia Rivera Cusicanqui:

> […] la descolonización sólo puede realizarse en la práctica. Se trataría empero de una práctica reflexiva y comunicativa fundada en el deseo de recuperar una memoria y una corporalidad propias. Resulta de ello entonces que tal memoria no sería solamente acción sino también ideación, imaginación y pensamiento (Rivera Cusicanqui 2015, 28).

En suma, los principales elementos a tomar en cuenta para desarrollar una *hermenéutica decolonial* consisten en: a) Reconocer que existen diferentes formas de colonialismo que se expresan en el ámbito político, económico y educativo; 2) La descolonización es un proceso histórico que no se limita a la independencia política, sino que se extiende al ámbito de la cultura y la sociedad; 3) La descolonización implica la creación de un nuevo tipo de ser humano, a través de un proceso de liberación y 4) Reconocer que para los pueblos colonizados, el valor primordial y más concreto es la tierra, pues asegura la subsistencia y la dignidad.

LA CATEGORÍA DE PUEBLO

Una vez llegados a este punto conviene explicar otra categoría que se puede prestar a ambigüedad; particularmente me interesa hacer un análisis general de la categoría de pueblo para entender la forma en que se aplica a los *pueblos originarios* de América. Llevar a cabo esta clarificación es muy importante, pues además de ser una palabra polisémica, es decir, con varios significados, en las últimas décadas, también ha servido para justificar ideologías de carácter político como el *populismo*. Debido a ello conviene explicar puntualmente a que nos referimos en esta investigación, para entonces comprender el alcance que tiene la categoría de *pueblos originarios*, o pueblos indígenas.

En relación con este asunto, el filósofo Luis Villoro considera que una definición de pueblo puede ser: "cualquier forma de comunidad humana unida por la conciencia y la voluntad de construir una unidad capaz de actuar con vistas a un porvenir común" (Villoro 2007,153). En esta propuesta se resalta la "conciencia" y la "voluntad" de construir una unidad capaz de actuar; esa capacidad de actuar colectivamente es un rasgo cultural que vale la pena destacar. Asimismo, esta definición hace explícita la finalidad de la acción conjunta gracias a la figura del "porvenir común". En este sentido un *pueblo*, también puede entenderse como una agrupación humana que consciente y voluntariamente comparte un destino colectivo. No obstante, a pesar de esas sutiles diferencias, el propio Luis Villoro reconoce que aunque la palabra se use a menudo con un significado vago y general, los investigadores suelen coincidir en atribuirle dos características definitorias: una histórica y otra subjetiva. "La primera se refiere a una unidad de cultura en el espacio y el tiempo, la segunda, a la conciencia y la voluntad de pertenencia a una comunidad" (Villoro 2007,154).

La segunda característica definitoria se relaciona con dos palabras con una fuerte carga filosófica: la "conciencia" y la "voluntad". En este caso es suficiente con señalar que su función se relaciona con un proceso de pertenencia a un grupo humano, ya sea por medio de lazos de parentesco, laborales o de solidaridad. Antes de seguir adelante conviene no perder de vista que es necesario poner de relieve que la definición de *pueblo* vigente en la legislación internacional se encuentra en el convenio 169 de la Organización

Internacional del Trabajo OIT[27]. En la conformación de dicha definición se encuentran los elementos jurídicos señalados anteriormente.

Para continuar con este examen de cada una de las partes constitutivas de la categoría de pueblo resulta pertinente realizar una síntesis provisional. Podríamos proponer, en síntesis una definición de "pueblo". Llamaríamos "pueblo" a cualquier forma de comunidad humana que cumpliera con los siguientes requisitos: "1) tener una unidad de cultura, la que comprende instituciones sociales que garantizan la permanencia y continuidad de esa cultura; 2) asumir un pasado histórico y proyectar un futuro común; 3) reconocerse en una identidad colectiva y decidir aceptarla; 4) referirse a un territorio propio. Cualquier entidad social que tuviera esas condiciones tendría derecho a la autodeterminación" (Villoro 2007, 154).

Por eso, antes de continuar conviene reflexionar sobre las siguientes preguntas: ¿Qué se entiende por *pueblos originarios*?, ¿Qué tiene que ver el lenguaje, para pensar los *pueblos originarios*? Para responder a dichas preguntas −en concordancia con la *hermenéutica decolonial* propuesta− a continuación presentaré algunas de las reflexiones realizadas por investigadores e intelectuales provenientes de diversos *pueblos originarios* de México. Para responder a la primera pregunta, me parece pertinente examinar las consideraciones del filósofo maya-tzotzil, Miguel Hernández Díaz.

> –Yo no utilizo el término indígena, tampoco utilizo el de indio. Inclusive no me identifico. Yo soy maya chiapaneco, porque ser indio es ser excluido ¿ser indígena también no? Según lo que se dice en la academia. Indio pues es un poco insulto (…), pero ya indígena no, es ya más suave, ya no insulta a la persona.
>
> Pero la pregunta ¿qué se entiende por los *pueblos originarios*? Aquí pongo las supuestas definiciones. Como ya dije que no solamente se refiere a los pueblos sino, son personas que reconocen su origen, aquí ontológico, bueno también hay que utilizar las categorías filosóficas ¿no?
>
> Entonces póngase: los *pueblos originarios* tienen el sentido por su origen ontológico. Por haber llegado primero al lugar –es que así se piensa allá– el que llega primero a fundar, a vivir en "X" lugar, eso es lo que le da un sustento de ser nativo de allá u originario de ese lugar.
>
> Por haber fundado el pueblo, eso también le da sustento para ser nativo u originario de ese lugar.
>
> Por haber trabajado primero la tierra, eso también le da sustento, le da sustento de que él es el primero que habita y habitó ese lugar donde está la persona.
>
> Por haber contactado primero a la naturaleza, como ya dije en un principio, la naturaleza es muy común en el pensamiento de los pueblos, no me refiero nada más en el pueblo maya, también estoy seguro en el pueblo náhuatl y también los incas.
>
> Bueno es que ha sido mi trabajo de investigación sobre mayas, nahuas y quechua aimara. Entonces, yo he estado allá, es cierto que no hablo náhuatl, ni quechua aimara, pero por eso yo hago investigaciones, hago preguntas, entrevisto, voy, convivo[28].

En síntesis, desde una perspectiva filosófica, el *sentido ontológico* de los pueblos originarios tiene cuatro características principales: 1.- Por haber trabajado la tierra, 2.- Por haber contactado a la naturaleza, 3.-Por haber fundado el pueblo y 4.-Por haber llegado primero a fundar, a vivir en un lugar (generalmente desde tiempos precoloniales). Una vez mencionadas estas características conviene explicar brevemente cuáles son sus implicaciones.

En primer lugar quiero destacar que la reflexión hecha por el filósofo maya sobre el término *origen*, se relaciona con la ontología[29], es decir, no es una connotación arbitraria o superflua; por el contrario hace referencia al fundamento. Llama la atención el matiz que se expresa cuando se menciona que alguien es originario, porque llegó a fundar un pueblo o comunidad.

Además de este hecho fundacional existen otros rasgos culturales importantes que vale la pena destacar.

27 En el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo OIT, los "pueblos indígenas" se definen con base en tres características principales: 1) descender de los pueblos anteriores a la colonización (factor histórico); 2) conservar su cultura propia, esto es sus instituciones sociales, económicas, culturales y políticas o parte de ellas" (factor sociocultural)", y 3) tener consciencia de su identidad (factor subjetivo).

28 Las ideas expresadas en esta sección fueron desarrolladas por el autor en la Conferencia Magistral: "Dialogando con la filosofía de los pueblos originarios de América (*Abya Yala*)", la cual se llevó a cabo en el Aula Magna de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, efectuada el 22 de marzo de 2018. La grabación completa puede verse en: https://www.youtube.com/watch?v=tlzz0g3sL9c

29 "Ontología o doctrina que estudia los caracteres fundamentales del ser, los caracteres que todo ser tiene y no puede dejar de tener. Las proposiciones principales de la metafísica ontológica son las siguientes: 1) existen determinaciones necesarias del ser, esto es determinaciones que ninguna forma o modo de ser puede dejar de tener.2) tales determinaciones se hallan en todas las formas y en todos los modos de ser particulares" (Abagnnano 1984, 794).

Por ejemplo, otra forma de concebir ese sustento para ser nativo u originario es haber trabajado primero la tierra. Este no es un hecho menor, pues –como mencionaba Fanon– la tierra es el valor fundamental, para muchos de los pueblos que han padecido los indeseables efectos de la colonización. Así, en el planteamiento anterior se puede apreciar la importancia que tiene la tierra en el pensamiento de los *pueblos originarios*[30] de México.

Otro rasgo notable es cuando se afirma "por haber contactado primero a la naturaleza". Destacar este rasgo es importante, pues permite poner en evidencia las convergencias entre la filosofía de los *pueblos originarios* y el pensamiento de carácter ecológico y ambientalista. Reflexionar sobre la relación entre el ser humano y la naturaleza con base en una perspectiva distinta permite construir alternativas –tal y como se mencionó al principio de esta introducción– para afrontar diversas problemáticas sociales relacionadas con: a) La preservación del medioambiente y los recursos naturales y b) Cuestionar el enriquecimiento económico que se basa primordialmente en la explotación irracional de la naturaleza.

Asimismo, me parece pertinente subrayar algunos aspectos relacionados con la metodología de investigación. Por ejemplo, en este caso el filósofo maya-tzotzil (quien ha escrito una tesis de doctorado sobre el pensamiento desarrollado por las culturas maya, náhuatl y quechua-aimara) hace explícita su forma de proceder en relación con el estudio de otras culturas y formas de pensamiento. De la misma manera, destaca la importancia que tiene acercarse a los idiomas de los *pueblos originarios*, aunque tampoco lo considera una limitación definitiva; él es hablante de tzotzil, pero no de náhuatl o quechua, pero nos explica la forma en que es posible superar esos condicionamientos, por ejemplo a través de la implementación de metodologías de investigación colaborativas, por eso para superar esos condicionamientos es necesario ir a las comunidades indígenas, hacer preguntas y entrevistas, y sobre todo convivir con la gente.

Por último quiero establecer algunas coordenadas teóricas en relación con el alcance que tiene el término ontología, pues es una palabra polisémica y por ello se puede prestar a ambigüedades. Tal y como mencioné al inició de esta introducción se utilizará como referente la propuesta de Philippe Descola (2013) en relación con los diferentes tipos de ontologías o disposiciones del Ser, a saber: *animismo*[31], *totemismo*, *naturalismo*, *analogismo*, las cuales funcionan como herramientas heurísticas[32] y pueden estar superpuestas entre sí.

Interioridades similares	animismo	totemismo	Interioridades similares
Fisicalidades disímiles			Fisicalidades similares
Interioridades disímiles	naturalismo	analogismo	Interioridades disímiles
Fisicalidades similares			Fisicalidades disímiles

Tabla 1. Las cuatro ontologías (Descola 2013, 122).

La pertinencia de examinar críticamente esta propuesta radica en el hecho de que el filósofo francés ubica a la "ontología mexicana" en el campo del analogismo. Para ello toma como base las investigaciones de Alfredo López-Austin (1996, [1980]). En este campo específico, la aportación del filósofo francés consiste en mostrar la pertinencia de hablar de ontología y no exclusivamente de ideología. La diferencia puede parecer sutil o imperceptible, sin embargo, para una mente filosófica este es un aspecto notable sobre el que es necesario profundizar. Asimismo,

30 En relación con la noción de *pueblos originarios*, también resulta pertinente exponer la posible crítica al hecho de que la asociación con el "origen" corre el riesgo de situar a los pueblos en el pasado y verlos como no coetáneos. Según Silvia Rivera Cusicanqui: "empiezo a ver un proceso de deriva con respecto a los viejos esquemas de la izquierda, de una rapidísima reconversión de la izquierda a un discurso indianista. Ahí surge el discurso de lo originario, del cual ya en ese momento reniego, y me pregunto quiénes quieren ver a los indios en un museo o en una jaula como especies en extinción Rivera Cusicanqui (2010, Julio 30). Entrevista con Silvia Rivera Cusicanqui. Consultado el 15.08.2020. https://web.archive.org/web/20140110163525/http://tintalimon.com.ar/libro/CHIXINAKAX-UTXIWA/Silvia-Rivera-Cusicanqui-en-Buenos-Aires

31 En las últimas décadas, la(s) visión(es) del mundo de las llamadas religiones indígenas han recuperado el interés académico. Los estudiosos de la religión, los antropólogos y los escritores indígenas se han comprometido en un nuevo campo de investigación llamado nuevo animismo caracterizado por una diversidad de posiciones internas y externas. Este campo contiene un inmenso potencial para inspirar a los debates generales en el estudio de la religión porque aborda cuestiones fundamentales sobre la hermenéutica, la epistemología, los objetivos epistémicos, las identidades disciplinarias y la influencia de la ontología occidental en la investigación científica y académica. (Laack 2020b,1)

32 "Los movimientos radicales como el posestructuralismo y el poscolonialismo critican lo que subyace (por ejemplo, Derrida 1974) y la correlación de los conceptos científicos y la metafísica de la presencia expresada lingüísticamente con la verdad objetiva en la filosofía y las ciencias occidentales. Si seguimos la posición de estos movimientos, podemos ver a los conceptos académicos no sólo como verdaderos o falsos y más o menos adecuados a los objetivos la realidad. En cambio, podemos verlos como meros dispositivos heurísticos basados en la ontología particular y la posición relacional de las personas que los utilizan" (Laack 2020b,4)

también es muy importante resaltar que ésta no es la única forma de estudiar la ontología que subyace en la visión del mundo nahua, y por eso uno de los objetivos de esta investigación es mostrar otro posible enfoque, basado en el análisis de las *metáforas ontológicas* presentes en el idioma náhuatl.

Así para avanzar con la *estratigrafía del discurso* propuesta en esta investigación conviene empezar a remover los sedimentos coloniales en relación con la forma en que se construye el conocimiento de los *pueblos originarios* de Mesoamerica, para ello es necesario excavar sistemáticamente al interior del *estrato epistemológico*, especialmente en el sitio en donde se expresan los procesos o *estructuras cognitivas*. Dichas *estructuras cognitivas* también han sido concebidas como *habitus* o esquemas integradores: "Los procesos cognitivos presuponen una activación paralela de las redes neuronales distribuidas a través del sistema nervioso que se estabilizan y se diferencian gradualmente durante los primeros años de desarrollo en los niños en una relación cercana con los estímulos que provienen del medio ambiente" (Descola 2013, 101).

Así para entrar de lleno en materia conviene examinar los procesos o *estructuras cognitivas* presentes en el idioma náhuatl para comprender el papel que juegan en la construcción del conocimiento, y para explicar la forma en que se relacionan con una visión de mundo, la cual extiende sus raíces hasta los fundamentos de la antigua tradición mesoamericana. Dicha *visión de mundo* o *cosmovisión* no ha de entenderse puramente como un entramado conceptual o abstracto, sino que se relaciona con las condiciones materiales y ambientales existentes. Las investigaciones más recientes han enfatizado el hecho de que: "A juzgar por las fuentes sobrevivientes, los nahuas tenían una inclinación por un denso pensamiento imaginario con símbolos, metáforas e imágenes sensoriales. Uno de los ejemplos más famosos de este tipo de expresión poética azteca es la imagen de la "flor y el canto": *in xochitl in cuicatl*" (Laack 2019, 350). En este caso en particular me interesa examinar críticamente los *procesos cognitivos* conocidos como *difrasismos*, y especialmente aquellos que se relacionan con la noción de sabiduría acuñada por el pueblo nahua.

PRIMERA PARTE

Capítulo 1.
Lenguaje, epistemología y sabiduría

En una investigación de este tipo, el análisis sistemático de los procesos y estructuras cognitivas –presentes en el idioma náhuatl– resulta de especial importancia, puesto que permite lograr un acercamiento directo a los conceptos y las categorías propias de un pensamiento con profundas raíces mesoamericanas. El análisis sistemático del lenguaje también es útil en la medida en que hace comprensible los procesos mediante los cuales se construye el conocimiento y por eso resulta un elemento clave en la fundamentación de una *epistemología intercultural*[33].

Entre los temas que aborda este capítulo se encuentran: 1) el estudio de la forma en que se relacionan los *procesos cognitivos* y la visión de mundo; 2) el análisis de los difrasismos relacionados con el "núcleo conceptual" de la sabiduría y 3) el estudio sobre la función que tuvieron los libros de pinturas, o códices, como medios de trasmisión de la sabiduría y el conocimiento. Entre los estudios especializados tomaré en cuenta los de Miguel León-Portilla (1993, [1956]); Jansen (1985); Gingerich (1987); William Bright (1991, 2000); Mercedes Montes de Oca (2000, 2004); Alfredo López-Austin (2003); Ubaldo López García (2007); Philippe Descola (2013 [2005]); James Maffie (2014); Daniele Dehouve (2015); Katarzyna Mikulska (2015); Raúl Macuil Martínez (2017); Isabel Laack (2019, 2020).

En este capítulo, he realizado un estudio de los *procesos cognitivos*,[34] también conocidos como *estructuras cognitivas*, que se encuentran presentes en el idioma náhuatl, específicamente en los difrasismos o binomios léxicos. El primer apartado está enfocado a exponer la forma en que se relacionan lenguaje y visión de mundo con base en los *procesos cognitivos* particularmente los llamados difrasismos, pues también se relacionan con el arquetipo de "la pareja primordial". En el segundo apartado se examina la forma en que los difrasismos pueden ser entendidos como *procesos cognitivos*, y específicamente como "núcleos conceptuales" que hacen visible como trabaja el pensamiento nahua.

El tercer apartado estará dedicado al análisis de los difrasismos o binomios léxicos, el objetivo inmediato es mostrar la relación entre dichos procesos o *estructuras cognitivas*, y diversos rasgos inherentes a la cosmovisión nahua. He seleccionado para su estudio y análisis aquellos difrasismos relacionados directamente con la noción de sabiduría, los cuales no se habían analizado de manera específica en las investigaciones precedentes: León-Portilla (1993), Gingerich (1987, 95-96); Bright (1991 y 2000); Montes de Oca (2000,15-25), López-Austin, (2003). Por ejemplo, una de las formas más conocidas para caracterizar la sabiduría de los ancestros, especialmente aquella heredada de los toltecas, es mediante el difrasismo *intlil intlapal in huehuetque*: "el negro, el rojo de los antiguos". Esta expresión hace referencia a la sabiduría y se vincula con la producción de códices y con la herencia cultural tolteca, sobre todo con las narrativas sagradas que hacen referencia a la figura de Quetzalcóatl, "la serpiente emplumada"[35]. Por último, el ca-

33 "La filosofía intercultural es primordialmente la denominación de una actitud filosófica, una convicción filosófica de que ninguna filosofía, es la filosofía de toda la humanidad [...] La filosofía intercultural es, en otras palabras, el nombre de una orientación nueva en y de la filosofía que acompaña a todas las diferentes tradiciones filosóficas concretas y que no les permite ponerse a sí mismas en una posición absoluta y monolítica" (Mall 2000, 12).

34 En esta investigación he preferido utilizar la expresión *proceso cognitivo*, en vez de *estructura cognitiva*, en primer lugar para señalar el carácter dinámico que existe en la producción del conocimiento, y en segundo lugar para evitar la carga teórica, y las objeciones que se han presentado frente a la teoría estructuralista.

35 "Los aztecas, herederos intelectuales de los toltecas y desde luego también hablantes de náhuatl, distinguían entre diversos modos de hablar según la estratificación social: *macehualli* era el habla de la gente común y *tecpillatolli* la de los nobles, definida por el Vocabulario de Alonso de Molina (Siglo XVI) como "habla o razonamiento cortes o elegante". Ejemplos del *tecpillatolli* se encuentran en la poesía azteca y en el Libro VI (con el título significativo de Filosofía retórica y moral)". (Jansen 1985,6). Los difrasismos pertenecen a esta categoría.



Imagen 3. Mapa. Ubicación aproximada de las familias lingüísticas entre 1500 y 1700 d.C., según Leonardo Manrique. Arqueología mexicana.

pítulo que a continuación se presenta tiene como objetivo responder las siguientes preguntas: ¿cuáles son los procesos, o *estructuras cognitivas* presentes en el idioma náhuatl?, ¿qué tipo de núcleos conceptuales se expresan en la figura del difrasismo?, ¿cuáles son los difrasismos relacionados con la noción de sabiduría?, ¿qué papel jugaron los libros en la creación y transmisión de saberes?

1.1. LENGUAJE Y VISIÓN DE MUNDO NAHUA

¿Cuáles son los procesos o estructuras cognitivas presentes en el idioma náhuatl? Para poder responder a esta pregunta considero de suma importancia el análisis sistemático del idioma náhuatl, con el objetivo de mostrar los *procesos cognitivos* y categorías propias, no sólo para evitar, en la medida de los posible, la proyección o extrapolación de rasgos y pautas culturales, sino para mostrar el proceso de construcción del conocimiento, la formación de núcleos conceptuales, y la forma en que operan la metáfora y la metonimia como tropos de pensamiento, (cf. Gingerich 1987, 85-109; Montes de Oca, 2000,15-25). Asimismo, los códices y otras fuentes antiguas demuestran que tales metáforas y difrasismos eran (y son) parte del discurso ceremonial o lenguaje religioso mesoamericano desde la época precolonial (cf. Edmonson 1971; Jansen 1985; Anders, Jansen y Reyes García 1991; López García 2007; Jansen y Pérez 2009a).

Para los temas tratados en este apartado resultan de gran utilidad las metodologías desarrolladas por disciplinas como la lingüística, la *semántica cognitiva* y la sociolingüística. Para ello se utilizarán, metodologías y marcos de interpretación que permitan hacer inteligibles algunos de estos *procesos cognitivos*, pues muchos de ellos no son reconocibles a simple vista o se expresan de manera inconsciente. En relación con este punto quiero subrayar que todo conocimiento es resultado de un proceso llamado –con la intención de ser claro– *proceso cognitivo*, sin embargo lo que me interesa destacar es que este tipo de proceso no contempla sólo un procesamiento mental de la información, sino también su organización lingüística. Por eso es posible estudiar las relaciones entre lenguaje y cognición, o lenguaje y *visión de mundo*. La importancia de estudiar estas relaciones es poner en evidencia que existen diversas formas de construir el conocimiento, las cuales tienen *procesos cognitivos* peculiares.

Si bien es cierto que cada ser humano es capaz de configurar su propia "visión del mundo", lo cierto es que el uso filosófico de esta palabra se refiere primordialmente a un proceso de "síntesis colectiva" en el que se reflejan las creencias, así como los rasgos y

pautas culturales distintivos de una comunidad de personas que pretende aprehender de forma racional al universo; este significado colectivo también se puede hacer tangible mediante el uso de la palabra cosmovisión[36].

En relación con este asunto conviene precisar que la configuración de una *visión de mundo* no es un proceso puramente abstracto o simbólico, sino que está fuertemente influido por las condiciones materiales, como el clima, el paisaje, los fenómenos astronómicos, los fenómenos meteorológicos, así como la flora y la fauna que predominan en un territorio determinado. "Los pueblos indígenas son pueblos de lugar, y la naturaleza de ese lugar está integrada en su lenguaje. La orientación física, cognitiva y espiritual de un pueblo es una especie de "mapa" que ellos llevan en sus cabezas y lo transmiten de generación en generación" (Cajete 2004, 46).

Así, en la *visión del mundo nahua* es posible distinguir *algunos procesos cognitivos* presentes en el lenguaje como los *difrasismos* y las *metáforas ontológicas*. Dichas formas de expresión no han de entenderse solamente como artificios estilísticos, sino como "núcleos conceptuales" que hacen inteligible la forma en que se relaciona el ser humano y la naturaleza.

> Estos difrasismos pueden considerarse como formas de percibir y conceptualizar mantenidas por los habitantes del México Central durante el siglo XVI. Los difrasismos son estructuras lingüísticas que codifican el entorno físico y cultural de una sociedad específica. Una definición general puede ser alcanzada si consideramos que estas duplas están formadas por dos lexemas, los cuales cuando se yuxtaponen construyen un significado que puede parecer cercano a los lexemas constitutivos, o lejano en el sentido de que los lexemas no tengan una relación directa o aparente (Montes de Oca 2004, 71).

Debido a su complejidad, cada uno de los espacios o campos semánticos merece un estudio específico, por esa razón, en este capítulo concentraré mi atención en un breve análisis de los difrasismos, o binomios léxicos que se relacionan con el núcleo conceptual de la sabiduría nahua: *tlamatiliztli*, y en el capítulo siguiente me enfocaré en el estudio de las *metáforas ontológicas*. La comprensión de estos *procesos cognitivos* no sólo tiene una importancia teórica o académica, sino que también es clave para entender problemáticas de carácter cultural relacionadas con los derechos lingüísticos, así como con el derecho a la tierra, tal y como se explicará más adelante. La adecuada comprensión de dichos *procesos cognitivos* resulta de utilidad para el desarrollo de una *epistemología intercultural*.

1.2 DIFRASISMOS Y *PROCESOS COGNITIVOS*.

¿Qué tipo de núcleos conceptuales se expresan en la figura del difrasismo? El difrasismo no es una forma lingüística exclusiva del náhuatl, sino que se encuentra presente en otros idiomas provenientes de diversas familias lingüísticas; a esa forma lingüística también se le conoce como binomios o pares léxicos (Bright 1991), los cuales se encuentran insertos en un contexto más amplio, que es el del paralelismo. "Este proceso ha sido reconocido como un procedimiento universal, como mecanismo formal en las literaturas mundiales y específicamente los difrasismos son bastante frecuentes en el lenguaje ritual, en diversas lenguas del mundo y también en las lenguas de Mesoamérica" (Montes de Oca 2000, I). Para la *estratigrafía del discurso* que aquí se propone, el análisis de éstas formas lingüísticas es de suma importancia porque nos permite acercarnos a procesos y *estructuras cognitivas* así como a la forma en que se configuran los "núcleos conceptuales" inherentes a los idiomas de los pueblos originarios de México como el náhuatl o el mixteco[37].

Considerar a los difrasismos como *núcleos conceptuales* y no sólo como elementos estilísticos es el primer paso para entender la forma en que se relacio-

36 En relación con este concepto, Alfredo López-Austin nos dice: "Concibo la cosmovisión como un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo que se integra como un conjunto estructurado y relativamente coherente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender racionalmente el universo. La religión en su carácter de sistema ideológico, forma parte de ese complejo" (López-Austin 1994,13).

37 "Efectivamente, el orador a través de este lenguaje preserva la historia, las tradiciones, conocimientos y filosofía de la cultura de los antepasados, y en cada exposición hace memoria del pasado, de ahí la importancia de registrar por escrito toda la sabiduría oral" (López García 2007, 18). Ubaldo López García nació en Santiago Apoala, Oaxaca. Creció como hablante nativo de la lengua mixteca, aprendiendo el español posteriormente en la escuela. Su tesis de doctorado presentada en la Universidad de Leiden se encuentra disponible en el siguiente link: https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/12463 Consultado el 16.08.2020.



Imagen 4. Serpiente bicéfala de turquesa, ©The Trustees of the British Museum.

nan con la configuración de una *visión de mundo*, es decir, con el contexto cultural en el que se producen y adquieren pleno sentido. Para ello los investigadores han desarrollado diversos enfoques y propuestas de análisis, entre los más recientes se encuentra el uso de la *semántica cognitiva*. Esta propuesta permite profundizar nuestra *estratigrafía del discurso* en relación con el estudio de los *procesos cognitivos* que están involucrados en la conformación del pensamiento nahua. Por supuesto que éste enfoque no es el único posible y ha de ser utilizado de forma complementaria con otras propuestas de investigación. Lo importante de este enfoque es la ampliación del propio concepto de difrasismo:

> La hipótesis construida en el marco de esta teoría propone que los difrasismos como formas lingüísticas expresan las formas de conceptualizar de los habitantes del México prehispánico. Dichos difrasismos se construyen a través de estrategias específicas que están ancladas en las formas de percibir, de sentir y conocer ya que la lengua es el sistema que mejor permite acercarse a la organización conceptual del universo de los hombres (Montes de Oca 2000, II).

Esta propuesta resulta útil para un estudio hecho desde una perspectiva filosófica, en la medida en que permite acercarnos a las formas de conceptualizar de los nahuas desde tiempos precoloniales[38], y de la misma manera, hace posible profundizar esta *estratigrafía del discurso* al mostrar algunas de las estrategias "ancladas", o mejor dicho **enraizadas** en las formas de percibir, de sentir y de conocer. Por eso, el análisis sistemático de dichas formas lingüísticas, es importante para el estudio del concepto de sabiduría (*tlamatiliztli*).

> La conceptualización en los pares semánticos se alcanza a través de estrategias específicas que son metafóricas o metonímicas. Los pares semánticos no constituyen un lenguaje poético *per se*. Ellos están profundamente enraizados en el lenguaje cotidiano y proporcionan diferentes "alternativas" para un referente particular […] Al mismo tiempo que he subrayado la naturaleza lingüística de los difrasismos, también estoy en contra de la idea de un emparejamiento arbitrario de sus términos constitutivos, ellos están juntos por la necesidad de construir un significado. En ese sentido la metáfora y la metonimia son consideradas como ***procesos cognitivos*** y como medios para alcanzar la conceptualización (Montes de Oca 2004, 75).

38 La *estratigrafía del discurso* que aquí se propone se apoya en una *hermenéutica decolonial*, por eso el uso de términos como prehispánico o precolombino resulta problemático, pues encubre o minimiza una serie de procesos de colonización desarrollados con base en estrategias de estigmatización, explotación y exterminio.

En consecuencia, la propuesta de análisis de los difrasismos basada en la *semántica cognitiva*[39] ha de ser fortalecida con el trabajo de campo en las comunidades nahuas contemporáneas, y con un estudio más extenso sobre las fuentes históricas para tener mayores evidencias. En el caso de esta investigación dicha intertextualidad, no se limita al estudio de los difrasismos, sino que incluye otros asuntos que se analizarán más adelante. En el caso del pensamiento náhuatl, la relación entre lenguaje y *visión de mundo* se hace inteligible mediante el uso de los marcos de interpretación proporcionados por los difrasismos (Gingerich 1987; Bright 2000; Montes de Oca 2000 y 2004; López-Austin 2003).

Lo que se expresa en esas figuras lingüísticas también es la idea de la dualidad, de la complementariedad de los opuestos. Lo que se pretende mostrar en este trabajo de investigación es que una buena parte de los difrasismos se relaciona con la idea de "oposición complementaria", la cual es una noción central en dicha visión de mundo. A nivel lingüístico, la relación entre los términos que componen el difrasismo puede ser de oposición, de complementariedad o de sinonimia. Sobre la relación de complementariedad, otros investigadores también consideran pertinente relacionar la estructura de los difrasismos o paralelismos con el "arquetipo de la pareja primordial", la cual se encuentra en el eje de la visión del mundo nahua. Por ejemplo, Alfredo López-Austin precisa: "Mi propuesta no es novedosa. Al menos hipotéticamente, León-Portilla enlaza la existencia del difrasismo con la concepción de un dios supremo formado por dos personas complementarias" (López-Austin 2003, 148).

Así, desde la perspectiva de la visión del mundo nahua, el origen del universo podía ser entendido por medio de las acciones fundamentadoras de *Tonacatecuhtli-Tonacacihuatl*[40] que era otra forma de nombrar este principio. El "arquetipo de la pareja primordial" es un principio que puede ser entendido como el aspecto dual del universo. Así, todo lo que existe tiene dentro de sí los elementos contrarios que se manifiestan en el proceso de cambio constante de las cosas. La pareja primordial personifica una fuerza dual capaz de crear, pero también es el origen y fundamento de las entidades cósmicas representadas por sus hijos (las divinidades). Enlazar la estructura del difrasismo con la concepción de un principio dual –presente tanto en la divinidad como en las cosas existentes– está lejos de ser un efecto puramente estilístico o decorativo. Por el contrario, se encuentra profundamente vinculado con una visión de mundo, pero también se manifiesta en la configuración de pensamientos expresados a través del lenguaje. En ese sentido es posible afirmar que la relación entre los *procesos cognitivos* inherentes al difrasismo y el "arquetipo de la pareja primordial" se encuentran vinculados desde tiempos precoloniales[41].

Ahora bien, como ésta investigación también es un trabajo de filosofía del lenguaje, entonces conviene exponer aquellas expresiones que se vinculan con la idea de una dualidad formada a partir de dos principios complementarios. Por ello en la tabla de la página siguiente mostraré de forma esquemática la relación entre dichas figuras lingüísticas y la concepción del principio dual, a través de la relación de complementariedad.

En esta tabla se puede apreciar, claramente, la diversidad de formas existentes para hacer referencia a ese principio dual. Dicha diversidad no es un obstáculo para entender el concepto de *dualidad* que subyace en dicha *visión de mundo*; estas denominaciones se encuentran en fuentes escritas como: la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, la *Histoire du mechique*, *Los Anales de Cuautitlán*. Este principio dual también ha de tomarse en consideración a la hora de analizar los diferentes elementos de la naturaleza, como el fuego, la tierra, el agua y el maíz. En efecto, de esta dualidad cósmica deriva específicamente la creencia en una doble "divinidad suprema" (López-Austin 2003, 148).

39 "En términos generales la lingüística cognoscitiva tiene una base experiencial […], esto es, la cognición es conformada en gran medida por lo que los individuos perciben por medio de la experiencia. Lo anterior implica que el conocimiento se procesa de forma holística, es decir, la conceptualización surge de la experiencia corpórea y tiene sentido de acuerdo con esa experiencia. Además el pensamiento tiene propiedades gestálticas, dado que los conceptos tienen una estructura global que implica más que la suma de los elementos atómicos. El pensamiento es imaginativo, de manera que podemos construir el pensamiento abstracto, a partir de la experiencia corpórea" (Pérez Paredes 2015, 50-51).

40 Tonacatecuhtli–Tonacacihuatl "señor y señora de nuestro sustento" en la cosmovisión mexica (entendiéndose "nuestro sustento en primer lugar como el maíz) simbolizan la pareja primordial, la fuerza generadora, el principio que da fundamento a lo existente. Una representación plástica se encuentra en el Códice Borgia. Lámina 9.

41 En el *Códice Borgia* o Yohualli Ehecatl, se pueden encontrar representaciones gráficas del "arquetipo de la pareja primordial" en las siguientes láminas: 9,18, 49, 50,51, 52, 56, 61, 73; en el *Códice borbónico*, o *Libro del Cihuacoatl* en las láminas 21 y 22; *Códice Laud* 34, 35, 36, 37,38. En concordancia con la *hermenéutica decolonial* propuesta quiero señalar la importancia de reflexionar críticamente sobre los nombres otorgados a los antiguos manuscritos. Para profundizar sobre este importante asunto véase: Jansen y Pérez Jiménez (2004).

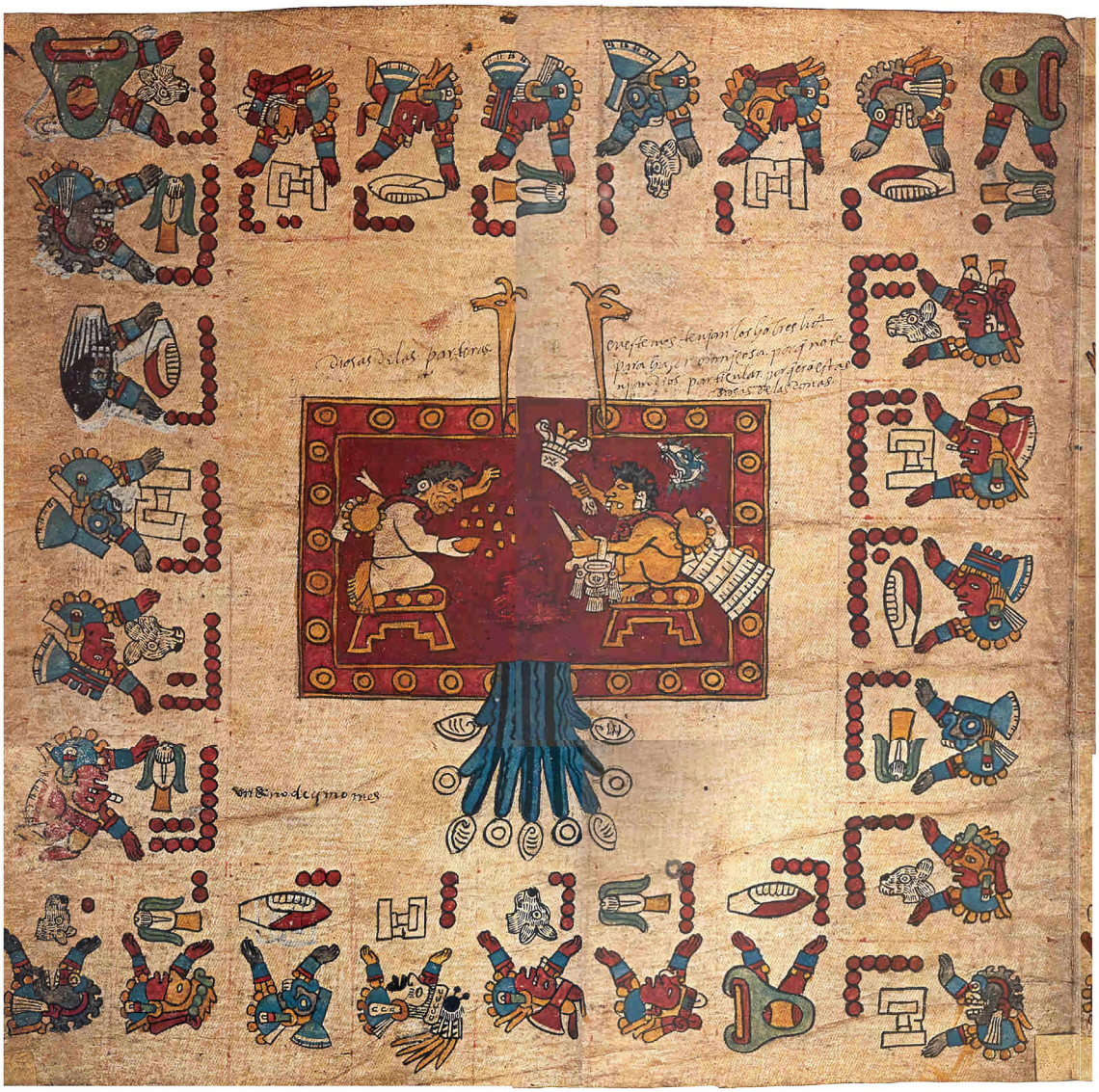


Imagen 5. La pareja primordial Oxomoco y Cipactonal. *Códice borbónico*, o Libro del Cihuacoatl. Lámina 22.

Ometecuhtli	*Omecihuatl*	“Señor y señora de la dualidad”
Mictlantecuhtli	*Mictlancihuatl*	“Señor y señora del Mictlan (inframundo)
Chalchiuhtlatonac	*Chalchiuhtlicue*	“El de la luz de jade, la de la falda de jade”
Tlaltecuhtli	*Tlalcihuatl*	“Señor de la tierra, señora de la tierra”
Tonacatecuhtli	*Tonacacihuatl*	“Señor y señora de nuestro sustento”
Citlaltonac	*Citlalinicue*	“El de la luz de estrellas, la de la falda de estrellas”
Ilhuicatecuhtli	*Ilhuicacihuatl*	“Señor del cielo, señora del cielo”
Teteo Itah	*Teteo innan*	“Padre y madre de los dioses”
In totahtzin	*In nonatzin*	“Nuestro venerable padre, nuestra venerable madre”.

Tabla 2. Denominaciones nahuas para el “arquetipo de la pareja primordial”.

Por ejemplo, el fuego era un elemento natural presente en la vida cotidiana y era considerado el dios con el culto más antiguo en el Altiplano mexicano. El fuego como principio cósmico participa de la dualidad y, aunque en general se ha estudiado con más detalle su personificación como fuerza masculina, también vale la pena señalar su carácter femenino en el pensamiento cosmológico nahua. Líneas arriba he señalado que la *visión del mundo* nahua es fundamentalmente dualista, sin embargo, conviene precisar que ese rasgo no se reduce a los opuestos complementarios día-noche, agua-fuego, masculino-femenino, frío-caliente; de hecho el carácter dual de ésta *visión del mundo* también se expresa en elementos que en la cultura occidental tienen un género específico. Por ejemplo, el fuego se expresa mediante entidades sagradas masculinas y femeninas, pero lo mismo sucede con el maíz, la tierra o el agua. En relación con el carácter dual del fuego podemos aducir otro texto recopilado en el *Códice Florentino*:

> *In teteu inan in teteu inta, in tlalxicco onoc in xiuhtetzaqualco maquitoc in xiuhtotoatica mixtzatzacuilitica in veveteutl in aiamictlan in xiuhtecutli. (Florentine codex.Book VI: 88).*
>
> Es la madre, el padre de los dioses, quien vive en el ombligo de la tierra, en el santuario de turquesas, ha puesto su rostro en el agua de color del pájaro de turquesa, el antiguo dios, *ayamictlan*, señor de la turquesa.

Este testimonio es muy importante pues hace explícito el carácter generador del fuego, que puede ser concebido como un principio generador dual. El fuego es padre y madre, no es uno u otro, sino ambos a la vez, por ello simbolizan la conjunción de la dualidad en la unidad. "Se enuncia, desde luego, el doble aspecto del principio cósmico (el dios viejo), sostén universal: es madre y padre. Generando y concibiendo en sí mismo, da origen a cuanto existe y primero que nada a los dioses" (León-Portilla 1993, 93).

Poner en evidencia este carácter dual de la *visión del mundo* desarrollada por el pueblo nahua, a través de las estructuras del lenguaje representadas por los difrasismos o binomios léxicos, nos permite entender que esa forma de pensamiento simbólico y lingüístico no es arbitraria, sino que tiene una coherencia y una estructura que la vuelven inteligible: "Esto explica la dualidad divina, propia de todos los seres sobrenaturales, que puede manifestarse no sólo como pareja conyugal, sino bajo otras apariencias de opuestos, entre ellas viejo/joven, oscuro/luminoso o alto/bajo" (López-Austin 2003, 148).

Antes de continuar conviene detenerse a realizar algunas reflexiones críticas al respecto, con el objetivo de no confundir los atributos de la pareja primordial, con un maniqueísmo de carácter dualista de procedencia occidental, por ejemplo la clásica oposición entre bien y mal. Asimismo, hay que tener en consideración que a partir de la instauración del régimen colonial existieron varios intentos de trasvasar –de una visión de mundo a otra– muchas categorías de carácter cosmológico y religioso que no necesariamente tienen un equivalente, entre ellas la de dualidad. Por ejemplo, uno de eso trasvases bastante conocidos es el del principio metafísico de *Ometeotl*, el cual ocurrió ya bien entrado el siglo XVI, tal y como lo ha mostrado el sistemático estudio de las fuentes históricas realizado por Katarzyna Mikulska:

> Después de todo lo dicho anteriormente considero que *Ometeotl* es una creación de la mente europea con el fin de comprender el concepto de la dualidad mesoamericana en términos comprensibles para ella. El texto más antiguo –datado en los años sesenta del siglo XVI (cf. Anders y Jansen 1996:29), donde posiblemente aparece *Ometeotl*-dado que la glosa dice *Hometeule*– es el primer folio del *Códice Vaticano A*, y opino que en este caso se trata de una creación del comentarista (traductor o copista) del nombre de una sola deidad, pero, con su posible fracción en tres, tal como es el caso del Dios cristiano (Mikulska 2015,98).

Por su parte, León-Portilla y varios otros investigadores han opinado que el principio dual del pensamiento mesoamericano fue personificado en el dios Ometeotl, nombre interpretado como "dios (*teotl*) de dos (*ome*)" en el sentido de una deidad de la dualidad. Investigaciones recientes sugieren, sin embargo, que tal interpretación no está de acuerdo con las reglas gramaticales y fonéticas del nahuatl y que probablemente el nombre de aquel dios se ha de entender como *Omiteotl*, "dios (*teotl*) de los huesos (*omitl*)". La traducción de "dios de la dualidad" probablemente fue inspirada por el concepto cristiano de una Santa Trinidad. Este análisis crítico no invalida, sin embargo, la presencia de un principio dual en el pensamiento

mesoamericano, que se expresa en las parejas divinas mencionadas y en el uso frecuente de difrasismos en textos de carácter religioso.

Este es sólo un ejemplo del trasvase de conceptos que ha tratar de explicar una *epistemología intercultural*[42]; no es el único caso también aplica para conceptos muy conocidos como: religión, dioses, mito, canibalismo ritual, chamanismo, y tantos otros que abundan en los estudios especializados. También quiero agregar que para evitar las especulaciones metafísicas inherentes al trasvase de conceptos con una fuerte carga religiosa, en esta investigación he optado por hacer un análisis desde los *procesos cognitivos* presentes en el lenguaje, para no enfocarme tanto en una perspectiva metafísica o cosmológica, para quien esté interesado en ello puede consultar las introducciones clásicas de (León-Portilla 1993; Soustelle 1996; Caso 1993).

Entonces, una vez aclarado el enfoque de esta investigación conviene no olvidar que uno de los hechos más destacables de los difrasismos entendidos como *procesos cognitivos* –o núcleos conceptuales– es su relación directa con el "arquetipo de la pareja primordial", el cual es un rasgo cultural presente en muchas cosmogonías, narraciones sagradas e instituciones sociales de diversos pueblos mesoamericanos como: los nahuas, los mayas, los mixtecos[43], los *ayuuk*, entre otros. En ese sentido para profundizar los alcances de esta investigación, me parece pertinente abundar un poco más en el análisis de algunas de estas significaciones culturales que se encuentran en la base del "arquetipo de la pareja primordial", pero en el contexto de las comunidades nahuas contemporáneas. La pareja primordial no sólo es una abstracción arquetípica, sino que se encuentra personificada en los abuelos de cada comunidad. Las investigaciones de los propios historiadores nahuas nos han mostrado que:

> En el ambiente familiar la pareja primordial se refleja en los abuelos, quienes dan consejo y procuran guiar el futuro de los miembros de la familia. Son los que saben las palabras antiguas, las palabras de respeto. Ellas y ellos han cumplido con todos los cargos, tanto civiles como religiosos; son gente grande, sabios, y la comunidad los llama *tiachca* ("hermano mayor"). Tanto los *tlamatque* como los fiscales y la gente grande, (los abuelos) saben cómo hacer ofrendas y rituales y transmiten este saber en los discursos ceremoniales. (Macuil Martínez 2017,79).

Lo que me interesa destacar del planteamiento anterior es que hace énfasis en el carácter práctico, así como en las instituciones sociales que están relacionadas con el "arquetipo de la pareja primordial", y por ende con la *estructura cognitiva* del difrasismo. Por ejemplo, deja entrever que en la esfera familiar dicho arquetipo se encarna en la figura de los abuelos, quienes son considerados sabios debido a que conocen las palabras antiguas, y a que han desempeñado los cargos civiles y religiosos, es decir, tienen una experiencia, que en este caso es de utilidad para los más jóvenes, pero también para las autoridades de la comunidad. Por su parte, en la esfera social, el arquetipo de dicha pareja primordial está representado por los fiscales o *tiachca*, quienes son considerados como los "hermanos mayores", durante el tiempo en que dure su encargo.

Así las cosas, es posible apreciar como esas *estructuras cognitivas* o arquetípicas tienen un referente práctico, lo cual nos muestra explícitamente la relación entre lenguaje, instituciones sociales y visión del mundo nahua. Esta interrelación se expresa en diversos planos inclusive el espiritual, pues la función de la pareja primordial no sólo es la de creación o generación, sino también la de ordenar el tiempo y los asuntos humanos.

> La pareja primordial es también una representación del espíritu del cerro sagrado. Viven ahí, y ordenan los días, las aguas y la fertilidad; son la representación de la señora y el señor del Tlalocan, son la imagen de la señora de la Matlalcueye […] La pareja primordial es de edad avanzada; ambos tienen arrugas en el rostro y muestran dos dientes, lo que indica no sólo la edad sino también que es una referencia simbólica a la época primordial. Son sabios y conocen cómo hacer la lectura del maíz, las ofrendas y el autosacrificio. Un paralelo de ellos lo podemos ver hoy día en los

42 "La filosofía intercultural procede metodológicamente de la siguiente manera: no le otorga un tratamiento privilegiado a ninguna filosofía, cultura o religión. Asimismo rechaza la idea de una gradación jerárquica de las culturas y las filosofías. También considera seriamente la idea de una pluralidad cultural y la considera valiosa. Cualquier estudio de filosofía realizado desde una perspectiva intercultural se sitúa a si mismo más allá de todos los centrismos, ya sean de Asía, Europa o China, por mencionar sólo algunos" (Mall 2000, 18).

43 "El discurso ceremonial *Sa´vi*, no es una lengua diferente, son las mismas palabras del mixteco cotidiano. La diferencia está en su construcción, porque ahí está la habilidad de formar los pares, donde esos pares hacen bella expresión, llena de sutileza, de metáforas, de juegos de pensamiento, una forma artística de hablar la lengua. Para construir el *Sa´vi* se requiere fundamentalmente de palabras opuestas o contrastativas, o frases que lleven ese mismo sentido" (López García 2007, 18).

> *tlamatque* de Santa Catarina: gente grande, sabios, que conocen los discursos sagrados, y los rituales. Además tienen el don de comunicarse con los ancestros representados en el Cualtepetzintle, el Telpochtli y la Maceuatenancatzintli (Macuil Martínez 2017,82).

En síntesis, quiero señalar que para poder entender plenamente la relación entre lenguaje y cultura resulta indispensable tomar en consideración de manera conjunta la forma en que se relacionan las *estructuras cognitivas* del idioma náhuatl –los difrasismos en este caso particular– con el "arquetipo de la pareja primordial" y con las instituciones políticas, a saber: los fiscales o "hermanos mayores", y también con las instituciones sociales, especialmente la familia, en donde el arquetipo se encuentra "personificado" en la figura de los abuelos y las abuelas; en los hombres y mujeres de avanzada edad que pueden compartir su experiencia y sabiduría con los demás miembros de la comunidad. En este caso el investigador esboza una analogía con los *tlamatque*, pues también son gentes de avanzada edad que conocen la forma en que se realizan los rituales, así como el contenido de los discursos sagrados, lo cual les permite establecer comunicación con los ancestros. Los *nahuatlamatque* son considerados personas sabias no sólo porque han vivido muchos años, sino sobre todo porque han legado su sabiduría y su experiencia en beneficio de su familia y de la comunidad[44].

1.3. DIFRASISMOS RELACIONADOS CON LA SABIDURÍA

¿Cuáles son los difrasismos relacionados con la noción de sabiduría? Esta sección estará dedicada al análisis de aquellos difrasismos que se relacionan con la sabiduría. Además de los temas a que hacen referencia como: el lenguaje, la escritura, los libros y a su relación con la "visión de mundo" nahua, también me interesa destacar su posible carácter filosófico, tanto por los núcleos conceptuales presentes en ellos, como por la construcción de significados derivados de la conjunción de ambos extremos del difrasismo. En esta sección examinaré algunos difrasismos pertenecientes al núcleo conceptual de la sabiduría.

El análisis de los difrasismos entendidos como *procesos cognitivos* es útil es la medida en que nos muestra la forma en que funciona el "arquetipo de la dualidad" en el pensamiento nahua, y nos muestra un rasgo cultural que se encuentra en riesgo de desaparecer, pero que todavía subyace en diversas ramas de la cultura nahua como las narraciones sagradas que hacen referencia a la pareja primordial, los códices y las instituciones sociales vinculadas a ellas. Como puede verse no se trata de un artificio retórico o estilístico, sino un rasgo cultural que debe ser entendido a profundidad, pues nos hace visible la forma en que se estructuran estos núcleos conceptuales. Para comprender mejor esta idea es necesario recordar brevemente el papel que juegan los difrasismos en el proceso de construcción de significado:

> ¿De qué manera esas formas construyen significado? Lo que puede ser denominado metafórico o metonímico no son los difrasismos, sino las trayectorias que siguen para la construcción del significado, en el caso particular de la metáfora hay dos dominios conceptuales y entre ellos hay un trazado, las partes constituyentes asociadas en un dominio cognitivo serán conceptualizadas en referencia a otro dominio cognitivo. El trazado no es sólo una simple transferencia de rasgos, sino de una imagen esquemática de un dominio a otro en el que esos rasgos son activados. Eso significa que la imagen esquemática preserva ciertos rasgos que tenía en el dominio de origen y adquiere otros en el dominio de destino, entonces podemos decir que una trayectoria metafórica es básicamente la reubicación de la imagen esquemática en el dominio de destino (Montes de Oca 2004,76).

Una vez explicado el proceso de construcción de significado conviene destacar que los difrasismos son de interés para la "arqueología del saber" en la medida en que hacen comprensible este deslizamiento de significado. Tener siempre en mente este hecho resulta de mucha ayuda para entender mejor el papel que juegan los difrasismos en el proceso de construcción y transmisión del conocimiento, pues también cumplen

44 "El *Sa´vi* es un lenguaje con estructura poética, que refleja un pensamiento profundo, digo así, porque lleva conceptos ideológicos y cosmológicos. Sus principios son éticos y filosóficos, que conjugados en la boca de *tse kaán sa´vi*, "persona que habla el lenguaje sagrado o ceremonial" nos llevan a la conceptualización de las interacciones sociales y culturales [...] Porque sus ideas permiten construir una gran variedad de juegos de pensamiento al hablar, mediante el cual impresiona y conmueve a sus oyentes, esa habilidad de disertación eleva su fama de *Tanisa´nu*, "Señor grande", de hombre que habla el discurso ceremonial, del hombre sabio y conocedor de su cultura" (López García 2007, 23).

In tlil La tinta negra	*In tlil in tlapal.* La sabiduría (las tradiciones y forma de vida) de los antiguos	*In tlapal.* la pintura de colores
In amox Sus libros	*In amox, in tlacuilol* Sus libros, su escritura pintada (los preceptos y tradiciones de los antepasados	*In tlacuilol* Su escritura
In tlahuilli Una luz	*In tlahuilli, in ocotl* Una luz, una tea (La persona, el ser humano)	*In ocotl* Una tea
Huel ixe De verdad tiene ojos	*Huel ixe, huel nacace* De verdad tiene ojos, de verdad tiene oídos. (Es sabio, es prudente, es hábil)	*Huel nacace* De verdad tiene oídos
In ixtli Su rostro	*In ixtli, in yollotl* Su rostro, su corazón. (El individuo, la persona)	*In yollotl* Su corazón
Ontetepehuac Se ha sembrado	*Ontetepehuac, onchachahuayac* Se ha sembrado, se ha esparcido (El orador ha enriquecido al pueblo con sus palabras como si hubiera esparcido piedras preciosas).	*Onchachahuayac* Se ha esparcido
Polloctli Cáscara	*Polloctli, zacacualli* Cáscara, paja Mentira, falsedad	*Zacacualli* Paja

Tabla 3. Difrasismos relacionados con la sabiduría. Fuente. *Códice Florentino*. Libro VI.

con una función mnemotécnica[45]. Estos deslizamientos de significado ocurren con frecuencia y en diferentes niveles del discurso, por eso todo arqueólogo del saber ha de estar atento para poder explicar los núcleos conceptuales a los que hacen referencia. En esta página presento una tabla con una selección de ejemplos de difrasismos relacionados con el núcleo conceptual de la sabiduría.

Para empezar es de utilidad definir los criterios tomados en cuenta para su clasificación: "Básicamente los difrasismos pueden ser de dos tipos nominales y verbales […] hay ejemplos de difrasismos hechos con otras clases de palabras como adjetivos preposiciones o adverbios, pero estos no son muy productivos y no tienen la diversidad estructural de los difrasismos nominales y verbales" (Montes de Oca 2004, 72). Poner en claro estos criterios es de utilidad pues de los difrasismos relacionados con este núcleo conceptual, seis son difrasismos nominales y sólo uno es un difrasismo verbal.

En los siguientes apartados, presentaré un análisis esquemático de los difrasismos seleccionados, especialmente de los cuatro primeros, pues son de utilidad para el estudio de la noción de sabiduría debido a que hacen inteligible su relación con otros núcleos conceptuales como: la educación, la escritura y los libros. De hecho en los dos primeros difrasismos: *in tlil, in tlapal* e *inamox intlacuilol*, existe una relación de contigüidad pues ambos pertenecen al mismo dominio que es la producción de códices[46], aunque cada uno tiene matices específicos que se explicarán más adelante

45 En mixteco los difrasismos se expresan mediante una forma especializada llamada *Sa´vi* que se usa primordialmente en las ceremonias: "La relevancia del *Sa´vi* radica en que transmite contenidos metafóricos, históricos, científicos y filosóficos de la cultura mixteca. Esta enseñanza va encaminada más a las personas mayores, ya que ellas son quienes están presentes en cada uno de los actos. Ellos son los que realmente entienden el mensaje, califican al orador, identifican al que les puede llevar el mensaje cuando los lleguen a necesitar, por eso están atentos, no sólo por deleitarse del mensaje, sino para aprender, para que cuando lleguen a representar a algún ciudadano lo puedan hacer lo mejor posible (López García 2007, 14)

46 "El uso frecuente de imágenes tanto en la tradición oral azteca y en su forma de comunicación registrada muestra que los aztecas no redujeron su conocimiento experimental de la realidad a un sistema abstracto de lenguaje solamente, sino que incluyeron otros modos de expresión para comunicar eficazmente este amplio conocimiento cultural". (Laack 2019, 375)

Por su parte el análisis del difrasismo *in tlahuilli*, *in ocotl*: "una luz, una tea" es de utilidad para extender nuestro entendimiento sobre la figura del sabio, pues comparte una serie de rasgos culturales o símbolos que no podrían considerarse fortuitos o aislados, como por ejemplo: el *tlachialoni* o "miradero" que es un espejo agujereado por ambos lados, y que se puede encontrar en diversas representaciones iconográficas. En este caso el núcleo conceptual se relaciona con la luz, y las facultades que se le atribuyen al sabio, de hecho hay una comparación implícita entre el sabio y la antorcha. También hay una relación de contigüidad, pues ambos extremos del difrasismo corresponden al mismo dominio.

Los difrasismos *huel ixe huel nacace* e *in ixtli in yollotl* hacen referencia a las partes del cuerpo humano, el primero de ellos será analizado en esta sección y el segundo se estudiará con más detalle en el siguiente capítulo. Ambos se relacionan con el núcleo conceptual de la percepción. También existe una relación de contigüidad, pero en este caso las trayectorias de construcción de significado tienen un carácter metonímico, pues se identifican con algunos órganos muy específicos (vista y oído), y ciertas facultades muy generales (sabiduría y entendimiento). A continuación presentaré el análisis de cada uno de ellos.

1.4. *INTLIL, INTLAPAL IN HUEHUETQUE. "LA TINTA NEGRA, LA TINTA ROJA", DE LOS ANCESTROS*

La tabla anterior nos muestra algunos de los difrasismos que pueden ser vinculados con la sabiduría, y precisamente por ello es necesario analizar el primer difrasismo que se relaciona con la sabiduría de los ancestros, el difrasismo *in tlil, in tlapal in huehuetque*, puede traducirse literalmente como: "la tinta negra, la tinta de colores/roja de los ancestros". Para profundizar esta *estratigrafía del discurso* conviene presentar un análisis lingüístico.

> El difrasismo *in tlilli in tlapalli* tiene un significado adicional que hace referencia a la sabiduría por medio de un proceso de extensión metafórica creado por la integración de un subdominio en el que se da cuenta de la forma en que se preservaba el conocimiento. La lectura de códices era una actividad restringida y sólo después de un largo entrenamiento y una selección exhaustiva uno podía ser designado como: *amapohuani*, o "lector de códices" (Montes de Oca 2004, 78).

Así el núcleo conceptual de este difrasismo se ubica en el espacio semántico de la producción de códices y la transmisión de conocimientos. De la misma manera es posible apreciar que no existe una relación muy lejana entre los extremos del difrasismo, pues hay una relación de contigüidad entre ambos, el significado asignado se establece en el mismo dominio y se constituye en una categoría que se percibe de manera concreta como el proceso de creación, o producción de códices, o bien como el códice mismo[47]. Esto último involucra a otro *proceso cognitivo* que con base en estos elementos toma la parte por el todo, y por eso puede considerarse también como un proceso metonímico.

Cuando se afirma que los extremos del difrasismo pertenecen al mismo dominio es porque hay una materialidad concreta que los une: "[…] si existe un significado abstracto es debido a un "efecto paradigmático" susceptible de instanciar un esquema nominal abstracto. En este caso es la sabiduría la que corresponde a dicho esquema. Este último ejemplo puede considerarse como una combinada estrategia de metáfora y metonimia para la construcción de significado" (Montes Oca 2004, 78). Así tenemos que el proceso de producción de códices se encuentra directamente vinculado con el "núcleo conceptual de la sabiduría", por supuesto que no lo agota en su totalidad –como veremos en el análisis de los siguientes difrasismos– pero constituye uno de sus aspectos centrales debido a su relación directa con las instituciones educativas encargadas de la producción y transmisión del conocimiento durante la época precolonial. Este análisis nos deja ver de qué forma la metáfora y la metonimia han sido utilizadas en la construcción de significado. A continuación mostraré un esquema que sintetiza lo explicado anteriormente.

Las traducciones que admite el difrasismo *Intlil*, *intlapal in huehuetque* son las siguientes: "el negro el rojo de los antiguos/ la tinta negra, la pintura de colores de los antiguos". Para fray Alonso de Molina (2008, 130), puede ser traducido como *tlapalli tlilli nictlallia*:

47 La "lectura" de los códices fue más que la interpretación racional, intelectual y semántica de los contenidos por una mente incorpórea. Más bien, era probablemente una especie de práctica material y sensorial de textos capaz de activar diferentes tipos de conocimiento, incluyendo impresiones sensoriales, comprensión intuitiva, emociones y conocimiento del cuerpo. (Laack 2020a, 238)

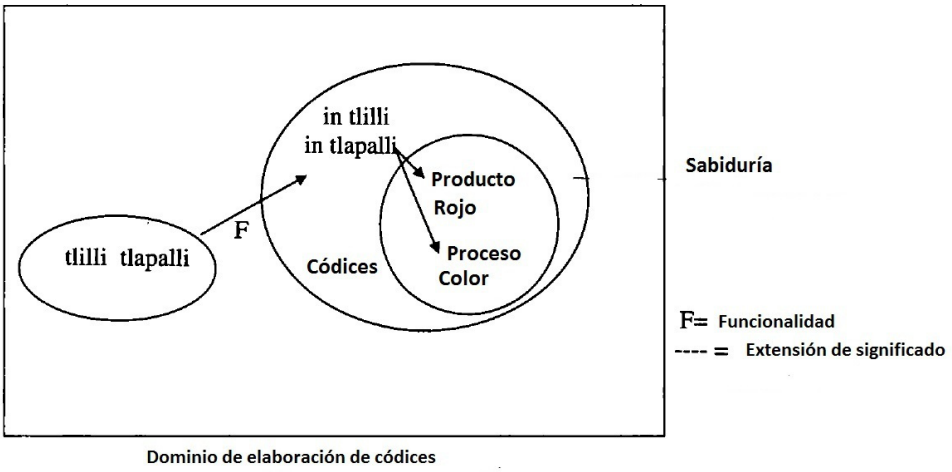


Imagen 6. Esquema 1. Análisis del difrasismo *in tlilli in tlapalli*. (Adaptado de Montes de Oca 2004, 78).

"dar buen ejemplo". El difrasismo hace referencia a aquello de dejaron escrito y pintado los antiguos[48]. En el siguiente testimonio en náhuatl se encuentran algunas de las razones de ello y sus implicaciones simbólicas. Por el momento, para evitar especulaciones, me parece pertinente exponer la explicación en náhuatl que se encuentra en el *Códice Florentino*:

> *Inin tlahtolli, itechpa mitoaia: inintlamanitiliz in ueuetque, intlein oquitlati teoaque nemiliztli çan ipan nemoa, acano çomo ipan nemoa: ic mitoaia. Macamo poliuiz inintlil, ynin tlapal in ueuetque: quitoznequi intlamanitiliztli; anoço. Tleica inanquipoloa in nemiliztli, ynin tlil, inintlapal tocoluan, ueuetque. (Florentine codex.Book VI, 258).*[49]

Quiere dezir esta letra. Esto dexaron escripto o pintado o por memoria los antiguos. Esto se dize de las leyes y costumbres que dexaron los antiguos en la república: y quando no se hace así como ellos lo dexaron dizen: *Macamo polihuiz intlil in intlapal in ueuetque*. Quiere decir. Y no conviene que se pierdan las costumbres que dexaron los antiguos.

Antes de proseguir me parece pertinente señalar que la explicación en náhuatl consignada en el *Códice Florentino* hace referencia a la escritura y a la pintura, es decir, al lenguaje. Pero la escritura y el lenguaje, no sólo se relacionan con el proceso de producción de códices, sino que también se relacionan con las leyes y con el legado que dejaron los ancestros a la comunidad. Ahora bien, con ánimo de precisar un poco más, conviene decir que la sabiduría se relaciona con las costumbres y con las leyes que dejaron los ancestros, pues se recomienda explícitamente que no se pierdan. El significado del difrasismo hace referencia a: "Las tradiciones y el modo de vivir de los antiguos. El rojo y el negro eran los símbolos de los libros de pinturas" (Sullivan 2014, 358).

El respeto y el reconocimiento de las costumbres es uno de los rasgos centrales de la visión del mundo nahua, y tiene su fundamento en el hecho de que las costumbres se relacionan con algún tipo de sabiduría práctica. La sabiduría en este caso no se encuentra desligada de las costumbres. Asimismo, la mención a los ancestros es igualmente importante, pues es otro rasgo distintivo de la forma en que se construye y fundamenta el conocimiento de los *pueblos originarios*.

A continuación, antes de profundizar sobre algunos elementos muy específicos, quiero analizar una interpretación más reciente de la explicación que acompaña a dicho difrasismo, la cual toma en cuenta algunos matices lingüísticos que considero relevantes. Según Charles David Wright: con este dicho se decía: "[…] las leyes de los antiguos, lo que asentó la forma de vida de los que tienen dioses. Se vive por ello o no se

48 Thelma Sullivan lo traduce como: el negro el rojo de los antiguos. Por su parte, Dibble y Anderson lo traducen como: "*the black, the red of the ancient ones*". Y Salvador Díaz Cíntora como: "el negro y el rojo de los antiguos".

49 This saying was said of the customs of the ancient ones –that which they left established, a way of life. All lived accordingly. If all lived not accordingly, it was thus said: "May the black, the red of the ancient ones, that is, the customs, perish not."Or: "Why do you destroy the way of life, the black, the red of our grandfarthers, the ancient ones? (*Florentine codex*.Book VI, 258).

vive por ello". Así, se decía: "que no desaparezca la tinta negra, la pintura de colores de los antiguos", quiere decir las leyes; o quizá: "¿por qué ustedes destruyeron la forma de vida, la tinta negra, la pintura de colores de nuestros ancestros los antiguos?" (Wright 2007, 214).

Esta interpretación del difrasismo se caracteriza fundamentalmente por dos elementos. En primer lugar, toma en cuenta le existencia de la palabra *teoaque*, "los que tienen dioses". Señalar esto es importante porque es uno de los elementos que permiten vincularlo a la tradición y las costumbres[50]. En segundo lugar, la traducción hecha por Wright es fundamentalmente literal, "la pintura de colores". En ese sentido, la discusión sobre el significado de la palabra *tlapalli* se encuentra lejos de agotarse: "A pesar del consenso entre los traductores citados en esta división, *tlapalli* no significa "rojo" sino "la pintura de colores", como queda claro después de una lectura cuidadosa de Molina y del libro XI del *Códice Florentino*. *Tlilli*, por otra parte, no significa precisamente "negro", sino "la tinta negra" (Wright 2007, 214).

Efectivamente, si se trasvasa de manera literal, la palabra *tlapalli* puede traducirse por "color para pintar", o "cosa teñida" (Molina 2008,130). De una manera simbólica el difrasismo estaría haciendo alusión al contraste y al emparejamiento entre la tinta negra y la pintura de colores. Ambas pueden considerarse un emblema de la escritura y su conjunción se encuentra en los libros de pinturas o códices. El contraste y conjunción entre lo negro y lo polícromo es un aspecto que ha de tomarse en cuenta para comprender mejor los matices de pensamiento inherentes a este difrasismo.

En este caso la contraposición es entre lo brillante y lo oscuro, pero la raíz *tlauh* también hace referencia al color rojo y al rumbo del Este. Ambos se encuentran asociados directamente con Quetzalcóatl, pues a esta deidad también se le identifica con el planeta Venus, el cual aparece todas las mañanas por el rumbo del Este, precisamente al amanecer con el cielo rojo de la aurora. La narración sagrada que nos habla de la huida de Tula, por parte de Quetzalcóatl, nos indica que el lugar al que se dirige es precisamente *tlillan tlapallan*, "el lugar de la tinta negra y roja", o bien metafóricamente: "el lugar de la sabiduría", y que se encuentra precisamente con dirección al Este. Tomar en cuenta este contexto cultural proporcionado por esta narración sagrada[51] es primordial para vislumbrar los alcances que tiene el significado de este difrasismo, y para comprender de manera más amplia la relación entre el lenguaje y cosmovisión en el pensamiento náhuatl. Para lograrlo también es necesario tomar en cuenta la iconografía existente con la finalidad de tener mayores elementos de análisis.

Por ejemplo, en la página siguiente se muestra la lámina 56 del *Códice Borgia*, o *Yohualli ehecatl*, en la que se encuentra una representación de la dualidad vida-muerte simbolizada por los dioses Quetzalcóatl y Mictlantecuhtli, pero que es relevante para el estudio del difrasismo, porque aquí se puede encontrar una representación gráfica en los atributos de Quetzalcóatl. No es ninguna novedad decir que el símbolo de Quetzalcóatl ha sido relacionado con la sabiduría desde tiempos precoloniales[52], y que incluso se le haya tomado como paradigma del legado cultural de los toltecas. En esta lámina se puede apreciar la combinación de la tinta negra y roja en los atributos de la deidad, principalmente en el sombrero de forma cónica que porta a manera de tocado, así como en la pintura facial y en el pico de ave que lo identifica como Ehecatl-Quetzalcóatl.

1.5 *IN AMOX, IN TLACUILOL:* "SUS LIBROS, SUS PINTURAS".

El significado de este difrasismo se relaciona directamente con el anterior, inclusive se podría decir que son dos formas de decir lo mismo, sin embargo, la diferencia principal radica en que –en este caso– los

50 En relación con la palabra *teoaque*, este investigador afirma que: "Tanto Dibble y Anderson como Díaz Cíntora hacen caso omiso a la palabra *teoaque*:"los que tienen dioses". Aparece en el tercer renglón del texto original. El espacio entre esta palabra y la antecedente, *oquitlali*, es muy corto y parece que se trata de una sola palabra, *oquitlaliteoaque*, pero no encuentro sentido en semejante construcción" (Wright 2007, 214). Esta observación además de mostrar un estricto apego al texto permite ampliar nuestro horizonte para reflexionar sobre el significado de la tradición en la visión del mundo nahua.

51 En consecuencia con la *hermenéutica decolonial* aquí presentada, he preferido utilizar el término "narraciones sagradas", para referirme a los que en la mayoría de los estudios se denominan como "mitos". La razón de hacerlo es para evitar ciertas ambigüedades, sobre todo aquellas derivadas de una interpretación reduccionista que considera al mito como "mentira", o como algo falso, o en el mejor de los casos opuesto al *logos*. Con la finalidad de evitar ese tipo de especulaciones en un tema de por si complejo, he preferido utilizar el término: "narración sagrada". Para profundizar sobre este punto véase: Jansen & Pérez Jiménez, (2011) capítulo "Postcolonial hermeneutics".

52 se puede comparar el Códice Yuta Tnoho (*Vindobonensis*), p. 48, donde aparece el pintor de códices (en color negro y rojo!) como uno de los títulos del Quetzalcóatl mixteco (Señor 9 Viento (Prof. Dr. Maarten Jansen, comunicación personal).



Imagen 7. *Códice Borgia* o *Yohualli* Ehecatl. Representación gráfica de la dualidad vida-muerte y del difrasismo *tlilli-tlapalli* en el tocado de Ehecatl-Quetzalcóatl. Restauración de color hecha por Gisele Díaz y Alan Rodgers.

componentes principales no son las tintas de colores, sino los libros y las propias pinturas, o para decirlo con mayor claridad, los libros de pinturas conocidos popularmente como códices. De acuerdo con la propuesta de la *semántica cognitiva*, este difrasismo también pertenece al dominio de producción de códices, el cual es un campo del núcleo conceptual de la sabiduría[53].

Las traducciones que han hecho los especialistas sobre el difrasismo *inamox*, *intlacuilol*, son las siguientes: "sus libros, sus pinturas"[54], o bien "sus libros, su escritura pintada". La última propuesta no hace referencia sólo a un objeto, sino al sistema de escritura en general. La explicación en náhuatl que se encuentra en el *Códice Florentino* resulta bastante escueta: *Çan*

53 "La noción de núcleo conceptual nos permite analizar el hecho de que diversos pares semánticos construidos alrededor de un concepto específico pueden ser agrupados de manera conjunta [...] los pares semánticos que pertenecen al mismo grupo conceptual indican diferentes formas de conceptualizar un mismo referente. Entonces la selección de un par distinto indica cierto aspecto o rasgo de un referente genérico que el hablante del idioma resalta cuando pronuncia un par específico" (Montes de Oca 2004, 79).

54 Otras traducciones de la misma frase: Charles Dibble y Arthur. Anderson: "Their books, their paintings"; Salvador Díaz Cíntora: "Su libro, su escritura".

ie noiehoatl quitoznequi. *Intlil*, *in tlapal*, quiere decir lo mismo que "el negro, el rojo" (de los antiguos). Fray Bernardino de Sahagún la interpreta como: "Quiere dezir esta letra. Su libro y sus escrituras. Y por metaphora quiere dezir: las costumbres y leyes de los antiguos".

Los libros de pinturas eran considerados como un símbolo de las leyes y las costumbres, o de la sabiduría proveniente de los ancestros. Dicha sabiduría no estaba limitada a un ámbito puramente jurídico y económico, sino que también incluía otro tipo de saberes como el calendario civil y religioso, los fenómenos astronómicos, la genealogía de los gobernantes, entre otros temas. En los libros de pinturas se depositaba la sabiduría y la tradición de los antiguos nahuas, así como la técnica para su elaboración, este difrasismo: "Significa lo mismo que "el negro, el rojo de los antiguos", o sea, los preceptos y tradiciones de los antepasados" (Sullivan 2014,359).

Estos "libros de pinturas" fueron un rasgo común a diversas culturas mesoamericanas, como la maya, la mixteca (*ñuu savi*) o la mexica; sin embargo, para no extenderme demasiado, concentraré mi atención únicamente en la policromía verbal característica de los códices provenientes de la cultura mexica o nahua. En ellos los escribas o "pintores", conocidos como *tlacuilomeh*, dejaron testimonio de las creencias religiosas, los rituales, los cómputos astronómicos, el calendario adivinatorio, la historia y genealogía de los gobernantes, la economía, entre otros temas.

En las escuelas del México antiguo, estos documentos se extendían sobre un petate tendido en el piso y los alumnos se situaban alrededor del manuscrito, mientras los sabios o *tlamatinimeh* explicaban su contenido[55]. Y era precisamente en las escuelas, mercados o los centros de instrucción religiosa, donde se encontraban los recintos que guardaban o almacenaban estos "libros de pinturas". Ahora bien, los recintos específicos destinados a ese fin recibieron en náhuatl, el nombre de *amoxcalli* o "casa de libros". Estas "casas de libros" cumplían con diferentes funciones. Por ejemplo, las que se encontraban en los mercados tenían como objetivo concentrar todos los documentos relacionados con el comercio o los tributos, y no siempre tenían un carácter público, tal y como ahora concebimos las bibliotecas. Obviamente, los alumnos de las escuelas (Calmecac y Telpochcalli) estaban familiarizados con el estudio de los "libros de pinturas".

Estos "libros de pinturas" fueron sumamente apreciados, no sólo por su utilidad, sino también por su belleza, pues en ellos se expresaba la habilidad y pericia de los escribas, quienes además de tener una depurada técnica, también poseían una instrucción sobre la religión y el calendario adivinatorio. Estos escribas podían ser hombres o mujeres y su trabajo era ampliamente reconocido, sobre todo por las clases dirigentes, a saber, gobernantes y sacerdotes.

Cada "libro de pinturas" tenía un carácter propio, pues, aunque existieron diversos temas comunes, lo cierto es que en cada uno puede encontrarse una fuerte voluntad de estilo. Con otras palabras, cada "libro de pinturas" podía ser considerado como una obra de arte única, debido a la calidad de su trazo, la vivacidad de sus colores y el material del que estaban hechos, pues algunos estaban pintados sobre papel y otros sobre piel de venado, etc. Este fuerte carácter artístico –entre otras cosas– hizo posible que se acuñaran brillantes metáforas para referirse a esas expresiones de la sensibilidad nahua, tal y como lo pone de manifiesto un fragmento del siguiente cantar atribuido a Netzahualcóyotl:

Amoxtlacuilol in moyollo	Libro de pinturas es tu corazón
tocuicaticaco	has venido a hacer oír tu canto
in tictzotzona in mohuehueuh	haces resonar tu atabal.
in ticuicanitl	Tú eres el cantor,
xopan cala itec	en la casa de la Primavera
in tonteyahuiltiya	deleitas a la gente[56].

En la primera línea del texto es visible la presencia de una palabra que contiene ambos términos de nuestro difrasismo: *amoxtli*, "libro" y *tlacuilolli*, "pintura".

55 "Los códices no se leyeron simplemente, sino que se interpretaron ampliamente mediante un procedimiento complejo, teniendo en cuenta los numerosos detalles cualitativos de los días. Considerando esa complejidad visual de los códices, sugiero que los adivinos usaron diversos niveles de sus habilidades cognitivas y corporales para interpretar esta información. No leyeron los códices como podríamos leer un texto alfabético. Más bien, la interpretación era un proceso que activaba el conocimiento asociado con distintos niveles sensoriales de forma transversal. Lo más probable es que los adivinos no sólo descifraron abstractamente los signos escritos sino que también meditaron sobre su apariencia visual. Así, no sólo utilizaron el razonamiento cognitivo sino que también activaron experiencias emocionales, estéticas y corporales junto con recuerdos de los efectos de fuerzas cósmicas específicas en muchos aspectos de la vida humana" (Laack 2020a, 238).

56 *Romances de los Señores de la Nueva España* (F 38 r y v), en *Poesía náhuatl I*, 93.

Quiero destacar la forma en que el corazón del cantor es caracterizado como un "libro de pinturas"; ésta imagen nos da una idea del aprecio que tenían los antiguos mexicanos, no sólo por el objeto en sí mismo, sino primordialmente por el trabajo de los escribas. Asimismo, para profundizar nuestra mirada, no quiero dejar pasar la oportunidad para exponer otro ejemplo que expresa la relación entre los libros, las palabras y el pensamiento:

Amoxtli in cueponi	Libro que se abre
ye no huehueuh	es mi tamboril,
cuicatl notlatol	canto mi palabra
xochitl in notlayocol	flor mi pensamiento.
in nocon ya chihua in.	Esto es lo que produzco[57].

En este caso quiero hacer visible la relación entre el "libro de pinturas" y un instrumento musical: el *huehuetl* o tambor; no sólo por la sinestesia que se encuentra en la expresión inicial de este canto, sino también por la hondura que existe en las ideas manifestadas a lo largo de este breve texto. Particularmente me parece relevante destacar el entrecruzamiento entre la imagen, el sonido y el pensamiento. En esta breve composición, el libro que se abre es comparable a la flor del pensamiento, la cual brota gracias a que la palabra se ha vuelto canto.

Como se ha visto, la palabra *amoxtli* o "libro de escritura" era utilizada para referirse a los códices, o "libros de pinturas"; por eso antes de continuar me parece muy pertinente analizar algunas de las palabras –en náhuatl– que hacen referencia a los lugares donde se guardaban dichos libros. Algunos de los casos más notables encontrados en el *Vocabulario en lengua castellana-mexicana y mexicana-castellana* compilado por fray Alonso de Molina son:

Amoxcalli	=	casa de libros o tienda de papel
Amoxnamacoyan	=	tienda de libros
Amoxpialoyan	=	librería donde se guardan los libros
Amoxtlatiloyan	=	librería donde se guardan los libros[58]

El náhuatl es un idioma polisintético o "aglutinante" –lo mismo que el griego, el alemán o el coreano–, y esta característica consiste en que cada una de las palabras que lo componen, se forma gracias a la yuxtaposición de diversos elementos morfológicos y gramaticales como sustantivos, verbos, locativos, prefijos e infijos. Esa característica permite estructurar verdaderas obras de "ingeniería lingüística", es decir, en una sola palabra se puede comunicar lo mismo que en una oración del idioma castellano, tal y como lo hacen visible todos los ejemplos mencionados.

En este caso el vocablo *amoxtli*, que hace referencia al material del que estaban hechos la mayoría de los libros (el papel amate), sirve para formar diversas palabras compuestas. Cada una de ellas estaba relacionada con actividades específicas como la escritura, la lectura y la venta, así como con las partes del libro. A continuación mostraré algunos casos de palabras formadas con sustantivos (composiciones nominales) que son claves para extender nuestra mirada sobre el tema:

Amoxtlacuilo	= escritor de libros
Amoxpoani	= lector de libros, hombre leído
Amoxnamacac	= vendedor de libros
Amoxtocaitl	= título de libro
Amoxxexeloliztli	= capítulo de libro. (Molina 2008, 5).

Estas palabras, además de expresar la belleza y plasticidad del idioma náhuatl, son de utilidad para mostrar que los "libros de pinturas" servían para fijar el saber y así poder transmitirlo de generación en generación, y aunque predominaban las imágenes, no resulta impertinente afirmar que estos documentos se podían leer. Dicho proceso de "lectura" –por parte de los sabios, los sacerdotes, los gobernantes y los estudiantes del *Calmecac*— puede entenderse mejor gracias al uso de la palabra *amoxohtoca*, que significa "seguir el camino del libro".

Como puede apreciarse en el *Vocabulario* de fray Alonso de Molina, también se encuentra consignada la otra palabra que contiene los componentes centrales de nuestro difrasismo, pero aquí, a diferencia del caso anterior, la palabra *amoxtlacuilo* no hace referencia a un objeto o "libro de pinturas", sino a un sujeto, específicamente al "escritor de libros". Sobre este punto conviene aclarar que los nahuas precoloniales no usaban el sistema de escritura alfabética, sino que sus libros eran libros de pinturas, los cuales usaban un

57 "*Cantares mexicanos*" (F 19, v 24), en *Poesía náhuatl II*, 20.

58 Como puede apreciarse existen dos palabras nahuas para "librería". La razón es que existen dos verbos para la acción de guardar, a saber: "*pia*" y "*tlatia*". *Cf.*, (Portugal Carbo 2008, 126 y 169). Si efectuamos un análisis morfológico notaremos que la estructura de ambas palabras es la misma: sujeto+verbo+pasivo+locativo. 1) Amox-pia-lo-yan y 2) Amox-tlatia-lo-yan (Molina. 2008: 5).

sistema distinto. En esa misma obra se encuentran algunas palabras que nos brindan una idea más amplia de las actividades relacionadas con la palabra *tlacuilo*:

Tlacuilolli = escritura o pintura
Tlacuilo = escribano, pintor
Tlacuiloliztli = acto de escribir o pintar
Tlacuiloluapalli = tablilla para escribir
Tlacuiloloyan = el lugar donde escriben. (Molina. 2008: 120)

La técnica para producir estos libros de pinturas, así como los elementos necesarios para su lectura, eran enseñados y aprendidos en los *Calmecac*, que podían considerarse como las instituciones de educación superior de los nahuas durante la época precolonial. Allí, a través del "camino del libro" era posible conocer la historia, las tradiciones y los símbolos religiosos que le daban cohesión a la cultura. De lo anterior puede inferirse que para ser *tlacuilo*, además de tener una formación técnica, también era necesario tener una educación en otras ramas de la cultura como la religión, la astronomía o la economía. Eso dependía del tema abordado en el libro de pinturas, pues existieron diferentes temáticas y por supuesto diferentes estilos.

1.6 *IN TLAHUILLI, IN OCOTL: "UNA LUZ, UNA TEA"*

El análisis de esta expresión aporta muchos elementos valiosos, no sólo porque entre sus componentes se encuentran dos difrasismos, los cuales se vinculan con la figura del sabio o *tlamatini*, sino también porque

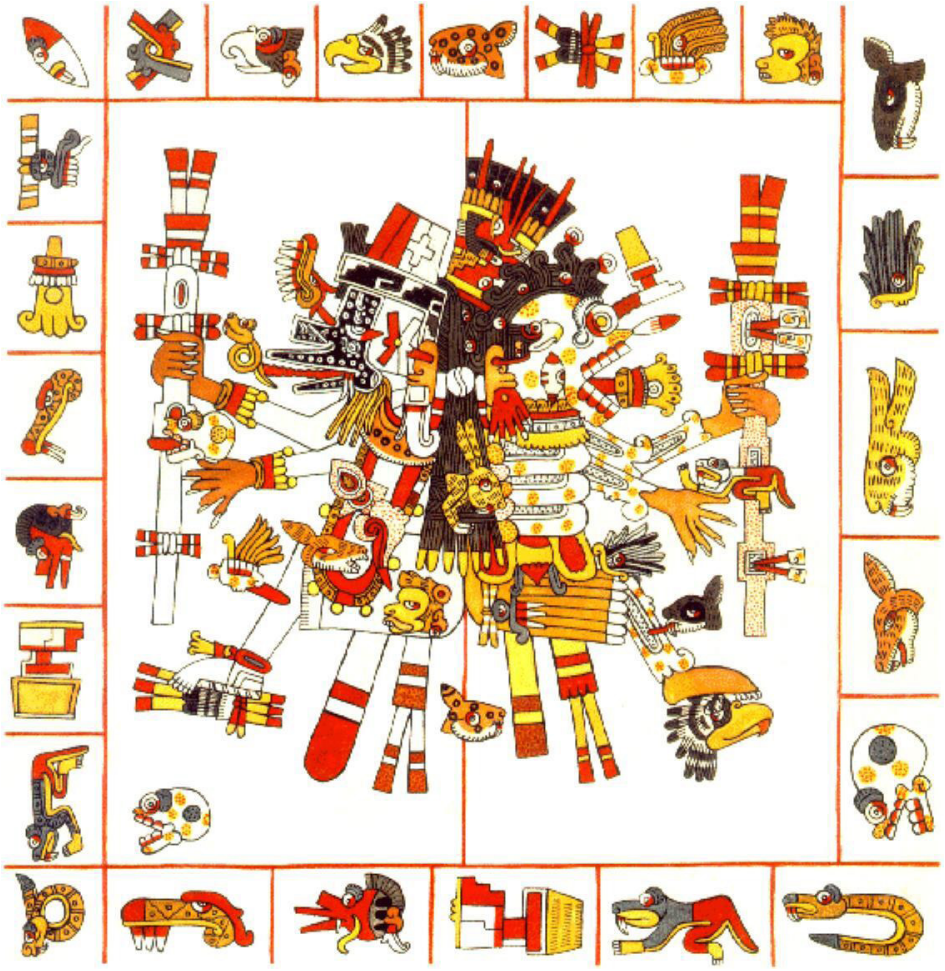


Imagen 8. La dualidad vida-muerte. Quetzalcóatl-Mictlantecuhtli. Códice Borgia-Yohualli-Ehecatl. Restauración de color hecha por Gisele Díaz y Alan Rodgers.

precisamente sirve para exponer nítidamente algunos rasgos culturales que vale la pena analizar, por ejemplo la relación entre la luz y la sabiduría por medio de la imagen de un antorcha encendida, o bien la mención a un paradigma o modelo de conducta ejemplar, así como la imagen del rostro reflejado en el espejo como metáfora de la reflexión. Estos tres elementos se conjugan sintéticamente tal y como puede apreciarse a continuación.

In tlahuilli, *in ocotl*	Una luz, una tea
in machiotl, *in octacatl*	un ejemplo, una vara de medir
in coyahuac tezcatl:	un ancho espejo
mixpan nicmana[59]	pongo delante de ti.

Una posible interpretación del sentido general que se construye a partir de todo este conjunto puede esbozarse más o menos así: "Te pongo a estas palabras o a esta persona como ejemplo". Esto se hace explícito debido a la presencia de la palabra *machiotl*, la cual ha sido traducida literalmente como: "ejemplo"[60] (Molina 2008, 50). Por su parte, la palabra *octacatl*: "vara de medir" hace referencia a un patrón de medida, lo cual sirve para reforzar el carácter paradigmático de su significado. Las últimas dos oraciones nos recuerdan el carácter reflexivo que tiene esta expresión gracias al uso de la metáfora del espejo, el cual sirve para reflejar la imagen del que mira. El espejo se coloca frente el rostro, tal y como sugiere la expresión *mixpan*, "pongo delante de tí", o "pongo delante de tus ojos". El objetivo de la imagen es detonar un proceso de reflexión en el individuo, quien ve reflejada su imagen en el espejo, probablemente de obsidiana.

Un rasgo notable de esta expresión es que está compuesta con un lenguaje especial, en donde se destaca el uso del sentido figurado para transmitir el mensaje, allí se caracteriza implícitamente al sabio como una tea que ilumina, como un ejemplo a seguir y como una imagen que incita a la reflexión. Lo anterior no es un asunto simple pues conlleva implícitamente una serie de cuestiones éticas y morales, y está relacionado con una forma de vida. Ahora bien, después de haber analizado brevemente algunos de los componentes de dicha expresión, considero pertinente avanzar con nuestra *estratigrafía del discurso* y exponer el comentario en náhuatl que se encuentra directamente en el Libro VI del *Códice Florentino*, el cual es de utilidad pues aporta otros elementos de interpretación.

> *Inin tlahtolli itechpa mitoaia: inaquin teocuitlatoaia, in ihuicpa maceoalli in cenca cualli tlahtolli mixpan quitlaliaia maceoalli quimilhuiaia. Amixpan niquetza in iuhqui ocutl in iuhqui tlahuilli ihuan yn iuhqui tezcatl mixpan nicmana, anoço nimitzmaca in momachiouh, in iuhqui moctacauh in itech timomachiotiz in itech timichcuiitiz inic huelti nemiz, anoço inic huel titlatoz. (Florentine codex. Book VI: 246-247)*[61]
>
> Esta letra quiere decir lumbre y hacha encendida y dechado y modelo y espejo ancho. Por metáfora quiere decir: "razonamiento que le hacen los principales a los maceguales: y el sermón que el predicador predica (sic) y el buen ejemplo de buena vida que alguno da.

En primer lugar, quiero destacar el hecho de que el comentario en castellano indique que se trate de un razonamiento. Se da por supuesto que dicho razonamiento contiene algún tipo de sabiduría o consejo que se desea trasmitir y ejemplificar. De la misma manera es visible que se trata de una estrategia comparativa frente a algún paradigma o ejemplo. Ahora bien, en el contexto de la cultura nahua, ¿quién representa dicho ejemplo? Pues por el contexto al que hace referencia el texto, se puede afirmar que se trata de la figura del hombre sabio o *tlamatini*, es decir, alguien que pueda servir de ejemplo o de modelo, debido a su forma de vida y al buen uso que hace de los saberes que posee.

En relación con la metáfora y el sentido figurado que se encuentra en la expresión me llama la atención

59 *Florentine Codex*, Book VI, Apendix.

60 "El significado de esta palabra (que es un sustantivo abstracto y también puede escribirse *machiyotl*) va más allá de la traducción encontrada en el *Vocabulario* de fray Alonso de Molina. *Machiyotl* se deriva del verbo *mati*: "saber", y tiene un papel crucial para explorar los procesos cognitivos nahuas. Su estudio requiere más atención porque permite expresar los conceptos originarios en contextos coloniales". Agradezco a la Dra. Justyna Olko, sus observaciones sobre este asunto. Por ejemplo *machtia* puede entenderse también como: conocer, saber, aprender, estudiar, instruirse, enseñar y predicar (Portugal 2012, 86). Para profundizar más sobre las implicaciones de este término en las fuentes históricas puede consultarse la tabla y el análisis que he realizado en el apartado 5.3.1 de este trabajo de investigación en donde realizó un análisis con base en el *Arte mexicana* de Antonio del Rincón.

61 "This saying was said of one who spoke as a nobleman to the common folk. He placed a very good discourse before the common folk. He said to them: "Before you I set up that which is like a torch, like a light. And I place before you that which is like a mirror. Or I give thee thy model, which is like thy measure; from it thou art to take thyself a model, thou art to take thyself an example, in order to live well, or in order to speak well" (*Florentine codex*.Book VI, 246-247).

el hecho de que sea utilizado para referirse a una forma de discurso, es decir, a un tipo de razonamiento o a un sermón y que este sea distintivo de las clases dirigentes (sacerdotes y gobernantes). Sin duda un texto que complementa perfectamente este difrasismo y nos da cuenta del contexto cultural en el que tiene sentido es aquel que hace referencia al sabio o *tlamatini*. Dicho texto también será examinado más adelante, por el momento me interesa abordar aquellos aspectos relacionados con el difrasismo que nos ocupa en esta sección. Una breve mirada al principio del texto nos servirá para recordar lo afirmado anteriormente.

In tlamatini: *tlavilli ocutl*, *tomavac ocutl hapocyo*;*
"El sabio: una luz, una tea, una gruesa tea que no ahúma.

tezcatl coyahuac, *tezcatl necuc xapo*;
Un espejo horadado, un espejo agujereado por ambos lados.

tlile, *tlapale*, *amuxva*, *amoxe*
Suya es la tinta negra y roja, de él son los códices, de él son los códices.

Tlilli, *tlapalli*[62].
El mismo es escritura y sabiduría.

Para avanzar con este breve análisis comparativo considero importante hacer explícita esta vinculación de la sabiduría con la luz, así como la mención a dos objetos relacionados con ella: una tea y un espejo. El texto del capítulo X del *Códice Florentino*, presentado líneas arriba, es un poco más específico y no sólo compara al sabio con la luz en general y con la tea en particular, sino que especifica que se trata de una tea que no ahúma, es decir, que no molesta o nubla la vista.

En relación con el espejo, puede decirse que su presencia tiene una significación simbólica, pues no se trata solamente de un elemento decorativo. "Al aplicarse al sabio, diciendo que es un espejo horadado se afirma que el *tlamatini* es en sí mismo una especie de órgano de contemplación: 'una visión concentrada del mundo y de las cosas humanas" (León-Portilla 1993, 73). En la superficie de dicho espejo lo que se

62 *Florentine Codex*, Book 10, Chapter 7. Dibble, Charles & Anderson Arthur (1961, 29)

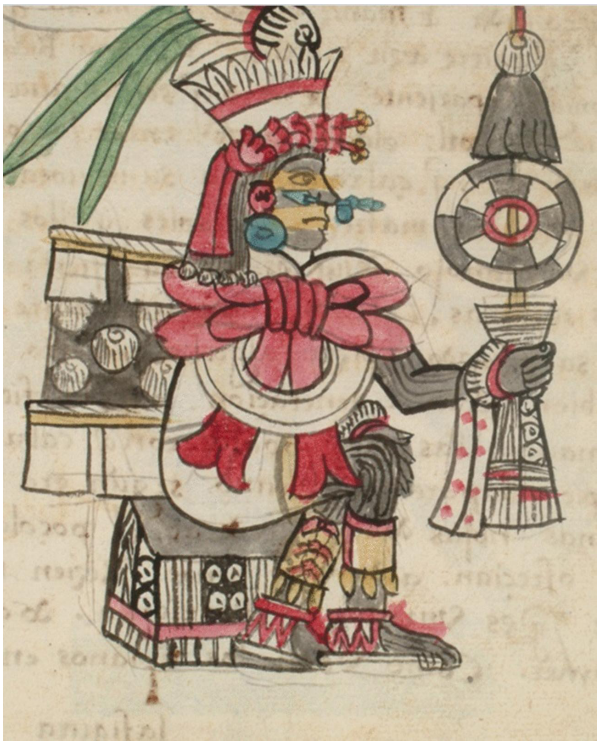


Imagen 9. Techialoni o "miradero" de Tezcatlipoca. Códice Magliabechi, fol 33r.

refleja es la imagen del mundo náhuatl. No obstante, el simbolismo que tiene el espejo no se circunscribe a esta caracterización, aunque sea filosófica, sino que también se vincula directamente con la idea de reflejo y reflexión.

La tercera línea relaciona al sabio con la posesión de la tinta negra y roja, y en consecuencia con los libros, lo cual nos muestra que en la cultura nahua precolonial, el concepto de sabiduría estaba relacionado con la escritura y con los libros. Sobre esto ya había hablado un poco, al momento de estudiar los primeros difrasismos, pero lo que me interesa mostrar ahora es la conjunción de todos esos elementos: la luz, la tinta, los libros, la escritura, como elementos constitutivos de la noción de sabiduría desarrollada por los nahuas.

1.7 *HUEL IXE, HUEL NACACE*. "DE VERDAD TIENE OJOS, DE VERDAD TIENE OÍDOS"

Este difrasismo también aporta elementos para reflexionar sobre la noción de sabiduría concebida por los nahuas. En este caso específico, la sabiduría no se



Imagen 10. *Tlamatinimeh* en el Calmecac. Códice Mendoza. Bodlelian Library, Oxford, fol 63r.

relaciona únicamente con objetos como: la tea, el espejo, la tinta o los libros de pinturas, sino también con la función que desempeñan ciertas partes del cuerpo. Por ejemplo, el difrasismo *huel ixe, huel nacace* ha sido traducido de manera literal como: "De verdad tiene ojos, de verdad tiene oídos", su significado se construye a través de los campos semánticos propios de cada uno de estos sentidos. Pero su significado puede esbozarse como: "es sabio, es prudente, es hábil" (Sullivan 2014, 356).

El uso de las partes del cuerpo en la construcción de metáforas, difrasismos, y otro tipo de expresiones literarias requiere un estudio específico, el cual será realizado en el siguiente capítulo, por el momento sólo quiero subrayar el vínculo entre la mención a dichos sentidos: la vista y el oído con la noción de sabiduría. El difrasismo estudiado hace palpable que la noción de sabiduría no se encuentra desligada de las funciones que desempeñan los sentidos. Por ejemplo, el verbo *mati:* "saber", también tiene una denotación afectiva, pues también se usa como sinónimo para el verbo "sentir". En consecuencia, la acción de saber no solo tiene un carácter teórico, puesto que, como se ha dicho, en la filosofía náhuatl, para saber algo también es indispensable aprenderlo a través de los sentidos, en este caso la vista y el oído:

> *Huel ixe, huel nacace: quitoznequi in aquin cenca mozcalia, mochi huel quitta, mochi huel quicaqui, motenehua huel ixe, huel nacace: amotle iztlacatlahtolli quicaqui, zan huel neltiliztli in quicuij. (Florentine codex.Book VI, 255).*[63]
>
> Esta letra quiere decir. De verdad tiene ojos, de verdad tiene orejas. Por metáfora quiere decir: es persona prudente, sabia, hábil y experta.

Sentir y saber forman una unidad, puesto que el saber también se construye a través de los sentidos. Este carácter sensorial de la sabiduría es un rasgo cultural que vale la pena tener presente, al momento de acercarse a estas expresiones del pensamiento náhuatl. Este difrasismo privilegia dos sentidos en especial, pero lo que me llama más la atención es que la construcción del significado se relaciona con tópicos de carácter moral como la prudencia, o bien con la pericia técnica y con la habilidad. El significado construido a partir del emparejamiento de ambos extremos del difrasismo hace posible relacionar la noción de

63 "It means one who is well instructed, who can see all, who can heed all. He is named [one who] verily has eyes, who verily have ears. He listens to no deceitful words; he takes only the truth" (*Florentine codex*. Book VI, 255).

sabiduría con la virtud, pero también con la habilidad o la pericia.

Cuando se dice que una persona sabia tiene buen oído es porque ha desarrollado la facultad de escuchar, por eso se le relaciona con la prudencia. Una persona prudente no se precipita en sus acciones y antes de tomar una decisión escucha y pondera lo suficiente. Esta es una virtud que no se encuentra en todas las personas, por eso el difrasismo pretende enaltecer ese tipo de comportamiento. En el caso de este difrasismo, la facultad de tener buen oído se relaciona con la prudencia (*phrónesis*), la cual es una facultad filosófica primordial. En relación con el sentido de la vista, mucho se ha escrito sobre sus "privilegios" sobre otros sentidos, sin embargo, en este caso quiero ahondar un poco más en su aspecto filosófico, pues decir que una persona sabia tiene ojos equivale a decir que es una persona perspicaz, a la que es difícil engañar y que además usa cuidadosamente las palabras.

En síntesis quiero puntualizar que la relación entre ambos extremos del difrasismo es de complementariedad, debido a que la conjunción de sus componentes permite comprender con mayor plenitud el significado de esta expresión, así como su relación con la noción de sabiduría acuñada por el pensamiento náhuatl. El valor de este difrasismo consiste en poner en evidencia que la sabiduría también proviene de nuestras facultades sensibles y que se relaciona directamente con la prudencia, la habilidad y la pericia, lo cual permite hacer visible su carácter práctico.

Capítulo 2.
Lenguaje, visión de mundo y ontología

El capítulo 2 está dedicado fundamentalmente al estudio de las metáforas ontológicas presentes en el idioma náhuatl, especialmente aquellas que se relacionan con el paisaje sagrado. Dichas metáforas son consideradas ontológicas, si tomamos como marco teórico el trabajo de investigación desarrollado por George Lakoff y Mark Johnson[64], quienes han propuesto que en la conformación de las metáforas ontológicas intervienen diferentes partes del cuerpo humano; por ejemplo, el rostro o el corazón. Con base en el marco teórico de la *semántica cognitiva*, dichas metáforas también pueden considerarse como un núcleo conceptual, y su valor radica en que hacen visible uno de los rasgos centrales de la ontología nahua, es decir, hacen inteligible una forma específica mediante la cual el ser humano se relaciona con la naturaleza y el paisaje que lo rodea.

Algunas figuras retóricas utilizadas para tratar de aprehender este rasgo cultural como: la "personificación", la "metáfora"[65] y la "metonimia" –analizadas en el segundo apartado de este capítulo– no han de ser consideradas únicamente como artificios retóricos o tropos literarios, sino que han de considerarse también como *principios ontológicos*, *núcleos conceptuales* y *procesos cognitivos*.

Analizar la forma en que los *pueblos originarios* conciben su relación con la naturaleza y el medio ambiente es de suma importancia para entender uno de los rasgos centrales de las "filosofías indígenas", que usualmente es malinterpretado o poco comprendido, pues es reflejo de una visión de mundo que considera a la naturaleza como un ser viviente, con quien es posible comunicarse a través de rituales y plegarias, y no solamente como una fuente de recursos, es decir, como un objeto que puede ser explotado. Destacar este hecho es relevante, pues incluso "los intentos, incluyendo los más contemporáneos, para comprender otras visiones del mundo se han utilizado para legitimar la opresión, la explotación y la discriminación coloniales" (Laack, 2020b, 2).

Incluso si se profundiza un poco más en el análisis de este *rasgo cultural* es posible descentrar nuestro pensamiento, debido a que nos muestra la posibilidad de que la sabiduría no sea exclusivamente un atributo humano, sino que también otras entidades naturales como: las montañas, los volcanes, los ríos o las nubes puedan ser consideradas como entidades sabias. En suma, examinar este *rasgo cultural* nos permite ampliar el horizonte de entendimiento a formas de relaciones diversas; por ejemplo nos permite entender mejor los fundamentos culturales de la "relación espiritual" con la tierra, y también nos ayuda a atemperar el *antropocentrismo* que ha imperado en el pensamiento occidental en los últimos siglos.

En este capítulo profundizaré el análisis de los *procesos cognitivos* presentes en el idioma náhuatl. Por ejemplo, los *difrasismos* estudiados en el capítulo anterior, así como las *metáforas ontológicas* son dos elementos clave que permiten explicar las bases y campo de acción de una *epistemología intercultural*[66]

64 Una explicación más detallada sobre los diferentes criterios que permiten entender la función que cumplen las "metáforas ontológicas" se encuentra en (Lakoff y Johnson 2004, 63-72). Sobre este asunto quiero precisar que uno de los objetivos de esta investigación es analizar algunas "metáforas ontológicas" presentes en el idioma náhuatl.

65 "Por otra parte la metáfora (y también los demás tropos) se han considerado un instrumento cognoscitivo (Vico), de naturaleza asociativa (Midleton Murray), nacido de la necesidad y de la capacidad humana de raciocinio, que parece ser el modo fundamental como correlacionamos nuestra experiencia y nuestro saber y parece estar en la génesis misma del pensamiento, pero que se opone al pensamiento lógico y que produce un cambio de sentido o un sentido *figurado* opuesto al sentido *literal* o *recto*; que ofrece una *connotación* discursiva diferente de la *denotación*" (Beristaín 2003,312).

66 "La hermenéutica intercultural que aquí se declara y que subyace en nuestro concepto de filosofía intercultural es una hermenéutica no reductiva, abierta, creativa y tolerante. Aprueba la existencia de centros superpuestos, los busca, los encuentra, los cultiva. Esas estructuras superpuestas son los factores comunes que hacen posible la comunicación y permiten a las filosofías y culturas retener sus rasgos individuales" (Mall 2000, 19).

basada en el entendimiento de las categorías de pensamiento nahua. Por el momento se puede decir que dos de los principales desafíos que debe abordar una epistemología de este tipo son: 1.- El trasvase de conceptos de una visión de mundo a otra y 2.-Descentrar el pensamiento para reconocer que la sabiduría no es un atributo exclusivamente humano, y que existen otras entidades dotadas de vida y sabiduría. Asimismo, se requiere hacer un esfuerzo por comprender plenamente otro tipo de ontologías, distintas al *paradigma hegemónico* que impera en la actualidad. (Descola 2013 [2005], 90-120)

Para realizar este análisis de las *metáforas ontológicas* he tomado como marco teórico la propuesta de Lakoff y Johnson (1993); con ese marco teórico en mente me he propuesto analizar algunos ejemplos de *metáforas ontológicas* que se encuentran presentes en las fuentes escritas, como el *Códice Florentino*, sin embargo, para no reducir el alcance de esta investigación también he analizado diversos ejemplos de "personificación" provenientes de las narrativas contenidas en otras *fuentes históricas*, y cuando ha sido posible se ha presentado su representación iconográfica en los códices nahuas.

Además de lo anterior me interesa presentar algunos ejemplos contenidos en plegarias, testimonios y narrativas de las comunidades nahuas contemporáneas (especialmente en dos en las que he realizado trabajo de campo); esos ejemplos se encuentran en los rituales de bienvenida de la mazorca en Xalpatlahuac, Guerrero; en los rituales a Tlaltipactli en Acaxochitlán, Hidalgo, y en la narración del Cerro Cuahtlapanga en San Pedro Tlalcuapan, Tlaxcala. En los ejemplos mencionados se muestran diversas narrativas y rituales que explican la forma en que se ha expresado la *personificación* de entidades de la naturaleza como: cuevas, montañas, manantiales, ríos, plantas de maíz etcétera.

También ha sido de mucha ayuda el examen crítico de las investigaciones realizadas por López-Austin (1996 [1980]); Launey (1992); Lakoff y Johnson (1993); Glockner (1997); Fowler (2005); Descola (2013 [2005]); Dehouve (2015), Macuil Martínez (2017), Olko y Madajczak (2018) y Laack (2020b). Asimismo, son de especial importancia las narraciones de Doña Luz Jiménez (Horcasitas, 1977), así como la entrevista realizada con el maestro Cenobio Muñoz de San Pedro Cuauhtenco, Tlaxcala (2018) en la que se muestra la presencia de este *rasgo cultural* en una narración sagrada relacionada con el Volcán de la Matlalcueyetl o Malintzin.

El capítulo que a continuación se presenta tiene como objetivo responder las siguientes preguntas: ¿qué características tienen las metáforas ontológicas del idioma náhuatl?, ¿qué papel juegan la *personificación*[67] y la metonimia al interior de la visión del mundo nahua?, ¿cómo se relacionan las metáforas ontológicas y la personificación con la sabiduría nahua?, ¿cómo se expresa la sacralización de la naturaleza en las comunidades nahuas contemporáneas?, ¿de qué forma se relaciona el entendimiento de este rasgo cultural con temas y problemáticas de carácter social?

2.1 METÁFORAS ONTOLÓGICAS EN EL IDIOMA NÁHUATL

¿Qué características tienen las metáforas ontológicas del idioma náhuatl? En la visión del mundo nahua, el aire, la tierra, el fuego, el agua, las montañas o las estrellas, son consideradas como *entidades animadas*, es decir, dotadas de vida (Launey,1992). Esta característica nos permite afirmar que si bien existe una clara distinción entre el ser humano y el mundo, no es factible entender el uno sin el otro, es decir, existe una relación de reciprocidad e inmanencia entre la vida humana y el devenir de la naturaleza. En relación con este asunto no resulta superfluo recordar que las primeras cosmologías fueron construidas con base en la percepción de que el "espíritu del universo" residía en la tierra, y en las cosas de la tierra, incluyendo a los seres humanos.

Esa interdependencia (o reciprocidad) se encuentra atravesada por el lenguaje, pues si consideramos a una entidad como "animada", o mejor dicho dotada de vida, en consecuencia es posible presuponer que existe una forma de comunicación con ella (Fowles 2005,4), sin embargo, este *rasgo cultural* no siempre ha sido estudiado de manera sistemática, lo cual ha provocado una falta de reconocimiento derivada de su incomprensión.

Ahora bien, con la ayuda de algunas herramientas

67 "Las "arqueologías de la persona" investigan de qué forma la gente del pasado fue generada conjuntamente con sus mundos sociales, por medio de las tecnologías sociales e indagan por las metáforas y principios que estructuran su vida diaria (…) La persona se vincula y se mantiene a través de relaciones, no sólo con otros seres humanos sino también con objetos, lugares, animales y los rasgos espirituales del cosmos" (Fowles 2005,4).

teóricas desarrolladas por los investigadores, es posible acercarse a ese *rasgo cultural*, distintivo de la visión de mundo configurada por el pueblo nahua, algunas de esas herramientas conceptuales son: la *prosopopeya*, la *personificación*, el *panpsiquismo*, el *antropomorfismo* y el *animismo*[68]. Estas herramientas tienen un carácter experimental; dichos conceptos no han de interpretarse de manera literal, o como una verdad absoluta; por el contrario han de considerarse como meras hipótesis o *herramientas heurísticas*, que permiten entender algunos rasgos culturales diferentes de aquellos que predominan en la visión de mundo "occidental".

> Entre los nahuas y en el mundo mesoamericano en general, la personificación de los elementos naturales, (tierra, fuego, lluvia, piedras, astros, etcétera), de los vegetales y de algunas producciones humanas (como la casa), ha llamado la atención. Últimamente, un nuevo interés por estas cuestiones ha llevado a los antropólogos a cuestionarse en que consiste la vida que se presta a estas entidades y de qué manera se conciben sus relaciones con los humanos. Muchos de nosotros hemos escuchado que para responder estas interrogantes, se ponen a discusión ciertas categorías, sean viejas, como el "animismo", o más recientes como el "analogismo". Propongo a continuación otra metodología de análisis que se basa en la teoría de la "metáfora y metonimia conceptuales". Siguiendo a Lakoff y Johnson (1980) y Kövecses (2010), considero que la "construcción metafórica" no es un recurso puramente lingüístico, sino un mecanismo que estructura la mente humana (Dehouve 2015,37).

Comparto, los argumentos de esta investigadora para reflexionar críticamente sobre el papel que juegan los conceptos y categorías, así como su metodología de análisis que se basa en la teoría de la metáfora y metonimia conceptuales. Un examen crítico de las fuentes históricas y de los conceptos utilizados por los investigadores es de suma utilidad para explicar las tareas de una *epistemología intercultural*[69]. Por ejemplo, líneas arriba se ha explicado lo problemático que resulta la utilización de categorías como *animismo*, o la dificultad inherente al "trasvase" de conceptos como "alma", o "espíritu" a los idiomas indígenas; específicamente, en el caso de la cultura nahua se ha puesto en evidencia que la palabra *–teyolia*, utilizada profusamente en la literatura científica para referirse al "alma" es un constructo o neologismo de carácter colonial acuñado para responder a las necesidades de entendimiento de los frailes (Olko y Madajczak 2018, 80).

Sin embargo, un rasgo que distingue a esta investigación es que debido a su enfoque filosófico resulta ineludible hacer un análisis de los fundamentos que subyacen en este *proceso cognitivo*, o "mecanismo que estructura la mente humana", pues las investigaciones filosóficas de León-Portilla (1956 [1993]), Gingerich (1987) y Maffie (2012 y 2014) se han concentrado en analizar primordialmente los elementos metafísicos e históricos de este asunto. Por esa razón, uno de los aportes de esta investigación consiste en mostrar y examinar la ontología que subyace en la visión del mundo nahua, con base en el análisis de los *procesos cognitivos*, a saber: *difrasismos* y *metáforas ontológicas*.

Obviamente, no todas estas herramientas tienen la misma utilidad, por eso para esta investigación, además del análisis de tropos de pensamiento como la metáfora y la metonimia señalados por Dehouve, me enfocaré en el análisis de las dos primeras: *prosopopeya* y *personificación*[70]. En este caso, la utilidad de estas herramientas teóricas radica en su facultad de extender nuestro horizonte de comprensión para analizar la relación entre el ser humano y la naturaleza desde una perspectiva inmanente, es decir, con un carácter holístico que permite superar la tradicional escisión sujeto-objeto, sobre la cual se han fundado diversas teorías epistemológicas.

Por ejemplo, para hacer visible esa interrelación entre el ser humano y la naturaleza, también podemos

68 "La palabra *animismo* perpetúa un prejuicio moderno, un desdén, y una proyección de inferioridad con respecto a la cosmovisión de los pueblos originarios, pero si, como afirma el fenomenólogo francés, Merlau Ponty […] la percepción en su más elemental expresión en el cuerpo humano está fundada en nuestra participación con el entorno que nos rodea, entonces puede decirse que el "animismo" es un rasgo humano básico que es común a la sensibilidad indígena y a la sensibilidad moderna. En consecuencia, todos los seres humanos son animistas" (Cajete 2004, 50). Cf artículo de Laack sobre "el nuevo animismo".

69 "La filosofía intercultural es una actitud abierta, tolerante y plural que consiste en la convicción filosófica de que una "filosofía perenne" no se encuentra en posesión de una sola cultura o tradición filosófica. Dicha actitud está en posición de cambiar los encuentros culturales en contactos culturales" (Mall 2000, 22).

70 "Quizá más significativo para los arqueólogos es el hecho de que no todas las personas en la "comunidad" son necesariamente humanos, y el énfasis en lo individual descuida el papel de otros agentes sociales a quienes se les reconoce "personalidad" (como: fantasmas, espíritus, casas, hachas, menhires, etc.)" (Fowles 2005, 12).

recurrir a la *prosopopeya*[71], es decir, un tropo literario de pensamiento que se caracteriza por atribuirle vida, o más específicamente "un rostro", o metafóricamente dicho: "una personalidad" a aquello que una visión colonial considera no lo tiene, como las piedras, el aire o las montañas. Sin embargo, lo que me interesa destacar es que la *prosopopeya* y la *personificación*, no solamente tienen un carácter estilístico, retórico u ornamental, sino que también es muy importante reconocer su carácter ontológico y su *función cognitiva*, pues ambas ayudan a dar cuenta de uno de los rasgos fundamentales de la "visión del mundo nahua".

Antes de proseguir conviene dar una somera definición de lo que en esta investigación se entiende por *metáforas ontológicas* de acuerdo con la propuesta de Lakoff y Johnson: "Acaso las *metáforas ontológicas* más obvias son aquellas en las que el objeto físico se especifica como una persona. Esto nos permite comprender una amplia diversidad de experiencias con entidades no humanas en términos de motivaciones, características y actividades humanas" (Lakoff y Johnson 1993,71).

Específicamente, la *personificación* nos permite comprender que el uso del lenguaje sagrado no se reduce solamente a ser un "giro lingüístico" sustentado en expresiones de sentido figurado; este uso sagrado del lenguaje nos ubica de facto en un contexto vivencial, nos ubica en el terreno de la experiencia sagrada, por eso no existe un procedimiento único y general para utilizar éstas *herramientas heurísticas*. En todo caso además de este carácter espiritual su utilidad radica en tratar de hacer inteligible en términos humanos, un aspecto de la realidad que no puede ser comprendido de otra forma[72]. "En cada uno de estos casos consideramos algo que no es humano como humano. Pero la personificación no es un proceso único general y unificado. Cada personificación es distinta según los aspectos de la gente que son escogidos" (Lakoff y Johnson 1993,71).

Por ejemplo, formalmente hablando, un análisis del idioma náhuatl nos permite poner sobre la mesa de discusión el tema de los "inanimados pluralizables". Específicamente, en relación con este punto, el lingüista Michel Launey ha señalado que: "Algunos nombres de "cosas" poseen una forma de plural, debido probablemente a una personificación. Los dos únicos comunes son: *tepētl* "montaña", pl /R-´/ (tētepê). *citlālin* "estrella", pl/R-tin/ (cīcitlāltin)" (Launey 1992, 28).

Michel Launey considera que el plural de los nombres constituye la única dificultad morfológica de la gramática náhuatl, pues no es posible prever el plural a partir del singular. Para efectos de ésta investigación lo que me interesa enfatizar es que la pluralización se aplica a los seres vivos, por eso no es un asunto irrelevante que a nivel gramatical las montañas y las estrellas sean consideradas como seres vivos. A simple vista parece que dos ejemplos no significan mucho, sin embargo, si miramos con atención cada una hace referencia a un dominio de la naturaleza, ya sea de carácter celeste o de carácter telúrico.

Tomar consciencia de este hecho puede ayudar a entender de qué forma se configura el paisaje sagrado, poniendo como punto de referencia al lenguaje. Así, después de esta breve explicación podemos reconocer plenamente dos grandes *núcleos conceptuales* o campos semánticos: 1) el telúrico representado por el vocablo *tētepê* "montañas" y el celeste representado por el vocablo *cīcitlāltin* "estrellas"; cada uno de estos núcleos conceptuales se relaciona con algún aspecto primordial de la visión del mundo mesoamericano: la tierra y el cielo.

Una vez que ha sido expuesto el marco de interpretación, el paso siguiente consiste en mostrar de qué forma es posible utilizar estas *herramientas teóricas* para el análisis de la relación entre lenguaje y visión de mundo, en el contexto de la cultura nahua. Por ejemplo, es muy importante no perder de vista que:

> Sin embargo, en el caso mesoamericano, no es suficiente asumir que la construcción metafórica es una condición de pensamiento abstracto. La construcción metafórica corporal no se percibe únicamente en los discursos, sino que contiene una serie de reglas, prohibiciones y rituales que enmarcan las prácticas agrícolas. Si bien representa un modo de pensar, al mismo tiempo –y sobre todo– es un modo de actuación ritual (Dehouve 2015, 43).

Poner en evidencia este hecho es muy importante, pues nos recuerda que los *procesos cognitivos* relacionados con el lenguaje ritual se vinculan con una *sabi-*

71 La función de la voz griega *prósopon* (cara), puede entenderse tanto en su significado de carácter anatómico, como en su aplicación metafórica de personalidad.

72 La personificación de entidades sagradas es un proceso bastante conocido que no es exclusivo de las ontologías de los pueblos originarios, como ejemplo baste mencionar la personificación de entidades sagradas que existe en la religión católica, en la que Dios, Jesucristo, o La Virgen María son representados y "encarnados en forma humana".

duría práctica, la cual se expresa de diferentes formas, y no sólo de manera lingüística, sino también a través de rituales, ceremonias, cantos y danzas, en los que la participación corporal y emotiva es extremadamente significativa. Poner en primer plano esta síntesis entre un modo de pensar y un modo de actuar es relevante, porque no sólo se trata de reconocer teóricamente que las montañas, los volcanes o las estrellas son entidades dotadas de vida, sino más bien en indagar cuál es el contexto cultural que le otorga sentido a la comunicación establecida con estas entidades sagradas, así como las analogías, metáforas, metonimias y sinécdoques utilizadas para tal fin. Una vez llegados hasta este punto, conviene no olvidar que el verbo *mati* tiene dos acepciones: "saber" y "sentir", esto permite explicar que la construcción metafórica no sólo es un hecho discursivo, sino también una forma de actuar, es decir, la construcción de metáforas también tiene un carácter performativo.

2.2 PERSONIFICACIÓN Y METONIMIA

¿Qué papel juegan la personificación y la metonimia al interior de la visión del mundo nahua? Además de lo anterior puede apreciarse que éstas *metáforas ontológicas* – y los procesos de *personificación* que conllevan− son de utilidad en la configuración de la *fisonomía del saber*: "Lo importante es que la personificación es una categoría general que cubre una amplia gama de metáforas cada una de las cuales escoge aspectos diferentes de una persona, o formas de mirar a una persona. Lo que todas tiene en común es que se trata de extensiones de *metáforas ontológicas* y que nos permiten dar sentido a fenómenos del mundo en términos humanos" (Lakoff y Johnson 1993,72).

Para profundizar este estudio, además de los casos mencionados (Launey 1992, 28) es necesario examinar algunas expresiones de carácter simbólico que no se manifiestan en un nivel puramente gramatical o morfológico, sino que su significado se encuentra vinculado con la visión de mundo, o con otras palabras, con el contexto de enunciación en el que se vuelven inteligibles.

En el idioma náhuatl existen diversos *núcleos conceptuales* o *campos semánticos*, a partir de los cuales se pueden encontrar expresiones conformadas con partes del cuerpo que tienen un sentido figurado y que funcionan como *metáforas ontológicas*, o también como *conceptos metonímicos*. Los procesos de personificación más comunes incluyen la raíz ─*yol*, que hace referencia al corazón y también a la raíz ─*ix*, que hace referencia directa al rostro y a los ojos, pero que en sentido figurado se vinculan con las facultades de la percepción. En relación con el primer grupo Alfredo López-Austin en su conocida obra *Cuerpo humano e ideología* considera que:

> La importancia atribuida al corazón se percibe no solamente en el extraordinario número de sus menciones, sino en que cubre los campos de la vitalidad, el conocimiento, la tendencia y la afección. A este órgano pertenecen en forma exclusiva las referencias a la memoria, al hábito, a la afición, a la voluntad, a la dirección de la acción y a la emoción. Participa, además, en cada uno de los estados y procesos anímicos que sirvieron para clasificar el material, rebasando en ellos, con una sola excepción, la acción de las demás partes del cuerpo. El caso exceptuado es el de la percepción, en el que domina el grupo *ix* (López-Austin 1996,207).

Así para adentrarse en el análisis de las expresiones compiladas en las fuentes históricas conviene subrayar que el campo semántico vinculado con el corazón *yollotl*, se relaciona con las nociones de vitalidad y conocimiento. "La palabra *yollotl* "corazón" parece haber sido percibida en la cultura nahua como un órgano vital relacionado con la reproducción, la vivacidad/animación y la germinación, y es conceptualizado como un núcleo vital en diferentes contextos. Este concepto, sin embargo, requiere una investigación crítica independiente" (Olko y Madajczak, 2018: 84). Recordemos que en el idioma náhuatl, el verbo *mati* puede traducirse como saber-sentir, en consecuencia la sabiduría también comprende los sentimientos y las sensaciones, no únicamente el intelecto. Por su parte, el campo semántico relacionado con el rostro *ixtli*, se vincula con el núcleo conceptual de la percepción.

> *Ixcuitía* (nite), que significa "educar", sería "hacer que la gente adquiera poder de percepción"; *ixtlamati* (n), que significa "ser experimentado usando de razón y prudencia", sería "conocer las cosas por medio de la percepción"; *cenca ixe nacace*, que significa "sabio en excesiva manera", sería "el que posee en grado sumo oídos e *ixtli*", concebido éste como un órgano de percepción; *tlaixyeyecolíztli*, que significa

"prudencia", sería "acción de probar muchas veces las cosas con un órgano de percepción (López-Austin 1996,213).

Antes de proseguir con nuestra *estratigrafía del discurso* conviene recordar que ambos núcleos conceptuales: rostro y corazón forman parte de los extremos de un difrasismo *in ixtli in yollotl*, que es otra forma de referirse a la "persona", y por eso no conviene seguir estudiándolos de forma separada. Este difrasismo ha sido utilizado para esbozar los rasgos morales del ser humano: 1) una personalidad definida con rasgos particulares caracterizada por medio de la palabra *ixtli*: "rostro" y 2) un centro dinámico expresado por la palabra *yollotl*: "corazón"; el significado moral de esta palabra puede ser entendido si la asumimos como un impulso vital generado al interior de cada sujeto.

La palabra *–yollotl*: "corazón", tiene sus raíces en la palabra *–ollin*: "movimiento" y es una de las principales categorías cosmológicas en la visión de mundo nahua precolonial. En un sentido metafórico el corazón representa la voluntad creadora; por su parte el rostro le otorga sentido a las acciones generadas por este impulso vital. El núcleo conceptual del difrasismo *in ixtli in yollotl* puede ser entendido como parte del proceso para desarrollar una personalidad concreta. López-Austin considera que: "en relación con el significado del difrasismo *in ixtli in yollotl*, tenemos que entender que se relaciona con partes del ser humano donde la unidad de la sensación, la percepción, el entendimiento y los sentimientos integran una comunicación con el mundo externo" (López-Austin 1991, 328). Una vez explicados brevemente los dos campos semánticos claves −rostro y corazón− ha llegado el momento de mostrar algunos ejemplos de *metáforas ontológicas*. A continuación presentaré una breve tabla, en la que se incluyen algunos ejemplos relacionados con los campos semánticos aludidos, así como un breve análisis de sus componentes.

metáfora	*análisis*	*traducción*
tepeyollohtli	*tepe-yollo-tli*	"el corazón de la montaña".
tlaixmatini	*tla-ix-mati-ni*	"el que conoce el rostro de las cosas"
tlaixpachoani	*tla-ix-pachoa-ni*	"el que cubre o tapa el rostro de las cosas
teixpoloani	*te-ix-poloa-ni*	el que borra el rostro de las gentes".
tlatozquitia	*tla-tozqui-tia*	"darle voz a las cosas"

Tabla 4. metáforas ontológicas. *Códice Florentino.* Libro X. Capítulo VII.



Imagen 11. Tepeyollohtli. *Códice Borgia* (Yohualli Ehecatl). Lámina 63.

El estudio del primer caso: *tepeyollohtli* "el corazón de la montaña" es clave, pues hace explícito que las montañas son consideradas como "entidades animadas", es decir, dotadas de vida. El significado de la expresión *tepeyollohtli* "el corazón de la montaña", no ha de entenderse de manera literal, sino que se trata de una expresión que en sentido figurado se refiere al campo semántico de la vitalidad, y simbólicamente se refiere al "espíritu de la montaña", o al "dueño del cerro", es decir, a la entidad sagrada que la habita y la protege.

En los estudios especializados se ha dicho que la palabra *tepeyollohtli* se refiere al *nahualli* o "doble" del dios Tezcatlipoca, pero hay que advertir que la idea que expresa, no es un atributo exclusivo de una deidad sino un rasgo cultural con un alcance mayor, pues no hay que olvidar que Tezcatlipoca y su *nahualli*: el jaguar, estaban directamente vinculados con *tlaltipactli*: "La Tierra". En algunas de las fuentes históricas se conservan diversas representaciones iconográficas de





Imágenes 12 y 13 Códice Telleriano Remensis. Lámina 22 Códice Cihuacoatl (Borbónico). Lámina 8. Tepeyollohtli, "el corazón de la montaña".

tepeyollohtli que son muy valiosas para profundizar nuestro entendimiento.

No es mi objetivo hacer una descripción exhaustiva de los atavíos de la deidad, ni de las posibles interpretaciones simbólicas de cada imagen, para ello pueden consultarse los estudios especializados, lo que me interesa mostrar es: 1) la forma en que se efectúa el proceso de personificación en un caso concreto del idioma náhuatl y 2) destacar que se trata de un proceso ligado una "visión de mundo" que en el fondo expresa una idea que no se restringe a un grupo, época o deidad particular. Un ejemplo de que esta categoría del corazón de la montaña no se restringe al periodo precolonial se encuentra en el trabajo realizado por el maestro Luis Reyes García entre los nahuas de Veracruz:

> En este contexto quisiera hacer referencia a material etnográfico recogido entre los nahuas de Huatusco, Córdoba y Zongolica, Veracruz, según el cual al interior de los cerros (*tépetl*) viven unos seres de color azul llamados *tipeyolohtli*, "corazón del cerro"; que se llaman también *tlatsinihkeh*, "tronadores", es decir, "rayos". Los niños que mueren sin bautizo y los hombres que mueren ahogados o fulminados por el rayo se convierten en *tlatsinihkeh*" ([Martínez y Reyes 1970, 544]; en Broda 1991, 470).

Ya se ha mencionado también que el "arquetipo de la pareja primordial", también simboliza el "espíritu del cerro"; como puede apreciarse aquí también se encuentra otro problema de "trasvase de conceptos" que una *epistemología intercultural* no puede eludir. La idea que subyace en la expresión "el espíritu del cerro", extiende sus raíces hasta la época precolonial. Por ejemplo una representación iconográfica se encuentra en el *Códice Boturini*, o *Tira de la Peregrinación*. En la lámina 1 se observa el "arquetipo de la pareja primordial" personalizado en la mujer Chimalma y de su pareja, un hombre que no tiene glifo antroponímico. También en la parte superior del *teocalli* se encuentra una representación del difrasismo *atl-tlachinolli*, que puede ser traducido como: "el agua, la hoguera", y metafóricamente como "agua quemada". El *difrasismo* forma un oxímoron o una conjunción de opuestos complementarios. En el centro de la imagen se encuentra la fecha 1-pedernal y en la parte derecha puede apreciarse como los glifos que simbolizan la vírgula de la palabra provienen del "espíritu de la montaña", en este caso representado mediante la figura del dios Huitzilopochtli.

Una vez examinada una de las *metáforas ontológicas* distintivas del grupo *yollotl*-"corazón", ha llegado el momento de extender nuestro análisis a algunas

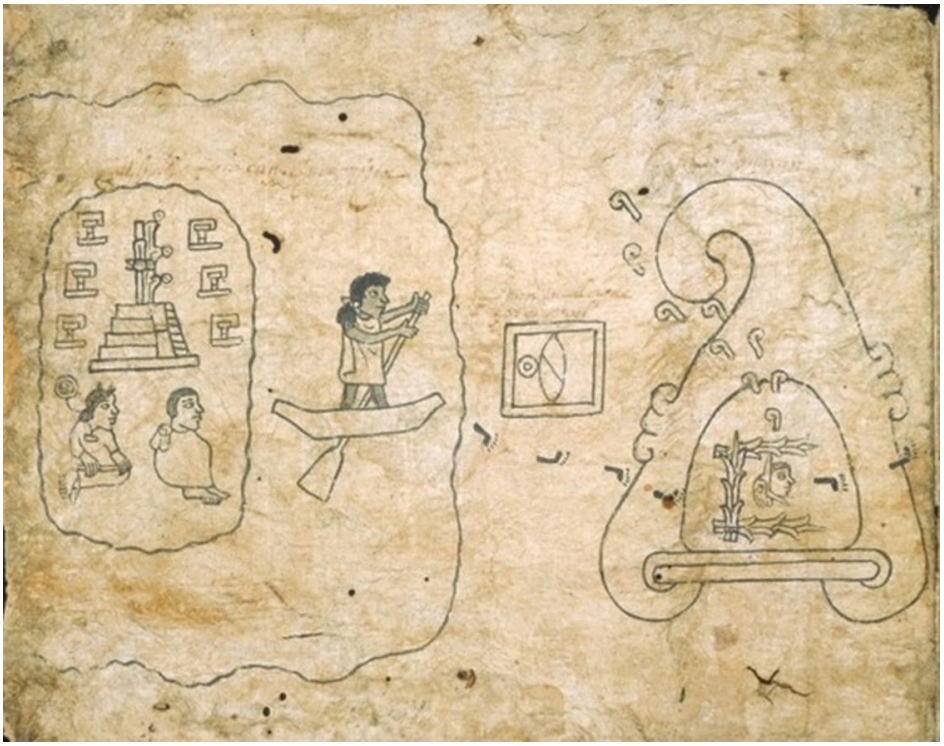


Imagen 14. Tira de la peregrinación o *Códice Boturini*. Huitzilopochtli. "El espíritu de la montaña". Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, MNAH.

expresiones pertenecientes al grupo *–ix*: "rostro". Ya se ha mencionado anteriormente que no resulta superfluo recordar que ambos términos son los extremos de un difrasismo utilizado para referirse al concepto de persona: *in ixtli-in yollotl*, que puede traducirse como rostro y corazón. Para una información más detallada sobre este difrasismo pueden consultarse los trabajos de (León-Portilla 1997, 179-203 y López-Austin 1991, 317-335.)

Para continuar removiendo los sedimentos de este *estrato ontológico*, conviene poner en primer plano el hecho de que el estudio sistemático de las expresiones ligadas al grupo *–ix*: "rostro" permite apreciar diversos matices relacionados con el concepto de conocimiento, pues como se dijo anteriormente, dicho campo semántico se encuentra vinculado de manera general con las funciones de la percepción. Es justo en ese campo semántico en donde se hace inteligible de manera más clara el uso de conceptos metonímicos relacionados con el conocimiento y la sabiduría. Veamos dos de los elementos seleccionados que se encuentran en el *Códice Florentino*:

tla-ix-mati-ni
Prtc-rostro-saber-Ag

Aquí se puede apreciar la forma en que se compone la expresión; al inicio se encuentra la partícula indeterminada *-tla*, que hace referencia a "cosas" o "algo", después se encuentra el sustantivo *-ix*, que hace referencia literal al rostro y al sentido de la vista, pero que de manera general se vincula con la facultad de la percepción, posteriormente aparece el verbo *-mati*, que como ya dijimos puede traducirse como saber/sentir y por último se encuentra el sufijo agentivo *-ni*. Una vez hecho éste análisis conviene señalar que el contexto, en donde se encuentra ésta expresión, es una sección específica del *Códice Florentino* en la que se destacan los atributos que debe tener el buen tolteca o artífice, y uno de esos atributos es que debe de ser conocedor del rostro de las cosas, o bien "ser experimentado usando de razón y prudencia". La siguiente expresión que examinaré se encuentra en la misma fuente histórica, y en contraparte ha sido utilizada para señalar los atributos del mal artífice o tolteca. Allí, en claro contraste con lo mencionado anteriormente, se subraya que una de las características del artífice torpe, o poco habilidoso, es oprimir o cubrir el rostro de las cosas.

tla-ix-pachoa-ni
Prtc-rostro-cubrir-Ag

Estructuralmente, la forma y el orden son exactamente los mismos que en la expresión anterior: la partícula indeterminada, el sustantivo, el verbo y el agentivo. Obviamente, lo que la hace distinta es la función del verbo *pachoa*: "cubrir", pues en este caso se trata de una acción que encubre o deforma el rostro de las cosas (*tla-ix*), es decir, que no le es posible al artífice mostrarlas tal cómo son, por eso se le considera en el extremo opuesto del artífice sabio y habilidoso. Este hecho, además de que hace explícito el proceso de *personificación*, también se encuentra ligado a la reflexión sobre la categoría de verdad, es decir, nos abre la puerta de entrada a una serie de problemáticas relacionadas con los *procesos cognitivos*, en este caso mediante el encubrimiento o la distorsión del rostro de las cosas. Otro caso digno de ser analizado es el siguiente:

te-ix-poloa-ni
Prtc-rostro-destruir-Ag

El caso anterior también es un ejemplo que destaca claramente los efectos que tiene la acción del verbo *poloa*: "desaparecer", en el rostro de las personas (*te-ix*), y además puede entenderse de manera análoga con el del falso sabio, a quien se le atribuye la facultad de "voltear" el rostro de la gente "*teixcuepani*", tal y como se menciona en el *Códice Florentino*, aunque en este caso en particular, este hecho se enfatiza aún más con la presencia del verbo *poloa*, que ha sido traducido también como "destruir"; así el *teixpoloani* es alguien que destruye o desaparece el rostro de las personas, o con otras palabras un falso sabio.

Para profundizar un poco más sobre cómo se relacionan este tipo de *metáforas ontológicas* con las facultades de la percepción, pero sobre todo con las nociones de sabiduría y conocimiento me parece pertinente mostrar una tabla dónde he recopilado algunas de las palabras que aparecen en la sección dedicada a los médicos. Un análisis del texto en náhuatl nos permite apreciar una serie rasgos culturales relacionados con la "personificación" de la naturaleza que no son perceptibles en la versión al castellano del mismo texto. Además lo relevante para esta investigación es que cada una de estas metáforas corresponde a un campo de conocimiento o núcleo conceptual relacionado con la medicina.

Allí se expresa el conocimiento práctico sobre plantas, árboles, raíces, e inclusive minerales, no se trata de un conocimiento abstracto, sino de un conocimiento práctico encaminado a conseguir un fin concreto que en este caso es la salud del paciente. Dicho conocimiento de la naturaleza está vinculado a un *proceso cognitivo* de personificación que se caracteriza por la presencia de elementos relacionados con la percepción, los cuales se hacen explícitos debido al uso del prefijo *–ix* "rostro": En la siguiente tabla se hace un análisis de sus componentes, se presenta una posible traducción o "trasvase" al castellano, y por último se indica su procedencia.

He mencionado que el principal criterio que he seguido para seleccionarlas es que estén relacionadas con las facultades del conocimiento y la percepción, las cuales se vinculan con la presencia del radical *-ix* "rostro"-"ojo". Además del *proceso metonímico* que las caracteriza, también me interesa hacer explícitas las diferentes formas en que actúan los elementos morfológicos involucrados en la configuración de núcleos conceptuales o "campos semánticos" relacionados con el mundo vegetal.

Por último no quiero dejar pasar la ocasión para señalar la mención a otro atributo como la prudencia, en ese sentido no hay que olvidar que el Libro X de *Códice Florentino* está emparentado con los libros de

metáfora	*análisis*	*traducción*
tlaixmatini	*tla-ix-mati-ni*	el que conoce el rostro de las cosas conocedor
xiuhixmatqui	*xiuh-ix-matqui*	el que conoce el rostro de las plantas
teiximatqui	*te-ix-imat-qui*	el que conoce el rostro de las piedras
quauhixmatqui	*quauh-ix-matqui*	el que conoce el rostro de los árboles
tlanelhuayoixmatqui	*tla-nelhuayo-ix-matqui*	el que conoce el rostro de las raíces
tlaixieiecoiani	*tla-ix-ieiecoia-ni*	prudente

Tabla 5. Metáforas ontológicas en el conocimiento médico. *Códice Florentino*, Libro X, Capítulo VII.

vicios y virtudes que eran comunes en Europa, y eso pudo haber influenciado la compilación de información (Lee 2017). Por esa razón el análisis de los conceptos en náhuatl permite apreciar estos rasgos culturales que no son perceptibles en castellano, y que nos permiten comprender mejor el contexto cultural, en el que adquieren sentido las *metáforas ontológicas* y otros elementos religiosos y filosóficos presentes en la cultura nahua. Así para avanzar un poco más con nuestra *estratigrafía del discurso* considero conveniente presentar algunos ejemplos relacionados con el núcleo conceptual de la percepción, para poder apreciar los elementos estructurales que permanecen, como la presencia del prefijo –*ix*, "rostro", pero también para observar las variaciones ocurridas durante la época colonial. En la tabla siguiente se especifica la procedencia de cada una de estas palabras:

Esta tabla muestra con un golpe de vista, la forma en que se construyen todas estas expresiones relacionadas con el conocimiento, nos muestra su lugar y función gramatical, pero también nos permite ver parte del contexto en el que eran utilizadas, así como los recursos empleados para su trasvase y las ideas que representan. Las cuatro expresiones del Libro X del *Códice Florentino* corresponden al apartado sobre los sabios o *tlamatinimeh*, todas las palabras provenientes de esa fuente histórica terminan con el agentivo *-ni*, lo cual indica la presencia de una acción, o mejor aún de un proceso. Por su parte los vocablos provenientes del *Catálogo de voces que significan ideas metafísicas y morales* compilado por Clavijero son fundamentalmente sustantivos debido a que terminan con el sufijo *-liztli*, el cual se usa para transformar un verbo en sustantivo. El análisis completo de ambos documentos será realizado en otro capítulo, por el momento mi objetivo es mostrar los alcances del núcleo conceptual relacionado con la percepción.

Ahora bien, antes de profundizar nuestra *estratigrafía del discurso* sobre los vínculos entre el lenguaje y la visión de mundo nahua, también resulta indispensable examinar un ejemplo de *personificación* contenido en las narrativas sagradas, pues su estudio e interpretación nos permiten alcanzar un horizonte de entendimiento más amplio, ya que las narrativas permiten entrever parte del contexto cultural en el que las expresiones lingüísticas adquieren pleno sentido. Por eso para entrar en materia resulta fructífero estudiar una de las narraciones que data de tiempos precoloniales, y que da cuenta del nacimiento del maíz. El texto en cuestión menciona que:

> El grano que comen que se llama maíz, fue hecho de esta manera: Los dioses descendieron todos a una caverna, donde un dios llamado Piltzintecutli estaba acostado con una diosa llamada Xochipilli, de la cual nació un dios llamado Cinteotl. El cual se metió de-

Vocablos relacionados con el conocimiento	*Análisis*	*Traducción*	*Procedencia*
tlaixmatiliztli	*Tla-ix-mati-liztli*	Conocimiento	*Vocabulario de Molina, Catálogo de Clavijero*
tlaixmatini	*Tla-ix-mati-ni*	Conocedor	*Códice Florentino* Libro X
teixtlamachtiani	*Te-ix-tlamachtia-ni*	"El que hace sabios los rostros de las personas"	*Códice Florentino* Libro X
teixcuitiani	*Te-ix-cuitia-ni*	"A-los-otros-una-cara hace-tomar"	*Códice Florentino* Libro X
teixtomani	*Te-ix-toma-ni*	"A-los-otros-una-cara-hace-desarrollar"	*Códice Florentino* Libro X
teixtlamatia	*Te-ix-tla-matia*	Mente	*Catálogo de Clavijero*
ixtlamachiliztli	*Ix-tla-machi-liztli*	Razón	*Catálogo de Clavijero*
ixachiliztli	*Ix-achi-liztli*	Comprensión	*Catálogo de Clavijero*
tlaixyeyecoliztli	*Tla-ix-yeyeco-liztli*	Templanza	*Cátalogo de Clavijero*

Tabla 6. Vocablos nahuas del grupo *-ix*, "rostro", "ojo" relacionados con el conocimiento y la percepción.

> bajo de la tierra y de sus cabellos salió el algodón, y de una oreja una muy buena semilla que ellos comen gustosos, llamada *huazontli* (o *catatezstli*?), de la otra, otra semilla. De la nariz, otra más llamada chían, que es buena para beber en tiempo de verano; de los dedos salió un fruto llamado *camotli*, que es como los nabos muy buen fruto. De las uñas otra suerte de maíz largo, que es el cereal que comen ahora, y del resto del cuerpo le salieron muchos otros frutos, los cuales los hombres siembran y cosechan. Y por eso era este dios amado por todos los dioses y lo llamaban Tlazopilli, que quiere decir señor amado (*Histoire du mechique*. Capítulo VII. Garibay 2005,110).

Esta narración sagrada hace palpable el carácter material de esta divinidad, aquí se menciona sin ambigüedades que nació de la unión carnal de las divinidades y que tiene un carácter corporal concreto, se trata pues de una deidad de la fertilidad que no sólo se relaciona con el maíz, sino también con otras semillas y alimentos, tal y como puede apreciarse. La narración nos hace tangible su carácter material y es un claro ejemplo de *personificación*, la cual no se reduce a ser una proyección derivada del *antropomorfismo*, sino que también puede analizarse como el encadenamiento de una serie de metáforas de carácter ontológico, fundamentalmente a causa de sus referencias explícitas a ciertas partes del cuerpo humano, las cuales dieron lugar a una serie de alimentos que se conocen hoy en día; cada vegetal se relaciona con una parte del cuerpo. En síntesis este núcleo conceptual ha de entenderse como un principio de fertilidad y no exclusivamente como "dios del maíz".

Asimismo, vale la pena destacar la correspondencia establecida entre diferentes partes del cuerpo de la deidad con otras semillas y alimentos. De sus cabellos salió el algodón y de sus orejas el *huazontli*; de la nariz: la chía; de los dedos; los camotes, y de las uñas otra especie de maíz largo. Este hecho pone en evidencia que la *personificación* no hace referencia a una planta específica, es decir, Cinteotl también ha de entenderse como una entidad de carácter sagrado que involucra a todos los alimentos que hacen posible la existencia humana.

El carácter ontológico de la *personificación* contenida en la *narrativa sagrada,* se fundamenta en un proceso que relaciona, a través de una *analogía*, los diferentes alimentos mencionados con partes específicas del cuerpo de Cinteotl. La relación entre el cuerpo y los alimentos no es un hecho fortuito o aislado, y en este caso, también se trata de uno de los tópicos que ha de abordar una *epistemología intercultural*. Por esa razón investigar sistemáticamente de qué forma la *personificación* y la construcción de *metáforas ontológicas* –que involucran las partes del cuerpo humano– se relaciona con los *procesos cognitivos* es uno de los asuntos prioritarios para esta investigación, pues no se trata únicamente de recursos estilísticos o "ficciones literarias", por el contrario se trata de *rasgos culturales* distintivos de una ontología, es decir, de una "forma de ser" distinta.

2.3 PAISAJE SAGRADO Y NATURALEZA VIVA

Este rasgo cultural de atribuirle vida a aquello que, desde una perspectiva colonial, creemos no la tiene −en relación con el campo semántico de las montañas *tētepê*− puede rastrearse claramente en las fuentes históricas que hacen referencia a las ceremonias religiosas de la veintena de *tepeilhuitl*, "el tiempo de los



Imágenes 15, 16, 17 y 18. Códice Mendoza o Códice Moctezuma. Bodlelian Library, Oxford.

montes", en la cual los antiguos nahuas realizaban ofrendas, rituales, cantos y danzas en honor de aquellas montañas consideradas sagradas o dotadas de vida.

Este reconocimiento de las entidades animadas no sólo era un rasgo decorativo, sino que inclusive sirvió de base para el desarrollo de saberes y técnicas altamente especializadas las cuales estaban relacionadas con otras actividades como: la agricultura, la cura de enfermedades, la adivinación, el control de los fenómenos naturales, etc. Este rasgo cultural de atribuirle vida a aquello que usualmente creemos no la tiene –en este caso las montañas *tētepê*, las estrellas *cīcitlāltin*, y otros cuerpos celestes– no sólo se encuentra en los códices, sino también en las fuentes escritas procedentes del periodo colonial. "Y assi al sol y a la luna y animales atribuyen anima racional, hablándoles para sus hechicerías, como si entendiesen, llamándolos e ymbocandolos con otros nombres para sus conjuros, como más largamente se dirá en su lugar" (Ruíz de Alarcón 1629).[73]

En relación con éste testimonio proporcionado por Hernando Ruíz de Alarcón- destacaré: 1) el hecho de que, según dicha fuente histórica, no sólo las estrellas, sino también al sol y a la luna se les atribuye alma racional[74]; 2) en segundo lugar quiero hacer énfasis en la comparación implícita…"como si entendiesen", pues nos deja entrever la atribución a estas "entidades animadas" de una especie de entendimiento y 3) se consigna que existe un lenguaje especial para comunicarse con ellas.

Además de lo mencionado anteriormente este testimonio es de valor para nuestra *epistemología intercultural*, pues permite apreciar el "trasvase" de la noción de alma, en el proceso de la "conquista espiritual" de México. A estos seres se les atribuye una "interioridad" o una consciencia si aceptamos el hecho de que se entabla una comunicación con ellos, se les habla como si entendiesen, es decir, no sólo se les atribuye vida, sino una especie de entendimiento, se les llama y se les invoca. Por último no quiero dejar pasar la ocasión para señalar que dichas invocaciones fueron calificadas como hechicerías, lo cual es otro sedimento discursivo que nuestra *estratigrafía del discurso* necesita remover.

En relación con este punto quiero hacer algunas precisiones, pues gracias al uso de la *hermenéutica decolonial* es posible afirmar que éstas prácticas no son hechicerías o idolatrías, sino que se trata de otras formas de comunicación; por eso es necesario desarrollar una *epistemología intercultural* para lograr construir puentes de entendimiento en relación con éstos temas que no son de fácil explicación. En el *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España* podemos encontrar un nítido ejemplo en el que se le atribuye vida a aquello que, desde una perspectiva colonial, creemos no la tiene, especialmente en relación con el campo semántico de las montañas o *tētepê*, pero también en relación con otros fenómenos naturales como los vientos y las nubes:

> Lo cierto es que las mas o casi todas las adoraciones actuales, o acciones idolátricas, que ahora hallamos, y a lo que podemos juzgar, son las mesmas que acostumbraban sus antepasados, tienen su rayz y fundamento formal en tener ellos fe que las nubes son Ángeles y dioses, capaces de adoración, y lo mesmo juzgan de los vientos, por lo cual creen que en todas partes de la tierra habitan como en las lomas, montes, valles y quebradas. Lo mismo creen de los ríos, lagunas, y manantiales, pues a todo lo dicho ofrecen cera y encienso, y a lo que más veneración dan y casi todos tienen por dios, es el fuego como se verá en el tratado de la idolatría. (Ruíz de Alarcón 1629).[75]

Si aplicamos los principios de la *estratigrafía del discurso* y removemos algunos sedimentos discursivos, podemos poner en cuestión el uso de la palabra idolatría y las implicaciones asociadas a ésta para destacar: 1) la continuidad de éste tipo de prácticas

73 Hernando Ruiz de Alarcón. *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*. Capítulo X. Del fundamento que tienen los indios para adorar el sol. Disponible en Biblioteca Cervantes Virtual. Consultado 20.04.2020. http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/tratado-de-las-supersticiones-y-costumbres-gentilicas-que-hoy-viven-entre-los-indios-naturales-de-esta-nueva-espana--0/html/cf187f38-7e62-49f7-bcf3-71d3c710fe4e_2.htm

74 "La dupla *–yolia –anima* fue profusamente usada en las fuentes coloniales nahuas en relación con el alma cristiana. Ella aparece en varios géneros como: testamentos, tratados religiosos y obras de teatro, anales y peticiones acompañada de otras duplas en español, construidas de forma similar. En cada uno de esos casos la palabra fue seleccionada porque alguien (muy probablemente los frailes españoles) decidieron que era adecuada para representar el concepto cristiano correspondiente (Olko y Madajczak 2018, 80).

75 Hernando Ruiz de Alarcón. *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*. Capítulo 1. Del fundamento de las idolatrías, De la adoración y culto de diferentes cosas en especial del fuego. Disponible en Biblioteca Cervantes Virtual. Consultado 20.04.2020. http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/tratado-de-las-supersticiones-y-costumbres-gentilicas-que-hoy-viven-entre-los-indios-naturales-de-esta-nueva-espana--0/html/cf187f38-7e62-49f7-bcf3-71d3c710fe4e_2.htm

realizadas por los antepasados o ancestros, 2) reconocer como "entidades animadas" a los fenómenos naturales celestes (vientos, nubes), 3) reconocer como "entidades animadas" diversos sitios de carácter telúrico (lomas, montes, valles, quebradas, 4) reconocer como "entidades animadas" diversos sitios de carácter acuático (ríos, lagunas, manantiales) y 5) reconocer como "entidades animadas" las diversas manifestaciones del fuego.

Cada uno de estos núcleos conceptuales requiere un estudio independiente, pues aquí ya estamos situados en un horizonte más general, pues no sólo es importante la mención a campos semánticos pertenecientes a los elementos de la naturaleza (agua, aire, tierra y fuego), sino también la continuidad de dichas prácticas y su legitimación basada en el hecho de que fueron practicadas por los ancestros. Así, con una mirada analítica es posible apreciar la sacralización de los elementos de la naturaleza, lo cual ha llevado a algunos investigadores a hablar de *panteísmo* o de *panpsiquismo*.

Una de las funciones primordiales del lenguaje era permitir la comunicación entre la voluntad de los especialistas rituales y las entidades sagradas. En la visión del mundo nahua ese proceso de "personificación", se expresó gracias a diversas formas discursivas como: conjuros, cantos, plegarias, rogativas etc., destinados a comunicarse con las entidades deseadas. Dicha comunicación comprende una vasta serie de actividades como: la petición de lluvias, la siembra del maíz, la fabricación de cal, o bien la comunicación con los objetos de la vida cotidiana. Un ejemplo es el siguiente conjuro, compilado en el siglo XVII por Hernando Ruíz de Alarcón, y que estaba consagrado al petate donde dormían:

En este conjuro quiero destacar la comparación de la estera con un jaguar, pues se le atribuyen facultades orgánicas –tener sed y hambre– y se le relaciona con los cuatro puntos del paisaje sagrado. Estas atribuciones no tienen un carácter puramente estilístico, su importancia radica en mostrarnos que la visión del mundo mesoamericana se caracteriza por la presencia constante de éstas *metáforas ontológicas*, a este proceso de personificación se le ha denominado en la literatura científica precedente como *antropomorfismo*, sin embargo, ya se han enunciado las problemáticas teóricas inherentes al uso de ese concepto.

Este *rasgo cultural* se ha mantenido durante siglos, a pesar de los procesos de colonización, sobre todo en las comunidades rurales en las que el contacto con los elementos de la naturaleza es más directo en comparación con los centros coloniales y las comunidades urbanas. Esta relación cotidiana con los fenómenos atmosféricos se expresa mediante diversas narrativas que todavía dan cuenta de las "entidades animadas" o fuerzas sagradas que habitan diversos lugares y que siguen siendo consideradas como sus custodios o propietarios.

Desde la óptica de una *hermenéutica decolonial* se puede decir que este proceso de personificación no implica necesariamente la proyección de una forma humana, ya se menciono que simbólicamente una de las facultades para ser considerado como una persona es tener un rostro y un corazón(*in ixtli in yollotl*); de la misma manera quisiera destacar el hecho de que la sabiduría no es un atributo exclusivamente humano, sino que también algunas montañas sagradas son consideradas poseedoras de sabiduría, o también como lugares de "formación" para los sabios o especialistas rituales: *tlamatque*.

Tlacuel nocelopetlatziné,	Ea mi querida estera que eres como jaguar,
yn nauhcampa Ticachamalótoc,	abre tu boca hacia los cuatro rumbos,
no támiqui, no titeócihui;	también tú tienes sed, también tienes hambre
auh ye huitz yn tlahueliloc,	Ea que ya viene el bellaco
yn tecamocáyahua, yollopoliuhqui,	el que burla a las gentes y destruye su corazón
Tlein nech.chihuiliz,	¿Qué me hará?
cuix ámo nicnotlacatl?	¿Acaso no soy un hombre desamparado?
Amo ninotolini tinemi, in tlalticpac?	¿Acaso no he vivido con penurias sobre la tierra?[76]

76 Hernando Ruiz de Alarcón. *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*. Tratado Segundo. Capítulo II. Disponible en Biblioteca Cervantes Virtual. Consultado 20.04.2020. http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/tratado-de-las-supersticiones-y-costumbres-gentilicas-que-hoy-viven-entre-los-indios-naturales-de-esta-nueva-espana--0/html/cf187f38-7e62-49f7-bcf3-71d3c710fe4e_2.htm

Para profundizar un poco más sobre las ideas esbozadas en el apartado anterior quiero analizar de manera breve algunos temas claves relacionados con la sabiduría nahua que se encuentran en las narrativas de Doña Luz Jiménez (1897-1965), quien fue una mujer originaria de Milpa Alta y es muy reconocida por ser una de las pocas mujeres que publicó su obra en la historia posterior a la colonización de México (McDonough 2014, 122). Doña Luz Jiménez dejó como legado dos libros de narrativas en las que se pueden encontrar relatos que sirven para comprender algunos rasgos culturales relacionadas con el paisaje sagrado.

Por ejemplo: la "personificación" de montañas y lugares sagrados sirve para entender un rasgo cultural bastante extendido entre las comunidades nahuas, y que también resulta clave para el entendimiento de lo que en los círculos académicos se conoce como: ontologías de los *pueblos originarios*. A continuación me parece pertinente presentar una narrativa que lleva por título *El Teuctli y el Iztaccihuatl*:

> *Tlanonotzalo ipan tepetl Tehhuehuentzin huan nochtin tepemeh tlen techmalacachoa in ompa Momochco Malacachtepec. Inin Tehhuehuentzin techmononochiliaya tocoltzintzihuan hueyi momamalito que in tlatoltin in tetepe ompa mochihua tle huehueyi tlacatl, mahuiztiquez: tepatiquez quenon mihtoa, inin quincuitia* ***tlamatquez****. Ihuan ihcuac aca mococoa quitoa, "Tiahue topopoazque ce xihuitl nozo ca totoltetl". Yehuan tlon yauh in tepehuazque totoltetl noxo xihuitl ica tetl itocan chalchiuhtetl; campa metztica Tehhuehuentzin.*
>
> *Ihuan inimequez tetepe nochtin antica yancuic tlaxcol ica Cuauhnahuac. Ca ce otli itzintlan Tehhuehuentzin huan yauh aciz Cuauhnahuac. Metztica ompa ce huey tlamacatzintli: occe lado metztica impan in xolal in Tepoztlan Tlatihuani noihqui mahuiztictlacatl Tepoztecatl. Inintzin tlatihuani no hueyi tlamacatzintli. Miaque tlaca Momochco Malacateticpac ohuilaloya Tepoztlan monamacaz cuahuitl. Zan niman huitz; can metzica huey tlamatque in Tepozton.*

A continuación presento la versión en castellano:

> Se cuentan cosas sobre el Cerro del Teuhtli y sobre todos los cerros que nos rodean allá en el pueblo de Milpa Alta. Nos contaban nuestros abuelos que el Teuhtli, hablando de cerros, era el más importante. Allí se formaban los grandes hombres, maravillosos: los curanderos, que se dicen, que se llaman sabios. Cuando alguien se enferma, se dice "Vamos a limpiarnos con yerbas o con huevos." Allí van a arrojar los huevos o yerbas, con la piedra que se llama jade; allá donde está el Teuhtli.
>
> Y todos estos cerros se comunican unos con otros hasta Cuernavaca. Hay un camino debajo del Teuhtli y va a llegar hasta Cuernavaca. Allí hay otro gran sabio: el gran señor Tepozteco, el que está al otro lado, junto a tierras de Tepoztlán. Este señor también es un gran sabio. Mucha gente de Milpa Alta va a vender leña a Tepoztlán. Luego vuelven; allá están con el gran sabio: el Tepozteco (Horcasitas 1977, 23).[77]

Este breve pasaje aporta diversos elementos que son de interés para un análisis filosófico, en primer lugar quiero destacar el hecho a la mención explícita de los ***tlamatquez*** o sabios, en segundo lugar también es importante señalar que es precisamente en el cerro del Teuhtli donde se forman las personas que tienen la facultad de curar ***tepatiquez***; este hecho podría parecer desconcertante, sin embargo, en la visión del mundo nahua tiene una coherencia que se vuelve inteligible si no olvidamos que –desde tiempos precoloniales– para las civilizaciones mesoamericanas los cerros y las montañas son considerados entidades dotadas de vida.

Se asume que es posible comunicarse con ellos, aunque solo los especialistas rituales conocen este lenguaje sagrado; es pues el cerro, o mejor dicho la entidad sagrada que mora en el cerro la que enseña, la que forma a las personas sabias, pero que además tiene la capacidad de comunicarse con otros cerros, y por supuesto con otros seres humanos. Esta "personificación" del paisaje es un rasgo que ha sido ampliamente señalado en la literatura antropológica, lo que me interesa señalar aquí es que la narrativa de Doña Luz Jiménez también destaca el hecho de que las entidades que habitan en esas montañas son consideradas sabias, y pone como ejemplo concreto el del Tepozteco, a quien califica de "gran sabio".

En la versión completa del relato se hace referencia a otros conocidos cerros y volcanes del Valle de México, lo cual nos proporciona un panorama general del paisaje sagrado que le brinda pleno significado a las

77 Disponible en línea, consultado el 20.04.2020. https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv/detalle-libro/2657-de-porfirio-diaz-a-zapata-memoria-nahuatl-de-milpa-alta

narraciones de Doña Luz Jiménez. Es en el tratamiento de este rasgo cultural donde adquiere su pleno valor el esfuerzo por desarrollar una *epistemología intercultural*, susceptible de construir puentes de entendimiento entre "visiones de mundo" con perspectivas distintas sobre un rasgo cultural concreto. No se trata de un asunto sencillo, por eso el objetivo de esta *estratigrafía del discurso* es contribuir al análisis de estos puntos de contacto que pueden resultar problemáticos.



Imagen 19. Paisaje Lingüístico. Tepenahuac[78]. Glifos toponímicos de los pueblos de Milpa, Alta. Iglesia de Santa Ana Tlacotenco (Fotografía Osiris González, 2018).

2.4 LOS RITUALES DE BIENVENIDA DE LA MAZORCA EN XALPATLAHUAC, GUERRERO

La sacralización y *personificación* de los elementos de la naturaleza, no ha de ser entendida simplemente como una proyección antropomórfica de la mente, de allí lo problemático de usar el concepto de antropocentrismo. Por el contrario me gustaría destacar el proceso de "descentralización" del pensamiento, que nos permite entender las diferentes formas de comunicación entre el ser humano y la naturaleza; cómo ha sido explicado este *rasgo cultural* ha ido desapareciendo paulatinamente, aunque sus raíces se extienden hasta la época precolonial. Esa continuidad cultural asociada a la personificación se hace más evidente en el caso del maíz y las narrativas asociadas a él, pues en la actualidad se sigue considerando que el maíz es poseedor de una fuerza vital, llamada *tonalli*, y por eso también se le considera una entidad animada.

En la actualidad se ha documentado la presencia de la *personificación* entre los nahuas de la Montaña de Guerrero, especialmente en relación con el ritual de bienvenida de la mazorca, el cual se lleva a cabo en el poblado de Xalpatlahuac y se relaciona con el ciclo agrícola del maíz, específicamente en la época en que aparecen los jilotes entre la milpa. Las fechas pueden variar debido a las condiciones geográficas y al clima de cada región, sin embargo, lo que se festeja no es una fecha, o un fenómeno astronómico como podría conjeturarse, sino el hecho de que la siembra ha dado sus primeros frutos. Este ritual se celebra durante la fiesta de "Xilo Cruz", el 14 de septiembre: "La mujer llegó con su sahumerio de copal a la milpa. Desató sus trenzas y, con el pelo suelto sobre sus hombros, giro alrededor de la milpa. Luego se paró frente a una caña bonita, fuerte y cargada de dos o tres elotes o mazorcas; tomó entre sus manos la hoja de la milpa, como si fuera su mano, la besó y le dijo":

Timopanoltitzinoc, notonacayotl	Buenos días mi subsistencia
tonayehuaya, niconapaloco	lo que estaba en el sol, lo vine a abrazar
tonacayotl de mi corazón	subsistencia de mi corazón.
Nicontlapaloco nocentehuo	Vine a abrazar mi mazorca divina
noxiloxoch,	mi flor de jilote,
nocacamaxoch	mi flor de cacamate (mazorca secundaria.)
Ancazahuel, nima, nima,	Ahora mismo
nimitzahcocuiz	te voy a llevar.
Queh notzontzin	Como está mi cabello,
Ihquo motzontzin	así está tu cabello,
hualxitzontzi, hualpatlahtli	desatado, suelto.
Axa ahmo ximomohti	Ahora, no te espantes,
nehua ya nimtztzontequiz	yo te voy a cortar,
nehua ya nimitzhuicaz	yo te voy a llevar,
nimitzxochtlaquentiz,	te voy a vestir de flores,
Ahmo hueliz timomohtiz,	No te puedes espantar,
Nimitzixpantii campa San Miguelito,	te voy a presentar a San Miguelito
campa Santo Entierrito	a Santo Entierrito. (Dehouve 2015,40-41)

78 Etimología: *tepe* = monte(s) + *nahuac* = lugar rodeado > Lugar rodeado por montes. La preposición *nahuac* se expresa por su homónimo nahuac = hablando, pero esta actividad está integrada en la imagen del monte. El signo toponímico –un monte que habla– concuerda con la idea mesoamericana de que los montes tienen vida y personalidad.

Este ritual y la oración que le acompañan fueron registrados, por Dehouve en 1967. Ahora bien, como puede apreciarse el texto presenta varios elementos relacionados con la *personificación del maíz*, además de dar cuenta de la relación entre el ser humano y la planta en el momento en que aparecen los jilotes. Esta investigadora nos muestra la forma en que la caña de maíz se representa como un cuerpo humano: tiene una mano, su cabeza está cubierta de pelo, recibe un vestido de flores, etc. En ese sentido, lo más relevante del texto es que dicha personificación no sólo es corpórea, sino que hace referencia al "aspecto mental", como lo llama Dehouve.

De manera análoga al ser humano, al maíz se le atribuye la facultad de espantarse (*momohtia*) –lo cual no se desea– y por eso se le habla. En la visión del mundo nahua la consecuencia de que el maíz se espante es la perdida de la cosecha. Otra forma de explicar este proceso es cuando se dice que el *tonalli* del maíz huye, lo cual explicaré en el siguiente ejemplo proveniente de la Sierra Norte de Puebla, por el momento me parece pertinente hacer explícita la analogía –destacada por esta investigadora– entre el jilote y el pelo suelto de la mujer que hace el ritual y la plegaria:

> En primer lugar, la mujer desata su pelo para tener la misma apariencia que el jilote cubierto con su bonita cabellera. El rezo precisa: "Como está mi cabello, así está tu cabello, desatado, suelto. Ahora, no te espantes, yo te voy a cortar, yo te voy a llevar ", lo que quiere decir: no tengas miedo, porque yo soy semejante a ti, y soy yo la que te va a cortar y a llevar. La señora a la que acompañé me explicó que "sólo las mujeres tienen derecho de cantar ese rezo, porque son como las compañeras del maíz. Tienen bastante derecho para hablarle. En cambio, los hombres muy poco se meten en esas cosas". Y añadió: "es muy importante pasear con el pelo desatado. Si una mujer no se sabe la oración, nomás así que vaya a pasear en su milpa". La semejanza del maíz y la mujer es, pues, el fundamento de este ritual (Dehouve 2015,40-41).

Esta relación de semejanza pone en evidencia la forma en que funciona dicha analogía en la conformación del *proceso cognitivo* implícito en la comparación entre el jilote y el cabello de la mujer. Así puede apreciarse que la relación entre el ser humano y el maíz es, entre otras cosas, una relación analógica. De acuerdo con esta autora la relación implícita de semejanza establecida puede considerarse como uno de los fundamentos del ritual. Tomar en cuenta lo anterior permite profundizar nuestro entendimiento sobre las implicaciones culturales que tiene la personificación concebida como un *proceso cognitivo*, es decir, como un tropo de pensamiento, y no únicamente como tropo literario o artificio retórico.

Una vez llegados a este punto quisiera ampliar estas reflexiones sobre los aspectos mentales o emocionales implicados en este proceso de personificación, pues es un aspecto al que no siempre se le presta mucha atención. Así con la intención de avanzar con nuestra *estratigrafía del discurso* quiero presentar otra narración en náhuatl que da cuenta de esta vida interna. Aquí ya no se refiere a la acción de espantarse, la cual es una noción bastante difundida, pues incluso se dice que una persona está "enferma de espanto", o que ha "perdido la sombra". Estas expresiones construidas en sentido figurado sirven para expresar diversos estados anímicos, que no siempre es posible traducir de manera literal[79].

Otra expresión que se utiliza para describir este proceso es cuando se dice que el *tonal*, de una cosa se ha ido, o ha huido por algún motivo, ya sea porque se ha "espantado", como mencionaba anteriormente, o bien por que ha "huido" o ha "salido" su *tonalli*, o "espíritu"; esta palabra no tiene un equivalente en español, pero ha sido traducida como "alma" o "espíritu". Quizá podría entenderse como espíritu, puesto que en relación con el ser humano la palabra alma ha sido utilizada para "trasvasar" lo que en idioma náhuatl se conoce como *teyolía* (Olko y Madajczak 2018), no obstante lo que quiero destacar a continuación es el hecho de que el *tonalli* no es un atributo que sólo tengan los seres humanos. Por supuesto que no es superfluo recordar que también éste es uno de los temas clave para el desarrollo de una *epistemología intercultural*. En el trabajo que he realizado para esta investigación he documentado esta idea que expresa la pérdida del *tonalli*, justo en el momento, en que el elote comienza a jilotear. En la siguiente narración proveniente de la Sierra Norte de Puebla al maíz también se le llama *tlayolli*.

79 Por ejemplo, la noción de "enfermedad" es un tema que ha de analizarse desde una perspectiva intercultural para lograr la implementación de políticas de salud acordes con la realidad que viven las comunidades indígenas en la actualidad.

Noihqui quitohua in huehuetlacah ihuan ilamatzintzintin, ihcuac in tlayolli nemati ahmo quimocuetlahuia tlacah, quiza ***itonal****, choloa ihuan yauh occe yeyantli campa queman quiahci yecyotl tlacamaeh inyolouh ihuan quimocuitlahuiah. Ihcuac inin mochihua aoc onca xilotl, elotl, centli, ipampa huahqui in toctli.Yeihca tlayolli itechmonequi miec ma ticmocuitlahuiliah.*

Dicen los abuelos y las abuelas, que cuando el maíz sabe que no lo quieren cuidar, entonces sale su tonal, y vuela y se va a otro lugar en donde los corazones del los hombres vengan y lo cuiden. Cuando hace eso es cuando todavía es maíz tierno *xilotl* y no cuando es mazorca o caña. Por eso el maíz necesita muchos cuidados (Ruth Flores 2009).[80]

La expresión *itonal* "su tonal" refiere a lo que en la visión de mundo occidental se designa con el nombre de "alma" o "espíritu"; el maíz es un ser animado y que tiene posesión de un *tonalli*[81], es decir, una fuerza vital compuesta de materia sutil, susceptible de cambiar de lugar. El significado de la palabra *tlayolli* es "lo que nos hace vivir" y enfatiza la relación inherente entre la planta del maíz y los seres humanos. Para vivir el maíz necesita muchos cuidados, pues no es una planta que crezca por sí sola en la naturaleza, como algunas otras; por su parte los seres humanos necesitan del maíz para existir. Entonces puede decirse que existe una relación recíproca e inmanente entre los seres humanos y el maíz, la existencia de ambos está continuamente relacionada, por eso no es una exageración considerar a los pueblos mesoamericanos como los hombres del maíz.

Esta descentralización del pensamiento permite trascender la tradicional oposición sujeto-objeto que predomina en las sociedades industriales contemporáneas, en las cuales la naturaleza es vista solamente como una fuente de recursos y riquezas. Por el contrario en la visión nahua del mundo, aun quedan resabios de una forma de pensamiento que considera a las fuerzas de la naturaleza como sujetos, es decir, como entidades dotadas de vida y entendimiento; sobre este punto no es superfluo señalar que dicha atribución también tiene un carácter sagrado:

> El mundo campesino no es un mundo desacralizado como el nuestro, no es un mundo en el que la naturaleza haya sido plenamente entregada a la sensibilidad del aluminio que predomina en la mentalidad tecnologizada. Ahí existe la posibilidad de concebir a un volcán como una hierofanía, es decir, como una montaña en la que se manifiesta lo sagrado y con la cual es posible tener un intercambio benéfico mediante un trato ceremonial. En la moderna cultura occidental resulta imposible pensar que se le pueda rendir culto a una planta o a una montaña, porque no se comprende que esa planta o esa montana pueden ser hierofanías; es decir, que se les rinde culto no por ser plantas o montañas sino porque en ellas se revela lo sagrado, porque son un asiento de la divinidad, y es esto precisamente lo que las transforma en sagradas, lo que las distingue entre otras plantas y montañas (Glockner 1997,508-509).

Esta sacralización del paisaje es un rasgo cultural que prevalece desde la época precolonial. En la actualidad, muchas de las montañas o volcanes siguen considerándose sagrados por las comunidades que habitan cerca de ellos. Algunos casos notables son el Popocatepetl, el Iztaccihuatl y La Malinche o Matlalcueye. "Existe la creencia generalizada de que el volcán Popocatepetl tiene dos tipos de respiración: una hacía arriba y otra hacia abajo. La respiración hacía arriba se relaciona con la respiración de la tierra, pero cuando la gente llega a asomarse por el cráter del volcán "la jala hacia su interior" (respiración hacia abajo)" (González Jácome 1997, 484-485).

Como se ve, no se trata de un *rasgo cultural* accesorio, sino que forma parte de la ontología que fundamenta la visión del mundo nahua y que puede considerase como una *hierofanía*, es decir, una manifestación de la divinidad. Sobre este punto no resulta superfluo recordar que las montañas han tenido un papel primordial en los rituales de petición de lluvias que todavía se celebran en la actualidad, pues existe la creencia de que cuando las nubes se acumulan en la cima de las montanas entonces pronto lloverá. Por eso muchas de las ofrendas, bailes y rituales están dedicadas a ellas. "Así, por ejemplo, el hombre que quiere provocar la

80 Comunicación personal, información y texto proporcionados por la maestra de náhuatl Ruth Flores originaria de Cuetzalan, Puebla. La Maestra Ruth Flores enseñó el idioma Náhuatl por más de 20 años en la Facultad de Estudios Superiores Cuautitlán de la Universidad Nacional Autónoma de México.

81 "No existe evidencia que soporte el origen precolonial del concepto de *yolia*, múltiples fuentes de información señalan esa función para *tonalli*, el cual es –de hecho– un concepto indígena clave que sobrevive hasta ahora, y que comparte en su configuración actual, los rasgos centrales y las funciones descritas después de la Conquista española" (Olko y Madajczak 2018, 85)

lluvia establece una analogía entre las nubes y el humo del copal, lo que le posibilita quemar incienso de copal para hacer llover. La lógica del acto ritual yace en su propósito" (Dehouve 2015,43).

Así, se muestra que la construcción metafórica no se reduce al plano lingüístico, sino que sirve para establecer analogías que hacen inteligible la lógica del acto ritual, en este caso, la petición de lluvias. Dicho *pensamiento analógico* también puede expresarse a través de sonidos, como es el caso del *chicahuaztli*, o palo de lluvia, donde precisamente la analogía subyace entre el sonido del instrumento y el sonido que produce la lluvia al caer.

La sacralización y *personificación* de elementos de la naturaleza es uno de los rasgos culturales que debe ser tomado en cuenta para la construcción de una *epistemología intercultural*, pues involucra una serie de *procesos cognitivos* sustentados en la construcción de *analogías* y *metáforas ontológicas* relacionadas con los rituales de petición de lluvias. Las dos analogías mencionadas: 1.- La del humo del copal con las nubes y 2.-El sonido del chicahuaztli con el sonido de la lluvia no deben de considerarse de forma aislada.

2.5 LOS RITUALES A *MACEUATENANCATZINTLI* EN SANTA CATARINA, ACAXOCHITLÁN

Ahora bien para profundizar sobre la personificación entendida como *proceso cognitivo*, conviene estudiar –sin premura– los rituales consagrados a la tierra, pues las dos analogías anteriores se relacionan con el ámbito celeste de la lluvia, por eso ahora es necesario exponer como funciona ese proceso en el ámbito telúrico, aunque ya se ha avanzado con los ejemplos mencionados, específicamente aquellos relacionados con el maíz, para ello considero conveniente exponer los rituales a *tlaltipactli* –que todavía se han llegado a celebrar en la comunidad de Santa Catarina, Acaxochitlán–, pero sobre todo quiero subrayar el papel de los *tlamatque* o sabios, como lo ha apuntado el historiador nahua Raúl Macuil:

> Los *tlamatque* le piden que cuide a la comunidad y que del cuerpo de la señora salgan los frutos, que salga el maíz, el *teocintle* (maíz sagrado), para que alimente a la población. La Señora de la Tierra tiene calor y esencia, tiene rostro, forma; a ella se le considera como *tonauan-totauan*, "nuestras madres-nuestros padres"; ella nos cuida y nos protege, nos da calor y lo necesario para vivir en este mundo (Macuil Martínez 2017, 24).

Este testimonio es relevante porque nos muestra como en la actualidad se sigue considerando que los frutos y los mantenimientos proceden del cuerpo de la tierra[82], también se considera que tiene calor, rostro y forma, es quien le otorga lo necesario a la comunidad para vivir. No obstante, un hecho que me llama poderosamente la atención es que se le considere *tonauan-totauan*, "nuestras madres-nuestros padres" en plural, pues eso pone en evidencia sus vínculos con la *estructura cognitiva* de los difrasismos y del arquetipo de la pareja primordial.

La investigación de Macuil Martínez es valiosa, entre otras cosas, porque da cuenta de uno de los rituales más recientes que se efectuaron en Acaxochitlán, en honor a *tlaltipactli*. Sobre este asunto conviene no olvidar que la ejecución de dichos rituales ha ido despareciendo a lo largo del tiempo por diversos motivos, sin embargo, su significado siempre ha estado asociado con las vicisitudes del ciclo agrícola. En el caso de la comunidad nahua de Santa Catarina, este ritual fue consagrado a Maceuatenancatzintli:

> En la comunidad de Santa Catarina, la Señora de la Tierra, la que mora en el *tlaltipactli* tiene rostro, tiene esencia, calor, poder, ella se llama Maceuatenancatzintli ("la venerable madre de la gente"). Ella es la Señora de la Tierra, la que está debajo, la que nos proporciona los alimentos, la que se cubre en cada ciclo agrícola de flores, frutos; ella es padre y madre (*tonauan-totauan*). Cabe mencionar que no hace muchos años, la mayoría de la población de Santa Catarina tenía un *tlaltipactli*: "éste siempre estaba a los lados o en medio de la milpa, porque ahí antes de trabajar la tierra, le hacíamos una pequeña ofrenda, le dábamos refino, un cigarrito y una tortillita o un pan. Mi mamá tiene el suyo, pero como ya es muy grande ella ya no trabaja la tierra. Maceuatenancatzintli es la madre tierra, la anciana que nos proporciona el sustento para vivir aquí en el *tlaltipactli* (Macuil Martínez 2017, 25-26).

82 En relación con este asunto sería muy interesante realizar un estudio comparativo con la narración proveniente de tiempos precoloniales y compilada en la *Histoire du Mechique* en donde se menciona que los diferentes frutos proceden de la divinidad de los mantenimientos, en este caso Cinteotl.

Aquí se menciona explícitamente que la Señora de la Tierra tiene rostro *ixtli*, lo cual no solo hace evidente su personificación, sino que es de interés especial para esta investigación. En cada ciclo agrícola ella se cubre de frutos y alimentos, los cuales metafóricamente hablando pueden ser concebidos como su ropaje, es decir, sus vestidos. El *tlaltipactli* se situaba en medio o cerca de la milpa y se le hacían ofrendas antes de trabajar la tierra, lo cual nos indica la familiaridad y la cotidianidad que ha tenido este rasgo cultural para las personas de la comunidad. Se concibe a la Señora de la Tierra como la fuente del sustento que hace posible la vida y el bienestar de la comunidad:

> La *tlamatcaciuatl* ("mujer que sabe", "la sabia"") doña Isabel rogará y pedirá por el bien de la comunidad, pedirá para que la madre tierra dé frutos y maíz, para que no haya lluvias fuertes ni torrenciales. Las rogativas son siempre en nauatl. Doña Isabel lleva en su reboso flores, velas, refino, cigarros, y lo más importante y sagrado, la imagen humanizada de la madre tierra, de Maceuatenancatzintli; a ella se le representa por medio de un recorte de papel de china blanco (Macuil Martínez 2017, 29).

Como se ha dicho, los *tlamatque* pueden ser hombres o mujeres, su función en este caso consiste en pedir por el bien de la comunidad, pues un sabio, o *tlamatque* es considerado como tal, en la medida en que ayuda a su pueblo o comunidad. Un aspecto importante de la *personificación* es que genera una serie de actos lingüísticos que vale la pena analizar, como por ejemplo las plegarias o "rogativas", pues allí se encuentra parte del saber y conocimiento acuñados por el pueblo nahua. Por supuesto que mucho de ese conocimiento sólo es del dominio del especialista ritual, pues su sabiduría radica en el conocimiento de la palabra de los ancestros, en el conocimiento del lenguaje ceremonial, el cual le fue heredado por sus ancestros en el oficio u otorgado por las divinidades en un sueño. Por último quiero destacar el hecho de que lo más sagrado es la representación humanizada de la madre tierra, representada con un recorte de papel de china blanco. Este recorte no ha se ser considerado simplemente un muñeco, sino una personificación simbólica del "espíritu de los ancestros":

> Es necesario mencionar que cuando la *tlamatcacihuatl* o los otros dos *tlamatque* recortan las figuras de los ancestros, piden a los dioses que guíen sus manos y que permitan ser bien representados; al momento de darle forma humana, la figura de papel deja de ser un simple recorte, no son "muñecos", son la representación física de los dioses, de los espíritus, de los ancestros. Es así como la representación simbólica de la madre tierra cobra vida, adquiere calor, fuerza y esencia: es una mujer grande la madre anciana, y se le viste con *quechquemitl*, aretes y collares (Macuil Martínez 2017,29).

Esta *personificación* no es un rasgo accesorio, sino que simboliza el "espíritu de los ancestros", y por eso es parte central de las ceremonias y ofrendas. Aquí puede verse como la "ontología nahua" permite establecer una serie de relaciones distintas con la naturaleza, las cuales han de ser estudiadas a la luz de una *epistemología intercultural*. El pasaje anterior pone en claro que la naturaleza no es concebida sólo como una fuente de recursos, sino como un ser vivo, el cual merece respeto, y con quien se entablan diversos tipos de relaciones, lo mismo sucede con los cerros, a quienes también se les dejan ofrendas de comida:

> Los *tlamatque* ofrecen una docena de guajolotes a Maceuatenancatzintli y rocían el líquido vital sobre el *telpochtli* y la *ciuapilli*. Se cubre todo con hojas de plátano; los *tlamatque* ponen la ofrenda que consiste en atole de chocolate, pan cruzado en cajetes, flores, cirios, chiles, aguardiente, tequila, refresco. Los *tlamatque* se sitúan alrededor del *tlaltipactli*, se sahúma todo con incienso y se tocan sones de costumbre… Don Francisco Flores y don Francisco Aparicio prenden cirios y colocan todas las ofrendas. Don Francisco Aparicio descubre el *telpochtli*, le pide permiso para tocarlo y llamar así a los cerros (a los que una semana previa fue a invitar), los invoca para que coman y beban de las ofrendas que se han dispuesto (Macuil Martínez 2017, 30).

Durante el trabajo de campo que he realizado por mi cuenta en las comunidades del municipio de Acaxochitlán, Hidalgo he podido corroborar la importancia que tienen diversos cerros y montañas para la comunidad, pues en ellos se siguen realizando rituales y ofrendas con diferentes propósitos. Algunos de los más conocidos son el Cualtepetl, en la comunidad de Santa Catarina y el otro es el Malinaltepetl, que se encuentra en la comunidad de El Tejocotal.

2.6 LA NARRACIÓN DEL CERRO CUAHTLAPANGA, SAN PEDRO CUAUHTENCO, TLAXCALA

Durante una de las diversas temporadas de campo realizadas para esta investigación, pude corroborar la presencia de los rasgos culturales estudiados ("personificación", "prosopopeya" y "animismo") en las narrativas nahuas del estado de Tlaxcala, específicamente en relación con la Matlalcueyetl o Malinche, que es el nombre popular con el que se conoce al volcán que se encuentra en dicha región. La siguiente narrativa hace referencia a una pareja de cerros: Matlalcueyetl ("la de las diez faldas"[83]) y Cuahtlapanga "el de la cabeza partida"; la narrativa es valiosa no sólo por su valor literario, sino también porque da cuenta nítidamente del proceso de *personificación* que permite entender un rasgo central para la "ontología nahua". A continuación presentaré la versión en náhuatl, y posteriormente su traducción y comentario al castellano, el autor es el maestro del idioma náhuatl Cenobio Muñoz, quién nació y hasta la fecha vive en San Pedro Cuauhtenco, Tlaxcala:

OG–Tiquixmati ce zazanilli ipan Matlalcueyetl, ipampa Matlalcueyetl ahmo huehca San Pedro Tlalcuapan.

CM–Quema niquixmati, ce campa neci in Cuahtlapanga, San Lorenzo Cuahtlapanga huan in Malintzin.

OG–Quema, ¿ticnequi, ticnequi…?

CM– ¿Ma niquihto?, ¿timocaquiz?

Ce tonal in San Lorenzo Cuahtlapanga axxan[84] ce tepetl, oyeya ce tlacatzintli, oya huehca, onicompa oquixmat ce inamic, ce sohuatzintli, huan ocuallicac; huan ihcuac oyaya ic nican, in sohuatzintli[85] yeca yocia, yoocuel yoocuel, onehnemia huan tlacatzintli oquihto:

–Ne nimitzmemez, nimitzmemez huan huicaz tiyazqueh huehca.
–Cuallica.

Oquimeme huan ihcuac oyaya ic nican itenatzin inamic neca
sohuatzintli oquihto:

–Ah nican nechpactia, ne nicnequi nimocahuaz nican, huan oquihto: "¿quen niquilhuiz notlacatzintli"? Ma niquilhui, nicaquiz tlen quihtoz, cox quema? Ahmo, timocahuazque nican ne nicnequi nimocahuaz ic nican. Yocmo nicnequi niyaz ocachi huehca, ahmo; zan nican nimocahuaz, huan oquihto: ¿quen niquilhuiz?, ¿quen niquilhuiz?, ah ye nicmah:

–Notlacatzintli.
–¿Tlen ca?
–Nechtemui, nechtemui itzcotzin.
–¿Tleica?
–Nechtemui, nimocehuiz.
–Ahmo, ahmo nimitztemuiz nechmenetaz, huan huicaz ocachi huehca tiyazqueh, tiyazqueh.
–Ahmo, nicnequi nimocahuaz ic nican ¡nechtemui!

–Ahmo, yazqueh.

–Ah, oquihto sohuatzintli, ahmo quinequi, nechtemuiz, quinequi yaz, amo.
Quihtoa, ah yemai, nicayahuaz, nicahcayahuaz yonicmah quenin quilhuia:

–Nechtemui itzcotzin, niaz cuentla yaz cuentla quihtoznequi: yaz tlapiazoti, yaz tlapiazoti, nechtemui itzcotzin".

–Ahmo.

–Quema nechtemui, nicnequi nitlapiazoz, nicnequi nitlapiazoz, nechtemui.

–Oquihto tlacatzin: ticnequi tlapiazoz, axxan quema ma temui.

Oquitemui cualli tlacatzintli icne ihquin otlaxich ihuan itenantzin icnequi nomopacho icuitla pan cequi xihuitl. ihuan sohuatzintli omotlalli, omoyectemanzo, huan tlacatzintli tlachixtica

83 La etimología de esta palabra proviene de *matlactli*=diez y *cueyetl*=falda, también se le ha traducido metafóricamente como: la de la falda verde oscura o azul, para hacer referencia al bosque que la rodea y al agua de lluvia que se produce en la cima de las montañas.
84 Esta es una contracción de *ahmo*.
85 En la variante dialectal de Tlaxcala se pronuncia *soatzintli* en lugar de *cihuatzintli*.

quinequi tlatlachia, huan itzcotzin opanoc cahuitl huan oquihto:

–Yeca, tiyahue nimitzmeme huan tiyahue.

–Ahmo, zan itzcotzin, zan itzcotzin huan niman yetiazqueh.

–huan occepa "yeca yohuehca, yohuehca, x'huiquih tiazqueh.

–Ahmo zan itzcotzin.

huan tlacatzintli omocuep campa oyeya itenatzin, itenatzin yocmo oyeya in sohuatzintli, oyeya sohuatzintli, ye quinamitlalli opeuh mozcaltia, mozcaltia, huan mozcaltia huan oquihto:

–Tlen ticchihuaz? Tlatiazqueh occecan.
–Ahmo, ne nicnequi nimocahuaz nican.
–Ihuan tlica otinechcaya, tlatiazqueh.
–Ahmo, oquinequia quehuaz, huan quimemez huan huicaz.

Yocmo cualtic, ompa omocualanihqueh. In San Lorenzo oquinequia quehuaz huelica huan huicaz huan omomagaqueh[86] *in San Lorenzo, oquimagac*[87] *huan oquicotonili ce ichichihual, ihuan yenon ompa ca; ticmati ce tlal-monton, huan yenon quihtoa ichichihual oquicotonili huan in oquicotonilli huan niman in ye sohuatzintli oquihto:*

–Ah, otinechcotonilli ce nochichihual, axcan quittaz in teh. Huan oquimagac noihqui huan oquicuatlapa, oquicuatlapanque San Lorenzo.

ihuan oquihto San Lorenzo:

–Yeca yocmo oyec, ye omocuep tepetl. yocuel nicacohquiz yocuel nimemez yocmo tiyazqueh, nican quinequi mocahuaz, onca ma mocahua huan neh noihqui nimocahuaz niez inahuac, yoc maniyaz, ye mocahuaz nican, ye noihqui nimocahuaz.

huan in yeh San Lorenzo onenez itzcotzin icnequi omopacho, omoyeccotozo ihuan noihqui opeuh mocuepa tepetl ihuan yenon ic ompa ca San Lorenzo inahuac in Malintzin, ihuan Cuahtlapanga quihtoznequi, aquin oquicuahtlapanqueh niquin tenantzin oquicuatlapa, huan in Malintzin ahmo quipia ce chichihual niquin tlacatzintli oquicotonilli, ihuan yenon in axxan ompa quimpia nomeme in San Lorenzo ce tlacatzintli ihuan Malintzin itenantzin, ompa quipia, onca nomocahua.

A continuación presento la versión en idioma castellano:

OG–¿Se sabe usted alguna historia acerca de la Matlalcueyetl? Porque la Matlalcueyetl no se encuentra lejos de San Pedro Tlalcuapan.

CM–Sí, me sé una historia de allá de San Lorenzo Cuahtlapanga, de San Lorenzo Cuahtlapanga y Malintzin.

OG–Si usted quisiera

CM–¿La digo?

OG–Si.

San Lorenzo Cuahtlapanga no era un cerro, era un hombre, y hace mucho que conoció a una mujer. La mujer no podía caminar bien. Entonces el hombre le dijo:

–Yo te cargo y vámonos lejos.
–Está bien.

La cargó y cuando estaban por aquí la mujer dijo:

–Ah, aquí me gusta, yo quiero quedarme aquí. Y dijo: cómo le digo. Le voy a decir, y voy a escuchar que dice, a lo mejor si acepta, o no. Vamos a quedarnos aquí. Yo me quiero quedar aquí, no quiero irme muy lejos, no, sólo quiero quedarme aquí. Y dijo: ¿cómo le digo?, ¿cómo le digo? Ah, ya sé:

–¿Qué hay?

–Bájame, bájame.

–¿Por qué?

86 Debería de ser: *omomacaque*.
87 Debería de ser: *oquimaca*.

–Bájame, tengo frío.

–No te bajaré, yo te cargaré y nos iremos muy lejos.

–No quiero, me quiero quedar aquí ¡bájame!

–No, vámonos.

–Ah, dijo la mujer, no quiero ir, bájame. ¿Cómo le digo?, ah ya sé, lo voy a engañar, le haré una treta, ya sé cómo le voy a decir, le voy a decir que voy a hacer mis necesidades (*cuentla* quiere decir: ir a orinar), bájame.

–No.

–Sí, bájame.

–Bájame, quiero orinar, quiero orinar, bájame.

–Dijo el hombre: si quieres orinar, si, ahora te bajo.

La bajó el hombre y le hizo el favor de vigilar mientras la mujer le hizo el favor de inclinarse, luego orinó detrás de una planta. La mujer se asentó, mientras el hombre continuaba vigilando; después de que pasó un tiempo dijo:

–Ya vámonos, te cargo y nos vamos.

–No, un poco más y luego nos vamos.

–Y de nueva cuenta: "ya es tarde, se hace tarde, vamos lejos, ya vámonos".

Y cuando el hombre volteó a donde estaba la mujer, ella ya no era una mujer, ella ya no era una mujer, empezó a crecer, crecer, crecer.

–Le dijo: ¿que haces? ¡Vámonos a otra parte!

–¡No! Yo me quiero quedar aquí.

–Y por qué me engañaste. Vámonos

–No, quería levantarme e ir

Allá se enojaron, San Lorenzo quería levantarla suavemente y llevarla, y ella golpeó a San Lorenzo y el también la golpeó le cortó uno de sus senos. Y entonces allá fue a dar como un montón de tierra, y luego la mujer dijo:

–Ah, tú me cortaste un seno, entonces ahora yo haré lo mismo. Y entonces lo golpeó y le partió la cabeza, San Lorenzo quedó con la cabeza partida.
Y entonces le respondió San Lorenzo:

–Te convertiste en montaña, ya no puedo levantarte, ya no puedo cargarte, ya no podemos irnos, aquí te quieres quedar, entonces yo también me quedo, no me iré, me quedaré aquí yo también me quedaré.

Entonces San Lorenzo se emparejó y se abrazó, y también empezó a convertirse en montaña y allá está San Lorenzo junto a Malintzin, y Cuahtlapanga significa, alguien a quien se le partió la cabeza, y Malintzin no tenía un seno porque el hombre se lo cortó, y ahora allá se encuentran San Lorenzo un hombre y Malintizn, una mujer, allá se quedaron[88].

En primer lugar quiero destacar que no se trata de un caso aislado, pues dichas narrativas sobre los volcanes todavía circulan en las poblaciones aledañas, y muchas han sido compiladas como en el caso de Doña Luz Jiménez. Un estudio comparativo nos permite apreciar algunas semejanzas estilísticas y simbólicas, pues en las narrativas de Milpa Alta es frecuente la referencia al Popocatepetl y al Iztaccihuatl, quienes también pueden ser considerados como una simbolización del "arquetipo de la pareja primordial". Lo mismo sucede en este caso con Malintzin y Cuahtlapanga.

La narrativa expresa un conflicto entre dos opiniones opuestas, la de la mujer que quiere quedarse y que por ello se transforma en una montaña, y la del varón cuyo deseo es irse, pero que después del conflicto y la pelea entre ambos, también decide quedarse para acompañar a su mujer y entonces también se transforma en montaña. En esta narrativa ambos personajes deciden renunciar a su forma humana para quedarse en dicho lugar convertidos en montañas. Llama la atención pues se trata de un proceso de "despersonificación" de la forma y del cuerpo humano, pero no de las facultades del entendimiento.

88 El material audiovisual que acompaña a esta narración puede encontrarse en la plataforma del proyecto COLING: Minority Languages, Major Opportunities: Collaborative Research, Community Engagement and Innovative Educational Tools". https://coling.al.uw.edu.pl/resource/tlamatiliztli-la-sabiduria-del-pueblo-nahua/

Otro rasgo que me llama la atención es el hecho de que en otra narrativa sagrada, relacionada con la pareja de volcanes Popocatepetl e Iztaccihuatl, también se cuenta que a Matlalcueye o Malintzin le fue cortado uno de sus senos, pero en esa narrativa se describe que fue Iztaccihuatl quien le dio un machetazo, a causa de los "celos". No es mi intención profundizar en el posible significado simbólico que tienen estos episodios –con el fin de no alargar demasiado este apartado–, ni desviarme de mi objetivo principal. Por último me parece pertinente destacar que se trata de un hecho consciente y no fortuito, pues a ambos personajes se les atribuye la capacidad de transformarse en montañas.

Estas narrativas sobre los volcanes y montañas son conocidas en diversas regiones del Centro de México como Milpa Alta y Tlaxcala. Por ejemplo existen al menos otras tres narraciones procedentes de Tlaxcala que hacen referencias a este suceso, las cuales se encuentran compiladas por Refugio Nava Nava, Beatriz Cuauhtle y Constantina Bautista Nava en el libro: *Tlahtolozcatl. In tlapohual tlen mocaqui nican in Tlaxcala* (*Collar de palabras. Las historias que se escuchan aqui en Tlaxcala*), publicado por la Universidad de Varsovia. A continuación para reforzar el estudio de la presencia de estas *metáforas ontológicas* en las narrativas de las comunidades nahuas contemporáneas presentaré una que hace referencia a Malintzin y Cuahtlapanga:

Ihcuac in tlatlacah tetlazohtlah, pacticateh. Quichihuah nochi in tequitl huan amo tlatzihuih. Amo tlen quinmohmouhtia nozo intla acah quinequi quincuiliz imintlazohtzin, melahuac cualanih huan amacah quinyolcehuia. Iuhcon opanoc ye huehcahua. In Cuahtlapanga oquitlazohtlaya in Malintzin. Mohmoztlatica oquinohnotzaya, oquihuiquiliaya xochitl. Omocuicatiaya inahuac. In omemeh omotlazohtlayah. In Malintzin cuacualtzin tepetl. Nochtin in tepemeh oquinpactiaya. Nochtin oquinequiyah quinohnotzazqueh. Ihcuac in Lorenzo Cuahtlapanga amo ompa oyeya, cequin tepemeh oyayah quitlahpalotihueh. Ceppa in Cuahtlapanga otlanemacato huehca huan ihcuac ohualmocuep oquillihqueh: —Occe tepetzin quiyehualohtinemi in motlazohtzin, in Malintzin. In Cuahtlapanga, zan niman ocualan, oquiztehuac huan otlachiyato campa oyehuatoya in Malintzin. Amo oquillih in tlen oquillihcah, zan oquitlahtlanilih tlen oquichihuaya. In Malintzin oquihtoh: —Amo tlen, nican niquitztoc in Popocatepetl. Nechpactia quenin tlapopocaticah. In Cuahtlapanga ocachi ocualan. Oquiztehuac huan oquitemoto in Popocatepetl. Ihcuac ocahcic, oquillih: Amo nechpactia ticnonotztinemiz in notlazohtzin, in Malintzin. In Popocatepetl oquihtoh: —Ayemo mozohuauh huan intla yeh amo nechtoca, quema niyaz niquittatiuh mohmoztlatica. In Cuahtlapanga oquillih: —Intla occeppa tiyaz nimitzcuauhtemaz, nimitztitlaniliz ce tetl ipan in motzontecon. In Popocatepetl ocualan, oixtecuin huan oquillih: —Neh amacah nechnactia. Neh niyaz. In Cuahtlapanga ocahcouc ce hueyi tetl huan oquititlanilih. In Popocatepetl omihcuanih huan amo oquimagac. Niman opeuhqueh momagah. In Cuahtlapanga oquititlaniliaya temeh, in Popocatepetl ocahcahuayauh tlatecuinil, tleconextl huan tletl. Omonentolonhuihqueh. In Popocatepetl oquicuatlapan in Cuahtlapanga. Yenon ic itoca Cuatlapanga pampa cuatlapantoc (Nava y Cuauhtle, 2015: 37-38).

A continuación presentó la versión en castellano:

Cuando los seres humanos se aman, son felices. Hacen todo el trabajo y no son perezosos. De nada se espantan o si alguien quiere [llevarse] a su amor, ciertamente se enojan; se llena de agua, se entristece su corazón. Así pasó hace mucho tiempo. Cuahtlapanga amaba a Malintzin. Todos los días la llamaba, le llevaba flores. Cantaba a su lado. Los dos se amaban. Malintzin es una bella montaña. Todas las montañas se alegraban. Todos querían llamarle. Y cuando San Lorenzo no estaba allí, otros montes/cerros iban a saludarla. Una vez Cuahtlapanga fue algo lejos y cuando regresó le dijeron. Desde hace tiempo otro cerro ha estado rondando a tu amorcito Malintzin. Después se enojó, "saco las uñas" y observó a donde estaba Malintzin. No dijo lo que le dijeron, sólo le preguntó que había hecho. Malintzin le dijo: –Nada, aqui he esperado al Popocatepetl, me agrada como humea. Cuahtlapanga se enojó mucho. [...] y vio al Popocatepetl. Cuando llegó dijo: No me gusta que vengas a hablar con mi amorcito Malintzin. El Popocatepetl dijo: –No es tu mujer y si tú no me dejas, yo iré a verla todos los días. Cuahtlapanga dijo: –Si tú vuelves a ir te partiré la cabeza, te arrojaré una piedra en la cabeza. El Popocatepetl se enojó [...] y dijo: –Nada me detendrá, yo iré. Cuahtlapanga levantó una gran piedra y la arrojó.

> Popocatepetl la esquivó y no recibió el golpe. Después empezaron a golpearse. Cuahtlapanga le lanzaba piedras, Popocatepetl rugía con estruendo, lanzaba cenizas de fuego y piedra. [...] Popocatepetl le partió la cabeza a Cuahtlapanga. Por eso el se llama Cuahtlapanga, porque quedó con la cabeza partida.

En esta narrativa sobre el cerro Cuahtlapanga, se reafirman los rasgos centrales de la personificación de entidades no humanas en el pensamiento nahua, pero también se da cuenta de las variantes regionales que tiene este rasgo cultural. No es una condición azarosa que en estas narrativas sobre los volcanes se encuentren presentes las *metáforas ontológicas* que han sido tema de estudio en este capítulo. Desafortunadamente este rasgo cultural no siempre es evidente para los estudiosos, y por eso no existe un reconocimiento pleno de las ontologías características de los *pueblos originarios*, en este caso de México, pero también de otras partes del mundo. El análisis sistemático de la personificación inherente a las *metáforas ontológicas* nos permite apreciar la continuidad de este rasgo cultural desde tiempos precoloniales, pero también nos permite apreciar las diferencias regionales, o para decirlo con otras palabras, permite realizar un análisis diacrónico y sincrónico de este proceso de pensamiento.

Esta falta de reconocimiento puede explicarse debido a la incomprensión o a la falta de marcos teóricos adecuados para analizar este complejo asunto, no se trata de un asunto sencillo y por ello requiere un estudio paciente y sistemático, con base en una perspectiva histórica, tal y como se ha desarrollado en este capítulo. Asimismo, para evitar caer en una postura ingenua es necesario tomar en cuenta las críticas que se han formulado en contra de la pertinencia de hablar de ontologías indígenas. Inclusive algunos autores han señalado que este proceso de "ontologizar la indigeneidad" ha contribuido a la "exotización" del pensamiento indígena y que ha reforzado los mecanismos de colonización, al ser una proyección de los moldes culturales de los investigadores "occidentales" (Chandler y Reid 2020, 1-20).

No obstante algunos de estos críticos desarrollan sus análisis sin la evidencia suficiente y por eso en sus estudios se encuentran generalizaciones apresuradas que no contribuyen a un estudio riguroso de rasgos culturales con un grado de complejidad notable, así para evitar una postura academicista o una crítica únicamente sobre autores, en este capítulo he desarrollado una perspectiva histórica en el que se han mostrado evidencias contenidas en las fuentes históricas provenientes desde los tiempos precoloniales, hasta las narrativas contemporáneas que aun se escuchan en las comunidades actuales con base en un trabajo de campo fundamentado en la implementación de metodologías de investigación participativa.

La *personificación* de los elementos de la naturaleza es un *rasgo cultural* distintivo de la visión del mundo nahua, que se ha ido erosionando a lo largo del tiempo, debido a los efectos producidos por la colonización. El reconocimiento y análisis de los *procesos cognitivos* que subyacen en este rasgo cultural es uno de los temas de interés para una *epistemología intercultural*. Por ejemplo, tener en mente este rasgo cultural, a saber: la *personificación* y sacralización de los elementos de la naturaleza, resulta de mucha utilidad para entender algunas problemáticas relacionadas con el derecho a la tierra.

En este apartado me he concentrado en exponer algunos rasgos notables de la visión del mundo nahua, específicamente la forma en que a través del lenguaje se realizan los procesos de *personificación* en los que se atribuye vida y consciencia a aquellas entidades y lugares de la naturaleza que usualmente, desde otras visiones de mundo, se considera no la tienen. Vimos que para estudiar este *rasgo cultural* disponemos de varias *herramientas heurísticas* (prosopopeya, personificación, animismo, antropomorfismo, panpsiquismo) proporcionadas por diversas disciplinas como la lingüística, la teoría literaria, la antropología y la historia de las religiones. También sabemos que ninguna, por sí sola, puede explicar la totalidad de éste rasgo cultural, sino que han de utilizarse como *herramientas heurísticas* que sirven para establecer principios de comunicación, y que no han de perderse de vista al momento de elaborar los marcos teóricos y de interpretación que requiere una *epistemología intercultural*.

Una *epistemología intercultural* ha de enfatizar que se trata de *herramientas heurísticas* que son inevitables en el proceso de "trasvase" de una visión de mundo a otra, así el primer paso para adoptar una postura crítica, ha de ser examinar las categorías propias del pensamiento nahua, pero también para evitar caer en el "esencialismo" es necesario reconocer que el uso de estas herramientas es inevitable[89]. En relación

89 "La única "filosofía perene" no conoce prejuicios y no le da ningún tratamiento privilegiado a una tradición o cultura, no tiene una lengua

con nociones tan intrincadas como ontología vale la pena adoptar una visión crítica "pues mientras los investigadores estén ávidos de reconocer la "diversidad ontológica", a través de la experiencia humana; nuestra educación, patrones culturales y modelos académicos no nos permiten comprender las ontologías innatas de esas experiencias pasadas" (Olko y Madajczak 2018, 85)

Por eso es crucial tomar como punto de partida las categorías propias del pensamiento náhuatl, aunque muchas veces haya que realizar primero su deconstrucción, tal y como se ha mostrado en el caso de categorías como "alma" y "espíritu". Por eso resulta problemática la implementación de algunas categorías de análisis como *animismo*, debido a ello las investigaciones más recientes han propuesto otorgarle una nueva significación a esta categoría[90]. En síntesis, para recapitular lo visto en este último apartado acerca de la relación entre lenguaje y visión de mundo en el dominio del pensamiento nahua podemos mencionar lo siguiente:

1) Un modelo del tiempo fundamentado en el ciclo agrícola.
2) Una relación de inmanencia y necesidad entre el ser humano y el maíz
3) La presencia de *estructuras cognitivas*: difrasismos, metáforas ontológicas, conceptos metonímicos, etc.
4) La personificación de "entidades inanimadas",
5) La posible comunicación entre las esencias del mundo.

Para concluir considero pertinente precisar que, la finalidad de usar los marcos de interpretación proporcionados por las *metáforas ontológicas* radica en hacer visibles, las diferentes formas en que se realizan los procesos de *personificación* a través del lenguaje; asimismo nos muestra cómo funcionan los *conceptos metonímicos* de aquellas expresiones que se construyen con partes del cuerpo vinculadas a la percepción, a la inteligencia y por ende a la sabiduría.

No obstante, su mayor importancia radica en que permiten acercarse a un rasgo cultural que no siempre es comprensible a primera vista, pero que se encuentra en el fundamento de una visión de mundo que establece las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza de una manera distinta a la del paradigma que impera en la actualidad, de allí la importancia de desarrollar un marco teórico susceptible de establecer puentes de entendimiento entre esferas de difícil comprensión entre culturas con paradigmas epistémicos diversos.

El estudios sistemático de las categorías propias del pensamiento nahua y de las ontologías de los *pueblos originarios*, no sólo tiene un carácter erudito o especulativo, también cumple con una función social y política, por eso es posible hablar de *ontopolítica*, pues el entendimiento pleno de dichas metáforas ontológicas y de los procesos cognitivos de personificación permite entender las luchas por el territorio. Si entendemos aunque sea mínimamente las ontologías de los *pueblos originarios*, podremos entender que la tierra, los montes, los ríos, lagos y lagunas no son únicamente "recursos naturales" susceptibles de ser explotados, sino que son entidades con las que es posible entablar un tipo de relación distinta a la que dicta el paradigma del extractivismo económico y epistémico que impera en la actualidad.

materna es polilingüe. Entonces el adjetivo intercultural no es sólo un agregado a la filosofía; puede ser algunas veces más importante que el sustantivo que califica. Las diferentes culturas tienen sus propias tradiciones filosóficas como expresiones complementarias de la mente humana". (Mall 2000, 22).

90 "Este grupo está estrechamente relacionado con nuevos campos de investigación en el estudio de la religión, sobre la religión y el medioambiente, así como con el *nuevo materialismo* y el *giro ontológico* en la antropología y los estudios culturales. Los investigadores del *nuevo animismo* claman que el concepto de animismo pueda ser liberado de su ideología colonial, y a veces incluso proclamándolo como una alternativa al ecológicamente dañino estilo de vida occidental" (Laack 2020b,2).

Capítulo 3.
Arqueoastronomía, matemáticas y filosofía del tiempo

El objetivo este capítulo es el análisis crítico del conocimiento matemático producido por el pueblo nahua, debido a que la mayoría de los estudios de carácter filosófico se han concentrado primordialmente en la exposición de los aspectos metafísicos y religiosos. Afortunadamente, el estado actual de las investigaciones nos permite profundizar un poco más acerca de la lógica interna que le da coherencia al sistema numérico y calendárico, el cual extiende sus raíces en la tradición mesoamericana, pues según la evidencia proporcionada por las fuentes históricas otros pueblos como el maya y el mixteco (*ñuu savi*) desarrollaron con anterioridad estos sistemas para contar y medir el tiempo.

Al inicio esbozaré brevemente la forma en que es posible aplicar la *arqueología del saber* al estudio del pensamiento matemático nahua, sobre todo tomando como punto de partida un examen crítico de la noción de verdad o *neltiliztli*. Dicho examen se enfoca en un análisis lingüístico y de los campos semánticos que comprende la noción de *neltiliztli*, con base en el marco teórico de la *semántica cognitiva*, tal y como se ha venido trabajando a lo largo de esta investigación.

En este capítulo también he realizado un análisis sistemático del conocimiento matemático desarrollado por el pueblo nahua. Además de la reivindicación histórica, mi atención se concentrará en el estudio de los fundamentos de la *aritmética nahua*. También se explicará la utilización de algunos *algoritmos* que sirvieron para calcular el área de diversas superficies geométricas, así como el análisis de los *glifos numéricos* empleados en el sistema de medidas, etc. La razón para elegir este caso de estudio radica en que se trata de un conocimiento práctico, que además se relaciona directamente con el derecho a la tierra.

El último apartado estará dedicado a examinar el papel que juega la arqueología para analizar el conocimiento desarrollado por el pueblo nahua, para ello utilizaré el marco teórico proporcionado por la arqueoastronomía con el objetivo de explicar la aplicación del conocimiento matemático en la edificación de centros ceremoniales (*teocalli*), que servían como marcadores de tiempo, y que también eran útiles para llevar un control del calendario agrícola y por supuesto del calendario ritual. La arqueología nos aporta evidencia que nos ayuda a complementar los datos proporcionados por las fuentes históricas y los códices, por eso es de ayuda para profundizar la *estratigrafía del discurso* que aquí se propone.

Todos estos conocimientos pueden ser abordados desde la perspectiva de una *filosofía del tiempo*, la cual se enfocará en explicar cuáles son los fundamentos del sistema calendárico mesoamericano, así como en mostrar la metodología necesaria para emprender un estudio de este tipo. Los sistemas calendáricos desarrollados por los *pueblos originarios* de mesoamerica son una de sus aportaciones culturales más importantes, pues estaban estrechamente vinculados con la organización de las actividades económicas y rituales, la mayoría estaban basados en un sistema de cómputo vigesimal, pero cada pueblo lo adaptó a sus circunstancias particulares. Para llevar a cabo la *estratigrafía del discurso* que se presentará a continuación me apoyaré fundamentalmente en los trabajos de: Hernández Nieto, (1978); Aveni (1988, 1999 y 2012); León-Portilla (1993 [1956]); Gingerich (1987); Bork (1996); Cajete (2004); Whitley (2007); Williams, Barbara y Jorge, María del Carmén (2001 y 2008); Méndez Medina (2011); Maffie (2011, 2014)

Las preguntas de investigación sobre las que está estructurado este capítulo son las siguientes: ¿cuál es la pertinencia de aplicar la *arqueología del saber* al estudio de la sabiduría y el conocimiento de los *pueblos originarios* de México?, ¿cuáles son los rasgos centrales de la categoría de verdad o *nelitiliztli*?,

¿cuáles son los fundamentos de la matemática nahua?, ¿cuál es la lógica interna que hace funcionar la aritmética nahua?; ¿cómo funcionaban los algoritmos para el cálculo de superficies de tierras?, ¿cuáles eran los glifos numéricos utilizados en el sistema de medidas nahua?, ¿cómo se llevaba a cabo la cuenta del tiempo?, ¿cuáles son los fundamentos del sistema calendárico?, ¿cuál es la importancia de la arqueología en el estudio del conocimiento matemático nahua?

3.1 ARQUEOLOGÍA DEL SABER MESOAMERICANO

¿Cuál es la pertinencia de aplicar la *arqueología del saber*[91] al estudio de la sabiduría y el conocimiento de los *pueblos originarios* de México? Líneas arriba he mencionado que la descolonización es un proceso histórico, por eso ha llegado el momento de hacer una breve reflexión sobre la metodología y el enfoque histórico necesario para profundizar una investigación sobre la forma en que se produce el conocimiento indígena, pues en la mayoría de las instituciones académicas en México, la sabiduría de los *pueblos originarios* no ha sido reconocida plenamente.

Esta falta de reconocimiento ha incidido en el proceso de transmisión de conocimientos de generación en generación. Un ejemplo claro lo tenemos con la transmisión de los idiomas indígenas, muchos de los cuales se encuentran en riesgo de desaparecer en las próximas décadas, lo mismo puede decirse del conocimiento de las propiedades medicinales de muchas plantas, así como del manejo sustentable de los ecosistemas, o bien de la forma de comunicarse con las entidades sagradas; esa desaparición y desplazamiento de saberes particulares es perjudicial en la medida en que representa la antesala de una pérdida general de conocimiento o *epistemicidio*. Pero lo más grave es que representa un amenaza a la existencia y al buen vivir de los *pueblos originarios*.

En ese contexto, la implementación de un enfoque de investigación basado en la *arqueología del saber*[92] puede ser una herramienta de utilidad para implementar una *epistemología intercultural*, cuyo objetivo sea explicar plenamente el conocimiento desarrollado por los diversos *pueblos originarios* de México. También puede servir para: a) revertir y superar el *epistemicidio* provocado por el desplazamiento de saberes mencionado anteriormente; b) poner en evidencia que los sistemas de pensamiento y conocimiento, o "formaciones discursivas", se encuentran gobernados por reglas, que no son únicamente las de la gramática o la lógica y c) exponer que dichas reglas operan también debajo de la consciencia de los individuos y definen un sistema de posibilidades conceptuales, que determina las fronteras del pensamiento en un campo del saber o una época histórica específica.

Además de dichos lineamientos generales, dicha propuesta puede ser aplicada para el análisis del conocimiento creado y utilizado por los *pueblos originarios* de Mesoamérica. Por ejemplo, es innegable que el conocimiento médico desarrollado por el pueblo nahua −desde la época precolonial− fue desplazado y sustituido por el conocimiento médico instaurado por los colonizadores españoles; más aún, se pretendió erradicar el "conocimiento tradicional", al creer que se trataba de supersticiones, o de cosas diabólicas. Como se ha dicho anteriormente, un ejemplo paradigmático son los idiomas de los *pueblos originarios*, los cuales han sido desplazados por un modelo cultural monolingüe basado en la educación impartida en idioma castellano. Por último otro de los tópicos de interés para nuestra *estratigrafía del discurso* es reflexionar acuciosamente sobre la pregunta: ¿cómo caracterizaron los nahuas desde la época precolonial lo que nosotros entendemos por conocimiento?

Para responder a esta pregunta, con base en una perspectiva histórica, puede decirse de manera breve que el conocimiento del pueblo nahua es el conjunto de saberes, técnicas, procedimientos, formas de verificación, narrativas y rituales generados por las comunidades nahuas desde tiempos precoloniales hasta nuestros días. Dicho conocimiento tiene sus raíces en

91 Haciendo una apretada síntesis y una interpretación de los postulados de la *arqueología del saber*, el punto de partida, o la hipótesis principal que ha de tomarse en cuenta es la siguiente: al interior de todo cuerpo social existen diversas luchas por determinar. quién es el poseedor de la verdad. Esas luchas y confrontaciones han provocado una serie de desplazamientos de saberes y conocimientos, que podríamos llamar saberes soterrados. En ese contexto, el principal objetivo del investigador o del arqueólogo del saber consiste en desenterrar, es decir, en sacar del olvido a esos saberes soterrados, tanto para lograr su pleno reconocimiento, como para reducir los efectos de poder inherentes a los paradigmas científicos y culturales hegemónicos.

92 En ese sentido quiero poner bien en claro que el uso de la *arqueología del saber* no debe entenderse de manera literal o dogmática, utilizaré hasta donde sea posible la propuesta a la manera de una "caja de herramientas", pero en aquellos campos en dónde no sea útil o pertinente realizaré las modificaciones correspondientes. Por ejemplo, si analizamos con atención, los conceptos de *origen*, *continuidad*, *visión de mundo* y *epistemicidio* no pueden ser soslayados de una investigación que tenga como propósito el estudio de la sabiduría y el conocimiento desarrollados por los *pueblos originarios*.

la antigua tradición mesoamericana, y era transmitido de forma institucional en escuelas y centros de instrucción, o bien trasmitido de padres y madres a hijos, o de maestro a aprendiz. Así pues, con base en la forma de transmisión es posible distinguir entre el *conocimiento institucionalizado*, producido y transmitido en las escuelas como el *Calmecac*, el *Telpochcalli*, o el *Cuicacalli*[93], y el conocimiento no-institucionalizado transmitido al interior de las familias o en los gremios de trabajo.

En relación con el *conocimiento institucionalizado*, se puede decir, a grandes rasgos lo siguiente: la educación impartida en el *Calmecac* estaba enfocada en el estudio de asuntos religiosos y espirituales; en esta escuela se les enseñaba a los aprendices a conducir apropiadamente las ceremonias y rituales, también estaba enfocado en lograr un excelente manejo del lenguaje, de la retórica; también estaba dedicada a la producción y el conocimiento de los libros antiguos (códices), allí se enseñaba el conocimiento del movimiento de las estrellas, planetas y cuerpos celestes, así como el conocimiento del calendario para propósitos de cultivo agrícola.

El conocimiento trasmitido al interior de las familias y los gremios era un conocimiento fundamentalmente práctico que consistía en la transmisión de técnicas, principalmente agrícolas o relacionadas con algún oficio en particular, así como una serie de preceptos relacionados con el buen vivir o *cualli nemiliz*, o bien con la antigua regla de vida. Dichos conocimientos gozaban de una verosimilitud, es decir, que podrían ser verificables a través de la experiencia, como en el caso de las técnicas trasmitidas en los gremios laborales, tal y como sucedía con la metalurgia, o bien porque tenían un carácter práctico que se podía verificar a través de una forma de vida que servía de ejemplo para los demás.

Una vez mencionado este aspecto de la verosimilitud ha llegado el momento de continuar removiendo algunos sedimentos dejados por el discurso colonial mediante el análisis sistemático de un tema clave para la *arqueología del saber* como la "categoría de verdad", principalmente para explicar las relaciones de poder colonial que provocaron un desplazamiento de saberes, pero sobre todo para mostrar cómo funciona la noción de *mente metafórica* en en el análisis de la categoría de lo que en Occidente se conoce como verdad o *neltiliztli*. Este es un tema clave que una epistemología intercultural no puede evadir. Tratar de explicar la forma en que ocurre este "trasvase" de una visión de mundo a otra es un riesgo que se debe de afrontar para evitar caer en los extremos del dogmatismo o la ingenuidad

3.2 LA CATEGORÍA DE VERDAD EN EL PENSAMIENTO NAHUA

¿Cuáles son los rasgos centrales de la categoría de verdad o *nelitiliztli*? El objetivo principal de este apartado consiste en analizar esta categoría con el marco teórico de la *epistemología intercultural*. Para ello se ha de reconocer que existen diferentes formas de construir conocimiento y que para lograr una plena comprensión de ese proceso resulta indispensable tomar en cuenta las *estructuras cognitivas* presentes en el lenguaje. En el caso del idioma náhuatl hemos señalado el papel que han cumplido dichos *procesos cognitivos* como los "difrasismos" y las *metáforas ontológicas*, no obstante para profundizar un poco más también resulta conveniente el análisis de la categoría de verdad – *neltiliztli*. Pues como se ha dicho con anterioridad, dichos *procesos cognitivos* están "enraizados" en las formas de percibir, sentir y de conocer.

La pertinencia de hacerlo radica, en primer lugar, en exponer una de las categorías propias del pensamiento nahua –con base en criterios lingüísticos y filológicos– pero sin descuidar el contexto cultural en el que su significado adquiere sentido; en segundo lugar, el análisis de la categoría de verdad *neltiliztli* permite establecer una comparación con otras tradiciones de pensamiento. De hecho, algunos investigadores han utilizado este método comparativo (León-Portilla 1993 [1956], 17; Gingerich 1987, 90-109; Maffie 2011, 68), el cual les ha permitido trazar *analogías* con otras tradiciones de pensamiento (los filósofos pre-socráticos, Heidegger, o el budismo) para tratar de explicar algunos tópicos filosóficos de interés general; dichas *analogías* han de entenderse como *herramientas heurísticas* que permiten un acercamiento a *rasgos culturales* que no siempre tienen un equi-

93 Para tener un panorama general sobre el sistema educativo nahua en tiempos precoloniales, y específicamente de las instituciones desarrolladas por los mexicas, pueden consultarse los estudios de Alfredo López-Austin, *La Educación entre los antiguos nahuas* (1985) y Marcelo Méndez Medina, *Educación y poder en la cultura mexica* (2011). El primero es un estudio basado en las fuentes históricas y el segundo es un análisis crítico de las relaciones saber-poder-verdad. La importancia de este segundo estudio no sólo es su enfoque filosófico, sino el uso de la *arqueología del saber* aplicada al estudio del sistema educativo nahua.

valente, o que serían incomprensibles sin la ayuda de dichos "puentes conceptuales".

Por ejemplo, un aspecto clave a considerar por una *epistemología intercultural* es que el significado de la categoría de verdad o *neltiliztli*, no ha de entenderse como correspondencia. Para el pensamiento nahua, la verdad no se reduce a la correspondencia entre un "sujeto" y un "objeto", tal y como lo enuncia la teoría de la verdad entendida como correspondencia. Éste punto ha sido señalado explícitamente por León-Portilla, Gingerich y Maffie. Por ejemplo, León-Portilla afirma que frente a la realidad evanescente de *tlaltic-pac*, el camino para llegar a la verdad es a través del difrasismo *in xochitl in cuicatl*, que ha sido traducido como la "flor y el canto", es decir, del arte y la poesía[94].

En relación con este asunto Willard Gingerich en su artículo: "Heidegger and the Aztecs. Poetics of Knowing in Pre-Hispanic Nahuatl Poetry", ha realizado su análisis con base en el marco teórico del pensamiento poético de Martin Heidegger y ha utilizado una analogía con el concepto griego de "develamiento" (*aletheia*) para caracterizar lo que en el pensamiento nahua se concibe como *neltiliztli*. "Si nuestras traducciones del náhuatl son responsablemente precisas, nosotros encontraremos que varios conceptos heideggerianos trabajan bien para elucidar las elecciones epistemológicas implícitas en los supuestos y modalidades del estilo conocido como *tecpillatolli*" (Gingerich 1987, 104). Este "trasvase" entre una visión de mundo y otra, ha de ser entendido como una *herramienta heurística* para abordar un tema de mayor alcance como lo es el pensamiento poético. Sin embargo, el rasgo primordial que caracteriza a la palabra *neltiliztli* es que puede ser entendida también como el fundamento de algo, de allí la *analogía* que hace Willard Gingerich con la filosofía de Heidegger.

> El sustantivo náhuatl comúnmente traducido como "verdad" es *neltiliztli*, el cual se encuentra más frecuentemente en su forma adverbial *nelli*, "verdadero" o "con verdad", la raíz *nel* connota, como lo ha mostrado León-Portilla, un enraizamiento firme. La "verdad para los nahuas era entonces la cualidad de estar firme, bien fundado o de estar enraizado. Una verificación de esta etimología se puede encontrar en las elegantes sentencias del Padre Mijangos, quien nos dice que *nitlanelhuayotocatl uel ynelhuayocan onacic* puede ser traducida como: "yo descubrí la verdad de algo" y está tomado de la imagen de un árbol cuyas raíces han sido desenterradas y reveladas (Gingerich 1987, 102-103).[95]

Sin embargo, entre los estudiosos, quien más se ha ocupado de explorar este asunto desde una postura filosófica es James Maffie (2002, 71-91; 2011, 63-92 y 2014, 100-112). Si bien sus reflexiones han tomado en cuenta los estudios de León-Portilla y Gingerich, su trabajo tiene una postura crítica que nos permite ampliar nuestro panorama de investigación, debido a que no sólo sitúa este problema en el campo de la epistemología, o de la teoría del conocimiento, sino que también hace un análisis muy puntual de las implicaciones ontológicas y metafísicas que tiene el sustantivo *neltiliztli*. Desde un horizonte metafísico esta expresión puede entenderse como "enraizamiento", ya sea frente a los cambios y transformaciones producidos por el movimiento "*ollin*", o bien de aquello que se encuentra enraizado en *teotl*, "lo divino", "lo sagrado". Así su planteamiento enfatiza el ser genuino o auténtico como atributos principales de la noción de *neltiliztli*. En su libro: *Aztec Philosophy. Understanding a World in Motion* plantea lo siguiente:

> La metafísica de los Aztecas caracteriza a las personas, objetos, actividades, conductas, procesos y expresiones/afirmaciones, igualmente y sin equivocación con el término *neltiliztli*. Y entiende *neltiliztli* en términos de aquello que está bien enraizado en *teotl*. Lo que está bien enraizado –o *nelli* en náhuatl-en *teotl* es verdadero en el sentido de ser genuino, auténtico, equilibrado y verdadero en el sentido de no ser referencialmente revelador de *teotl* (Maffie 2014, 101).

Además de reflexionar y subrayar este aspecto onto-epistemológico de la palabra *neltiliztli*, las investigaciones de Maffie han tratado de establecer con

94 En relación con este asunto considero conveniente destacar algunas observaciones metodológicas, por ejemplo se ha argumentado que Miguel León Portilla reconstruyó el pensamiento nahua con base en textos como la obra Sahagún y versiones coloniales de cantos nahuas, todos probablemente ya de alguna manera influenciados por ideas filosóficas y religiosas cristianas – por ejemplo segmentos citados del diálogo de los doce franciscanos con los *tlamatinime*, supuestamente ocurrido en 1525 pero en realidad en su forma actual redactado varias décadas después, y que muy claramente está en la tradición del género de diálogos platónicos. Asimismo, las investigaciones de Willard Gingerich y James Maffie utilizan el concepto griego de *aletheia* para trazar una analogía con la categoría de "verdad" acuñada por el pueblo nahua.

95 He traducido del inglés al español ambos pasajes de Willard Gingerich, específicamente, para esta investigación.

Palabra en náhuatl	*Análisis morfológico*	*Traducción*	*Fuente histórica*
nelhuayo	*nelhuayo*	Cosa que tiene raíz	Molina
nelhuayotl	*nelhuayo-tl*	Principio, fundamento o comienzo	Molina
nelhuayotia	*nelhuayo-tia*	Fundar el sermón o plática sobre alguna autoridad o razón. Fundar o principiar alguna cosa	Molina
nelhuayotica	*nelhuayo-ti-ca*	Con cimiento, agarrada y fundadamente	Molina
nelhuayotoca	*nelhuayo-toca*	Buscar la raíz y fundamento del negocio, buscar de raíz la verdad.	Molina

Tabla 7. *Nelhuayotl. Vocabulario en lengua mexicana y castellana*. Alonso de Molina.

claridad la distinción entre las filosofías que privilegian la búsqueda de la verdad (y que hacen de ella un instrumento de poder, lo cual es de interés para una *arqueología del saber*) y aquellas filosofías entendidas como la búsqueda de un camino orientado[96]. En su artículo: "Double Mistaken Philosophical Identity in Sahagun´s "Colloquios y Doctrina Cristiana", hace explícito que:

> "Los nahuas adoptan una epistemología orientada a los caminos. El conocimiento del camino correcto (*tlamatiliztli*) consiste en conocer el camino, es decir, saber cómo encontrar y trazar el camino a través de la vida; saber vivir adecuadamente, participar en el cosmos; saber vivir una vida auténticamente nahua (humana); y finalmente, saber cómo extender esta forma de vida hacia el futuro. El conocimiento del camino correcto es activo, performativo, participativo y creativo. Se entiende en términos de habilidad, competencia y la capacidad de hacer que las cosas sucedan, no en términos de la comprensión teórica pasiva de las verdades". (Maffie 2011, 76)[97]

Asimismo, enfatiza que la filosofía náhuatl, no está orientada primordialmente a la búsqueda de la verdad como correspondencia, sino que es una filosofía entendida como "camino orientado", además considera que es preferible utilizar las traducciones de "arraigo" o "genuino" para referirse a la palabra *neltiliztli*. Sus reflexiones son de utilidad para construir una postura crítica en relación con el uso de la noción de verdad, aunque en su propuesta también vincula el concepto de verdad con la noción griega de *aletheia*, "develamiento".

Para empezar con mi análisis considero pertinente acudir directamente a las fuentes históricas y entonces a partir del estudio sistemático del idioma náhuatl, procederé a exponer y analizar las diferentes palabras, relacionadas con el concepto de verdad *neltiliztli*, con el objetivo de ubicar, sus componentes morfológicos, así como algunos de sus posibles campos semánticos y de aplicación. Después lo que procedería es realizar el análisis de algunos cantos en náhuatl, en los que aparece la noción de *neltiliztli*, pero en un *corpus* de textos distinto al que presenta Gingerich (1987, 88-93).

La utilidad de hacer esto consiste en mostrar con claridad los usos que tiene el concepto de verdad en diferentes contextos, para poner en evidencia su carácter polisémico, así como la forma en que se compone morfológicamente, así como el uso del sentido figurado para detectar cuando ocurre un desplazamiento de significado entre un campo semántico y otro. Por ejemplo, aquí tenemos el caso de una palabra procedente del reino vegetal, en este caso *nelhuayo* "cosa que tiene raíz", que se utiliza para referirse y darle significado a pensamientos y acciones humanas. Para comprender plenamente me permito mostrar, en la parte superior de esta página, una breve tabla de expresiones relacionadas con la palabra *nelhuayo*.

Para profundizar esta *estratigrafía del discurso* quiero señalar que en este conjunto se muestra una diversidad de expresiones que son inteligibles, si entendemos la forma en que están configuradas morfológicamente pues en todas ellas se puede distinguir la raíz, así como los demás componentes gramaticales y la forma en que repercuten en la construcción de algunos significados específicos. Por ejemplo, en este caso la variación en los sufijos es lo que permite apreciar el cambio de significado en cada expresión.

96 Un adelanto de esta discusión está en el capítulo 7 correspondiente a la metodología nahua, en donde se menciona explícitamente que una de sus posibles formas es *huey ohtli temachtiloyan*. El camino al lugar de la enseñanza.

97 He traducido del inglés al español ambos pasajes de James Maffie, específicamente, para esta investigación.

Asimismo a simple vista es perceptible la intención de enfatizar las nociones de: *principio*, *arraigo*, *fundamento*, *raíz* y *verdad*; en el caso de este campo semántico es clara su procedencia del mundo vegetal y por ende con la tierra.

De manera literal *nelhuayotl* significa estar arraigado, pero si ponemos atención podemos apreciar el uso del sentido figurado para referirse al *principio*, al *comienzo*, al *fundamento*. Más aún la palabra *nelhuayotia* hace referencia, mediante el uso del causativo *-tia*[98] a la acción de fundamentar un discurso en alguna razón o autoridad. Sobre este punto me parece pertinente enfatizar que dicho fundamento no siempre es evidente, por eso es importante subrayar que en el pensamiento náhuatl, la palabra *nelhuayotoca* hace referencia a la búsqueda de fundamento, a la búsqueda de la verdad, o a la búsqueda de la raíz. Una vez señalado lo anterior, a continuación procederé a analizar otro pequeño conjunto de palabras vinculadas con los conceptos de certidumbre y verdad.

Palabra en náhuatl	*Análisis morfológico*	*Traducción*	*Fuente histórica*
neliliztli	*neli-liztli*	Certidumbre	Molina
nelitoa	*nel-itoa*	Afirmar o certificar algo	Molina
nelli	*nel-li*	Cierta cosa y verdadera	Molina

Tabla 8. *Nelitoa. Vocabulario en lengua mexicana y castellana*. Alonso de Molina.

En relación con esta tabla quisiera llamar la atención sobre la palabra utilizada para afirmar o certificar algo: *nelitoa*, pues se relaciona con el campo de la *epistemología*, con el poder afirmar algo cierto o verificado. El análisis morfológico nos muestra que una traducción literal podría ser "decir verdadero", o "decir enraizado", o quizá "decir fundamentado". El primer rasgo que quiero destacar es que la raíz gramatical de éstas expresiones, es decir, el sustantivo *nelli* se encuentra directamente ligado con el campo semántico del mundo vegetal. La raíz, entendida de forma literal, es una parte constitutiva de las plantas, pero en este caso puede apreciarse el uso del sentido figurado cuando se aplica a asuntos y actividades humanas, por ejemplo cuando se usa para afirmar o certificar algo, en este caso un discurso o una acción. La raíz es lo que une a las plantas con la tierra y metafóricamente se puede decir también que es aquello que une al ser humano con el mundo, es decir, con la realidad evanescente de la tierra *tlalticpac*.

Para profundizar aún más nuestra *estratigrafía del discurso* quiero presentar otra tabla en la que se examinan algunos casos en que la palabra *nelli* se usa para modificar otros sustantivos o acciones. En idioma castellano podría decirse que funciona como *adjetivo primario* (Sullivan 2014, 180), pero en el idioma náhuatl funciona de manera diferente, es decir, no existe una equivalencia o correspondencia exacta entre lo que en castellano se entiende por adjetivo y la expresión en náhuatl (Launey 1992, 107-108). Éste es sólo un pequeño ejemplo de la pertinencia que tiene adoptar *una epistemología intercultural*, pues el "trasvase" de un idioma a otro no siempre tiene formas gramaticales equivalentes[99].

Palabra en náhuatl	*Análisis morfológico*	*Traducción*	*Fuente histórica*
nelli niquitoa	*nel-li ni-qu-itoa*	decir verdad	Molina
nelli quitoani	*nel-li qu-itoa-ni*	cierto, o verdadero, persona que dice y trata verdad	Molina
nelli temictli	*nel-li temic-tli*	sueño verdadero	Molina
nelli tlacuilo	*nel-li tla-cuilo*	escritor verdadero	Molina

Tabla 9. *Nelli. Vocabulario en lengua mexicana y castellana*. Alonso de Molina.

Tal y como puede apreciarse, la expresiones compiladas relacionan a la verdad con actos del lenguaje y de la escritura. La verdad es algo que se dice y se escribe, aunque llama la atención el hecho de que ese carácter de verdad también sea atribuido al mundo onírico cuando se consigna que hay sueños verdaderos, aquí la pregunta sería: ¿cómo es posible distinguir un sueño verdadero de un sueño falso? Para no detenernos en tan complicado asunto, nuestra atención ha de enfocarse primordialmente en el estudio de la relación

98 "1.- Generalidades sobre los causativos. Existe en español una construcción llamada por las gramáticas causativa o factitiva: es la que se tiene por ejemplo en: "hacer gritar, "hacer vivir". "hacer comer", "hacer hacer". Cuando el español utiliza el verbo "hacer" como auxiliar causativo, el náhuatl emplea un sufijo:- *tia* o *–ltia*: *tzatzitia*, *yolitia*, *cualtia*, *chihualtia*" (Launey 1992, 177). En este caso la expresión *nelhuayotia* podría entenderse como "enraizar", "hacer fundar".

99 "De hecho no existe en náhuatl una clase de palabras que sean específicamente adjetivos. A lo sumo, hay palabras que tienen cierta propensión a traducirse por adjetivos en una lengua como el español [...] 2.- El problema de los adjetivos. Tenemos que las palabras *cualli* "bueno, bello", *ite* "panzón, obeso", *teyo* "pedregoso" se traducen en español por adjetivos, pero en náhuatl nada distingue *cualli* de los nombres ordinarios (este posee en particular el sufijo absolutivo" (Launey 1992, 107-108). Si nos fijamos con atención, lo mismo aplica en este caso para *nelli*, *nel* es la raíz, y *li* es el sufijo absolutivo.

entre, lenguaje, escritura y verdad. En el caso de la oralidad aquí se hace explícito que la verdad es algo que se enuncia, que también está personificado y por eso es posible distinguir entre personas que dicen la verdad y personas que no. Sobra decir que esta distinción es relevante, inclusive puede ser un asunto de vida o muerte cuando se trata de un juicio. Ahora bien, para excavar otro nivel en nuestra *estratigrafía del discurso* me parece conveniente exponer una serie de vocablos que se relacionan con acciones de verificación y prueba.

Palabra en náhuatl	*Análisis morfológico*	*Traducción*	*Fuente histórica*
neltilia	*nel-ti-lia*	verificar algo, afirmar, probar	Molina
neltiliztica	*nel-ti-liz-ti-ca*	con verdad	Molina
neltiliztli	*nel-ti-**liztli***	verdad, certidumbre	Molina

Tabla 10. *Neltiliztli. Vocabulario en lengua mexicana y castellana*. Alonso de Molina.

En el primer caso es manifiesta la forma en que funciona el aplicativo, mediante el sufijo -*lia*, que sustituye al nominalizador -*liztli*. El nominalizador -*liztli* también puede ser entendido como un *sustantivo verbal de acción* (Sullivan 2014, 119-121)[100]. La acción del verbo admite diversas traducciones: verificar, afirmar o probar; todas ellas tienen en común su relación con *procesos cognitivos* que permiten aceptar o rechazar algo. En el segundo caso el sufijo funciona como una especie de vinculo, el cual permite enfatizar el enlace con una acción o con un sustantivo; el sufijo -*tica*, puede ser traducido en castellano mediante la proposición "con". Por eso la traducción literal es "con verdad", aunque también puede entenderse "con raíz", es decir, "con arraigo". Por último, no quiero dejar pasar la ocasión para exponer aquellas expresiones que se componen con la raíz *neltiliztli*, la cual se une con la acción de un verbo específico, la cual recae en un agente, tal y como lo indica el sufijo agentivo o "eventual"[101] en expresiones como las que vemos en la tabla 11 en la página siguiente.

Hacer un análisis morfológico es importante, porque la noción de *neltiliztli*, no es algo abstracto que ande flotando por allí de manera etérea, sino que tiene una existencia material concreta que se encarna en personas, las cuales se distinguen por características definidas, es decir, "personas que hablan con verdad", o más aún personas que predican o enseñan la verdad. Entre las características más sobresalientes derivadas del análisis de estas tres expresiones puede destacarse que la verdad es algo susceptible de enseñarse, y por el otro lado destacar que puede haber (y de hecho sucede) personas que no hablan con verdad. La pregunta que aquí surge es ¿de qué modo puede enseñarse la verdad?

El análisis detallado de los vocablos relacionados con la categoría de verdad, nos ha mostrado algunos *campos semánticos* en los que estas expresiones –compiladas por un fraile español durante el siglo XVI– tienen sentido; no obstante resultan de mucha utilidad para entrever los delicados matices inherentes a la noción de *neltiliztli*, puesto que este análisis no se ha limitado a la interpretación de una sola palabra, sino que ha mostrado de manera muy puntual la forma en que opera el lenguaje –en este caso la morfología– en la construcción de significados al interior de cada una de estas finas expresiones.

Por eso es importante dejar en claro que la noción de *neltiliztli* es un concepto polisémico, tal y como lo habían mostrado Willard Gingerich y James Maffie, sin embargo, como puede apreciarse no resulta superfluo examinar sin premura el papel que juega la morfología en la construcción de significados, así como el análisis de cinco campos semánticos que permiten apreciar los sujetos y contextos de enunciación. Una vez examinados algunas de las problemáticas filosóficas inherentes a la categoría de *neltiliztli*, conviene proseguir con la *estratigrafía del discurso* planteada al inicio de este capítulo, para ello ahora me concentraré en el análisis del conocimiento matemático nahua, pero enfocado en exponer las aplicaciones prácticas que tuvo, especialmente en relación con el derecho a la tierra a través de la medición de terrenos y propiedades, así como del pago de tributos e impuestos.

100 "Formación: 1.- Se añaden los sufijos *–liztli* o *–iztli* al presente indicativo de verbos transitivos o intransitivos. 2.- Sustantivos derivados de verbos transitivos se componen con los prefijos pronominales *te-* para personas y *tla-* para cosas. Los derivados de verbos reflexivos añaden el prefijo *ne-*. Ejemplo: *nemi*-vivir, *nemiliztli*-vida, modo de vivir (Sullivan, 2014: 119-121). En el caso de *nel-ti-liztli* vemos como el nominalizador *liztli* y la partícula de ligadura *ti*, se unen a la raíz *nel*.

101 "3. El eventual es una forma verbal importante que puede considerarse a la vez como un tiempo y como un modo. Se forma agregando el sufijo *–ni* a la base 1 [...] El papel fundamental del eventual es el de marcar no la realización del presente, concluida o futura de un proceso, sino más bien la propensión, la capacidad del sujeto a realizarlo" (Launey 1992,153).

Palabra en náhuatl	*Análisis morfológico*	*Traducción*	*Fuente histórica*
neltiliztemachtiani	*nel-ti-liz- te-machtia-ni*	maestro de verdad	Molina
neltiliztenonotzani	*nel-ti-liz-te-nonotza-ni*	predicador de verdad	Molina
neltiliztli quitoani	*nel-**ti-liz-tli** qu-itoa-ni*	persona que habla o trata verdad	Molina

Tabla 11. *Neltiliztli temachtiani. Vocabulario en lengua mexicana y castellana*. Alonso de Molina.

3.3 EL PENSAMIENTO MATEMÁTICO NAHUA

¿Cuáles son los fundamentos de la matemática nahua? Para profundizar con la *estratigrafía del discurso* propuesta por esta investigación, considero conveniente analizar el conocimiento que se encuentra presente en el sistema numérico y en la matemática nahua. Desde la perspectiva de una *hermenéutica decolonial*, vale la pena expresar que este ha sido uno de los conocimientos desplazados por el proceso de colonización[102] de allí la importancia que tiene la *epistemología intercultural* para explicar sus fundamentos.

Con base en los resultados de diversas investigaciones, se puede afirmar que el sistema numérico –desarrollado por los nahuas y por otros *pueblos originarios*– se fundamenta en una base vigesimal, la cual hace referencia a una forma de contar, que toma como base la totalidad los dedos de las manos y los pies. Esta relación corporal, por simple que parezca, vincula a este sistema de numeración con la ontología descrita en el capítulo anterior, pues, las partes del cuerpo también fueron utilizadas para expresar unidades de medida, que sirvieron para calcular la extensión de los diferentes tipos de tierras, ya sea para vivienda o cultivo.

Ahora bien con ánimo de profundizar sobre este asunto conviene explicar los fundamentos del sistema numérico y su relación con las partes del cuerpo desde sus elementos más básicos y progresivamente ir abordando temas un poco más complejos. A este sistema numérico se le conoce como *tlapohualli*[103], y puede traducirse como "la cuenta de las cosas". Para explicar estos fundamentos tomaré como referente el trabajo del investigador nahua Faustino Galicia Chimalpopoca:

> En mexicano se comenzaba la numeración de cinco en cinco comenzando con el *ce* uno, *ome* dos, *yei* tres, *nahui* cuatro y *macuilli* cinco. Este nombre *macuilli* significa el que recibe en la mano, o una capacidad formada con la mano para recibir algo. Porque así lo dice y da a entender la noción *macuilli*; *macuicapice* derivación de *maitl* mano y del verbo *cuillia*, o *macuitutle* naciendo de *maitl* y del verbo *cuetloa*, doblar convirtiéndose en *macuillo* combinación de estos dos últimos en *macuilli* resultado de los dos primeros *macuil* y *cuillia* […] De allí resulta que un puñado es un *macuilli*, cinco o un quinario por componerse de cinco dedos doblados. Luego dos puñados juntos son un *matlactli* o un dinario (Galicia Chimalpopoca 1947, 8-13).

Tenemos aquí la explicación más básica de los fundamentos del sistema numérico nahua, el cual comienza la cuenta con los dedos de la mano hasta formar un puñado, el cual sirve como unidad de medida. La conjunción de dos puñados, o de los diez dedos de ambas manos es lo que forma un dinario. Hasta aquí podíamos decir que este tipo de sistemas numéricos basados en la proporción corporal era un rasgo compartido por diversas culturas:

> Ya que indios y españoles generalmente basaron sus mediciones en las del cuerpo humano, los primeros tradujeron al náhuatl las normas europeas que les fueron familiares –como brazas, palmos, codos, etcétera– y los españoles hicieron otro tanto respecto de las de aquellos. Esto condujo, a veces, a interpretar mediante términos europeos, los símbolos de mensura mesoamericanos inscritos en las pictografías (Castillo Farreras 1972,201).

Una vez señalado este hecho, y antes de abordar el tema de las medidas de longitud conviene seguir con la explicación de los fundamentos del sistema numérico nahua, para entender la forma en que participa el cuerpo humano en la construcción de significados, tanto de números enteros como de fracciones. Tomar

102 "Nos preocupa una reivindicación fundamentalmente histórica al plantear el estudio de los orígenes y la evolución del pensamiento científico en Mesoamérica como legítimo campo para la investigación" (Broda 1986, 65-102).

103 "La cuenta de las cosas": tla-pohua-lli. Un análisis morfológico nos muestra que la palabra se compone de la partícula indeterminada *–tla*; del verbo *–pohua*, que significa contar, y que se aplica para números o para historias, y por último del sufijo absolutivo *–lli* que es la marca de sustantivo

el cuerpo como paradigma para los sistemas de medición nos proporciona más elementos para entender la forma en que operan las *metáforas ontológicas* al interior de "la visón del mundo nahua", es importante no olvidar que tanto el sistema de medidas nahua, como el sistema de medidas español tenían como referente al cuerpo humano. Así podemos apreciar que el número diez está compuesto de la conjunción de dos puñados, ahora veamos cómo se integran los demás números:

> Formada la cantidad de diez, expresada con el nombre de *matlactli*, y atentos los indios a que tenían como puntos cardinales para la invención de su modo de contar veinte dedos en el cuerpo, es decir, diez en las manos y otros diez en los pies considerando que no podían formar otro vaso con estos, no se valieron del término que significará juntura, sino de la partícula *oc*, que significa más y continuaron diciendo *matlactli oc ce*, diez más uno […] hasta llegar al número *caxtolli*. Este *caxtolli* que ha quedado con la representación de quince está representado por un vaso o plato redondo o cóncavo que usaban los indios para servir el caldo, *atolli* u otra cosa líquida. Así lo da a entender su análisis porque se deriva del nombre *caxitl*, plato escudilla, y del verbo *tolloa*, sorber, beber, etc. Y para significar que este utensilio significaba tres macuiles, 3 quinarios o 3 recipientes lo construían con tres pies; pueden verse algunos platos que existen en el Museo Nacional (Galicia Chimalpopoca 1947, 13-15).

Hasta aquí es posible apreciar que estas cantidades también sirven como patrones de medida para cosas básicas de la vida cotidiana. Un puñado, dos puñados, o un cajete (*caxitl*) son cantidades pequeñas que pueden servir como patrones de medida en actividades como la preparación de alimentos o medicinas. Asimismo, vale la pena destacar el hecho de que la equivalencia de este número (tres macuiles) sea representada por medio de un vaso trípode.

Para redondear esta explicación sobre los fundamentos básicos del sistema de numeración conviene exponer la forma en que se cierra la cuenta de un sistema numérico vigesimal, fundado en las partes del cuerpo. Esto es importante antes de explicar la forma en que se realizan las operaciones aritméticas, los algoritmos para la medición de tierras, el registro del tributo y los cálculos arqueoastronómicos. Por eso es importante avanzar de lo simple a lo complejo. Retomado la explicación de Galicia Chimalpopoca podemos decir que:



Imagen 20. Vasija. Cultura Mexica. Técnica Modelado. Dimensiones: Alto 11.20 cm. Ancho 18.10 cm. Espesor 0.40 cm. Peso 0.449 gr. Museo Nacional de Antropología e Historia. Fotografía Archivo Digital MNA.

> Con el mismo nombre de *cempohualli*, significaron veinte, porque hasta allí apuntaron tal cantidad los dedos de las manos y de los pies, y dijeron *ce pohualli*, una cuenta, suma, o total, por no haber ya suficientes elementos en el cuerpo para adoptar nombres característicos. Así es que este total lo significaron por medio de una bandera real, cuadrada y dividida en cuatro partes, con dos líneas cruzadas por en medio, siendo una horizontal y la otra vertical, representando las dos porciones superiores los quinarios de los dedos de las manos, y las otras 2 inferiores las otras dos de los pies. Así se ve en el *pantli* que se encuentra en los calendarios, tributos, etc. (Galicia Chimalpopoca 1947, 17-19).

Con esta cantidad se cierra la cuenta que da fundamento al sistema, a partir de ahora, el número veinte o "una cuenta" será el patrón para realizar operaciones aritméticas, algoritmos y cálculos astronómicos. Estos conocimientos matemáticos tuvieron una aplicación práctica, por ejemplo, en la economía permitieron establecer un sistema numérico que sirvió para llevar la cuenta de los tributos, medir las extensiones de tierras, calcular sus áreas y por ende su capacidad productiva, etc.

Las fuentes históricas de donde proviene esa información son los códices y vestigios arqueológicos que aportan evidencia al respecto, así como algunos manuscritos antiguos. Allí puede apreciarse la utilización de estos glifos para representar la cantidad de tributos

que tenían que entregar los pueblos o *altepemeh*, que estaban subordinados al poderío político y militar de la Triple Alianza. Este sistema también sirvió para llevar la cuenta de los bienes que debían entregar los pueblos tributarios a México-Tenochtitlán, tal y como puede verificarse en documentos muy conocidos como la Matrícula de Tributos, y su copia el Códice Mendoza.

En ambos puede apreciarse un sistema de representación asignado a la unidad del sistema vigesimal, pero sobre todo se utilizan los múltiplos derivados de él: 40, 400, 8,000, etc. Así cada símbolo tiene asignado un valor correspondiente que permite llevar la cuenta exacta de los bienes tributados, principalmente: mantas, telas, alimentos, joyas, animales, trajes militares, etc. Cada uno de estos símbolos es un múltiplo de la unidad básica, y sirve para llevar un registro ordenado de las cantidades correspondientes a cada zona geográfica. No se trata de elementos decorativos, cada una de estas cantidades estaba representada por un signo. Una bandera, o *pantli* para representar al número veinte, un *tzontli*, o cabeza para representar al número 400, y un *xiquipilli* para representar al número 8000.

> Estos cuatrocientos los expresaron con el nombre de *Ce Tzontli*, o *centzontli*, *ce tzontli* se compone de *Ce* uno y *Tzontli* cabello o cabellera. La razón de este compuesto consiste en que la cabellera contiene gran cantidad de representantes de los dedos, cuales son los cabellos y aunque *tzontli* significa cabello aquí se toma por cabellera, lo mismo que en el idioma latino […] El otro nombre *centzontli* indica gran cabellera, gran cuenta, gran suma […] No obstante todo esto el símbolo de 400, no es la misma cabellera sino una hermosa pluma a causa de que esta ha sido la insignia real y característica de los caballeros que la portaban y portan en la cabeza (Galicia Chimalpopoca 1947, 17-19).

Aquí tenemos otro múltiplo de veinte que se expresa como una de las partes del cuerpo, de hecho *tzontli*, también puede ser traducido como cabeza, y el glifo se utiliza para representar una cantidad abundante de algún producto como telas, mantas, cerámica etc.,. La *Matricula de Tributos* es un documento valioso para el conocimiento de la escritura glífica mesoamericana, debido al gran número de topónimos que contiene, asimismo da cuenta del tipo de bienes materiales entregados por cada provincia en los tributos, lo cual permite comprender la especialización de la producción en distintas partes del territorio. Además nos proporciona información sobre las instituciones económicas y la administración, en particular sobre la institución tributaria. También nos permite conocer la periodicidad con la que se entregaban dichos tributos. En síntesis la Matricula de Tributos, no sólo nos permite tener una idea de la extensión geográfica y la fuerza económica de la Triple Alianza, también nos permite tener una idea del pensamiento matemático nahua, particularmente de la aritmética y del sistema vigesimal.

Este códice fue elaborado en México-Tenochtitlan para llevar la cuenta de los tributos que cada determinado tiempo debían entregar las provincias sujetas. Pudo haber sido empleado en tiempos anteriores a la conquista como un documento administrativo, o bien pudo haber sido elaborado posteriormente a 1521 para conocer más de cerca la institución tributaria. La Matricula de Tributos o Codice Moctezuma puede considerarse una fuente para la composición, formas y colores utilizados en la segunda parte del Códice Mendoza. La Matricula contiene la nómina de 395 poblaciones que fueron trasladadas por el *tlacuilo* que pinto el Códice Mendoza, y por eso se supone que es más antigua.

No obstante, en ambos códices pueden identificarse claramente los glifos correspondientes a este sistema vigesimal (20, 400 y 8000), así como los productos específicos a que hacen referencia. Por ejemplo la bandera o *pantli* se utilizó para indicar la cantidad de trajes y escudos de guerra, el *tzontli* o cabeza se utilizó primordialmente para indicar la cantidad de mantas o textiles bordados, y por último el *xiquipilli*, se utilizaba primordialmente para indicar una cantidad de granos o alimentos.

Ahora bien, para proseguir con nuestra *estratigrafía del discurso* y con ánimo de profundizar un poco más es necesario abordar inmediatamente la siguiente pregunta **¿cuál es la lógica interna que hace funcionar la aritmética nahua?** El interés por conocer cómo funciona la aritmética nahua, data del siglo XVII, y se encuentra en un breve manuscrito de Juan de Caramuel que lleva por nombre *De Mexicana Aritmética*. El hecho que motivó sus reflexiones fue haber recibido un ejemplar del *Arte de la lengua mexicana* de fray Alonso de Molina. Dicha obra le sirvió de inspiración para tratar de comprender el funcionamiento de dicho sistema numérico. Según Juan de Caramuel:



Imagen 21. *Matrícula de Tributos* o *Códice Moctezuma*[104]. Lámina 27. Aquí se encuentran las representaciones para 20 bandera *(pantli)*; 400 pluma *(tzontli)* y 8000 morral *(xiquipilli)*.

104 Para abundar más sobre las razones de esta nomenclatura puede consultarse el comentario de Luis Reyes García, en la edición del Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

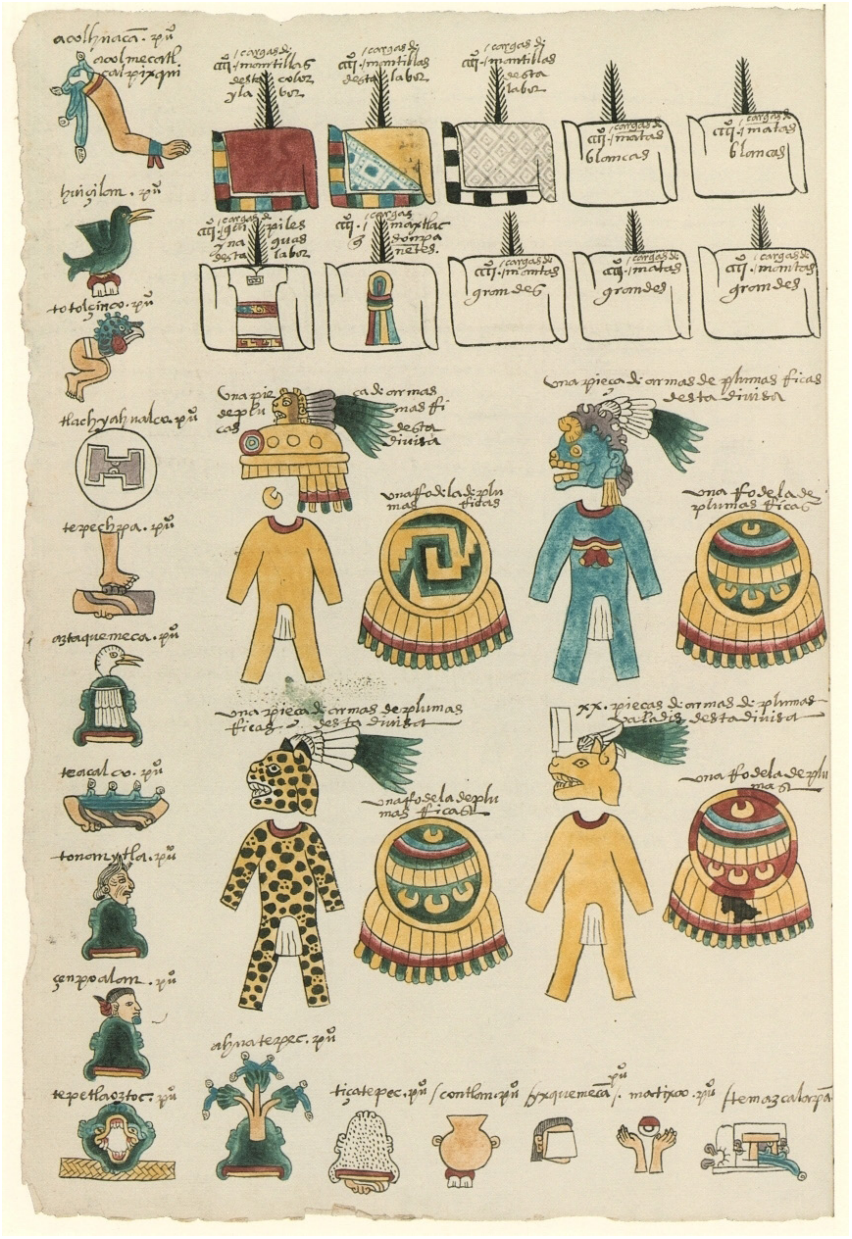


Imagen 22. Códice Mendoza. Lámina fol 21v. Bodlelian Library, Oxford.

El Padre Alonso de Molina, de la orden de San Francisco, en su *Arte de la lengua mexicana*, impresa en México en el año de 1576 , parte segunda, cap.I, pág.81ª, escribe lo siguiente: "También es de notar, que la manera que tienen de contar en esta lengua es hasta cinco, que es *macuilli*, y para multiplicar ("contar") sobre cinco diciendo cinco y uno hasta diez, y después vuelven a tomar el uno, etc., hasta quince, y luego tornan a tomar el uno, etc., hasta veinte. Y procediendo adelante multiplicando (debió decir contando) el veinte hacen cuatrocientos: porque allí mudan el vocablo diciendo *tzuntli*; y no le pierden hasta 8000, que llaman *cenxiquipilli* (Hernández Nieto 1978,93).

En este sistema posicional cada unidad estaba representada por un punto, y así sucesivamente hasta llegar al número cinco, el cual se representaba con una barra. Para proseguir se representaban más círculos alrededor de la primer barra hasta llegar al número diez, el cual se representaba con una barra, y así sucesivamente hasta llegar al número veinte. Este sistema sirvió para realizar las más diversas cuentas. En

relación con la "lógica interna" que hace posible dicha manera de multiplicar, el texto de Juan Caramuel lo explica de la siguiente manera:

> Combina la aritmética cuaternaria con la quinaria, pues procede en primer lugar por cinco unidades y después por 4 quíntuplos para formar el 20. Luego numera 5 veintenas y logra el 100. De aquí regresa de nuevo al 4, y así avanzando cuatro veces por 100, llega al 400. Finalmente, añadiendo 5 veces 400 obtiene 2000, y contando cuatro veces dos mil obtiene ocho mil (Hernández Nieto 1978, 93).

Los ejemplos más conocidos se encuentran en la Matricula de Tributos y el Códice Mendoza, pues cada una de estas cantidades estaba representada por un signo. Una bandera o *pantli* para representar al número veinte, un *tzontli*, para representar al número 400, y un *xiquipilli* para representar al número 8000.

> El nombre *xiquipilli* trae su origen de *xictli* ombligo, gran centro o conjunto de cosas y de *pilli* caballero, cosa real noble o insigne […] Los indios se valieron de la parte media del cuerpo del hombre cual es el ombligo para expresar o significar la cantidad máxima en su numeración; porque juzgaron y creyeron filosóficamente que esa parte era y es del hombre el principal nudo o boca del vientre en que se verifica la grande y continua concurrencia de circunstancias que causan las vicisitudes del mismo hombre. De suerte que es la parte más importante en lo físico que da vida o la muerte (Galicia Chimalpopoca 1947, 28-29).

Con esta referencia podemos cerrar la explicación de los fundamentos del pensamiento matemático nahua o *tlapohualiztli*, especialmente quiero destacar la observación de Galicia Chimalpopoca cuando dice que juzgaron y creyeron filosóficamente que esa parte es el principal nudo del ser humano. La correspondencia entre cada una de las cantidades numéricas con las partes del cuerpo, no es un hecho fortuito, sino que forma parte de un sistema que se relaciona con una forma de ser en el mundo. No es una casualidad que al ombligo se le considere como la parte más importante en lo físico, pues usualmente se le relacionaba con el centro.

Además de los múltiplos de este sistema vigesimal, que son bastante conocidos para la cuenta de los tributos, también quisiera reflexionar sobre las diversas aplicaciones que tuvo el conocimiento matemático derivado de la milenaria tradición mesoamericana. Así, con base en la información que nos proporcionan las fuentes históricas, el sistema matemático nahua también fue utilizado para medir la tierra, el tiempo y el movimiento de los astros. Por eso con ánimo de evitar confusiones, y debido a la amplitud de éstas áreas del conocimiento, a continuación procederé a estudiar cada una por separado.

Comenzaré con el estudio del sistema utilizado para medir la tierra, pues es uno de los temas primordiales para esta investigación, y porque además precisamente es en los manuscritos que dan cuenta del registro de las tierras, en donde se puede encontrar evidencia sólida sobre la aritmética, la geometría, los algoritmos y otros conocimientos matemáticos desarrollados por el pueblo nahua, tal y como lo sugieren las últimas investigaciones al respecto:

> El corpus escrito más abundante que existe de información indígena, perteneciente a la aritmética originaria de América es de origen Acolhua-Azteca. Dos manuscritos pictográficos, el *Códice de Santa María Asunción* y el *Códice Vergara* tratan del importante tema de la contabilidad, en la sociedad imperial Azteca, aquella relacionada con las medidas y el registro de la tenencia de la tierra para vivienda, tributo y otros propósitos. En un estudio inicial Harvey y Williams han demostrado que las descripciones de propiedad Acolhua-Azteca incluían el concepto de área y de medidas lineares, pero no abordaban la cuestión de cómo pueden ser determinados los valores de dichas áreas (Williams y Jorge 2008,72).

Un hecho destacable es que el estudio sistemático de estas investigadoras –sobre la forma de calcular el área de los terrenos de vivienda y de cultivo– ha permitido extender nuestra comprensión sobre las aplicaciones concretas que tuvo el conocimiento matemático desarrollado por los nahuas. Asimismo, proporciona una base material solida que hace inteligible las motivaciones que tuvo el pueblo nahua para desarrollar este tipo de conocimientos. Los datos provienen "del registro de más de 2000 planos de propiedades agrícolas pertenecientes a propiedades domesticas en 16 comunidades, tal y como existían entre 1540 y 1544" (Williams y Jorge 2008,72).

¿Qué aplicaciones prácticas tuvo el sistema matemático nahua? Las motivaciones para desarrollar el

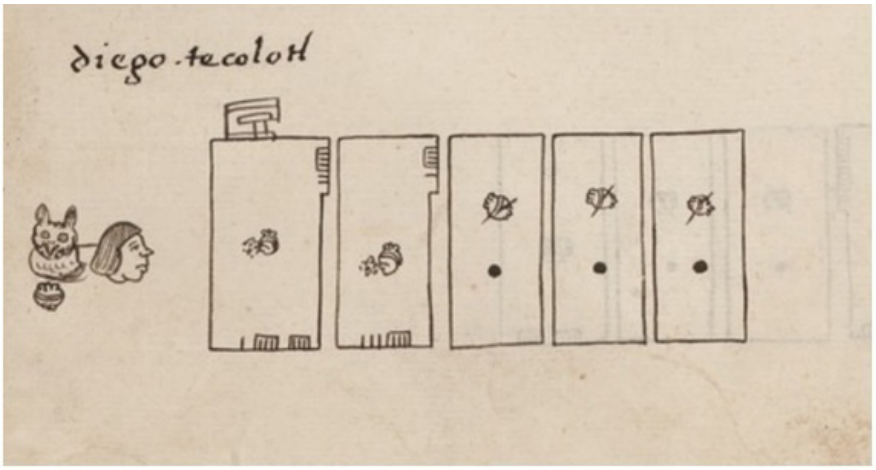


Imagen 23. *Códice Vergara fol 15v*. Glifos numéricos. Registro de parcelas de Diego Tecolotl.[105]

concepto de "área" y los conocimientos relacionados con él, tienen un origen práctico y pueden estar asociados con los efectos que tuvo la redistribución de tierras a nivel local, e inclusive en las tierras que estaban bajo el dominio de la Triple-Alianza. En ese contexto, el conocimiento del área de cada terreno proveía una medida estándar para comparar cuantitativamente las posesiones de tierra, ya sea entre los propietarios de vivienda de una misma comunidad, o entre las distintas comunidades nahuas. Otro importante impulso, como ya sea ha indicado, proviene del sistema de recaudación de impuestos, instaurado desde la época precolonial, el cual estimaba el tributo de acuerdo con la cantidad de tierra cultivada, o poseída para usufructo.

3.4 ALGORITMOS NAHUAS

¿Cómo funcionaban los algoritmos para el cálculo de superficies? En un sentido práctico, los registros de tierra Acolhuas-Aztecas que representan las áreas, y también las dimensiones de cada lado de los campos agrícolas registrados en los códices, nos permiten tener un entendimiento "inmediato" de la aritmética nahua. Hemos dicho que el sistema numérico servía para llevar la cuenta de tributos y para medir la extensión de las tierras. "Y lo más importante, es que esos registradores, también determinaban el área de la superficie de las parcelas de tierra, la cuales fueron registradas con un sistema de notación numérico único" (Williams y Jorge 2001,186).

En relación con este punto, las investigaciones sobre el *Códice Vergara*, han demostrado la existencia de un sistema numérico posicional; el desarrollo de una aritmética funcional y la aplicación de algoritmos para calcular el área de terrenos con diferentes formas geométricas, (triángulos, cuadrados, rectángulos), los cuales servían a los registradores para medir los terrenos. Desarrollar y transmitir ese conjunto de saberes era importante, entre otras cosas, porque la tasa de tributación estaba relacionada con el área calculada de los terrenos registrados, aunque también era útil en otras ramas del conocimiento.

> Nuestro resultados preliminares sugieren que para la época el contacto Europeo, los Acolhua (…) aparentemente conceptualizaron las áreas como atributos de las formas geométricas como rectángulos y triángulos, y la evidencia indica fuertemente que ellos calcularon la superficie de las áreas usando diversos algoritmos que requieren los equivalentes de la adición, sustracción, multiplicación y división (Williams & Jorge 2001,187).

Así tenemos que al sistema vigesimal, hay que incorporarle también el uso práctico de una serie de "formulas" o algoritmos, que permitían calcular la superficie de los terrenos de cultivo, en relación con su forma, ya sea si se trataba de cuadrados, rectángulos o triángulos. A continuación me parece muy pertinente exponer un ejemplo de dichas superficies triangulares para mostrar cómo se hacían los ajustes.

Asimismo, se consideraba que los polígonos irregulares estaban compuestos de las formas antes mencionadas. Antes de explicar brevemente cada uno de

105 Disponible online https://dl.wdl.org/15278/service/15278.pdf. Consultado el 19.06.2020.

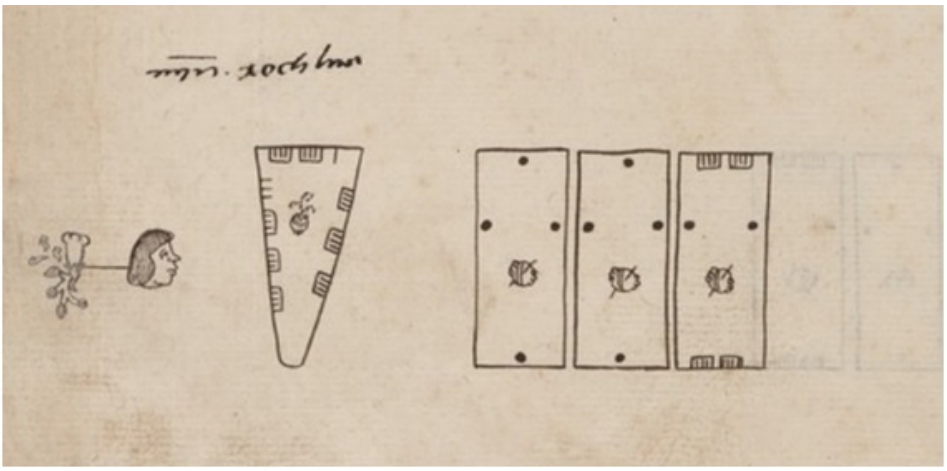


Imagen 24. *Códice Vergara* fol 10r. Calculo del área de superficies triangulares.

estos algoritmos, conviene resaltar que una de las aportaciones más importantes de estas investigadoras consiste en mostrar explícitamente la manera en que se realizaban dichos cálculos, con base en la "lógica interna" del sistema numérico nahua y de los propios registradores.

> El análisis *emic* (enmarcado por conceptos con un significado interno para la Cultura Azteca) se concentra en la interpretación del conocimiento indígena y los procedimientos involucrados en las categorías "metrológicas" expresada por los registradores y dibujantes en sus manuscritos. Los resultados muestran patrones que sugieren los principales componentes lógicos de la metrología topográfica Azteca y su cómputo. Más aún, el nuevo análisis aporta una importante e independiente base para interpretar y esclarecer aquellos textos frecuentemente confusos en español y en náhuatl provenientes del periodo colonial (Williams y Jorge 2008,72).

Desde la perspectiva de la *filosofía intercultural*, el estudio de estos "componentes lógicos" es del mayor interés, pues ayuda a entender mejor la forma en que se estructura el *conocimiento indígena*. También ayuda a aproximarse a las categorías y formas propias de calcular que desarrollaron los nahuas, con base en el antiguo sistema mesoamericano, y además es de mucha utilidad para evitar las ambigüedades que existen en los textos. Entender y explicar la "lógica interna" que subyace en dicha forma de medir la tierra es un asunto ineludible en el desarrollo de una *epistemología intercultural*.

> La lógica Acolhua para la medición de la tierra, está basada en unidades estándar de longitud y en monadas más pequeñas que dicho estándar. Usando una *perspectiva etic*, los españoles del siglo XVII, y los investigadores posteriores frecuentemente han definido las monadas en términos de fracciones de las *varas* y *brazas* españolas. En contraste desde la visión Acolhua (y muy probablemente tenochca), cada monada era conceptualizada como una entidad unitaria en sí misma, y no como una fracción de una unidad más grande (Williams y Jorge 2008,76).

Poner en primer plano parte de esta "lógica interna" es muy importante, sobre todo con miras a lograr un enfoque *epistemológico intercultural*. Cada categoría sirve como una herramienta heurística que permite la comunicación entre la forma en que se produce y se aplica el conocimiento en culturas diversas. Un ejemplo es la reflexión sobre la pertinencia de utilizar el término fracciones, el cual es inteligible desde el paradigma matemático imperante, y más aún si la unidad de referencia es una unidad de medida externa, en este caso española, sin embargo, un análisis más detallado permite apreciar otras formas de conceptualizar y analizar este hecho.

Para continuar con la argumentación es necesario aclarar, cuál era la unidad de medida empleada por los nahuas. La *tlalcuahuitl* o "vara de tierra" era considerada como la unidad de medida básica, en relación con el registro y la propiedad de la tierra, y que servía para medir distancias perimetrales y determinar los límites de cualquier propiedad, y también para medir el área de dicho terreno y así poder calcular su producción en caso de ser un terreno dedicado a la agricultura.

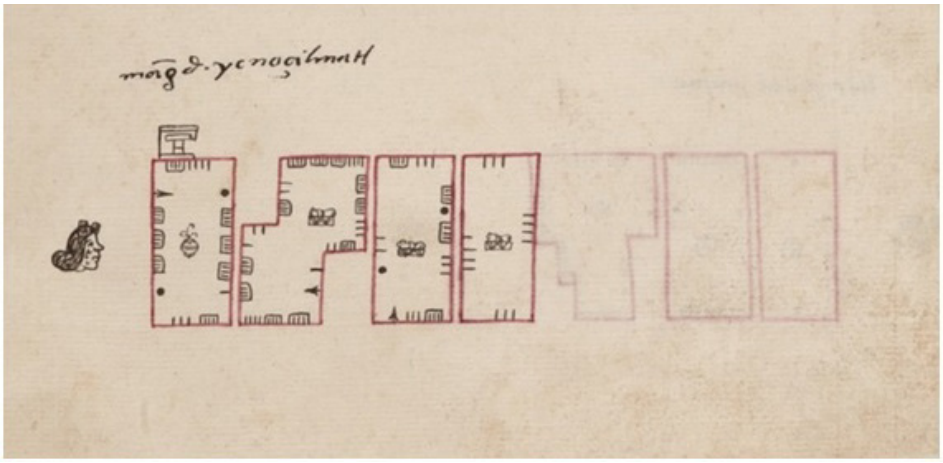


Imagen 25. *Códice Vergara* fol 12v. Calculo del área de superficies irregulares.

Los Acolhuas no expresaron de manera glífica la unidad, pero los textos en idioma náhuatl confirman que esta era la *tlalcuahuitl*, traducida como "vara de tierra". Su equivalente, según Ixtlixochitl, sería el de 3 "varas españolas" (cada una de 0.83m), lo cual nos da una cifra aproximada de 2.5 m. Asimismo: "Un documento en náhuatl de 1661, procedente de Amecameca menciona que la *tlalcuahuitl* usada en esa ocasión contiene aproximadamente tres varas españolas" (Lockhart 1992,145).[106]

Una vez que se ha establecido cual era la unidad de medida utilizada, a saber la *tlalcuahuitl*, ha llegado el momento de analizar otras de las categorías importantes presentes en dicho sistema de registro, pues: "Los campos agrícolas de cada propietario estaban representados dos veces, la primera con la medida de sus lados en una sección denominada *milcocolli*, y de nuevo en una sección denominada *tlahuelmantli*, la cual registra las áreas de los terrenos" (Williams y Jorge 2008,72). En relación con este tema quiero destacar el trabajo sistemático de los registradores, pues en el *Códice Vergara* se encuentran claramente indicados el nombre del propietario, la forma y las medidas perimetrales de su propiedad. En otra sección se indica claramente el nombre del propietario y el área calculada de sus tierras, sin atender tanto a la forma o al perímetro.

El estudio sistemático de las áreas calculadas, ha dado como resultado la identificación de diversos algoritmos utilizados para calcular el área con base en la unidad de medida: *tlalquahuitl*. El trabajo de estas investigadoras es muy valioso debido a que muestran de forma explícita la forma en que era posible calcular las áreas de los diferentes terrenos, mediante la aplicación de distintos "patrones", o propiamente hablando algoritmos. La presencia de estos algoritmos muestra la existencia de un sistema de medidas perfectamente inteligible y con un uso práctico. Sus investigaciones sistemáticas han hecho posible distinguir diferentes tipos de algoritmos para calcular las áreas en terrenos rectangulares, o triangulares, o con el fin de adaptarse a las vicisitudes del terreno (laderas, montañas, etc.), o del suelo (tepetate, suelos arcillosos, etc.).

3.5 LOS GLIFOS NUMÉRICOS

¿Cuáles eran los glifos numéricos utilizados en el sistema de medidas nahua? El sistema de medición de la tierra, también estaba basado en la representación de glifos numéricos relacionadas con las partes del cuerpo: mano: *maitl*, brazo: *acolli*, corazón: *yollotl*, etc. Estos servían para alcanzar una medida lo más exacta posible, y un hecho que me llama la atención es que detrás de cada uno de estos glifos, se encontraba una fórmula matemática que hacía posible el cálculo de superficies y que además facilitaba el proceso de registro:

> Algunas veces un glifo para flecha, mano o corazón seguía a las representaciones de las "varas de tierra" o *tlalcuahuitl* como unidades de medida. Ellas hacían referencia a que la distancia restante en uno de los

106 El documento se encuentra referido en Chimalpahín. *Die relationen Chimalpahin´s zur Gesichte Mexico´s*. ed.Zimmermann (CH,2:40,41)

> lados del terreno es más corta que una vara de tierra. Nosotros las hemos clasificado-nombrado como mónadas, porque ellas no están subdivididas, ni tampoco aparecen como múltiplos. No más que un glifo de mónada en el mismo lado del terreno (Williams y Jorge 2008,72)

Desde un punto de vista filosófico podría analizarse la relación de dichos glifos numéricos con las *metáforas ontológicas* estudiadas en el capítulo anterior, pues en mi opinión también es importante tomar en consideración ese aspecto para ampliar nuestro entendimiento sobre la forma en que se construye el conocimiento desde una perspectiva intercultural. No se trata de ponderar sólo la "exactitud" que pudiera tener dicho sistema, sino que su valor radica también en hacer inteligible, la forma en que el conocimiento indígena construye las relaciones entre el ser humano y la naturaleza.

En un principio dichos glifos numéricos fueron considerados como fracciones de la unidad de medida, tal y como puede apreciarse en la propuesta realizada por James Lockhart; sus resultados se basan en el análisis de diversos documentos en náhuatl provenientes de Tlatelolco, entre los años 1570 y 1581.

Sin embargo, con base en las últimas investigaciones es posible sostener la hipótesis de que no se trata de fracciones, sino de unidades o "mónadas"[107], lo cual implica que son indivisibles, o bien que no tienen múltiplos entre sí. Sobre esto no resulta ocioso recordar que su uso estaba circunscrito a enmendar los posibles errores de cálculo, o los ajustes que eran necesarios derivados de las vicisitudes geográficas del terreno, las propiedades del suelo, el acceso a otros recursos naturales, etc. Dicho sistema glífico utiliza las partes del cuerpo humano, concebidas como unidades para el registro y la medición de las tierras. En relación con las medidas de longitud vale la pena explicar que:

> De las fuentes se infiere que fueron estas medidas las más usadas en el mundo indígena precortesiano, y asimismo que en su mayoría estuvieron basadas en las proporciones del cuerpo humano. Los nombres mismos de las medidas, como *cemíztetl, cemmapilli, cémmatl,* entre otros muchos (literalmente una uña, un dedo, una mano o brazo), denuncian claramente su origen (Castillo Farreras 1972, 210).

No son las únicas medidas de longitud registradas, ya que existe todo un repertorio relacionado con diferentes partes del cuerpo humano como: la uña, el pie, el brazo, las cuales tienen un referente directo y otras como corazón o flecha, en donde es posible apreciar el uso principalmente simbólico. Por eso con ánimo de profundizar un poco más, a continuación presentaré la tabla compilada por Danièle Dehouve, con la intención de tener un panorama general

Esta tabla aporta diversos datos que merecen ser

Unidad de medida	*Nombre náhuatl*	*Equivalente en el sistema métrico*
dedo	*mapilli* ("dedo")	0.017
palma	*macpalli* ("asiento de la mano")	0.07 a 0.09
cuarta	*iztetl (*"uñas")	0.20835
hueso	*omitl* ("hueso")	0.23 a 0.3344
pie	*xocpalli* ("asiento del tobillo, planta del pie")	0.26 a 0.28
antebrazo	*matzotzopaliztli* ("antebrazo")	0.30 a 0.50
codo	*molicpitl*	0.42 o 2 cuartas
axila	*ciacatl* ("axila")	0.63 o 3 cuartas
pie	*tlacxitl*	0.6965 (¿?) aproximadamente dos pies 1/2
brazo	*acolli ("hombro")*	0.775 a 0.80
corazón	*yollotli*	0.8334 o 49 dedos, o 10 palmas, o 4 cuartas o 2 codos, o 3 pies
flecha	*mitl* ("flecha") 1.25	6 cuartas o 1 corazón y 1 codo
estado	*nequetzalli* ("estatura")	1.60 o 7 huesos (¿?)
braza horizontal	*maitl* ("mano, "brazo")	1.6668 o 8 cuartas o 4 codos o 2 corazones
braza vertical	*Maitl nehuitzantli* (brazo puntiagudo)	2.50 0 12 cuartas o 6 codos o 4 axilas o 3 corazones o 2 flechas

Tabla 12. Sistema nahua de medidas longitudinales y sus equivalencias. Adaptada de Dehouve (2014).

107 Este es un concepto acuñado por Leibniz, el cual le sirvió de base para desarrollar algunos postulados de su filosofía, especialmente, en relación con a teoría de la sustancia, la cual es un asunto tradicionalmente abordado por la metafísica. Existe una obra dedicada a este tema que lleva por nombre "Monadología".

analizados con cierto detenimiento, pues además de lo señalado por esta investigadora, quiero destacar que lo relevante es que permite vincular la base de este sistema, es decir, las partes del cuerpo, con las *metáforas ontológicas*. En este caso tenemos que el punto de referencia para desarrollar este sistema de fracciones es el cuerpo humano. Este rasgo cultural permite profundizar nuestro entendimiento sobre la forma en que se expresaban las relaciones entre el ser humano y la tierra. Llama la atención el hecho de que, en la visión del mundo nahua, el conocimiento y la percepción estuvieran ligados con aquellas partes del cuerpo correspondientes al rostro como los ojos, el oído y la boca, las cuales se relacionan con los sentidos de la vista, la escucha, o el habla. Y que por su parte las fracciones correspondientes al sistema utilizado para medir la tierra, estuvieran ligadas con las extremidades superiores que corresponden al corazón, hombro, codo, brazo, mano, uña, pies.

Esta distribución no es arbitraria y permite entender el conjunto de relaciones establecidas por el pueblo nahua y la naturaleza; desde la perspectiva de una *hermenéutica decolonial* destacar este hecho me parece de suma importancia, pues deja entrever que el fundamento de dicho sistema de medición es el cuerpo humano, y en el caso de las medidas de longitud son las partes superiores del cuerpo: torso, pecho, brazos, manos y dedos.

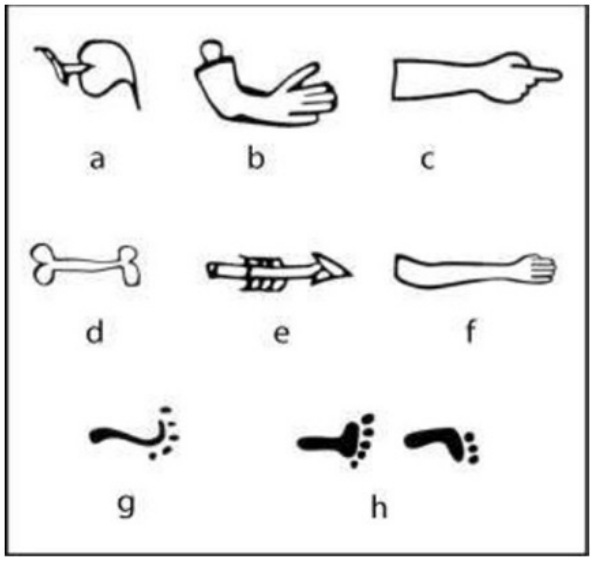


Imagen 26. Esquema 2. a) corazón *(yollotli)*; b) hombro *(acolli)*; c) codo *(molicpitl)*; d) hueso *(omitl)*; e) flecha *(mitl)*; f) axila *(ciacatl)*; g) pie *(xocpalli)*; h) paso *(tlacxitl)*. Según Matías Alonso, 1984.

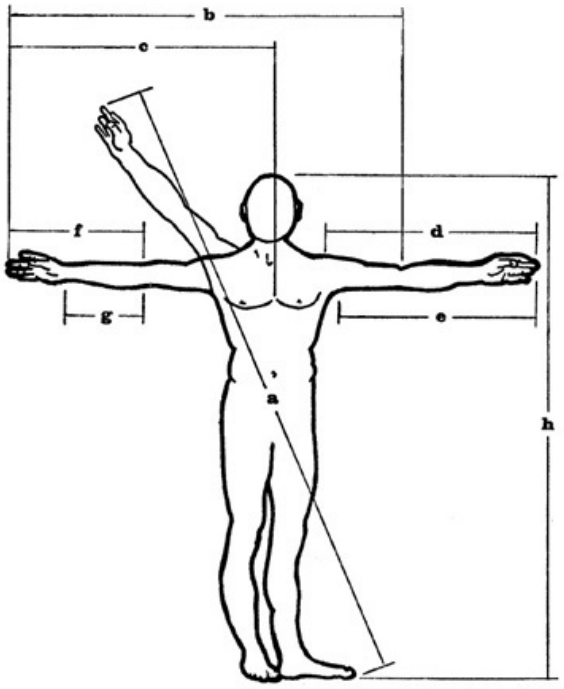


Imagen 27. Esquema 3, Esquema de Da Vinci aplicado a las medidas nahuas de longitud: a) *Cémmatl*, 2.50 m. b) *Cémmitl*, 1.25 m. c) *Cenyollotli*, 0.90 m. d) *Cemacolli*, 0.80 m. e) *Cenciácatl*, 0.70 m. f) *Cemmolicpitl*, 0.45 m. g) *Cemmatzotzopaztli*, 0.30 m. h) *Cennequetzalli*, 1.60 m, o poco más.

Considerar al cuerpo humano como fundamento del sistema numérico es un rasgo central de lo que podríamos denominar *ontología matemática*, pues la aplicación de dichas medidas de longitud no era arbitraria, sino que era un conocimiento aplicado en la construcción de viviendas y centros ceremoniales, por ello aunque se puede cuestionar que no todos los individuos tienen la misma estatura, también es necesario argumentar que existieron patrones de medida usados por los sacerdotes nahuas para trazar los planos de grandes ciudades.

> El trazo de una ciudad monumental no podía realizarse con base en unas medidas cambiantes con las dimensiones individuales y los sacerdotes que se encargaban de ello usaban seguramente prototipos fijos. En el curso del siglo XVI, se planteó el problema de medir las superficies agrarias con la ayuda de las medidas individuales. En este caso, se tomaba como prototipo el cuerpo de un hombre presente, especificando su nombre: así la cuarta o la braza se designaban por el nombre del que había prestado su brazo para sacar la medida (Matías Alonso 1984, 18).

Las fuentes históricas en donde se encuentran representados estos glifos numéricos son manuscritos que hacen referencia al registro de tierras como censos, testamentos y títulos primordiales. Ya hemos analizado brevemente el caso de las medidas de las superficies agrarias, por lo que ahora ha llegado el momento de estudiar los fundamentos de la cuenta del tiempo, ya que gracias a ella podremos comprender la forma en que está estructurado el sistema calendárico, así como la cuenta del movimiento de los cuerpos celestes. La construcción de un centro ceremonial requería de la aplicación de diversos conocimientos matemáticos, ya sea para determinar las unidades de medida longitudinales, pero también para determinar la orientación y su "alineación" con diversos fenómenos astronómicos, pues muchos rituales estaban vinculados con los ciclos de la naturaleza

3.6 ARQUEOASTRONOMÍA Y FILOSOFÍA DEL TIEMPO

¿Cómo se llevaba a cabo la cuenta del tiempo? Una vez explicados los fundamentos básicos del sistema matemático conviene examinar otro ejemplo con ánimo de aportar más evidencia al respecto. En este caso me parece adecuado examinar los fundamentos del sistema calendárico desarrollado por el pueblo nahua desde la óptica de una *filosofía del tiempo*; mi trabajo se concentrará en este aspecto pues existen otros estudios que han abordado sus implicaciones simbólicas con mayor detalle.

En la tradición mesoamericana, la institución del calendario estaba relacionada con la cuenta y registro de fenómenos astronómicos y estacionales, lo anterior refleja una insistente preocupación por el devenir del tiempo, especialmente por la llegada de las lluvias, pues de ello dependía buena parte de la subsistencia. Durante milenios, el ciclo del maíz se convirtió en una pauta cultural de suma importancia para los *pueblos originarios*, pues el cultivo de temporal marcaba el ritmo de la producción, a causa de su interrelación con los fenómenos naturales.

¿De qué forma está estructurado el calendario? El tiempo tenía un carácter sagrado, cada fecha señalaba la presencia de las fuerzas divinas en el mundo y formaba parte de un sistema o modo de contar. Existieron, pues diversos sistemas para contar el tiempo relacionados principalmente con el movimiento de los astros, los cuales marcaban la sucesión de la estación seca a la estación de lluvias. Un principio fundamental de estos sistemas consistía en reconocer la interrelación tiempo-espacio como un entramado dinámico que hace posible la existencia de los fenómenos del mundo. Cada fecha se formaba con un numeral y un signo que lo relacionaba con los elementos naturales, colores, animales, plantas y símbolos del paisaje sagrado.

El año solar y el ciclo agrícola se encontraban estrechamente vinculados, pues ambos son componentes primordiales que permiten explicar la categoría cosmológica de tiempo en la "visión de mundo" desarrollada por los antiguos nahuas. Obviamente, este orden temporal influía directamente en la realización de otras muchas actividades, no sólo las agrícolas, sino también aquellas relacionadas con la guerra, el comercio, la recolección del tributo o las observaciones astronómicas. En la visión del mundo nahua, pueden distinguirse claramente dos calendarios, estructurados sobre esta base vigesimal. El primero era el *tonalpohualli*, o "cuenta de los días" y estaba estructurado en 20 periodos de 13 días cada uno, conocidos en la literatura científica como "trecenas":

> El más significativo periodo de cálculo consistía de 260 días, llamado *tzolkin* por los mayas, y *tonalpohualli* por los aztecas. Consistía en ciclos de veinte días probablemente derivados de la cuenta de los dedos de las manos y los pies del cuerpo humano y trece coeficientes numéricos que podían significar los niveles del cielo. Este calendario adivinatorio pudo haberse originado en el siglo VI a.C en una sureña región zapoteca cuando se reconoció que la medida de estos dos (elementos) producía un ciclo que resonaba con los ritmos naturales. Los guardianes del tiempo mesoamericano tomaron ventaja de esos números medibles, porque ellos facilitaban el cálculo de eventos en el tiempo sagrado. Además doscientos sesenta se aproxima al periodo de gestación humana, a nueve meses lunares, y a la duración promedio del cercano planeta Venus como estrella de la mañana (Aveni 2012, 777-778).

Para comprender mejor los fundamentos de la *filosofía del tiempo* aquí propuesta vale la pena explicar algunos detalles. En primer lugar llama la atención el hecho de que el sistema vigesimal se deriva de la cuenta de los dedos de los pies y de las manos, este hecho no sólo confirma su carácter material, sino que

lo relaciona con las *metáforas ontológicas*, de las que dimos cuenta en el capítulo anterior. La cuenta de los dedos del cuerpo se convierte en la base y fundamento del sistema vigesimal, asimismo no resulta superfluo destacar que la multiplicación de 20 x 13=260 es muy cercana al periodo de gestación del ser humano, y por último es necesario subrayar la duración promedio del ciclo del planeta Venus; esos tres rasgos culturales no deben entenderse de manera fortuita, sino que forman parte de un núcleo conceptual directamente relacionado con los ritmos de la naturaleza, lo cual es de interés para nuestra *filosofía del tiempo*.

El segundo era calendario solar o *xiuhpohualli*, o "cuenta de los años" dicho calendario era el que regía el ciclo agrícola y estaba estructurado en 18 periodos de 20 días cada uno, conocidos como veintenas, lo cual nos da un total de 360 días, más un periodo de cinco días conocido como *nemontemi*. Este era un calendario que estaba basado fundamentalmente en la observación de la naturaleza y particularmente en el movimiento del Sol, y en la llegada de la estación de lluvias, debido a ello servía para regular las actividades agrícolas, rituales y militares. El periodo de 52 años era conocido como *xiuhmolpilli*, "atado de años" y para indicarlo se llevaba a cabo la importante ceremonia de encendido del Fuego Nuevo, sobre el cerro Huizachtepetl. Esta ceremonia estaba relacionada con un fenómeno astronómico, pues únicamente se efectuaba cuando las Pléyades pasaban por el cenit de México-Tenochtitlán."Los dos ciclos básicos del tiempo- el *tonalpohualli* y el *xihuitl* tenían una distribución pan-mesoamericana que de este modo atestigua la continuidad de esa *filosofía del tiempo* en todas las regiones" (Aveni y Calnek 1999, 87).

Esa *filosofía del tiempo* que fundamenta al sistema calendárico mesoamericano, no tiene un carácter puramente especulativo o abstracto, a pesar de estar ligada a fenómenos de naturaleza celeste, sino que esta forma de contar y dividir el tiempo estaba articulada con las actividades productivas derivadas del ciclo agrícola y con las ceremonias religiosas del calendario ritual, esa unidad entre ambos ciclos permitió una cohesión cultural notable entre los distintos pueblos nahuas del Altiplano. En esta sucesión ininterrumpida

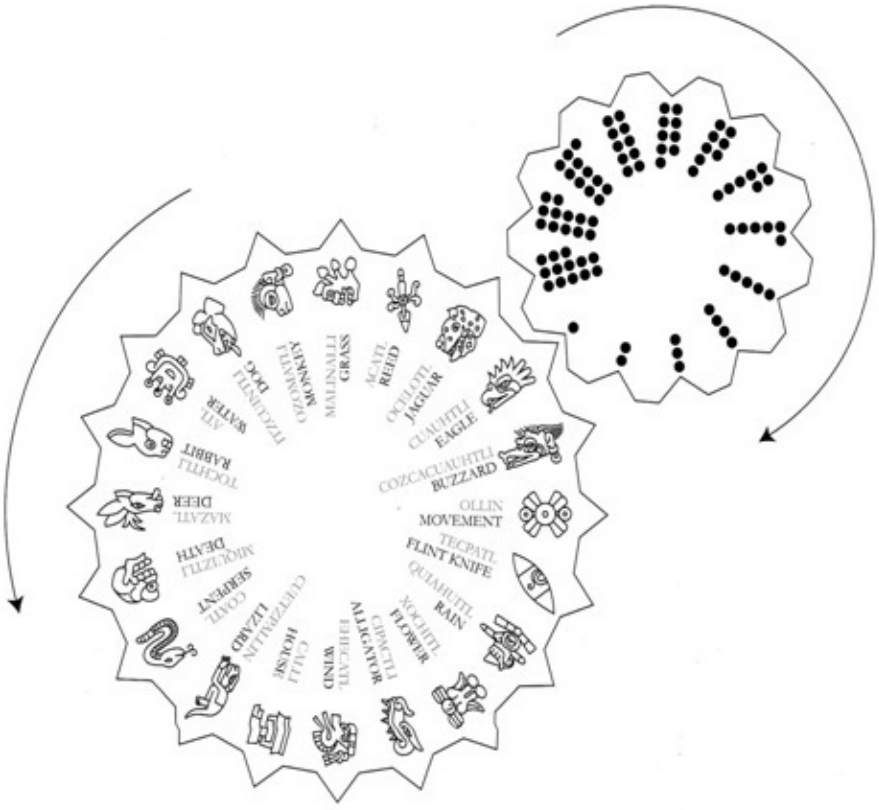


Imagen 28. Esquema 4. Combinación de los 13 símbolos numéricos y los 20 símbolos no numéricos del tonalpohualli. (López-Austin 2002, 34).

del tiempo, los fenómenos naturales eran los que imponían el ritmo y en consecuencia el ciclo agrícola se estructuró en torno a ellos.

> El calendario mesoamericano es el tema principal, y el principio que estructura los antiguos códices. Las inscripciones demuestran que esa forma específica de contar el tiempo, ha estado en uso desde hace más de 2000 años. El sistema usado en el Centro y el Sureste, difiere un poco del de la región maya, pero las características fundamentales eran las mismas. La unidad básica era un núcleo de 260 días formado por la combinación de los números del 1 al 13, junto con veinte signos de los días en una secuencia fija. Con base en esa unidad se formaban otros periodos: ciclos continuos de 260 días, los años solares de 365 días fueron señalados como unidades para fines agrícolas (incluidos rituales) y para fechar eventos históricos (Jansen 2012, 79).

De esta manera las formas de organización social, las fuerzas productivas y las instituciones religiosas se articularon para hacer posible un devenir temporal, susceptible de organizar y regular las actividades humanas. Este acontecer cíclico marcaba los periodos de trabajo y descanso agrícola, señalaba el tiempo propicio para la guerra, indicaba la presencia de las fuerzas divinas y, en suma, permitía la organización de la sociedad y sus diferentes actividades.

> El ciclo del maíz se fue constituyendo en un arquetipo cultural, debido a su repetición anual y a su importancia para la reproducción de la vida, digo arquetipo cultural, porque como mencioné anteriormente, el maíz no es una planta que crezca por sí misma en la naturaleza, sino que para completar su ciclo reproductivo necesita de la intervención del ser humano. También se ha sugerido que el ciclo del maíz –que iba de la colocación de la semilla bajo la tierra hasta su surgimiento como una planta que crece hacía el cielo plena de vigor– permitía considerar a la planta como una metáfora del renacimiento.[108]

En cuanto a sus vínculos con los rituales religiosos, podemos mencionar que a lo largo del año se efectuaban diversas festividades, cada una correspondiente a una veintena del calendario, con la finalidad de propiciar y favorecer el curso del ciclo agrícola. Gran parte de estos rituales estaban consagrados a las deidades de la lluvia y del maíz, las cuales se asociaban con la fertilidad humana, sin soslayar que también eran de suma importancia los rituales relacionados con la guerra y las deidades celestes.

El año solar y el ciclo agrícola se encontraban estrechamente vinculados, pues ambos son componentes primordiales que permiten explicar la categoría cosmológica de tiempo en la "visión de mundo" desarrollada por los nahuas. Obviamente, este orden temporal influía directamente en la realización de otras muchas actividades, no sólo las agrícolas, sino también aquellas relacionadas con la guerra, el comercio, la recolección del tributo o las observaciones astronómicas. Una vez esbozados los fundamentos del sistema numérico conviene reflexionar sobre las fuentes de información que permiten llevar a cabo un estudio de esta naturaleza. Por ejemplo además de la evidencia arqueológica, los códices son una fuente primordial para tener información sobre el sistema calendárico:

> Además los libros de los cronistas españoles, (por ejemplo Durán y Sahagún en México y Landa en Yucatán) contienen narrativas que hacen referencias a procedimientos adivinatorios, ruedas calendáricas, estrellas, nombres de constelaciones planetas y eclipses. A pesar de estar fuertemente corrompidas por la visión del mundo hispánica, las ideas y prácticas indígenas pueden ser extraídas de esa información valiosa (Aveni 2012, 790-791).

¿Cuál es la importancia de la arqueología en el estudio del conocimiento matemático nahua? Para responder a este cuestionamiento, el análisis crítico y sistemático de la cultura material perteneciente a los *pueblos originarios* de México, es de mucha ayuda para entender y explicar ciertos temas que no se encuentran fácilmente en las fuentes escritas, como sucede en los casos del conocimiento matemático y astronómico.

> La importancia de estos fenómenos no aflora a primera vista en la documentación etnohistórica. Los cronistas del siglo XVI escribieron escasamente sobre estos hechos, ya que no entendían el significado de las orientaciones y su relación con la astronomía. Esta última era un tema que interesaba poco a los frailes y a los conquistadores españoles. En ausencia del testi-

108 "El simbolismo del maíz". *Arqueología mexicana*. Edición especial 38, p 32.



Imagen 29. Disco solar en piedra. Peabody Museum. Harvard University.

> monio histórico sobre estos hechos, han sido más bien los restos arqueológicos los que han dado la clave para su comprensión (Broda 1986, 65-102).

Frente a la posible falta de información, o de testimonios históricos a los que recurrir, la evidencia arqueológica[109] permite ir más allá de las fuentes escritas y establecer una serie de pautas, que permiten interpretar rigurosamente la escritura, los símbolos, o las imágenes. Un ejemplo de ello son los diversos discos en piedra, en los que se consignan una serie de medidas correspondientes a los ciclos astronómicos del Sol y del planeta Venus.

Además de la cuenta sistemática de año solar existía una conciencia clara del tiempo que tarda este planeta en dar una vuelta alrededor del Sol, a este ciclo o año venusino, se le conoce como "revolución sinódica de Venus", y simbólicamente estaba asociado a Quetzalcóatl y a Xólotl, su gemelo precioso. El registro de dicho ciclo se encuentra en diversas fuentes, por ejemplo en el Códice Dresde para el área maya, así como en varios discos y monolitos de piedra para el área del Altiplano de México.

Al centro de este disco solar se aprecia la fecha calendárica *nahui-ollin*: "4 movimiento", que corresponde a la época actual denominada "Sol de movimiento". Asimismo después de dos círculos concéntricos aparecen los rayos solares estilizados y una serie de marcadores de tiempo que hacen referencia a los ciclos de Venus. Una vez llegados a este punto y después de haber explicado brevemente los fundamentos del sistema numérico nahua es momento de poner en claro lo que en esta investigación se entiende por arqueoastronomía, pues el término se puede prestar a confusión:

> Además de la excavación, restauración y preservación de los textos labrados en los monumentos, el registro arqueológico permite entender el papel del tiempo, la astronomía y la cosmología en la planeación urbana así como la ubicación de los asentamientos arquitectónicos y la orientación de estructuras particulares. El estudio interdisciplinario de la arqueoastronomía, anteriormente llamado "astronomía cultural" […] es el estudio de la práctica de la astronomía en las antiguas civilizaciones fundamentada en los registros escritos y no escritos (Aveni 2012, 791).

La información proporcionada por la evidencia arqueológica es de utilidad para entender la aplicación de una multiplicidad de saberes tanto en la construcción de centros ceremoniales, como en los métodos de observación de la bóveda celeste y la traza urbana. La arqueoastronomía se fundamenta en un enfoque interdisciplinario y por consiguiente ha de tomar en cuenta las metodologías provenientes de diversas disciplinas, pero cuidando que no exista un traslape entre las mismas. Para esclarecer mejor este punto me parece conveniente mostrar otra propuesta de definición:

> El estudio multidisciplinario dirigido a esclarecer el papel de la astronomía en las sociedades antiguas es lo que llamamos arqueoastronomía. En este esfuerzo mancomunado el método cuantitativo de la astronomía se une con el conocimiento de ciencias humanísticas como la arqueología, la etnohistoria, la etnografía, la lingüística, la epigrafía, la historia del arte, etc. Ciertamente el campo de estudio de la arqueoastronomía comprende cualquier manifestación cultural tangible, como una estela o una estructura arquitectónica, o intangible, como la cosmovisión (Galindo Trejo 2001, 29).

109 "En sentido figurado, la arqueoastronomía hace posible que un astrónomo, habituado a mirar sólo el cielo, y un arqueólogo, sólo el suelo, puedan encontrar sus miradas y dirigirlas en una misma dirección, para entablar un diálogo fructífero encaminado a resolver las problemáticas surgidas en el intento de describir la observación celeste en épocas remotas" (Galindo Trejo 2001, 29-30).

Una vez esbozada esta breve definición de arqueoastronomía conviene señalar que para la *epistemología intercultural* aquí propuesta resulta de central importancia el estudio de las categorías cosmológicas de tiempo, espacio y movimiento. En la cosmovisión nahua, el universo era concebido como una entidad dinámica, que se encuentra fluctuando en una continua alternancia entre fuerzas opuestas. Desde tiempos precoloniales, el pueblo nahua consideraba que un constante devenir, caracterizado con el término *ollin* (movimiento), era una condición primordial para la continuidad de la vida, y por ende del orden cósmico. La existencia del universo es posible, gracias a un cíclico devenir de muerte y renacimiento causado por la interacción dinámica de la lucha de opuestos expresada, a través de fuerzas divinas antagónicas. La relación del ser humano y la naturaleza puede explicarse a través de dicho movimiento, el aspecto creativo de dicha fuerza sagrada, puede ser entendida como un impulso vital simbolizado por el Sol (Tonatiuh).

El *espacio* estaba dividido en cuatro diferentes rumbos, cada uno relacionado con una multitud de símbolos y elementos pertenecientes al paisaje sagrado, que pretenden describir un cuadrante del espacio cósmico. En ese espacio dividido en cuadrantes acontece una interacción dinámica entre esas cuatro fuerzas sagradas (agua, aire, tierra, fuego), cada una de ellas simbolizada por una divinidad, que en alguna época del tiempo tiende a gobernar sobre las otras. El pueblo mexica concebía la superficie de la tierra como una flor de cuatro pétalos –cada una simbolizada por un color– en cuyo centro estaba la joya de jade, en donde mora el dios del fuego. La superficie está dividida en cuadrantes y rodeada por el agua del océano (López-Austin 1989,168-173).

El Este era denominado Tlahuiztlampa, o "lugar de la luz", y estaba representado por medio de un carrizo (*acatl*), símbolo de la fertilidad y la vida. El Norte era denominado Mictlampa, la región del misterio, la región del inframundo, era un lugar frío y desierto simbolizado por medio de un pedernal (*tecpatl*). El Oeste era denominado Cihuatlampa, el lugar de las mujeres guerreras, estaba simbolizado por una casa (*calli*). El Sur era denominado Huiztlampa, "lugar de espinas", situado a la izquierda del Sol, este rumbo representa el carácter incierto de la naturaleza, a través del símbolo del conejo (*tochtli*).

En la lámina 1 del *Códice Fejervary-Mayer*, o *Libro de Tezcatlipoca*, es posible apreciar una representación de las categorías de tiempo y espacio. El tiempo está representado por un calendario adivinatorio, o *tonalpohualli*, el cual contiene un total de 18 periodos de 13 días, o "trecenas", lo cual nos da un total de 260. Cada una de éstas trecenas puede ser perfectamente identificada, e inclusive cada día del calendario puede ser ubicado en su trecena y cuadrante respectivo. También es posible apreciar claramente la división del espacio en los cuatro rumbos mencionados líneas arriba. Asimismo, vale la pena destacar que los diferentes marcadores de año: *acatl*=carrizo, *tecpatl* =pedernal, *calli*=casa y *tochtli*=conejo, ocupan un lugar especial justo en las esquinas.

Existen diversas interpretaciones de esta lámina, y no es mi intención hacer un recuento exhaustivo de ellas, lo que me interesa destacar es la presencia de las categorías cosmológicas de tiempo y espacio, así como su simbolismo con los periodos sagrados de tiempo y la institución del calendario. La imagen puede ser interpretada como un cosmograma, en el cual la personificación del fuego sagrado (*ixcozauhqui*) se encuentra al centro. Los periodos de 13 días o "trecenas", pertenecientes al calendario ritual o *tonalpohualli* son perfectamente reconocibles, y el espacio está representado como una "cruz", o mejor dicho como una flor de cuatro pétalos. En relación con este asunto los especialistas han señalado que: "Nosotros interpretamos la figura de la cruz, en la primera página del Códice Fejervary-Mayer como un signo de un ciclo de tiempo completo con la connotación de que es algo sagrado, por su importancia en la vida ceremonial y las alusiones indirectas a los misterios ocultos de la fertilidad y la muerte. (Anders, Jansen y Reyes García 1994, 157).

En síntesis, tiempo y espacio, así como las fuerzas sagradas formaban parte de un complejo devenir, en el que todo estaba sujeto al cambio y a la transformación, para ser creado y destruido, una y otra vez. Este rasgo cultural sugiere una profunda consciencia del ritmo de la naturaleza y está directamente relacionado con los patrones del clima, los cuales regulaban las actividades agrícolas, militares, religiosas y comerciales, así como los hábitos personales y colectivos de la vida cotidiana.

> De su vinculación con las actividades económicas se derivaba el importante papel que tenía el calendario en la vida diaria, mientras que su sacralización era la base de su enorme poder religioso. La íntima relación

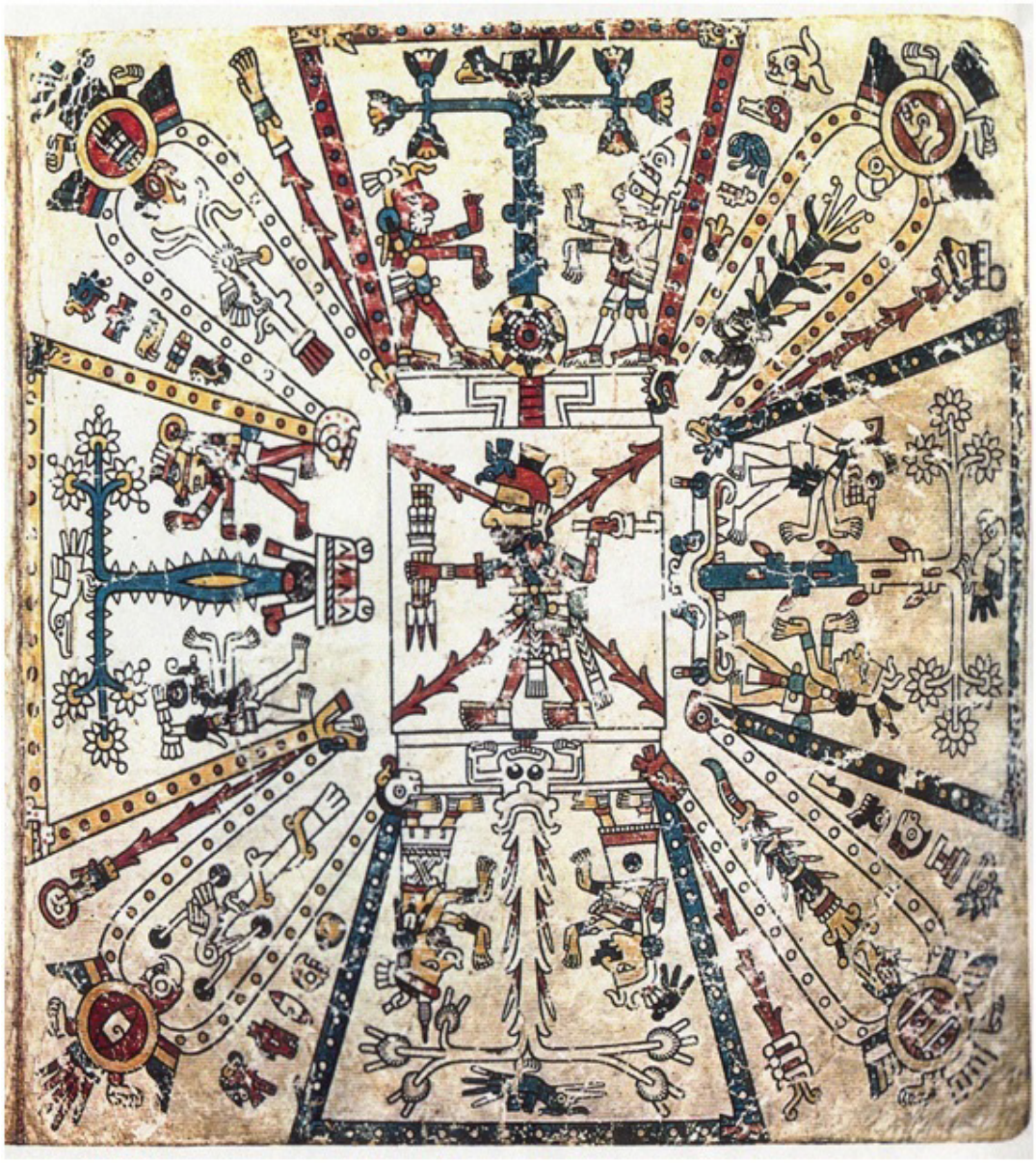


Imagen 30. Códice Fejervary Mayer. El Libro de Tezcatlipoca, Señor del tiempo. Lámina 1.

que existía entre economía, religión y observación de la naturaleza hizo posible que los sacerdotes-gobernantes actuaran *aparentemente* sobre los fenómenos que regulaba el calendario. Así, calendario y astronomía proporcionaban también elementos esenciales de la cosmovisión e ideología de esta sociedad. Ya que se basaban en la observación de ciclos naturales y fenómenos recurrentes, y daban a quien los manejaba *la apariencia* de controlar estos fenómenos y de poder provocarlos deliberadamente (Broda 1986, 65-102).

Para profundizar nuestra *estratigrafía del discurso*, no quisiera concluir este aparado sin haber examinado la relación existente entre la arqueoastronomía y la categoría de la dualidad. Ya vimos como la figura del difrasismo puede considerase como una *estructura cognitiva*; también allí mismo vimos la forma en que se relaciona con el "arquetipo de la pareja primordial"; en consecuencia queda pendiente por examinar cómo se expresó esa categoría de la dualidad en las construcciones arquitectónicas del principal centro ceremonial, en este caso el Templo Mayor, el cual era un

templo doble que estaba consagrado a Huitzilopochtli y Tlaloc, ambas deidades representaban atributos distintos pero complementarios.

El primero era la deidad tutelar del pueblo mexica vinculado a la guerra y a la esfera celeste y el segundo era una deidad de la fertilidad vinculada con la tierra y el trabajo agrícola. Huitzilopochtli era una deidad venerada principalmente por la clase militar y Tlaloc sobre todo por los campesinos. En ese sentido la religión mexica representa la síntesis de esos rasgos culturales:

> La preeminencia de esas dos deidades refleja las necesidades fundamentales de los mexicas: su economía estaba basada en la producción agrícola (de ahí la importancia del agua y la lluvia) y en el tributo recolectado por la conquista (de ahí la importancia de la guerra). En consecuencia nosotros esperamos que todos los elementos asociados al Templo Mayor, como las ofrendas y esculturas de alguna forma se relacionen con estos dos temas (Aveni, Calnek y Hartung 1988, 288).

Poner en evidencia el contenido material de estas categorías resulta de suma utilidad para evitar especulaciones innecesarias, de hecho este contenido material ya había sido señalado por Alfonso Caso, aunque desde la perspectiva de la *historia de la cultura*. Por ejemplo, se ha interpretado que *La Leyenda de los soles*, alegóricamente, puede simbolizar las diversas etapas en el desarrollo de la cultura *mexica* como el paso de la recolección a la caza –rasgo distintivo de los grupos chichimecas– y posteriormente el paso de la caza a la agricultura.

Esta interpretación se sustenta desde el punto de vista de la *historia de la cultura,* según la cual hubo un tránsito de la economía de la recolección a la cultura del maíz, este tránsito pudo haber sido experimentado por los *mexicas* durante su migración desde el norte de México al Altiplano central, aunque también puede conjeturarse que algunos de los pueblos del Norte conocieran la técnica y ésta fuera desarrollada en los lugares en que lo permitía un territorio que era poco propicio para ello.

La *cosmovisión mexica* también puede entenderse como una síntesis en la que se reunían los rasgos de diferentes "culturas". En su interior coexistía el culto a las deidades celestes distintivas de los pueblos nómadas y cazadores del norte llamados *chichimecas*,

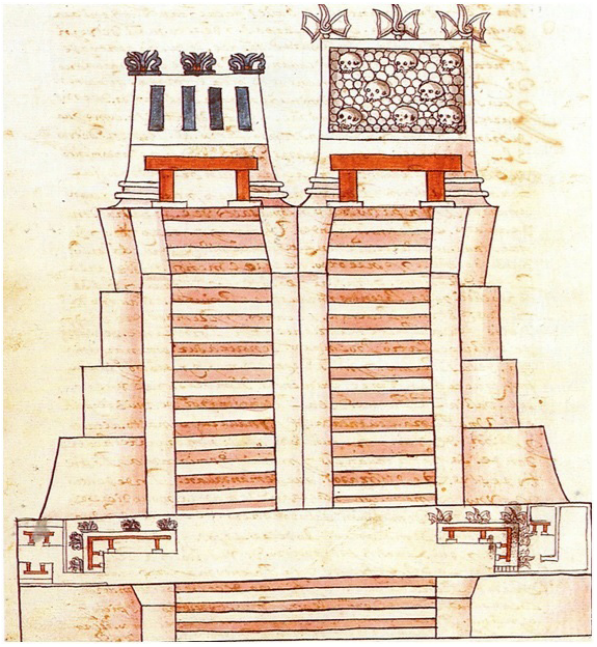


Imagen 31. Los dos adoratorios que contenían las figuras de los dioses en lo alto de la escalinata del Templo Mayor. Folio 112v del Códice Ixtlixochitl, siglo XVI. Bibliotheque Nationale de France, París.

caracterizados por tener un espíritu belicoso y guerrero; ese espíritu estaba simbolizado por deidades como Tezcatlipoca y Huitzilopochtli[110]. El culto a estas deidades celestes se fusionó con las creencias religiosas de los pueblos agrícolas y sedentarios que habitaban el Altiplano y cuyas prácticas religiosas se basaban principalmente en el culto a las deidades del agua y la vegetación (Tlaloc, Quetzalcóatl, Chalchiuhtlicue).

Dicha síntesis no sólo se expresó en un plano simbólico, sino también en la cultura material y específicamente en la construcción de los principales centros ceremoniales. Un ejemplo claro es la distribución espacial existente en las construcciones del Templo Mayor, en cuya cúspide se encuentran claramente diferenciados los adoratorios consagrados a Huitzilopochtli y Tlaloc.

Entonces, la configuración de la religión mexica también puede explicarse debido a la fusión de rasgos culturales de los pueblos cazadores del Norte con la tradición y herencia de los pueblos agrícolas del Altiplano de México. El pensamiento religioso mexica

110 Estas fueron las únicas divinidades que acompañaron a los *aztecas* durante toda su peregrinación desde que partieron desde *Aztlán* hasta su asentamiento definitivo en *México-Tenochtitlan* donde se trasformaron en *mexicas.*

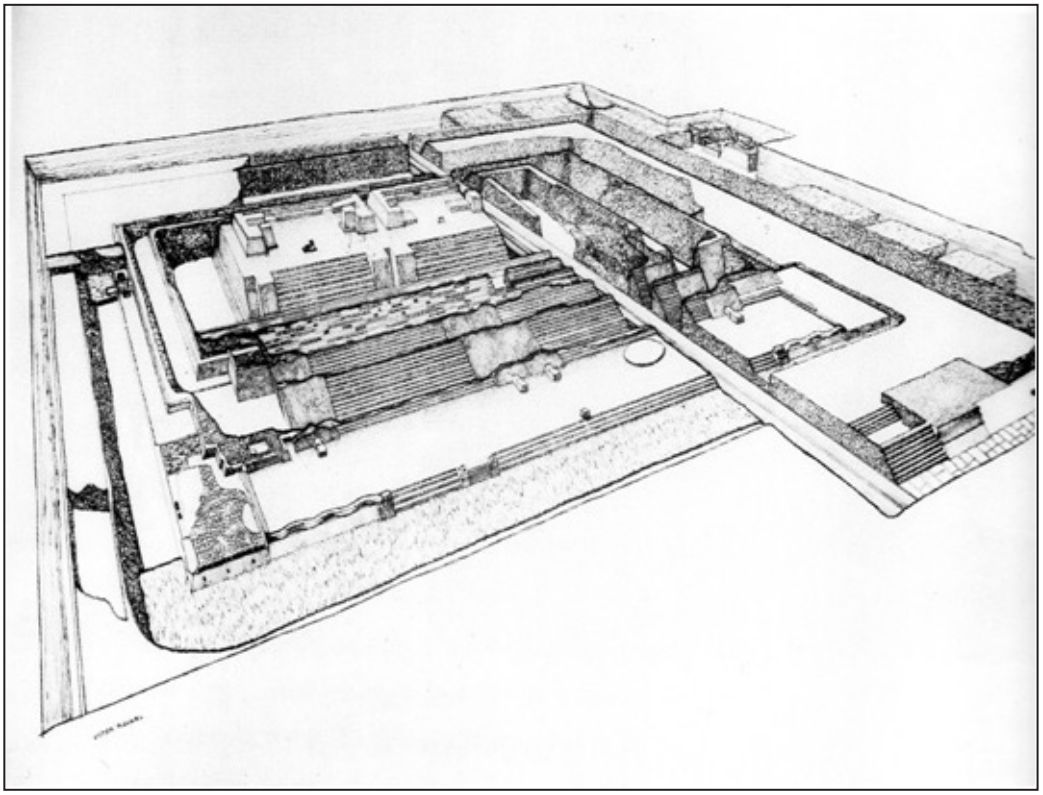


Imagen 32. Dibujo de los basamentos excavados del Templo Mayor (tomado de Matos Moctezuma 2002, 50).

representa un intento de síntesis entre dos sistemas de creencias en apariencia opuestos, pero en el fondo complementarios; vemos pues el desarrollo de esta estructura dual reflejada en la arquitectura del centro ceremonial, pero que también forma parte de los *procesos cognitivos*, como ya se explico en el estudio de la figura del difrasismo, pues la categoría de la dualidad es clave para entender algunos de los fundamentos de la cosmovisión desarrollada por el pueblo del Sol.

De esa manera los rasgos de los grupos agrícolas y sedentarios del Altiplano se fusionaron con una serie de símbolos característicos de los pueblos nómadas y cazadores del Norte, por ello es posible suponer que las narraciones sobre el nacimiento de Huitzilopochtli y la visión del pueblo del Sol que se derivaron de ellos coexistieron con cultos y creencias más antiguos provenientes de las civilizaciones tolteca y teotihuacana; las cuales florecieron varios siglos antes de la llegada de los mexicas.

Los mexicas consideraban al universo como una entidad dinámica que cambia constantemente; el cosmos es una entidad en la que la destrucción es un proceso que vincula inevitablemente a la creación, como parte necesaria del devenir, su *cosmogonía* sostenía que la existencia del universo seguía un devenir cíclico sustentado en la alternancia dinámica de la lucha de contrarios; se trataba esencialmente de una *cosmogonía* dualista, para los antiguos nahuas, el universo podía ser —entre otras cosas— una entidad representada por fuerzas antagónicas que se alternaban sucesivamente y que influían directamente en los fenómenos naturales y en las actividades humanas.

El universo era concebido como una entidad dinámica cuyo devenir fluctuaba en una continua alternancia entre fuerzas opuestas, podría decirse que el paso de la potencia al acto acontece por medio del tránsito de los "opuestos". Los nahuas eran conscientes de que un constante devenir caracterizado con el término *ollin* (movimiento) era una condición esencial para la continuidad de la vida y por ende del orden cósmico. En relación con el movimiento de los astros puede decirse que:

> Reconociendo la importancia de algunas direcciones especificadas por el movimiento de los astros, los sacerdotes astrónomos mesoamericanos idearon una

> manera muy peculiar de rendir culto a las deidades que habitaban en el firmamento. Así se levantaron estructuras arquitectónicas orientadas hacia esas direcciones, para poner en armonía la obra humana con el cosmos. La salida y la puesta de algún cuerpo celeste señalarían la llegada de importantes fechas, en las que se realizaban suntuosas ceremonias religiosas, para obtener así el favor de los dioses en momentos cruciales señalados por la misma naturaleza (Galindo Trejo 2001, 31).

Muchas de estas ceremonias estaban programadas a lo largo del calendario solar o *xiuhpohualli*, y se efectuaban en las plazas públicas de ciudades como México-Tenochtitlan, Tlatelolco o Tenayuca. Los centros ceremoniales de estas tres ciudades estaban construidos de acuerdo con el mismo plano y sus estructuras arquitectónicas sirvieron como marcadores de tiempo.

Pero además de la traza urbana, es necesario tomar en consideración la integración con el paisaje, especialmente las montañas circundantes al Valle de México y sobre todo las hierofanías producidas por la alineación con los fenómenos astronómicos, las cuales eran interpretadas como manifestaciones de las divinidades. La conjunción de todos estos elementos es lo que permite acercarnos al posible significado de estos rituales dedicados a las deidades celestes y a la relación de los fenómenos astronómicos con las deidades del ciclo agrícola. A continuación (página siguiente) me parece pertinente presentar un plano del Templo Mayor para ubicar los espacios sagrados y los templos dedicados a cada deidad.

Específicamente, para el caso del Templo Mayor se han mencionado los tránsitos del Sol en el equinoccio, así como los registros por el paso cenital; se ha sugerido también que la aparición del Sol en medio de las dos estructuras principales pudo haber ocurrido cerca del equinoccio, debido a ello era posible fijar un punto en el calendario; los estudios especializados sugieren que: "los primeros arquitectos de Tenochtitlan, al momento de fundar y diseñar su ciudad habían deseado establecer una orientación de la salida del Sol en el equinoccio que pudiera funcionar para marcar un punto fijo en su calendario (Aveni 1999, 295)

Sin embargo, con las sucesivas fases constructivas del Templo Mayor, la altura del edificio tuvo que ajustarse y en consecuencia también se modificó el horizonte de observación.

Este cambio en la orientación de un edificio no debe sorprendernos, al contrario la orientación de los sitios arqueológicos y centros ceremoniales podía ser ajustada, con la finalidad de lograr la correlación deseada entre un evento astronómico o un acontecimiento histórico con las ceremonias y rituales que estaban asociados a ellos, sin importar si se trata de deidades vinculadas a la agricultura o deidades distintivas de los cuerpos celestes, especialmente si se trata de Venus y el Sol. No hay que olvidar que la orientación de los edificios también estaba relacionada con elementos del paisaje como las montañas y volcanes que circundan el Valle de México:

> La coordinación que existía entre el tiempo y el espacio en la cosmovisión mesoamericana encontró su expresión en la arquitectura mediante la orientación de pirámides y sitios arqueológicos. Estas orientaciones pueden ser relacionadas, en la mayoría de los casos, con las fechas de la salida o puesta del Sol en días específicos del ciclo solar; mientras que algunas de ellas se conectan también con fenómenos estelares (Broda 1986, 65-102).[111]

En el caso del pueblo mexica podemos tomar como caso paradigmático la ceremonia del "Fuego Nuevo" que se celebraba cada 52 años, y que estaba relacionada con un fenómenos astronómico específico como el paso de las Pléyades por el cenit de Tenochtitlan; esta era una ceremonia especial que se celebraba en la cumbre del cerro Huizachtepetl o "Cerro de la Estrella" en Iztapalapa y marcaba el cierre de un ciclo de tiempo llamado *xiuhmolpilli* o "atado de años":

> Llegada la noche de ese día, se apagaban todos los fuegos en la ciudad y se encaminaban los sacerdotes en procesión, seguidos por el pueblo, hasta un templo que estaba en la cumbre del cerro de la Estrella, cerca de Iztapalapa. Llegados allí, esperaban hasta la media noche, y si una estrella, con la que ellos tenían en su cuenta, que probablemente era Aldebarán o el conjunto de las Pléyades o "cabrillas", pasaba en su curso por lo que ellos consideraban que era el medio del cielo, quería decir eso que el mundo no terminaría, y que el Sol saldría a la mañana siguiente, para combatir contra los poderes nocturnos. Pero si Aldebarán,

111 Disponible online. Consultado el 04.06.2020. http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/sites/ciencia/volumen1/ciencia2/04/html/sec_7.html

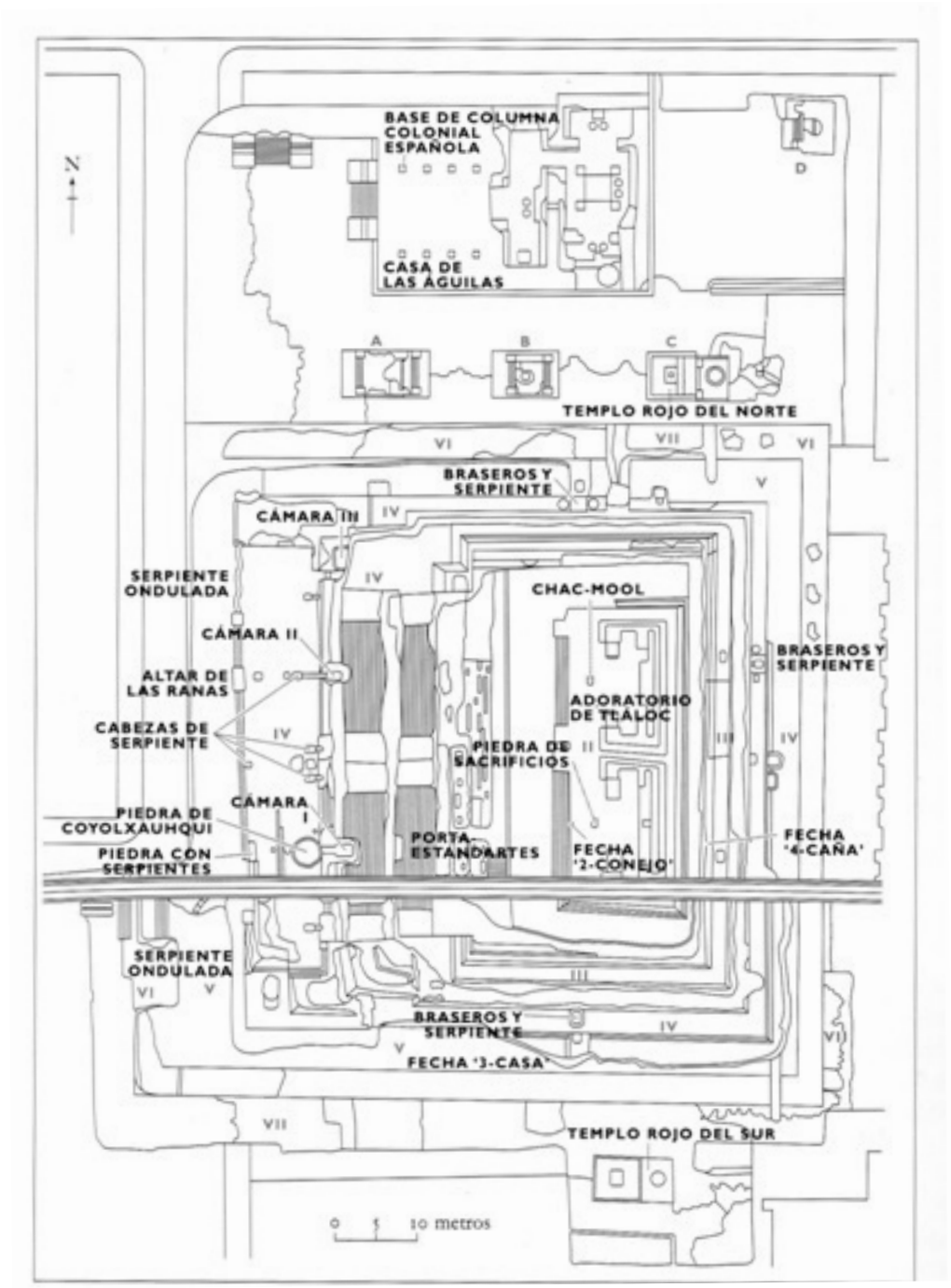


Imagen 33. Plano de las excavaciones del Templo Mayor (tomado de Matos Moctezuma, 2002, 50).

llamado Yohualtecuhtlo, no hubiera pasado del medio del firmamento esa noche, entonces las estrellas y los planetas, los *tzitzimime*, habrían bajado a la tierra y convertidos en fieras espantables devorarían a los hombres, antes que los terremotos arruinaran al Sol. [...] Por eso cuando Aldebarán pasaba el meridiano, se encendía el fuego y con gran alegría se llevaba a los templos locales y de allí a los hogares, indicando en tal forma que los dioses se habían apiadado de la humanidad y le concedían un siglo más de vida (Caso 1993 [1953], 32-33)

Probablemente esta era la ceremonia más importante de la que se tiene registro, pues simbolizaba el

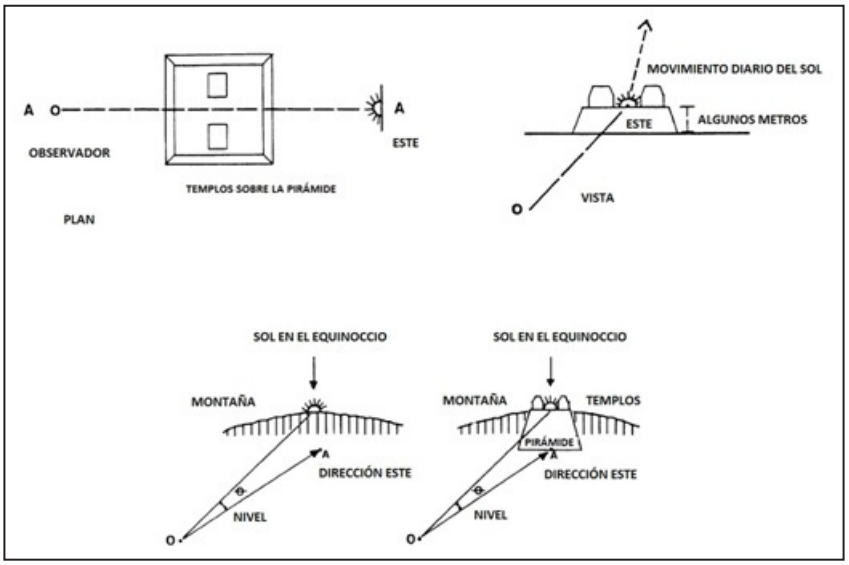


Imagen 34. Orientación de las construcciones para reflejar en un punto fijo del horizonte y convertir la orientación del Sol en un horizonte sobre el templo. (adaptado de Aveni *et al* 1999, 295).

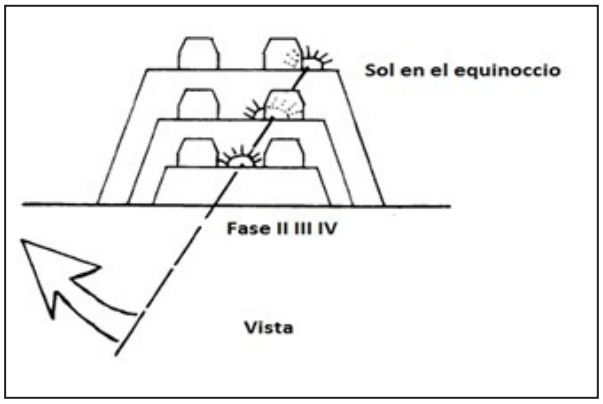


Imagen 35. Cambio de orientación de la salida del Sol durante el equinoccio, con el incremento de la altura de la posición solar en relación con el observador (adaptado de Aveni et al, 1999, 296).

cierre de un ciclo de tiempo en el cual volvían a coincidir la cuenta del calendario adivinatorio o *tonalamatl* y la cuenta del calendario solar o *xiuhpohualli*. Una representación iconográfica de esta ceremonia se encuentra en el *Códice borbónico* o Libro del Cihuacoatl.

En la parte superior izquierda se aprecia la fecha calendárica *ome acatl* o "dos carrizo" escrita en un cuadrete azul con dos círculos al lado. Asimismo del lado izquierdo se observa una procesión de sacerdotes en la que cada uno lleva un atado de años o *xiuhmolpilli*. Al centro de la imagen se ven cuatro sacerdotes encendiendo el fuego sagrado, los cuales llevan como insignia una "cruz de Malta", la cual también está representada en los muros del templo y puede simbolizar un cosmograma. Por último, en la parte superior derecha se puede apreciar un representación del cerro del Huizachtepetl, en donde se realizaba la ceremonia del encendido del fuego. Allí mismo, en la parte superior, se aprecia una representación del Templo Mayor de Tenochtitlan[112], enfrente de la escalinata principal se encuentra una representación de Huitzilopochtli quien lleva en su mano la *xiuhcoatl* o "serpiente de fuego".

Para concluir este apartado quiero señalar que el campo de la arqueoastronomía también incluye la relación con acontecimientos históricos de carácter significativo para una ciudad o una comunidad en particular. La relación entre arqueología e historia no es de exclusión, sino de complementariedad, pues la combinación de ambas disciplinas es lo que permite tener mayores evidencias, al momento de abordar un tema complicado como este. De hecho la correlación entre eventos astronómicos y eventos históricos es un fenómeno frecuente en Mesoamerica, tal y como se puede apreciar en los registros de fechas de los códices mayas y mixtecos que todavía se preservan. De hecho para nuestra *arqueología del saber* dicha correlación es importante pues se encuentra vinculada a las relaciones de poder de la clase gobernante. Por ejemplo: "las elites políticas pudieron haber pautado el tiempo para alinear eventos históricos claves con fenómenos cósmicos, de esta manera ellos podrían ser percibidos

112 Para profundizar más sobre este asunto cf. estudio de esta escena cf. (Jansen & Pérez Jiménez 2017, 397-416). [Time and the Ancestors - open access]

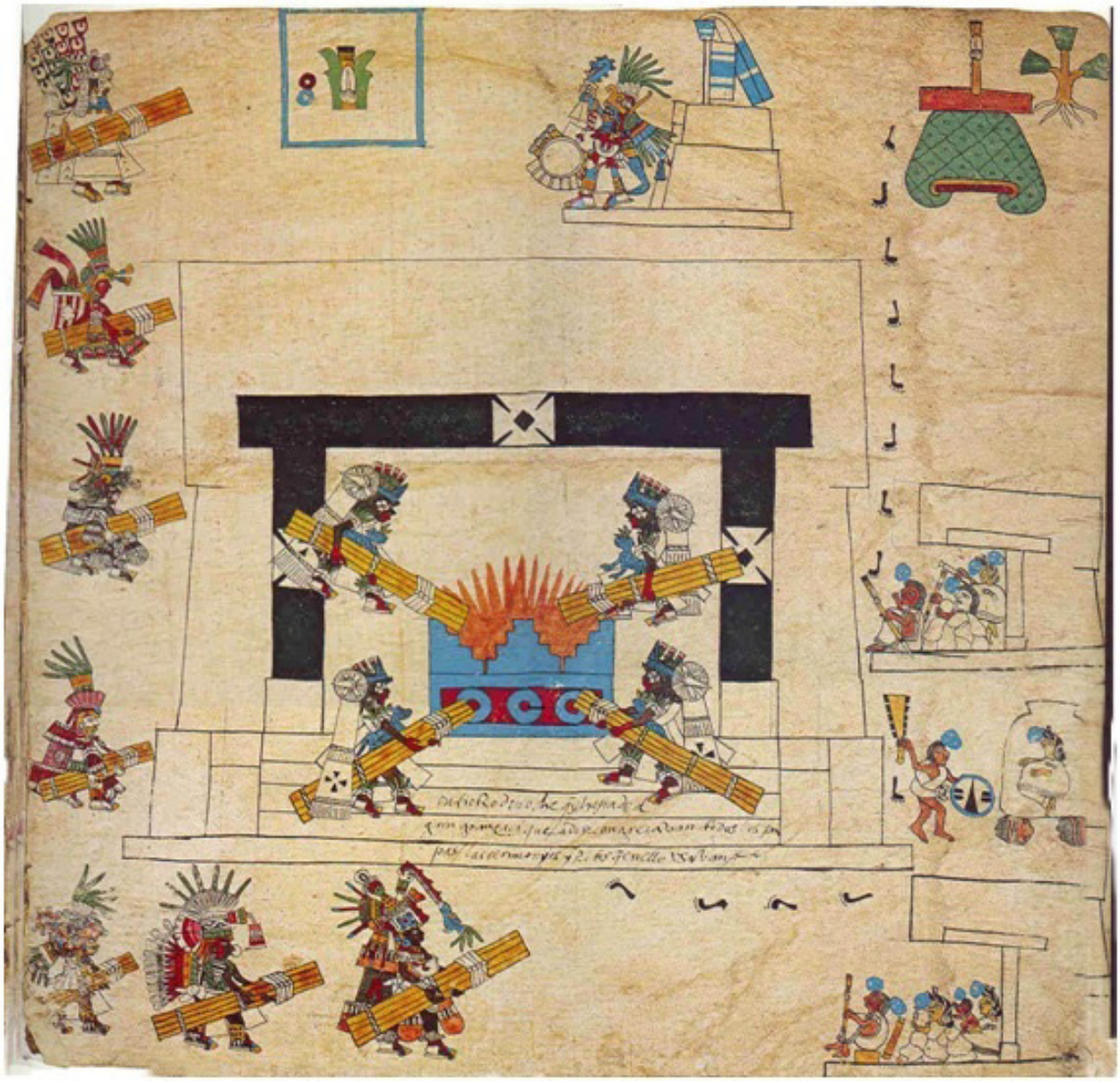


Imagen 36. Ceremonia del Fuego Nuevo. *Códice borbónico* o Libro del Cihuacoatl. Lámina 34.

como directamente relacionados con las fuentes de poder en el cosmos" (Aveni y Calnek 1999, 88).

Sobre este asunto algunos estudiosos consideran que a mediados del siglo XV, con la victoria militar sobre los tecpanecas de Azcapotzalco, se llevo a cabo una reinterpretación de las antiguas creencias para adecuarlas a la nueva situación política imperante en el Altiplano. (Caso 1993 [1953], 16-36) (Soustelle 1996 [1979], 83-92). Ahora bien en relación con la arqueoastronomía los especialistas consideran que muchos fenómenos astronómicos sirvieron como marcadores de tiempo para identificar diversos acontecimientos significativos, principalmente de carácter político:

> La evidencia compilada hasta el momento sugiere que los Aztecas reestructuraron su historia al establecer vínculos cercanos con ciertos fenómenos naturales y algunos comienzos importantes relacionados con su organización estatal como: la fundación de la ciudad, la independencia política de los tecpanecas y las victorias militares [...] nosotros sugerimos que los cro-

> nistas aztecas registraron selectivamente los eclipses visibles que sirvieron como signos de puntuación para poner entre corchetes eventos históricos reales, espaciados por intervalos determinados por el ciclo del *xiuhmolpilli*" (Aveni y Calnek 1999, 96).

En síntesis puede decirse que la *filosofía del tiempo* del pueblo nahua ha estado ligada al desarrollo de un sistema numérico que tiene sus fundamentos en las medidas del cuerpo humano, y en el desarrollo de un sistema calendárico que extiende sus raíces a la milenaria tradición mesoamericana. Tal y como se ha explicado, este sistema permite el cálculo sistemático de los fenómenos astronómicos, tal y como lo muestran los registros de eclipses, pero también la aplicación de algoritmos y fracciones útiles para la medición de la tierra. Esta *filosofía del tiempo* tampoco está desligada de la historia, por eso uno de los objetivos de este apartado fue explicar de qué manera es posible conjuntar los datos proporcionados por la evidencia arqueológica con la información encontrada en las fuentes históricas.

La *estratigrafía del discurso* aquí desplegada ha puesto en evidencia que nuestra *filosofía del tiempo* no está desligada de la configuración de una consciencia histórica, pues el conocimiento de lo que aconteció en el pasado no debe verse simplemente como la acumulación de conocimientos en un "gabinete de curiosidades" o en un "museo conceptual", la función de la consciencia histórica es contribuir con el proceso de descolonización del pensamiento. Por esa razón en los siguientes capítulos me concentraré en desarrollar un recorrido histórico para dar cuenta de los valores axiológicos y económicos que subyacen en el tema del derecho a la tierra y en la Segunda Parte de esta investigación me enfocaré en explicar el trabajo realizado por los sabios e intelectuales nahuas en el periodo posterior a la invasión española ocurrida en 1521.

Capítulo 4.
Propiedad comunal, ciudadanía y derecho a la tierra

En este capítulo se estudiarán las categorías nahuas para la propiedad de la tierra. Asimismo se hará un breve análisis de algunos de los libros de tierras o *altepeamatl* que aún se conservan, con la finalidad examinar los conflictos de tierra que afrontaron las comunidades nahuas durante la época colonial con base en las fuentes primarias existentes. El derecho a la tierra que tienen las comunidades indígenas no sólo ha de entenderse desde una perspectiva económica y jurídica, lo cual a todas luces es evidente y entendible, sino que también es necesario hacer un esfuerzo para comprender los elementos culturales y los valores axiológicos que se encuentran vinculados al derecho a la tierra como la noción de vida buena o *cualli nemiliz*. Por ejemplo, ya se ha mencionado que para los pueblos que han padecido las indeseables consecuencias de la colonización, el valor primordial es la tierra, no sólo porque asegura la subsistencia material, sino también la dignidad, por ello puede decirse que tiene una base axiológica

Asimismo entender cabalmente la relación espiritual con la tierra distintiva del pensamiento indígena, puede ser un elemento clave para resolver muchos conflictos territoriales y ambientales derivados de la falta de comunicación intercultural, o de voluntad política en un contexto de neo-colonización y extractivismo económico y epistémico. De la misma manera, se abordará el tema de la ciudadanía indígena a la luz de los conflictos sobre el territorio y la falta de reconocimiento que enfrentan las comunidades nahuas en la actualidad. Por último reflexionaré sobre las implicaciones sociales que tienen los conceptos de autodeterminación y ciudadanía.

Las preguntas de investigación que serán tratadas en este capítulo son las siguientes: ¿cuáles son las categorías nahuas para la propiedad de la tierra?, ¿que documentos históricos dan cuenta del derecho a la tierra de las comunidades nahuas?; ¿cómo se transformó el régimen de propiedad comunal de la tierra en el México Independiente?; ¿cuáles son los conflictos territoriales que actualmente enfrenta el pueblo nahua?, ¿cuáles son los elementos clave para pensar el concepto de autonomía?, ¿cómo se expresa la relación espiritual con la tierra en la legislación internacional?; ¿en que consiste la vida buena o *cualli nemiliz*?

4.1 LAS CATEGORÍAS NAHUAS PARA LA PROPIEDAD DE LA TIERRA

¿Cuáles son las categorías nahuas para la propiedad de la tierra? Para profundizar la *estratigrafía del discurso* que esta investigación pretende, ha llegado el momento de estudiar –con cierto detenimiento– las diferentes categorías existentes en idioma náhuatl relacionadas con la propiedad de la tierra. Dicho estudio es de utilidad para evitar caer en una posición ingenua, o en idealizaciones sin fundamento, por lo mismo considero importante adoptar una perspectiva histórica. No obstante además del análisis de las diversas categorías relacionadas con la propiedad de la tierra, este apartado pretende poner en evidencia las implicaciones sociales y los conflictos derivados de la falta de entendimiento entre visiones del mundo con bases ontológicas y axiológicas distintas.

Por esa razón no resulta superfluo subrayar que uno de los efectos más notables de la colonización es la falta de entendimiento, la cual puede ser provocada de forma deliberada, debido a intereses políticos o económicos, que consideran a la tierra solamente como una fuente de recursos, es decir, se le atribuye exclusivamente un valor económico y se desconoce su valor moral y espiritual. Dicha falta de entendimiento se deriva del desconocimiento de la historia y del legado cultural de los *pueblos originarios* de México.

De allí la importancia de adoptar una perspectiva

histórica para su estudio, pero siempre con una mirada crítica de las fuentes históricas y los estudios consultados. Afortunadamente existen documentos que dan cuenta de estas diferentes categorías para la propiedad de la tierra, las cuales eran una expresión de los valores y la forma de organización social desarrollada por el pueblo nahua desde tiempos precoloniales. Asimismo, la posesión de la tierra también era considerada como un criterio para medir la riqueza, y también una base primaria para la recaudación de impuestos. Señalar lo anterior es importante pues nos permite reconocer, sin ingenuidad, que la relación con la tierra estaba vinculada con valores espirituales, pero también con valores económicos. Analizar lo anterior no es un asunto sencillo, por ello:

> Es importante recordar que en tiempos anteriores a la conquista, la custodia de los registros de tierra estaba en manos de las autoridades del *altepetl* o del *calpulli*…el fuerte papel corporativo-colectivo, junto con una predisposición de los primeros investigadores llevaron a identificar las formas mesoamericanas con las de los indios del Noreste de Norteamérica, dejando la persistente noción de que la tenencia de la tierra en México era comunal. Los investigadores actuales han mostrado reiteradamente que además de las tierras cultivables; las propiedades familiares o individuales funcionaban, y eran poseídas por largos períodos de tiempo e inclusive heredadas (Lockhart 1992,142).[113]

El planteamiento anterior es relevante porque pone sobre la mesa de debate el hecho de la coexistencia de diversas formas de propiedad, las cuales van más allá de la dicotomía entre propiedad pública y propiedad privada como se verá más adelante. La plasticidad del idioma náhuatl hizo posible la construcción de una serie de categorías que sirven para describir situaciones específicas que permiten extender nuestro horizonte de investigación en un tema crucial. Una vez puntualizado este hecho conviene explicar en que consisten las categorías referidas:

> Dos de las más básicas categorías nahuas para la tierra eran: *altepetlalli* "las tierras del altepetl" y *calpollali* "las tierras del calpulli". (*tlaxilacatlalli*, "tierra del *tlaxilacalli*", tiene aproximadamente el mismo significado que *calpollali*, pero es mucho menos común). Las dos eran de hecho formas diferentes de referirse a lo mismo., presumiblemente no había una tierra del *altepetl*, que no fuera al mismo tiempo "tierra del calpulli"[…]Los documentos en náhuatl del periodo colonial temprano y medio aportan considerable evidencia que apunta a una temprana división colectiva de las tierras más fértiles en parcelas, relativamente uniformes. Cada parcela individual con una medida de veinte unidades, o algún múltiplo de veinte (Lockhart 1992,142).

Las dos categorías mencionadas anteriormente expresan claramente la administración colectiva de las tierras por parte de las autoridades del *altepetl* (ciudad), o del *calpulli* (barrio), pero también es importante señalar que, de acuerdo con este investigador, los documentos nahuas de la época colonial temprana sirven como fuentes para conocer el sistema de medición y los criterios empleados. Dicho sistema de medición tenía una utilidad práctica y económica, pero también era expresión del conocimiento tradicional, o más específicamente de la matemática nahua. (Williams y Jorge 2008,72-77)

El sistema numérico desarrollado por los nahuas se inserta en la milenaria tradición mesoamericana, la cual estaba fundada en un sistema vigesimal, con sus correspondientes múltiplos y "unidades de medida". Dicho sistema fue utilizado para medir ciclos de tiempo y se encuentra en la base del calendario, también fue usado para llevar los registros correspondientes al tributo, y como hemos visto para medir la tierra e inclusive las propiedades de suelo. El registro y la medida era una de las responsabilidades que tenían los encargados de la administración colectiva de las tierras:

> Los registros, sin embargo, contienen dos tipos separados de medidas para cada parcela, una que da la forma y las dimensiones lineales, y la otra el área en unidades cuadradas. Un signo especial está relacionado con cualquier terreno menor de 400 unidades, o en otras palabras, menor que el equivalente de veinte por veinte. Una posible explicación es que veinte por veinte era el tamaño normal de una parcela, sin embargo, había irregularidades surgidas en el proceso de adaptar un esquema uniforme a las vicisitudes del terreno como en laderas y montañas (Lockhart 1992,143).

113 He realizado la traducción inglés-español de los pasajes de la obra de John Lockhart incluidos en el presente capítulo especialmente para esta investigación.

Es obvio que podía haber modificaciones debido a las circunstancias descritas anteriormente, sin embargo, lo que me interesa destacar es la existencia de un patrón de veinte por veinte, así como la importancia del registro y la medición. La utilización del sistema de registro para la medición de la tierra es un rasgo cultural que merece ser estudiado con más detalle, pues la utilización de fracciones, o mónadas fue lo que les permitió adaptar el modelo o esquema a las vicisitudes del terreno.

Además de las evidencias proporcionadas por el *Códice Vergara* en relación con los patrones y unidades de medida, así como de los algoritmos utilizados para calcular el área de cada una de las propiedades, también vale la pena mencionar el caso del documento conocido como Plano Parcial de la Ciudad de México, en ese mapa se detallan más de 400 terrenos demarcados por caminos y canales, asimismo la gran mayoría de esos terrenos son representados con el nombre de sus propietarios. Al centro se aprecian las parcelas divididas en rectángulos y en la parte izquierda algunos terrenos adoptan una forma triangular para adaptarse a las vicisitudes del terreno, tal y como se ha mencionado.

Para proseguir con nuestra *estratigrafía del discurso* conviene estudiar, las diferentes categorías desarrolladas por los nahuas para la posesión de la tierra. Aquí, como en otras partes de esta tesis, nuestra guía será el análisis paciente del idioma náhuatl, con el objetivo de poder mostrar las categorías propias relacionadas con este asunto. Este análisis pretende poner en evidencia la especificidad de cada tipo de posesión, y será de utilidad para ampliar nuestro horizonte de comprensión en relación con un tema capital para esta investigación. Una vez llegados a este punto, no resulta superfluo reflexionar sobre las formas de adquisición de la tierra, pues también algunas propiedades familiares se podían heredar, pero también era posible solicitar una porción de tierra vacante a las autoridades comunales:

> La cadena de acción parece empezar con un individuo en particular que se percata de la existencia de un pedazo de tierra vacante por alguna razón, y se moviliza para ocuparlo, probablemente con el consentimiento informal de los propietarios vecinos, quienes conocen la situación local. Las autoridades del *calpulli* son prevenidas para otorgarle al solicitante la tierra que pretende, y quizá empiecen a trabajar en ello, para que finalmente un oficial del *altepetl*, un contable, alcalde, o regidor vaya a otorgar la aprobación final y supervise las mediadas y el apropiado registro (Lockhart 1992, 148).

El procedimiento así descrito, probablemente no era el mismo en todos lados, sin embargo, nos proporciona una muestra sobre cómo pudieron funcionar estos mecanismos de administración colectiva de las tierras. En la actualidad puede parecer sorprendente un procedimiento como este. Sin embargo, no hay que olvidar que la población estimada durante la época precolonial en Mesoamerica era de aproximadamente diez millones, la cual se vio severamente mermada por las guerras contra los invasores españoles y sus aliados, pero sobre todo por las epidemias que azotaron el territorio durante el siglo XVI.

Por supuesto que con el régimen colonial se estableció el sistema de la encomienda y se desataron diversos conflictos de tierras, de allí la importancia de conocer las categorías que se pueden encontrar en documentos escritos como: testamentos, censos, juicios e inclusive en códices como aquellos pertenecientes al género Techialoyan, los cuales se caracterizan por hacer referencia a los conflictos entre la Corona española y diversos pueblos, o bien a conflictos con los colonos invasores. Así para avanzar con nuestra *estratigrafía del discurso*, a continuación presentaré una tabla en la que se exponen las categorías nahuas para la propiedad de la tierra, tomando como base la investigación realizada por James Lockhart. En la columna de la izquierda se incluye el nombre en idioma náhuatl, en la columna del centro se específica su traducción, y en la columna de la derecha se incluye un breve comentario que ayuda a comprende mejor la forma en que eran administradas estas tierras.

Cada una de estas categorías hace referencia a diferentes usos, los cuales son los que determinan el régimen de propiedad y los tipos de trabajo que se realizaban en cada una de ellas. Es claro que las propiedades del *altepetl*, del *calpulli*, o aquellas con obligaciones tributarias tenían un carácter colectivo. Por su parte es probable que la tierra de los nobles y aquella destinada a la vivienda pudieran ser heredadas entre los descendientes del propietario, tal y como lo muestran diversos documentos de la época colonial, principalmente los testamentos. La instauración del régimen colonial, sin duda provoco un cambio drástico en el régimen de propiedad de la tierra que tiene



Imagen 37. Plano Parcial de la Ciudad de México (1563-1565). Biblioteca Nacional e Antropología e Historia (BNAH).

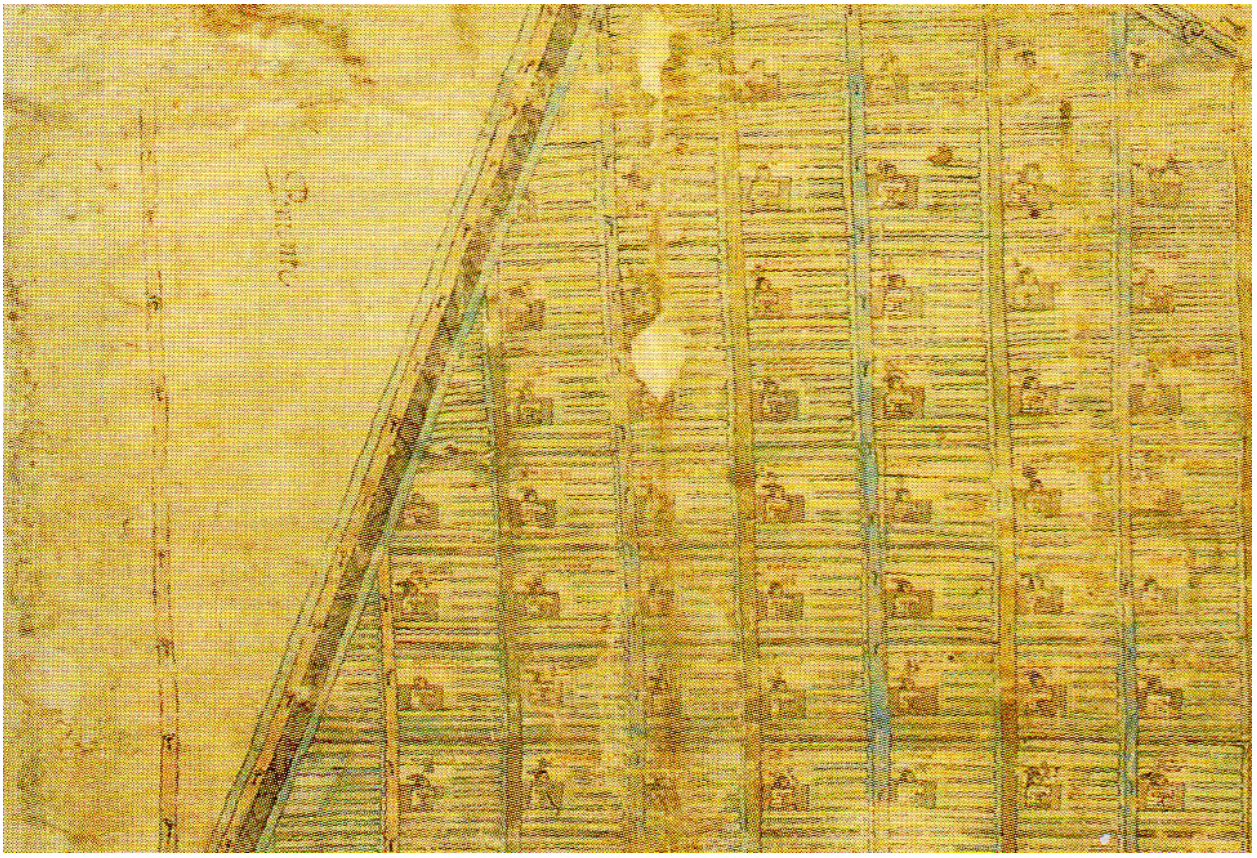


Imagen 38. Plano Parcial de la Ciudad de México (Detalle). Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (BNAH).

Categoría	*Traducción*	*Comentario*
altepetlalli	tierra del altepetl	Estas tierras eran de propiedad comunal y la asamblea comunal del poblado era la responsable de su asignación.
calpollali	tierra del calpulli	Estas tierras pertenecían a un barrio o a un gremio específico.
tequitcatlalli, tequitlalli	tierra con obligaciones tributarias	Estas tierras estaban asignadas a la producción que se debía entregar como tributo a otra ciudad o *altepetl*.
pillali	tierra de los nobles	Estas tierras se asignaban a las familias de las clases gobernantes y podían ser heredadas.
callalli	tierra para vivienda, o del hogar	Estas tierras estaban destinadas a la construcción de viviendas de los habitantes del barrio *(calpulli)* o de la ciudad *(altepetl)*
Hueca tlalli, inic ocan tlalli	Tierra distante, tierra en otro lugar	Esta categoría hace referencia a propiedades que se podrían tener en otro poblado, principalmente debido a enlaces matrimoniales o familiares.
huehuetlalli	tierra antigua, tierra patrimonial	Esta categoría hace referencia a un tipo de tierras ancestrales, podía ser de propiedad individual o colectiva.
tlalcohualli	tierra comprada, adquirida	Esta categoría hace referencia a tierras adquiridas o rentadas para propósitos productivos.

Tabla 13. Categorías para la propiedad de la tierra. Adaptada de Lockhart (1992, 144).

consecuencias hasta nuestros días. Muchas de las categorías mencionadas anteriormente fueron sustituidas y desplazadas por otras que aseguraban la consolidación del *status quo* imperante:

> La forma en que los españoles fueron ocupando la tierra después de la conquista no se ajustó a regulaciones ni controles efectivos; se trataba de apropiaciones de hecho, algunas veces en zonas que cultivaban y aprovechaban los indígenas; los despojos a los pueblos de indios se hicieron cada vez más frecuentes en los lugares más densamente poblados desde tiempos prehispánicos. En los apartados y menos poblados, desiertos en gran medida, el simple avance de los cultivos y, sobre todo, de los ganados que se reproducían rápidamente al aprovechar pastos vírgenes, impusieron los "límites" (…) En tales condiciones la tierra se usufructuaba desmedidamente. Se poseía sin títulos; pocas eran las propiedades cuyos títulos correspondían a su extensión (Lira y Muro 1994, 430).

El pasaje anterior pone en evidencia que a pesar de las muchas disposiciones legales emitidas, la ocupación de las tierras ocurría sin ningún control efectivo. Los ganaderos ocupaban grandes extensiones y las manadas eran tan grandes que provocaban daños en los cultivos de las comunidades indígenas, ésta y otras situaciones generaron una multiplicidad de conflictos de los cuales afortunadamente se conserva un abundante registro en varios archivos del país. La importancia de estos documentos ("títulos de propiedad" y "libros de tierras") radica en su papel como medios de legitimación de la propiedad, pero sobre todo del derecho a la tierra, y desde una perspectiva académica permiten comprender los argumentos y razones esgrimidos en dichos litigios.

Frente a esta situación el régimen colonial tuvo que implementar una serie de mecanismos para lograr su control administrativo. Para ello se hicieron algunas concesiones a los caciques y a las comunidades con el objetivo de asegurar la estabilidad política de la colonia, sin afectar el *status quo* y los negocios de los colonizadores. En el terreno económico, los ejemplos más claros son la institución de "La Encomienda" y "La Hacienda", y en el plano político podríamos mencionar como ejemplos al Cabildo de Tlaxcala pero sobre todo a las llamadas "Repúblicas de Indios".

En el caso específico de México-Tenochtitlán, vale la pena destacar lo siguiente: "El régimen colonial español instauró una serie de organizaciones para lograr una mejor administración de la población indígena del Valle de México, entre las cuales estaban las *repúblicas de indios*, las *parcialidades*, *cabildos*, *cofradías* y *cajas de comunidad*" (Segovia, 2017:106). La importancia social de estas formas fue que contribuyeron a reorganizar parte de la vida económica y política de los *pueblos originarios* durante la época colonial. Los estudios especializados explican claramente cómo se reconfiguró en *parcialidades* el territorio de México-Tenochtitlán después de la invasión española. Dicha reconfiguración también estuvo asociada al tributo, pues se utilizaron los registros previos. Dichas parcialidades cubrieron diversas funciones administrativas en relación con la redistribución de la tierra.

> Después de la conquista de Tenochtitlán y sus alrededores, los españoles organizaron el territorio de la antigua México-Tenochtitlán en cuatro parcialidades de indios: San Juan Moyotlan, San Sebastián Atzacualcoa, San Pablo Teopan y Santa María Cuepopan. Esas parcialidades permanecieron como un marco político que trabajo con y entre las congregaciones religiosas españolas y las autoridades civiles. Esas parcialidades eran responsables de la recolección del tributo, de la participación política de las autoridades indígenas y de la creación de municipios y cabeceras (Segovia 2017,109).

Las consecuencias de dicho reconfiguramiento quedaron consignadas en varios códices y documentos que dan cuenta de los conflictos de tierras entre la Corona española y las comunidades nahuas, o de algunas comunidades entre sí. Un ejemplo notable son los llamados *Códices Techialoyan*, los cuales constituyen un género en particular, que se distingue precisamente por hacer referencia a estos conflictos de tierras entre las comunidades nahuas y la Corona. Un análisis detallado de cada uno permite apreciar los argumentos jurídicos y culturales esgrimidos por las partes para reclamar el derecho a la tierra.

Un ejemplo notable es el *Códice Cuajimalpa*, que actualmente se encuentra resguardado en el Archivo General de la Nación, su origen se sitúa en el siglo XVI como consecuencia de una serie de litigios iniciados entre los años 1531-1536 por Hernán Cortés, contra el Ayuntamiento de México con el fin de establecer los límites de su Marquesado del Valle, el cual

le fue otorgado por el Rey Carlos I de España el 27 de septiembre de 1527. El objetivo de Hernán Cortés era mostrarle al Rey que él había donado y otorgado el control político y territorial a algunos caciques indígenas que gobernaban ciertos pueblos o barrios, los cuales se volverían súbditos del Marquesado y vasallos de la Corona española.

4.2 LOS LIBROS DE TIERRAS: *ALTEPEAMATL*

¿Qué documentos históricos dan cuenta del derecho a la tierra de las comunidades nahuas? La mayoría de los cincuenta códices del género Techialoyan que aún se conservan provienen de los siglos XVII y XVIII; en un principio se pensó que eran más tempranos, sin embargo, muchos pueden ser copias de documentos más antiguos, su valor para este estudio radica en que la característica central de dichos documentos es que fueron mandados a hacer por los diversos pueblos y comunidades nahuas para pelear por la posesión de sus tierras.

Un caso que permite apreciar los rasgos centrales de este género de manuscritos es el *Códice de San Antonio Techialoyan A-701*[114]. Se trata como la mayoría de estos códices de un *altepeamatl*, es decir, de un libro de tierras, en el que se da cuenta de las propiedades territoriales de la comunidad, a través de una serie de imágenes que contienen parajes que sirven de mojoneras, así como de sus correspondientes medidas:

> Quizá, originalmente, el códice era parte de un expediente de tierras. Se sabe que para principios del siglo XX, la pictografía formaba parte de la Colección Antigua resguardada en el Museo Nacional. Fue en 1933, al estudiar el códice y compararlo con otros cinco documentos pictóricos, cuando Federico Gómez de Orozco estableció la existencia de un grupo con fuertes afinidades. Los consideró ejemplos de la *tlacuilolli* del siglo XVI, asociados a la escuela fundada por fray Pedro de Gante, anexa a la capilla de San José de los Naturales, en el convento de San Francisco de México. Fue con la publicación de las notas monográficas de Robert H. Barlow y Byron McAfee, entre 1943 y 1949, que los autores comienzan a usar el término Techialoyan (Noguez 2013,15).

Como se ha mencionado el objetivo primordial de estos "libros de tierras" o *altepeamatl* era legitimar el origen del pueblo, así como sus límites territoriales, los principales estudios han sido los de Faustino Galicia Chimalpopoca –quien hizo una traducción del texto en náhuatl–; Federico Gómez de Orozco realizó un nuevo estudio en 1933, y en 1993 la investigadora Nadine Béligand llevo a cabo el trabajo monográfico más completo que hasta la fecha se ha efectuado.

Como puede apreciarse existe una diversidad de ejemplos, sin embargo, para los fines de esta investigación me parece muy importante mencionar el caso del *Códice Techialoyan* de la comunidad de San Bartolo Ameyalco, no sólo porque es complementario del *Códice Cuajimalpa*, sino sobre todo porque dicho documento todavía se encuentra en el poblado y es custodiado por los comuneros del pueblo. Este hecho es notable puesto que la comunidad no sólo lo considera parte de su patrimonio cultural, sino que desde tiempos coloniales les ha servido como prueba de legitimación en diversas disputas jurídicas.

En concreto, este documento que contiene imágenes y textos en náhuatl, da cuenta de la disputa de tierras entre la Corona española y esta comunidad que se asentó en dichas tierras mucho antes de la llegada de los mexicas al Valle de México. Este ejemplo es notable porque en los tribunales la comunidad logró el reconocimiento jurídico y el respeto de su territorio al argumentar que ellos eran poseedores legítimos de dichas tierras, es decir, que dichas tierras no pertenecían a los mexicas. Así a través de un arreglo en tribunales, el cual muchas veces consistía en aceptar la religión católica y el gobierno de la Corona española, se lograba el reconocimiento jurídico de los límites territoriales de dichos poblados. El documento sirvió como prueba en el juicio para mostrar claramente los límites o mojoneras con otros pueblos vecinos, así como para aducir rasgos culturales de carácter histórico que sirvieron como elementos de prueba.

En la actualidad la custodia de este documento ha contribuido a fortalecer la consciencia histórica y por ende la identidad de los habitantes de San Bartolomé

114 "El códice de San Antonio no registra una fecha de elaboración verosímil. Se ha calculado que este conjunto de documentos apareció entre la segunda mitad del siglo XVII y principios del siguiente. "Se trata de un pequeño libro de 26 por 21 cm que guarda 20 fojas manufacturadas en papel de amate grueso, de color café claro, sin imprimatura. (…) Se ha detectado en un buen número de manuscritos pictográficos la existencia de un estilo de pintura y escritura muy singular bautizado como Techialoyan. Generalmente el idioma náhuatl se ha escrito, con tinta europea ferrogálica, con grandes letras del tipo "bastardilla" o "grifa". En muchas ocasiones en la ortografía y división de las palabras se cometen errores, que hacen imposible una fluida traducción de las mismas" (Noguez 2013, 14).



Imagen 39. Códice de San Antonio Techialoyan A-701, ff 11v-12r. Biblioteca Nacional de Antropología e Historia MNA.

Ameyalco, el cual presenta ya un alto grado de urbanización, cuyas consecuencias han sido el desplazamiento casi absoluto del idioma náhuatl y la pérdida de memoria del patrimonio cultural, de allí la importancia que tiene este manuscrito para los comuneros del lugar, quienes lo custodian celosamente y no han permitido que el manuscrito sea trasladado fuera de la comunidad.

El documento es valioso porque como se ha dicho puede estudiarse como complemento del *Códice Cuajimalpa*; su valor radica en mostrar de qué manera ocurrió la reconfiguración territorial de dicha zona de la ciudad en las décadas posteriores a la colonización española, asimismo permite ver las estrategias jurídicas empleadas por Hernán Cortés y la Corona española para lidiar con los conflictos de tierras, pero sobre todo permite apreciar las estrategias y argumentos utilizados por las comunidades nahuas para defender sus territorios en un contexto político y social adverso como lo fue el de la colonización. No hay que olvidar que en las décadas posteriores a la invasión española se implementó el sistema de "La Encomienda", el cual consistía en otorgar tierras y mano de obra a los colonizadores, con la condición de que se encargaran de la evangelización de la población indígena. Así la conversión al catolicismo de las comunidades puede entenderse como un artificio para lograr el reconocimiento de sus tierras y evitar en lo posible la implementación del sistema de encomienda en sus territorios. Así el reconocimiento de los territorios estaba condicionado a la sujeción política a la Corona española y a la conversión al catolicismo.

Una vez que se ha mostrado de manera suficiente el uso de los libros de tierras o *altepeamatl* para legitimar el derecho a la tierra de diversos poblados y comunidades, también ha llegado el momento de mencionar un ejemplo que hace referencia a las propiedades de los descendientes de la nobleza mexica, texcocana o tlaxcalteca. Llama la atención el caso del *Códice Techialoyan García Granados*[115], el cual:

> […] enumera las propiedades que pertenecieron a varios miembros de la nobleza indígena, supuestos descendientes de Cuauhtémoc y Moctezuma Xocoyotzin. Asimismo presenta una extensa red de vínculos entre gobernantes de numerosos pueblos. De manera general se reconocen las siguientes partes. En el anverso al principio, se da una particular noticia de Xólotl y su *cihuapilli*, "esposa", fundadores del linaje gobernante de Acolhuaca-Texcoco. La siguiente sección es más extensa, hace referencia a los gobernantes de un buen número de pueblos identificados

115 En relación con la procedencia de este manuscrito puede decirse que:" Existe la posibilidad de que la tira haya pertenecido a la famosa colección de Boturini formada en la primera mitad del siglo XVIII. No disponemos información de la salida de la pictografía a Europa. En 1893 aparece en los catálogos de venta que ofrecía el librero Emile Dufosse en Paris. En ese tiempo el documento fue adquirido por el señor Alfonso García Granados, quien su vez lo obsequió, en 1907, al entonces llamado Museo de Arqueología de México" (Noguez 2012, 80).

> con glifos toponímicos. Sigue la "Rueda del *tepanecayotl*", que da noticia de la estructura política que tuvo Azcapozalco como señorío hegemónico anterior a la Triple Alianza (Noguez 2012, 78).

Este documento tiene como finalidad mostrar la legitimidad de la propiedad de la tierra, a través de la genealogía que se muestra en las imágenes del códice. El códice contiene una lista de propiedades territoriales, así como glosas en el idioma náhuatl que permiten complementar la información que proporcionan las imágenes. Un rasgo notable es el uso de la historia como medio de legitimación. Primero con las referencias históricas contenidas en el nopal genealógico de los gobernantes de Tenochtitlán y Texcoco, pero también en el hecho de que es uno de los pocos documentos que se refiere a la historia y a la hegemonía política de los tecpanecas de Azcapozalco.

Esta legitimación a través de la historia y la genealogía, no sólo ha de entenderse de forma literal, es decir, no es sólo una referencia directa al linaje de gobernantes poderosos, sino también puede entenderse como una apelación a los ancestros, a la "antigua regla de vida", la cual como se ha dicho era el fundamento de la normatividad jurídica en la región nahua del Altiplano Central. Así la antigua regla de vida, la genealogía y la historia sirvieron como medios de legitimación de las tierras y posesiones tanto de comunidades como de individuos pertenecientes a la antigua nobleza como los hijos de Moctezuma Xocoyotzin, o de Cuauhtémoc quienes son mencionados en el *Códice Techialoyan García Granados*. Para ahondar en estas reflexiones sobre las formas de legitimación también es importante atender a los detalles de la iconografía:

> Es la pictografía más elaborada del grupo Techialoyan y se utilizó una amplia y brillante gama de colores, así como formas de escritura tradicional indígena conjugadas con iconografía hispana. Para dar mayor énfasis al aspecto nobiliario, algunas secciones se decoraron con aplicaciones de oro […] La "Rueda" se engarza a un "nopal genealógico", en el que aparecen los *tlatoque* o gobernantes de México-Tenochtitlán y México-Tlatelolco. En la parte superior del nopal se agregaron dos elaborados ejemplos de heráldica española y otros elementos que acompañan a hombres y mujeres indígenas de la etapa novohispana (Noguez 2012, 78).

En síntesis hemos visto que los libros de tierras: *altepeamatl* o *tlalamatl* cumplieron una función muy importante en las disputas por el derecho a la tierra, ya sea frente a la Corona española como institución, o a colonizadores como Hernán Cortés y los encomenderos quienes trataron de legitimar el despojo a través de las instituciones jurídicas coloniales. El valor de estos documentos es que dan testimonio de las disputas, las estrategias y los argumentos utilizados; entre los más notables están el uso de la genealogía y de la memoria histórica como instrumentos de legitimación para la propiedad de la tierra.

Así el análisis de las categorías nahuas para la propiedad de la tierra que se encuentra en el estudio de Lockhart, ha de ser complementado con un examen minucioso de los libros de tierras: *altepeamatl o tlalamatl*, con el objetivo de avanzar en esta *estratigrafía del discurso* sobre el derecho a la tierra de las comunidades nahuas. Tener en claro los diferentes tipos de propiedad de la tierra, nos brinda elementos más sólidos para evitar caer en generalizaciones apresuradas en relación con una tema que tiene complejas interrelaciones económico-culturales. Sobre este punto vale la pena enfatizar que el derecho a la tierra no se trata sólo de un asunto de carácter económico o jurídico, sino que también se relaciona con otros rasgos culturales pertenecientes a la visión de mundo nahua.

4.3 PROPIEDAD COMUNAL Y DERECHO A LA TIERRA EN EL MÉXICO INDEPENDIENTE

La Guerra de Independencia de México provocó una nueva reconfiguración política, sin embargo, las condiciones de explotación y discriminación de los *pueblos originarios* no cambiaron significativamente. "A principios del siglo XIX, La Nueva España suministraba a la metrópoli las tres cuartas partes del total de sus ingresos de las colonias. La explotación colonial había llegado a su punto máximo" (Villoro 1994, 598). Para hacer frente a la nueva realidad se fueron reconfigurando diversas formas de resistencia social, las cuales respondían a necesidades del momento y entre ellas el derecho a la tierra ocupó un lugar preponderante, especialmente debido al impacto que tuvieron las Reformas Borbónicas en la organización política y en la *propiedad comunal* de la tierra. *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas* consigna que:



Imagen 40. Códice Techialoyan García Granados. Biblioteca Nacional de Antropología e Historia MNA.

> Al tiempo de la Independencia mucha población indígena en el centro y el sur de México eran miembros de las antiguas Repúblicas de Indios, o *pueblos* con territorio y estructuras administrativas propias, esas estructuras, especialmente las instituciones religiosas, fueron alteradas como resultado de las reformas iniciadas por la dinastía de los Borbones al final del siglo XVIII, y que continuaron con los siguientes gobiernos Liberales. El establecimiento de los *municipios,* los cuales cubrían un área mayor que aquella que estaba bajo la jurisdicción de los antiguos gobiernos indígenas, combinada con una política de Estado relacionada con la disolución de la **propiedad comunal** fueron los mayores factores en la pérdida de la solidaridad étnica (Schryer 2000,236).

Además de estas reformas administrativas, que tenían como objetivo la disolución de la propiedad comunal –la mayoría de la cual estaba en posesión de la Iglesia Católica– hay que mencionar que el crecimiento demográfico fue otra de las causas que influyó en los conflictos legales por la posesión de la tierra. Pero además tampoco hay que olvidar los juicios debido a abusos laborales cometidos por los hacendados, o los constantes conflictos entre las comunidades y "pequeños propietarios", en su mayoría criollos y mestizos. En relación con la *propiedad comunal* de la tierra –que es el tema central de este apartado– es necesario señalar que:

> En el campo, la expansión de las haciendas a costa de las **tierras comunales** de los indígenas había incrementado la desocupación y favorecido la creación de un peonaje para los latifundios. Mientras los precios de los granos aumentaban de continuo, los salarios de los peones permanecían constantes. Todos los indios aunque exentos del pago del diezmo, debían pagar un tributo especial *per capita* a la Corona, y estaban

> sujetos a ciertas reglas que los trataban como menores. No podían, por ejemplo, firmar escrituras públicas por más de cinco duros, ni vender libremente su trabajo (Villoro 1994, 602).

Antes de la Guerra de Independencia, la finalidad de obtener el reconocimiento como República de Indios era precisamente legitimar las tierras ancestrales que eran propiedad de la comunidad, o las que fueron quedando debido al despojo, y a las transformaciones administrativas que ocurrieron durante la etapa colonial. Así, como resultado de un prolongado hartazgo en contra de los latifundistas y grandes hacendados muchas comunidades se adhirieron al levantamiento encabezado por Miguel Hidalgo:

> De los numerosos casos estudiados puede situarse al menos uno que tuvo lugar en Chalchoapan, en las cercanías de Cholula. Los indígenas al darse cuenta que sus demandas legales no prosperaban, invadieron en 1809 las tierras de la hacienda de Portezuelo. Un factor que agravó la situación fue la escasez de maíz durante ese año. El análisis de otros varios casos de **litigios por la tierra**, seguidos de intentos de invasión violenta, llevan a Hamnet a concluir que "los ejemplos estudiados de confrontación permanente contribuyeron a simpatizar con la insurgencia de 1810 (León-Portilla 2011, 34).

Un lugar común en la opinión pública contemporánea consiste en suponer que la Guerra de Independencia terminó definitivamente con las condiciones de explotación y opresión incubadas durante 300 años de colonialismo español, si bien es innegable que dicho movimiento social generó una serie de transformaciones significativas –especialmente en relación al concepto de ciudadanía– que constituyeron un avance real para lograr la Independencia política y la autonomía territorial, también es cierto que dichos avances no deben de obnubilar nuestro espíritu crítico, pues las condiciones de explotación laboral y las estrategias para despojar a las comunidades de sus territorios no fueron erradicadas.

> Un método utilizado por los propietarios de las haciendas era apoderarse de los excedentes de las **tierras comunales** que ellos habían rentado por una tarifa simbólica en periodos en los que declinaba el crecimiento de la población. También los pobladores tenían que renunciar/abandonar a la **propiedad comunal** de la tierra usada de forma "colateral" a los hacendados que habían provisto ganado o ayuda financiera a los gobiernos de los pueblos para cubrir los costos de las ceremonias de la comunidad (Schryer 2000,242).

Después de la Guerra de Independencia estas prácticas de despojo eran comunes, y solapadas por las autoridades que habían recibido el dinero de los hacendados o caciques regionales, que ya no eran españoles, sino criollos y mestizos; este sistema permitía hacerse de tierra y de mano de obra barata. Así el surgimiento de una nueva Nación llevó consigo vertiginosos procesos de transformación, pero éstos no condujeron necesariamente a un cambio radical de las formas de opresión coloniales. Ahora bien, para explicar la relación entre el aumento demográfico de la población y los conflictos legales por la posesión de la tierra, me parece prudente presentar algunos datos que nos puedan brindar un panorama más claro:

> Humbolt expresó que "creo haber probado con datos positivos que la población del antiguo reino de la Nueva España (…) tenía en 1804 por lo menos 5 840 000 habitantes, de los cuales dos millones y medio eran indígenas. Un poco diferentes son las cifras aportadas por Francisco Navarro Noriega en su *Memoria sobre la población del reino de la Nueva España*, publicada en 1820. Estimó él, con base en sus pesquisas demográficas, que la población del país llegaba a 6 122 354 habitantes, de los cuales 3 676 281 eran indios (León-Portilla 2011, 23).

De los datos anteriores se deduce que el porcentaje de población indígena en esa época se encontraba alrededor del 40%, por lo que buena parte de la tropa de los ejércitos insurgentes estaba conformada por diversos *pueblos originarios*, quienes vieron la oportunidad de sacudirse de las condiciones desfavorables impuestas por el colonialismo español. Ese incremento de la población no sólo influyo en el aumento de conflictos por la posesión de la tierra, sino que tuvo consecuencias directas pues agudizó las de por sí pronunciadas desigualdades en las ciudades coloniales:

> Pero el problema más grave a principios del siglo XIX era el crecimiento desmesurado de la plebe en las ciudades. En los últimos decenios del siglo anterior

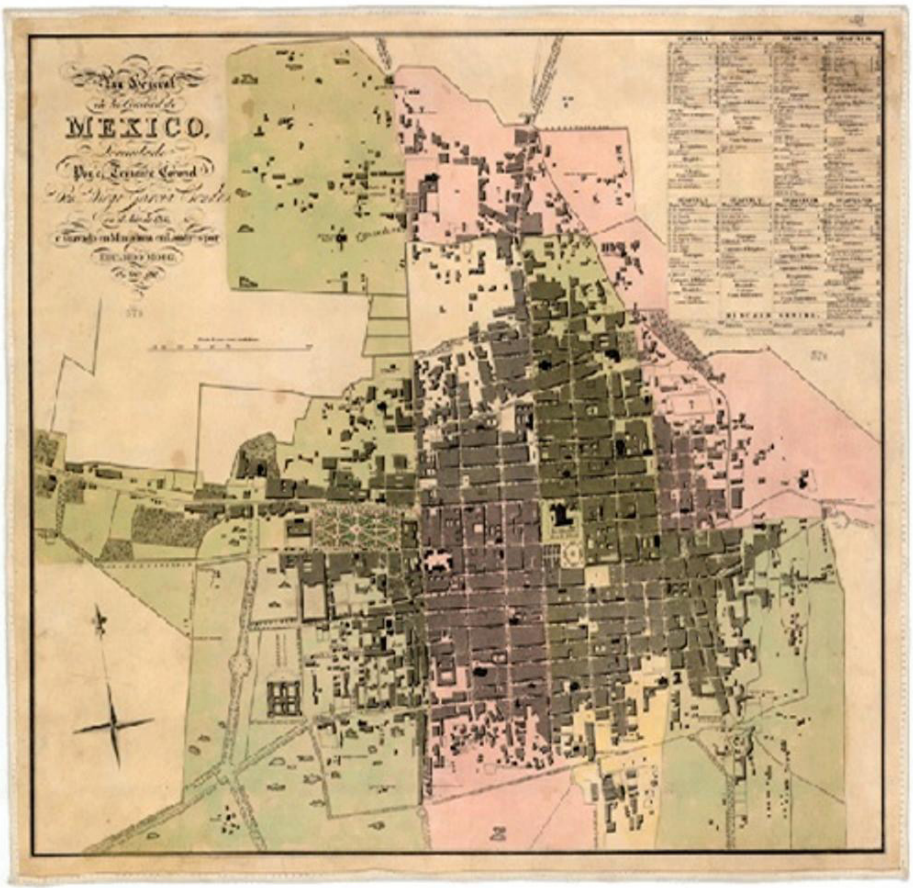


Imagen 41. Mapa de la Ciudad de México 1793, (Map 952.531793 Benson Latin American Collection, General Libraries, the University of Texas at Austin.[116]

> ocurrió un notable incremento demográfico que, aunado a la desocupación creciente en el campo y al aumento de fuentes de empleo en las ciudades, engendró una plebe enorme que en vano buscaba trabajo. Los censos indican que sólo una parte exigua de la población estaba ocupada en actividades productivas. Humboldt, por ejemplo, señalaba en la ciudad de México por lo menos 30 mil desocupados, harapientos y miserables. Esta plebe era caldo de cultivo para cualquier explosión violenta (Villoro 1994, 603).

Esta contradicción explícita entre el campo y la ciudad, así como los conflictos entre los propietarios de las tierras y los trabajadores, debido a la explotación económica y a la nueva legislación impuesta desde España fueron el combustible que incentivó la participación de los *pueblos originarios* en la Guerra de Independencia.

En relación con la participación de la Iglesia Católica en la Guerra de Independencia, no resulta extraño señalar que algunos sectores, especialmente los clérigos rurales, que vieron afectados sus intereses debido a la implementación de las Reformas Borbónicas que pretendían limitar la propiedad comunal, o bien aquellos sacerdotes conscientes de las condiciones de explotación e injusticia imperantes decidieran unirse al movimiento armado. El establecimiento de una economía basada en las Haciendas y Los Ranchos había favorecido una política de despojo y usurpación de las tierras.

> La gradual recuperación demográfica de la población rural a lo largo del siglo XVIII, añadió una dimensión nueva a las causas de conflictos locales. Muchos pueblos entraron en **demandas legales** entre sí o con las haciendas y ranchos vecinos **por la posesión de tierras** […] Durante la última parte del siglo XVIII muchas disputas se originaron provocadas por traba-

116 Disponible *on-line*. Consultado el 22.05.2020. http://legacy.lib.utexas.edu/benson/historicmaps/maps15.html

> jadores de haciendas por obtener el reconocimiento legal propio de una República de Indios como una dotación oficial de tierra [Hamnet 1986, 96] en (León-Portilla 2011).

El siglo XIX en México fue un periodo convulso que se caracterizo, además de un prolongado conflicto interno por la posesión de la tierra, también por diversas guerras contra las potencias imperiales de España, Estados Unidos y Francia, así como de una prolongada guerra civil entre liberales y conservadores. En ese contexto no resulta extraño que el papel de los intelectuales nahuas como Juan de Dios Rodríguez Puebla, Faustino Galicia Chimalpopoca o Francisco de Mendoza y Moctezuma estuviera íntimamente ligado a la defensa de las tierras comunales (Segovia 2017, 224-229).

Otra situación que es importante no soslayar es el hecho de que, al interior de las comunidades nahuas, tanto los descendientes de la nobleza indígena –que tuvieron algunas consideraciones durante el régimen colonial–, como la gente del pueblo (*macehualli*) quedaron igualados tanto por la legislación que sustituyó la personalidad jurídica del "indio" por la de "ciudadano"; pero sobre todo a causa de la difícil situación económica y la inestabilidad política. Esta igualdad –derivada del nuevo reajuste de las relaciones de poder– siempre estuvo subordinada a los intereses de la nueva clase dominante. "El turbulento periodo asociado a la Guerra de Independencia y sus secuelas atestiguó la desaparición de la distinción entre nobles y comuneros en las antiguas Repúblicas de Indios, sin embargo los ancianos o *principales* continuaron ejerciendo una considerable influencia" (Schryer 2000, 239).

Por su parte las Leyes de Reforma tenían entre sus objetivos lograr la separación de la Iglesia y el Estado, no sólo por motivos ideológicos o políticos, sino también porque la Iglesia era uno de los grandes poseedores de tierras. De esta manera el Estado pudo disponer de vastas extensiones de tierra que estaban en posesión del clero desde la época colonial; en esa disputa entre el Estado y la Iglesia Católica, la mayoría de las comunidades indígenas del país se vieron afectadas al no quedar plenamente reconocida la legitimidad de la *propiedad comunal*:

> Los pueblos indígenas, cuya existencia se vio perturbada con las disposiciones igualitarias, pudieron percatarse de que la obtención de la Independencia, lejos de mejorar sus condiciones de vida, había dado entrada a mayores problemas. Como ya se dijo, éstos se agravaron aún más con las Leyes de Reforma y luego al proclamarse y entrar en vigencia la nueva constitución de la República en 1857. En su artículo 27 se suprimió por completo la figura jurídica de la **propiedad comunal** (León-Portilla 2011, 74).

En relación con el derecho a la tierra de las comunidades indígenas se ha considerado que las Leyes de Reforma significaron un retroceso en esta materia, pues muchas comunidades se vieron afectadas por el hecho de que se daba prioridad a la propiedad privada individual, como consecuencia de la ideología liberal del gobierno en funciones. Personalmente considero que Las Leyes de Reforma representaron un avance significativo en materias como la separación de la Iglesia y el Estado, no obstante eso no impide reconocer que su implementación tuvo efectos adversos en el reconocimiento de la *propiedad comunal* de la tierra. En los hechos la Ley Lerdo legitimaba el despojo de tierras comunales por parte de los hacendados y pequeños propietarios. En relación con este polémico asunto *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas* consigna que:

> En la época anterior a la Independencia, la lucha de los pueblos indígenas por la tierra estaba intrínsecamente relacionada a las batallas legales en las cortes, los debates ideológicos, y –cuando las condiciones eran favorables– la rebelión armada. La implementación de la Ley Lerdo – (parte de la legislación liberal de 1856, la cual trató de abolir todas las formas de **propiedad colectiva rural**) puso en riesgo la existencia de las comunidades indígenas, provocando confrontaciones así como alianzas con otros miembros pertenecientes a varios estratos sociales (Schryer 2000,242).

En los hechos está legislación sólo pudo ser implementada hasta las últimas décadas del siglo XIX por el régimen de Porfirio Díaz, pero en el intervalo las comunidades generaron estas alianzas estratégicas con otros estratos sociales para defender la propiedad comunal de la tierra, principalmente con otros sectores interesados en el mismo asunto como: la Iglesia católica y los mestizos rurales. Ahora bien, frente a lo complejo de la situación no es posible generalizar y

es necesario atender a las circunstancias regionales en el Centro de México, y especialmente en las comunidades nahuas:

> Las comunidades nahuas de Huejutla fueron capaces de mantener muchas de sus **tierras comunales** intactas, a través de la manipulación del sistema jurídico nacional. Una forma de hacerlo era a través de un procedimiento que involucraba a varios de los pobladores para que registraran sus tierras como propiedad de una sociedad agrícola, una forma privada de copropiedad reconocida por la legislación mexicana. Las comunidades de otras partes de México Central utilizaron esa opción legal como medio de defender sus tierras comunales (Schryer 2000,248).

Este es sólo un ejemplo de lo intrincado de los conflictos legales por la tierra que se generaron entonces, y que fueron una situación común a lo largo de todo el siglo XIX. En otros casos los intereses de las comunidades nahuas coincidían con los de los rancheros o caciques mestizos, y entonces se formaban alianzas que tenían como objetivo garantizar la tierra para la subsistencia inmediata, o bien para preparar el terreno para futuras disputas.

Al final del siglo XIX, la instauración del Porfiriato favoreció la expansión del capitalismo de forma indiscriminada y agudizó las contradicciones sociales, pues si bien existió una "estabilidad" política y un discurso ideológico basado en el progreso científico y en los avances del desarrollo económico, en los hechos el régimen autoritario favoreció la explotación de la mano de obra y el despojo de tierras. En esa época las cortes y juzgados no eran un medio viable para reducir los daños provocados por las invasiones ilegales de tierras, además el férreo control del Estado volvía riesgoso cualquier intento de rebelión.

En el México revolucionario, la validez de las formas tradicionales de propiedad de la tierra del pueblo nahua estaba relacionada con factores político-jurídicos que no es posible soslayar. Por ejemplo, a pesar de la descolonización y la independencia política lograda, el despojo de tierras por parte de los hacendados, rancheros y pequeños propietarios fue una de las razones que impulsaron el desarrollo del movimiento agrarista en el centro de México, esa consciencia histórica de la desposesión y la necesidad de reconocer diferentes formas para la propiedad de la tierra como los ejidos, colonias, pueblos o campos de labor se encuentra claramente expresada en los documentos del movimiento agrarista, particularmente en el artículo 7 del *Plan de Ayala*:

> En virtud de que la inmensa mayoría de los pueblos y ciudadanos mexicanos no son más dueños que del terreno que pisan sufriendo los horrores de la miseria sin poder mejorar en nada su condición social ni poder dedicarse a la industria o a la agricultura **por estar monopolizados en unas cuantas manos las tierras**, montes y aguas, por esta causa se expropiarán, previa indemnización de la tercera parte de esos monopolios a los poderosos propietarios de ellas, a fin de que los pueblos y ciudadanos de México obtengan ejidos, colonias, fundos legales para pueblos, o campos de sembradura o de labor, y se mejore en todo y para todo la falta de prosperidad y bienestar de los mexicanos.[117]

La importancia de este documento, proclamado el 28 de noviembre de 1911, radica en subrayar el hecho de que la tierra ha sido monopolizada y se encontraba en manos de unos pocos terratenientes y propietarios, mientras que las comunidades indígenas y campesinas fueron despojadas de sus tierras y recursos. El documento anterior permite constatar que a principios del siglo XX, las problemáticas sociales en relación con la propiedad de la tierra ocupaban un lugar central entre las preocupaciones del agrarismo. Este documento da testimonio que después de 100 años de haberse iniciado la Guerra de Independencia las tierras se encontraban en propiedad de unas pocas manos (latifundistas, hacendados, terratenientes y "pequeños propietarios" y que la población en general padecía los horrores de la miseria

> Al tiempo ya de la usurpación Huertista (febrero, 1913-julio, 1914), los enfrentamientos en Tlaxcala se acrecentaron. Muchos hacendados, empeñados en no ceder ante las exigencias del campesinado, ofrecieron su apoyo al ejército federal para acabar con los brotes revolucionarios en Tlaxcala. Ello vino a reavivar en algunos de los alzados el sentido de su lucha. Por encima de todo la Revolución debía tener como objetivo **las reivindicaciones agrarias**. Entre quienes así pensaban y actuaban estuvo Domingo Arenas (León-Portilla 1996,14).

117 Plan de Ayala. Consultado 14 de Noviembre de 2018. http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/CH8.pdf

El movimiento agrarista se extendió rápidamente por todo el Centro de México, principalmente en el estado de Morelos, en donde las comunidades nahuas se rebelaron en contra de los hacendados que controlaban la producción de azúcar. El caso más conocido es el de Anenecuilco, pues allí fue donde inició la acción revolucionaria de Emiliano Zapata, pero no fue el único. En ésa época existieron diversos levantamientos en Tlaxcala, Morelos y Puebla que enarbolaron las causas del movimiento agrarista, entre cuyas demandas centrales estaba precisamente la lucha por el derecho a la tierra y el reconocimiento de la propiedad comunal de la tierra expresado ahora en la figura del *ejido*.

Para profundizar aún más nuestra *estratigrafía del discurso*, a continuación me parece pertinente analizar brevemente los manifiestos en náhuatl de Emiliano Zapata, especialmente el segundo, con el objetivo de mostrarle al lector no sólo una fuente directa y en idioma náhuatl, sino la forma en que el redactor del texto realizo un "trasvase" para explicar conceptos de procedencia occidental al idioma náhuatl. Los textos fueron escritos en una variante del idioma que se hablaba en la región de Puebla y Tlaxcala, pues su objetivo era convencer a los combatientes de la División Arenas y a los habitantes de los pueblos para que se unieran a su movimiento. Llama la atención el hecho de que estuvieran escritos en náhuatl con la intención de lograr una mayor comunicación, pues los textos originales fueron redactados en castellano. "Para la sociolingüística, en particular, y para los análisis de una transculturación en el campo de las ideas, estos textos, dirigidos a campesinos indígenas de Tlaxcala, son de enorme interés" (León-Portilla 1996,9).

Especialmente para esta investigación es de utilidad el estudio de la noción del "buen vivir" *o cualli nemiliz*[118], este concepto aparece explícitamente en el texto en náhuatl del segundo manifiesto. Asimismo llama la atención en los textos, el uso de expresiones que contienen el prefijo *-ix,* que hace referencia al rostro, por ejemplo expresiones que en náhuatl se traducen como "voltearle el rostro al tirano", para referirse a la rebelión; pero la expresión que más me llama la atención es aquella que se refiere al mal gobernante como aquel que voltea el rostro de la gente.[119] A continuación mostraré algunos breves ejemplos que se encuentran en el texto, comenzaré con los que hacen referencia a la idea de "voltear el rostro" de la gente:

> 1.- *Zemihcac te* ***ixcuecuepa*** *tlen itoca* 'Venustiano Carranza, "siempre hace dar vuelta al rostro de la gente, que su nombre es Venustiano Carranza". En el texto en castellano dice: "del miserable embustero, del eterno traidor que se le llama Venustiano Carranza (León-Portilla 1996,103).
>
> 2.- *Mo* ***ixcuepan*** *den tlahtlanahuatiani* Carranza, "vuelve su rostro al muy mandón Carranza". En el texto en castellano dice: "vuelve a rebelarse contra el gobierno (León-Portilla 1996,103).

Para profundizar esta *estratigrafía del discurso* me parece conveniente explicar los ejemplos que hacen referencia al "buen vivir" o *cualli nemiliz*, y a su contraparte la "vida no buena" o *ahmo cualli nemiliz*. Estos documentos permiten apreciar como la noción de "buen vivir" se encontraba no sólo en el centro del discurso ideológico zapatista, sino que era un concepto familiar para las comunidades y pueblos a los que iba dirigido el comunicado. En el manifiesto uno encontramos que:

> 1.-*Aquihque quitzitzque to netehuiliz, yehuat/ man ye aquin zazo, qui pahpaquilizpias hueli huan melahuac* ***cualinemiliz***, "quienes se apeguen a nuestra lucha, quienesquiera que sean, gozarán de una recta vida buena". En el texto en castellano: "todo aquel que se abrace a nuestra causa, fuera cual fuera, gozará de amplias garantías (León-Portilla 1996,102).

Y en el Manifiesto dos:

> 1.-*Tzetzeloa neca tliltic* ***amo cuali nemiliz*** carrancista, "sacudir aquella negra mala vida carrancista". En el manifiesto en castellano dice: "sacudir el yugo de la tiranía (León-Portilla 1996,103).

Tenemos pues que en ambos manifiestos se enuncia explícitamente la noción de "buen vivir" como un concepto político, pero que tiene profundas raíces éticas, pues no se trata sólo de un concepto puramen-

118 Cf. el *Sumaq Kausay* de los pueblos andinos (Evo Morales). En mixteco existe la idea de *Vii Ndaa Vii Nene* para el ideal de una sociedad armónica. Maarten Jansen comunicación personal.

119 Aquí podría hacerse un análisis comparativo con el texto del *Códice Florentino* que hace referencia al "falso sabio" o *ahmo cualli tlamatini*, y lo caracteriza como aquel que es capaz de voltear el rostro de la gente. En este caso el tirano o el mal gobernante (específicamente Venustiano Carranza) es quien voltea el rostro de la gente, porque es un mal guía.

te jurídico, sino que se relaciona con una "vida recta". Este concepto es una de las aportaciones del pensamiento zapatista que ha de ser tomado en cuenta para repensar la noción de ciudadanía desde la óptica de una *epistemología intercultural*.

El zapatismo se consolidó como una forma de pensamiento y acción política que surgió para hacer frente a la violencia estructural ejercida contra las comunidades nahuas y campesinas de México. Las repercusiones sociales y culturales que ha tenido el pensamiento zapatista pueden reconocerse hasta nuestros días. Para concluir este apartado expondré lo relativo a la propiedad de la tierra para mostrar ejemplos de los tres tópicos de interés para esta investigación. En el manifiesto dos se hace explícito que:

> 1.-***To huaxca yes in tlalticpactli****, tehuaxca oyeya to colhuantzitzihua, ihuan matexoxopilme tech quixtilique*, "**propiedad nuestra será la tierra**, propiedad de gentes, la que fue de los abuelos nuestros, la que dedos de pata de piedra que machacan nos han arrebatado". En castellano: "la conquista de la tierra que fue de nuestros antepasados y que manos rapaces nos arrebataron" (León-Portilla 1996,103).

Encontramos aquí no sólo una postura clara en relación con la propiedad de la tierra *to huaxca yes in tlalticpactli*, sino también una referencia importante a los ancestros como forma de legitimación. Asimismo, no puede soslayarse la mención explícita al despojo con una expresión de difícil "trasvase" al castellano pero que refleja claramente el hartazgo histórico que se encuentra en el núcleo del pensamiento que fundamenta al movimiento agrarista. No se trata de un asunto menor, pues en los hechos la situación no ha cambiado para muchas comunidades indígenas en México.

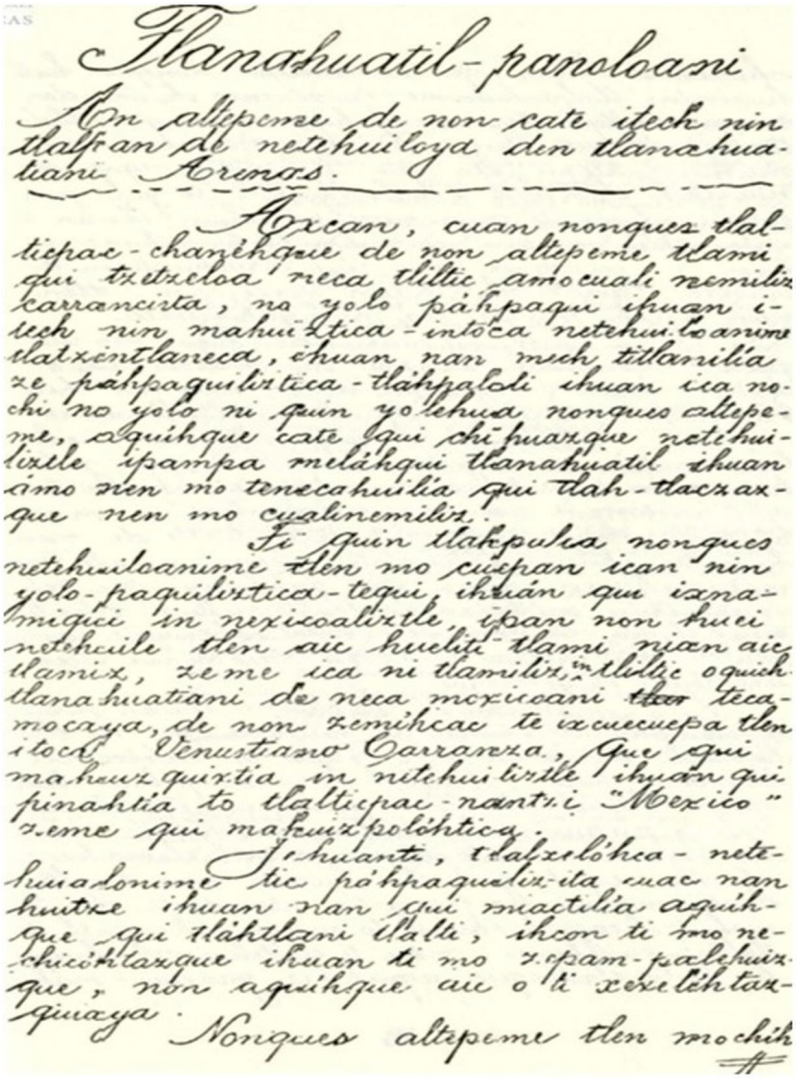
Algunas de las demandas del movimiento zapatista fueron incluidas en la Constitución de 1917, especialmente aquellas que reconocían al *ejido* como forma de propiedad comunal; no obstante la repartición equitativa de tierras y la reparación de los daños y la injusticia son asignaturas que todavía se encuentran pendientes. La situación que imperó durante el periodo post-revolucionario ha estado caracterizada por la consolidación de un *colonialismo interno* que es reflejo de la discriminación y el racismo que todavía imperan en las elites gobernantes y en una parte de la sociedad mexicana, pero sobre todo por el desarrollo de estrategias de extractivismo económico, que de manera similar a las prácticas coloniales continúan poniendo en riesgo la existencia de las comunidades que se encuentran en zonas con abundantes recursos naturales.

Paradójicamente en 1992 se llevaron a cabo otra serie de Reformas a la Constitución orientadas a la disolución y debilitamiento de la figura jurídica del *ejido* que revirtieron los pocos avances logrados durante la Revolución Mexicana. La imposición de estrategias extractivistas a través de la implementación de los eufemísticamente llamados "proyectos de desarrollo" generaron las condiciones para un nuevo levantamiento armado a finales del siglo XX.

4.4 AUTODETERMINACIÓN, EXTRACTIVISMO Y CIUDADANÍA

Durante la última década del siglo XX el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) cambió súbitamente el punto de vista –en algunos sectores de la sociedad civil mexicana– acerca de la necesidad de reconocer los derechos políticos y culturales de los *pueblos originarios*. Desafortunadamente, el reconocimiento de los derechos colectivos de las comunidades indígenas todavía no es una realidad. El Estado mexicano se ha negado a reconocer los acuerdos sobre derechos y cultura indígenas firmados en 1996. El principal objetivo de este nuevo marco jurídico es la transformación de las relaciones sociales entre el Estado mexicano y los pueblos indígenas en todo el país.

Esa «exigencia de reconocimiento» se hizo más visible a partir del levantamiento social ocurrido el 1 de enero de 1994, fecha de entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte TLCAN, dicho levantamiento generó una conciencia, en la opinión pública, sobre los problemas sociales afrontados por los *pueblos originarios* relacionados con la implementación de políticas de extractivismo económico. Dicho levantamiento social no sólo funcionó como plataforma mediática, sino que puso en el centro del debate la necesidad de reflexionar críticamente sobre las bases ideológicas y el concepto de ciudadanía, a partir de las cuales se pretendió edificar un Estado nacional homogéneo e indiferente a las problemáticas planteadas por el derecho a la *autonomía* y al *autogobierno*.



Tlanahuatil-panoloani

On altepeme de non cate itech nin tlalpan de netehuiloya den tlanahuatiani Armas.

Axcan, cuan nonques tlaltlepac-chanêhque de non altepeme tlamiqui tzetzcloa neca tlilic amocuali nemiliz carrancista, na yolo pâhpaqui ihuan itech nin mahuiltica-intôca netehuiloanime tlatzintlaneca, ihuan nan mach titlanilia ze pâhpaquiliztica-tlahpaloli ihuan ica nochi no yolo ni quin yolehua nonques altepeme, aquihque cate qui chîhuaque netehuiliztle ipampa melâhqui tlanahuatil ihuan ino nen mo tenecahuilia qui tlah-tlacza-que nen mo cualinemiliz.

Si quin tlahpalica nonques netehuiloanime tlen mo cuepan ican nin yolo-paquiliztica-tequi, ihuân qui ixnamiqui in nexicoatiztle, ipan non hueli netehuile tlen aic hueliz tlami nian aic tlamiz, zeme ica ni tlamiliz in tlilic oquich tlanahuatiani de neca moxicoani tlaca tecamocaya, de non zemihcac te ixcuecuepa tlen itoca Venustiano Carranza, que qui mahuiz quiztia in netehuiliztle ihuan qui pinahtia to tlaltlepac-nantzi "Mexico" zeme qui mahuiz polôhtica.

Ihuante, tlalzelôhca-netehuiloanime tlic pâhpaquiliz-ita, cuac nan huitze ihuan nan qui miactilia aquihque qui tlahtlani tlalli, ihcon ti mo nechicôhtlazque ihuan ti mo zepam-palehuizque, nón aquihque aic o li xexelehtaz-quiaya.

Nonques altepeme tlen mochih

Imagen 42. Manifiesto en náhuatl de Emiliano Zapata. Archivo Histórico UNAM[120]. Biblioteca Nacional.

El derecho a la *autodeterminación* es un asunto clave para comprender mejor los fundamentos de las instituciones políticas creadas por los *pueblos originarios*, pero también aquellos derechos sociales y colectivos relacionados con la diversidad cultural. El derecho a la *autodeterminación* consiste en desarrollar la capacidad de crear las normas que le permiten a un individuo –o comunidad– regular su vida y sus relaciones sociales; en ese sentido, el derecho a la *autodeterminación* se expresa a través de instituciones sociales que se fundamentan en valores, normas, patrones de comportamiento, juicios, acciones y leyes que reflejan múltiples procesos deliberativos relacionados con el tema del *autogobierno*.

Específicamente, la *autonomía* puede ser entendida como el derecho que tienen mujeres y hombres de razonar conscientemente, reflexionar y auto determinarse, eso implica cierta voluntad para juzgar, deliberar, elegir y actuar entre varios cursos de acción posibles, tanto en la vida privada como en la pública, lo cual implica: elegir, determinar y justificar las propias acciones y además asumir las obligaciones elegidas por uno mismo. El derecho a la *autodeterminación* no sólo tiene un carácter teórico o formal, sino que es de utilidad para revertir cívicamente los impactos de la colonización.

La *autonomía política* es una de las formas en que se expresa el derecho a la *autodeterminación*. Por

120 Disponible *on-line*. Instituto de Investigaciones Históricas. Consultado el 22.05.2020. http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/manifiestos_zapata/081a_04_05_ReproduccionDocumentos.pdf

ejemplo, el tema de la autonomía de los *pueblos originarios* puede comprenderse mejor si se toman en cuenta los siguientes criterios: 1) auto-identificación; 2) auto-definición; 3) auto-delimitación; 4) auto-organización y 5) auto-gobierno. En el caso del pueblo nahua, en la actualidad, cada una de esas funciones se relaciona con acciones concretas que afectan, o inciden en las actividades que ocurren en las tierras comunales, los municipios o regiones geográficas enteras. En la práctica el ejercicio de la *autonomía política* implica llevar a cabo acciones de control y manejo del uso de la tierra, así como de los recursos naturales de cada comunidad, también implica la toma de decisiones por parte de la Asamblea Comunitaria.

El reconocimiento del derecho a la *autodeterminación política* ha de ir acompañado de una transformación cultural, vinculada a la implementación efectiva de mecanismos democráticos interculturales. Por ejemplo, las consultas libres, previas e informadas, el reconocimiento al derecho a la autodeterminación política, la reflexión crítica y permanente sobre el concepto de ciudadanía. Debido a ello, tal y como se ha explicado en los apartados anteriores, esa exigencia de reconocimiento de los derechos políticos y culturales se ha vuelto el fundamento que sustenta la práctica de diversos movimientos sociales entre ellos el Concejo Indígena de Gobierno CNI.

Además de señalar la procedencia histórica de dicha falta de reconocimiento, en este apartado quisiera concentrar mi atención en el tema de los derechos de los *pueblos originarios*, con base fundamentalmente en la perspectiva de una mujer nahua, para ser consecuente con los principios de esta *hermenéutica decolonial*. Para ello tomare como referencia algunos de los planteamientos realizados por María de Jesús Patricio Martínez, originaria de Tuxpan, en el estado de Jalisco, quien es vocera y miembro del Concejo Indígena de Gobierno (CNI), y quien participo en el proceso para contender por la presidencia de México en el año 2018.

Analizar cuidadosamente los planteamientos de María de Jesús Patricio Martínez, la vocera del CNI permite acercarse a esa perspectiva interna, no solo desde un punto de vista teórico, sino con base en la experiencia de lucha por el territorio. Los planteamientos que se presentan a continuación son resultado del trabajo de campo efectuado para esta tesis de doctorado. Algunos de los puntos centrales que me gustaría destacar son los siguientes:

> […] Y decirles pues que, pues la situación que viven nuestros hermanos en las comunidades y en la ciudad es una situación grave, verdad. Que la hemos visto sobre todo en este recorrido que dimos, que escuchamos, que fuimos testigos [...] Y esta situación tan grave y que se va a agravar, implica que nuestro trabajo tiene que ser más fuerte, de aquí en adelante y más organizado […] pero qué es lo que tenemos que hacer? Justamente eso, pensar que esto que viene y que se avecina es mucho más fuerte y por eso implica que tenemos que estar organizados más, tanto pueblos indígenas, tanto hermanos que viven en la ciudad, jóvenes, estudiantes, obreros, todos pues. Que tenemos que ir buscando formas pues, para irnos organizando.[121]

En primer lugar es innegable que la situación por la que atraviesan diversas comunidades es verdaderamente grave, la violencia estructural derivada del *neocolonialismo* y el *extractivismo económico* ha minado de forma considerable el derecho a la tierra, mediante la imposición de proyectos de desarrollo que no han traído los beneficios económicos para las comunidades y que por si fuera poco han tenido efectos devastadores para el medio ambiente. No es un secreto que las tierras de los diferentes *pueblos originarios* se encuentran en riesgo y en conflicto debido a la cantidad de recursos naturales que poseen, los cuales van desde hidrocarburos, minerales, agua y enormes extensiones de tierra, bosque y montaña en el caso del pueblo nahua.

> Y más que se está viviendo en las comunidades de manera violenta, en algunos lugares muchos hermanos nuestros que los están asesinando, dirigentes de comunidades, autoridades, ¿verdad? ¿Por qué? Pues porque se avecina una gran tormenta, más para nuestros pueblos, pues, donde **quieren las tierras**. Quieren sus riquezas, lo que van a hacer es quitar a la gente que vive allí, a nuestros hermanos indígenas; imponer a fuerzas sus megaproyectos. ¿Y qué implica eso? Pues que tenemos que organizarnos, solamente así vamos a lograr parar esto. Entonces, por un lado en los pueblos indígenas trabajando, otros acá en la ciu-

121 Estas palabras fueron pronunciadas en un evento público celebrado el día 23 de mayo de 2018, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Con autorización de María de Jesús Patricio Martínez y de los organizadores, se me permitió grabar dicho evento. El video se puede encontrar en la plataforma digital de la Casa de las Américas. https://www.youtube.com/watch?v=dtZCaODzwI8



Imagen 43. María de Jesús Patricio Martínez (nahua), vocera del CNI.

dad, otros en las escuelas, las mujeres como mujeres pues.

Las palabras de la vocera del CNI permiten apreciar de primera mano los efectos del *extractivismo* y el *neocolonialismo* al interior de las comunidades. Lo que aquí se enuncia no son especulaciones sino el constante asedio e inclusive el asesinato sistemático de aquellos líderes involucrados en la defensa de territorio y los recursos naturales[122]. Uno de los casos más recientes es el asesinato del activista y comunicador nahua Samir Flores Soberanes, quien fue privado de la vida días antes de que se realizará una consulta relacionada con un proyecto de desarrollo que quiere implementarse en diversas comunidades nahuas de los estados de Morelos, Puebla y Tlaxcala. Samir era bastante conocido por su oposición a la instauración de una termoeléctrica y de un gasoducto.

Esta situación también la están padeciendo muchas comunidades nahuas que habitan la Sierra Norte de Puebla debido a la implementación de proyectos de minería, o bien de extracción de hidrocarburos o recursos hídricos, tal y como la ha señalado en su tesis el geógrafo nahua Gerardo Romero. Para un análisis detallado y actual véase su investigación *Megaproyectos, despojo y resistencias: el caso de la Sierra Norte de Puebla como territorio estratégico en disputa*[123]. Pero esta situación no es exclusiva de algunas zonas geográficas del país, desafortunadamente es un hecho que se encuentra presente para la mayoría de las comunidades nahuas y de otros *pueblos originarios*. Muchas comunidades están en riesgo de ser desplazadas para implementar megaproyectos de desarrollo en sus territorios.

Esta situación ha provocado la creación de nuevas formas de organización distintas a las establecidas por el Estado para poder afrontar los conflictos territoriales. Un ejemplo es el de las "Guardias Comunitarias" en la costa de Michoacán, específicamente en la comunidad de Santa María Ostula situada en el municipio de Aquila[124]. Esta comunidad ha sido asediada por

122 De 29 conflictos de tierras que tiene registrados en CNI relacionados con el extractivismo en México, 11 afectan directamente a las comunidades y territorios donde habita el pueblo nahua. También son llamados "espejos". Para examinar sin premura la situación en cada uno de ellos puede consultarse el sitio web del CNI: https://www.congresonacionalindigena.org/espejos/. Consultado el 24.04.2020.

123 Romero, Gerardo (2017) *Megaproyectos, despojo y resistencias: el caso de la Sierra Norte de Puebla como territorio estratégico en disputa*. México, UNAM (Tesis de Licenciatura en Geografía). Disponible online http://132.248.9.195/ptd2017/agosto/0764517/Index.html Consultado el 24.05.2020. TESIUNAM.

124 De acuerdo con el último censo realizado por el INEGI, la población total era de 972 personas, 500 mujeres y 472 hombres. Ostula es un municipio con un alto grado de marginación, de acuerdo con la misma fuente. En 1990 el grado de analfabetismo era de alrededor de 10%. En la actualidad, la comunidad tiene más de 1000 habitantes, la mayoría de las cuales son comuneros quienes cultivan: jamaica, papaya, tamarindo e implementan proyectos de turismo ecológico. Las playas de esta comunidad son uno de los principales centros en donde arriban a desovar las tortugas marinas.

supuestos pequeños propietarios y empresas mineras, quienes han tratado de despojar a esta comunidad nahua de sus tierras, de la madera (especialmente el árbol de sangualica, que consideran sagrado), así como de minas de hierro. Además, la orografía del territorio puede ser utilizada como una importante base de operaciones para el tráfico de drogas y armas. Debido a ello en el año de 2009, la Comunidad de Santa María Ostula reactivó la Policía Comunitaria y la Guardia Comunal, con el objetivo de hacer frente al hostigamiento que ha dejado al menos 35 muertos y 5 desapariciones forzadas desde esa fecha. El conflicto de tierras se relaciona con las concesiones mineras especialmente a empresas multinacionales como Ternium. Esas concesiones mineras no han sido revocadas, "mientras en el Tribunal Agrario 38 con sede en Colima, se han efectuado todo tipo de argucias legales para tratar de modificar las fronteras históricas de la comunidad, con el objetivo de favorecer a los traficantes de La Placita y a las compañías mineras interesadas en nuestras tierras".[125]

La corrupción de las autoridades ha provocado una ola de brutalidad, dolor y luto; pero a pesar de ello la comunidad de Santa María Ostula se ha fortalecido con la organización de las Guardias Comunales y la Policía Comunitaria[126], las cuales mantienen la seguridad y detienen el saqueo de los recursos naturales. Asimismo, conviene subrayar que existe un acuerdo firmado entre la comunidad y el Gobierno, que establece un compromiso para reconocer legalmente a la Guardia Indígena Comunal. A continuación me permito presentar una breve cronología de este conflicto de tierras.

Algunos asuntos jurídicos relacionados son: el derecho a la tierra de la comunidad de Santa María Ostula, el derecho a la auto-defensa por medio de las Guardias Comunitarias, el derecho a la autodeterminación, el Estado de derecho. Estos derechos no han sido plenamente reconocidos y garantizados, debido a que existen muchos intereses económicos involucrados en la tala ilegal de árboles, la minería y el tráfico de armas y drogas.

Pero, sin lugar a dudas, el efecto más devastador provocado por el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) consiste en el debilitamiento de la producción agrícola y por consiguiente la perdida de la soberanía alimentaria[127]; la disminución de la producción interna en aras de favorecer las importaciones ha provocado diversos fenómenos en el campo mexicano, entre ellos el más notable es el incremento de la migración hacía los centros urbanos y especialmente a los EUA (se estima que aproximadamente 170, 000 nahuas han migrado). La perdida de la soberanía alimentaria no es un residuo de simple ideología nacionalista, sino un asunto estratégico, puesto que: "Acabar con la pequeña y mediana producción agropecuaria con el argumento de que no es competitiva y sale más barato importar, es sacrificar la seguridad alimentaria y renunciar a la autosuficiencia laboral. Porque en un país con una población rural de 25 millones, garantizar la comida y el empleo en el campo es asunto de seguridad nacional" (Bartra 2005,203).

Esta situación puede provocar la desaparición física y cultural de comunidades enteras, además de estimular la migración a los centros urbanos del país o a los países vecinos[128], a causa de la violencia y la ausencia de oportunidades de desarrollo. "El éxodo masivo y creciente de mexicanos que buscan en el norte un porvenir que en su país los rehúye, es el saldo más ignominioso de la vía de desarrollo adoptada desde los años ochenta, y en especial del TLCAN, vigente desde los noventa" (Bartra 2005,210).

Para concluir este apartado no quiero dejar pasar la ocasión para recordar que en la legislación internacional el derecho a la *autodeterminación* se encuentra claramente establecido en el artículo 3 de la *Declara-*

125 https://radiozapatista.org/?tag=ostula&paged=2

126 La Policía Comunitaria es nombrada por la Asamblea Comunitaria. Está integrada por 400 pobladores de las 23 encargaturas y de la Tenencia. La Guardia Comunal está compuesta por 150 personas y forma parte de la Policía Comunitaria. Desde el 29 de Junio de 2009, la Comunidad de Ostula ocupó casi la totalidad de los territorios señalados en los "Títulos Primordiales", de acuerdo con las fuentes históricas disponibles. A través del uso de la Guardia Comunal y la Policía Comunitaria. La comunidad recuperó el sitio de Xayacalan, y las montañas que lo rodean, pues alrededor de 1300 hectáreas ya habían sido subdivididas y vendidas entre los pobladores mestizos establecidos en La Placita.

127 "Vamos para dos décadas de déficit en la balanza comercial agroalimentaria –salvo en 1986, 1987 y 1995, cuando hay fuertes devaluaciones de la moneda–, saldo negativo que en la década del TLCAN arroja un promedio anual de 1.200 millones de dólares. Así, pasamos de ser autosuficientes y exportadores de alimentos básicos, a importar el 40% de los granos y oleaginosas que consumimos: entre 1994 y 2000 México incrementó 242% sus importaciones de arroz, 112% las de maíz, 84% las de trigo, 75% las de soya, 48% las de sorgo, y en las de origen pecuario, creció 247% la de carne de bovino. Por ello, en los últimos ocho años se han perdido un millón ochocientos mil empleos agrícolas, y se disparó la migración rural, no solo la de temporada dirigida a los campos irrigados, sino también la que marcha a las ciudades y, sobre todo, a Estados Unidos" (Bartra 2005,204).

128 Para tener un panorama sobre este fenómeno social resulta de utilidad el estudio *Población indígena en la migración temporal a Estados Unidos* publicado por la CONAPO en 2001. http://www.conapo.gob.mx/work/models/CONAPO/migracion_internacional/Boletines/bol14.pdf

Año	*Acontecimiento*
500 a.C (estimado)	Fundación de Ostula
1531	"Fundación de Santa María Ostula (bautismos realizados por los frailes Franciscanos, construcción de la Iglesia). Elaboración de los "Títulos primordiales" en los cuales la Corona española reconoce que son propiedad de Santa María Ostula
1776-1802	Sentencias judiciales reafirman la propiedad comunal de Ostula, en relación con la superficie de tierra indicada en los "Títulos Primordiales".
1856	Expedición de la "Ley de desamortización de las Fincas Rústicas y Urbanas de las Corporaciones Civiles y Religiosas", este instrumento legal permite la disolución de la propiedad comunal y privatiza los territorios indígenas.
1911	Disolución por la fuerza de la comunidad nahua de Maquilí. La tierra dejó de ser propiedad comunal. Los indígenas fueron expulsados y los que se opusieron fueron asesinados. Las tierras de Maquilí fueron privatizadas en favor de cinco pequeños propietarios; inician las propiedades de los mestizos en la Costa de Michoacán.
1967	Las autoridades otorgan un ejido a los mestizos de La Placita, en territorio perteneciente a Maquilí, y en territorio de Ostula. Pequeños propietarios invaden las tierras de Ostula.
2004	Pequeños propietarios interponen un juicio para modificar las fronteras entre la propiedad privada y la propiedad comunal de Ostula.
2008	El tribunal agrario 38, con sede en Colima, expide una sentencia en la cual reduce la propiedad comunal de Ostula e incrementa la de los pequeños propietarios.
2009	El Tribunal Superior Agrario resuelve proteger a Ostula y anula la resolución del tribunal agrario 38, al considerar que no cumple con la ley, y que ha violado los derechos de la comunidad. Pequeños propietarios y ejidatarios de La Placita ocupan las áreas y empiezan a subdividir los terrenos. Ellos ofrecen entregar terrenos a los mestizos que los apoyen. La comunidad de Ostula reactiva su Policía Comunitaria y su Guardia Comunal. Junio 29, la Guardia Comunal entra en Xayacalan, un paraje que los "Títulos primordiales" de Ostula reconocen como propios. Los mestizos de La Placita y los trabajadores de los pequeños propietarios trataron de prevenir que los indígenas recuperaran sus tierras y dispararon a la multitud. La Guardia Comunal respondió. El resultado fue: un muerto de La Placita y dos heridos (Ostula).

Tabla 14. Cronología del conflicto de tierras de la comunidad de Santa María Ostula.

ción de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU, allí se señala explícitamente que: "Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural". Para profundizar este análisis, no resulta superfluo recordar que la *autonomía* es el principio básico de la ética, es decir, la *autonomía* se relaciona con la libre determinación en la medida en que la hace posible. Por ejemplo, la libertad, la autodeterminación y la *autonomía* son tres categorías que se encuentran en la base de la moral y la política.

> "Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho a la libre determinación, tienen derecho a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de medios para financiar sus funciones autónomas."

Muchas interpretaciones que los Estados-Nación hacen de la *Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* tienden a limitar la autonomía política de los pueblos indígenas u originarios a los asuntos locales, mientras que los representantes de los *pueblos originarios* insisten en su soberanía como pueblos o naciones primeras (*First Nations*). Tomamos este documento como referencia porque fue producto de un consenso entre los Estados y los *pueblos originarios* durante un debate que duró más de 10 años. También en el Convenio 169 de la OIT se encuentran varios lineamientos jurídicos que regulan el derecho a la autodeterminación, pero fueron establecidos sin el consenso con los *pueblos originarios*.

4.5. LA RELACIÓN ESPIRITUAL CON LA TIERRA

Hasta el momento se ha hablado del carácter económico y político de la propiedad de la tierra, sin embargo, para seguir removiendo los sedimentos en esta *estratigrafía del discurso* es necesario tomar en consideración otros rasgos culturales profundamente arraigados en la visión del mundo nahua. Entre ellos se encuentra la relación espiritual con la tierra, la cual no es un rasgo cultural fortuito o arbitrario. La relación espiritual con la tierra es un asunto de la mayor importancia al que no se le ha dado la atención que merece, no sólo por la falta de reconocimiento de la espiritualidad de los *pueblos originarios* en la ley de cultos religiosos de México, sino debido a la hegemonía religiosa que impera a partir del colonialismo español.

Este tipo de rasgos culturales se han ido desvaneciendo debido a que literalmente fueron satanizados por los frailes y misioneros, quienes consideraban la relación espiritual con la tierra como idolatría o cosa del demonio, esta fue una de las principales estrategias de la conquista espiritual de México; esta incomprensión permaneció después de la Guerra de Independencia, y hasta la fecha sigue siendo un tema que genera mucha controversia.

Desde una perspectiva filosófica puede afirmarse que esta relación espiritual con la tierra, así como la sacralización del paisaje inherente a ella están estrechamente vinculadas con una visión de mundo que considera a la tierra como una entidad dotada de vida, y no meramente como una fuente de recursos. Este es un rasgo cultural notable que puede ubicarse desde las fuentes primarias que datan del periodo precolonial, hasta las más recientes investigaciones efectuadas en comunidades nahuas contemporáneas, tal y como se ha demostrado en el capítulo 2. En esta misma investigación se ha dado un ejemplo notable con la narración de Matlalcueyetl y el cerro Cuahtlapanga, y también con los rituales a *tlaltipactli* en Acaxochitlán, Hidalgo.

Así tenemos que la tierra no ha de entenderse únicamente como una fuente de recursos susceptibles de ser explotados, sino como una entidad viva. La diferencia es sutil pero significativa, pues reconocer este hecho permite construir y establecer una serie de relaciones entre el ser humano y la naturaleza diferentes a las que imperan en el paradigma epistemológico actual. Más aún, el reconocimiento de esa relación espiritual con la tierra es un elemento clave para lograr un entendimiento pleno de los derechos de los *pueblos originarios*, inclusive los especialistas en estudios jurídicos señalan que dicha relación espiritual con la tierra es el elemento clave que permite distinguir jurídicamente a los *pueblos originarios* de lo que difusamente se denomina "minorías":

> […] esta diferencia específica de los pueblos indígenas, a saber, **la relación colectiva y espiritual con la tierra**, es lo que los distingue de otros grupos llamados minorías, de una forma general y difusa, eso es lo que ha creado la necesidad de un régimen legal especial que trascienda las disposiciones generales sobre derechos humanos en los planos regional y universal (Wiessner 2011,129).[129]

El reconocimiento de esa relación espiritual, así como de la legitimidad de diversos documentos, títulos, etc., es particularmente importante para el desarrollo de un *pluralismo jurídico*, que permita abordar exitosamente las controversias suscitadas por las disputas territoriales, pues no resulta exagerado afirmar que dichas disputas tienen cientos de años, y que justamente han servido para dividir y desgastar a las comunidades. Inclusive muchas comunidades han gastado por años enormes sumas de dinero en esos juicios sin tener resultado alguno.

La situación de incertidumbre jurídica que padecen las comunidades nahuas no es ajena a la discriminación y al *colonialismo interno* que todavía prevalecen, de forma estructural en muchas partes del país; sobre

129 Traducción realizada para esta investigación.

todo debido a la falta de reconocimiento de los derechos colectivos o comunitarios, o bien debido a la falta de consultas con conocimiento libre, previo e informado. Y en casos extremos incluso debido al asesinato de los opositores a dichos proyectos de desarrollo. Así las cosas la gran mayoría de los "proyectos de desarrollo no toman en cuenta y no benefician directamente a las comunidades indígenas: "Tradicionalmente, pocos gobiernos han tomado en consideración los derechos e intereses de los pueblos indígenas, al momento de elaborar grandes proyectos de desarrollo" (Stavenhagen 2008,50).

El reconocimiento legal de esos sistemas de propiedad o de tenencia de la tierra basados en esa relación ancestral, y de los recursos naturales que contienen, ha de ser garantizada por el Estado, pero es necesario desarrollar un *pluralismo jurídico* susceptible de incluir la visión de mundo, el conocimiento ancestral y las costumbres de los *pueblos originarios*. Dicho *pluralismo jurídico* ha de estar acompañado de mecanismos políticos y democráticos para lograr un consenso real entre las partes involucradas, y no sólo la aplicación de una política unilateral y hegemónica, la cual muchas veces puede ser considerada como una expresión del *colonialismo interno*.

> Los conflictos que surgen a raíz de los **proyectos de desarrollo en las tierras de los pueblos indígenas** traen consigo nuevas violaciones de los derechos humanos. Por ejemplo, los desalojos forzosos de las tierras tradicionales de los indígenas pueden favorecer la vulneración de sus derechos civiles y políticos como el derecho a la vida, el derecho a la seguridad personal, el derecho a la no injerencia en la vida privada, la familia y el hogar y el derecho a disfrutar en paz de los bienes propios (Stavenhagen 2008,55-56).

Esta relación espiritual con la tierra se extiende a los trabajos agrícolas y a otros temas importantes como el manejo racional de los recursos hídricos y la preservación de los recursos forestales. Por ejemplo, la relación espiritual que han desarrollado los pueblos mesoamericanos con el maíz es un hecho suficientemente documentado en los estudios históricos y antropológicos; en consecuencia no es exagerado decir que la elección de la semilla, las técnicas de cultivo, el manejo de los elementos climáticos, los rituales, las plegarias y narrativas asociados a dicha relación espiritual con la tierra pueden considerarse como una parte importante del patrimonio bio-cultural de México, pero que hoy se encuentran en riesgo de desaparecer debido a la implementación de estrategias neocoloniales como la minería o la ganadería intensivas, así como las técnicas de monocultivo extractivista.

La importancia socio-cultural de esta problemática es que reconoce explícitamente la validez de las formas tradicionales de propiedad, las cuales tienen un fundamento histórico, o que se basan en dicha relación espiritual con la tierra, tal y como se mostró a lo largo de este capítulo. Estas formas tradicionales de propiedad tienen un carácter comunitario y están relacionadas con la espiritualidad de los *pueblos originarios*, pero también con la preservación y protección del medio ambiente. En lo general dichas formas comunitarias provienen desde tiempos precoloniales y su carácter histórico debe ser reconocido, con el fin de evitar nuevas injusticias como el desplazamiento forzado, la expulsión de sus territorios ancestrales y la falta de reconocimiento de la espiritualidad y religiosidad de los *pueblos originarios*.

La forma en que es posible garantizar este derecho es mediante la aplicación de medidas democráticas que aseguren la consulta libre, previa e informada, así como la participación directa de las comunidades indígenas en cualquier toma de decisiones relacionada con la implementación de proyectos de desarrollo, o de explotación de los recursos naturales que se encuentran en sus territorios. La implementación de *mecanismos democráticos interculturales* resulta significativa en la medida en que representa la posibilidad de construir alternativas al modelo de desarrollo hegemónico, el cual se basa en el extractivismo de los recursos naturales y en la explotación de mano de obra. Una reflexión crítica sobre los diversos modelos alternativos de desarrollo no ha de enfocarse solamente en alcanzar un bienestar económico, sino que también debe contemplar el respeto y preservación del medio ambiente, así como el respeto por la diversidad cultural, la relación espiritual con la tierra y el derecho a llevar una "buena vida" o *cualli nemiliz*.

SEGUNDA PARTE

Capítulo 5.
Historiografía. Personas sabias e intelectuales nahuas

En el capítulo 5, me concentraré en estudiar los aportes de los sabios e intelectuales nahuas, pues aunque es cierto que una buena parte de la sabiduría nahua tiene un carácter colectivo, también he considerado pertinente hacer un esfuerzo para dar a conocer los nombres y las obras de diversos autores, intelectuales y personas sabias con la intención de reconocer plenamente el trabajo realizado por ellos. Asimismo, en consecuencia con los principios de una *hermenéutica decolonial* es indispensable analizar el papel que han tenido las mujeres nahuas en la producción y transmisión del conocimiento, así como señalar los efectos de la colonización que persisten hasta hoy día, a través de formas como: la discriminación y el acceso restringido a la educación o al trabajo. En el primer apartado se estudiarán las características atribuidas a los sabios nahuas o *tlamatinimeh* durante la época precolonial

Posteriormente se examinarán diversas fuentes provenientes de la época colonial. Por ejemplo se estudiarán los vocablos relacionados con la sabiduría, el conocimiento y la educación que se encuentran compilados en el *Arte mexicana* del Antonio del Rincón. También se estudiará el desplazamiento de significado sobre el papel de los sabios, que se encuentra en un breve texto atribuido a Juan Domingo Chimalpahín. Posteriormente se presenta también un análisis del *Catálogo de voces mexicanas que significan ideas metafísicas y morales* compilado por Francisco Javier Clavijero. El análisis de todas estas obras nos permitirá contar con un léxico, sobre aquellas palabras relacionadas con la sabiduría y el conocimiento. También será útil para detectar los neologismos, los préstamos y los "trasvases" de un idioma a otro. Por último se presenta un documento inédito del siglo XVIII que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, en el que se hace mención a los Yxtlamatque de Tlaxcala

Asimismo, en concordancia con la *hermenéutica decolonial* propuesta en esta investigación, resulta importante exponer los trabajos realizados por los propios investigadores nahuas contemporáneos. En este campo resultan relevantes los estudios especializados realizados por Luis Reyes García (1989, 444-449), Raúl Macuil (2017, 41-75), Refugio Nava (2003). Además de ello tomaré en cuenta las propuestas de León-Portilla (1993, 63-74), Lockhart (1992, 2-13), Mc Donough (2014, 3-33), Segovia (2017, 10-27), Tavárez (2019, 1-22).

Con base en lo anterior intentaré responder a las siguientes preguntas ¿quiénes son los sabios nahuas?, ¿qué características tenían los sabios nahuas en la época precolonial?, ¿de qué forma usaron los sabios nahuas la escritura alfabética impuesta por el orden colonial?, ¿cuál fue el papel del lenguaje en el proceso de colonización y evangelización en México?, ¿cuáles son las categorías propias del idioma náhuatl para referirse a los sabios y poseedores del conocimiento?, ¿quiénes han continuado con la transmisión del conocimiento ancestral y la sabiduría en las comunidades nahuas contemporáneas?

5.1 ANTECEDENTES Y ESTADO DE LA CUESTIÓN

¿Quiénes son los sabios nahuas? La sabiduría no es algo que se encuentre flotando en el aire o una simple abstracción, como generalmente se ha creído, debido a ello uno de los objetivos de este capítulo es poner en evidencia su carácter práctico y concreto. En concordancia con la *estratigrafía del discurso* que me propongo llevar a cabo, el primer paso consiste en desempolvar y sacudir, con una nueva mirada, las fuentes históricas que nos permiten acercarnos al estudio de la sabiduría nahua. Uno de los requisitos es adoptar una mirada crítica en relación con la informa-

ción contenida en las crónicas y documentos preparados por los frailes españoles, pues no resulta superfluo recordar que el objetivo de muchos de esos materiales era consolidar y acelerar el proceso de evangelización.

> Los defensores del sistema colonial, para justificar la invasión y su control ideológico ponderan la actividad de investigación lingüística que desarrollaron los misioneros y es verdad que se produjeron gramáticas, vocabularios y miles de textos en lenguas indígenas. Pero se olvida, al hacer el balance, que los estudios científicos se elaboraron para los invasores mientras que para el consumo de los indios sólo se prepararon textos de propaganda religiosa: catecismos, oraciones, sermonarios, etc. Y esto es válido para los frailes del siglo XVI como para los misioneros protestantes actuales del Instituto Lingüístico de Verano que desarrollan una lingüística colonial. En la práctica se trata del estudio de la fonética, de la morfología y de la sintaxis para llegar a imponer la religión del grupo dominante. De ningún modo se trata de poner conocimientos en mano de los indios para que ellos los utilicen para apoyar su propio desarrollo lingüístico por el camino que ellos decidan (Reyes García 1989, 445).

Es justo aquí en donde se requiere paciencia para remover las capas de *sedimentos discursivos* acumuladas –durante cientos de años– en las mentes, corazones, documentos, bibliotecas y tribunales. Para remover estos sedimentos considero de mucha utilidad la aplicación de la *hermenéutica decolonial*, y por supuesto la creación de una *fisonomía del saber*, la cual me servirá como marco de interpretación.

Dicha fisonomía no es un rasgo arbitrario; por el contrario representa la posibilidad de analizar las implicaciones cognitivas que tienen los conceptos, categorías, metáforas, frases nominales y expresiones que se encuentran presentes en los manuscritos, documentos, narrativas, plegarias etc., concebidos en el idioma náhuatl. Asimismo, muchos de los términos o conceptos fundamentales proceden de textos coloniales que pueden reflejar la interacción cultural e intelectual, pero el hecho de que provengan de la época colonial no socava su pertinencia.

En primera instancia, la frase "intelectuales indígenas" puede entenderse como referida a individuos comprometidos con la producción de conocimiento. No obstante, esa noción debe ser ampliada para entender lo que las sociedades indígenas consideran como sabiduría. "En el Libro 6, Capítulo 9 del *Códice Florentino* se dice que la sabiduría adquirida por los nuevos gobernantes estaba ligada a *coyahuac tezcatl necoc xapo*, "el amplio espejo pulido por ambos lados", hecho por la poderosa deidad Tezcatlipoca: "El espejo humeante". Desde esa perspectiva, la sabiduría tiene un carácter colectivo y emana de un dominio cosmológico" (Tavárez 2019,1).

En relación con la práctica educativa también se puede considerar el hecho de que, desde tiempos precoloniales, una de las funciones principales –de los sabios nahuas– era ayudar a las personas a forjarse un rostro y un corazón *in ixtli in yollotl*; esta expresión puede caracterizarse como un difrasismo que se ha utilizado para referirse al concepto de persona. (López-Austin 1991, 317-335) y (León-Portilla 1997, 189-203). En relación con el tema que en esta ocasión nos ocupa, es pertinente abordar las siguientes preguntas: ¿con que criterios podemos afirmar que una persona es sabia?, ¿de qué forma es posible ayudar a forjar un rostro y un corazón sabios? El objetivo de formar rostros y corazones es un proceso fuertemente ligado a la función social de las instituciones educativas[130], y si bien es cierto que buena parte de la sabiduría nahua se ha distinguido por tener un carácter colectivo, también es cierto que con un poco de acuciosidad histórica es posible reconocer los rostros y corazones de los sabios nahuas, es decir, es posible sacar a la luz los nombres de algunos de ellos, desde tiempos precoloniales. Entre los más celebres podemos nombrar a: Nezahualcóyotl, Tlacaelel, Nezahualpilli, Tlatecatzin de Huauchinango, Cuauhcuahtzin de Tepechpan, Tochihuitzin, Axayacatl, Tecayehuatzin de Huexotzinco, Cacamatzin, Macuilxochitzin, Temilotzin, Ayocuan Cuetzpalin, Xicohtencatl de Tlaxcala. (León-Portilla, 1999,9-64).

Una vez llegados a este punto conviene señalar que, desde la óptica de una *hermenéutica decolonial*, resulta necesario reconocer también la sabiduría de las mujeres nahuas, si bien en las fuentes históricas no es

130 Para tener un entendimiento más completo y detallado sobre la función social que tuvieron las escuelas en el México precolonial, y específicamente al interior de la cultura mexica, puede consultarse el estudio de Marcelo Méndez Medina, que lleva por título *Educación y poder en la cultura mexica*. En esta obra se puede encontrar un análisis filosófico de la función social que tuvieron las instituciones educativas, tanto en la producción de saberes y conocimientos, como en la formación de individuos y paradigmas culturales. Dicha investigación también es una muestra de la posible aplicación de la *arqueología del saber* y la genealogía para el estudio de la cultura y la sabiduría del pueblo nahua.

sencillo encontrar los nombres. Sin embargo, para subsanar parcialmente esa omisión conviene no olvidar la sabiduría de las sacerdotisas, parteras, escribas, poetas, así como el conocimiento contenido en los *huehuetlahtolli*, en donde se da cuenta de los consejos que le da la madre a su hija, de las palabras sabias de la partera a la mujer que va a dar a luz, o bien los discursos de las ancianas, los cuales son un mínimo ejemplo de dichos saberes.

No es mi objetivo principal realizar un estudio especializado de la sabiduría con base en un enfoque de género, sin embargo, si considero pertinente señalar que, desde una perspectiva decolonial, el reconocimiento de la sabiduría de las mujeres nahuas es un asunto que no puede ser soslayado de ninguna manera. Las fuentes históricas mencionan que existían mujeres dedicadas a la pintura y a la escritura de códices, tal y como se puede apreciar en la siguiente lámina perteneciente al *Códice Telleriano-Remensis*.

Los testimonios proporcionados por las fuentes históricas, también mencionan la existencia de mujeres dedicadas a la composición de cantos y poemas. Ixtlixochitl hace mención de una mujer en tiempos de Nezahualpilli que: "era tan sabia que competía con el rey y con los más sabios de su reino y era en poesía muy aventajada…"[131] Desafortunadamente no es posible conocer su nombre, sin embargo, no era la única "Chimalpahín en sus *Relaciones*, así como los *Anales de Cuautitlán*, mencionan también la existencia de poetisas y aun llegan a transcribir algunos fragmentos de sus composiciones" (León-Portilla 1999,195). Un ejemplo notable es el de Macuilxochitzin, de quien se conserva una composición en el Manuscrito de *Cantares mexicanos fol.53v.*

A nonpehua noncuica	Elevo mis cantos
Ni macuilxochitl	Yo, Macuilxochitl
Zan noconahuiltia in ipalnemoa,	Con ellos alegro al Dador de la vida,
¡yn maconnetotilo	¡comience la danza!
¿Quenonamican,	¿Adonde de algún modo se existe,
can o ye ichan	a la casa de Él
im a itquihua in cuicatl?	se llevan los cantos?
¿Ic zanio nican	¿O sólo aquí
y izca anmoxochiuh?	están vuestras flores?,
¡In ma netotilo!	¡Comience la danza!

Este fragmento es una muestra de la sabiduría perteneciente a las mujeres nahuas, en la que se expresan algunas preguntas relacionadas con la existencia del ser humano en el mundo y su relación con lo sagrado. Desafortunadamente, la información que poseemos sobre este tipo de composiciones creadas por las mujeres no es tan abundante como quisiéramos, tal y como sucede con otras áreas de la cultura, por ejemplo el conocimiento de las propiedades terapéuticas de plantas y animales, el conocimiento de la técnica desarrollada por las parteras para facilitar el arduo trabajo del alumbramiento, el conocimiento de técnicas agrícolas y de selección de semillas, el conocimiento de las técnicas de textiles y el simbolismo sagrado expresado a través de ellas.

Para profundizar un poco más nuestra *estratigrafía del discurso* es conveniente destacar que, en la época precolonial, la facultad de leer y escribir no estaba restringida a las elites, tal y como lo muestra la advertencia de Itzcoatl, gobernante mexica, en el sentido de que los comuneros no debían de continuar en posesión del conocimiento sobre los sistemas de escritura (*in*



Imagen 44. "La pintora". Códice Telleriano Remensis fol 64.

131 Fernando de Alva Ixtlixochitl, *Obras históricas*, t. II, 268.

tlilli tlapalli, "la tinta negra, la tinta roja") usados en registros históricos y anuarios; para lograr su objetivo, decretó una quema de esos registros. (Tavárez 2019,2)

Durante el periodo colonial, algunos estudiosos descendientes de padres y abuelos indígenas se encargaron de recopilar información –que ha sido de mucha utilidad– para el estudio de la lengua y cultura nahuas durante los siglos XVI y XVII. Además de los descendientes de la nobleza también es pertinente mencionar a Martín de la Cruz y Juan Badiano[132], quienes compilaron y organizaron parte del conocimiento sobre las propiedades curativas de muchas plantas endémicas de América. Ambos fueron alumnos del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, hablantes del idioma náhuatl y produjeron un manuscrito con ilustraciones y descripciones en latín, enfocado en mostrar las propiedades curativas de las plantas y flores endémicas de la Nueva España, o en otras palabras, una obra nahua comparable con los manuales conocidos como *materia medica*, los cuales eran utilizados por los doctores de la modernidad temprana en Europa (Tavárez 2019, 4).

Algunos descendientes de la clase gobernante se distinguieron por sus trabajos de carácter histórico y genealógico como: Fernando Pimentel Ixtlixochitl, Antonio de Tovar Cano Moctezuma Ixtlixochitl[133] y Antonio Pimentel Ixtlixochitl[134]. Sin embargo, el más conocido es Fernando de Alvarado Tezozomoc[135], a quien se le atribuye la escritura de la *Crónica mexicayotl*. Él fue bisnieto de Axayácatl y descendiente de la clase gobernante de Ecatepec. También fue gobernador de la ciudad de México-Tenochtitlán de 1539 a 1541, por encargo del Virrey Antonio de Mendoza. Otro caso notable es el de Antonio Valeriano, quien además de componer y traducir diversas obras fue gobernante de Azcapozalco en el siglo XVI.

No fueron los únicos, el trabajo realizado por otros intelectuales nahuas en la segunda mitad del siglo XVI fue revelado de forma inusual por el Franciscano Juan Bautista Viseo en el prefacio a su *Sermonario Náhuatl* publicado en 1606. Así mientras los autores europeos raramente hacían referencia al trabajo de los intelectuales indígenas, Bautista hace referencia a las actividades de ocho intelectuales nahuas que trabajaron como co-autores, y asistentes con Alonso de Molina, Bernardino de Sahagún, Jerónimo de Mendieta, Luis Rodríguez y otros eminentes franciscanos.

> Con la excepción de Diego Adriano, todos los intelectuales mencionados a continuación fueron maestros o graduados del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco. Entre esas grandes mentes nahuas, uno puede encontrar a Hernando de Ribas […] el latinista y cantor de iglesia Juan Bernardo de Huexotzinco; el tlatelolca Diego Adriano, un "compositor de imprenta" quien también era reconocido por su habilidad para traducir cualquier texto del latín al náhuatl; don Francisco Baptista de Contreras de Cuernavaca, quien se desempeño como gobernador de Xochimilco […] el Tezcocano Esteban Bravo […] y sobre todo don Antonio Valeriano, nativo de Azcapozalco, quien se desempeño como gobernador de su lugar de origen por ocho años y como gobernador indígena de la Ciudad de México por otros veintitrés años. (Tavárez 2019, 4)

En otras regiones donde se hablaba el idioma náhuatl, como Texcoco y Tlaxcala vale la pena mencionar los trabajos de Tadeo de Niza[136], Gabriel de Ayala[137], Juan Ventura Zapata y Mendoza[138]. Dichas obras son de utilidad para comprender mejor la historia de Tlaxcala, así como la historia de la conquista de México-Tenochtitlán. Asimismo, en relación con los rituales y temas religiosos quiero destacar la obra de Pedro Ponce[139].

Además de ellos quiero destacar el trabajo de Antonio del Rincón (1555-1601), quien era descendiente de la nobleza de Texcoco y fue la primera persona –perteneciente a los *pueblos originarios* de América– en

132 https://codicecruz-badiano.com/index.html#codexm.

133 "Hijo de Coanacoatzin, último rey de Acolhuacan […] Estos dos señores escribieron a petición del conde de Benavente y del Virrey de México D. Luis de Velasco, cartas sobre la genealogía de los reyes de Acolhuacan y sobre otros puntos de la historia antigua de aquel reino, las cuales se conservan en dicho colegio de jesuitas" (Clavijero 1976, XXVII).

134 "[…] hijo de D. Fernando Pimentel. Escribió las *memorias históricas del reino de Acolhuacán,* de que se valió Torquemada y de está tomado el cómputo asentado en el Lib.4º de mi Historia del gasto anual que se hacía en el palacio del famoso rey Nezahualcóyotl, bisabuelo de aquel autor" (Clavijero 1976, XXVII).

135 "[…] indio mexicano. Escribió en español una *Crónica mexicana* hacia el año de 1598, la cual se conserva en la referida Biblioteca de San Pedro y San Pablo" (Clavijero 1976, XXVIII).

136 "[…] noble indio Tlaxcalteca. Escribió en el año de 1548, por orden del virrey de México, la historia de la conquista, la cual suscribieron treinta señores tlaxcaltecas" (Clavijero 1976, XXVII).

137 "[…] noble indio de Texcoco. Escribió en mexicano los comentarios históricos que contienen la relación de todos los acontecimientos de los mexicanos desde al año 1243 de la era vulgar hasta el de 1562" (Clavijero 1976, XXVII).

138 "[…] noble Tlaxcalteca. Escribió en lengua mexicana la Crónica de Tlaxcala, que contiene todos los sucesos de los tlaxcaltecas desde su arribo al país de Anáhuac hasta el año de 1589" (Clavijero 1976, XXVII).

139 "[…] noble indio, párroco de Tzompahuacanan. Escribió en español una *Noticia de los dioses y de los ritos del gentilismo mexicano*" (Clavijero 1976, XXVII).

escribir una gramática de su propio idioma, en este caso el náhuatl. En esta investigación pondré especial atención en el análisis del *Arte mexicana*, pues allí se encuentran una buena cantidad de palabras y expresiones en idioma náhuatl, que pueden ser de ayuda para entender mejor las nociones de sabiduría y conocimiento. Asimismo, quiero destacar la formación filosófica que tuvo Antonio del Rincón, así como su talento lingüístico, pues como hablante nativo del idioma náhuatl se percató de la importancia de registrar el saltillo[140]. No obstante un error de impresión impidió que sus aportaciones fueran reconocidas de manera inmediata.

En esta investigación he realizado un análisis del vocabulario que se encuentra en la parte final de la gramática de Antonio del Rincón, con el fin de exponer aquellas palabras y categorías relacionadas con la sabiduría: *tlamatiliztl*i y el conocimiento*: tlaixmatiliztli*. La intención de hacerlo es para mostrar la continuidad que tuvieron dichas categorías, a través del idioma, aunque el contexto social y político se haya transformado de manera drástica. Este tipo de análisis no se reduce a la reivindicación personal de un autor, sino a la exposición de las estructuras cognoscitivas presentes en el idioma, que permanecieron al proceso de colonización.

Desde una perspectiva intercultural vale la pena mencionar la obra de aquellos intelectuales originarios que vivieron entre dos mundos, no sólo porque se les ha considerado mestizos con descendencia indígena, sino también por la metodología utilizada en la composición de sus narrativas (Tavárez 2019,8), a esto en náhuatl se le conoce como "estar situado en medio de", o *nepantla*. Entonces para ensayar una posible resignificación del término intercultural podría trazarse una analogía entre ese "nepantlismo", o "estar en medio de", y el desarrollo de una metodología y una narrativa que toma elementos de dos tradiciones culturales diversas, y en posible conflicto entre sí.

En el campo de la historiografía destacan las obras de Fernando de Alva Ixtlixochitl[141], quien era descendiente directo de la casa gobernante de Texcoco. Fue comisionado para escribir sobre la historia de sus antepasados. Su obra es valiosa porque allí se encuentran testimonios sobre la lírica nahua de la época precolonial, allí se consigna la existencia de mujeres poetisas y forjadoras de cantos, tal y como ha sido mencionado anteriormente. Francisco Xavier Clavijero destaca la metodología y la acuciosidad empleada en la elaboración de sus obras. Otro cronista destacado de la región de Texcoco es Juan Bautista Pomar[142], quien da cuenta de varios aspectos de la organización social, de los rituales, de las fiestas, así como del papel social que tuvieron los forjadores de cantos en aquella región de habla náhuatl.

Ya en pleno siglo XVII vale la pena destacar la vasta obra de Domingo Chimalpahín[143]. En el caso de esta investigación resulta de suma utilidad un breve escrito contenido en su *Diario*, en donde da cuenta de un eclipse de Sol ocurrido en el mes de junio de 1611. El valor para esta investigación es que allí aparecen diversos vocablos nahuas relacionados con la sabiduría y el conocimiento, pero utilizados o interpretados de una forma distinta. En ese mismo texto se aprecia el uso de un préstamo de la lengua latina, a saber: *philosophosmeh*, para referirse a aquellos individuos versados en el conocimiento de los cuerpos celestes.

Una vez llegados a este punto conviene aclarar que no todos los sabios nahuas eran considerados como tales debido a su participación en instituciones educativas, desde siempre han existido especialistas rituales que han transmitido y desarrollado sus actividades en contextos no académicos. Los especialistas rituales activos durante el siglo XVII también han de ser considerados como sabios, aunque nuestro conocimiento sobre ellos se exprese a través de documentos de di-

140 La nomenclatura técnica es oclusiva glotal sorda, o saltillo. En el llamado "náhuatl clásico" puede funcionar como un fonema independiente.

141 "Texcocano, descendiente por línea directa de los reyes de Acolhuacán. Este noble indio, versadísimo en las antigüedades de su nación, escribió excitado por el virrey de México, algunas obras eruditas y muy apreciables, y son las siguientes: I. *Historia de la Nueva España*; II. *Historia de los señores chichimecas*; III. *Compendio histórico del reino de Texcoco*; IV. *Memorias históricas de los toltecas y otras naciones de Anáhuac*. Todas estas obras, escritas en español, se conservaban en la librería del colegio de los jesuitas en México, y de ellas he tomado algunos materiales para mi historia. El autor fue tan cauto en escribir que para quitar toda sospecha de ficción, hizo constar legalmente la conformidad de sus relaciones con las pinturas históricas que había heredado de sus nobilísimos antepasados" (Clavijero 1976, XXVIII).

142 "Texcocano o choluteca, descendiente de un bastardo de la casa real de Texcoco. Escribió memorias históricas de aquel reino, de las que se sirvió Torquemada" (Clavijero 1976, XXVIII).

143 "[…] noble indio de México. Escribió en mexicano cuatro obras muy apreciadas por los inteligentes: I. Crónica mexicana, que contiene todos los acontecimientos de aquella nación desde el año de 1068 hasta el de 1557 de la era vulgar: II. Historia de la conquista de México por los españoles: Noticias originales de los reinos de Acolhuacán, de México y de otras provincias: IV. Comentarios históricos desde al año 1064 hasta el de 1521. Estas obras que me habían sido muy útiles, se conservaban en la librería del Colegio de San Pedro y San Pablo de México y tuvo copia de ellas el caballero Boturini, como de casi todas las obras de los indios que he mencionado. La crónica se hallaba también en la librería del Colegio de San Gregorio de los jesuitas de México" (Clavijero 1976, XXVIII).

fícil interpretación como los juicios sobre "idolatrías" realizados por la Inquisición, lo cual provocó que muchos de estos sabios decidieran permanecer anónimos, o trabajando en la clandestinidad.

Una de las fuentes en donde se compila ese saber colectivo es el polémicamente llamado *Tratado de las supersticiones*, compilado por el fraile Hernando Ruíz de Alarcón entre 1613 y 1629, quien es el responsable de la traducción e interpretación de sesenta y seis plegarias, o conjuros en náhuatl. "Este conocimiento provenía de nueve hombres y diecisiete mujeres, quienes eran especialistas rituales y cuyos nombres se encuentran consignados en el Tratado, y también de varios especialistas anónimos, todos los cuales residían en treinta comunidades localizadas en las regiones nahuas de Cohuixcatlapan y Tlalhuicatlapan" (Tavárez 2019,9).

En el siglo XVIII −para el estudio del concepto de sabiduría− también resulta de mucha utilidad el análisis crítico del *Catálogo de voces mexicanas que significan ideas metafísicas y morales*, compilado por el jesuita Francisco Javier Clavijero, el cual puede encontrarse en la Sexta Disertación perteneciente a su *Historia Antigua de México* publicada en 1781. El valor de dicha sección es la compilación de un vocabulario filosófico. Sin duda, se trata de una obra que también ha de ser tomada en cuenta por los estudiosos, pues complementa y corrobora la información que se encuentra en las fuentes del siglo XVI[144]. Allí se pueden encontrar consignadas las palabras *tlamatiliztli* "sabiduría", y también *ixtlamatiliztli* "conocimiento". La diferencia específica entre ambos términos, representada claramente por la presencia del prefijo *-ix* "rostro", será estudiada con más detalle en los siguientes capítulos.

5.2 *TLAMATINIMEH* EN EL MUNDO MESOAMERICANO.

¿Qué características tenían los sabios nahuas en la época precolonial? El análisis de textos y manuscritos que se encuentran en los rincones y anaqueles de las bibliotecas es un paso ineludible en esta investigación. Por eso para continuar esta *estratigrafía del discurso* −en relación con los sabios nahuas o "*tlamatinimeh*"− es conveniente analizar críticamente la información contenida en las fuentes históricas. En estas obras encontraremos la mención a los *tlamatinimeh*, que es la palabra utilizada para designar a las personas sabias. Un análisis cuidadoso permitirá entrever las categorías de pensamiento en su idioma original, así como los matices de significado asociados a cada una de sus representaciones en las fuentes históricas[145].

El siguiente nivel de esta *estratigrafía del discurso* consiste en abordar la siguiente pregunta ¿con que criterios podemos afirmar que una persona es sabia? Para responder resulta de mucha utilidad la exposición y el análisis del texto contenido en el Libro X del *Códice Florentino*, en donde se habla de las características que deben de tener los *tlamatinimeh*, o sabios. Para ello examinaré los estudios precedentes (León-Portilla 1993 [1956], 63-74; Graña-Behrens 2012 15-32; Lee 2017, 291-312).

Tener en mente dichos estudios especializados será de mucha utilidad para exponer cuales son los principales criterios para considerar que una persona es sabia. Dichos criterios han sido resultado de un análisis de las fuentes históricas mencionadas, y sobre todo de las funciones prácticas desempeñadas por el *tlamatini*. Por ejemplo, una de las principales es la función educativa, tal y como se expresa en los manuscritos pictográficos del siglo XVI. Las instituciones educativas tenían como función transmitir y socializar el conocimiento por eso son el lugar indicado para reflexionar sobre este asunto: "La elaboración de la filosofía náhuatl no puede atribuirse –al igual que en el caso de la filosofía hindú contenida en los *Upanishads*– a pensadores aislados, sino más bien a las antiguas escuelas de sabios. Y es que no hay que juzgar puerilmente con el criterio individualista de la cultura occidental moderna las agrupaciones más socializadas de los sabios de otros tiempos y latitudes" (León-Portilla 1993, 80).

Una de las principales funciones –que no la única– desempeñadas por los *tlamatinimeh* era la sacerdotal, en ese sentido su papel como interpretes del calendario incluía la supervisión de la cuenta de 260 días, pero también llevar a cabo profecías con base en dicho calendario, o en otros conocimientos como la astro-

144 Las otras fuentes históricas que sirven para analizar el concepto de sabiduría aplicando la metodología historiográfica son el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, y mexicana y castellana* compilado por Fray Alonso de Molina y el *Códice Florentino*, Libro X.

145 "Existen dos documentos cruciales que hacen referencia al *tlamatini* (pl. *tlamatinimeh*), el sabio, un pasaje en Coloquios y Doctrina Cristiana (fol 34v) y el Códice Florentino Libro 10, capítulo 8. Ambos compilados a mediados del siglo XVI "(Graña-Behrens 2012, 24).

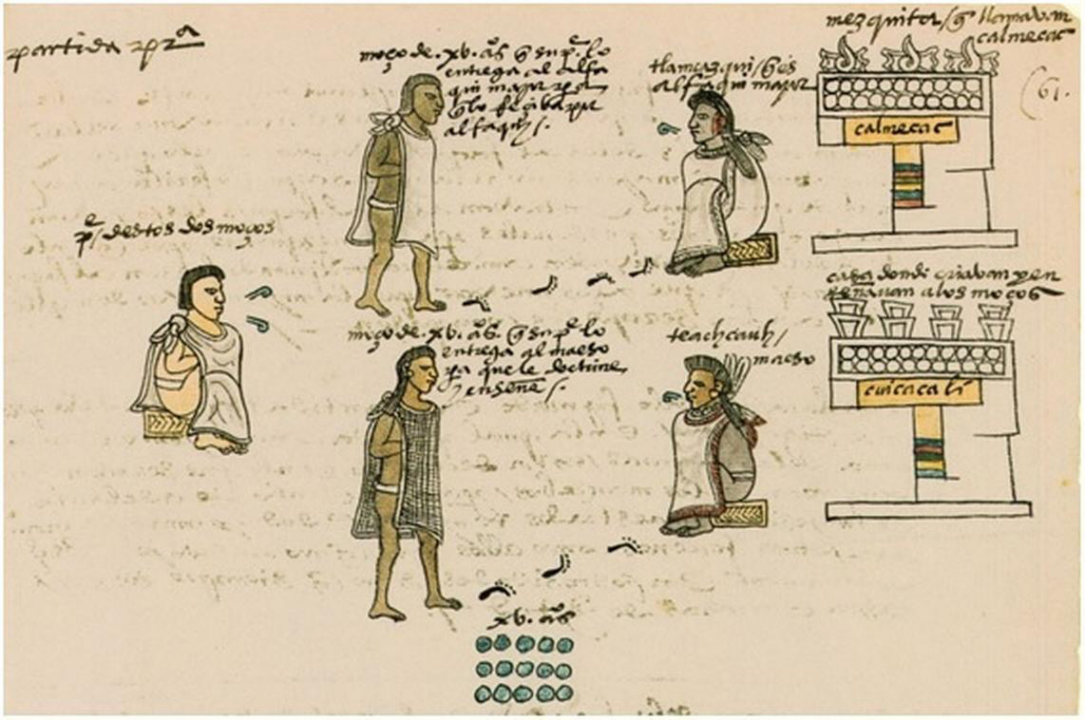


Imagen 45. El sabio como sacerdote y educador. Códice Mendoza, fol 63r. Bodlelian Library, Oxford.

nomía, y por supuesto cumplir con su papel de maestros en el Calmecac. El *tlamatini* era el poseedor de los libros sagrados, el que contaba los días y estaba al pendiente de las profecías, sin embargo, el que haya sido considerado "guardián" o "poseedor" de los libros sagrados no significa que el *tlamatini* los hubiera pintado (Graña-Behrens, 2012, 24).

Obviamente sería ingenuo pensar que esta era la única función de los sabios, por eso es importante mencionar que el *tlamatinineh* no debe confundirse completamente con el *tlamacazque*, hay diferencias muy sutiles que necesitan ser explicadas con más detalle. "El *tlamatini* era alguien que trataba de entender la naturaleza transitoria de la vida en la tierra, las cuestiones universales acerca de la vida y la muerte, y en última instancia rechazar la ideología estatal Azteca, especialmente el concepto de sacrificio humano como una condición para mantener con vida al cosmos" (Graña-Behrens 2012, 25).

Para proseguir con esta *estratigrafía del discurso* es conveniente exponer una visión crítica en relación con las fuentes históricas, pues desde la perspectiva de una *hermenéutica decolonial* no es superfluo recordar que la finalidad del trabajo de fray Bernardino de Sahagún era lograr la evangelización de los nahuas. Para lograrlo utilizó las herramientas teóricas que tenía disponibles para poder realizar el "trasvase" de conceptos de una visión de mundo a otra, sin embargo, en ese proceso de "trasvase" hay elementos que una *epistemología intercultural* no puede soslayar.

> Las abundantes fuentes preparadas por Sahagún en español y en náhuatl, y su visión amplia y erudita de la cultura náhuatl en esas fuentes, han conducido frecuentemente a los investigadores a soslayar su identidad como colonizador, quien estaba interesado primordialmente en el uso/aprovechamiento de la cultura indígena, y no en la cultura misma. La transformación de los sacerdotes nahuas (*tlamacazqueh*) en sabios al estilo europeo (*tlamatinimeh*) es una de las muchas tradiciones prehispánicas que Sahagún convirtió y clasificó siguiendo el modelo europeo (Lee 2017, 305).

En relación con el primer punto estoy de acuerdo en adoptar una posición crítica en relación con las fuentes históricas disponibles, no sólo en la parte metodológica, sino también en relación con sus objetivos, en este caso la evangelización forzada. En relación con el segundo proceso es importante estar

atento al marco teórico que ha servido para hacer esos trasvases, no sólo en la obra de Sahagún, sino en la de cualquier investigador.

Asimismo quiero aclarar que el reconocimiento de la existencia de una filosofía náhuatl, no se reduce al hecho de la famosa glosa del Libro VI del *Códice Florentino*, en donde se habla de sabios o filósofos, dicho reconocimiento se basa en la información proporcionada por otras fuentes, en dónde se abordan preguntas filosóficas en las que prevalece la duda y la incertidumbre, inclusive en relación con lo sagrado, pues mientras el sacerdote (*tlamacazque*) cree, el sabio o filósofo (*tlamatini*) tiene la posibilidad de la duda.

> Preguntas que implican ya abiertamente una desconfianza respecto de los mitos sobre el más allá. Quienes se las plantean no están satisfechos con las respuestas dadas por el saber religioso. Por eso dudan y admiten que hay un problema. Quieren ver con mayor claridad cuál es el destino de nuestras vidas y consiguientemente, qué importancia tiene el afanarse en el mundo (León-Portilla 1993,60).

Esa insatisfacción con el saber religioso es un *rasgo cultural* clave al que no se le ha dado la atención requerida en la mayoría de estudios hechos por antropólogos, arqueólogos e historiadores, sin embargo, para un estudio filosófico tiene una importancia nada desdeñable[146]. Así a continuación presentaré el texto contenido en el Libro X del *Códice Florentino*.

Con base en el texto se puede afirmar, por medio de una *analogía*, que la sabiduría se identifica con la luz y la claridad, mientras que la ignorancia se vincula con la oscuridad, es decir, con la falta de claridad. Por supuesto que también se puede estar enceguecido por la luz, sin embargo, en este caso el contexto deja entrever que se trata de una luz que tiene como finalidad alumbrar el camino. Se compara al sabio con una tea, con una antorcha que no ahúma, sino que ilumina.

El sabio también es considerado como si fuera un espejo: "Al aplicarse al sabio, diciendo que es un espejo horadado se afirma que el *tlamatini* es en sí mismo una especie de órgano de contemplación: una visión concentrada del mundo y de las cosas humanas" (León-Portilla 1993,66). En este caso la figura del espejo también está relacionada con la luz, pero sobre todo con la imagen concentrada del mundo que se refleja en esa superficie. El espejo es un objeto que sirve para ver, pero también para reflexionar, pues en la superficie del espejo aparecen muchas imágenes, entre ellas la del propio rostro. En ese sentido puede interpretarse al espejo como un símbolo que representa la reflexión y que se relaciona directamente con el sentido de la vista. El espejo sirve para mirar, pero la mirada del *tlamatini* no es una mirada ordinaria, sino que refleja una parte de la visión del mundo nahua. En ese sentido, otro aspecto relevante de este texto proveniente del *Códice Florentino* es que relaciona a los sabios: *tlamatinimeh* con la posesión de la tinta para escribir y con la posesión de libros o códices: *amoxtin*.

> En el centro de México poco después de la toma española del poder, aquellos guardianes de la memoria colectiva todavía se consideraban importantes líderes gracias a varias funciones relevantes. Fueron considerados "sabios de las palabras "(*tlatolmatinime*), aquellos "que hacen ofrendas" (*tlamacazqui*) o "queman incienso" (*copaltemaliztli*), y, finalmente, los "que cuentan"(*quipouhticate*) y "son responsables de los libros" (*in tlacuilolli quitquiticate*) (Graña-Behrens 2012, 25).

Además de lo anterior, entre los atributos del *tlamatini* está el ser considerado guía, es decir, metafóricamente les muestra a las personas su camino. Asimismo, se le considera como guardián de la tradición, médico, maestro y moralista. Esta información proveniente de las fuentes históricas nos brinda un ejemplo de las diversas funciones sociales atribuidas a los sabios.

Otro aspecto notable es la capacidad, atribuida a los *tlamatinimeh*, para hacer sabios los rostros ajenos. Esto implica reconocer que la sabiduría es un proceso de enseñanza-aprendizaje y no una condición innata, es decir, la sabiduría es algo que se puede alcanzar a través de la educación. Así puede afirmarse que el conocimiento producido y atesorado no era producto del azar, sino de la observación de la naturaleza, tal y como lo muestran los saberes y conocimientos correspondientes al calendario, el sistema numérico, la aritmética y la astronomía.

En la línea diez del texto se encuentran tres vocablos de suma importancia, pues hacen explícitos algunos rasgos inherentes a la noción de sabiduría. Un

146 Dicha insatisfacción con el saber religioso era impensable para los frailes españoles quienes operaban dentro del marco de una filosofía cristiana, en la cual la verdad estaba definida por las Sagradas Escrituras y la duda no era aceptada. En este contexto es interesante señalar que la obra de Martin de la Cruz y Juan Badiano no contiene referencias religiosas.

1.- In tlamatini: tlavilli ocutl, tomavac ocutl hapocyo:	1.- La persona sabia: una luz, una tea, una gruesa tea que no ahúma.
2.-tezcatl coyavac, tezcatl necuc xapo;	2.-Un espejo horadado, un espejo agujereado por ambos lados.
3.-tlile, tlapale, amuxva, amoxe.	3.-Suya es la tinta negra y roja, de él son los códices, de él son los códices.
4.-Tlilli, tlapalli	4.-Es escritura y sabiduría
5.-Hutli, teyacanqui,tlanelo;	5.-Es camino, guía veraz para otros.
6.-tevicani, tlavicani, tlayacanqui.	6.-Conduce a las personas y a las cosas, es guía en los negocios humanos.
7.-In qualli tlamatini, ticitl, piale,	7.-El buen sabio es cuidadoso (como un médico) y guarda la tradición.
8.-machize, temachtli, temachtiloni, neltocani	8.-Suya es la sabiduría trasmitida, es quien la enseña, sigue la verdad.
9.-Neltiliztli temachtiani, tenonotzani;	9.-Maestro/a de la verdad no deja de amonestar.
10.- teixtlamachtiani, teixcuitiani, teixtomani;	10.-Hace sabios los rostros ajenos, hace a los otros tomar una cara (una personalidad), los hace desarrollarla.
11.-tenacaztlapoani, tetlaviliani	11.-Les abre los oídos, los ilumina.
12.-teyacayani, tehutequiani	12.-Es maestro/a de guías, les da su camino,
13.-itech pipilcotiuh	13.-De él/ella uno depende.
14.-Tetezcaviani, teyolcuitiani, neticiviloni, neixcuitiloni.	14.-Pone un espejo delante de los otros, los hace cuerdos, cuidadosos; hace que en ellos aparezca una cara (una personalidad)
15.-Tlavica, tlahutlatoctia, tlatlalia, tlatecpana.	15.-Se fija en las cosas, regula su camino, dispone y ordena.
16.-Cemanavactlavia	16.-Aplica su luz sobre el mundo.
17.-Topan mictlan quimati	17.-Conoce lo (que está) sobre nosotros (y), la región de los muertos.
18.-Haquehquelti, haxihxicti	18.-Es persona seria
19.-Itech nechicavalo, itech nenetzahtzililo, temachilo.	19.-Cualquiera es confortado por él/ella, es corregido, es enseñado.
20.-itech netlacaneco, itech netlaquauhtlamacho	20.-Gracias a él/ella, la gente humaniza su querer y recibe una estricta enseñanza.
21.-tlayolpachitivia, tepachitivia, tlapalevia, ticiti, tepatia.	21.-Conforta el corazón, conforta a la gente, ayuda, remedia, a todos cura.

Tabla 15. Libro X. Capítulo VII del C*ódice Florentino*.

detalle que ha de tomarse en consideración en que están compuestos con la partícula -*ix*, que puede considerarse como la raíz de la palabra *ixtli*, ojo, rostro o cara. La presencia de esta partícula permite distinguir la noción de sabiduría: *tlamatiliztli*, de la noción de conocimiento: *tlaixmatiliztli*. El conocimiento se distingue de la sabiduría por la participación de los sentidos relacionados con la percepción ubicados en el rostro, y específicamente relacionados con el sentido de la vista, pues provienen del sustantivo *ixtelolohtin*, "ojos". El análisis crítico de este tipo de expresiones es de suma importancia y por ello requieren una atención especial.

> […] la voz *tlamachtiani* significa "el que enriquece o comunica algo a otro". La partícula -*ix* es el radical de *ixtli*: la cara, el rostro. Y el prefijo -*te* es un correlato indefinido, término de la acción del verbo o sustantivo al que se anteponen: "a los otros". Por tanto, *teixtlamachtiani*: significa al pie de la letra, "el que enriquece o comunica algo a los rostros de los otros. Y los que les comunica es sabiduría, como por todo el contexto obviamente se deduce, ya que ha estado afirmándose que es "Maestro de la verdad", que él "es quien enseña", etc. (León-Portilla 1993,68).

Tenemos pues que la sabiduría es algo que se puede comunicar y es algo que se expresa en el rostro. *Teixtlamachtiani* significa literalmente: "el que hace sabios los rostros de las personas". En este caso el sufijo -*ix* no funciona simplemente como un elemento estilístico retórico, sino que indica un campo semántico en el que se expresa el sentido metafórico que puede adquirir dicha partícula en la composición con otras palabras, frases nominales y expresiones. Para seguir profundizando nuestra *estratigrafía del discurso* conviene analizar los demás ejemplos en los que aparece el sufijo -*ix*:

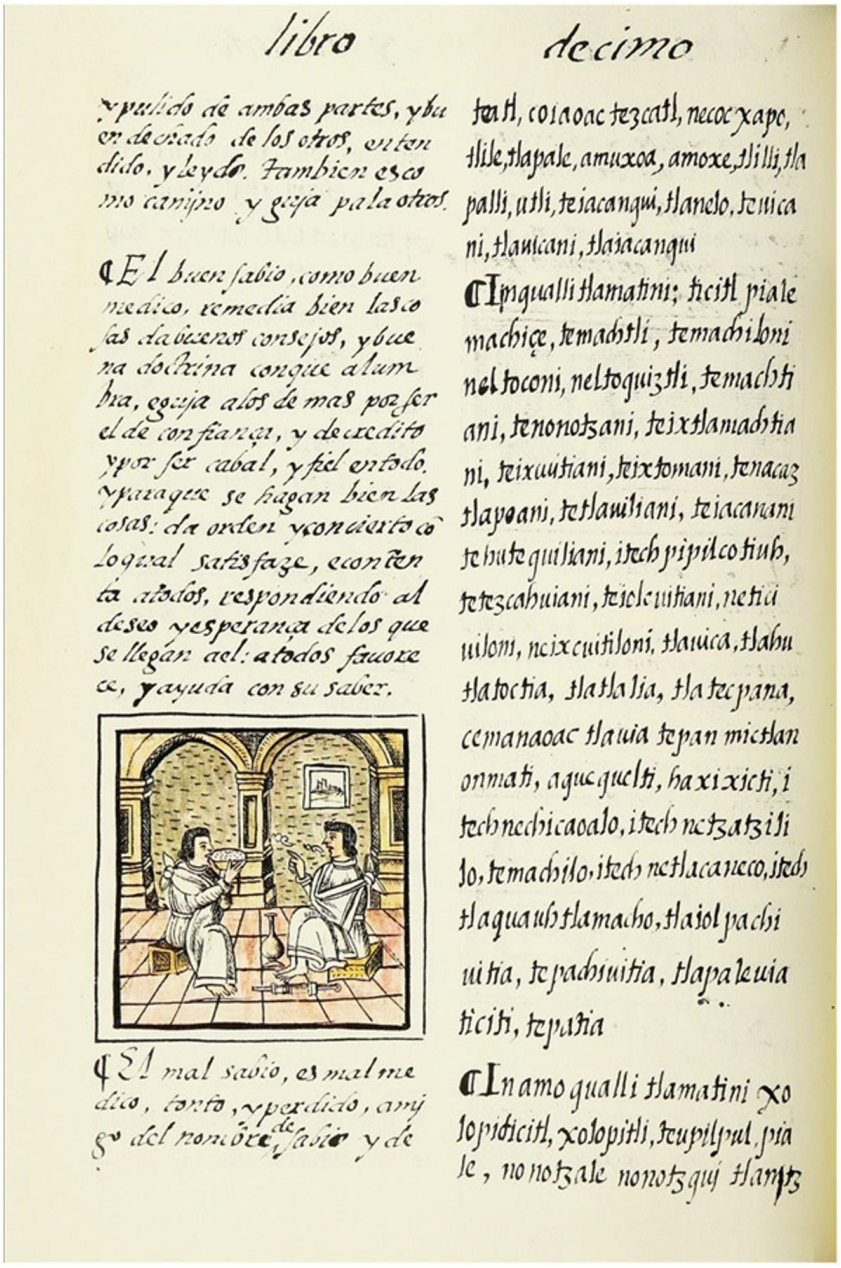

libro decimo

Imagen 46. Códice Florentino. Libro X. Capítulo VIII.

Las otras dos palabras *te-ix-cuitiani*: "a-los-otros-una-cara hace-tomar" y *te-ix-tomani*: "a-los-otros-una-cara-hace-desarrollar", son aún más interesantes, pues en ellas se descubre que el *tlamatini*, o sabio, tenía verdaderas funciones de pedagogo y psicólogo. Por el sentido de estos textos, así como por lo que se afirma en las líneas 11 y 12, podrá constatarse claramente que existe un asombroso paralelismo entre la palabra *ixtli*: rostro, cuyo radical *ix-* hemos encontrado en estos tres compuestos, y la voz griega *prósopon* (cara), tanto en su significado primitivo de carácter anatómico, como en su aplicación metafórica de personalidad. Tal sentido metafórico de *ixtli* aparece con mucha frecuencia en las arengas y discursos conservados de memoria por los indios informantes de Sahagún, así como entre las frases y modismos nahuas de la colección del padre Olmos. Véase el siguiente ejemplo: *in te-ix in teyolo nan nota nicchihua* "al

> rostro y corazón de otro (a tal persona) la hago mi madre y mi padre". (La tomo por guía o consejero) (León-Portilla 1993,68).

El paralelismo entre la palabra *ixtli*: rostro y la voz griega *prósopon* (cara) permite alumbrar algunas cuestiones que no son inteligibles a simple a vista. Por ejemplo puede ayudar a entender más plenamente, cual es la función de la *prosopopeya* en la visión del mundo nahua. La *prosopopeya* se ha entendido como un "tropo retórico" que consiste en la facultad de atribuirle vida a aquellas "cosas" o entidades que en apariencia no la tienen. Más estrictamente consiste en atribuirles una cara, un rostro y por extensión vida. No se trata solamente de un componente estilístico.

A partir de la línea dieciséis se pueden apreciar las características que tuvieron los sabios nahuas, desde tiempos precoloniales, en relación con el conocimiento del mundo, y también con el orden y la disposición de las cosas. Específicamente, la expresión *cemana-huactlahuia* "aplica su luz sobre el mundo" resulta de especial interés, pues no sólo refuerza la idea de que la luz está relacionada con el conocimiento de las cosas, sino que también enfatiza que se trata de una sabiduría práctica que se relaciona con la experiencia y con las cosas mundanas.

En la línea diecisiete se esbozan las inquietudes de los sabios nahuas por aquello que nos sobrepasa y que estamos imposibilitados para conocer, es decir, se reconoce que nuestro conocimiento es finito[147]. Esa conciencia de la finitud y de lo efímero de la existencia es uno de los rasgos centrales del pensamiento nahua, la forma en que esa idea se expresa en el texto es a través de la expresión *topan mictlan*, la cual hace referencia a un lugar, de carácter metafísico.

> En contraste con las interpretaciones de Boone y Johansson, León-Portilla considera al sabio, no sólo como un especialista religioso o un artesano/artífice, sino como un filósofo. El traduce *tlamatini* como "sabio, filósofo", con base en la glosa de Sahagún *sabios o philosophos* del Códice Matritense que se encuentra en la Real Academia de la Historia. También explica que la palabra *mati* ("saber") convertida en sustantivo por *-ni* conduce a la formación de varias palabras compuestas como: *tlateumatini* ("el que sabe sobre las cosas divinas"), *ilhuicacmatini* ("el que sabe sobre las cosas del cielo"), *mictlamatini* ("el que sabe sobre las cosas del lugar del inframundo [mictlan]. (Graña-Behrens 2012, 25).

Cada una de estas palabras se relaciona con un campo del saber, lo cual nos indica que hubo un diversificación del saber el cual estaba encarnado en personas concretas con funciones y deberes específicos, ya sea en relación con los asuntos sagrados, con la observación de los astros, lo cual tuvo una importancia mayor para establecer el sistema calendárico mesoamericano, y finalmente el conocimiento de las cosas que se encuentran en "la región del misterio", a las cuales sólo es posible acceder de forma metafísica. Para profundizar esta *estratigrafía del discurso* conviene mostrar uno de los ejemplos mencionados, afortunadamente las fuentes históricas nos proporcionan una representación iconográfica del *ilhuicamatini* (el que sabe sobre las cosas del cielo).

Para continuar con este apartado, me parece conveniente profundizar un poco más acerca de las diferentes funciones sociales atribuidas a los *tlamatinimeh* con la finalidad de explicar mejor su papel en la sociedad nahua, pues la mayoría de los estudiosos han concentrado su atención en los textos compilados por Sahagún dejando de lado otras fuentes valiosas. Ya se han mencionado anteriormente algunas de dichas funciones sociales, pero ahora quisiera examinar la función del *tlamatini* como consejero y guía, no sólo en su papel religioso, sino especialmente como consejero en relación con asuntos sociales y de carácter político. Un *tlamatini* era alguien quien podía dar un

147 Esta idea de la finitud del conocimiento humano se encuentra claramente expresada en el *Popol Vuh* cuando se habla de la creación de los seres humanos, "[...] Acabaron de conocerlo todo y examinaron los cuatro rincones y los cuatro puntos de la bóveda del cielo y de la faz de la tierra. Pero el Creador y el Formador no oyeron esto con gusto. –No está bien lo que dicen nuestras criaturas, nuestras obras; todo lo saben, lo grande y lo pequeño dijeron. Y así celebraron consejo nuevamente los Progenitores:–¿Qué haremos ahora con ellos? ¡Que su vista sólo alcance lo que está cerca, que sólo vean un poco de la faz de la tierra! No está bien lo que dicen. ¿Acaso no son por su naturaleza simples criaturas y hechuras [nuestras]? ¿Han de ser ellos también dioses? ¿Y si no procrean y se multiplican cuando amanezca?, ¿cuando salga el sol? ¿Y si no se propagan? Así dijeron –Refrenemos un poco sus deseos, pues no está bien lo que vemos. ¿Por ventura se han de igualar ellos a nosotros, sus autores, que podemos abarcar grandes distancias, que lo sabemos y vemos todo? Esto dijeron el Corazón del Cielo, Huracán, Chipi Caculhá, Tepeu, Gucumatz, los Progenitores, Ixpiyacoc, Ixmucané, el Creador y el Formador. Así hablaron y en seguida cambiaron la naturaleza de sus obras, de sus criaturas. Entonces el Corazón del Cielo les echó un vaho sobre los ojos, los cuales se empañaron como cuando se sopla sobre la luna de un espejo. Sus ojos se velaron y sólo pudieron ver lo que estaba cerca, sólo esto era claro para ellos. Así fue destruida su sabiduría y todos los conocimientos de los cuatro hombres, origen y principio [de la raza quiché]. Así fueron creados y formados nuestros abuelos, nuestros padres, por el Corazón del Cielo, el Corazón de la Tierra" (*Popol Vuh* 1993, 106-107).

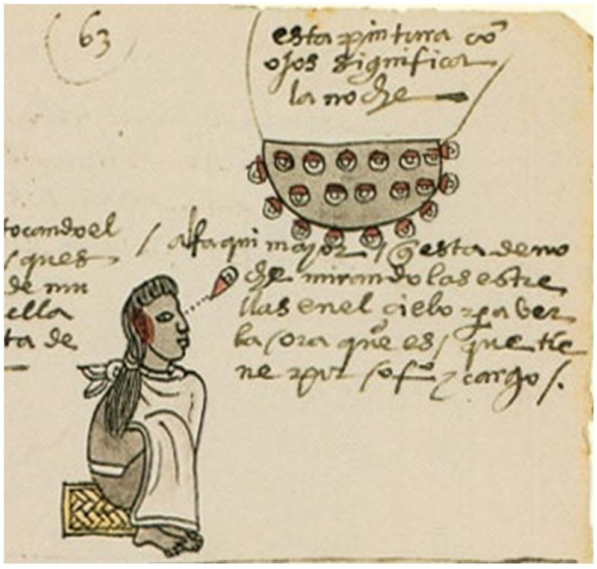


Imagen 47. *Ilhuicacmatini*. Códice Mendoza fol 63r (Detalle).

consejo o una opinión con la finalidad de resolver un problema o un mal entendido. En relación con este asunto Graña-Behrens puntualiza que:

> De nueva cuenta en el Códice Mendoza encontramos una tercera escena que alude a varios sabios, fol 69r. Allí se muestra el palacio (*tecpan*) de Moctezuma Xocoyotzin: Los palacios Aztecas estaban construidos conforme al mismo plan y fueron pensados para ser complejos administrativos y residenciales […] En el caso del palacio de Moctezuma, tal y como se muestra en el Códice Mendoza encontramos a cuatro hombres sentados sobre petates en el primer cuarto viniendo de la plaza del pueblo. A la altura del techo una glosa dice: "Estos cuatro son como los hombres del consejo de Motecuzoma/hombres sabios". Y sobre el dintel podemos ver la glosa "sala de consejo de Motecuzoma". El comentador de la escena está consciente de que algunos consejeros del Rey, a quien él llama los sabios residen en el palacio del gobernante. Es como si esos asesores o consejeros hubieran vivido en un aposento con un acceso o una puerta hacía la plaza pública. Esto puede ser importante porque parece que estas personas a pesar de ser consejeros del Rey estaban en constante comunicación con la comunidad, a través de la plaza pública (Graña-Behrens 2012, 25).

El análisis de esta fuente histórica pone en evidencia otro tipo de sabiduría que frecuentemente es soslayada en las investigaciones y que es la *sabiduría política*. En este caso tenemos el ejemplo del "consejo de Moctezuma" conformado por cuatro hombres sabios, esta institución tenía como objetivo asesorar al gobernante en relación con asuntos de interés general, pero también funcionaba como un enlace con algunos sectores de la comunidad. No resulta superfluo subrayar que su carácter era eminentemente político, pues los asuntos religiosos y militares estaban en manos de grandes instituciones con una burocracia muy bien estructurada. Obviamente para pertenecer a esa institución se requería ser una persona instruida y tener la confianza del gobernante.

En la imagen que a continuación se presenta se puede distinguir claramente, debido a la glosa en castellano, la figura de Motecuzoma quien se encuentra en la parte superior y al centro, ataviado con una diadema y una tilma de color turquesa, dicho color e insignias estaban directamente relacionados con la casa gobernante. Un poco más abajo se encontraban los recintos que servían de aposento a los amigos del *tlatoani* y también a los grandes señores de México-Tenochtitlán. Al centro se pueden apreciar unas escaleras que conducen a dos aposentos más amplios, el primero del lado izquierdo era la "sala del consejo de guerra" y el que se encuentra del lado derecho era la "sala del consejo de Motecuzoma", en este último se puede apreciar a cuatro *tlamatinimeh* que deliberan entre sí, debido a la presencia de la vírgula de la palabra, la glosa explica claramente que "estos cuatro son como los doce del consejo de Motecuzoma son hombres sabios".

Para concluir este apartado considero pertinente exponer algunas opiniones críticas en relación con las fuentes históricas, las cuales serán de ayuda para comprender mejor el contexto cultural en el que se desenvolvieron los sabios nahuas durante el régimen colonial. Al inicio de este apartado mencionaba que era importante no olvidar el papel jugado por fray Bernardino de Sahagún en la empresa colonial, para una *epistemología intercultural* es importante determinar las fuentes de inspiración y marcos culturales sobre los cuales realizó el "trasvase" de diferentes ideas y conceptos. Por ejemplo, se ha argumentado la influencia de Luis Vives en esta parte del trabajo de Sahagún.

> Una comparación entre los *tlamatini* nahuas y los sabios europeos descritos por Luis Vives en su

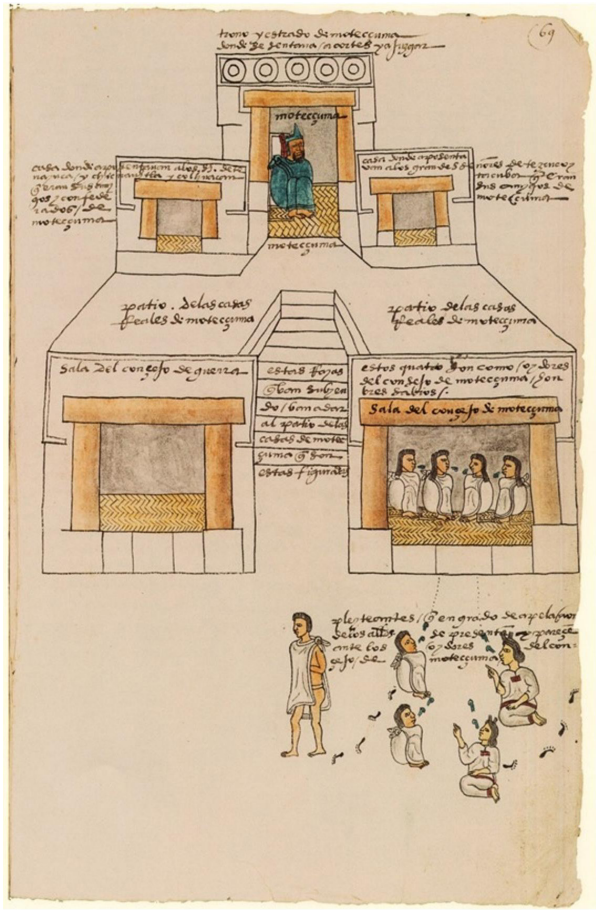


Imagen 48. Consejo de Motecuzoma. Hombres sabios. Códice Mendoza fol 69r.

> *Praelectio in sapientem* y el Libro X del Códice Florentino de Sahagún muestra una cercana relación entre los sabios europeos y los sabios nahuas. En relación con los primeros, Luis Vives y sus dos amigos indagan y conversan con varios tipos de personas, que eran típicamente conocidos como sabios en su tiempo: el gramático, el poeta, el dialéctico, el físico, el filósofo, el retórico, el médico y finalmente el teólogo. Con la excepción del teólogo, todos los profesionales pueden convertirse en falsos o malos sabios. (Lee 2017, 296)

Una *epistemología intercultural* no debe de extrañarse por el uso de moldes externos, o *analogías* para comprender una realidad ajena, pues durante la época colonial fue una práctica muy frecuente; lo que interesa desde una perspectiva filosófica es determinar si el razonamiento analógico es válido, y en segundo lugar dejar en claro el contexto y la audiencia a quienes estaba dirigido el documento, en este caso a los sacerdotes cuya misión era evangelizar a la población originaria. Ya otros estudios han detallado las influencias y la metodología utilizados por Sahagún, lo que me interesa enfatizar es el desplazamiento de conceptos entre la época pre-hispánica y la instauración plena del régimen colonial.

Por esa razón en lo que resta del capítulo me concentraré en el análisis del papel que jugaron los sabios nahuas durante la época colonial, pues si bien el hecho de la invasión española provoco la desaparición y transformación de muchas instituciones, también es cierto que muchos individuos y gremios siguieron cultivando el conocimiento, aunque en un contexto y una realidad que les planteaban nuevas exigencias. Sin duda, la figura del sabio se transformó y con ella también la de sabiduría, por eso para avanzar con nuestra *estratigrafía del discurso* conviene dar cuenta de ese proceso de transformación.

5.3. *TLAIXMATINIMEH*. SABIOS E INTELECTUALES EN LA ÉPOCA COLONIAL

La colonización de los *pueblos originarios* de México representó un momento de discontinuidad y de cambio con respecto de la visión de mundo y las instituciones sociales, que imperaban en el Altiplano al menos un milenio antes de la llegada de Hernán Cortés, especialmente las instituciones políticas y educativas. El sistema educativo instaurado por el pueblo mexica para asegurar la transmisión de conocimientos y valores, fue desplazado por el modelo educativo instaurado por los frailes españoles. Las órdenes religiosas autorizadas, por la Corona española, para iniciar la empresa de evangelización en la Nueva España fueron los Franciscanos, Los Dominicos, los Agustinos y los Mercedarios. Los primeros en llegar fueron los Franciscanos en 1523 y los Dominicos en 1526; cada orden se distribuyó en áreas geográficas distintas, trabajó con lenguas indígenas diversas y desarrollaron metodologías para llevar a cabo la empresa evangelizadora[148].

En esa empresa, las instituciones educativas jugaron

148 La diferencia de puntos de vista entre ambas visiones de mundo,(la nahua y la española) se encuentra claramente expresada en el documento conocido como *El Coloquio de los Doce*, en dicho texto se da cuenta del intercambio de puntos de vista, en condiciones desiguales- entre los primeros doce frailes franciscanos que llegaron a México y los sabios nahuas o *tlamatinimeh*. Esta diferencia, entre puntos de vista se fue ahondando con la instauración de la empresa evangelizadora y su objetivo de lograr la conquista espiritual.

un papel clave, pues no sólo fueron el lugar donde ocurrió buena parte de este desplazamiento de saberes, sino también porque allí se educaba a los individuos que habían de servir al régimen colonial. Por ejemplo, "Inicialmente los Franciscanos intentaron educar y entrenar a una élite de nobles indígenas para el sacerdocio, lo cual no era compartido por los Dominicos y los Agustinos. Los Jesuitas, quienes llegaron relativamente tarde a la escena, empezaron su trabajo en la Nueva España en 1572, después de recibir la autorización del Rey Felipe II" (McDonough, 2014, 39).

El modelo educativo estaba inspirado en la visión de los frailes españoles de construir un Nuevo Mundo, justo después del cisma religioso provocado en Europa por el movimiento de Reforma encabezado por Martín Lutero. Muchos de estos frailes españoles estudiaron en la Universidad de Salamanca, la cuál era bastante reconocida por tener una fuerte influencia del pensamiento humanista del Renacimiento. No obstante, pese a las buenas intenciones de algunos individuos, dicho sistema educativo estaba basado en un modelo colonial y alimentado por los furores espirituales que caracterizaron el proyecto de la Contrarreforma. Con ese contexto histórico de fondo, diversos colegios −de inspiración religiosa− fueron abiertos y en ellos se incorporaron algunos estudiantes indígenas que provenían de familias nobles, el caso más conocido es el *Colegio de La Santa Cruz de Tlatelolco*, pero no fue el único.

Así, contrario a la creencia popular, los nahuas continuaron pensando, produciendo, transmitiendo e interpretando su conocimiento, después del contacto y la colonización española. Aunque su acceso a los sistemas educativos superiores se fue reduciendo significativamente, pues no todas las órdenes religiosas estaban de acuerdo en permitir el acceso al sacerdocio de individuos provenientes de los diversos *pueblos originarios*. Y si bien es cierto que hubo algunas excepciones –como el caso de Antonio del Rincón– lo cierto es que esa política de exclusión impidió el acceso a la educación de la mayoría de la población indígena.

Debido a ello, la mayoría de los escritos y voces originarias han tenido poca presencia en la historia literaria y cultural de México, y en la conciencia del público en general, en relación con la producción del conocimiento nahua de los últimos quinientos años. Esta desconexión con el pasado es uno de los efectos del proceso de colonización, por eso uno de los objetivos de esta *estratigrafía del discurso* es reconocer explícitamente el trabajo y el rostro de los sabios e intelectuales nahuas, con base en la información proporcionada por las fuentes históricas, tal y como pudo apreciarse en el análisis del texto sobre los sabios o *tlamatinimeh* presentado en el apartado anterior.

Entonces, ¿de qué forma usaron los sabios nahuas a la escritura alfabética impuesta por el orden colonial? En el apartado anterior han quedado de manifiesto los vínculos que se pueden establecer –desde tiempos precoloniales– entre el concepto de sabiduría *tlamatiliztli* y ciertas actividades prácticas relacionadas con el uso de la palabra como: la oratoria, la enseñanza y la escritura. Éstas prácticas no desparecieron del todo, pero fueron modificadas profundamente, sobre todo el caso de la escritura[149] con la introducción del alfabeto latino. Por ello, el paso de la escritura pictográfica conectada con una robusta tradición oral a la escritura alfabética –netamente fonética– fue un evento dramático, ya que tuvo lugar en medio de una persecución y destrucción violenta de las escrituras precoloniales y por eso implicó un *giro epistemológico* de gran magnitud sobre el que es necesario reflexionar. El paso de la oralidad a la escritura no ocurrió de manera súbita, sino que fue resultado de un proceso, en el que pueden distinguirse diferentes etapas, tal y como ha señalado James Lockhart. Este investigador ha aplicado los postulados de la llamada "nueva filología", al estudio de los documentos escritos en náhuatl durante el periodo colonial. Así distingue tres fases cuyas principales características son las siguientes:

> En la fase 1, desde la llegada de los españoles en 1519, hasta el período comprendido entre 1540 y 1550, se caracteriza por no presentar cambios en el idioma náhuatl. En la etapa 2, que se extiende desde entonces, hasta cerca de la mitad del siglo XVII, puede apreciarse un masivo préstamo de sustantivos en español. La etapa 3, si bien algunos signos pueden ubicarse al principio del siglo XVII, se extiende desde aproximadamente 1640-50 hasta nuestros días, en donde se continúa hablando el idioma náhuatl, pero con una profunda y amplia influencia del español, lo cual deja ver un bilingüismo bastante extendido (Lockhart 1992, 261).[150]

149 No resulta superfluo recordar que en la época precolonial los *pueblos originarios* desarrollaron sus propios sistemas de escritura pictográfica.

150 He realizado la traducción inglés-español de los pasajes de la obra de Lockhart especialmente para esta investigación.

Estas tres fases sirven como una guía para el análisis de documentos coloniales en náhuatl de los siglos XVI al XVIII. En el caso de esta investigación, dichas fases propuestas por Lockhart pueden ser de utilidad para exponer, brevemente, algunas de las fuentes históricas que sirven para analizar las nociones de sabiduría y conocimiento. El *giro epistemológico* provocado por la transformación de la escritura y la destrucción de los sistemas antiguos, no fue un obstáculo determinante pues hubo personajes notables, de consciencia cultural y carácter resistente, que trataron de dejar constancia de la historia de su pueblo y cuyas obras constituyen un legado invaluable para la *historiografía*.

> El rápido desarrollo de la tradición de escritura náhuatl fue posible debido a la adaptación de las convenciones del alfabeto romano, alrededor de 1530, en lugares importantes como México-Tenochtitlán y Tlatelolco. Los frailes no sólo trataron de familiarizarse con la tradición indígena, sino que también empezaron a instruir a la nobleza local en la escritura de su idioma (Olko y Sullivan 2013, 190).[151]

Así, a contracorriente de lo que podría pensarse, la época colonial aporta una gran cantidad de documentos, los cuales se encuentran en los archivos y esperan un estudio paciente para lograr un mayor entendimiento sobre el papel que tuvo el idioma náhuatl –al adoptar la escritura alfabética– en la preservación del patrimonio cultural y los territorios de las diversas comunidades.

> Que los nahuas adoptaron la escritura alfabética desde el principio de su llegada es evidente por los miles de documentos en idioma náhuatl producidos desde principio del siglo XVI hasta finales del siglo XVIII. El vasto número de textos en náhuatl del periodo colonial conservado en archivos a través del mundo incluye códices, textos eclesiásticos, anales históricos y obras de teatro, además de la copiosa cantidad de documentos ordinarios como: peticiones a la Corona de España y sus agentes, testamentos, títulos de tierra, y registros municipales (McDonough 2014, 8).[152]

Toda innovación puede ser utilizada para diversos fines , en este caso la imposición de la escritura alfabética puede verse como una herramienta de asimilación, puesto que la enseñanza del alfabeto implicaba el acceso a escuelas controladas por la Iglesia Católica, y cuyo acceso estaba restringido para la mayoría de la población indígena; este acceso restringido también tuvo como consecuencia la marginalización de la mujer, pues en la época precolonial está documentada su actividad como *tlacuilo* o escritora/pintora, como se ha visto al inicio de este capítulo. Pero al mismo tiempo la escritura alfabética fue utilizada como una herramienta adaptada para la defensa y la negociación. No hay que olvidar que la escritura alfabética era la base sobre la que se desarrollaban la mayoría de los juicios en el sistema colonial.

> Es claro que el uso del náhuatl en el mundo colonial no estaba limitado a un grupo de escribas especialmente entrenado, notarios y otros oficiales. Miembros de la nobleza pertenecientes a otros grupos étnicos, así cómo diferentes personas que no eran de la elite, o con distintas procedencias, incluyendo a los españoles, usaban el náhuatl hablado y escrito para facilitar la comunicación (Olko y Sullivan 2013, 192).

Por ejemplo, este paso a la escritura alfabética permitió dejar registro de testimonios colectivos y procesos judiciales en relación con las tierras ocupadas por las comunidades en su lucha constante con las autoridades y los colonizadores, o bien de procesos individuales tales como testamentos, conflictos de bienes etc. Existen casos de comunidades que iniciaron juicios para que se reconocieran sus límites territoriales, así como la antigüedad de su establecimiento que en ocasiones databa desde antes de la llegada del pueblo mexica al Altiplano de México:

> La avalancha de peticiones, testimonios y testamentos enviados a las cortes y las cartas dirigidas al Rey, y a otros dignatarios son evidencia de lo crucial de las tácticas nahuas empleadas en sus luchas en el contexto del colonialismo y la colonialidad […] La naturaleza plena de la escritura alfabética nahua en el periodo colonial, se debe a que una parte significativa de la población indígena entendió –conscientemente o no– que con la escritura alfabética ellos podían formar y responder a las políticas y prácticas del nuevo orden (McDonough 2014, 10).

151 He realizado la traducción inglés-español de los pasajes de la obra de Olko y Sullivan especialmente para esta investigación.
152 He realizado la traducción inglés-español de los pasajes de la obra de McDonough especialmente para esta investigación.

Una vez explicados algunos de los motivos que dieron origen a la producción "masiva" de documentos en náhuatl, conviene reflexionar sobre la siguiente pregunta: ¿cuál fue el papel del lenguaje en el proceso de colonización y evangelización en México? No se trata de una pregunta sencilla que pueda resolverse de una sola vez, sin embargo, desde la perspectiva de una *hermenéutica decolonial*, éste es uno de los puntos de inflexión más importantes, pues si reconocemos que la enseñanza de las lenguas indígenas fue utilizada como una herramienta para afianzar el proceso de colonización, entonces también es importante señalar que la escritura alfabética fue utilizada como un instrumento de defensa, puesto que en la oralidad el náhuatl operaba de facto como *lingua franca*:

> Entonces más que introducir ellos mismos el náhuatl, los eclesiásticos se beneficiaron de una situación lingüística existente, basada en la presencia pan-regional del náhuatl en muchas regiones de Mesoamérica […] Básicamente los nahuas se apropiaron de la escritura alfabética, y la adaptaron creativamente a sus propósitos y formas de expresión. Usaron de manera flexible las convenciones ortográficas que les proporcionaron sus tutores eclesiásticos, y lentamente procedieron, hacía la estandarización mientras se volvían independientes de esos tutores (Olko y Sullivan 2013, 193).

Las investigaciones precedentes apuntan que este uso de los idiomas indígenas fue promovido sobre todo por los frailes, pues resultó de mucha utilidad para sus propósitos evangelizadores, ellos comprendieron claramente que sin la inclusión y el trabajo de las voces originarias, sería imposible la administración de la colonia. Esta posición los llevo a tener diferencias con la Corona española, quien estaba más interesada en la enseñanza del castellano, que en el uso y reconocimiento de los idiomas de los *pueblos originarios*. Así, como puede apreciarse, las dos instituciones aliadas más importantes en la empresa colonizadora (La Corona española y la Iglesia Católica) tenían opiniones distintas en relación con el uso de los idiomas originarios, y en este caso del náhuatl:

> Debido a que la experiencia ha demostrado que los esfuerzos de conversión y evangelización de los indios en la Nueva España eran más efectivos en los idiomas originarios. Mientras que el deseo de la Corona era que los frailes enseñaran el idioma español, los frailes concentraron sus esfuerzos con la población originaria en leer y predicar en idiomas indígenas o, en el caso de los franciscanos y jesuitas, en latín, enseñando y predicando en el lenguaje de la Iglesia. Su prioridad era evangelizar, no hispanizar. La experiencia práctica les mostró a los sacerdotes que sin una comprensión profunda de los idiomas originarios la evangelización era imposible, entonces las órdenes religiosas trabajaron de cerca con hablantes de idiomas originarios como Rincón (McDonough 2014, 40).

Como puede apreciarse, el uso de los idiomas de los *pueblos originarios* tenía propósitos bien definidos, los cuales estaban al servicio de la empresa evangelizadora. Esto permite explicar, con cierta claridad, los afanes y los esfuerzos de los frailes por estudiar, escribir gramáticas, hacer traducciones, compilar sermonarios, etc. Los frailes tuvieron a su cargo dichas tareas ante la falta de pericia de los encomenderos, quienes estaban más interesados en consolidar la hegemonía política y económica del régimen, a través del control estricto del tributo y la mano de obra. Esto abrió el campo para que las órdenes religiosas implementaran su programa de evangelización y educación de la forma más práctica y conveniente para sus intereses:

> De hecho, reconociendo las dificultades de dicha situación, en 1524 Hernán Cortés le escribió al rey Carlos V, solicitándole explícitamente que fueran los clérigos y no los encomenderos, quienes tomaran la responsabilidad de la instrucción y conversión de los indígenas. Para 1535, Carlos V oficialmente transfirió esta enorme tarea a la Iglesia y le informo al Virrey de la Nueva España, Antonio de Mendoza que todos los representantes religiosos deberían de aprender un idioma indígena y que los indígenas aprendieran el idioma español (McDonough 2014, 40).

Estas medidas fueron tomadas para afianzar la consolidación del orden colonial. Las diferentes órdenes religiosas se dedicaron a la tarea de instalar colegios que sirvieran para la formación de burócratas, quienes eran los responsables de llevar la comunicación administrativa, de hacer traducciones, llevar los asuntos legales, etc. Estos indígenas educados servían como intermediarios y tenían el potencial de dominar

partes importantes de la estructura colonial, lo cual no siempre fue visto con buenos ojos, puesto que el éxito económico de la Nueva España dependía de mantener a los indígenas en una categoría social subordinada. Justo fueron los clérigos y los miembros educados de la nobleza quienes realizaron sucesivos intentos por lograr una estandarización del idioma:

> Al inicio de la década de 1540´s varios tipos de escritura en náhuatl se expandieron rápidamente a través del área donde predominaba la cultura nahua y más allá, y sirvieron como una especie de "puente alfabético" con otros grupos étnicos cuyos registros escritos se desarrollaron más tarde, pero nunca fueron ampliamente reconocidos por los españoles como documentos compuestos en náhuatl. Para el tercer cuarto del siglo XVI el número de nobles capaces de escribir en la nueva forma se incrementaba de manera constante. Para esa época incluso el más pequeño *altepetl* tenía un notario asociado al gobierno municipal, simultáneamente muchas personas estaban ocupadas produciendo registros textuales en los pueblos más grandes y poblados prestando sus servicios al gobierno municipal y a particulares (Olko y Sullivan 2013, 190).

Quiero subrayar en este caso la noción de "puente alfabético", pues nos indica que existía una pluralidad lingüística *de facto*, y el idioma náhuatl servía como medio de comunicación con otros *pueblos originarios*. Esta idea de "puente alfabético" ha de ser abordada por nuestra *epistemología intercultural*, especialmente cuando se aborden las implicaciones que tiene el "trasvase" de conceptos y el uso de *neologismos* o "*yancuic tlahtolli*"; pero volviendo al tema de cómo fue utilizado el lenguaje en el proceso de evangelización y colonización vale la pena señalar que ya para 1542, las nuevas leyes indicaban que los indígenas no eran propiedad de los encomenderos sino "vasallos libres" de la Corona española.

Y si bien es cierto que dichas reformas limitaron parcialmente el poder que tenían los encomenderos, también es cierto que otro de sus objetivos era homogeneizar y desaparecer las jerarquías de la sociedad indígena en una multitud de sujetos. Para reforzar dichas medidas hegemónicas en 1550, Carlos V estableció que el español debería ser el idioma del programa educativo organizado por los frailes. Como puede apreciarse el uso del lenguaje tuvo un papel central en el proceso de colonización y evangelización. Este aspecto no siempre es visible, pero un estudio detallado permite observar los diferentes puntos en conflicto, pues debido a la diversidad de idiomas existentes dicha empresa no siempre resultó sencilla, de allí la importancia de reconocer la función que tuvo el "puente alfabético" mencionado líneas arriba. Esa multiculturalidad provocó que la Corona española realizara diferentes intentos de controlar a los *pueblos originarios* mediante el uso del lenguaje a través de la Ley, así para ser reconocido como ciudadano, o para poder llevar un asunto a los tribunales era necesario hacerlo en español, y además convertirse a la religión católica.

Debido a la situación imperante en 1565, el rey Felipe II decretó que todos los misioneros deberían de aprender el idioma de los pueblos indígenas en donde se encontraban trabajando. Si bien, en teoría dicho decreto parece reconocer la diversidad lingüística existente en aquel entonces, lo cierto es que en la práctica se encontró con serias dificultades para llevarse a cabo. Así para 1570, el Rey se dio cuenta de ello y rectificó su iniciativa, a partir de entonces se declaró que el idioma náhuatl sería el idioma oficial para todos los indígenas en la Nueva España: "Esa imposición del náhuatl como el lenguaje oficial de los indígenas de la Nueva España es uno de los intentos de la Corona para controlar a los sujetos del imperio mediante la legislación de diferencias económicas, políticas y sociales. Sin embargo, como en el clásico ejemplo de Michel Foucault sobre la conceptualización del poder circulando a través de una red organizada en la que la gente, de manera simultánea se somete y ejerce ese poder" (McDonough 2014, 40).

Paradójicamente dicha imposición del idioma náhuatl es la que permitió la existencia de una serie de documentos, elaborados durante los siglos XVI al XVIII, que sirven para entender de primera fuente, algunos sucesos de capital importancia para la preservación de la memoria histórica del pueblo nahua; dichos documentos se encuentran resguardados en archivos regionales, nacionales e internacionales, sobre este punto es necesario no olvidar que también se produjeron documentos en maya, mixteco, zapoteco, ngigua, hñahñu, etc. Esa imposición explica, en parte, la persistencia del idioma náhuatl para referirse a los topónimos y gentilicios de buena parte del país, la influencia de ese hecho todavía puede reconocerse en la actualidad.

5.3.1 Sabiduría y conocimiento en el *Arte mexicana* de Antonio del Rincón

En ese contexto, en el año de 1595, aparece la obra de Antonio del Rincón, su objetivo era facilitar el proceso de evangelización para los frailes jesuitas a través del aprendizaje del idioma náhuatl. Su ordenación como sacerdote demuestra el espíritu práctico de los jesuitas y sobre todo su obediencia al Papa, por encima de La Corona española. La obra es valiosa por ser la primera gramática escrita en América por un hablante nativo; la principal diferencia con sus predecesoras radica en el énfasis que pone Antonio del Rincón en la correcta pronunciación del idioma, no sólo por una cuestión de estilo, sino también debido a una cuestión de significado.

En dicha obra ya se encuentran señalados aspectos importantes como las vocales largas, el acento, y sobre todo la presencia de la glotal oclusiva o "saltillo". Desafortunadamente, debido a un error en la edición y la impresión, los signos ortográficos desarrollados por Antonio del Rincón no fueron incorporados en la impresión final, pues el editor no entendió a que se referían o por qué estaban allí, así que decidió suprimirlos.

> El gramático jesuita Antonio del Rincón fue hablante nativo del náhuatl y descendiente de los reyes tetzcocanos. Su *Arte mexicana*, publicado por primera vez en 1595, es el primer tratado lingüístico escrito por un indígena americano, además de ser la primera gramática del náhuatl escrita por un clérigo jesuita. Registra el habla de Tetzcoco, famosa por su elegancia y refinamiento. Rincón pone las bases para una descripción más precisa del náhuatl del centro de México, especialmente en cuanto a la fonología. Desafortunadamente, parte de esta precisión se perdió entre el manuscrito de Rincón y el libro impreso, por causa de la falta de habilidad técnica del impresor, quien omitió los signos diacríticos empleados por Rincón para registrar la duración vocálica y el saltillo (Wright 2007, 40).

Este interés en la correcta pronunciación y las cuestiones fonéticas vinculadas a ella fue desarrollado de manera decisiva por un hablante nativo, que podía percibir todos esos matices inherentes al idioma. Su trabajo fue determinante para que años más tarde, otro jesuita llamado Horacio Carochi, desarrollara la gramática más reconocida por los especialistas, debido entre otras cosas, a su registro explícito de los aspectos fonéticos señalados anteriormente. La mayoría de los estudiosos han destacado este aspecto del *Arte mexicana* de Antonio del Rincón (McDonough 2014, 46-58), (Wright, 2007, 40), sin embargo, en esta investigación me concentraré en otros dos aspectos notables, que no siempre son perceptibles a simple vista. El primero es el hecho de que debido a su formación como sacerdote, Antonio del Rincón tuvo acceso a la educación de ciertas materias filosóficas y humanísticas.

> Ingresó a la Compañía de Jesús como novicio en Agosto de 1573, él tomo sus primeros hábitos como hermano en Septiembre de 1575. A partir de entonces, empezó su periodo escolástico, normalmente un proceso educativo de cuatro años, con los primeros dos años enfocados en las humanidades y las artes (como gramática y retórica) y el tercer y cuarto años dedicados a la filosofía. Durante ese periodo él es conocido por haber estudiado en el Colegio de San Pedro y San Pablo (McDonough 2014,38).

Además de destacar su formación filosófica, en esta investigación quisiera realizar un análisis sistemático del vocabulario que se encuentra al final del *Arte mexicana*, con el objetivo de ubicar aquellas palabras relacionadas con la sabiduría, el conocimiento y la educación. La utilidad de hacerlo radica en mostrar las propias categorías del pensamiento náhuatl para poner en evidencia su procedencia y la continuidad, pero también de las transformaciones que sucedieron con el paso del tiempo. Es comprensible que existan diversos préstamos y *neologismos* utilizados para tratar de comprender la realidad colonial, pero también es cierto que un estudio acucioso también es susceptible de mostrar los elementos de continuidad que han permanecido con el paso del tiempo. Es un análisis que se despliega en dos dimensiones: *diacrónica* y *sincrónica*[153].

153 La *sincronía* puede entenderse como: "Estado de la lengua en un momento dado de su historia, es decir, conjunto de hechos lingüísticos simultáneos, que aseguran la *comunicación*, fundados en la *estructura* propia de una lengua en un momento dado sobre el eje del tiempo y sin consideración de los fenómenos de evolución de la misma. Este término y el que se le opone, *diacronía*, fueron introducidos por Ferdinand de Saussure. La lingüística sincrónica es pues una lingüística descriptiva de una fase de la lengua, de un estado del *sistema*, es decir, de la organización sistemática de los fenómenos lingüísticos, sin atender a su

Palabra	*Análisis morfológico*	*Transcripción literal de la palabra*	*Traducción de las expresiones 1ra persona del singular.*
caqui.nic	*ni-c-caqui*	oír, entender	*niccaqui* yo lo entiendo
caquitia	*caqui-tia*	hacer oír a otro	
yoli.ni	*ni-yoli*	vivir	yo vivo
yolitia.nic	*ni-c-yolitia*	dar vida a otro	yo lo hago vivir
tetlacaquitiliztli	*te-tla-caqui-ti-liztli*	la acción con que se da a entender algo	

Tabla 16. *Arte mexicana*. Vocablos relacionados con el conocimiento y los sentidos.

A continuación presentaré una selección del vocabulario contenido en el *Arte mexicana*, específicamente aquellos vocablos relacionados con la sabiduría, el conocimiento, los sentidos y la escritura; la selección de las palabras está ordenada en grupos temáticos para facilitar su análisis, dependiendo del tema que se quiera investigar. No es mi objetivo presentar un análisis exhaustivo de todas las palabras, sino tan sólo de las más relevantes para este estudio, con el fin de mostrar los posibles campos semánticos relacionados con los elementos mencionados líneas arriba. La utilidad de hacer esto es la posibilidad de rastrear los vocablos que permanecen (*sincronía*) y aquellos que se transforman o son creados para tratar de entender algún aspecto de la realidad (*diacronía*). Poner especial atención en esta dimensión *diacrónica* es muy importante para una *epistemología intercultural*, pues aquí es donde ocurre la mayoría de los "trasvases", "neologismos" y "préstamos".

> El análisis sistemático y contextual de la información proporcionada por el lenguaje asociado con el periodo colonial revela un paralelo y prolongado uso de neologismos y préstamos, una extendida "nahuatlización" de términos foráneos así como diferentes formas de adopción de ideas y estereotipos culturales españoles. El caso más evidente de "acuñación lingüística" son los neologismos. Estos fueron generalmente producidos por la combinación de ciertas palabras existentes, o dándole a la palabra nuevos afijos (Olko y Sullivan 2013, 199).

Así pues establecer con cierta claridad ambas dimensiones puede ser de mucha utilidad para hacer estudios comparativos con otras fuentes históricas, no sólo con el *Códice Florentino*, y a ello me avocaré en las siguientes páginas. En primer lugar analizaré de manera sistemática aquellas palabras relacionadas con el conocimiento que se fundamenta en los sentidos, o en partes del cuerpo, particularmente con el oído, pues se le relaciona con el entendimiento, pero también analizaré aquellas relacionadas con el corazón porque se le vincula con la vida y con el movimiento, con base en su raíz etimológica.

Para entrar en materia, un hecho que me llama poderosamente la atención es el hecho de vincular directamente al entendimiento con el sentido del oído, tal y como se puede apreciar en la primera expresión *niccaqui*, "yo lo entiendo", en lugar de simplemente "yo lo escucho"; en el segundo ejemplo se puede apreciar la presencia del verbo *caqui*, que en este caso se caracteriza como una acción del entendimiento y el causativo *–tia*. Las expresiones 3 y 4 tienen su raíz en la palabra *yollotl* "corazón", cuya raíz etimológica es *ollin* "movimiento", por ello se puede apreciar como de manera *diacrónica* la vida se relaciona con el corazón y con el movimiento.

Este vinculo entre el entendimiento y los sentidos se enfatiza todavía más en la siguiente expresión *tetlacaquitiliztli*, la cual es traducida por Rincón como: "la acción con la que se da a entender algo", una versión literal podría ser "la acción con la que a alguien se le da a entender algo". Aquí se puede apreciar la presencia del verbo *caqui*, que en esta expresión se caracteriza como una acción del entendimiento; asimismo la partícula *-te* hace referencia a "alguien", la

carácter evolutivo. La lingüística diacrónica describe el encadenamiento de las transformaciones que sufre una lengua durante su evolución, es decir, describe, dice Marouzeau, "el carácter de los hechos observados desde el punto de vista de su evolución a través de la duración" (Martinet). La lingüística diacrónica es, así, el equivalente moderno de la gramática histórica, puesto que estudia los fenómenos sucesivos, la evolución. Posteriormente al establecimiento de estos conceptos, se ha procurado relacionar la diacronía con la sincronía, es decir, los cambios evolutivos de una lengua en su transcurso histórico, con el estado que la misma ofrece en cada *sistema* sucesivo. (Beristaín 2003, 473-474)

Palabra	*Análisis morfológico*	*Transcripción literal de la palabra*	*Traducción de las expresiones 1ra persona del singular.*
machilia.nic	*ni-c-machi-lia*	saber algo de otro	yo sé algo de otro
mati.nic	*ni-c-mati*	saber	yo lo sé
neltoca.nic	*ni-c-nel-toca*	creer	yo lo creo
neltoquitia.nic	*ni-c-nelto-qui-tia*	hacer creer	yo hago creer
yttaltia.nic	*ni-qu-itta-ltia*	hacer que otro vea	yo lo hago ver
yximati.nic	*ni-qu-ix-mati*	conocer	yo lo conozco

Tabla 17. *Arte mexicana* Vocablos relacionados con saber, creer y conocer.

partícula -*tla* hace referencia a "algo". En síntesis podemos afirmar que el sentido del oído se relaciona con la facultad del entendimiento, el corazón y el movimiento con la vida y el sentido de la vista con el conocimiento, tal y como se muestra en la tabla 17.

Un hecho notable es que Antonio del Rincón presenta estos vocablos principalmente como acciones, es decir, como verbos[154]. Después de la acción se encuentra indicado el pronombre correspondiente a la primera persona del singular ni: "yo", además del prefijo objeto *c*, o *qui*. Así, la expresión ha de leerse: *niquixmati*, "yo lo conozco"; *nicmachilia*, "yo sé algo de otro"; *nicmati*, "yo lo sé", o "yo sé"; *niquixmati*, "yo lo conozco". Ya se ha explicado anteriormente que el verbo *mati* tiene dos significados, saber y sentir, lo cual indica que dichos elementos no están desligados, para poder saber algo hay que sentirlo.

Otro aspecto muy importante es observar como Antonio del Rincón identifica las palabras con la raíz -*nel*, con el hecho de creer y no con las nociones de "verdad", "raíz" o "arraigo", subrayar esto es importante porque aquí se puede observar ya un desplazamiento de significado, aquí se puede apreciar ya un elemento diacrónico. Por su parte las expresiones 5 y 6 nos muestran como el entendimiento también se vincula con el sentido de la vista, ya he mencionado que el prefijo -*ix* "rostro", es un rasgo central que permite distinguir entre conocimiento y sabiduría en la visión del mundo nahua.

Ahora bien, para remover otra capa de sedimentos de nuestra *estratigrafía del discurso*, a continuación presentaré otra tabla de vocablos relacionados con la educación. En ella se hace evidente una dimensión *sincrónica*, pues la estructura principal se encuentra en torno a la raíz -*machti* "enseñar", el conjunto es útil en la medida en que nos muestra cómo funciona la morfología que gira en torno a este verbo. La raíz permanece fija en la misma posición y es modificada por los partículas indeterminadas –*te* y –*tla*, las cuales hacen referencia a personas y cosas respectivamente[155].

Palabra	*Análisis morfológico*	*Transcripción literal de la palabra*
nemachtile	*ne-mach-ti-le*	estudioso de alguna cosa
nemachtilli	*ne-mach-ti-li*	estudio o disciplina de algo
temachtiani	*te-mach-tia-ni*	maestro
temachtilli	*te-mach-ti-li*	enseñanza
temachtiloian	*te-mach-ti-lo-yan*	escuela
temachtiloni	*te-mach-ti-lo-ni*	instrumento de enseñar
tlamachtilli	*tla-mach-ti-li*	cosa enseñada
tlamachtli	*tla-mach-tli*	cosa artificada

Tabla 18. *Arte mexicana* Vocablos relacionados con la enseñanza.

En todas las expresiones se encuentra la partícula de ligadura –*ti*, y por último se encuentran los sufijos que pueden indicar un lugar (*temachtiloyan*), un sustantivo (*temachtilli*), o un agentivo (*temachtiani*). He seleccionado este campo semántico para dar cuenta de esa "dimensión sincrónica", es decir, para señalar la

154 Aquí se puede apreciar como Antonio del Rincón registra explícitamente el prefijo objeto y los verbos transitivos. "En náhuatl el objeto directo está marcado por un prefijo objeto que se sitúa directamente enseguida del prefijo sujeto […] Los verbos transitivos que vamos a analizar son, como en español, verbos que tienen un sujeto y un objeto directo (Launey 1992, 33).

155 "*Prefijos indefinidos*. En español a veces es posible no expresar el objeto directo, si uno no puede o no desea decirlo, por ejemplo "ahmo" (sin precisar a quién) o "como" (algo que no menciono). Ahí sería imposible decir en náhuatl nitlazohtla, nicua, sino que debe decirse: nitetlazohtla "amo (a alguien, a ciertas personas, a la gente)"; nitlacua "como" (algo, algunas cosas)". El náhuatl tiene en efecto, dos prefijos definidos: -te-para los humanos (personas indefinidas); -tla- para los no-humanos (cosas o animales indefinidos)" (Launey 1992, 35).

continuidad de elementos claves en la construcción de *procesos cognitivos*.[156]

La escuela o "el lugar de la enseñanza" es el lugar por excelencia para la producción de conocimientos, y el maestro o "*temachtiani*" es el agente, o la persona encargada de asegurar la transmisión de ese conocimiento. Ahora bien, para proseguir con nuestra *estratigrafía del discurso* me parece pertinente mostrar otro conjunto de vocablos en donde se observa un desplazamiento de significado más notable, y que da cuenta de los cambios que experimenta el idioma.

Palabra	*Análisis morfológico*	*Transcripción literal de la palabra*	*Traducción de las expresiones 1ra persona del singular.*
poa. nic	*ni-c-poa*	contar, leer	yo lo leo, yo lo cuento
tlapouhtli	*tla-pouh-tli*	cosa contada o leída	*tlapouhtli*
tlatolli	*tlato-lli*	platica o razonamiento	
tlacatl	*tlaca-tl*	cosa racional	

Tabla 19. *Arte mexicana* Vocablos relacionados con el entendimiento.

Otro aspecto notable es la distinción explícita que hace Rincón en relación con el verbo *poa*, o *pohua*, el cual hace referencia a dos operaciones fundamentales del entendimiento: leer y contar, tal y como se consigna en la expresión: *tlapouhtli*, la cual hace referencia tanto a una narrativa, como a las operaciones aritméticas distintivas del sistema matemático mesoamericano. Por eso, la palabra *xiuhpohualli* hace referencia a la cuenta de los años, es decir, a un ciclo temporal y a un sistema calendárico, pero que se funda primordialmente en la tradición oral, "en lo que se cuenta". Para profundizar un poco más sobre este asunto conviene señalar que:

> El componente oral es probablemente más fuerte en un importante género de la escritura náhuatl: los registros históricos estructurados como anales, llamados *xiuhpohualli* o "cuenta de los años", los cuales estaban basados parcialmente en glifos del periodo anterior a la conquista y prototipos pictóricos susceptibles de registrar información muy rudimentaria, incluyendo por ejemplo: las ascensiones al trono, muertes, guerras y fenómenos naturales (Olko y Sullivan 2013, 193).

Por su parte, la palabra *tlapohualiztli* hace referencia a las narraciones que se han transmitido de generación en generación y que se encuentran relacionadas con la historia, las técnicas agrícolas y con el *patrimonio cultural* en general. Otro rasgo destacable es el de caracterizar el vocablo *tlahtolli*, no sólo como una palabra, sino como una plática o razonamiento, de hecho ya se ha indicado que puede tratarse de un género discursivo, sin embargo lo que aquí llama la atención es el hecho de que Antonio del Rincón considere al vocablo *tlahtolli* como un razonamiento, quizá influido por la formación escolástica que tuvo mientras estudio con los jesuitas.

Asimismo, otro elemento que no puede pasar por alto una *epistemología intercultural* es el de caracterizar a la palabra *tlacatl* como "cosa racional", lo cual es un indicio no sólo de un desplazamiento de significado, sino de un cambio de paradigma, que acentúa el carácter racional del ser humano sobre otras partes. Para concluir este apartado me parece de suma importancia mostrar un conjunto de vocablos (tabla 20, página siguiente) que se relaciona con las funciones superiores del entendimiento como la creación y la noción de fundamento.

Los primeros dos vocablos son muy importantes pues hacen referencia a la facultad de creación del ser humano, y se relacionan con otra facultad vital como lo es la imaginación, aquí podemos apreciar una estructura *sincrónica* puesto que en otras fuentes históricas es posible rastrear la aplicación de esta idea a conceptos claves para la cultura, un ejemplo muy significativo que se encuentra en un canto atribuido a Nezahualcóyotl es el de *moyocoyani* "el que se inventa a sí mismo", el cual era uno de los epítetos que hacía referencia a esa facultad creadora atribuida a las divinidades. No resulta superfluo subrayar que el equivalente griego para creación es *poiesis*.

Los siguientes dos vocablos de carácter transitivo hacen referencia a la idea de descubrimiento, sin em-

156 Como mencionaba en el apartado 1.6 en relación con el sustantivo abstracto *machiyotl*. El cual deriva del verbo *mati*: "saber", pero también se relaciona, como lo muestra la tabla 17 con los procesos de enseñanza aprendizaje (*machtia*), por eso no sólo puede entenderse como modelo, sino también como un saber, pero un saber que se enseña, que se comparte. Como puede apreciarse esta palabra se relaciona con un campo semántico completo. Este análisis permite comprender mejor el difrasismo y deja entrever que su significado tiene mayor alcance que el esbozado por fray Alonso de Molina, quien lo entiende como ejemplo. El análisis del *Arte mexicana* de Antonio del Rincón nos brinda un panorama más amplio de los alcances de este término. Inclusive en el náhuatl contemporáneo se pueden encontrar muchas expresiones relacionadas a este proceso de enseñanza, tal y como se muestra en el capítulo 7 de esta investigación.

Palabra	*Análisis morfológico*	*Transcripción literal de la palabra*	*Traducción de las expresiones 1ra persona del singular.*
yocoia.nic	*ni-c-yocoia*	formar, inventar, crear	yo lo creo, yo lo invento
yocolia.nic	*ni-c-yoco-lia*	formar algo a otro	
nexiltia. nic	*ni-c-xiltia*	descubrir algo	yo descubro algo
nextia.nic	*ni-c-nextia*	descubrir algo	yo descubro algo
tetzone		cosa que tiene fundamento	
tetzonetica.ni	*ni-tetzone-tica*	estar fundado algo	Yo fundo algo
teteyca. ni	*ni-c-teteyca*	desmenuzarse mucho algo	yo desmenuzo algo mucho
teteiza.nic	*ni-c-teteiza*	desmenuzar algo así	yo desmenuzo algo así

Tabla 20. *Arte mexicana* Vocablos relacionados con el entendimiento.

bargo, su campo semántico es mayor puesto que también el verbo *nextia* puede entenderse como: "aclarar", o "mostrar"; en un sentido más amplio puede entenderse también como "pronunciar sentencia, o "sacar provecho". Por su parte *nextilia* también puede entenderse como: "instruir" (Portugal 2012,113-114)

A continuación quiero examinar los dos siguientes vocablos que se refieren a la noción de fundamento, me llama la atención el hecho de que morfológicamente no aparezca la noción de *neltiliztli* ligada al fundamento. En estos dos ejemplos el campo semántico no es el de una metáfora vegetal, sino el de estar bien cimentado como un edificio o muro. Por ejemplo, la palabra *tetzoneua* hace referencia al hecho de "levantar el muro sobre los cimientos", y la palabra *tetzontlalia* puede traducirse como "poner cimientos" (Portugal 2012,154).

Los últimos dos vocablos son casi idénticos y los he seleccionado porque hacen referencia a la facultad analítica del entendimiento, es decir, a dividir o separar. En este caso llama la atención el uso del sentido figurado utilizado por Antonio del Rincón, mediante la palabra "desmenuzar", la cual se aplica generalmente a los alimentos, pero en este caso puede aplicarse al hecho de "reflexionar" sobre un asunto. La palabra *teteitza* también puede ser entendida como: "hacer añicos algo" (Portugal 2012,152).

Una vez analizados los campos semánticos del *Arte mexicana*, concentraré mi atención en examinar un texto escrito por Domingo Francisco Chimalpahín Quauhtlehuanitzin a comienzos del siglo XVII, en el que se puede observar un desplazamiento de significado en relación con los *tlamatinimeh*. El texto es valioso porque permite apreciar, desde una *perspectiva diacrónica*, el cambio de significado en un breve periodo de tiempo. Un análisis comparativo entre el Libro X, capítulo VIII del *Códice Florentino* y el *Diario* de Chimalpahín, resulta de mucha utilidad para comprender el papel de los sabios nahuas durante el régimen colonial.

5.3.2 *Tlamatinimeh o philosophosmeh*. Juan Domingo Chimalpahín

Para avanzar con esta *estratigrafía del discurso*, conviene precisar que a consecuencia de la imposición del régimen colonial, el significado de algunas palabras se fue modificando, o adaptando a las circunstancias, ya sea a través del uso de préstamos o neologismos, tal y como claramente ha sido explicado por Lockhart (1992). Los intelectuales nahuas empezaron a usar el alfabeto, en lugar de los registros pictográficos a mediados del siglo XVI y lo hicieron durante dos siglos más.

Esos manuscritos estaban destinados a una audiencia compuesta primeramente por una elite de nahuas letrados, los clérigos regionales y los autores de doctrinas y sermonarios. "Entre ellos don Domingo de San Antón Muñón Chimalpahín Quauhtlehuanitzin fue una figura temprana, notable por su composición de extensas y detalladas historias y narrativas en náhuatl, y basadas en códices, documentos pictográficos, tradición oral y entrevistas con las personas mayores" (Tavárez 2019,7).

Especialmente, la tradición oral se encuentra consignada en los escritos de Chimalpahín, él nació en Chalco, pero paso casi toda su vida en México-Tenochtitlán en donde tuvo acceso a fuentes de origen mexica, sin embargo, las fuentes primarias para su

trabajo pueden ubicarse en su propio *altepetl* en donde entrevistó a notables líderes y utilizó los antiguos manuscritos, pictográficos y alfabéticos incluyendo aquellos recopilados por su abuelo Domingo Hernández Ayopochtzin (Olko y Sullivan 2013, 194).

Un ejemplo de estas modificaciones del lenguaje, en relación con la noción de sabiduría y los efectos provocados por el fenómeno de la colonización se encuentra en Chimalpahín en una narración escrita con motivo de un eclipse total de Sol, ocurrido el 10 de junio de 1611. Para la historia de la filosofía en México, el texto es relevante, "pues en el breve texto sobre el eclipse se observa con claridad la síntesis cultural de Chimalpahín": nos ofrece tanto la versión de los *tlamatinimeh*, los sabios, como la de los astrólogos europeos" (Galindo Trejo 1991,168).

Además de lo ya señalado quiero enfatizar que el texto es valioso, entre otras cosas, porque hace comprensible los usos del lenguaje en relación con la sabiduría, como lo indica la presencia del sustantivo *tlamatinimeh*, "los sabios", pero también por la presencia del préstamo *philosophosmeh*. A continuación, antes de presentar los pasajes pertinentes al texto, no quisiera dejar pasar la ocasión para hacer una observación sobre la metodología utilizada por Chimalpahín:

> En su obra se aprecia la influencia de los mundos culturales en que se desarrolló, característica que comparte con otros cronistas indígenas como Tezozomoc e Ixtlixochitl. La incipiente fusión de estas dos tradiciones se reconoce incluso en los materiales que utilizó en su obra; por un lado, códices pictográficos anotados, así como la tradición oral conservada en su época y, por otro lado, recurrió a varios impresos de origen europeo de diferente contenido: bíblico, geográfico, histórico y filosófico (Galindo Trejo 1991, 168).

Estas observaciones permiten ahondar nuestro entendimiento sobre la *metodología nahua*, en este caso desarrollada y aplicada en un contexto *intercultural*: las fuentes directas de Chimalpahín son los códices y la tradición oral, a la cual tuvo acceso como hablante originario del idioma. Esta *herencia cultural* fue complementada con materiales y marcos teóricos provenientes de la cultura europea. Ahora bien, se puede estar de acuerdo o no, con las consideraciones o puntos de vista de Chimalpahín, sin embargo, lo que es relevante para la *epistemología intercultural* es examinar la forma en que se da el "trasvase" y la interacción entre dos tradiciones de pensamiento distintas.

> *Auh macihui yn itechpa motlahtoltitiuh tonatiuh ynic tonahuatlahtolpan, quimocuepillitiuh yn itlahtol machiyo, yn iuh mochihua, quenin quallo tonatiuh, ca amo no huel yxcoyantzinco* ***yneyxcahuiltlamachiliztzin****, ynic nonahuatlahtolpan oquimocuepilitia, oquimotlallilitia, ca ça no ytech quimoquixtili ytech quimanilli yn intlahtol yn* ***ilhuicatlamatinimeh*** *in* ***philosoposmeh*** *yn astrologosmeh, yn oquihtotiaqueh, yn quenin mochiuhtiuh, yn iuh polihui yn iuh quallotiuh tonatiuh.*
>
> Su relato se va traduciendo en nuestro idioma náhuatl, así sucede como es comido el Sol, porque tampoco es su propio conocimiento, de manera que a nuestro idioma náhuatl, lo fue traduciendo, asentando, por qué también lo extrajo de él, lo tomó de la palabra de los astrónomos, los filósofos, los astrólogos, quienes dijeron cómo iba sucediendo, cómo desaparecía, cómo era comido el Sol. (Galindo Trejo 1991)

En primer lugar quiero destacar el uso del sentido figurado para referirse al eclipse de Sol, con la expresión "el Sol es comido" (*quenin quallo tonatiuh*), y sobre todo la forma utilizada para referirse a "su propio conocimiento" (*yneyxcahuiltlamachiliztzin*), el cual como se indica explícitamente, fue tomado de la palabra de "aquellos que saben sobre el cielo", o *ilhuicatlamatinimeh*, esta composición nominal ha sido traducida como astrónomos, y su relevancia para esta investigación radica en que hace comprensible un tipo de saber especializado.

Se hace referencia también a la palabra de los *philosophosmeh*, dicha referencia hace visible la utilización de un préstamo para tratar de caracterizar a los estudiosos que predijeron el eclipse, quienes estaban vinculados con un tipo de sabiduría relacionado con la observación y el movimiento de los cuerpos celestes en general. El fragmento anterior nos indica que la sabiduría radica en la palabra de los *ilhuicatlamatinimeh*, de los *philosophosmeh* y de los *astrologosmeh*. La importancia que tiene el análisis crítico de dichos préstamos, o "trasvases" es que revela la intención de construir un puente de comunicación y entendimiento.

Sin embargo, el hecho más notable es el desplazamiento de significado y el juicio de valor que se hace sobre los *tlamatinimeh* pues Juan Domingo Chimalpahín Quauhtlehuanitzin utiliza la palabra para referirse a los sabios españoles.

> *Ynin tlahtolli -ye omihto, ytech tlaquixtili yn* ***ilhuicatlamachilizamoxtli*** *ca yehuantin yntlatlalil yntlanemilil yn huey* ***tlamatinime*** *in* ***philosophosme*** *in astrologosme, in quinemillique yuan quihcuillotiaque yn izqui tlamantli tlalticpacayotl yhuan yn izqui tlamantli yn tiquitta yn ticmahui; ohua yn inyelizo Auh yn tachcocolhuan -in huehuetque, yn oc tlateotocanime, yn motenehua gentilesme catca- atle huel quimattiaque yn itechpa in, yc ypampa yn omotlapololtitiaque.*
>
> Este relato –ya se dijo que fue sacado del libro que sabe y entiende de los cielos– es la exposición y pensamiento de grandes sabios, filósofos y astrólogos, quienes pensaron y escribieron tanta cosa terrenal y cuya existencia vemos y nos maravilla. Y nuestros antepasados –los viejos, los que se dice que todavía eran idólatras y gentiles– nada sabían de ello, por lo que se turbaron (Galindo Trejo 1991).

Para concluir con este apartado quiero subrayar el énfasis que pone el autor en fundar la veracidad del relato en un libro, específicamente, un "libro que enseña sobre los cielos" o *ilhuicatlamachilizamoxtli*. Asimismo, es interesante notar la distinción que hace entre los *tlamatinimeh* y los filósofos, situación que no ocurre con fray Bernardino de Sahagún quien identifica ambos términos. No obstante, el hecho más notable que aporta el fragmento anterior es la ruptura con los antepasados, pues dice que nada sabían al respecto, y más aún los considera como idólatras y gentiles. Justo aquí es donde puede situarse el desplazamiento de significado de interés para esta *estratigrafía del discurso*.



Imagen 49. Mapa de la Ciudad de México 1628 (M.952.531628 Benson Latin American Collection, General Libraries, the University of Texas at Austin).[157]

157 Disponible *on-line*. Consultado el 22.05.2020. http://legacy.lib.utexas.edu/benson/historicmaps/maps14.html

5.3.3 *Voces mexicanas que significan ideas metafísicas*. Francisco Javier Clavijero

Para avanzar con la *estratigrafía del discurso* que me he propuesto al principio de esta investigación, considero necesario realizar una breve exposición del *Catálogo de voces mexicanas que significan ideas metafísicas y morales* publicado por Francisco Javier Clavijero[158] en 1781. El material contenido allí es muy valioso, pero para su estudio es necesario remover varios sedimentos discursivos para hacer explícita la metodología, los objetivos y los marcos de interpretación que conducirán éste análisis.

El *Catálogo* forma parte, en el corpus de *La Historia antigua de México*, de una sección dedicada al análisis del idioma náhuatl o "lengua mexicana", cuyo objetivo central era poner en cuestión −de manera decidida y con evidencias tangibles− las afirmaciones de algunos intelectuales europeos (Buffon, Cornelius de Paw y La Condamine)[159] quienes, −siguiendo la tradición del discurso colonial europeo, es decir, sin haber estado nunca en América y sin tener los conocimientos suficientes− negaban la existencia de un sistema numérico, así como el valor y las posibilidades de los idiomas de los *pueblos originarios* para expresar conceptos filosóficos.

> Las lenguas de América, dice Paw, son tan estrechas y escasas de palabras, que no es posible explicar en ellas ningún concepto metafísico. "No hay ninguna de estas lenguas en que se pueda contar arriba de tres. No es posible traducir un libro, no digo en las lenguas de los algonquinos y de los guaraníes o paraguayos, pero ni aún en las de México o del Perú, por no tener un número suficiente de términos propios para enunciar las nociones generales". Cualquiera que lea estas decisiones magistrales de Paw, se persuadirá sin duda que decide así después de haber viajado por toda la América, de haber tratado con todas aquellas naciones y haber examinado todas sus lenguas. Pero no es así. Paw sin salir de su gabinete de Berlín, sabe las cosas de América mejor que los mismos americanos, y en el conocimiento de aquellas lenguas excede a los que les hablan (Clavijero 1976,544).

En casos como éste, la *estratigrafía del discurso* es de mucha ayuda para remover los sedimentos dejados por las prácticas coloniales; pero también es de utilidad para adoptar una postura autocrítica en relación con el uso de la información contenida en las fuentes históricas, sobre todo en relación con el uso de neologismos, palabras y conceptos provenientes de otra visión de mundo o tradición cultural. Este punto es clave para el planteamiento de una *epistemología intercultural*, tal y como se ha explicado anteriormente. Pero, volviendo a nuestro tema, no quiero dejar pasar la ocasión para enfatizar que esta opinión infundada, sobre los idiomas y los sistemas de pensamiento de los *pueblos originarios* es un efecto provocado por, al menos, tres siglos de colonialismo. Sólo así es posible explicar ésta negación de la existencia de un sistema numérico, o de la imposibilidad de acuñar conceptos metafísicos o filosóficos.

> No es menor el error de Paw en afirmar que son tan escasas las lenguas americanas, que no son capaces de explicar un concepto metafísico, lección que aprendió de La Condamine "*Tiempo*, dice este filósofo hablando de las lenguas de los americanos, *duración*, *espacio*, *ser*, *sustancia*, *materia*, *cuerpo*. Todas estas palabras y otras muchas no tienen equivalentes en sus lenguas, y no sólo los nombres de los seres metafísicos, pero ni aun de los seres morales, pueden explicarse por ellos sino impropiamente y por largos circunloquios." Pero La Condamine sabía tanto de las lenguas americanas como Paw, y tomó sin duda este informe de algún hombre ignorante, como sucede frecuentemente a los viajeros. Estamos seguros de que muchas lenguas americanas no tienen la escasez de voces que piensa La Condamine; pero omitiendo lo que mira a las otras, discurramos sobre la mexicana, principal asunto de nuestra contienda (Clavijero 1976,545).

Como puede apreciarse, el trabajo de Francisco Javier Clavijero tiene un carácter polémico, pues su objetivo es refutar y desmentir las afirmaciones realizadas por Cornelius de Paw y La Condamine, en re-

158 "Nació don Francisco Javier Clavijero en Veracruz, el 9 de septiembre de 1731 […] El padre fue prefecto en las Mixtecas. El contacto con los indios en la niñez del historiador despertó, sin duda, su afición por los estudios indigenistas […] En el Colegio de San Pedro y San Pablo conoció las obras impresas de Don Carlos de Sigüenza y Góngora, que contribuyeron a orientar sus estudios históricos y lo ejercitaron en descifrar códices e interpretar jeroglíficos […] Pasó cinco años en el Colegio de San Gregorio, dedicado, por completo, al estudio de los códices indígenas" (Jiménez Rueda, 1994: XV-XVI). En Clavijero (1994) *Capítulos de Historia y Disertaciones*. México, UNAM.

159 Para profundizar sobre la polémica entre Clavijero y Cornelius de Paw cf. (Gerbi 1973, 195-214).

lación con la lengua náhuatl, o mexicana[160]. "La táctica favorita de Clavijero para polemizar era el contraataque, su técnica oratoria es aquella que ha sido definida como *tuo quoque*. América es defendida mediante el detallado listado de las debilidades de Europa" (Gerbi 1973, 208). No obstante, con independencia de la polémica señalada, también existen otras problemáticas de interés filosófico relacionadas con el lenguaje, como la equivalencia de conceptos, el uso de neologismos para establecer la comunicación intercultural, los cambios y transformaciones inherentes al propio lenguaje, los cambios en los marcos teóricos de interpretación, etc. En ese sentido no resulta exagerado afirmar que el *Catálogo de voces mexicanas que significan ideas metafísicas y morales* también es un documento valioso para realizar un *análisis diacrónico* debido a que deja ver las modificaciones y la evolución del idioma náhuatl.

Asimismo, este documento es una fuerte importante de ideas y temas de trabajo, para todos aquellos interesados en el estudio de la relación entre la filosofía y la construcción de nuevos significados, así como para aprehender una visión de mundo distinta a través del idioma náhuatl. Allí pueden apreciarse los conceptos y nociones que perfilan una forma de ver, ser y estar en el mundo; efectivamente, tal y como pretendía Francisco Javier Clavijero, en esa compilación de voces es posible reconocer la posibilidad de expresar varios conceptos de sentido moral y metafísico, tal y cómo es posible hacerlo en cualquier idioma. En este punto vale la pena destacar que el objetivo de Clavijero no es mostrar una serie de conceptos con una procedencia precolonial, sino por el contrario, lo que pretende mostrar son las capacidades expresivas del idioma para referirse a una serie de conceptos metafísicos y morales, la mayoría de ellos de carácter teológico y religioso.

Indudablemente, su trabajo representa un antecedente invaluable para adentrarse en las posibilidades expresivas que tiene el idioma náhuatl, así como en su capacidad de adaptación para entender nuevas realidades o conceptos, los cuales se expresan mediante el uso de "trasvases" en forma de neologismos, pues en el trabajo de Francisco Javier Clavijero es evidente su intención de explicar conceptos metafísicos y morales influenciados por la filosofía escolástica y la religión católica, sobre todo aquellos relacionados con los atributos de la divinidad. Por esa razón, uno de los aportes de esta investigación consiste en proporcionar un análisis morfológico y filosófico del *Catálogo de voces mexicanas que significan ideas metafísicas y morales*, debido a que este asunto no ha sido tratado con la atención que se requiere en las investigaciones precedentes (Gerbi 1973,195-201 y Beuchot 1995, 137-178).

Por eso, para evitar caer en una posición ingenua, también es necesario revisar el trabajo de Francisco Javier Clavijero con mirada crítica, pues es verdad que el excesivo celo, producto de la polémica con Cornelius de Paw, llevó al jesuita mexicano a cometer sus propios desaciertos. De allí la pertinencia de adoptar una *epistemología intercultural* crítica. Una vez realizadas las advertencias metodológicas necesarias para llevar a cabo este análisis, en la página siguiente presentaré de forma íntegra el documento.

El *Catalogo* es valioso para esta investigación, en la medida en que presenta los conceptos de "sabiduría": *tlamatiliztli*, "conocimiento" *tlaixmatiliztli* y "verdad" *neltiliztli* plenamente diferenciados. En la conformación de éstas palabras es evidente el uso intensivo del sufijo nominalizador *-liztli*, cuya función consiste en volver sustantivos otros elementos gramaticales, principalmente los verbos y algunos adjetivos. Desde una perspectiva *sincrónica*, una de las posibles vetas de investigación derivadas de este estudio consiste en el análisis de aquellos conceptos en los que se encuentra presente el prefijo *-ix* "rostro" o "cara", debido a las relaciones que tiene con el concepto de conocimiento *tlaixmatiliztli*.

En contraparte desde una perspectiva diacrónica vale la pena poner en evidencia las diferentes adaptaciones o "trasvases"; los ejemplos más evidentes son: *ixtlamachiliztli* "razón", *teixtlamatia* "mente", *ixachiliztli* "comprensión" y *tlaixyeyecoliztli* "templanza". Al parecer la presencia del sufijo *-ix* relaciona éstos conceptos con la actividad intelectual y reflexiva. Asimismo, al estar conformadas con el prefijo *-ix*, que hace referencia a una parte del cuerpo específica: "el rostro", puede decirse que el sentido figurado contenido en estas expresiones, se vuelve comprensible si

160 "De manera semejante a Las Casas, Clavijero pondera mucho los logros culturales de los indios en su gentilidad, a saber, su lengua, sus leyes y su religión [...], que daban testimonio de su elevada capacidad intelectual. Paw acusaba a los indios de tener intelecto obtuso y voluntad débil y fría [...] Clavijero le responde que la refutación de todo ello son los elementos culturales que habían alcanzado. Utiliza las fuentes más confiables y autorizadas, y establece que tuvieron una cultura respetable, en el arte, la técnica y las ciencias, incluso en las más abstractas" (Beuchot 1995, XXV). En *Filósofos mexicanos del siglo XVIII* (1995) México, UNAM.

Concepto	*Traducción*	*Concepto*	*Traducción*
Cosa	*Tlamantli*	El que tiene todas las cosas	*Tloque, nahuaque*
Esencia	*Geliztli**	Aquel por quien se vive	*Ipalnemoani*
Bondad	*Cuallotli*	Incomprensible	*Amacicacaconi*
Verdad	*Neltiliztli*	Eterno	*Cemicanyeni*
Unidad	*Cetiliztli*	Eternidad	*Cenmancanyeliztli*
Dualidad	*Ometiliztli*	Tiempo	*Cahuitl*
Trinidad	*Jeitiliztli*	Creador de todo	*Cenyocoyani*
Dios	*Teotl*	Omnipotente	*Oenhuelitini*
Divinidad	*Teoyotl*	Omnipotencia	*Cenhueliciliztli*
Reflexión	*Neyolnonolzaliztli*	Persona	*Tlacatl*
Previsión	*Tlalchtopailtlaliztli*	Personalidad	*Tlacayotl*
Duda	*Neyoltzotzonaliztli*	Paternidad	*Tayotl*
Recuerdo	*Tlalnamiquiliztli*	Maternidad	*Nanytotl*
Olvido	*Tlalcahualiztli*	Humanidad	*Tlaltipactlayacotl*
Amor	*Tlazotlaliztli*	Alma	*Teyolia*
Odio	*Tlacocoliztli*	Mente	*Teixtlamatia*
Temor	*Tlamauhtiliztli*	Sabiduría	*Tlamatiliztli*
Esperanza	*Netemachiliztli*	Razón	*Ixtlamachiliztli*
Comprensión	*Ixaxiliztli*	Gratitud	*Tlazocamatiliztli*
Conocimiento	*Tlaixmatiliztli*	Soberbia	*Nepohualiztli*
Pensamiento	*Tlanemiliztli*	Avaricia	*Teoyehuacatiliztli*
Dolor	*Necocoliztli*	Envidia	*Nexicoliztli*
Arrepentimiento	*Neyoltequipacholiztli*	Pereza	*Tlaltzihuiliztli*
Deseo	*Ellehutliztli*	Magnanimidad	*Yolhueliztli*
Virtud	*Cualtihuani, yectihuani*	Paciencia	*Tlappaccaihiyohuiliztli*
Malicia	*Acuallotl*	Liberalidad	*Tlalnemactiliztli*
Fortaleza	*Tolchicahualiztli*	Mansedumbre	*Paccanemiliztli*
Templanza	*Tlaixyeyecoliztli*	Benignidad	*Tlatlacoyotl*
Prudencia	*Yollomachiliztli*	Humildad	*Necnomatiliztli*
Justicia	*Tlamelahicacachicahualiztli*		

Tabla 21. *Catálogo de voces mexicanas que significan ideas metafísicas y morales*.

ponemos en evidencia la relación de éstos conceptos con las facultades que tiene el sentido de la vista

Una vez hechas las precisiones correspondientes también procederé a indicar algunas de las situaciones problemáticas presentes en dicho *Catálogo*, las cuales son de mucho interés para un *análisis diacrónico* En primer lugar, resulta inevitable señalar la marcada influencia de otras tradiciones de pensamiento, principalmente la filosofía escolástica y la teología católica, por ejemplo algunos conceptos muy conocidos como: "unidad" *cetiliztli*, "dualidad" *ometiliztli*, "trinidad" *jeitiliztli*. Sin duda dichos neologismos fueron creados para facilitar el proceso de evangelización e inclusive es posible determinar la forma en que están construidos, pues a cada número se le agregó el sufijo nominalizador *-liztli*, que usualmente se usa para verbos. Este es un claro ejemplo de cómo el idioma se adapta para responder a la necesidad de una época. El documento es valioso porque permite ver con nitidez y de un solo golpe las transformaciones del idioma náhuatl, en un periodo fijo de tiempo.

Todos los ejemplos arriba mencionados corresponden a atributos relacionados con la teología católica, ellos nos muestran las adaptaciones que sufrió el lenguaje durante el proceso de evangelización, ninguno de estos vocablos tiene una raíz mesoamericana o precolonial, sin embargo, para una *epistemología intercultural* son muy importantes porque hacen com-

Palabra en Náhuatl	*Análisis morfológico*	*Traducción*	*Diacronía o sincronía*
tlamatiliztli	*tla-mati-liztli*	sabiduría	sincronía
tlaixmatiliztli	*tla-ix-mati-liztli*	conocimiento	sincronía
teixtlamatia	*te-ix-tla-matia*	mente	diacronía-neologismo
ixtlamachiliztli	*ix-tla-**machi**-liztli*	razón	diacronía-neologismo
ixaxiliztli	*ix-axi-liztli*	comprensión	diacronía-neologismo
tlaixyeyecoliztli	*tla-ix-yeyeco-liztli*	templanza	diacronía-neologismo

Tabla 22. Vocablos relacionados con la sabiduría y el conocimiento. Clavijero.

Palabra en Náhuatl	*Análisis morfológico*	*Traducción*	*Diacronía o sincronía*
celtiliztli	*cel-ti-liztli*	unidad	diacronía-neologismo
omeltiliztli	*ome-ti-liztli*	dualidad	diacronía-neologismo
jeiltiliztli	*jei-ti-liztli*	trinidad	diacronía-neologismo
oenhueltini	*oen-huel-ti-ni*	omnipotente	diacronía-neologismo
cenhueliciliztli	*cen-hueli-ci-liztli*	omnipotencia	diacronía-neologismo
cenyocoyani	*cen-yocoya-ni*	*creador de todo*	*diacronía-neologismo*

Tabla 23. Vocablos relacionados con la teología católica. Clavijero.

prensible el molde utilizado para hacer el "trasvase". "El idioma náhuatl adaptado a los nuevos espacios conceptuales fue fundamental para transferir conceptos y rituales religiosos pre-Hispánicos a la Cristiandad, como los términos de Dios, suprema deidad creadora, el diablo, los demonios, el alma, el pecado, la confesión, el infierno, el sacrificio, las ofrendas, así como las diversas demostraciones asociadas con la devoción religiosa" (Olko y Sullivan 2013, 197)

Otro asunto problemático se relaciona con la exposición de vocablos como *esencia* –el cual sin duda procede de la *filosofía escolástica*– y que Francisco Javier Clavijero traduce como *geliztli*, sin embargo, en el náhuatl no es común el uso de la letra *g* para representar ese fonema. En ese mismo sentido vale la pena examinar con una mirada crítica y comprensiva a la vez, la composición del término malicia: *acuallotl*, pues justo aquí se encuentra un elemento que vale la pena analizar de forma más cuidadosa, con base en una perspectiva intercultural.[161]

Asimismo, el análisis del *Catálogo de voces mexicanas que significan ideas metafísicas y morales* pone sobre la mesa de debate, una serie de temas de carácter metodológico que no pueden ser soslayados fácilmente. Precisamente el tema de la equivalencia de conceptos es uno de los temas clave para el desarrollo de una *epistemología intercultural*[162], pues no se trata de buscar a toda costa la equivalencia entre unos conceptos y otros, pues eso no siempre es posible, sino de acercarse de la mejor manera a la "lógica interna" y a los *procesos cognitivos*, que le dan sentido a las formas de ver el mundo desarrolladas por los *pueblos originarios* de América.

Por otra parte, no hay que olvidar que el lenguaje es una entidad viva, es decir, se transforma con el tiempo, por eso para evitar una postura esencialista o

161 La traducción literal de éste término sería "no bondad", es decir, es una negación del sustantivo, conformado por la partícula de negación *ahmo*, la cual se presenta en forma contraída y *cualli* "bueno" sustantivado mediante el uso de la partícula *lo*, y acompañado del sufijo absolutivo *tl*. Señalar éste aspecto es importante porque obliga a los investigadores a descentrar su pensamiento hacía un campo intercultural, en el cual es muy importante tratar de entender la construcción de principios morales en los que no es necesaria la noción del "mal", aunque para la visión del mundo católica, éste sea uno de los conceptos capitales de su moralidad y su ética. En ese sentido la utilidad de la *hermenéutica decolonial* radica en poner en cuestión aquellas nociones y conceptos que parecen "naturales" y que han sido normalizados en las formaciones discursivas que prevalecen en la opinión pública y en algunos círculos académicos.

162 Este punto de la equivalencia se ha vuelto un escollo casi insalvable para muchos investigadores, quienes preocupados por no proyectar sus esquemas y pautas culturales, han caído en el extremo de negar principios o *estructuras cognitivas* que pertenecen a cualquier grupo de seres humanos. Dicha negación es también una negación de los derechos fundamentales de los pueblos originarios. Cfr. trabajos de P Burke: *Cultural Hybridity*, de L Burkhart: *Slipery Earth*, de G Stresser Pean: *El Sol-Dios*.

purista es indispensable reconocer esas modificaciones, pues muchos conceptos pueden ser utilizados como *herramientas heurísticas*, es decir, como herramientas de explicación para acercarse a un concepto o fenómeno que de otra forma resulta intraducible.

> El proceso de acuñar neologismos, continuó más allá de la primera fase de contacto hasta los tiempos en que el préstamo de sustantivos estaba bastante extendido, más aún continua siendo un fenómeno común en las variedades actuales del náhuatl […] Otro fenómeno común de cambio lingüístico en náhuatl era la extensión de significado. Este común e inevitable mecanismo para incorporar puede ser empleado cuando existe una similaridad cercana entre las funciones, aspectos y significados de conceptos y objetos indígenas y españoles (Olko y Sullivan 2013, 200).

En síntesis, el *Catálogo de voces mexicanas que significan ideas metafísicas y morales* es sumamente útil y representa una fuente de información valiosa, que no debe ser desacreditada *a priori*, sino por el contrario, ha de ser estudiada con mucho rigor y dedicación, para conocer sus alcances antes de emitir un juicio apresurado. Sin duda, se trata de un esfuerzo notable por construir "puentes de entendimiento" entre dos mundos diversos; por eso más allá de las deficiencias que pueda tener dicha compilación, lo importante en este caso es tomar este trabajo como un antecedente importante para detectar las posibles limitaciones y los retos a los que se enfrenta todo investigador interesado en el estudio de una *epistemología intercultural*.

5.3.4 Los *yxtlamatque* en los *Anales de Tlaxcala* (1790)

Para concluir estas reflexiones sobre las personas sabias y su presencia en los siglos posteriores a la invasión española, me parece de suma importancia revisar brevemente un documento fechado a finales del siglo XVIII, en el que se hace referencia a la figura de los *yxtlamatque*. El documento en cuestión son los *Anales de Tlaxcala*, los cuales se encuentran en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia[163]; el valor de este documento es que muestra una imagen de los *yxtlamaque* que se relaciona con algunos de los rasgos culturales mencionados a lo largo de este capítulo como: su interés por la observación de los fenómenos celestes, así como por la cuenta del tiempo. Ya se ha mencionado que la observación del movimiento de los astros estaba relacionada con la institución del calendario, lo que quiero enfatizar aquí es que la observación de fenómenos celestes por los sabios nahuas no desapareció con la invasión española, como generalmente se ha creído y no se circunscribía a la Ciudad de México-Tenochtitlan. A continuación me permito presentar el texto y la imagen en cuestión como evidencias para que el lector elabore sus propias conclusiones:

> Noticias curiosas sacadas a la letra de un quadernillo en Octavo escrito en Mexicano, sin nombre de Autor, forrado en pergamino: tiene por carátula la pintura del Sol la luna y una estrella y dos canillas cruzadas, esto por la parte superior de la foja; y por la inferior dos figuras que representan ser de Yndios, mirando al Cielo. Consta de 28 fojas útiles y parece ser mui parecido al Añalejo de que hace mención el D[octo]r D[o]n José Ygnacio Bartolache en su Manifiesto satisfactorio, impreso en México en el año de MDCCXC a la foxa 37. Al pie de dichas figuras tiene escritas estas palabras. **YxtlaMatque Tlaxcaltecas.**

En primer lugar me llama la atención el nombre otorgado a estas personas sabias, pues es diferente a la que encontramos en las obras Sahagún o Chimalpahín, pues tal y como se ha explicado con suficiencia, la presencia del prefijo *–ix:* "rostro, "ojo", es lo que permite establecer una diferencia entre la sabiduría y el conocimiento en el pensamiento nahua. Es la presencia de este prefijo lo que nos permite relacionar la palabra *yxtlamatque* con la percepción, y más aún nos deja entrever que dicho conocimiento está basado en la observación empírica de los fenómenos naturales. En relación con su posible traducción vale la pena exponer el siguiente párrafo del manuscrito:

> [Dibujos de un sol y estrella con rostro ambos, abajo unas canillas. A los extremos de la foja de encuentran dos hombres, del lado izquierdo un hombre con barba, tilma anudada en la nuca y alrededor del cuello le cuelga una especie de mecate, un faldellín y con las manos en posición de petición y el otro hombre tiene

163 Agradezco al Dr. Raúl Macuil el haberme notificado de la existencia de dicho documento en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, así como por la paleografía realizada, la cual permite conocer con exactitud el contenido de este documento, el cual se encuentra escrito en náhuatl y en castellano.

> el tocado real que era utilizado por la nobleza tlaxcalteca, el astaxilotodel (sic), también está vestido con una tilma anudada sobre el hombro, porta también un faldellín y la posición de las manos es de petición. Ambos personajes se encuentran con la vista hacia el cielo. En medio de ambos se encuentra la misma frase: Yxtlamatque Tlaxcalteca.[164]

Como puede apreciarse esta expresión que hace referencia a los "rostros sabios" tiene sus raíces en la tradición del pensamiento mesoamericano desarrollado desde antes de la colonización europea. En ese sentido resulta muy revelador hacer una comparación entre la imagen del *ixtlamatini* que se encuentra en el *Códice Mendoza* observando la bóveda celeste y los *yxtlamatque* representados en los *Anales de Tlaxcala*.

Para concluir con este breve análisis, no resulta superfluo recordar que las personas sabias no sólo estaban vinculadas con la observación de los fenómenos celestes, sino también con la cuenta del tiempo. Por eso no es una casualidad que esta referencia a los *yxtlamaque* se encuentre en un documento que tiene como objetivo conservar en forma de Anales, los acontecimientos que ocurrieron en Tlaxcala durante un largo período de tiempo. Así pues, la sabiduría nahua también está vinculada con la organización del tiempo y con la construcción de la memoria histórica. Asimismo, no deja de ser inquietante que el propio Francisco Javier Clavijero haya traducido la palabra *ixtlamachiliztli* como "razón", y si bien se trata de un neologismo, para una *epistemología intercultural* resulta bastante revelador.

En síntesis, el recorrido realizado a lo largo de este capítulo aporta evidencias para mostrar que la posibilidad de estudiar filosóficamente el tema de la sabiduría nahua, no se limita a la época precolonial, ni tampoco a una elite perteneciente al pueblo mexica, sino que un análisis más acucioso permite mostrar las continuidades, transformaciones y rupturas que ocurrieron durante la época colonial, con base en el marco teórico proporcionado por la *epistemología intercultural* que se ha ensayado en esta investigación. Sin duda, el enfoque de la *filosofía intercultural* es de mucha ayuda para extender nuestro horizonte de investigación y es una herramienta útil para superar el esencialismo, el purismo, los estereotipos y los lugares comunes que circunscriben el estudio de la filosofía náhuatl al periodo precolonial y a la sociedad mexica.

164 La palabra se compone de dos frases: *Yx* viene de *Ixtelolo* que quiere decir ojos y *mat*, viene de *mati* saber y la "que" es la marca que distingue el plural. Literalmente quiere decir: ojos sabios o bien rostros sabios. Esta propuesta de traducción ha sido formulada por el Dr. Raúl Macuil Martínez.

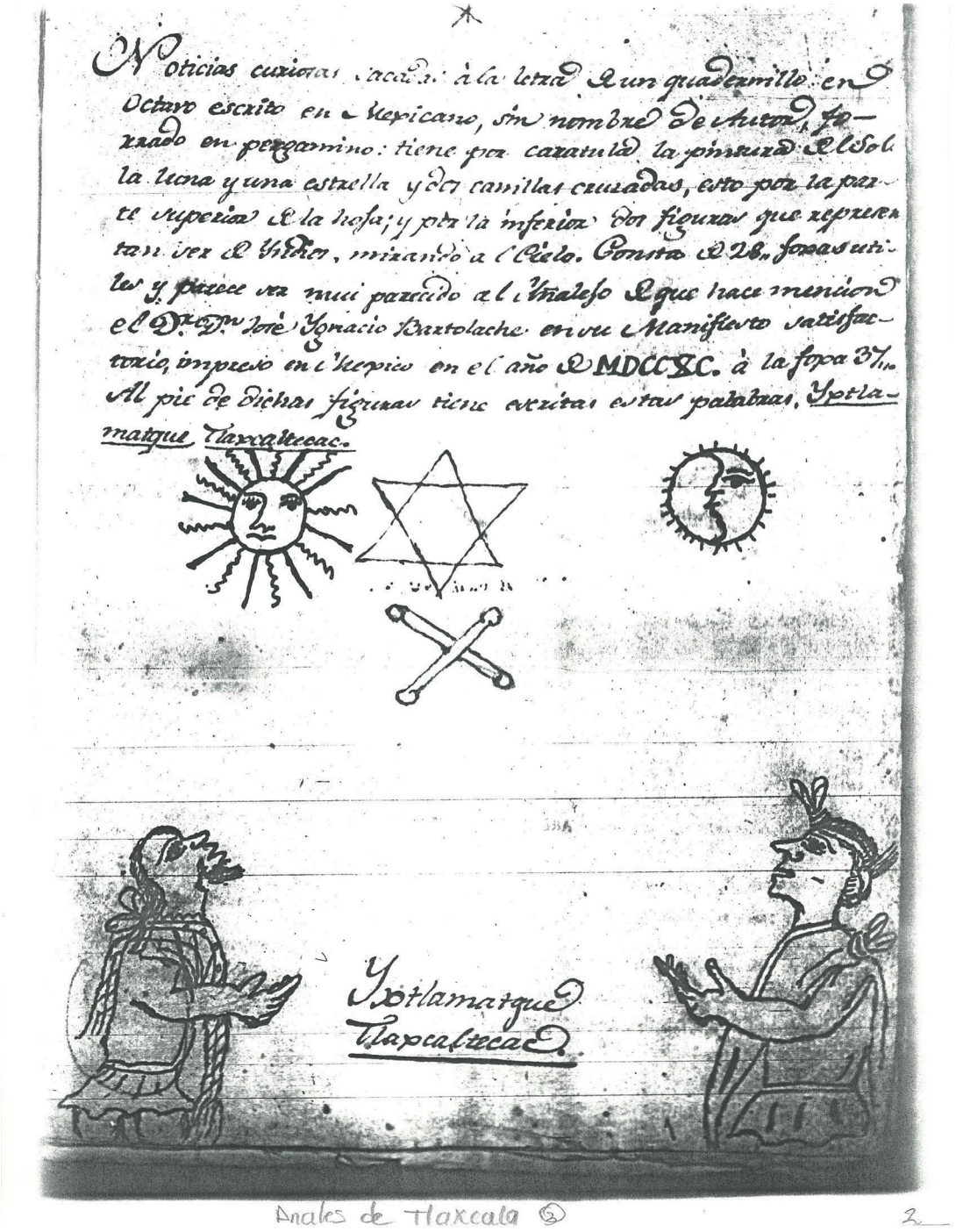


Imagen 50. Yxtlamatque. *Anales de Tlaxcala*, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. Vol 872.

Capítulo 6.
Historia, mujeres sabias y especialistas rituales

Durante el siglo XIX, en el México Independiente, también existieron intelectuales e investigadores de origen nahua que se interesaron en el estudio del idioma y la preservación de la herencia cultural; por ejemplo Pedro Antonio Patiño Ixtolinque, Juan de Dios Rodríguez Puebla y Faustino Galicia Chimalpopoca. A ellos se les conoce como "La generación de la ruptura" (Segovia 2017,10-27). Todos ellos participaron activamente en la vida intelectual del México Independiente, y estuvieron involucrados en la defensa del derecho a la educación y también del derecho a la tierra mediante la defensa de las "parcialidades", o territorios reconocidos jurídicamente durante el periodo colonial, pero que con el cambio de régimen quedaron en la incertidumbre jurídica.

En primer lugar analizaré las aportaciones de Juan de Dios Rodríguez Puebla, pues nos ayudan a comprender más claramente el contexto en el que se desarrolló el debate sobre el concepto de ciudadanía en la constitución de 1824, una vez concluida la Guerra de Independencia. Muchas de las controversias allí planteadas resultan vigentes hasta nuestros días, pues las causas que las originaron (discriminación, racismo y explotación económica) no han desaparecido.

En relación con este tema conviene recordar que durante el régimen colonial existía la figura jurídica del "indio" y se reconocía su organización política en las llamadas Repúblicas de Indios, los cambios provocados por la Guerra de Independencia llevaron a la desaparición de esa figura jurídica por la del "ciudadano", sin distinción (aparente) de raza, procedencia o clase social. La aportación de Rodríguez Puebla en los debates en el Congreso en 1824 consistió en argumentar que la diferencia social, política, económica y social de los indios era innegable, y que era necesario tomar en cuenta esas consideraciones de carácter histórico, puesto que no era posible borrar esas diferencias sociales sólo por decreto.

Por su parte Faustino Galicia Chimalpopoca también es reconocido por su formación jurídica y su actividad política. En el ámbito académico puede decirse que estudió en el Colegio de San Gregorio, en donde fue condiscípulo de Juan de Dios Rodríguez Puebla. Asimismo es sumamente reconocido por las traducciones y ediciones que realizó de diversos documentos antiguos, así como por desempeñarse como maestro de náhuatl de Maximiliano de Habsburgo, quien fue invitado, por el partido conservador, a ser emperador de México, lo cual desató una crisis política que desembocó en una prolongada guerra civil.

Uno de los objetivos de esta investigación es desarrollar una *hermenéutica decolonial* y en consecuencia con ello en este capítulo se ha examinado, de manera sucinta, la sabiduría de las mujeres nahuas, pues existe un vacío de al menos 400 años entre la información que nos proporcionan los códices sobre una mujer nahua escritora o pintora, y las narraciones o trabajos de investigación realizados por mujeres nahuas en las primeras décadas del siglo XX.

A comienzos del siglo XX se tienen noticias del trabajo realizado por varias personas en colaboración con instituciones académicas. Uno de los casos más notables es el de Doña Luz Jiménez, quien era hablante del idioma náhuatl, originaria de Milpa Alta en la Ciudad de México, y quien es reconocida por la sabiduría contenida en sus narrativas e historias, las cuales son una fuente invaluable para comprender diversos sucesos históricos de principios de siglo, y especialmente del periodo revolucionario. Justamente en esta época es cuando el zapatismo, entendido como corriente de pensamiento político, pero sobre todo como movimiento social, alcanza un papel preponderante en la Revolución Mexicana.

Otro caso notable es el de Isabel Ramírez Castañeda, quien también era originaria de Milpa Alta, ella fue la primera mujer con estudios profesionales de

arqueología en México, además de ser una conocedora experta del idioma náhuatl, sus aportaciones científicas van desde la escritura de artículos especializados, la recopilación de narrativas en idioma náhuatl, así como el ordenamiento y la clasificación de algunas de las colecciones que estaban en resguardo en el Museo Nacional. Ella formó parte de la *International School of American Archeology* que se estableció en México y colaboró con especialistas destacados como Franz Boas y Eduard Seler.

El derecho a la educación es un elemento clave al momento de abordar el tema de la sabiduría de las mujeres nahuas, pues es un derecho que históricamente no ha sido garantizado, ello ha provocado la transmisión de diversos saberes y conocimientos fuera de los marcos institucionales, por eso en este capítulo se analizará brevemente el papel del conocimiento tradicional, especialmente aquel relacionado con la salud reproductiva y el conocimiento de las propiedades medicinales de ciertas plantas. No se pretende hacer un estudio exhaustivo, nuestro objetivo es exponer un tema que será complementado por futuras investigaciones

Los últimos dos apartados están dedicados al estudio de la sabiduría de los especialistas rituales o *tlamatque* que todavía se encuentra en las comunidades nahuas de México; sobre este punto conviene recordar que no todo el conocimiento se ha transmitido a través de las escuelas o instituciones, y las personas sabias no sólo son las que tienen un título académico, sino que la sabiduría del pueblo nahua, también se encarna en la figura de estos especialistas rituales.

Se presentan dos casos en comunidades lejanas entre sí para que el lector pueda ubicar los puntos de convergencia y también las diferencias entre los especialistas rituales. Asimismo, se destaca la importancia que tiene la comunicación de estos sabios con las entidades sagradas a través de rezos, rogativas, plegarias, o cantos, pero también el conocimiento de las propiedades terapéuticas de ciertas plantas para aliviar diversas enfermedades y padecimientos (sobre todo en aquellas comunidades donde es difícil el acceso a los servicios médicos), la sabiduría para tener visiones e interpretar los símbolos y sueños[165], la sabiduría para sembrar el maíz; esta última sabiduría forma parte de un saber no necesariamente institucionalizado, el cual se encuentra verdaderamente en riesgo de desaparecer.

Las preguntas de investigación que estructuran este capítulo son: ¿cuál fue el papel de los intelectuales nahuas en la época posterior a la Guerra de Independencia?; ¿cuáles son los rasgos principales de la sabiduría de las mujeres nahuas?; ¿quienes se han encargado de transmitir el conocimiento tradicional en las comunidades nahuas contemporáneas?; ¿cuál es la función social de los sabios o "especialistas rituales" en las comunidades nahuas contemporáneas?

6.1 TLAIXMATINIMEH II. SABIOS E INTELECTUALES EN EL MÉXICO INDEPENDIENTE

¿Cuál fue el papel de los intelectuales nahuas en la época posterior a la Guerra de Independencia? La finalidad de exponer el trabajo de algunos sabios e intelectuales nahuas durante la época del México Independiente tiene como objetivo comprender el giro que implicó el colapso del régimen colonial y la formación de México como una nación soberana. La Revolución de Independencia provocó una serie de cambios bastante drásticos en lo jurídico y en lo político, y los sabios e intelectuales nahuas se vieron obligados a actuar y reflexionar sobre ello (Schryer 2000,229 y Segovia 2017,118). La utilidad de analizar esta época es que nos permite rastrear la génesis de algunos rasgos culturales distintivos del *colonialismo interno*, los cuales desafortunadamente persisten en la actualidad. Por ejemplo, en relación con el idioma náhuatl, *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas* consigna que:

> Irónicamente, en 1821 la independencia política de México marcó el inicio de una política sistemática de genocidio cultural y el aumento de pérdida de lenguas nativas, incluido el náhuatl o mexicano, que una vez sirvió como una importante segunda lingua franca para la región en su conjunto. Antes de la independencia, muchos documentos legales e históricos relacionados con el centro de México todavía se escribían en

165 Un caso notable es el de María Sabina, quien fue ampliamente conocida por la opinión pública internacional, por su conocimiento sobre los rituales y plegarias asociados al uso de plantas sagradas, pues como se ha dicho anteriormente la sabiduría de los *pueblos originarios* tiene un aspecto práctico, muchas veces asociado al territorio. Si bien María Sabina pertenece al pueblo mazateco, no resulta inútil recordar que considerar a las visiones y sueños como elementos asociados a la sabiduría es un rasgo cultural compartido por diversos *pueblos originarios* de Mesoamerica.

> náhuatl, y los litigantes nativos podían presentar sus casos en sus propios idiomas (Schryer 2000,229).

En ese contexto, uno de los objetivos específicos de esta sección consiste en exponer la obra de aquellos sabios e intelectuales nahuas conocidos como: "La Generación de la Ruptura"; sus obras son importantes porque contribuyeron a la preservación y transmisión del conocimiento de sus ancestros; pero no sólo de manera anticuaria, sino que la preservación de la historia y el idioma náhuatl puede interpretarse como un acto de resistencia.

La mayoría de estos intelectuales nahuas estuvieron ligados a instituciones educativas coloniales como el Colegio de San Gregorio, allí fueron educados conforme a los principios del régimen colonial, pero también allí experimentaron los vertiginosos cambios sociales y políticos que ocurrieron durante las primeras décadas del siglo XIX como la implementación de Las Reformas Borbónicas, la promulgación de la Constitución de Cádiz, la invasión de Napoleón a España, y finalmente la Independencia de la Nueva España:

> Pedro Patiño Ixtolinque, Juan de Dios Rodríguez Puebla, Francisco de Mendoza y Moctezuma, y Faustino Galicia Chimalpopoca pertenecieron a un grupo específico de intelectuales nahuas, que étnicamente se reconocían así mismos como *indios* o como *mexicanos* […] Éstos individuos recibieron su educación bajo el régimen colonial español y experimentaron las transformaciones culturales y políticas que ocurrieron durante las primeras décadas del siglo XIX como la implementación de Las Reformas Borbónicas, la promulgación de la Constitución de Cádiz, la invasión de Napoleón a España, y finalmente la Independencia de la Nueva España (Segovia 2017,118).[166]

6.1.1 Juan de Dios Rodríguez Puebla. "El indio constitucional"

De todos ellos me concentraré en el estudio de la obra de Juan de Dios Rodríguez Puebla y Faustino Galicia Chimalpopoca, pues son las que más se relacionan con el tema de esta investigación, especialmente debido a la formación filosófica y jurídica que tuvieron ambos. Especialmente quiero destacar el caso de Juan de Dios Rodríguez Puebla, quien provenía de una familia modesta y es uno de los pocos intelectuales nahuas que no apeló a un origen noble para llevar a cabo su obra o para obtener algún privilegio, por el contrario una de sus principales aportaciones fue defender y promover el acceso de todos los indígenas a la educación, sin importar que fueran descendientes de la antigua nobleza:

> Rodríguez Puebla y su hermano, así como Chimalpopoca, quien era compañero de estudios de ambos hermanos asistieron al *Colegio de San Gregorio*. De sus años como estudiante […], Chimalpopoca se refiere al hecho de que los hermanos Rodríguez Puebla recibieron el apodo de "aguadores" debido al hecho de que su padre ejercía esa profesión […] Juan Rodríguez recibió una de las becas reales para continuar sus estudios en el *Colegio de San Ildefons*o, donde estudió filosofía, teología y derecho civil. Mientras estudiaba en el *Colegio de San Ildefonso*, Juan Rodríguez llevó a cabo sus prácticas profesionales en el despacho del Licenciado Don José María Jáuregui donde Rodríguez Puebla trabajo del año 1814 hasta que se graduó del colegio en 1824 […] Mientras estudiaba en el *Colegio de San Ildefonso*, Rodríguez Puebla publicó una serie de panfletos bajo el seudónimo del "Indio Constitucional". Los contenidos de esos panfletos se enfocaban en informar a la población indígena sobre los beneficios que la Constitución de Cádiz le ofrecía a ese sector de la población (Segovia 2017, 130)

En este pasaje se ilustran dos de las principales contribuciones de Rodríguez Puebla; la primera son sus reflexiones y activismo político en relación con los derechos de los individuos o comunidades indígenas. No es casualidad el hecho de que varios sabios e intelectuales indígenas a partir de entonces se especializaran en el estudio del derecho, debido a los cambios político-jurídicos, y a la constante lucha por las tierras. Tenemos pues aquí a un abogado nahua, preocupado por la defensa de los derechos civiles y a un pensador decidido a mostrar los efectos devastadores que había dejado el régimen colonial en la educación y el pensamiento. Así, el campo de acción de Rodríguez Puebla se sitúa en la lucha por el reconocimiento de los derechos civiles y el acceso a la edu-

166 "*The Rupture generation:" Nineteenth-Century Nahua Intelectualls in Mexico City, 1774-1882*. Tesis de Doctorado presentada en la Universidad de Leiden, Países Bajos. Disponible a través de "open access". He realizado la traducción inglés-español de los pasajes de la obra de Segovia especialmente para esta investigación.

cación para poder desterrar lo que él llama: "las tinieblas de la ignorancia":

> La tiranía os ha educado en las tinieblas de la ignorancia para ocultarnos lo deplorable de vuestra situación; os ha despojado de los derechos que os concedió la naturaleza; os unció al formidable carro del despotismo; y aún quiso degradaros del ser hombres, con tanto empeño que un Romano Pontífice se vio necesitado a declarar que eráis racionales […] ¡Amargas lágrimas se desprenden de mis ojos al recordar opresión tan inaudita! Qué ¿vosotros no sois formados de la misma masa que el resto de los demás hombres? ¡Infelices! El despotismo de nuestros opresores no quedó satisfecho con tratarnos peor que a los brutos; deseaba despojarlos del entendimiento, de esa potencia la más noble de todas las que os dio el Autor de la Naturaleza.[167]

Quiero destacar el hecho subrayado por Rodríguez Puebla de que uno de los rasgos más funestos del despotismo colonial era el despojo del entendimiento y no sólo de los bienes materiales, por eso consideraba que la educación de los jóvenes indígenas era un medio para superar esa opresión, Asimismo, me parece muy importante señalar la perspectiva secular de este intelectual nahua, y también el hecho de usar la expresión el "Autor de la Naturaleza" es un claro signo de un cambio profundo.

Aquí es posible apreciar una influencia de la teoría del derecho natural o *iusnaturalismo*, cuando afirma que es el despotismo quien ha despojado a los seres humanos de los derechos concedidos por la naturaleza. El éxito de ese despotismo radica en la falta de conocimiento de la población acerca de sus derechos naturales. En relación con este asunto Segovia Liga puntualiza que: "No hay duda de que los principales argumentos que Rodríguez Puebla presentó en su panfleto se refieren a teorías políticas de Occidente, especialmente a los conceptos de "Ley Natural" sostenidos por Platón, Aristóteles, Cicerón y Santo Tomás de Aquino, así como de la teoría del derecho de gentes *jus gentium*" (Segovia 2017,181).

La sólida formación académica adquirida por Rodríguez Puebla le permitió ocupar diversos cargos públicos; en 1824, inclusive cuando todavía no tenía edad para hacerlo, fue electo diputado constituyente. Allí se distinguió por su trabajo legislativo en favor de la educación de la población indígena. Son célebres sus disputas con el conocido liberal José María Luis Mora, en relación con las nociones de *ciudadanía* y el *derecho a la educación de los indígenas*.

> Fue en este escenario en el que Rodríguez se enfrentó con José María Luis Mora al tratar: los bienes del Colegio de San Gregorio y la distinción entre "indios y no indios", calidad que como ya habíamos mencionado había sido abolida por la ley. Rodríguez Puebla consideraba que a pesar de lo decretado, la diferencia social, política, económica y racial de los indios era innegable. Por ello, en la sesión del 8 de octubre propuso otorgarle los recursos del Hospital de Naturales al Colegio de San Gregorio, con la finalidad de mantener las becas para los indios y con ello formar ciudadanos útiles al país. A tal propuesta se opusieron varios miembros del Congreso, entre ellos Mora, quien consideraba "oprobiosa" la denominación de "indio" para una gran porción de la ciudadanía y, por consiguiente, se negaba a seguir manteniendo separados a los indios del resto de la sociedad (Flores Rodríguez s/f, 413).

Como puede apreciarse aquí se encuentra la génesis de un debate sobre la ciudadanía en México que se encuentra lejos de agotarse, sobre todo por las aristas jurídicas que implica. En este caso es manifiesta la intención de abolir la figura jurídica del "indio", la cual fue acuñada durante el régimen colonial y sustituirla por la figura del "ciudadano"[168]. No obstante, la argumentación que hace Rodríguez Puebla no sólo es pulcra y contundente cuando afirma que la diferencia social, política, económica y social de los indios era innegable, y que era necesario tomar en cuenta esas consideraciones de carácter histórico. No era posible borrar esas diferencias sólo por decreto. Sin duda esta reflexión sobre la ciudadanía es de sumo interés para una *hermenéutica decolonial*, pues pone sobre la mesa de debate otros fenómenos sociales como el reconocimiento de los derechos civiles, pero también nos alerta sobre los mecanismos de asimilación cultural.

167 "El indio constitucional 1820". Citado de Consultado el 07.05.2020. Disponible en: (Segovia 2017,178)

168 "El término indio (''indio''), oficialmente abolido después de la independencia, todavía se usaba ampliamente en el diario discurso, aunque su significado cambió [...] a fines del siglo XIX era comúnmente utilizado por los mexicanos de clase alta para referirse a todos los pobres, analfabetos y gente del campo. Por lo tanto, no es sorprendente que tantos nativos quisieran perder el estigma de ser personas "sin razón" o indios" (Schryer 2000,229).

La argumentación realizada por Rodríguez Puebla fue comentada en el periódico *El Águila mexicana*:

> El Sr. Rodríguez Puebla (D. J.) [...]Dijo que la distinción de indios no se acabará solo porque las leyes lo manden, pues consiste en hábitos y en accidentes físicos que no se pueden mudar en un momento; ni menos se acabará quitando á los indios los bienes que pueden disfrutar exclusivamente y dejándoles los males de que es imposible librarlos de un golpe como la ignorancia y la miseria, y esta especie de igualdad ni puede serles grata ni es la que nuestro sistema establece, y antes bien según él y según toda buena moral, el más necesitado es acreedor á mayores auxilios que el que lo es menos (Flores Rodriguez s/f, 414).

La reflexión sobre el concepto de *igualdad política* es uno de los temas filosóficos más importantes que se encuentran en el centro de la discusión, debido a sus consecuencias prácticas, que en ese caso específico se referían a la asignación de recursos al *Colegio de San Gregorio* enfocados primordialmente en la educación de los jóvenes indígenas. Al final de dicho debate legislativo los argumentos de Rodríguez Puebla fueron aceptados en los siguientes términos:

> Artículo 1°. Que los bienes del *Hospital de Naturales* se agregaran a los del *Colegio de San Gregorio* a fin de que se educaran en él a los jóvenes "indios". Artículo 2°. Se otorgarían becas a dos o más estudiantes de los Estados o territorios que fueron contribuyentes. Artículo 3°. El Gobierno Federal estaba obligado a pedir estos estudiantes a los Estados o regiones correspondientes (Flores Rodriguez s/f, 415).

Posteriormente, Juan de Dios Rodríguez Puebla fue nombrado rector del *Colegio de San Gregorio*, a pesar de la fuerte oposición de un grupo de intelectuales indígenas –entre los que se encontraba Faustino Galicia Chimalpopoca– quienes no estaban de acuerdo con la visión secular de Rodríguez Puebla, sin embargo, lo que me interesa destacar para efectos de esta investigación es que desde 1829, Rodríguez Puebla fue el rector del *Colegio de San Gregorio*, donde se convirtió en el primer profesor en tener la cátedra de filosofía entre los años de 1831 a 1833:

> Yo, José María Iturralde] certifico que el Licenciado Don Juan Rodriguez Puebla estuvo sirviendo la primera cátedra de filosofía que hubo en dicho establecimiento, desde el 18 de octubre de 1831, hasta el último de febrero de 1833 en que dejó la cátedra porque estuvo por incompatible su desempeño con el encargo de Diputado que tenía que servir. (Segovia 2017,133)

Ya se ha mencionado que la sólida formación académica de Rodriguez Puebla le permitió ocupar diversos cargos públicos de importancia tanto en la política como en el sistema judicial, por ejemplo: *Ministro de la 2da Sala del Tribunal Superior de Justicia del Estado de Durango*, *Diputado Federal*, *Senador por el Estado de México*, *Ministro de Relaciones Exteriores* (1831), y el 13 de diciembre de 1838 como *Secretario de Gobernación*. Francisco Sosa, en su obra *Mexicanos distinguidos*, se refiere a Rodríguez Puebla de la siguiente manera:

> ¡Qué de veces se le vio arengando a sus alumnos durante el asedio de la capital por los norteamericanos, para que supieran defender la patria, y repartiéndoles el rancho del soldado! ¡Cuántas ocasiones le admiramos rodeado, como un oráculo de los grandes políticos Gómez Pedraza, Baranda, Tres-Palacios, Lacunza y otros, que esperaban de sus labios las más difíciles soluciones parlamentarias! (Sosa 1985, 91).

Desde una perspectiva filosófica los argumentos de Rodríguez Puebla son una aportación significativa al debate sobre el concepto de ciudadanía, especialmente su aguda consciencia histórica al reconocer que era innegable que existían diferencias sociales, políticas, económicas y raciales que no podían ser abolidas o desaparecidas por decreto. Asimismo su incansable defensa del derecho a la educación puede considerarse como una de sus principales contribuciones.

6.1.2 Faustino Galicia Chimalpopoca

Para seguir con nuestra *estratigrafía del discurso* conviene remover otra capa de sedimentos discursivos para examinar la vida y obra de Faustino Galicia Chimalpopoca, nacido en Tlahuac en 1805, y quien fue uno de los intelectuales nahuas más reconocidos del siglo XIX; se trata de un personaje polémico debido a su intensa participación en la vida política, pero también de uno de los nahuatlatos más importantes debido a sus traducciones y ediciones de documentos

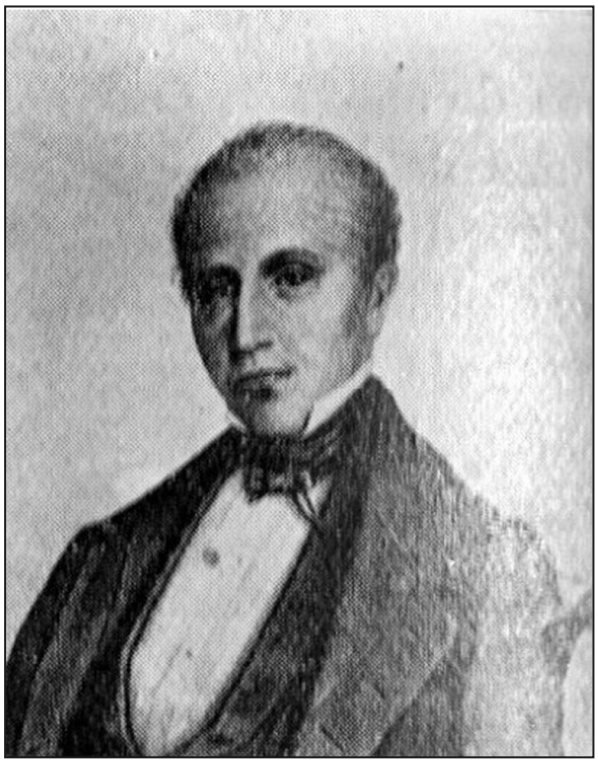


Imagen 51. Juan de Dios Rodríguez Puebla. Litografía. Mediateca Instituto Nacional de Antropología e Historia INAH.

antiguos. "Su padre, Alejo Andrés Chimalpopoca Galicia, también escribió documentos históricos acerca de la historia del pueblo nahua y la población del Valle de México. Es probable que Faustino Galicia haya aprendido de su padre la forma de copiar y transcribir documentos históricos" (Segovia 2017,141).

Así tenemos que una de sus principales habilidades le fue heredada al interior del entorno familiar, esta formación fue reforzada por la posibilidad de acceder a una beca para estudiar en el Colegio de San Gregorio, en donde estudio derecho entre los años de 1821 a 1823, justo al concluir la Guerra de Independencia. En los años previos fue condiscípulo de Juan de Dios Rodriguez Puebla, con quien tendría serias diferencias políticas posteriormente. A diferencia de este último, Faustino Galicia Chimalpopoca apeló a su origen noble, de allí el uso explícito de su apellido en náhuatl, para manejarse en la vida pública, lo cual no era frecuente en aquella época: "A lo largo de su vida, él declaró ser un descendiente directo del *tlatoani* Chimalpopoca, o al menos descendiente directo de su noble familia, lo cual le daba el estatus de noble" (Segovia 2017, 142).

Durante la época colonial la pertenencia a una familia noble otorgaba ciertas consideraciones que permitían el acceso a la educación, sobre todo la educación religiosa básica, sin embargo, con el cambio de régimen esa situación se hizo más incierta y se le otorgó prioridad al estudio del derecho, con la finalidad de poderse adaptar a los cambios jurídicos y así tener los elementos indispensables para poder defender el derecho a la tierra de las comunidades nahuas. *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas* consigna que:

> En las primeras dos décadas después de la Independencia, los miembros de una pequeña elite de indígenas educados quienes vivían en la Ciudad de México expresaron su protesta en contra de la política del gobierno que pretendía abolir todos los derechos colectivos indígenas o las instituciones especiales diseñadas para las minorías étnicas indígenas. Estos intelectuales indígenas, algunos de los cuales eran figuras prominentes en la política de la ciudad, no sólo pelearon por la preservación de la propiedad comunal de la tierra asociada con las antiguas *parcialidades*, también querían preservar el Colegio de San Gregorio, una escuela especialmente establecida para los estudiantes indígenas (Schryer 2000,251).

En estas primeras dos décadas se puede observar un cambio en las preferencias educativas de la intelectualidad indígena, poniendo la carrera jurídica y el estudio del derecho en un lugar preponderante y dejando en segundo plano la carrera eclesiástica[169]. El

169 En relación con el derecho a la educación vale la pena exponer aquí el testimonio escrito de Benito Juárez, quien era indígena zapoteco y contemporáneo de Faustino Galicia Chimalpopoca, asimismo también era abogado de profesión. En el escrito titulado: *A mis hijos*, Benito Juárez reflexiona sobre las elecciones para conformar el Congreso Estatal en 1827: "En lo particular en el estado de Oaxaca [...] El partido Liberal triunfó, sacando una mayoría de diputados y senadores liberales, a lo que se debió que el congreso diera algunas leyes que favorecían la libertad y el progreso de aquella sociedad que estaba enteramente dominada por la ignorancia, el fanatismo religioso y las preocupaciones. La medida más importante, por sus trascendencias saludables y que hará siempre honor a los miembros de aquel congreso, fue el establecimiento de un colegio civil que se denominó Instituto de Ciencias y Artes, independiente de la tutela del clero y destinado para la enseñanza de la juventud en varios ramos del saber humano, que era muy difícil de aprender en aquel estado donde no había más establecimiento literario que el Colegio Seminario Conciliar en donde se enseñaba únicamente gramática latina, filosofía, física elemental y teología, de manera que para seguir una carrera que no fuese la eclesiástica, o para perfeccionarse en algún arte u oficio, era preciso poseer un caudal suficiente para ir a la capital de la nación o algún país extranjero para instruirse o perfeccionarse en la ciencia o arte a la que uno quisiera dedicarse. Para los pobres como yo, era perdida toda esperanza" (Juárez 2012, 21)

ejercicio de una carrera jurídica resultaba útil en la medida en que era una herramienta para defender el derecho a la tierra y el derecho a la educación.

Sin lugar a dudas la reflexión teórica y el activismo social en estos dos campos (el derecho a la tierra y el derecho a la educación) es donde puede encontrarse la principal aportación social de estos sabios nahuas, independientemente de su filiación ideológica o política, pues es bien sabido que Faustino Galicia Chimalpopoca llegó a simpatizar con una facción política pro clerical y conservadora, mientras Juan de Dios Rodríguez Puebla tenía una militancia abiertamente liberal y secular. Ambos intelectuales se enfrentaron en 1829 en el proceso para designar al rector del Colegio de San Gregorio

La intención de presentar la vida y obra de estos dos personajes pertenecientes a ideologías y facciones políticas en abierta oposición, tiene la intención de mostrar que las problemáticas enfrentadas por las comunidades indígenas (el derecho a la tierra) y por los individuos (el derecho a la educación) eran las mismas, independientemente de la filiación política de los bandos ideológicos en disputa: "La abolición de las Repúblicas de Indios después de la Independencia no dejó lugar para la representación oficial de los indígenas y los políticos nacionales raramente entendieron y nunca reconocieron la existencia de las culturas indígenas" (Schryer 2000,252).

Esta falta de representación jurídica y de reconocimiento de los derechos culturales son dos situaciones problemáticas que prevalecen hasta nuestros días; en consecuencia la pertinencia de su estudio radica en ubicar el origen y la procedencia de esos rasgos distintivos del *colonialismo interno*. La falta de representación jurídica convirtió *de facto* a estos intelectuales en una especie de mediadores entre los intereses de las comunidades indígenas y la aplicación de la nueva legislación creada por el Estado mexicano. Ese conocimiento de la ley fue lo que le permitió a estos intelectuales cumplir con su función social de mediadores:

> En referencia con su título profesional, Faustino Galicia Chimalpopoca usaba escribir la abreviatura para el término *licenciado* "Lic." Justo detrás de su firma en la documentación oficial, lo que atestigua el hecho de que recibió un título en Derecho. El conocimiento de Chimalpopoca acerca de la ley y de la manera en que trabajaban las instituciones gubernamentales puede ser confirmado por medio de su prolífico trabajo burocrático como abogado y defensor y representante de las parcialidades de indios, o como un defensor legar de determinados pueblos indígenas quienes habían sido **despojados de sus tierras** (Segovia 2017, 143).

Como se ha mencionado líneas arriba, la defensa del derecho a la tierra fue un rasgo cultural compartido con otros intelectuales nahuas de la época como: Juan de Dios Rodríguez Puebla, Pedro Patiño Ixtolinque y Francisco Mendoza y Moctezuma, quienes tuvieron una participación activa en la vida política. Estos intelectuales actuaron como representantes y mediadores en los conflictos de tierras que se generaron a causa de las transformaciones jurídicas impulsadas por el cambio de régimen:

> Un aspecto importante del perfil intelectual de Chimalpopoca es el papel que desempeñó como mediador entre grupos indígenas y no indígenas durante una intensa inestabilidad política. Los intentos de México por sacudirse de la vieja estructura colonial para convertirse en una nación independiente, fueron todo, menos "delicados". Los políticos intentaron organizar la nación de acuerdo con las necesidades del mercado capitalista, conduciendo la desigual y caótica transferencia de poder de los terratenientes, los militares, rancheros y comerciantes a los consejos ciudadanos, y a los funcionarios de gobierno estatal y federal […] fue un tiempo de cambio para criollos y mestizos, pero más aún para los pueblos indígenas por el hecho de que durante el siglo XIX se anunció no sólo su desaparición legal, sino también el **despojo de las tierras comunales** (McDonough 2014, 90-91).

El despojo de las tierras comunales ocurrido durante esa época, requiere un estudio independiente, por ahora me interesa destacar que además de su activa participación en la vida política, Faustino Galicia Chimalpopoca es reconocido por su trabajo en la enseñanza, traducción y transcripción de textos en náhuatl, sus aportaciones en este rubro han sido registradas por los investigadores de la materia. "En el Colegio de San Gregorio tuvo a su cargo la cátedra de náhuatl y la de otomí hasta 1853, en la Pontificia Universidad México enseñó náhuatl de 1858-1865 y también en el Seminario Conciliar del Arzobispado a partir de 1866" (Segovia 2017, 143).

Además de ello fue un miembro regular de la *Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* (SMGE), allí formó parte de la *Comisión de Investigación de Idiomas y Dialectos Aborígenes*, en donde llevo a cabo trabajos de restauración, transcripción y traducción de documentos indígenas del periodo colonial. En ese sentido puede afirmarse que fue uno de los principales promotores y defensores del estudio del idioma náhuatl, en una época marcada por una fuerte tendencia a la asimilación cultural. Entre los estudiosos del ramo es conocido y criticado[170] por la traducción que realizó de dos manuscritos en náhuatl conocidos como la *Leyenda de los Soles* y los *Anales de Cuautitlán*, los cuales han sido editados de manera conjunta y llevan el nombre de *Códice Chimalpopoca*, como un homenaje a su trabajo:

> Recién venido a México, el abate Brasseur de Bourbourg solicitó y obtuvo de don José María Díaz de Sollano, rector del Colegio de San Gregorio […] que le prestará dicho Códice; a traducirlo se puso bajo la dirección de Galicia Chimalpopoca; y se le ocurrió darle el nombre de *Códice Chimalpopoca*, tanto en señal de estima a su profesor, cuanto por saber de él que en línea recta venía del príncipe Chimalpopoca, hijo tercero del emperador Moteuczoma (Velázquez 1975, XI).

Faustino Galicia Chimalpopoca fue uno de los pocos intelectuales que durante el siglo XIX argumentó públicamente sobre la importancia de preservar y enseñar los idiomas de los *pueblos originarios*, y particularmente del náhuatl. Un escrito preservado en español y probablemente dirigido a los miembros de la SMEG es bastante explícito al poner en cuestión la discriminación por hablar en estos idiomas, así como la implementación de un sistema educativo monolingüe. A continuación presentaré dos fragmentos de ese discurso para mostrar los argumentos de Galicia Chimalpopoca:

> Porque por desgracia nosotros los mexicanos desde que mal entendimos, que ya éramos libres y podíamos vestir pantalones, no solo no debíamos hablar la lengua mexicana sino olvidarla del todo; por qué ¿qué se dirá de un Señor de pantalón hablando en tal idioma? Lo siento en extremo porque la verdadera historia de México está marcada en su idioma o en la lengua náhuatl
>
> Además, nos alentamos, si no nos atrevemos al desprecio de la propia lengua india, desde que cierta vez se mandó en Tolocan, que nada se enseñase en tal idioma sino todo en puro castellano y ved aquí, que no encuentro a quien preguntarle ¿cómo debo pronunciar el nombre que es materia de las investigaciones que está encargada de ejecutar la comisión científica? (McDonough 2014, 107).

En estos dos párrafos se encuentran sintetizados los argumentos críticos de Chimalpopoca en relación con el desplazamiento del idioma náhuatl. Al principio con cierta ironía y haciendo referencia al cambio de vestimenta destaca un rasgo distintivo del *colonialismo interno* que es la discriminación y pone en cuestión los estereotipos vigentes, sobre todo el hecho de que no se debe hablar el idioma náhuatl y de que es preferible olvidarlo. Asimismo, un aspecto bastante destacable es su aguda consciencia histórica, cuando afirma sin rodeos que la historia de México está marcada en su idioma[171].

Es notable su posición crítica con respecto a la implementación de una política pública de carácter monolingüe, la cual tiene su origen en un desprecio de la propia lengua, asimismo señala de una manera más sutil que la pérdida de los idiomas originarios está directamente vinculada con una pérdida del conocimiento, remata –no sin cierta ironía– preguntando la forma en que se debe de pronunciar el nombre de uno de los temas de investigación encargado por la comisión científica.

Pero además de la transcripción y traducción de textos y manuscritos, Faustino Galicia Chimalpopoca

170 Primo Feliciano Velázquez en su prólogo a la edición del *Códice Chimalpopoca*, ha hecho una evaluación crítica de las traducciones precedentes, y sin dejar de reconocer los errores o las omisiones, también ha puesto en evidencia la necesidad de un conocimiento especializado para la transcripción del texto. No se pone en cuestión la pericia de Faustino Galicia Chimalpopoca en relación con el idioma, sin embargo, el proceso de transcripción o "paleografía" requiere el manejo de una serie de conocimientos técnicos para realizarse de manera efectiva, no es suficiente con ser hablante originario, esa es una condición, pero el conocimiento de la técnica es determinante. Durante el trabajo de archivo para esta tesis algunos investigadores nahuas me comentaban algunas dificultades que experimentaban al momento de transcribir y traducirlos manuscritos, muchos de ellos son hablantes originarios del idioma y con años de experiencia en la docencia. La ***paleografía*** de documentos coloniales en náhuatl requiere de una formación y un entrenamiento especializado.

171 Aquí puede apreciarse una vez más la importancia atribuida al lenguaje por parte de los investigadores indígenas. Sin duda este planteamiento sigue vigente en la actualidad, pero para actualizarlo habría que decir que la Historia de México está marcada por los idiomas de los *pueblos originarios* en su totalidad y no solamente del náhuatl.

también fue el creador de diversas obras de índole académica, entre las más conocidas se encuentran su "Disertación sobre la riqueza y hermosura del idioma mexicano", este fue un artículo en uno de los volúmenes de *El Museo Mexicano*, una publicación de carácter enciclopédico cuyo propósito principal era la divulgación masiva de información importante acerca de la historia, arte y biología de México.

El objetivo de esta obra era informarle al público no hablante de náhuatl acerca de la complejidad y belleza de este lenguaje, allí explica brevemente "los orígenes del idioma náhuatl y del pueblo nahua trazando su historia hasta el mítico lugar de *Tlapallan*. Adicionalmente en esta publicación Chimalpopoca le muestra a sus lectores la forma en que funcionan las silabas en náhuatl, y se precia de la complejidad de este idioma debido a su naturaleza para crear palabras compuestas, así como de la forma inadecuada en la cual el alfabeto latino limita la representación de muchos sonidos intrincados en náhuatl (Segovia 2017, 250-251).

También destaca entre su producción un libro para la enseñanza del náhuatl, conocido como: "*Silabario mexicano* (escrito y difundido en 1849, pero publicado hasta 1859) el cual contiene un manual para enseñar la escritura del náhuatl, varios ejemplos de palabras basados en la duración vocálica, y algunos tipos de *huehuetlahtolli* en los que se detalla el comportamiento propio de los niños y niñas" (McDonough, 2014, 111). Todo este trabajo académico en defensa del idioma náhuatl no ha sido plenamente reconocido, en buena parte debido a que la actividad política de Faustino Galicia Chimalpopoca –especialmente en los últimos años de su vida– ha acaparado la atención y ha eclipsado otros aspectos de su obra.

Es de sobra conocido que Galicia Chimalpopoca formó parte de la junta de 250 notables que le ofrecieron a Maximiliano de Habsburgo convertirse en Emperador de México. Una vez instalado en México, Maximiliano nombró a Galicia Chimalpopoca como miembro de la corte, en ese ámbito se desempeñó como su traductor personal, intérprete, historiador, y también su maestro personal de náhuatl. Al momento de organizar su gabinete reconoció su trayectoria como abogado y también fue el encargado de presidir la Junta Protectora para las Clases Menesterosas (JPCM), la cual tenía como objetivo negociar algún tipo de ayuda para la población vulnerable y aconsejar a Maximiliano sobre la implementación de políticas públicas. El papel jugado por Faustino Galicia Chimalpopoca es clave para entender algunas de las políticas implementadas, sobre todo en relación con la propiedad comunal de la tierra. Dicha implementación también debe verse como fruto del trabajo y cabildeo de Galicia Chimalpopoca, y no sólo como un reflejo magnánimo del espíritu de Maximiliano, como comúnmente se cree.

La JPCM era un órgano de consulta y no de decisión, debido a ello se ha señalado que esta institución servía primordialmente para dar una buena apariencia, y que sólo se limitaba a ofrecer una pequeña caridad a los pobres; no obstante el primer proyecto de la Junta fue ocuparse de una iniciativa de ley sobre un reglamento de trabajo para los trabajadores del campo, lo cual no fue del agrado de muchos miembros de la clase gobernante y debido a ello fue objeto de diversos ataques y controversias por parte de periodistas e intelectuales:

> Después de recibir recomendaciones de la JPCM, el 1 de Noviembre de 1865, Maximiliano ordenó poner en efecto las primeras dos leyes: Ley Sobre la Libertad de los Trabajadores del Campo y La Ley para Dirimir las Diferencias sobre Tierras y Aguas Entre Pueblos. En la Ley Sobre la Libertad, Maximiliano declaró la deuda de los peones como ilegal, sin importar la deuda acumulada con el hacendado, los trabajadores eran libres de ir a donde a ellos les convenga. La Ley cancelaba la deuda en montos mayores a diez pesos, fijaba restricciones al trabajo infantil (probablemente fue la primera ley sobre trabajo infantil en América Latina) y prohibió el castigo físico a los trabajadores (McDonough 2014, 103).

A pesar de las críticas recibidas es muy probable que Galicia Chimalpopoca estuviera complacido de ver convertidas sus ideas en políticas públicas, sin embargo, esa situación no duraría mucho tiempo, pues con la caída del Segundo Imperio en 1867, su suerte cambiaría drásticamente, y de ser un personaje con influencia en la corte, se convirtió en un perseguido político que tuvo que alejarse de la vida pública, debido a ello todas su propiedades fueron confiscadas y se rumora que escapó un tiempo a Francia para evitar ser fusilado. Posteriormente regresó y trabajó en el Museo Nacional, asimismo continuó con su labor como abogado en algunos casos de reclamos de tierras, pero su prestigió y su poder político se habían esfu-

mado. La consolidación de un nuevo régimen político estaba en marcha.

6.2. *TLAMATCACIHUAMEH*. LA SABIDURÍA DE LAS MUJERES NAHUAS

¿Cuáles son los rasgos principales de la sabiduría de las mujeres nahuas? Sin duda se puede escribir bastante sobre la vida y obra de muchos ilustres varones nahuas, cuya vida y obra se sitúa en el México Independiente, sin embargo, en coherencia con la *hermenéutica decolonial* propuesta al principio de esta investigación ha llegado el momento de dedicar un apartado especial a la sabiduría de las mujeres nahuas. Ya se ha esbozado y presentado la obra de algunas de ellas en los capítulos anteriores, sin embargo, es momento de abordar con más detalles sus aportaciones al conocimiento, para poner en evidencia las dificultades que tuvieron para hacerlo, pues es innegable que históricamente existen diferencias sociales, políticas y económicas entre los hombres y las mujeres. Una de las más significativas es el derecho a la educación, lo cual no es un asunto menor, pues desde el régimen colonial e inclusive en el México Independiente es un derecho que se sigue negando:

> Frances Karttunen ha subrayado la escasez de escritoras nahuas llamando nuestra atención sobre la imagen de una mujer *tlahcuilo* del siglo XV proveniente del Códice Telleriano Remensis (30r) y el vacío de quinientos años hasta la aparición de dos escritoras nahuas en los comienzos del siglo XX. Primero tenemos las publicaciones académicas de Isabel Ramírez Castañeda (1881-1943), quien fue la primera mujer arqueóloga en México y también era hablante originaria de náhuatl, y a continuación la narrativa de doña Luz Jiménez (McDonough 2014,224).

Este vacío de quinientos años no es una cosa menor, y una *hermenéutica decolonial* debe de hacer un esfuerzo por explicarlo; entre las causas de ese vacío provocado por la discriminación se encuentra la falta de acceso a la educación. Así antes de estudiar las aportaciones de Isabel Ramírez Castañeda y doña Luz Jiménez, considero necesario exponer brevemente el contexto histórico en el que se género ese "vacío".

Durante la época precolonial, como lo muestra la imagen del *Códice Telleriano Remensis*, algunas mujeres tuvieron acceso a las instituciones educativas, y muy probablemente fueron autoras de los libros de pinturas o códices que desafortunadamente se han perdido, o que no se puede determinar su autoría. Las mujeres que pintaron esos libros también recibieron una educación religiosa en el Calmecac y algunas, si así lo deseaban podían permanecer allí enseñando a las mujeres más jóvenes y participando en el culto religioso. Ahora bien para iniciar con nuestra *estratigrafía del discurso*, en relación con la educación de las mujeres en tiempos precoloniales pude decirse lo siguiente.

> El Ichpocalli. Esta casa de saber era la versión femenina del Telpochcalli, se ubicaba generalmente frente a éste; para ingresar a ella, lo mismo que al Telpochcalli, Calmecac, o a su división femenina el Cihuacalmecac, se hacía un ritual de ofrecimiento de las niñas. Una vez que ellas entraban al Ichpocalli o Cihuacalmecac permanecían en estas casas de saber hasta casarse, lo cual ocurría generalmente a los 20 o 25 años o si así lo decidían podían permanecer en cualquiera de las dos instituciones toda su vida. A diferencia de las que ingresaban al Cihuacalmecac, las del Ichpochcalli no permanecían enclaustradas todo el tiempo que duraba su servicio religioso, sino que al terminar con el servicio diario regresaban a la casa (Méndez Medina 2011,126).

En consecuencia con los postulados de la *hermenéutica decolonial* propuesta, el tipo de saberes soterrados que vale la pena poner en primer plano son aquellos relacionados con la educación de las mujeres. Esto es importante porque uno de los principales dispositivos de control del régimen colonial fue negar el acceso a la educación de la población perteneciente a los *pueblos originarios* y especialmente a las mujeres. Esto propició la desaparición de una gran cumulo de saberes, así como la transferencia de saberes y conocimientos en espacios no institucionalizados como el hogar.

Una de las consecuencias del proceso de colonización fue que el *conocimiento institucionalizado* –sobre todo aquel vinculado con las instituciones educativas religiosas– desapareció más rápido que el conocimiento no-institucionalizado, el cual se transmitió por otras vías e inclusive en la clandestinidad. No es superfluo recordar que durante el régimen colonial el acceso a la educación estaba en manos de la Iglesia Católica y que la mayoría de los habitantes pertenecientes a los

pueblos originarios no tenían acceso a la educación, sólo algunas mujeres descendientes de la antigua nobleza pudieron acceder a algún tipo de educación institucional.

> A mediados del siglo XVII [...] esos esfuerzos colectivos por tener escuelas u otros lugares para proveer educación superior a las mujeres indígenas nobles se materializaron con la fundación del Convento de Corpus Christi para *indias cacicas*. El principal objetivo del convento era proveer de instrucción religiosa y de una apropiada guía espiritual a las hijas de las familias nobles indígenas o caciques. Este es quizá el mayor esfuerzo que las autoridades coloniales y los líderes indígenas hicieron para proveer a las mujeres nobles indígenas con un alto status social basado en la educación religiosa (Segovia 2017,115).

Ese acceso era más restringido –si no imposible– en el caso de las mujeres que no pertenecían a la nobleza, o a las clases altas, lo cual explica porque muchos de los conocimientos se desarrollaron en ámbitos distintos a los institucionalmente establecidos; fue a través de la oralidad y de la transmisión de generación en generación como lograron sobrevivir hasta el siglo XX. El lenguaje ha jugado un papel preponderante como medio para la transmisión de saberes y conocimientos. Mucha de esa sabiduría ha sido atesorada por mujeres, a quienes no se les ha reconocido plenamente su importancia en el proceso de transmisión de conocimientos, debido a los efectos del *colonialismo interno* y a la *violencia de género*

Además hay que recordar que en la religión católica, las mujeres no pueden ordenarse como sacerdotes, y por ello no pueden acceder a todos los tipos de instrucción religiosa, así que la educación recibida por las nobles indígenas, estaba sumamente acotada por esos condicionamientos culturales. En el apartado anterior se ha puesto de relieve que una de las principales demandas de los intelectuales nahuas del siglo XIX era garantizar el derecho a la educación, como medio para poder superar el despotismo y la discriminación; esta posición ilustrada consideraba que las instituciones educativas eran un elemento clave para revertir esa injusticia histórica.

Por esa razón uno de los objetivos de este apartado es hacer un análisis del papel que han cumplido dichas instituciones, pero sin olvidarse de una perspectiva crítica, debido a que paradójicamente muchas de esas instituciones educativas sirvieron para consolidar el *colonialismo interno* y los mecanismos de asimilación cultural. Estas contradicciones inherentes a las instituciones encargadas de producir y transmitir conocimiento no pueden pasar desapercibida para una *epistemología intercultural*.

6.2.1 Las narrativas de doña Luz Jiménez

Desde la perspectiva de un *hermenéutica decolonial*, las narrativas históricas de doña Luz Jiménez contenidas en *De Porfirio Díaz a Zapata* son extremadamente valiosas, porque quizás son los únicos textos publicados en idioma náhuatl, que dan cuenta del proceso de asimilación implementado por el Estado mexicano a finales del siglo XIX, y también de diversos sucesos acontecidos durante la Revolución Mexicana. (Horcasitas 1977); (Karttunen 1991 y 1999); (León-Portilla 1993); (McDonough 2014). Dichas narrativas permiten analizar el proceso de "normalización" cultural a través de la implementación de prohibiciones y dispositivos de control. Allí se pueden apreciar las "tensiones" entre los deseos y la curiosidad de una niña que anhelaba con ir a la escuela por amor al conocimiento, y el testimonio de las contradicciones y paradojas que observó al interior de dichas instituciones educativas. A continuación para continuar con nuestra *estratigrafía del discurso* analizaré algunos pasajes de la narración llamada *La Escuela*:

> Por esos tiempos casi nadie quería mandar a sus hijos a la escuela porque no podían vestir bien. Vivían sucios en sus casas, andrajosos; andaban jugando […]. Mi madre después me platicó cómo yo lloraba porque quería entrar a la escuela; todavía no había muchos profesores. Mi madre me tomaba de la mano e íbamos a la plaza. Pero, como pasábamos frente a la casa de la profesora veíamos cómo jugaban los niños o a veces estudiaban. Yo lloraba; quería entrar para estudiar también. Lloraba mucho porque quería saber lo que decían los papeles, los escritos. No era yo grande; tenía siete años. Mi madre no quería que yo fuera a la escuela porque era chica y me fueran a tirar al suelo los niños. Pero mi padre y mi madre, como lloraba, no tardaron en llevarme con la señorita que daba clases (Horcasitas 1977, 31-33).

En este pasaje se puede apreciar el genuino deseo de ir a la escuela y aprender, a pesar de no tener la

edad necesaria para hacerlo; pero además de este anhelo personal el texto deja entrever el hecho de que por esa época no había muchos profesores en el pueblo; en ese mismo relato refiere que en el año de 1908 ingresó a la escuela llamada "Concepción Arenal" de Milpa Alta, la cual estaba ubicada en una casa del pueblo. Allí vivían en el primer piso el director y el inspector, pero no los maestros; en relación con el tema de las mujeres nahuas vale la pena destacar lo siguiente:

> De nuestras maestras, ninguna quería quedarse a residir en Milpa Alta. No había casas qué rentarles: no había pan. Ni quien sirviera [de criado]. Ninguno de los maestros se quería quedar. Así es que, tal como se había pensado, alquilaron casas. Para entonces comenzaron a quedarse en Milpa Alta [los maestros] (Horcasitas 1977, 37).

Este testimonio es muy valioso, puesto que narra en los hechos cómo inició la implementación de la educación pública en Milpa Alta, asimismo da cuenta de las carencias y dificultades, así como de la ideología imperante en ese tiempo encarnada en las figuras del prefecto, o el inspector, pues detalla las medidas disciplinarias y los consejos morales emanados de ambas autoridades. Por ejemplo cuenta con detalle lo que acontecía en las ceremonias cívicas como los cantos y homenajes a la bandera, pero también da cuenta de las recomendaciones a los padres de familia.

La importancia que tienen dichas narrativas también es de carácter histórico, pues permiten analizar, desde la óptica de una *hermenéutica decolonial*, los efectos que tuvo el proceso de asimilación educativa implementado por el gobierno de Porfirio Díaz, a finales del siglo XIX. Dicho proceso hizo obligatoria la asistencia a las escuelas, cuyo objetivo era conseguir la homogeneización de la población en nombre del "progreso", a través de un modelo educativo monocultural y monolingüe. Por ejemplo, fue justo fue en esa época cuando se empezó a encarcelar a los varones por usar el tradicional calzón de manta; por su parte los niños eran sistemáticamente castigados si hablaban su lengua materna, en este caso el náhuatl.

> Decidieron el prefecto y el inspector apresar a todos los hombres, tuvieran hijos o no. Los hombres tendrían que estar encerrados para que los interrogaran y ellos contestaran con toda sinceridad. Les preguntaban si iban a enviar a sus hijos a la escuela. El que contestaba que sí mandaría a sus hijos a la escuela lo soltaban. Y al que decía que no tenía hijos lo encerraban un mes. Y les preguntaban, "¿Cuántos niños tienen ustedes? ¿Los van a mandar a la escuela?" Algunos respondían "No tengo hijos; sólo hermanos y hermanas." "¡Pues dile a tu padre que los mande a la escuela" (Horcasitas 1977, 37).

La narración titulada *La Escuela* es valiosa porque da cuenta de tres aspectos de interés para esta investigación. El primero es el genuino deseo de ir a la escuela y aprender, lo cual confirma la importancia que tiene garantizar el derecho a la educación; el segundo da cuenta de las dificultades para impartir la enseñanza y específicamente la situación de las maestras, y el tercero es poner en evidencia la ideología imperante y los mecanismos disciplinarios que estaban detrás del proceso de asimilación cultural. "La modificación de la apariencia física no fue más que un elemento del proceso educativo asimilativo. La imposición del idioma español y la denigración del idioma nativo también fueron estrategias clave para moldear a las niñas y niños e indios jóvenes en sus formas deseadas" (McDonough 2014, 127).

Existen otras narraciones de doña Luz Jiménez que son de interés para esta investigación debido a la información histórica que proporcionan sobre la Revolución Mexicana, así como sobre el uso del idioma náhuatl. "Su autobiografía tiene dos partes. La primera parte relata cómo se desenvolvía la vida cotidiana en Milpa Alta durante el ocaso del Porfiriato que condujo a la Revolución de 1910. La segunda parte proporciona testimonio de la agitación y violencia de la siguiente década con Emiliano Zapata como un personaje central" (Karttunen 1991, 273). Entre las narraciones que me parece oportuno destacar es la que lleva por título "Los hombres del sur", en la cual hace mención explícita a la figura de Emiliano Zapata, pues presenta la visión del caudillo desde la perspectiva de una mujer nahua, pero también nos brinda una visión general de cómo se vivió en Milpa Alta el conflicto armado:

> Lo primero que supimos de la revolución fue que un día llegó un gran señor Zapata de Morelos. Y se distinguía por su buen traje. Traía sombrero ancho, polainas y fue el primer gran hombre que nos habló en mexicano. Cuando entró toda su gente traía ropa blan-

> ca: camisa blanca, calzón blanco y huaraches. Todos estos hombres hablaban el mexicano [casi igual que nosotros]. También el señor Zapata hablaba el mexicano. Cuando todos estos hombres entraron a Milpa Alta se entendía lo que decían (Horcasitas 1977, 37).

Además de la descripción del caudillo, lo que me interesa destacar es cuando menciona que Zapata y sus tropas hablaban un náhuatl muy parecido al de Milpa Alta, esto hace evidente la inteligibilidad entre dos variantes del idioma, lo cual es comprensible debido a su cercanía geográfica. Las narraciones de doña Luz también son valiosas porque nos dan un testimonio lejano a la idealización y muestran algunos aspectos importantes que no se mencionan en la historia oficial, sobre todo en relación con las situaciones de violencia afrontadas por las mujeres durante el conflicto armado. En la narración: "El Lugarteniente de Zapata" consigna que:

> Cuando entraron los zapatistas, entraron a matar. Mataban a los ricos porque les pedían mucho dinero y no lo entregaban. Entonces se llevaban a los señores y los mataban por el monte. También se robaban a las doncellas. Se decía que se las llevaban al monte y allí las violaban. Nunca más volvían al lado de sus padres. Desaparecerían en el monte. Nunca se supo si las devoraba algún animal feroz o si las mataban y sepultaban (Horcasitas 1977, 37).

Un *hermenéutica decolonial* no puede permanecer indiferente ni soslayar este tipo de hechos, pues están relacionadas con una violencia estructural que han padecido las mujeres indígenas de manera histórica[172]. "La escritura de doña Luz es, en cambio, una narración subjetiva del pasado desde una perspectiva que se ha excluido regularmente de las historias oficiales de la cultura dominante: la de una mujer indígena pobre" (McDonough 2014, 124).

Aparte de esta dimensión histórica las narraciones de doña Luz Jimenez tienen un valor literario y lingüístico, pues además de reflejar su conocimiento experto, también sirven como material didáctico para quienes emprenden el estudio del idioma náhuatl; este no es un hecho fortuito, por el contrario es resultado de la colaboración de doña Luz Jiménez con diversos investigadores como: historiadores, lingüistas y antropólogos durante las siguientes décadas del México pos-revolucionario:

> Durante la década de los años 40´s Luz trabajó con Barlow y sus asociados, incluyendo el lingüista Stanley Newman, quien contribuyó con el capítulo sobre náhuatl clásico en el *Handbook of Middle American Indians*. A diferencia de Whorf, Barlow grabó sus sesiones de trabajo, pero no se conoce el lugar en que se encuentran sus grabaciones. Sin embargo, en 1948 Newman grabo a Luz contando una historia acerca de Tepozton, la piedra originaria de Tepoztlan. Esta grabación se encuentra archivada en la colección *Languages of the World* en la Universidad de Indiana, y en la actualidad es la única grabación con su voz (Karttunen 1999, 271).

Desafortunadamente doña Luz no llegó a ver publicadas las diferentes historias que fue narrando a lo largo de su vida, pues falleció a causa de un accidente de tráfico en 1965, y sólo después fue que se puso en marcha la edición de toda su obra la cual se encuentra compilada en dos libros: *De Porfirio Díaz a Zapata* y *Los Cuentos de Doña Luz Jimenez*, ambos editados de manera póstuma por la Universidad Nacional Autónoma de México. Reconocer el valor literario y lingüístico de las narrativas de doña Luz Jiménez es sólo un primer paso para mostrar la sabiduría de las mujeres nahuas en diversas áreas del conocimiento, pero también en la vida política y cultural, pues como se señalaba en el capítulo anterior, la diferencia social, política, económica y social que han afrontado las mujeres indígenas resulta innegable.

6.2.2 La arqueología de Isabel Ramírez Castañeda

Para remover otra capa de sedimentos del discurso colonial, esta *estratigrafía del discurso* se concentra ahora en el análisis de las aportaciones hechas por Isabel Ramírez Castañeda, quien también era originaria de Milpa Alta, y es reconocida, entre otras cosas, por ser la primera mujer con estudios profesionales de arqueología en México, además de ser hablante de náhuatl. "En 1906, Isabel tenía veintiséis años y se en-

172 De la misma manera una *hermenéutica decolonial* también ha de poner en evidencia las contribuciones y el rol activo de las mujeres, tanto en la lucha revolucionaria como en relación con sus aportaciones teóricas o académicas. Como puede apreciarse el objetivo de este apartado es poner en evidencia las contribuciones académicas de las mujeres nahuas (Isabel Ramírez Castañeda y doña Luz Jiménez) después de un periodo de casi 500 años, para profundizar sobre las contribuciones de las mujeres cf. (Cusicanqui 2015).



Imagen 52. Doña Luz Jiménez. Fotografía de Harry B. Crister, Col. Fondo documental y fotográfico Luz Jiménez.

contraba entre la primera generación de alumnos de las cátedras del Museo Nacional que recién había comenzado la docencia en arqueología, historia y etnología. Compañeros de curso fueron Manuel Gamio, otros cinco varones y dos mujeres, maestras normalistas de Puebla. Ella se inscribió en la clase de historia, pero se cambió a la de arqueología" (Rutsch 2003, 7). De la misma manera que doña Luz Jiménez, ella tuvo que trabajar arduamente para superar los condicionamientos sociales y culturales que enfrentaron las mujeres de su época (Karttunen 1991; Rutsch 2003 y Ruíz Martínez 2006), especialmente aquellos relacionados con el *derecho a la educación*, o como en el caso de Isabel Ramírez, a poder ejercer la arqueología de manera profesional.

> Ramírez Castañeda era claramente bilingüe y con buena educación. Quizá era uno de eso niños educados en la Ciudad de México pertenecientes a la clase de hablantes de náhuatl de Milpa Alta. En cualquier caso, fue ella y un joven identificado como Lucio, quienes en 1912 escribieron los textos que Franz Boas y Herman K. publicaron en el *Journal of American Folk-Lore* en 1926. En el artículo Ramírez Castañeda y Lucio son identificados ambos como "originarios" de Milpa Alta" […] Lucio puede ser Lucio Tapia, quien era el director de la escuela Concepción Arenal de Milpa Alta, donde en 1908 Luz Jiménez ingresó como estudiante" (Karttunen 1991, 272).

A pesar de ello existen los suficientes elementos para exponer sus contribuciones, las cuales además de algunos textos publicados también están relacionadas con las actividades que realizó por años en el Museo Nacional clasificando las colecciones, lo cual no siempre es perceptible a simple vista. En relación con su trabajo como arqueóloga también se conserva un artículo en donde hace un análisis de algunos vestigios arqueológicos que se encuentran en la Parroquia de Tlalnepantla, dicho estudio fue resultado de una visita académica organizada por el Museo Nacional, el 7 de diciembre de 1907. Allí se puede apreciar un estudio iconográfico bastante sistemático sobre los vestigios de origen precolonial que fue publicado en el Tomo IV de los Anales del Museo Nacional:

> Tlalnepantla, de *tlalli,* tierra, y *nepantla,* en medio, fue el lugar designado para la excursión verificada el día 7 de diciembre del año próximo pasado, por el profesor y los alumnos de la clase de Arqueología del Museo Nacional; se me concedió el honor de acompañarlos y pude recoger y aprovechar las observaciones y explicaciones del maestro, tan indispensables, por ser éste un estudio demasiado difícil y tardío, pues hemos visto á sabios eminentes que han dedicado todo su tiempo y sus energías á estas investigaciones, obtener con frecuencia deducciones falsas (Ramírez Castañeda 1912, 533).

Un aspecto notable es el espíritu crítico para reconocer que en esta materia de investigación, incluso los sabios más eminentes han obtenido deducciones falsas, esta afirmación es reflejo de un espíritu científico que se propone indagar con seriedad y cautela. Quiero destacar la aplicación de metodologías provenientes de disciplinas diversas: primero su análisis de los vestigios materiales debido a su formación arqueológica, segundo su mención explícita a las fuentes históricas como los códices y las obras de los frailes españoles, la mención a los estudiosos de su época, y por último su conocimiento del idioma náhuatl. Asimismo vale la pena rescatar sus consideraciones sobre la entonces llamada "escritura jeroglífica":

> El conocimiento de la escritura jeroglífica está relativamente adelantado. Es muy extenso, y constantemente encontramos que un mismo signo está sujeto á continuas variaciones, según era el pintor, escultor ó artífice que lo usaba. En el continuo trabajo que tenían los artistas de dibujar jeroglíficos figurativos, simbólicos y algunos fonéticos en todos los objetos, hasta en los de barro de uso diario, fueron estilizando sus signos aun para representar á sus dioses (Ramírez Castañeda 1912, 533).

Es notable la intención de relacionar los vestigios arqueológicos encontrados en la Parroquia de Tlalnepantla con los códices y las fuentes históricas para poder interpretar mejor el significado de los jeroglíficos. El texto permite apreciar cómo se utiliza el método iconográfico para interpretar los vestigios de la Parroquia, a través de comparaciones con otros monumentos del Museo Nacional, con el objetivo de descartar o proponer hipótesis de investigación. Durante los siguientes años Isabel Ramírez Castañeda continuó con su actividad académica, pero ya en un contexto de colaboración internacional.

> Fue una arqueóloga pionera en México. A diferencia de Zelia Nuttall que fue autodidáctica, Isabel se educó en el Museo Nacional de México, la única institución mexicana que ofrecía formación arqueológica antes del establecimiento de la Escuela Internacional. […] Hay que resaltar que Isabel se benefició de un período de transformación en el sistema educativo mexicano, que especialmente afectó a las mujeres. Isabel era una de las 30 mujeres que estudiaron en la Escuela de Altos Estudios de la Ciudad de México, una institución inspirada en el Teacher's College de la Universidad de Columbia en Nueva York. En esta escuela recibió lecciones de antropología y lingüística de Franz Boas (Ruíz Martínez 2006, 106)

Sus inquietudes y curiosidad científica la llevaron a solicitar una beca para poder dedicarse a estudiar en la *International School of American Archeology*, el cual era un proyecto académico entre el Museo Nacional de México, y algunas universidades extranjeras. Fue en ese contexto que Isabel Ramírez Castañeda hizo sus estudios profesionales, junto con Manuel Gamio, y colaboró con reconocidos investigadores internacionales como Franz Boas y Eduard Seler. "Con ellos, Isabel estudiaba objetos y clasificaciones del Museo, visitaba sitios arqueológicos y monumentos coloniales y también servía de intérprete, pues hablaba el mexicano o náhuatl. Más que otros antropólogos del porfiriato, la vida de esta primer arqueóloga mexicana es prácticamente desconocida" (Rutsch 2003, 2).

Otra de sus contribuciones más destacadas, pero poco conocidas, se encuentra en un artículo de investigación escrito para el *8vo Congreso Internacional de Americanistas*, que se realizó en Londres en 1912.



Imagen 53. Isabel Rodríguez Castañeda en el Museo Nacional, Salón de Cerámica de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americana. Mediateca INAH.

> Isabel Ramírez Castañeda, identificada simplemente como "maestra", contribuyó con un artículo para el 8vo Congreso Internacional de Americanistas de Londres en 1912 y fue publicado al año siguiente en las Actas con el título "El Folk-lore de Milpa Alta, D.F., México". El artículo incluye siete textos breves y algunas palabras y frases en náhuatl. Un par de esos textos están relacionados con la ceremonia de cosecha de los primeros frutos: se comparte lo que los trabajadores le dicen al dueño de la tierra, y la forma en que él les responde. Es notable que tanto el dueño de la tierra como los trabajadores hablen en náhuatl. Los otros dos textos son fórmulas que acompañan a los rituales de curación (Karttunen 1991, 271).

Esta contribución pone en evidencia el conocimiento experto del idioma náhuatl que tenía Isabel Ramírez Castañeda, así como su pericia para escoger los tópicos expuestos en su artículo, pues como ya se ha dicho también contribuyó con textos para investigaciones realizadas por otros reconocidos estudiosos. Sin embargo, a pesar de su sólida formación académica Isabel Ramírez Castañeda no pudo lograr un reconocimiento pleno de su trabajo, esto se debe entre otras causas a los condicionamientos culturales y sociales que han enfrentado las mujeres, y de los que se ha hablado anteriormente, pero también a los turbulentos vaivenes políticos de la época. "Para estas mujeres pioneras en antropología fue difícil que la valoración de sus aportaciones científicas no estuviera mediada por comentarios acerca de su personalidad, sus características físicas o incluso el tono de su voz" (Ruíz Martínez 2006, 106).

No se trata de un caso aislado y por eso de acuerdo con los principios de la *hermenéutica decolonial*, me parece de suma importancia mostrar cual era la situación general, pues nos permitirá reflexionar críticamente sobre el llamado "derecho a la educación". "Como sea, a principios del siglo pasado, la mujer profesionista era la excepción. Según el *Anuario Estadístico* de 1900, dos de los 826 abogados del Distrito Federal y cuatro de los 526 médicos alópatas eran mujeres; respecto al magisterio la situación cambiaba, del total de 325 profesores de instrucción 188 eran mujeres, casi 58 por ciento" (Rutsch 2003, 6).

Estos números nos demuestran que el caso de Isabel Ramírez Castañeda, no era un caso aislado, sino el reflejo de una situación estructural, en la cual el *derecho a la educación* no estaba garantizado, y las posibilidades de desarrollar una carrera científica como mujer eran muy escasas, así tenemos sólo 2 abogadas y 4 médicas en toda la Ciudad de México, lo anterior demuestra que la diferencia social, política, económica y social de las mujeres era innegable. Si a eso se le suma su ascendencia indígena, no es difícil imaginar los diversos condicionamientos que dificultaron el desarrollo de sus actividades científicas y académicas.

> A principios de 1908, remitió un primer artículo titulado "Apuntes acerca de los monumentos de la Parroquia de Tlalnepantla", al director del Museo, Genaro García, quien a su vez lo turnó a la Secretaría. Este trabajo debió esperar para su publicación. Tres años más tarde, apareció un dictamen negativo del entonces Inspector, ingeniero Francisco Rodríguez, no obstante, fue publicado en *Anales del Museo* en 1912. ¿Qué sucedió? No encontré respuesta a esta pregunta, cabe señalar solamente que el primer trabajo de Gamio se publicó después de un tiempo menor de espera y hasta donde sé no pesó dictamen negativo en su contra (Rutsch 2003, 8).

Al interior de las instituciones académicas la diferencia social entre las mujeres y los varones es un hecho histórico que se ve reflejado en el caso de Isabel Ramírez Castañeda, no reconocerlo sería caer en una posición ingenua, sobre todo si se pretende adoptar una *hermenéutica decolonial* sobre la sabiduría de las mujeres nahuas. Ahora bien, para continuar removiendo los sedimentos dejados por el discurso colonial conviene señalar que dicha sabiduría no se obtiene y transmite siempre al interior de las instituciones educativas, pues la falta de acceso a ellas ha generado una transmisión de saberes y conocimientos que ocurre fuera de los cauces institucionales. A este conocimiento generado y transmitido fuera de las instituciones se le conoce en la literatura científica como: "conocimiento tradicional"

6.2.3 El conocimiento tradicional de las mujeres nahuas

Actualmente, el "conocimiento tradicional" de las mujeres nahuas es reconocido especialmente en temas relacionados con: la medicina tradicional, el manejo de los recursos naturales, el cultivo de la tierra, la enseñanza del idioma náhuatl, la salud reproductiva. Este "conocimiento tradicional", que se ha transmiti-

do por vías no institucionales se encuentra en riesgo de desaparecer, debido a la falta de políticas públicas que aseguren su reconocimiento y estudio sistemático, así como la transmisión entre las nuevas generaciones; por esa razón para evitar llegar al caso extremo de un *epistemicidio* es necesario fortalecer todos los esfuerzos encaminados a impulsar el estudio y difusión del conocimiento producido por los *pueblos originarios*.

Si bien el "conocimiento tradicional" relacionado con la salud reproductiva representa un caso paradigmático de la sabiduría de las mujeres nahuas, también es necesario subrayar que existen otras áreas del conocimiento en las que destaca su labor. En años recientes diversas investigadoras han enfocado su atención en el estudio de plantas utilizadas en la salud reproductiva de las mujeres nahuas (Smith-Oka 2008), sobre los efectos antiinflamatorios y antibacteriales de las plantas medicinales conocidas por los nahuas (Bork *et al* 1996), sobre los retos metodológicos en la compilación de una farmacopea nahua (De Vos 2017), o bien en las perspectivas nahuas sobre los recursos naturales, el trabajo y el bienestar social (Navarro-Bembow 2015), pero también en el desarrollo sostenible y conservación en la reserva de la biosfera de la sierra de Manantlán (Olson 2009). Todos estos trabajos tienen en común el hecho de que se enfocan en el estudio del "conocimiento tradicional" que existe en las comunidades nahuas contemporáneas.

En relación con temas de gran importancia como la *salud reproductiva* no es una exageración afirmar que el "conocimiento tradicional" producido por las mujeres nahuas, permanece invisible para los círculos académicos, pero también al interior de las propias comunidades indígenas; por eso uno de los objetivos específicos de este apartado consiste en destacar el papel que ha tenido el conocimiento de diversas plantas y técnicas terapéuticas, no sólo porque se trata de un conocimiento que se encuentra en riesgo, sino porque también es de ayuda para entender las consecuencias sociales derivadas de su desaparición.

Obviamente, los factores que influyen en la desaparición del "conocimiento tradicional" son de diversa índole, por ejemplo: la introducción indiscriminada de la biomedicina, o medicina alópata, asimismo la expansión de las religiones pentecostales, o bien el extractivismo económico están relacionados con la disminución del conocimiento que tiene la población sobre las plantas medicinales (Smith-Oka, 2008, 605). A pesar de ello vale la pena puntualizar que las mujeres nahuas han continuado con la transmisión de este conocimiento sobre la *salud reproductiva* de generación en generación y fuera de los canales institucionales. Dicho conocimiento tiene una utilidad práctica en asuntos como la contracepción, la menstruación, el embarazo, el nacimiento y el periodo postparto.



Imagen 54. Mujer recolectando *Adiantum tenerum*, conocido en náhuatl como *ecahuile*. (Smith-Oka, 2008).

> Durante esta investigación fueron recolectadas 170 especies de plantas, que tienen una utilidad económica, las cuales están distribuidas en 33 familias, 80 plantas tienen usos medicinales. Los usos que se encontraron para dichas plantas medicinales son: gastrointestinal y urinario, respiratorio, endocrino, dermatológico, ritual. El conocimiento acerca de las plantas medicinales se encuentra, en algún grado, en toda la población de la comunidad, pero la población con el mayor conocimiento son las mujeres (especialmente las que están casadas y tienen hijos) y las especialistas rituales (Smith-Oka 2008,606).

En ese sentido el "conocimiento tradicional" de las mujeres nahuas está relacionado con usos terapéuticos, taxonomías locales en idioma náhuatl, técnicas de curación y de transferencia de saberes. Este último es un asunto crucial debido a que: "la introducción de clínicas y hospitales ha tenido un efecto significativo en la pérdida de conocimiento acerca de las plantas medicinales. Además, las parteras no están teniendo nuevas aprendices, y las amas de casa no están transmitiendo su conocimiento a las futuras generaciones" (Smith-Oka 2008,604).

6.3 *TLAMATQUE*. LOS SABIOS EN LAS COMUNIDADES NAHUAS (ACAXOCHITLÁN)

¿Quiénes han continuado con la transmisión del conocimiento ancestral y la sabiduría en las comunidades nahuas contemporáneas? Esta *estratigrafía del discurso* estaría incompleta si únicamente fijará su atención en las fuentes históricas, o en los discursos del pasado, por eso resulta de suma importancia tomar en cuenta los estudios de los propios investigadores nahuas, con el objetivo de mostrar esa visión interna que muchas veces es soslayada por los estudiosos de la materia, y sobre todo para mostrar que la sabiduría nahua no es cosa del pasado, sino que sigue presente hasta nuestros días. En relación con este tema resulta muy fructífero el análisis del papel que han desempeñado los sabios nahuas contemporáneos, al interior de las comunidades, a pesar de los procesos de colonización mencionados anteriormente:

> Los *tlamatque* a lo largo de los siglos han sido los custodios del mundo religioso de las comunidades mesoamericanas, ellos tienen el don de curar, de conocer la palabra sagrada, tienen la capacidad de hablar con los ancestros, con los espíritus que moran en la naturaleza. Durante toda la época colonial los *tlamatque* fueron acusados de hechicería, idolatría, de brujería, etc. Esto no ha cambiado. Hoy en día a los sabios de las comunidades se les acusa de ser brujos, de practicar la hechicería. Ello se debe a la intolerancia religiosa producto de la época colonial (Macuil Martínez 2017, 41).

En ese sentido la aplicación de la *hermenéutica decolonial* ha de cuestionar fuertemente el empleo de términos como hechicero, mago, brujo o chamán, pues estos términos contribuyen a desviar la atención de otros aspectos importantes, por eso en concordancia con esta propuesta metodológica he preferido utilizar los nombres en náhuatl (*tlamatinimeh*, *tlaixmatinih* y *tlamatque*), pues permiten apreciar de mejor manera su relación con el concepto de sabiduría *tlamatiliztli*. Poner atención a la traducción de estos términos no es un asunto puramente erudito, sino que tiene repercusiones concretas en la producción de saberes y en el establecimiento de una *epistemología intercultural*. Por ello el primer paso es trabajar en la desestigmatización de las palabras y conceptos acuñados por el pueblo nahua:

> Los que han estudiado en general las culturas mesoamericanas pero que no entienden las lenguas locales, con frecuencia cometen errores. Cuando se piensa en una lengua que no es la propia una gran cantidad de ideas y conceptos quedan fuera de la comprensión de los *crixtianos*. En las lenguas mesoamericanas –en este caso el nauatl− el conocimiento se sigue transmitiendo de generación en generación mediante la misma lengua hablada desde hace cientos de años hasta hoy día (Macuil Martínez 2015, 56).

En relación con este planteamiento hay dos cosas que me interesa destacar: en primer lugar la importancia de entender y acercarse a las lenguas de los *pueblos originarios*, en este caso el náhuatl, tal y como lo mencionaba al principio de esta investigación. Éste es un paso necesario para establecer un diálogo de saberes, que permita construir los principios de una *epistemología intercultural*, sin dejar de reconocer que existe una incomprensión −y en ocasiones una abierta tensión− entre las ideas y conceptos que pertenecen a

visiones de mundo distintas. Sin duda, ésta incomprensión conceptual es un tópico que amerita un acercamiento filosófico para ubicar –lo más claramente posible– los puntos de conflicto o desencuentro, entre diversas visiones de mundo, y entonces poder construir un diálogo de saberes efectivo; o con otras palabras, una *epistemología intercultural* susceptible de establecer puentes de comunicación y entendimiento.

El estudio de los idiomas de los *pueblos originarios* es importante tanto en términos epistemológicos, como para lograr una mejor comprensión de ideas y conceptos, y también para poner en evidencia esa continuidad que ha permitido la transmisión de conocimientos durante más de cinco siglos. El proceso de colonización provocó el desplazamiento del idioma náhuatl y por supuesto de la visión de mundo inherente a él. Al mismo tiempo, a partir del siglo XVI, la visión del mundo de los colonizadores españoles se fue estableciendo como la visión hegemónica. Y si bien es cierto que existen puntos en común, y también es posible encontrar una sinergia en algunos rasgos y pautas culturales, creo que tampoco resulta superfluo recordar que este proceso de desplazamiento −de una visión de mundo por otra− no fue un proceso puramente abstracto, o especulativo, sino que literalmente fue un proceso violento que provocó la estigmatización, la persecución, la discriminación y la incomprensión de los sabios, o *tlamatque*.

> Este es un mundo poco conocido y mal entendido por los *crixtianos*, ya que por el desconocimiento de la lengua, de la cultura y la vida religiosa en que está inmersa gran parte de la población, es fácil quedarse con malas traducciones al español de conceptos claves. Por ejemplo, a uno de los cerros principales de Santa Catarina se le llama en español "Cerro Brujo", pero en nauatl el nombre del mismo significa algo muy diferente: *Cualtepetl*, o "cerro bueno". De igual manera los *tlamatque* son señalados y discriminados como "brujos" en español, mientras que en nauatl *tlamatque* significa "sabio", términos con connotaciones muy distintas (Macuil Martínez 2015, 55).

La importancia filosófica de analizar estos planteamientos radica en exponer las problemáticas conceptuales derivadas de la colonización cultural. Desde la óptica de una *hermenéutica decolonial*, palabras como brujo, curandero, o chamán resultan cuestionables, pues son reflejo de una interpretación demasiado abierta[173], la cual no toma en cuenta el contexto cultural y el análisis del lenguaje. Más aún, el seguir utilizando este tipo de terminología resulta un obstáculo para el estudio y el análisis de la noción de sabiduría, pues oculta aspectos relevantes y desvía la atención hacía otros asuntos.[174]

Asimismo, también es conveniente evitar una interpretación dogmática o cerrada, pues el objetivo de estas reflexiones no es establecer una definición; por el contrario se trata de reconocer la diversidad existente, por eso se han tomado en cuenta las diferentes palabras encontradas durante este proceso de investigación como: *tlamatini*, *tlaixmatini*, *tlamatque* y *tlahmaquetl*. El común denominador de estos términos es la presencia del verbo saber: *mati*. El análisis cuidadoso del lenguaje permite alejarse simultáneamente de las interpretaciones demasiado abiertas o ambiguas, y también de las cerradas o dogmáticas. Por eso es de suma importancia poner en claro la forma en que se construyen las analogías que subyacen en las traducciones de palabras clave.

Desde la óptica de una *arqueología del saber* es conveniente retirar los sedimentos acumulados por este tipo de interpretaciones para entrever, con mayor claridad, la diversidad de saberes soterrados que es necesario reconocer y sacar a la luz. Ya sea para lograr su pleno reconocimiento, o bien para revertir el *epistemicidio* inherente a todo proceso de colonización. Para tener una visión general sobre las diferentes palabras utilizadas y su fuente de procedencia, la siguiente tabla me parece de suma utilidad.

Quitar los sedimentos acumulados –producto de interpretaciones que se alejan del análisis riguroso del lenguaje– durante décadas de investigación, no será una tarea fácil; sin embargo, vale la pena emprender este esfuerzo con ánimo de desarrollar un enfoque distinto, al que tradicionalmente ha predominado en

173 En esta sección uso los términos "interpretación abierta" e "interpretación cerrada," con base en la propuesta de la *hermenéutica analógica* desarrollada por Mauricio Beuchot, a la que me he referido en la Introducción.

174 Por ejemplo, la palabra brujo es reflejo del pensamiento de los frailes españoles, la analogía es fallida porque en la tradición del pensamiento cristiano, dicha palabra tiene una connotación negativa, la cual sirvió como excusa para justificar la persecución religiosa, tal y como sucedió en Europa durante la Edad Media. Por su parte el uso de la palabra curandero, además de ser ambiguo, también conlleva una suerte de estigmatización, la cual ha llevado a considerar el conocimiento de los *pueblos originarios* como pseudo-ciencia y superstición. Por su parte, el uso del término chamán se ha vuelto un lugar común, que da lugar a interpretaciones demasiado estandarizadas y que impide percibir los matices que se encuentran en la forma en que se nombra a los sabios o "especialistas rituales", en cada una de los 68 idiomas originarios de México.



Imagen 55. La *tlamatcaciuatl* Doña Isabel Flores limpiando al *tlamatqui* don Francisco Aparicio (foto: Raúl Macuil Martínez, 2014).

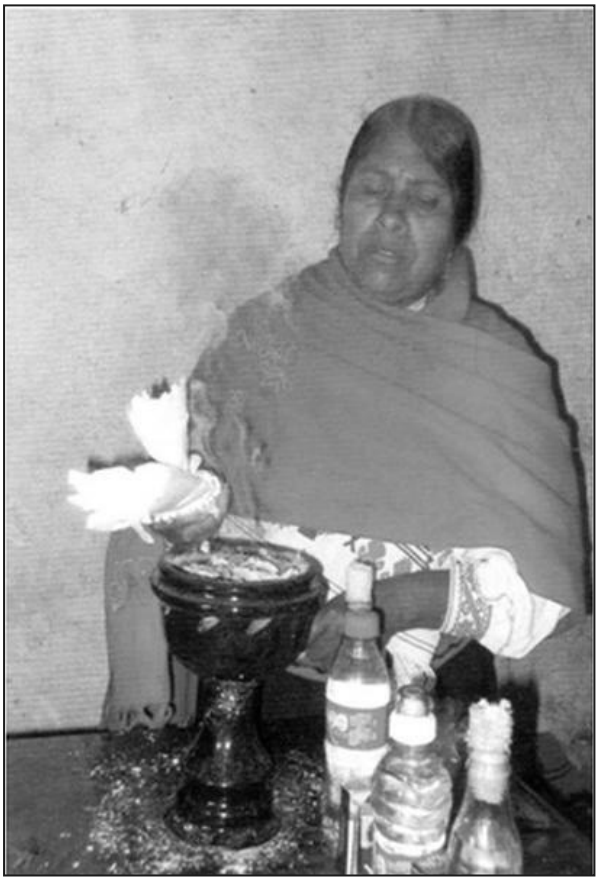


Imagen 56. Tlamatcaciuatl ofreciendo figuras de papel recortado



Imagen 57. Tlamatcaciuatl rezando y limpiando a un danzante de Los Reyes. (Fotos: Raúl Macuil Martínez, 2014 y Valeria Ramírez Corona, 2012).

Vocablos relacionados con la sabiduría	*Análisis*	*Traducción*	*Procedencia*
Tlamatini	*Tla-mati-ni*	El que sabe cosas	*Códice Florentino*
Tlamatqui	*Tla-mat-qui*	Sabio	Raúl Macuil Martínez (2017)
Tlahmaquetl	*Tlaa-maque-tl*	Sabio presentador de ofrendas	Velázquez Martínez (2016)
Tlahmaquetl	*Tla-[i]-hmati*	El que prepara las cosas	Gregorio Serafino (2016)
Tlamatki	*Tla-mat-ki*	Brujo, curandero, adivino	José de Jesús Montoya Briones (1964)

Tabla 24. Diferentes formas de referirse a las personas sabias.

los estudios etnográficos, en los cuales las palabras brujo y curandero han sido utilizadas, equivocadamente en lugar de las expresiones originales en náhuatl *tlachihke* y *tlamatki*. A continuación me permito presentar un ejemplo contenido en el libro: *Atla: Etnografía de un pueblo náhuatl*, escrito por José de Jesús Montoya Briones; publicado, hace más de cincuenta años por el INAH, allí se puede apreciar el uso indiscriminado de términos que identifican a los sabios nahuas con brujos, seres diabólicos, aires malos, demonios, etc.:

> El brujo es quien puede provocar toda clase de males, hechizar, ocasionar enfermedades, mal de ojo, pérdida del alma, o bien causar la muerte. Es el que trata con los seres diabólicos, con el demonio, con los aires malos, con el diablo, con el enemigo, con los aires negros. A este al que embruja se le llama ***tlachihke*** o ***tetlachihke*** que es el que va a hacer "costumbre" y brujerías al cerro, el que habla con los aires en su casa o en las cuevas […] El curandero o adivino, en cambio, es aquel que se encarga de extirpar y eliminar los males y las enfermedades, el que trata preferentemente con las entidades benéficas, con los aires buenos o aires blancos, y el que es llamado ***tlamatki*** […] Y aunque en la práctica cualquier brujo puede curar o provocar enfermedades, la distinción es sentida por los lugareños, y desde luego por los mismos brujos, quienes suelen decir que fulano o zutano se dedica más a la brujería o hechicería que a la labor de curar, que es la labor de los ***tlamatki*** (Montoya Briones 1964, 154).

En este fragmento se puede apreciar el "marco teórico" que imperaba en ese entonces, el cual no es muy distinto al utilizado por los frailes durante el siglo XVI, (seres diabólicos, demonios, brujos). A simple vista podría parecer una exageración. Sin embargo, en relación con este punto no resulta ocioso recordar que dichos términos fueron utilizados para tratar de justificar la conquista militar y subsecuentemente la persecución religiosa, la intolerancia y la violencia ejercida sobre personas y comunidades enteras durante la época colonial. Muchas sentencias y ejecuciones fueron realizadas por considerar que los *tlamatque* eran brujos, por eso resulta desconcertante que se sigan utilizando en las investigaciones académicas.

Lo que se encuentra de fondo, no es una simple discusión sobre palabras o conceptos, sino el choque entre dos visiones del mundo con fundamentos diferentes. Por una parte la visión del mundo nahua, y por otro lado la visión del mundo de los frailes y religiosos españoles. Para una mente filosófica es posible apreciar una tensión, que si bien no es incomprensible, lo cierto es que requiere de un esfuerzo para acercarse lo más rigurosamente posible al papel social desempeñado por los sabios nahuas, y así evitar –en la medida de lo posible– las interpretaciones basadas en la estigmatización, el folklore, o el exotismo.

La interacción entre diversas visiones del mundo, no es un proceso que haya ocurrido de manera abstracta y pacífica, sino que dejó profundas marcas en los sentimientos y la memoria del pueblo nahua. Asimismo, dejó muchos sedimentos discursivos y culturales que han de ser removidos pacientemente por la *estratigrafía del discurso* que se propone en esta investigación. Este contraste entre ambas visones de mundo ha sido puesto de relieve por los investigadores nahuas:

> Dos mundos contrarios: uno imponiéndose por la fuerza, por la violencia, por la intolerancia: el otro reelaborando los mensajes y adaptándolos a las realidades de las comunidades mesoamericanas […] Después de la invasión castellana, las comunidades mesoamericanas tuvieron que reorganizarse en todos

> los aspectos de la vida, ya que estaban bajo la vigilancia constante de los militares y de las órdenes religiosas: franciscanos, dominicos, agustinos, en un primer momento, y otras que llegaron después. Estos nuevos sistemas obligaron a los pueblos mesoamericanos a seguir las ordenanzas de los invasores para no ser juzgados, exhibidos, castigados y ejecutados. Además de ello a los *tlamatque* se les acusaba de conspiración política o de seguir con las "idolatrías (Macuil Martínez 2017, 42-43).

Esta imposición de pautas culturales y la estigmatización de los sabios no ha concluido, pues actualmente se continúan utilizando las mismas estrategias impuestas desde los tiempos coloniales, es decir, sigue el despojo de tierras, el desplazamiento de individuos y comunidades, se impone el idioma dominante y se descalifica la visión de mundo y la religión nahua, al ser considerada como paganismo, idolatría o símbolo de atraso. A pesar de todos esos factores en las comunidades han sobrevivido diversas formas discursivas que han permitido la transmisión de conocimientos de generación en generación; esas formas discursivas se expresan a manera de cantos, rituales, narrativas, etc. Los *tlamatque* están vivos y presentes, no forman parte del pasado, sino que su sabiduría sigue impregnando la vida de ciertas comunidades:

> Los *tlamatque* están vivos y presentes, a pesar de casi quinientos años de imposición, opresión y, sobre todo, estigmatización. En una gran cantidad de comunidades mesoamericanas se continúa hablándole a las montañas y a los cerros, llamándolos por su nombre y ofreciéndoles rituales, pues tienen esencia, calor y poder. Lo que durante siglos se persiguió e intentó arrancar, por fortuna continúa presente y, sobre todo, vivo (Macuil Martínez 2017, 53).

En ese sentido los *tlamatque* pueden ser considerados como los guardianes legítimos de la sabiduría y el conocimiento nahua, los cuales –tal y como ha quedado consignado en las fuentes históricas– se siguen vinculando con la palabra, es decir, hablándole a las montañas y cerros, porque son considerados seres vivos y no únicamente "cosas" u objetos. Reconocer este rasgo cultural es de suma importancia para descentrar el pensamiento académico y entender más plenamente la visión del mundo nahua. Dicho descentramiento puede resultar difícil, más aún si no se hacen a un lado los sedimentos acumulados por los discursos académicos durante décadas. Para extender nuestro horizonte de comprensión sobre este asunto, me parece pertinente tomar en cuenta las consideraciones realizadas por el profesor y poeta Santos de la Cruz Hernández, quien también ha reflexionado sobre la importancia de los *tlamatque*, al interior de las comunidades nahuas contemporáneas, en este caso, en Ichcatepec, Veracruz:

> *OG —Quema, nicahcicamati temachtiani Santos, ticnequi tlahto zan tepitzin ipan nahua tlamatiliztli, nahua filosofía, filosofía náhuatl.*
>
> *SDC —Axcan zan tepitzin, zan achitzin inon nahuatlamatiliztli motequihuia. Onca nepa toaltepetl aquiqueh intoca tlamatque. Ce tlamatque huel in ce cihua, ce temachtiani, ce tlacatl temachtiani. Tlen ticyocayotia tlamatque? Ipampa ce tlamatque quimatqui quen tequitiz, quimati quenin yecanaz nicniuhuan, tomacehualpoyohuan quimati quen nonotzaz, quimati quen tlenahuatiz, quimati quen mochihuaz ce tequitl, milla, quen mochihuaz ce tequitl, quen mochihuaz ce huey ohtli, ce altepetl ipan ce ilhuitl, ipan ce tlacatl monamictia, ce tlamatque quimati que mochihuaz, quen nonotza, ihuan quen quichihuaz in ce milli ahmo cualli mochihuaz, ihcuac ahmo huetzi atl, ce tlamatque quimati quen motlahtlaniliz atl, ihcuac ahmo cualli temozcaltia inon toctli ce toctli, quimati tlen quichihuaz quimozcalti moyectlali, quimati quen tecpactiz, ihuan quimati miec tlamantli tlahtolli, quihtohuayaya, huehuetzitzin ihuan ilamatzitzin, ihuan ce zazanilli, ce tlapohualli, ce tlahtolli ye huehcauh tlen mopohua, ahmo quilcahua, ahmo quilcahua, ye quimilpia; quimachtilia cequin telpocatzitzin, cequin ichpocatzitzin quimomachitia, ilhuica mopalehuia ce altepetl.*

A continuación presento la versión en castellano:

OG–"Sí, entiendo maestro Santos ¿quisiera usted hablar un poco, acerca de la sabiduría náhuatl, de la filosofía náhuatl"?

SDC–"Ahora, sólo un poco, sólo un poquito sobre la sabiduría náhuatl. Allá en nuestro pueblo hay quienes se llaman *tlamatque*. Un *tlamatque*, o sabio, puede ser una mujer, un maestro o un hombre. ¿Por qué se llaman *tlamatque*? Pues porque un *tlamatque*

> sabe cómo trabajar, sabe cómo dirigir a sus hijos, a sus amigos, sabe cómo amonestar, sabe cómo ordenar, cómo se hace el trabajo en la milpa; cómo se hace un trabajo, cómo se hace un camino grande, cómo se organiza la fiesta del pueblo. Cuando muere una persona, el *tlamatque* sabe qué hacer, cómo aconsejar, sabe que hacer cuando la milpa no está bien hecha, cuando no cae la lluvia sabe cómo preguntar por el agua, cuando algo no crece bien, hace que crezca ese cultivo, sabe que hacer para que crezca, para que se enderece, sabe cómo curar, cómo curar a la gente y sabe muchas cosas, muchas palabras que decían los abuelos y las abuelas, una historia, un cuento, aquellas palabras que se decían hace mucho tiempo, no las olvida, las junta, las enseña a los muchachos y a las muchachas, le ayuda a su pueblo".[175]

Este testimonio es muy valioso, pues no sólo menciona la existencia de los *tlamatqueh* en la actualidad, sino que también da cuenta de la diversidad de saberes reconocidos en las comunidades, sobre todo aquellos relacionados con el trabajo, la forma de dirigir o mandar, con la forma de reprender o aconsejar, con la organización de ceremonias, fiestas y rituales, etc. Un *tlamatque* es reconocido como tal, debido a la forma en que puede ayudar a su comunidad, su papel es mucho más amplio o complejo, que el de un simple brujo o curandero. Por eso estos términos no resultan adecuados, pues no reflejan cabalmente la función social que cumplen los sabios en las comunidades nahuas.

Como puede apreciarse, estos saberes son distintos de aquellos desarrollados por los intelectuales e investigadores que han tenido la oportunidad de realizar estudios. No es mi objetivo establecer una jerarquía, sino únicamente mostrar las diferentes formas en que se expresa la sabiduría, de tal forma que puede decirse que para ser reconocido como un sabio, no es necesario ser un intelectual, inclusive no es necesario saber leer o escribir. Esta idea puede parecer chocante para el público ilustrado y para los claustros académicos y universitarios, sin embargo, desde la óptica de una *hermenéutica decolonial*, la falta de instrucción educativa, no implica necesariamente una falta de sabiduría.

175 Entrevista con el poeta y profesor del idioma náhuatl Santos de la Cruz Hernández, originario de Ichcatepec, Veracruz. Realizada en la Ciudad de México el 23 de mayo de 2018. La entrevista completa puede verse en: https://coling.al.uw.edu.pl/resource/tlamatiliztli-la-sabiduria-del-pueblo-nahua/

Esto es así porque, desafortunadamente, en muchas comunidades nahuas no existen las suficientes instituciones educativas, que le permitan a toda la población acceder a este derecho básico, así mismo los condicionamientos económico-sociales también influyen de manera decisiva en este asunto. Y por paradójico que pueda parecer, también las instituciones educativas han contribuido –consciente o inconscientemente– a la desaparición o estigmatización de los saberes y conocimientos generados en las comunidades indígenas.

6.4 TLAHMAQUETL. LOS SABIOS EN LAS COMUNIDADES NAHUAS (GUERRERO)

Con ánimo de profundizar y responder a la pregunta ¿quiénes han continuado con la transmisión del conocimiento ancestral y la sabiduría en las comunidades nahuas contemporáneas? Considero pertinente exponer otro ejemplo, con el objetivo de tener más elementos de juicio para interpretar la función social y la diversidad de saberes y conocimientos vinculados con los sabios o "especialistas rituales". Ya he señalado que uno de los rasgos de una *hermenéutica decolonial* consiste en reconocer la diversidad inherente a cualquier cultura. Por eso –en este apartado– me concentraré en el caso de los *tlahmaquetl* de La Montaña de Guerrero.

> El vocablo nahua *tlahmaquetl* (*tla*-(*i*)-*hmati*) significa "preparar las cosas" o "dar los nombres, nombrar": *tlamah* (plur.*tlahmaqueh*) o *tlahmatqui* (desde el cual proviene la variante dialectal de la zona de Tlapa *tlahmaquetl*) se puede traducir con "el que prepara las cosas". Los especialistas rituales también son conocidos con otros términos que se diferencian de lugar en lugar y provienen de un lenguaje común: "sabios olvidados", "rezanderos", "curanderos". Según el vocabulario náhuatl de Alexis Wimmer, *ihmati* quiere decir también "despacio, con orden, con prudencia", es decir adjetivos que caracterizan la forma de trabajar del *tlahmaquetl*, ya que se distingue por su prudencia y sabiduría al cuidar la ofrenda y rezar las plegarias (Serafino 2016,292).

Los saberes y prácticas de estos "sabios olvidados" están relacionados con el entorno geográfico y la re-

lación establecida entre las comunidades nahuas y la naturaleza. En una región, como Petlacala, Guerrero en la que el cultivo agrícola de temporal ha sido la principal fuente de subsistencia, el conocimiento del clima ha tenido una importancia decisiva en la existencia de las comunidades durante siglos. El conocimiento nahua no tiene un carácter puramente teórico, sino que está relacionado con la subsistencia y con saberes de carácter práctico como: la geografía, la agricultura y la meteorología, la cual implica el conocimiento de los ciclos naturales como sequías, tiempo de lluvia, tiempo de heladas, etc.). En relación con la procedencia de este vocablo Velázquez Rodriguez en su estudio sobre los *tlamahquetl* en Chiepetlán, Guerrero considera que:

> El término "*Tlahmaquetl"* que designa a estos especialistas, podría tener dos significados etimológicos posibles: derivaría de la palabra náhuatl *tlamatini* o *tlamatqui,* sabio o juicioso, proveniente de la raíz *mati* "conocer" y el sufijo *quetl* que indica oficio, por ende "el que sabe cosas". Otra acepción probable, es la que deriva de la raíz *tlamanalli* "ofrenda, don o presente", así *Tlahmáquetl* seria "el que ofrenda". Por otra parte los *Tlahmáquetl,* son nombrados en castellano por la gente local, como "presentadores"; gracias a la capacidad polivalente del náhuatl, *Tlahmáquetl* significaría entonces: "sabio presentador de ofrendas" (Velázquez Martínez 2016, 88)

El análisis de la procedencia de este vocablo y su vinculación con las prácticas rituales es de utilidad para tener una mejor comprensión del contexto cultural y del tipo de sabiduría al que se hace referencia, en este caso se puede apreciar su vinculación directa con los rituales religiosos; el *tlamahquetl* no solamente es poseedor de un conocimiento teórico, sino que es un especialista ritual, un sabio que presenta las ofrendas de la comunidad ante las entidades sagradas. El término "sabio presentador de ofrendas" caracteriza de forma precisa la función que desempeña durante dichas ceremonias.

Ya se ha dicho que un rasgo cultural distintivo de *los pueblos originarios*, es el tipo de relación (u ontología) que se establece entre el ser humano y la naturaleza[176]. En el caso de las comunidades mesoamericanas, el paradigma de dicho vínculo está representado, desde tiempos precoloniales y hasta la actualidad, por el cultivo del maíz. Particularmente, las comunidades de La Montaña, debido a su condición geográfica, es difícil que puedan practicar un tipo de agricultura que no sea de temporal. Así, además del idioma náhuatl, aquí tenemos otro elemento de continuidad cultural: el cultivo del maíz, el cual no está exento de riesgo, como se analizará más adelante. Por el momento me parece suficiente con no olvidar que el conocimiento del clima se ha vinculado, durante siglos, con la subsistencia de la comunidad, por esa causa se ha considerado importante contar con "especialistas rituales" dedicados a ello.

En el caso de la literatura científica existente son bastante conocidos los casos de los "graniceros" o "tiemperos", quienes son especialistas rituales vinculados directamente con aspectos meteorológicos correspondientes al ciclo del maíz. No obstante debido a las causas mencionadas, y a lo arduo de la propia labor, el conocimiento de estos sabios nahuas se encuentra en riesgo de desaparecer. Como se ha dicho el sabio presta servicio a la comunidad, ya sea curando a las personas, realizando los rituales y conservando las plegarias u oraciones:

> El *tlahmaquetl* presta servicio por toda su vida mientras las fuerzas no lo abandonen, volviéndose un ícono para el grupo social de pertenencia. En primer lugar, exhibe facultades intelectuales y habilidades gnoseológicas extraordinarias: no es un orador que se limita a rezar de memoria textos del evangelio, como los "cantores" (oradores) católicos que también encontramos en las comunidades indígenas, sino conoce profundamente la lengua nativa en sus numerosas variantes simbólicas y rituales (Serafino 2016,292).

Reconocer explícitamente que el *tlahmaquetl* es alguien que presta servicio a su comunidad, permite ver el fundamento ético que se encuentra en la base de dichas prácticas. "La vida de un buen *Tlahmáquetl* tiene que poseer una rectitud ejemplar: cuando va a rezar y mientras "trabaja" el *Tlahmáquetl*, hace "ayuno" para fortalecer su espíritu y potenciar su oración.

176 Esta relación entre los pueblos originarios y la naturaleza se encuentra claramente expresada en el artículo 25 de la *Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU*. "Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y fortalecer su propia relación espiritual con las tierras, territorios, aguas, mares costeros y otros recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado y utilizado y a asumir las responsabilidades que a ese respecto les incumben para con las generaciones venideras". Consultado el 11.08.2020. https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf

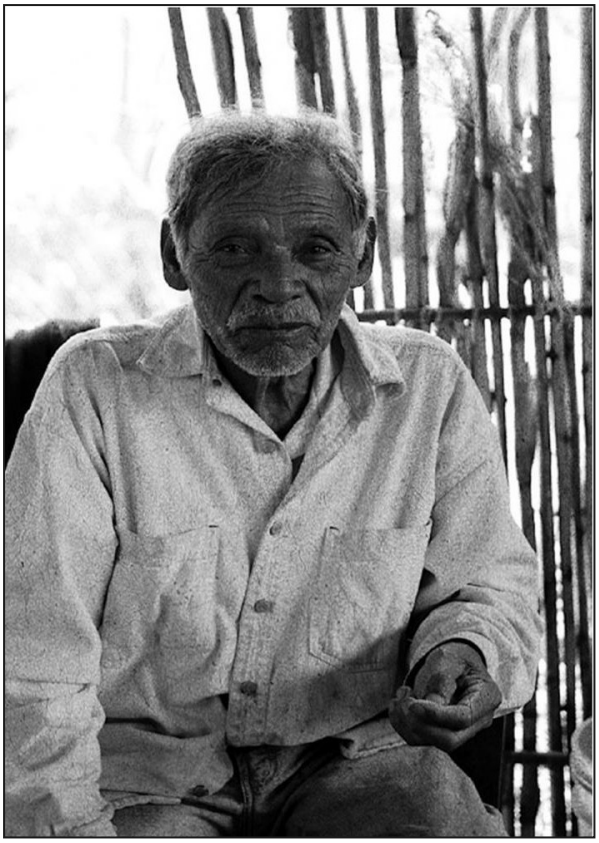


Imagen 58. Don Pepe, *tlamahquetl* de la comunidad de Aquila, Guerrero. Fotografía: (Serafino 2016).

El oficio de *Tlahmáquetl* es duro, pues pasa días y horas, tanto de pie como arrodillado, endonando presentes" (Velázquez Martínez 2016, 89). Dicho servicio a la comunidad se expresa mediante la aplicación de su sabiduría y conocimiento para curar a las personas, para realizar los rituales de petición de lluvias, y para recordar las plegarias y oraciones. En ese sentido no resulta ocioso recordar que los *tlahmaquetl* son considerados intermediarios entre los seres humanos y la naturaleza, y por eso mismo han desarrollado un lenguaje ritual para poderse comunicar con las "entidades sagradas". El buen uso del lenguaje es una facultad apreciada, que tiene como objetivo facilitar dicho encuentro:

> La vida del *tlahmaquetl* es muy difícil porque es totalmente dedicada a la reflexión, a la oración y a la devoción. Es un "nahua-hablante" […] en grado de pronunciar oraciones de un alto nivel conceptual y poético, muy bellas y ricas metáforas, cada una corresponde a un sitio geográfico (un cerro, una cueva, etcétera) de culto diferente y a un momento distinto del ritual. La plegaria es más bien, utilizando las palabras del mismo *tlahmaquetl* de San Pedro Petlacala, un "encuentro", o un "debate" entre el especialista y el interlocutor divino (Serafino 2016,292).

Este uso del lenguaje es un rasgo cultural que no puede pasarse por alto, pues, no sólo deja ver los lazos de continuidad con prácticas ancestrales, sino porque también hace visible el hecho de que el buen manejo del lenguaje es un rasgo en común que comparten los sabios de las comunidades y el trabajo de los intelectuales nahuas en las instituciones educativas. La plegaria puede entenderse como un encuentro un debate entre el *tlahmaquetl* y las entidades sagradas. Y si bien el punto en común es el lenguaje, también es necesario decir que la diferencia radica en que el lenguaje de los intelectuales se expresa de forma escrita, mientras el lenguaje de los sabios en las comunidades se encuentra fuertemente vinculado a la tradición oral.

> Una característica singular del oficio del *Tlahmáquetl*, es el realizar su "rezo" en un bello y elegante náhuatl, pues se cree que esta es la lengua que las deidades atienden; por ende, es requisito indispensable ser un experto nahua hablante y conocedor de las oraciones singulares para cada santo. La oración que se realiza es más bien una especie de "dialogo o "plática", en palabra de los mismos especialistas, pues los *Tlahmáquetl* se dirigen a un interlocutor divino. Los *Tlahmáquetl* tienen sus "abogados" o santos particulares, a los que se endonan y mencionan constantemente en sus locuciones (Velázquez Martínez 2016, 88)

Este carácter dialógico entre el *tlamahquetl* y las "entidades sagradas" es un rasgo cultural notable, porque propicia la creación de fenómenos lingüísticos para establecer esa comunicación entre las deidades y el especialista ritual, como representante de la comunidad. Este acto creador se refleja en las plegarias, cantos y rezos distintivos de cada *tlahmaquetl*, pues no existe un canon, cada especialista ritual ha de desarrollar su propia forma de comunicación. Pero no es su carácter oral, lo que hace vulnerable la transmisión de dichos saberes, también lo es debido a la ardua naturaleza de ese trabajo, y por supuesto a los desafíos que impone el *colonialismo interno* imperante.

> En realidad el trabajo del *tlahmaquetl* es pesado y puede afectar la salud a causa de los continuos ayunos y del notable esfuerzo físico necesario a la ejecución del ritual; a este se añaden las largas peregrinaciones, además del duro trabajo en los cultivos, y, sin duda, las numerosas borracheras rituales que caracterizan la petición de lluvia. Don José ha sido, según la opinión de varios habitantes de Petlacala, un *tlahmaquetl* muy virtuoso, hábil en "medir" los fenómenos de la naturaleza, especialmente las lluvias, y con un arte oratorio muy fino. Su capacidad expresiva en náhuatl es ilimitada, riquísima de figuras estilísticas como metáfora, paralelismo y sinécdoque que remiten a tiempos lejanos, cuando la evolución semántica de la lengua más hablada en el centro de Mesoamérica había alcanzado el apogeo artístico, filosófico y poético (Serafino 2016,294).

Como puede apreciarse se trata de una labor que requiere un esfuerzo físico considerable, pero también de un arte oratorio muy refinado. El manejo de la palabra es clave, pues además de evitar ofender a las entidades sagradas, tiene como objetivo propiciar un encuentro entre la comunidad y sus lugares sagrados. Esta sabiduría contenida en los discursos y plegarias es la que se encuentra en riesgo de perderse, debido a la falta de personas que continúen con esa vocación, no sólo por las exigencias que implica, sino también por la falta de reconocimiento de estos saberes olvidados o soterrados.

Asimismo, quiero destacar que los tropos de pensamiento mencionados, a saber: metáfora, paralelismo y sinécdoque constituyen el núcleo del pensamiento de los *pueblos originarios*. Ya se dijo que uno de sus fundamentos es la noción de "mente metafórica", por su parte el paralelismo es un *proceso cognitivo* plenamente reconocido y bastante estudiado en Mesoamerica, como vimos en el capítulo primero. Por último, la sinécdoque funciona como herramienta para la construcción de significados. No obstante, en el contexto de La Montaña de Guerrero, no resulta exagerado afirmar que pese a su supervivencia, tanto el idioma náhuatl, como los conocimientos desarrollados por las comunidades se encuentran bajo una fuerte presión e inclusive amenazados, o en riesgo de desparecer.

Capítulo 7.
Diálogo intercultural y metodología nahua

El presente capítulo tiene como objetivo exponer los elementos necesarios para desarrollar una antropología filosófica con base en un enfoque intercultural, para ello es indispensable proponer una serie de inquietudes susceptibles de situarse más allá de algunos lugares comunes característicos de esta rama de la filosofía, por ejemplo aquellos que tienen como referente la obra de Immanuel Kant y que se concentran alrededor de la pregunta ¿cuál es la esencia del ser humano?, o bien aquellos desarrollados por Ernst Cassirer y Claude Levi-Strauss enfocados en determinar ¿cuáles son las formas simbólicas y las estructuras de pensamiento que subyacen en las tradiciones de pensamiento no occidental?

No es mi intención negar los aportes de estas tradiciones de pensamiento para el desarrollo de la antropología filosófica, sin embargo, con ánimo de ser consecuente con la *hermenéutica decolonial* propuesta al inicio de esta investigación considero de suma importancia desplegar un análisis intercultural, con base en una resignificación del término y sobre todo basado en la implementación de una metodología de investigación colaborativa, susceptible de incorporar plenamente las aportaciones realizadas por los investigadores de los *pueblos originarios*.

Uno de los rasgos distintivos de esta propuesta consiste en analizar críticamente la noción misma de metodología y su aplicación en el contexto de los *pueblos originarios* de Mesoamerica, y en particular del pueblo nahua. La importancia de este ejercicio reflexivo radica en que la metodología ha sido considerada como una rama de la lógica y asimismo se trata de un elemento central para el desarrollo de la investigación científica. No está de más recordar que para el pensamiento occidental el desarrollo del método científico fue un rasgo cultural que permitió transitar de la época medieval a la época moderna, sin embargo, pocas veces se discute acerca de su aplicación en contextos culturales que se fundamentan en una ontología no occidental.

La pertinencia de utilizar un enfoque intercultural radica en poner en evidencia las dificultades que tiene el trasvase de un rasgo cultural clave de una tradición filosófica a otra, asimismo sirve para reflexionar críticamente sobre un lugar común que muchas veces es asumido de forma acrítica, o sin tomar en cuenta el contexto histórico y cultural en el que se aplica. Reflexionar sobre esto es importante porque las metodologías de investigación desarrolladas por los *pueblos originarios* requieren de una atención especial, pues no pueden ser estudiadas con los mismos parámetros.

Las preguntas que servirán como eje para la construcción de este capítulo son ¿cuáles son los elementos necesarios que permiten desarrollar un diálogo filosófico intercultural?, ¿de qué forma es posible implementar metodologías de investigación participativa?, ¿cuáles son los rasgos distintivos de la metodología nahua? Cada una de estas preguntas será abordada en los apartados que componen este capítulo, así que sin más preámbulos procederé a continuar con la *estratigrafía del discurso* propuesta en esta investigación.

7.1 ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA, METODOLOGÍA Y DIÁLOGO INTERCULTURAL

¿Cuáles son los elementos necesarios que permiten desarrollar un diálogo filosófico intercultural? Para poder responder a esta pregunta resulta indispensable adoptar un marco teórico susceptible de poner en cuestión algunos de los paradigmas clásicos de la antropología filosófica. Por ejemplo es necesario poner en cuestión el enfoque esencialista que se preocupa por indagar primordialmente sobre la esencia o naturaleza del ser humano. Ya he señalado en el capítulo 2

que en la ontología de los *pueblos originarios* de mesoamerica, la categoría de persona no se aplica exclusivamente a los seres humanos, sino que también las entidades de la naturaleza, los animales y las fuerzas divinas pueden ser consideradas "personas". Reconocer lo anterior es de utilidad para evitar caer en un pensamiento exclusivamente antropocéntrico. La importancia de construir un diálogo intercultural radica en el hecho de poner en evidencia el carácter práctico y concreto del pensamiento. De acuerdo con Silvia Rivera Cusicanqui: "el pensamiento es también circulación de energías cognitivas entre multiplicidad de personas y colectividades, y que florece a través del encuentro con interlocutorxs concretxs" (Rivera Cusicanqui 2015, 31).

Este proceso de pensamiento implica la implementación de metodologías diversas, las cuales han de evaluarse de manera crítica para determinar la pertinencia de su aplicación en un contexto cultural determinado, con la intención de evitar las proyecciones culturales y las generalizaciones apresuradas en la medida de lo posible. En este caso el análisis y el estudio de lo que se conoce como "metodologías indígenas" resulta un paso ineludible para poder desplegar plenamente un *diálogo intercultural*, susceptible de aportar nuevos elementos de juicio que permitan ampliar nuestro horizonte de investigación, en relación con un tema que requiere una precisión conceptual notable.

Una investigación filosófica que se precie de serlo no debe dar por supuesto o aceptar acríticamente ninguna categoría o marco teórico, sin antes haber hecho el esfuerzo de analizarlo por cuenta propia. Así no es suficiente con que grandes pensadores o eminentes investigadores hayan utilizado alguna hipótesis, metodología o marco teórico, pues éstas siempre han de estar sujetas a revisión. Esta afirmación aplica sobre todo para la implementación de la noción de metodología en relación con el conocimiento producido en culturas no occidentales. La noción de metodología es una parte medular del conocimiento científico producido a partir de la modernidad y debido a su importancia merece ser analizada con atención y cuidado[177].

Desde la perspectiva de una *hermenéutica decolonial* puede afirmarse que la "investigación" se encuentra estrechamente vinculada con el imperialismo y colonialismo europeo. El punto de partida o la problemática en cuestión radica en mostrar que las metodologías empleadas actualmente siguen sin tomar en cuenta la visión de mundo, el lenguaje y las formas de conocimiento desarrolladas por los *pueblos originarios*. Dicha falta de reconocimiento no debe confundirse con un simple descuido o negligencia individual, sino que tienen un carácter histórico e institucional, por eso Linda Tuhiwai subraya que: "la memoria colectiva del imperialismo ha sido perpetuada a través de las formas en las que el conocimiento acerca de los pueblos indígenas ha sido compilado" (Tuhiwai Smith 2008,1). La forma en que se investiga y se recolecta la información sobre los *pueblos originarios* en particular y de la investigación científica en general, no es un asunto puramente académico, sino que tiene diversas repercusiones sociales, pues incide directamente en la forma en que los seres humanos construimos nuestra visión de mundo y nuestro comportamiento con los demás.

Poner en evidencia lo anterior es de mucha utilidad para evitar caer en una posición ingenua, con respecto a los resultados que tiene la investigación científica, pues si bien sus resultados son benéficos y útiles en muchos aspectos de la vida humana, lo cierto es que también han servido, de manera deliberada o no, para legitimar instituciones y prácticas sociales, que no siempre tienen como objetivo lograr el bienestar para todos. "En otras palabras, la investigación no es un ejercicio académico inocente y distante, sino que también es una actividad que pone algo en juego y que se produce en un contexto de condiciones políticas y sociales" (Tuhiwai Smith 2008, 3).

7.2 METODOLOGÍAS COLABORATIVAS EN LA ENSEÑANZA DEL IDIOMA NÁHUATL

¿De qué forma es posible implementar metodologías de investigación participativa? Una vez establecido el marco teórico, ha llegado el momento de reflexionar sobre la *metodología nahua*, y la forma en que es

177 No es un secreto que algunas de las consecuencias provocadas por la colonización cultural radican en la aplicación de metodologías que no son adecuadas al contexto que se pretende estudiar, y que sus efectos secundarios no sólo pueden provocar una distorsión del trabajo científico, la proyección de moldes culturales, o bien la proliferación de estereotipos y lugares comunes que pueden afectar a los *pueblos originarios*, sobre todo cuando se trata de investigaciones realizadas en los campos de las Ciencias Sociales y las Humanidades. Dichos efectos secundarios se relacionan con el colonialismo, la asimilación cultural y el extractivismo epistemológico, esto es especialmente sensible cuando se analizan asuntos relacionados con los *pueblos originarios*, de allí la importancia de cuestionar algunos paradigmas científicos imperantes.

concebida, sobre todo en la investigación histórica y en la enseñanza del idioma. La importancia académica de este asunto radica en la posibilidad de acercarse a las categorías propias del pensamiento nahua, lo cual es un aspecto clave para poder desarrollar una *hermenéutica decolonial*. Además de lo anterior quiero destacar el hecho de que la metodología ha sido considerada como una rama de la lógica[178], por eso un estudio sistemático y crítico será capaz de mostrar el conjunto de relaciones que hace posible la construcción del conocimiento nahua.

Sin duda, el trabajo de Linda Tuhiwai Smith (2008), acerca de la necesidad de descolonizar las *metodologías de investigación* es un referente fundamental para todo aquel interesado en estudiar las filosofías de los *pueblos originarios*. No obstante para tratar de ir un poco más allá de lo propuesto por esta investigadora, me parece pertinente mostrar las "dificultades" que existen en relación con la traducción de la noción de metodología, y especialmente en el idioma náhuatl.

Para realizar esta parte de la investigación he recurrido a la *metodología conversacional* (Kovach 2010, 40-48), el objetivo ha sido establecer un *diálogo intercultural* en relación con este y otros temas, para mostrar justamente las dificultades inherentes que existen tanto en la producción de conocimiento como en la transmisión de saberes de una cultura a otra. En esta sección mi intención es poner en primer plano las reflexiones de los intelectuales nahuas (principalmente historiadores, lingüistas, abogados y docentes) en relación con la forma en que se aplica una *metodología de investigación histórica*, o bien cuando se aplica una metodología para la enseñanza del idioma náhuatl.

Estas reflexiones son sólo una pequeña muestra del tipo de problemáticas y desafíos que presenta el desarrollo pleno de una *epistemología intercultural* así cómo la implementación de *metodologías de investigación colaborativas* (Olko 2018, 1-34). En este caso se trata de examinar críticamente la forma en que es posible entender las diversas *metodologías de los pueblos originarios*, así como la producción y la distribución del conocimiento. Como puede apreciarse la cuestión del conocimiento no es un asunto puramente teórico, sino que tiene repercusiones en la vida cotidiana de los *pueblos originarios*, y es justamente por eso que es indispensable su pleno reconocimiento. Dichas metodologías han de tomar en cuenta: el lenguaje, la herencia cultural, los valores, las costumbres, en suma, la visión de mundo.

> Las metodologías indígenas tienden a acercarse a los protocolos, valores y comportamientos culturales como parte integral de la metodología. Son "factores" que deben incorporarse a la investigación de forma explícita, que deben pensarse de forma reflexiva, que deben declararse abiertamente como parte del diseño de la investigación, que deben debatirse como parte de los resultados finales de un estudio y que deben difundirse entre la población de forma culturalmente apropiada y en un lenguaje que pueda entenderse (Tuhiwai 2008,15).

Para desarrollar dichas metodologías colaborativas es importante otorgarles una continuidad a mediano y largo plazo, tanto por parte de los investigadores indígenas provenientes de las comunidades, como de los investigadores formados en las instituciones de educación de las metrópolis coloniales. Dicha continuidad se encuentra indisolublemente ligada a la pregunta ¿quién se beneficia con los resultados de una investigación particular? En ese sentido quiero subrayar que el hecho de compartir los resultados de una investigación, no sólo es una cuestión de cortesía sino que forma parte integral del proceso y es reflejo de una posición ética.

Evidentemente, no hay una sola forma de hacerlo, sin embargo, más allá de los casos específicos, lo que se encuentra en juego es la posibilidad de compartir el conocimiento construido. Enfatizar este aspecto es de suma importancia, pues en muchas de las instituciones educativas y de investigación, la atención se enfoca a lo que el investigador realiza de forma individual, o bien a los beneficios económicos o industriales, sin tomar en cuenta otros aspectos como la forma en que el conocimiento y la información son construidos, representados y divulgados.

> Compartir el conocimiento es también un compromiso a largo plazo. Es mucho más fácil para los investigadores entregar un informe y para las organizaciones distribuir folletos que participar en procesos continuos de intercambio de conocimientos. Sin embargo, para los investigadores autóctonos, esto es lo que se espera de nosotros mientras vivimos y nos movemos dentro de nuestras diversas comunidades. El antiguo adagio colonial de que el conocimiento es

178 A grandes rasgos se ha dicho que la lógica puede dividirse en tres grandes ramas: a) Lógica formal; b) Metodología y c) Filosofía de la lógica.

> poder se toma en serio en las comunidades indígenas y se han debatido y promulgado muchos procesos para facilitar formas eficaces de compartir el conocimiento (Tuhiwai Smith 2008,16).

El hecho de compartir el conocimiento es un aspecto fundamental distintivo de una metodología descolonizada, pues las repercusiones que tiene no se reducen a entregar un reporte o a distribuir información o panfletos. Sobre este punto conviene exponer la diferencia que existe entre información y conocimiento, pues la simple compilación de datos no es suficiente para ser considerada como conocimiento, para ello se requiere responder a las preguntas formuladas líneas arriba. Efectivamente si consideramos que el conocimiento es poder, entonces hay que entender el poder como posibilidad y no sólo como instrumento de dominación. Tomar en cuenta lo anterior nos permitirá contemplar las dos caras de la moneda. Ahora bien, para explicar más ampliamente la diferencia entre información y conocimiento, considero esclarecedor el planteamiento de Linda Tuhiwai: "Utilizo el término "compartir el conocimiento" deliberadamente, en lugar del término "compartir la información" porque para mí la responsabilidad de los investigadores y académicos no es simplemente compartir la información de superficie (conocimiento panfletario) sino compartir las teorías y análisis que informan la forma en que el conocimiento y la información se construyen y representan" (Tuhiwai Smith 2008,16).

Uno de los principales criterios para establecer la distinción es la responsabilidad que tienen los investigadores de hacer explícitas sus teorías y análisis para mostrar cómo es que el conocimiento es construido y representado. Con otras palabras es indispensable dar cuenta de la forma en que se ha llevado el proceso y no presentar únicamente los resultados finales a modo. Reconocer dicha responsabilidad es la base para desarrollar una posición ética y una metodología más adecuada. Este criterio no se circunscribe solamente para los investigadores, sino también a otras formas de trabajo.

7.3 ENTREVISTAS CON INVESTIGADORES NAHUAS CONTEMPORÁNEOS

¿Cuáles son los rasgos característicos de la *metodología nahua*? Una vez esbozadas las coordenadas teóricas relacionadas con las "metodologías indígenas" conviene exponer el trabajo que realizan diversas organizaciones comunitarias con la intención de ser consecuentes con el marco teórico planteado en el apartado anterior. Así los diálogos que se presentan a continuación tienen como objetivo compartir el trabajo de dichas organizaciones a nivel colectivo y de algunos investigadores a nivel personal.

Todos estos diálogos fueron realizados durante tres largas temporadas de campo en las comunidades nahuas, con base en los principios del consentimiento libre previo e informado, el objetivo es presentar estos diálogos interculturales con la intención de exponer las problemáticas filosóficas relacionadas con la noción de metodología en general, y sobre la metodología nahua en particular. Aquí se indaga primordialmente sobre la metodología necesaria para realizar investigaciones de carácter histórico, y sobre todo para la enseñanza del idioma náhuatl. El material audiovisual que acompaña a estos diálogos fue revisado por los propios participantes, así como por otros investigadores nahuas, con la finalidad de estimular una reflexión colectiva sobre un asunto clave para la investigación científica como lo es la metodología, tomando como punto de partida el idioma náhuatl, así como el contexto cultural en el que se desarrollan las diversas organizaciones comunitarias.

7.3.1 Entrevista con el historiador Francisco Morales Baranda

Para iniciar me parece pertinente exponer las reflexiones del historiador nahua Francisco Morales Baranda, quien es docente del idioma náhuatl en la Universidad Nacional Autónoma de México y quien ha participado en la traducción de importantes documentos como el manuscrito de *Cantares mexicanos*, él es originario de Milpa Alta y actualmente es el director de la Academia de Lengua y Cultura Náhuatl de Santa Ana Tlacotenco, la cual es una organización comunitaria dedicada a la enseñanza del idioma náhuatl; en consecuencia con los postulados de la *hermenéutica decolonial*, primero expondré el texto en náhuatl y luego presentaré su traducción al castellano:

OG–Quema, quema nicahcicamati temachtiani Francisco. Niquimpia ce tlahtlaniliztli ¿Quen mihtoa nahualcopa metodología?

FM–¡¡Eehh!! Ahzo nicnemilia, nicnemilia mihtoz

nahuatlahtolcopa, ipampa "método" huitz ipan griego "meta": ohtli, ohtli ipan nicahciz, in tlen nicnemilitica. Nicnemilia mihtoa: "huey ohtli temachtiloyan", "huey ohtli temachtiloyan", inon nicnemilia. Yece noyuhqui onyez occequintin tlacah, eehh ahzo occe tlahtolliquihtoz. Yece inon, inon nicnemilia.

A continuación presento la traducción al idioma castellano:

OG–Sí, comprendo maestro. Tengo una pregunta: ¿cómo se dice metodología en náhuatl?

FM–Yo considero que se puede decir en náhuatl, porque "método", viene del griego *meta*: un camino, un sendero por el cual yo llegaré, por el cual indagaré. Yo considero que se dice: "el gran camino al lugar de la enseñanza", "el gran camino al lugar donde se enseña a las personas", eso es lo que yo considero. Pero también otras personas han propuesto otras palabras. Pero, esto es lo que yo pienso[179].

En primer lugar quiero destacar el hecho de que no existe una posición dogmática al respecto, se reconoce explícitamente que la palabra metodología proviene del griego[180] y que si bien es posible decirla en náhuatl, no existe una forma única; reconocer esta diversidad es el primer paso para evitar posiciones dogmáticas. Esta concepción de la metodología entendida como camino es un rasgo compartido por diversas culturas, sin embargo, en este caso, no sólo se trata de una traducción literal o una transposición, sino que es posible apreciar una interpretación hecha por el historiador nahua, sobre todo mediante la incorporación de la palabra *temachtiloyan*[181].No se trata pues de un camino cualquiera, sino de un camino por el que se indaga, un camino al lugar de la enseñanza, al lugar donde se forman los rostros y corazones de las personas, es el camino al "lugar donde se enseña a la gente". Así puede apreciarse que la noción de metodología se relaciona con la educación.

7.3.2 Entrevista con el poeta y docente Santos de la Cruz Hernández

Para continuar con estas reflexiones sobre la metodología nahua –y las dificultades que entraña su posible traducción y su implementación – presentaré las consideraciones hechas por el poeta y docente del idioma náhuatl Santos de la Cruz Hernández, quien es originario de Ichcatepec, Veracruz y quien desde hace más de una década participa en los trabajos del Seminario de Cultura Náhuatl de la Universidad Nacional Autónoma de México, de la misma manera que en la entrevista anterior presentaré el texto en náhuatl y posteriormente su traducción al castellano:

OG–¿Quen mihtoa nahualcopa metodología?

SDC–Ce yancuic tlahtolle, yancuic tlahtolle, ce nahua temachtiliztli, nahua temachtiliztli.

OG– Quema ¿tleica inin tlahtolli para "metodología"?

SDC–Inin monequi, inin monequi, ce cualli nahuatlamachtiliztli ipan amatl, ce nahuatlamachtiliztli nahuatlacuilloli ipan amatl, ipampa ihquino nimotequipanaz totlahtol, motlamachihuaz, motlamachihuaz, moyectlaliz, ihuan ce aca aquin quitequitiz inin amoxtli, inin amatl, cualle ihca temachtiz, cualle. Ahmo, ahmo zan zazotlein, zan te hueliz ce tlacatl temachtiz, inin monequi ce cualle tlamachtiliztli, cualle nahua tlamachtiliztli, monequi método, nahuatlamachtili, tlacuilolli, nahuatlacuilloli monequi ipan amatl.

A continuación presento la traducción al castellano:

OG–¿Cómo se dice metodología en náhuatl?

SDC–Esa es una palabra nueva, una palabra nueva, es la enseñanza nahua; la enseñanza nahua.

OG–Sí, y por qué esa palabra para metodología.

SDC–Es lo que se necesita, es lo que se necesita, la buena enseñanza nahua sobre los libros, la ense-

179 Entrevista con el historiador y traductor Francisco Morales Baranda realizada en Santa Ana Tlacotenco, Milpa Alta, el 14 de mayo de 2018. Originario de Santa Ana Tlacotenco, es maestro del idioma náhuatl en la Facultad de Estudios Superiores Acatlán. Ha participado en el Seminario de Cultura Náhuatl de la UNAM, durante más de cuatro décadas. Durante más de veinte años colaboró en la traducción y estudio paleográfico del manuscrito conocido como *Cantares mexicanos*. El video con la entrevista se puede encontrar en la plataforma digital del Proyecto COLING: https://coling.al.uw.edu.pl/resource/tlamatiliztli-la-sabiduria-del-pueblo-nahua/

180 La etimología de la palabra método proviene del griego *meta*, que puede ser traducido como "en busca de" y *hodos* que etimológicamente significa "una forma o manera (de hacer, de decir)". De manera literal la etimología de esta palabra se ha entendido como: "camino, ruta, senda". https://www.etymonline.com/word/method . Consultado el 30.11.2020.

181 Esta palabra se encuentra consignada en el *Vocabulario* de Fray Alonso de Molina como: "púlpito, cátedra, o lugar donde enseñan a otros". (Molina 2008, 96). Como se ha mencionado en los apartados 1.6 y 5.3.1, la palabra *machiyotl* no sólo puede entenderse como modelo o ejemplo, sino que proviene del verbo machtia: conocer, saber, aprender, estudiar, instruirse. Por eso no resulta extraña la referencia al lugar donde la gente se instruye, al "lugar donde la gente se hace sabia".

> ñanza nahua, la escritura nahua que se encuentra en los libros, porque si se trabaja nuestra palabra, si se hace algo cuidadosamente, se creará algo, se embellecerá; cuando alguien trabaja en un libro y ese libro deja buenas enseñanzas, y no sólo cosas dispersas, [algo que se puede enseñar a las personas]. Lo que es necesario para la buena enseñanza nahua; la buena enseñanza nahua, es lo que necesita método, la enseñanza nahua, la escritura, la escritura nahua sobre los libros.[182]

En este caso puede apreciarse que la *metodología* también se relaciona con la enseñanza; aunque se prescinde de la noción de camino. Asimismo, se hace énfasis en que se trata de una palabra "nueva", o neologismo, el cual proviene de un contexto cultural distinto; no obstante la referencia al proceso de enseñanza, se encuentra claramente expresado, por medio del uso de la palabra *temachtiliztli*[183]. Otro aspecto notable que vale la pena destacar en esta entrevista es la mención a la escritura, a los libros y, sobre todo, al proceso creativo vinculado con la escritura. Esta vinculación de la sabiduría con los libros puede ubicarse desde tiempos precoloniales, gracias a la existencia de "libros de pinturas", o códices. En consecuencia, puede decirse que la sabiduría náhuatl: *tlamatiliztli*, también se vincula con las enseñanzas que se encuentran en los libros, no se trata de ocurrencias, o de cosas azarosas y dispersas.

7.3.3 Entrevista con el investigador Alfonso Vite

Para profundizar más sobre esta cuestión considero pertinente presentar otra entrevista con el investigador nahua Alfonso Vite, con la intención de aportar mayores elementos de juicio en relación con el tema de la metodología, pero también para esclarecer el significado que tienen términos como sabiduría *tlamatiliztli* y conocimiento *tlaixmatiliztli*:

> *OG–Quema, quema temachtiani, niquimpia ce tlahtlaniliztli, ¿quen mihtoa nahualcopa, quen mihtoa in mexicatlahtol "metodología"?, ¿quen mihtoa nahualcopa metodología temachtiani?*
>
> *AV–Nopa ne ce tlahtolli, ce camanalli… "metodología", quena…tlamachtiliztli de metodología pero ihuan ce "conocimiento". Ome quihtoznequi.*
>
> *OG–¿Ticnequi tlahto zan tepitzin ipan nahua tlamatiliztli, nahua tlaixmatliztli, anozo nahua "filosofía" temachtiani?*
>
> *AV– Quena, eltoc ome camanalli, ome tlahtolli, eltoc onca. Achto ce tlahtolli quihtoznequi mati, mati quihtoznequi caxtilantlahtolli: "saber", ne saber, ne nicmati ne mati ticuiloz, nic mati ipohua, nic mati temachtiliz ¿quena? Pero ceyoc eltoc pampa ceyoc eltoc ne camanalli nitlahtolli, ceyoc camanalli ne ixmati. Ixmati quihtoznequi ne caxtilantlahtolli: "conocer, conocer". Ixmati ne tlatemoa, ixmati tlatlahtemia, ixmati ne toca. Quena, nochi, nochi ne nopa, ne quichihua itoca ixmati, tlaixmati, tlaixmatiliztli, ce "conocimiento".*
>
> *OG–¿Ticnequi tlahto zan tepitzin ipan itequitl yuhqui doctorando en Estudios Mesoamericanos?*
>
> *AV–Ome nicchihuaz, omenihueliz, omenihueliz omequichihua, ome conocimiento, ome ixtlamaniztli, ompa nepa nochinanco, nopa na ne nitlamahquetl, pero ceyoc na ni canin in Mexico altepetl ceyoc tlaixmatiliztli, tlaixmatiliztli ceyoc, nopa ne Universidad Nacional Autónoma de México quichihuaz tlahtlaniliztli: "investigación". Bueno la investigación aunque, ceyoc quihtoznequi: "interrogación", "pregunta", ome quihtoznequi tlahtlaniliztli.*[184]

A continuación presento la traducción al castellano:

> OG–Si, si maestro, tengo una pregunta, ¿cómo se dice metodología en náhuatl?
>
> AV–Una palabra para metodología, si...enseñanza

182 Entrevista con el poeta y profesor del idioma náhuatl Santos de la Cruz Hernández. Realizada en la Ciudad de México el 23 de mayo de 2018. Santos de la Cruz Hernández es nahua originario de Ichcatepec, Veracruz. Desde 1997 imparte clases y talleres del idioma náhuatl en distintos espacios de la Ciudad de México. Ha publicado poesía y relatos en náhuatl y español en la Gaceta *Tlacentiliztli* del Grupo Cultural Anáhuac (de 1999 a 2001), en la revista Puente entre islas en Chiapas (2004), en *Ojo por ojo, palabra por palabra*, Xochimilco (2004), Mano Vuelta, revista de la UACM para las comunidades (2006), Tzompanteuctli-El Agorero, Órgano de difusión de la Cultura Náhuatl en Tlahuac (2007). El video con la entrevista se puede encontrar en la plataforma digital del Proyecto COLING: https://coling.al.uw.edu.pl/resource/tlamatiliztli-la-sabiduria-del-pueblo-nahua/

183 Esta palabra se encuentra consignada en el *Vocabulario* de Fray Alonso de Molina como: "enseñanza". (Molina 2008, 96).

184 Entrevista con el investigador nahua Alfonso Vite. Realizada en la Ciudad de México el 30 de marzo de 2019. Alfonso Vite es originario de Cuauhtzonco, Estado de Hidalgo. Actualmente es candidato a Doctor en Estudios Mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha sido profesor adjunto del curso náhuatl en línea organizado por el INAH. El video con la entrevista se puede encontrar en la plataforma digital del Proyecto COLING: https://coling.al.uw.edu.pl/resource/tlamatiliztli-la-sabiduria-del-pueblo-nahua/

para metodología, pero también conocimiento. Tiene ambos significados.

OG–¿Quisiera usted hablar un poco acerca de la sabiduría nahua, del conocimiento náhuatl o de la filosofía náhuatl?

AV– Si de las dos palabras, primero de la palabra *mati*, la cual significa saber en idioma castellano, *nicmati*: "yo sé". Por ejemplo: yo sé escribir, yo sé contar (números), yo sé enseñar ¿de acuerdo? Pero también hay otra palabra, la expresión: *ne ixmati*: yo conozco. *Ixmati* significa en español: "conocer". Yo conozco cómo producir, conozco cómo preguntar, conozco cómo sembrar. Sí, todo lo que es posible hacer se denomina conocimiento.

OG–¿Quisiera platicar un poco sobre su trabajo como doctorando en Estudios Mesoamericanos?

AV–Yo hago las dos cosas, yo puedo hacer las dos cosas, son dos tipos de conocimiento. Allá en mi casa, en mi pueblo soy *tlamahquetl*. Pero aquí en la ciudad de México es otro conocimiento, en la Universidad Nacional Autónoma de México hago investigación. *Tlahtlaniliztli* es la palabra para "investigación" aunque también significa interrogación o pregunta, la palabra *tlahtlaniliztli* tiene dos significados.

La entrevista anterior permite entrever la distinción entre sabiduría y conocimiento en el pensamiento náhuatl, y además considera que la *metodología* se encuentra estrechamente ligada con el proceso de enseñanza. La palabra utilizada *tlamachtiliztli*, hace referencia a la forma en que han se der educados los seres humanos, no solamente en las instituciones educativas, sino también en las comunidades nahuas; en este punto coincide con Santos de la Cruz quien utiliza la expresión: *nahua tlamachtiliztli*. No obstante, en esta entrevista llama la atención la clara distinción que hace el investigador nahua en relación con el conocimiento distintivo de los *tlamahtque*, y el trabajo de investigación llevado a cabo en las universidades. Por último quisiera destacar que la palabra *tlahtlaniliztli*, puede ser traducida como interrogación o pregunta es utilizada para referirse al proceso de investigación académica.

7.3.4 Entrevista con el historiador Orlando Galicia Mendoza

Tal y como puede apreciarse la noción de *metodología* se relaciona con "el camino al lugar donde se enseña a las personas", pero también es caracterizado como: "enseñanza" e "interrogación". La metodología también es un proceso de interrogación, de pregunta, de cuestionamiento., sin embargo, con la intención de tener más elementos de análisis, a continuación presentaré otra entrevista realizada con el historiador nahua Orlando Oliveira Galicia Mendoza[185] con el fin de mostrar la diversidad de perspectivas que existen:

OG–Orlando ¿quen mihtoa nahualcopa: "historia" ihuan "historiador?

OGM–Nemiliztilia, cequi to huehcoh, occequi quihtoa tlen opanoc tech in occequi xihuitl.

OG–¿Timitzpactia tlahto mexicatlahtol?

OGM–Quema, nechpactia onca ca toyolo, onca ca tonelhuayotl techin toaltepehua, ahmo tiquilcahua tonemiliz, ahmo ticnequi mopohpolihuiz totlahtol, ompa pampa ca yez ocachi chicahuac.

OG–¿Ticmati tlacuiloa mexicatlahtol?

OGM–Quema.

OG–¿Canin otimomachti tlacuiloa mexicatlahtol?

OGM–Oniczalo ihuan nocihtzitzin, nococol, noicnihuan, nonatzin, ompa también onimomachti techin Universidad Autónoma de Tlaxcala. Ompa oticzalohqueh totlahtol otitlahtolcuepaya in paleografía ihco, oniczalo in occequi hueyi temachtique Luis Reyes García, Refugio Nava, Ricardo Xochitemoc.

OG–¿Otiquixmati, Orlando otiquixmati temachtiani Luis Reyes? ¿ticnequi tlahto zan tepitzin ipan Luis Reyes itequitl?

OGM–Quema ye occe huey temachtic ompa techin Universidad Autónoma de Tlaxcala oquichiuh miec tequitl, oquizalo, oquitlahtolcuepa ica tonahuatlahtol, occequi amoxmeh, occequi oquizalo occequi tlahtolmeh, ompa techin occequi tlalmeh, techin occequi altepemeh, oquichiuh miec tequitl, oquipactiaya tlahtolcuepaz.

OG–Quema ni cahcicamati Orlando, niquimpia

185 Entrevista con el historiador nahua Orlando Oliveira Galicia Mendoza. Realizada en San Miguel Xaltipan, Tlaxcala, el 9 de Marzo de 2019. Orlando es originario de Xaltipan. Desde hace 10 años es catedrático en la Facultad de Diseño, Arte y Arquitectura de la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Entre sus áreas de especialización se encuentra la traducción y paleografía de documentos en náhuatl de los siglos XVI y XVII que se encuentran en el Archivo Histórico de Tlaxcala y el Archivo General de la Nación. El video con la entrevista se puede encontrar en la plataforma digital del Proyecto COLING: https://coling.al.uw.edu.pl/resource/tlamatiliztli-la-sabiduria-del-pueblo-nahua/

occe tlahtlaniliztli ¿quen mihtoa nahualcopa metodología?

OGM–Quema…metodología… quence quichihua in tequitl, quen ce quichihua, quence quinequiz tequitiz.

A continuación presento la traducción al idioma castellano:

OG–Orlando, ¿cómo se dice en idioma náhuatl Historia e historiador?

OGM– Indagar sobre la vida de otros, algo que fue hace mucho, otra manera de decirlo es "lo que paso en aquellos años.

OG–¿Te gusta hablar en náhuatl?

OGM–Si, allí está nuestro corazón, allá está nuestra raíz, de nuestro pueblo; no queremos que se olvide nuestra vida, que desparezca nuestro idioma, sino que se vaya fortaleciendo, aquí sobre la tierra.

OG–¿Sabes escribir en náhuatl?

OGM–Si

OG–¿Dónde aprendiste?

OGM–Yo aprendí con mi abuelita, mi abuelito, mis hermanos, mi mama, también estudié en la Universidad Autónoma de Tlaxcala [...]. Allí estudiábamos nuestro idioma, traducíamos y hacíamos paleografía. Yo estudié con grandes maestros como Luis Reyes, Refugio Nava, Ricardo Xochitemoc.

OG–Si, ¿tú conociste al maestro Luis Reyes? Quisieras platicar un poco sobre su trabajo.

OGM–Si, fue un gran maestro en la Universidad Autónoma de Tlaxcala, y realizó mucho trabajo, enseñó, tradujo al idioma náhuatl otros libros, otras enseñanzas, de otros idiomas, de otras tierras, de otros pueblos; realizó mucho trabajo pues le gustaba traducir.

OG–Si, entiendo. Orlando tengo otra pregunta, ¿cómo se dice "metodología en Náhuatl?

OGM–Si, "metodología": cómo se hace el trabajo, cómo se hace, la forma en que se hace el trabajo.

En esta entrevista se pregunta por la forma en que es posible decir "Historia", entendida como el registro sistemático de lo que ocurrió en el pasado, la palabra *tohuehco*, hace referencia a cierta lejanía en el tiempo. Así la expresión castellana: "fue hace mucho tiempo", tiene su equivalente en náhuatl en la expresión *ye huehca*, la cual hace referencia a algo que pasó hace tiempo y que fue importante. Asimismo, quiero destacar que para este investigador nahua, la historia se relaciona con la raíz, con la escritura y con el idioma.

La escritura y la traducción de textos son dos aspectos claves que también se encuentran relacionados implícitamente con la noción de metodología. Por ejemplo para realizar *paleografía* de documentos coloniales en náhuatl, no es suficiente con ser hablante nativo del idioma, sino que es necesario un conocimiento de la técnica y las convenciones utilizadas en la producción de dichos manuscritos. En este caso la noción de *metodología* no está relacionada únicamente con un proceso de enseñanza, sino que se enfoca en la forma en que se hace un trabajo, en la técnica utilizada, si que quiere utilizar dicha expresión. En este caso hace referencia a la forma en que se hace el trabajo de *paleografía* y el trabajo de traducción. Un ejemplo notable de esta forma de aplicar este tipo de *metodología* se encuentra en la obra del Maestro Luis Reyes García.

7.3.5 Entrevista con Diana Flores estudiante de educación indígena (UPN)

Ahora bien, con ánimo de profundizar aún más estas reflexiones, a continuación presentaré las aportaciones sobre este tema realizadas por Diana Flores, quien habla la variante de Huautla, Hidalgo; y está matriculada en la Licenciatura en Educación Indígena por la Universidad Pedagógica Nacional. Entre otros asuntos la entrevista abordó algunos de los problemas inherentes a la "traducción de conceptos", entre el náhuatl, o mexicano y el español, así como la forma en que era posible hablar de *metodología* en el idioma náhuatl[186]:

OG –¿Timitzpactia, timitzpactia tlatzotzonalli in mexicatlahtol?

DF–Quena, na ni tlahtzotzona pan ce "trío", timotocachtia "trío" eyixochitl. Tohhuantin titlatzotzona son huasteco huan huapango. Aman tlen nicchihua, ehh eli nicchihua nopa huical ipan totlahtol, pan mexicano huan nohquia onca ceyoc

186 Entrevista con la artista y estudiante nahua Diana Flores, realizada en la Ciudad de México el 14 de Marzo de 2019. Diana cursa la Licenciatura en Educación Indígena en la Universidad Pedagógica Nacional. Ella habla la variante de la Huasteca, específicamente de Huautla, Hidalgo. Ha sido profesora del idioma náhuatl, lo cual ha combinado con diferentes proyectos artísticos, principalmente en el rubro de la música. Actualmente está trabajando en un disco de música contemporánea en náhuatl. El video con la entrevista se puede encontrar en la plataforma digital del Proyecto COLING: https://coling.al.uw.edu.pl/resource/tlamatiliztli-la-sabiduria-del-pueblo-nahua/

géneros tlen... nechpactia nicchihua reggae ica mexicano.

OG–Quema ¿quexqui quexqui cuicah ticpia?

DF–Nicpia macuilli cuicah.

OG–Macuilli cuicah.

DF–Macuilli cuicah de nopa reggae, quena ni tlahcuilo nopa huical, tlen tiquihtoze nopa pan trío, quen nopa petenera, nochimeh inquixmati nopa petenera ica español, zan na ni chiuhqui nopa huical ica mexicano, pero ax eli "traducción", eli ceyoc camanalli, ajá.

OG–Quena, ¿quen mihtoa nahualcopa "traducción"?

DF–Camanalcuepaliztli.

OG–Quema, ni cahcicamati Diana, niquimpia se tlahtlaniliztli, quen mihtoa nahualcopa: "metodología", ipampa timomachti Educación Indígena, ticnequi tlahto zan tepitzin ipan "metodología".

DF–Catza ticchihuaz, pampa (tlan opan nanic), niquamachilia, eli, "cómo se hace", "los pasos", huahca, ica mexicano ya ino eli, catza ticchihuaz.

A continuación presento la traducción al castellano:

OG–¿Te alegra, te gusta la música en náhuatl?

DF–Si, yo hago música con un trío que se llama trío "eyixochitl"/ tres flores. Nosotros tocamos son huasteco y huapango. Lo que yo hago es hacer canciones en nuestro idioma, en mexicano, pero también de otros géneros, me gusta hacer reggae en náhuatl.

OG–Si, ¿cuantas canciones tienes?

DF–Tengo cinco canciones

OG–Cinco canciones

DF–Cinco canciones de reggae, si yo escribo mis canciones, la forma en que las decimos con el trío es en forma de petenera, todos conocen la forma petenera en español, entonces lo que hago es hacer nuestras canciones en náhuatl, pero no como traducción, sino con otras palabras.

OG–¿Cómo se dice en náhuatl traducción"?

DF–Dar vuelta a la palabra.

OG–Si, entiendo Diana; tengo una pregunta más, cómo se dice en náhuatl metodología, porque tú estudias Educación Indígena, quisieras hablar un poquito sobre metodología.

DF–Cómo lo harás, porque metodología es cómo puedo resolver un problema, cómo se hace, los pasos; en el idioma mexicano se dice, ¿cómo lo harás tú?

En esta entrevista se puede apreciar que el énfasis se encuentra en la forma en que se hará alguna cosa, "en los pasos", traduce metafóricamente Diana; en esta expresión es interesante notar la presencia del verbo hacer *chihua*, dicho rasgo se encuentra también en la propuesta del historiador Orlando Oliveira quien también caracteriza a la *metodología* como la forma en que se hace un trabajo, y sobre todo debido a que resalta el carácter práctico de la metodología. La *metodología* es algo que se hace, es decir, que se aplica y que lleva un orden determinado. Por último quiero destacar aquí la expresión para referirse al proceso de traducción; en náhuatl la expresión "dar vuelta a la palabra", ha sido utilizada para referirse al proceso de traducción. En el *Vocabulario* de Molina y en el náhuatl de Tlaxcala se encuentra como *tlatolcuepa*, en el caso de la variante de Huautla, dicha expresión ha quedado consignada como: *camanalcuepaliztli*.

En las dos entrevistas recientes es posible apreciar cómo la noción de *metodología* se relaciona explícitamente con la forma de llevar a cabo un trabajo: "los pasos" o "la forma en que se hace"; como puede apreciarse ésta forma de entender la *metodología* está vinculada con procedimientos de carácter práctico correspondientes al trabajo. Uno de los objetivos específicos de esta investigación es haber indagado en un asunto clave –y que generalmente ha pasado desapercibido– pues usualmente no se cuestionan las dificultades implícitas en la traducción de conceptos como *metodología*, religión, arte, filosofía etc.; así como su tránsito de una visión de mundo a otra.

7.3.6 Entrevista con el docente e investigador Humberto Iglesias Tepec

Para cerrar este apartado sobre la metodología nahua, a continuación presentaré una última entrevista con el docente e investigador Humberto Iglesias Tepec, quién tiene una vasta experiencia en la enseñanza del idioma náhuatl e inglés, especialmente impartiendo cursos para profesores sobre *metodología de la enseñanza del idioma náhuatl*. El trabajo de investigación que ha realizado con el idioma náhuatl ha sido presentado a nivel internacional en la Universidad de Nueva York, Albany, y la Universidad de Varsovia, Polonia.

OG–¿Canin otitlacat temachtiani?

HI–Ne onitlacat Guerrero tlalpan, ipan Tixtla municipio, nocalpan itoca Atliaca.

OG–Quema, quema temachtiani. ¿Timitzpactia tlahto tonahuatlahtol, mexicatlahtol?

HI–Quema nechpactia ipampa yehua nonantlahtol, yehua ica oninozcalti.

OG–Quema ni cahcicamati temachtiani Humberto ¿aquin otimitztemachtia tonahuatlahtol, inantzin, icoltzin, itahtzin?

HI–Nehua oniczalo náhuatl ihuan nonana ihuan notata, nocal itocalitic.

OG–¿Otimozcalti ica nahuatlahtol?

HI–Ajá, ica nahuatlahtol oninozcalti, zatepan oniczalo caxtilantlahtol.

OG–Quema, ¿quexqui xihuitl ticpia tequiti yuhqui nahuatlahtol temachtiani?

HI–¿Quexqui xihuitl quipia nictemachtia náhuatl?

OG–Quema.

HI–Chicueyi xihuitl temachtia náhuatl.

OG–Quema temachtiani, nicpia ce tlahtlaniliztli, ¿quen mihtoa nahualcopa:"metodología"?

HI–Eehh…tlachihuallotl.

OG–¿Tleica temachtiani?

HI–Tictocayotia tlachihuallotl ipampa on tlahto "método"…metodología techilia quen ihqui ticchihuaz ce tlaitla quen tequiti cece tlamantli. Quen nicchihua, ticchihuaz tehhua in temachtiquetl, quenin timochiuh, ticchihuaz tehhuatl in temachtiquetl.

[...]

OG–¿Ticnequi tlahto zan tepitzin ipan nahua tlamatiliztli, nahua filosofía?

OG–¿Quen mihtoa nahualcopa "personas sabias"?

HI–Nahuatlamatque, nozo tlamatinimeh.

OG–¿Tiquixmati tlamatqueh in moaltepetl?

HI–In huehuetque, in ilamatzitzineh eehh, huey tlamatque. Tehhuameh niquihtoa nochi tlacatl nochi cihuatl, ye huehuetzin, ye ilamatzin tlamatque pampa yolquipanoque miec xihuitl, yoquilnemiltiquetl miec, miec xihuitl, ihuan ticmaceuhcan, ihcuac tozcaltitihui, tihuehuetitilhui, ticzalotihuih nozo centlali miec tlamachiliztli.[187]

A continuación presento la traducción al castellano:

OG–¿Dónde nació usted maestro?

HI–Yo nací en Guerrero, en el municipio de Tixtla y el lugar donde está mi hogar se llama Atliaca.

OG–Sí, maestro, a usted le gusta hablar en náhuatl/ mexicano.

HI–Si, me gusta porque es mi lengua materna, con la que yo crecí.

OG–Sí, entiendo maestro Humberto, ¿quién le enseñó el idioma náhuatl, su madre, su abuelo, su padre?

HI–Yo aprendí el náhuatl de mi mamá y mi papá, en mi hogar adentro de la casa.

OG–¿Usted creció con el idioma náhuatl?

HI–Ajá, yo crecí con el idioma náhuatl, después aprendí español.

OG–Si, ¿cuántos años tiene trabajando como maestro de náhuatl?

HI–"¿Cuántos años llevo enseñando náhuatl?"

OG–Si.

187 Entrevista con el docente e investigador Humberto Iglesias Tepec, realizada en San Lorenzo Tlacoyucan, Milpa Alta, Ciudad de México el 16 de Marzo de 2019. Humberto es docente de náhuatl en la escuela Tocepantequiuh. El habla la variante de Guerrero, específicamente de Atliaca. Ha sido profesor del idioma náhuatl, durante ocho años lo cual ha combinado con diferentes proyectos. Ha participado en diversos talleres de lectura de textos en náhuatl en el Archivo General de la Nación. El video con la entrevista se puede encontrar en la plataforma digital del Proyecto COLING: https://coling.al.uw.edu.pl/resource/tlamatiliztli-la-sabiduria-del-pueblo-nahua/

HI–Ocho años.

OG–Si, profesor tengo una pregunta: cómo se dice metodología en náhuatl?"

HI–"*Tlachihuallotl*: "lo que se hace".

OG–¿Por qué maestro?

HI–Se dice *tlachihuallotl* porque la palabra método o metodología refieren, a cómo se hacen las cosas, cómo se trabaja cada cosa. Por ejemplo, cómo lo hago yo, cómo lo haces tú para lograr la enseñanza-aprendizaje de algo.

OG–¿Cómo se dice en náhuatl hombres sabios?

HI–"*Nahuatlamatqueh* o *tlamatinimeh*."

OG–¿Conoce usted a algunas de esas personas sabias en su comunidad?

HI–"Si, los abuelos, las abuelas son grandes *tlamatqueh*. Nosotros decimos que todo hombre, toda mujer, los abuelos, las abuelas, son personas sabias porque han vivido mucho tiempo [...] nos amonestan cuando crecemos y nos hacemos mayores, nos han enseñado... han asentado-nos han legado mucha enseñanza."

En esta entrevista destacan diversos aspectos, como son el gusto por el aprendizaje y la enseñanza del idioma náhuatl. En este caso se específica que la *metodología* es aquello que se hace para lograr el aprendizaje de algo, en este caso el idioma náhuatl. Es obvio que no es posible enseñar ningún idioma si no existe una *metodología* que permita lograr la enseñanza-aprendizaje; específicamente, aquí se menciona que la *metodología* se refiere a: "cómo se hacen las cosas", a "cómo se trabajan".

No quisiera terminar de comentar esta entrevista sin hacer mención a las reflexiones contenidas sobre las personas sabias o *nahuatlamatque*, sobre este asunto quisiera destacar que una persona sabia no es necesariamente un intelectual o un especialista ritual, aquí se enfatiza que los abuelos y las abuelas, que es una forma metafórica para referirse a las personas de mayor edad en una comunidad, son considerados personas sabias no sólo por el hecho de haber vivido mucho tiempo, lo cual relaciona a la sabiduría con la experiencia, sino también porque las personas mayores nos han enseñado algo. Aquí vemos como la *metodología* y la sabiduría convergen en este proceso de enseñanza aprendizaje, es decir, una persona es considerada sabia por el hecho de haber enseñado algo, por haber dejado un legado de sabiduría.

En síntesis, la traducción de conceptos y el uso de neologismos para expresar ideas que han sido acuñadas en otro idioma, o desde otra visión de mundo es sólo una de las problemáticas que debe atender la construcción de una *epistemología intercultural*. En el caso de esta investigación se reflexiona en relación con el pensamiento nahua, pero sin duda esta problemática es válida para los diferentes idiomas de los *pueblos originarios* de México. Por ejemplo para avanzar en el proceso para descolonizar la *metodología de investigación científica*, es necesario conocer directamente el idioma, así como las dificultades de traducción del pensamiento. La finalidad de esta serie de entrevistas ha sido poner en evidencia que existe esa dificultad en la traducción de los conceptos, pero que dicha dificultad no es insuperable, tal y como lo muestran la diversidad de respuestas consignadas en este apartado.

El enfoque filosófico de esta investigación radica en reflexionar críticamente sobre aquellos conceptos y categorías que se dan por supuesto sin cuestionarlos de manera sistemática o suspicaz. Por ejemplo, los datos derivados del trabajo de campo realizado para esta investigación –basados en la metodología conversacional– muestran que no existe una uniformidad al respecto de la forma en que es posible traducir la noción de *metodología*; lo cual es entendible no sólo porque en la actualidad existen más de treinta variantes del idioma, sino sobre todo porque cada investigador está haciendo un esfuerzo para trasladar la noción "occidental" de *metodología* en un término que sea comprensible para el pensamiento nahua. La diversidad de respuestas encontradas es de mucha utilidad para tener un esbozo general de los alcances que puede tener este ejercicio de reflexión si se lleva más lejos; no sólo en el caso del idioma náhuatl, sino también con otros idiomas originarios de México. A continuación se presenta una tabla que sintetiza los resultados obtenidos.

La importancia de reflexionar sobre la dificultad que tiene la traducción de conceptos claves para la "ciencia occidental" a los idiomas de los *pueblos originarios*, radica en mostrar una serie de problemá-

Nombre	*Variante*	*Metodología*
Francisco Morales	Santa Ana Tlacotenco, CDMX	Huey ohtli temachtiloyan
Santos de la Cruz	Ichcatepec, Veracruz	Nahuatlamachtiliztli
Alfonso Vite	Huejutla, Hidalgo	Tlamachtiliztli
Orlando Oliveira Galicia	Xaltipan, Tlaxcala	Quence quichihuaz
Diana Flores	Huautla, Hidalgo	Catza ticchihuaz
Humberto Iglesias Tepec	Atliaca, Guerrero	Temachtilitlachihuallotl

Tabla 25. Diferentes formas de traducir la noción de metodología en náhuatl.

ticas epistemológicas que es necesario abordar, para comprender de mejor forma cómo se construye el conocimiento al interior de una sociedad pluricultural, y para comprender de qué manera es posible construir puentes de entendimiento entre "visiones de mundo" con bases ontológicas distintas. Uno de los objetivos de esta investigación consiste en poner en evidencia que la aplicación irreflexiva de categorías puede resultar problemática inclusive aquellas que parecen evidentes y que se dan por supuestas como: religión, dioses, sacrificio, mito, etc.

Desde la óptica de una *hermenéutica decolonial*, todas estas categorías han de ser consideradas como *herramientas heurísticas*, es decir, como herramientas que permiten explicar y construir analogías. Reconocer dicho carácter heurístico resulta de suma utilidad para evitar el dogmatismo del que se hablaba al principio de esta investigación. La importancia que tienen todas estas entrevistas es que nos muestran: 1.- La dificultad que existe en la traducción de un concepto de una visión del mundo a otra 2.- La diversidad de formas para expresar y adaptar una idea, esto significa que no existe una noción de metodología unívoca o dogmática, 3.- La importancia de analizar las categorías propias del pensamiento de los *pueblos originarios* con base en el estudio de sus diferentes idiomas y en este caso particular del idioma náhuatl.

El estudio de las categorías de pensamiento utilizadas en la producción de conocimientos, con base en los idiomas de los *pueblos originarios* es un paso metodológico indispensable para evitar, en la medida de lo posible, la proyección de moldes culturales. Así la importancia académica de este apartado radica en la construcción de un marco teórico que haga comprensibles los desafíos a los que se enfrenta la construcción de una *epistemología intercultural*.

Para redondear estas consideraciones sobre el diálogo intercultural me parece pertinente reflexionar sobre las consecuencias que tiene la desaparición de los idiomas de los *pueblos originarios* y en este caso particular del idioma náhuatl para el pensamiento filosófico. Al principio de esta investigación se ha señalado que una parte importante del conocimiento indígena se encuentra contenido en los diferentes idiomas, por eso no resulta superfluo subrayar nuevamente que la desaparición y debilitamiento de los idiomas de los pueblos originarios está relacionada con la desaparición del conocimiento inherente a ellos y que eso puede ser considerado como un *epistemicidio*.

La falta de reconocimiento de las filosofías de los *pueblos originarios* está ligada a la implementación de políticas de asimilación cultural, que se expresan en la imposición de sistemas educativos monolingües que reproducen la discriminación y el racismo. Estos efectos indeseables afectan a todos los sectores de la población, pero especialmente a los jóvenes nahuas y a las personas que se ven forzadas a migrar de sus comunidades por motivos económicos. En ese sentido si consideramos al lenguaje como un elemento clave para entender la sabiduría y el conocimiento nahua, entonces ¿cómo es posible asegurar que no estamos excluyendo a aquellos individuos que no hablan el idioma náhuatl, pero que han nacido y que continúan viviendo en las comunidades, o en las grandes ciudades?

Responder a esta interrogante no es un asunto sencillo, pero nos muestra la importancia que tienen los diferentes esfuerzos emprendidos para revitalizar los idiomas de los *pueblos originarios*, en ese sentido muchos de los investigadores aquí entrevistados han desarrollado esfuerzos a través de organizaciones comunitarias para iniciar un proceso de revitalización y fortalecimiento de los idiomas originarios. Desafortunadamente esos esfuerzos no siempre cuentan con

el apoyo de las instituciones educativas, por lo cual se requiere el desarrollo de políticas públicas y de mecanismos democráticos interculturales que permitan garantizar los derechos culturales de los jóvenes nahuas y los migrantes.

Un esfuerzo notable dirigido a los jóvenes nahuas lo representa el Programa de Maestría en Lengua y Cultura Náhuatl implementado por la Universidad Veracruzana Intercultural. Lo novedoso de este programa educativo es que es el único programa educativo de posgrado en el mundo implementado completamente en idioma náhuatl. El objetivo es formar a varias generaciones de jóvenes nahuas para que ellos mismos se encarguen de crear y conducir los esfuerzos de revitalización del idioma náhuatl, de la creación de planes y programas de estudio, del desarrollo de recursos didácticos, entre otras actividades.

La implementación de este programa de posgrado ha sido posible debido a que ya existen varias generaciones de estudiantes de licenciatura, que han culminado sus estudios, e inclusive algunos de estos jóvenes han escrito sus tesis de licenciatura completamente en idioma náhuatl, lo cual representa un avance significativo. En algunos lugares de México existen jóvenes interesados en el estudio y fortalecimiento de los idiomas de los pueblos originarios. De hecho en los últimos 10 años puede percibirse un aumento de las personas que se identifican como indígenas pasando de aproximadamente 10 millones a principios de siglo XXI, a 17 millones en la actualidad. De esta cantidad aproximadamente 7 millones se consideran hablantes de una lengua indígena, por esa razón es muy importante reflexionar sobre la forma en que la población que se identifica como indígena, pero que no habla algún idioma pueda reconectarse o reapropiarse de su herencia cultural.

Esto es especialmente válido para las personas que por motivos económicos se han visto forzados o que voluntariamente han decidió migrar a otras ciudades o inclusive a otros países. Por ejemplo se estima que en Estados Unidos viven aproximadamente 170,000 personas de origen nahua, lo cual representa el 10% de la población que se asume como hablante. Sin duda la situación de los migrantes nahuas en EUA requiere un estudio especializado con marcos teóricos y metodologías específicas, no es mi objetivo abordar un asunto tan intrincado. Una de las principales dificultades que presenta un estudio de esa naturaleza es poder contar con cifras confiables, pues debido al temor de ser deportados, muchas personas ocultan su identidad, o no se encuentran registrados en los censos o las encuestas

> A la fecha no existe una estimación oficial de los cerca de 12 millones de mexicanos por nacimiento que viven en Estados Unidos en ninguno de los dos países, de cuántos mexicanos hay que sean hablantes de lengua indígena o que se auto adscriban como indígenas, o en su defecto, a los que pudiera imputárseles que lo sean. Existen, desde luego, razones para ello y se vinculan con la propia percepción oficial y académica del territorio nacional (urbano/rural), en donde lo indígena queda inscrito en la noción de ámbito rural (López Vega 2015, 6)

Son precisamente este tipo de fenómenos sociales, los que vuelven imprescindible el trabajo que realizan las diferentes organizaciones comunitarias en la revitalización y el fortalecimiento del idioma y la cultura náhuatl. En EUA existen algunas organizaciones interesadas en la enseñanza del idioma náhuatl, asimismo existen otras organizaciones que haciendo un uso y una reinterpretación de la legendaria ciudad de Aztlán han tratado de fortalecer el sentimiento de arraigo e identidad. Por su parte existen algunos ejemplos de organizaciones comunitarias que se han enfocado en el uso del arte como estrategia de revitalización y fortalecimiento del idioma náhuatl. Un ejemplo es el coro de mujeres que participan en el Centro de Atención a la Familia del Migrante Indígena (CAFAMI) de San Francisco Tetlanohcan, Tlaxcala, "[…] quienes formaron un coro en lengua náhuatl con impacto a nivel local, nacional e internacional. El CAFAMI es un proyecto que busca fortalecer la identidad de mujeres cuyos esposos, padres e hijos han emigrado a los Estados Unidos de América en busca de trabajo" (Nava 2016, 271).

Así de la misma forma en que se han emprendido proyectos de revitalización y fortalecimiento del idioma y la identidad, también es necesario implementar proyectos enfocados en el reconocimiento y fortalecimiento de las filosofías de los *pueblos originarios* de México y del mundo. En ese sentido esta investigación pretende colaborar en la medida de sus limitaciones a incentivar el estudio de la sabiduría del pueblo nahua, y también a fortalecer el desarrollo de una *filosofía intercultural* que permita reconfigurar y superar los paradigmas epistemológicos que imperan en la actua-

lidad. La implementación de una *hermenéutica decolonial* y de una *estratigrafía del discurso* representan solamente una parte del esfuerzo colectivo que ha de ser comandado por las organizaciones comunitarias nahuas, quienes desde hace varias décadas han trabajado en la preservación y fortalecimiento de su legado cultural, frente a las adversidades que representan la colonización, la discriminación y el racismo.



Imagen 59. Entrevista 1. Francisco Morales Baranda. Historiador y docente. UNAM. Academia de Lengua y Cultura Náhuatl, Santa Ana Tlacotenco.



Imagen 60. Entrevista 2. Santos de la Cruz. Poeta, traductor, docente del idioma Náhuatl. Seminario de Cultura Náhuatl IIH-UNAM.



Imagen 61. Entrevista 3. Alfonso Vite, Doctorado en Estudios Mesoamericanos UNAM.



Imagen 62. Entrevista 4. Orlando Oliveira Galicia Mendoza. Historiador. Universidad Autónoma de Tlaxcala.



Imagen 63. Entrevista 5. Diana Flores, Educación Indígena, Universidad Pedagógica Nacional UPN.



Imagen 64. Entrevista 6. Humberto Iglesias Tepec, Instituto de Educación Media Superior de la CDMX (IEMS), Escuela de Náhuatl Tocepantequiuh.

Conclusiones

En síntesis la implementación de esta *estratigrafía del discurso* ha sido de utilidad para obtener un panorama general de los alcances que tiene la noción de sabiduría nahua, evidentemente su profundidad no se agota aquí, sin embargo, lo aquí mostrado es suficiente para situar el problema con claridad. Asimismo, la consulta sistemática de los manuscritos históricos, de la evidencia arqueológica, de los códices, así como el conocimiento de idioma me permitió analizar, y exponer al lector una cantidad considerable de fuentes directas a las que puede acudir si lo desea para verificar lo aquí investigado.

En relación con la **hipótesis** planteada; esta investigación ha demostrado que el análisis crítico de las *estructuras cognitivas* inherentes al idioma náhuatl se vinculan directamente con los procesos que hacen posible e inteligible la construcción del conocimiento, esto puede verificarse a través del examen crítico de los difrasismos entendidos como nucleos conceptuales de pensamiento. La aportación de este estudio, en relación con este asunto específico, consiste en la selección de un corpus vinculado a la noción de sabiduría y en la implementación de un enfoque filosófico para su estudio; pero sobre todo el examen crítico de las *metáforas ontológicas* representa un campo que no había sido plenamente explorado con anterioridad, y que por su complejidad y alcance requiere de un estudio independiente.

En concordancia con los postulados de la *hermenéutica decolonial* se incluyeron los estudios realizados por los investigadores de los *pueblos originarios*, y en este caso específicamente del pueblo nahua, especialmente en los campos de la historia, la lingüística y la pedagogía, todo ello con la finalidad de adoptar como punto de partida una visión interna para responder a una de las principales preguntas de investigación de esta tesis, por ejemplo ¿Qué conceptos teóricos/metodológicos son apropiados para analizar el proceso de producción de saberes en los *pueblos originarios* de América? Para responder a esta pregunta, el trabajo de campo en las comunidades nahuas fue clave, sobre todo para mostrar las categorías de pensamiento del idioma náhuatl y así evitar la proyección de moldes culturales, pero también para mostrar las dificultades inherentes al "trasvase" de conceptos de una visión de mundo a otra, lo cual es un asunto central para nuestra *epistemología intercultural*.

La implementación de *metodologías de investigación colaborativas* fue de suma importancia para fortalecer el marco teórico y evitar la extrapolación de categorías en la medida de lo posible; el fundamento teórico fue la *metodología conversacional* y la *colaboración participativa* con diversas organizaciones comunitarias, sin las cuales este trabajo de investigación no hubiera podido realizarse. La mayoría de estas organizaciones están encabezadas por investigadores nahuas en el ámbito de la historia, la lingüística y el arte. Un testimonio más amplio se encuentra en el material audiovisual que acompaña a esta investigación, el cual se encuentra disponible en la plataforma digital del proyecto COLING: "Minority Languages, Major Opportunities. "Collaborative Research, Community Engagement and Innovative Educational Tools"[188]

Uno de los objetivos específicos más relevantes fue el examen crítico de las *metáforas ontológicas* en el idioma náhuatl, es decir, aquellas que se construyen tomando como base distintas partes del cuerpo humano. Asimismo, el examen crítico de nociones como animismo, personificación, prosopopeya o antropomorfismo ha sido de suma utilidad para remover algunos sedimentos presentes en la literatura científica con el objetivo de profundizar nuestro entendimiento sobre la forma en que operan estos *procesos cogniti-*

188 Disponible online: https://coling.al.uw.edu.pl/resource/tlamatiliztli-la-sabiduria-del-pueblo-nahua/

vos. Para ello es necesario realizar en el futuro un estudio especializado que tome en consideración los documentos históricos, los códices, y la tradición oral presente en las comunidades nahuas contemporáneas, con la finalidad de compilar un *corpus* más amplio de *metáforas ontológicas* para su posterior análisis e interpretación. Uno de los impedimentos que enfrentó esta investigación fue la restricción de la última temporada de campo enfocada a este tema, debido a la pandemia de COVID-19, pero sin duda investigaciones posteriores serán capaces de aportar más luz sobre este asunto.

La implementación de la *arqueología del saber* ha sido de mucha ayuda para remover muchos sedimentos discursivos relacionados con la noción de verdad o enraizamiento: *neltiliztli*, pues al interior de todo grupo social existen luchas por determinar quién es el poseedor de la verdad. La *arqueología del saber* también ha sido de utilidad para exponer los *saberes soterrados* relacionados con el pensamiento matemático nahua, específicamente la aritmética basada en un sistema vigesimal, los glifos numéricos, el ciclo calendárico para medir los movimientos de los cuerpos celestes y los algoritmos para la medición de tierras. Allí mismo se expusieron brevemente los fundamentos que hacen inteligible la arqueoastronomía nahua.

Ya se ha dicho que la implementación de una *arqueología de saber* se relaciona con dimensiones analíticas como: *procesos cognitivos*, *desplazamiento de conceptos*, *saberes soterrados y memoria histórica*; específicamente en el caso de esta investigación hemos podido mostrar y explicar el desplazamiento de conceptos relacionados con la sabiduría y el conocimiento nahua, por ejemplo aquel que tiene que ver con el *tlamatini*, o sabio. El recorrido aquí trazado permite apreciar el desplazamiento de significado de este concepto durante las primeras décadas de la instauración del régimen colonial.

La implementación de la *hermenéutica decolonial* también permitió poner al descubierto la sabiduría de las mujeres nahuas, lo cual no había sido abordado en las investigaciones filosóficas precedentes. Una *hermenéutica decolonial* no puede dejar de reconocer que la diferencia social, política, económica y social de las mujeres con respecto a los varones es innegable, sobre todo debido a la violencia estructural que todavía impera en muchos sectores de la sociedad. Asimismo, la reflexión crítica sobre fenómenos sociales como la discriminación y el derecho a la educación de las mujeres han puesto en evidencia la forma en que operan los mecanismos de asimilación/exclusión cultural, pero simultáneamente nos muestran el camino para revertirlos. El conocimiento de las mujeres nahuas es uno de esos saberes soterrados sobre los que ha de trabajar continuamente una *estratigrafía del discurso*.

Para responder a la pregunta ¿quiénes han continuado con la transmisión del conocimiento ancestral y la sabiduría en las comunidades nahuas contemporáneas? Se ha realizado una revisión de los estudios más recientes sobre las personas sabias y "especialistas rituales" en las comunidades nahuas contemporáneas, debido a que se trata de una sabiduría olvidada pues se encuentra al margen de los circuitos institucionales. Para ello se han tomado como referentes los trabajos hechos por los propios investigadores nahuas, así como las investigaciones especializadas en antropología con la finalidad de examinar críticamente la aplicación de palabras como brujo, curandero, o chamán las cuales resultan cuestionables, pues son reflejo de una interpretación que hunde sus raíces en el *colonialismo interno* y la falta de precisión conceptual. En este caso hemos preferido utilizar las propias categorías en náhuatl para las personas sabias como *tlamatque* en Hidalgo o *tlahmaquetl* en Guerrero, o bien utilizar el término "especialistas rituales".

Esta *estratigrafía del discurso* fue capaz de remover diversos sedimentos discursivos para responder a la pregunta ¿cuáles son las categorías nahuas para la propiedad de la tierra? Establecer con claridad dichas categorías no es sólo un asunto teórico, sino que se relaciona con una preocupación central de esta investigación como lo es el *derecho a la tierra*. Los matices inherentes a cada tipo de propiedad –revelados por la *estratigrafía del discurso*– dejan entrever otro tipo de cuestiones como la división social del trabajo, o bien la aplicación de algoritmos y operaciones matemáticas para hacer las mediciones de los terrenos, llevar los registros de los tributos, o calcular la producción. Además de esta función práctica, el análisis de las categorías nahuas para la propiedad de la tierra es de interés para la *epistemología intercultural*, puesto que dichas categorías están relacionadas con un sistema de unidades matemáticas y glifos numéricos utilizados para la medición de las tierras, lo cual era de suma importancia para establecer los límites de los pueblos o *altepemeh*.

Después de haber examinado las categorías nahuas para la propiedad de la tierra fue necesario realizar un

recorrido histórico, para dar una muestra incompleta, pero suficiente de la forma en que se ha expresado el derecho a la tierra en diferentes épocas históricas. Por ejemplo, los "libros de tierras" o *altepeamatl*, conocidos en la literatura científica como *códices Techialoyan*, o libros de tierras son documentos muy valiosos que permiten comprender como las comunidades nahuas buscaron defender la propiedad de sus tierras en las décadas y siglos posteriores a la instauración del régimen colonial. Dichos documentos dan cuenta de lo intrincado de los litigios y las negociaciones, entre las cuales se contemplaba la "conversión voluntaria" al cristianismo y la "sujeción política" a la Corona española, con el objetivo de que los límites de tierras de los pueblos o *altepetl* fueran reconocidos jurídicamente

En relación con los *objetivos específicos* de esta investigación, quiero recordar que las dimensiones sobre las que trabaja la *arqueología del saber* son: *procesos cognitivos*, *desplazamiento de conceptos*, *saberes soterrados* y *memoria histórica*, por esa razón he examinado el problema de la tierra en el México Independiente, pues ayuda a entender los antecedentes históricos de los conflictos actuales y permite sacar a la luz las relaciones de poder que se encuentran en la base de este problema. Para concluir es necesario no olvidar que la *arqueología del saber* es un método que soporta una *historiografía* que no se basa únicamente en la primacía de la consciencia de sujetos individuales, por eso los sujetos colectivos centrales son el "pueblo nahua" y la "propiedad comunal de la tierra".

Evidentemente no se puede abordar de forma exhaustiva todos los campos relacionados con la sabiduría nahua en una sola investigación, por eso este esfuerzo ha de leerse de manera conjunta y complementaria con los estudios precedentes, para así tener un panorama más amplio y plural sobre los alcances del pensamiento nahua, pero también sobre los retos que implica el desarrollo de una *filosofía intercultural*. Entre los temas que requieren una investigación futura se encuentra el análisis sistemático de las *metáforas ontológicas* en el idioma náhuatl, sin lugar a dudas esta investigación representó un esfuerzo inicial para enfocar y medir los alcances de un tema que requiere de un trabajo sistemático y paciente.

Una veta de investigación que quedó pendiente de explorar debido a su complejidad y extensión es el análisis crítico del llamado "conocimiento tradicional", el cual abarca un amplio espectro de temas que van desde: la medicina, la salud reproductiva, la preservación del medioambiente, las técnicas agrícolas, los métodos de enseñanza. No ha sido posible tratar estos temas con detalle en esta investigación, pues necesariamente hay que delimitar el campo de estudio, sin embargo, este trabajo me ha proporcionado las bases teóricas y metodológicas para emprender un estudio acerca de *los sistemas de conocimiento indígena* y su relación con la historia de la ciencia y el patrimonio biocultural de México.

Otro tema importante que requiere un estudio a futuro es el de la sabiduría de las mujeres nahuas, lo que aquí se ha intentado es sólo un breve esbozo ante la complejidad del problema, y sin duda se requiere de mucho trabajo en los próximos años para lograr revertir los efectos de la discriminación y la violencia estructural que enfrentan las mujeres, y en especial las mujeres indígenas; no sólo debido a la falta de reconocimiento de su sabiduría, tal y como me lo expresaron durante el trabajo de campo realizado en las comunidades de Tlaxcala, sino para garantizar plenamente el derecho a la educación.

Por último no puede dejar de señalarse que la investigación sobre los derechos de los *pueblos originarios* ha de ser un asunto de interés permanente, no sólo para futuras investigaciones académicas, sino para revertir las políticas de hostigamiento y discriminación, algunas de ellas establecidas desde el régimen colonial, y muchas de ellas continuadas por el *colonialismo interno* y el *extractivismo económico*. Sobre esto no es superfluo recordar que los conceptos no son puramente abstracciones teóricas, sino también son vehículos de acción política con un contenido material concreto. Tener claridad de conceptos ayuda a tener claridad política, y también ayuda a construir formas de vida mejores, en consecuencia la reflexión crítica de conceptos como: ciudadanía, autogobierno, consulta libre previa e informada, entre otros permitirán avanzar en la creación de mecanismos democráticos interculturales.

La sabiduría nahua no es puramente abstracta o especulativa, sino que se trata de una sabiduría práctica, que se fundamenta en la "antigua regla de vida": *huehuetlamatiliztli*, pero que ha tenido que adaptarse para responder a las transformaciones y adversidades inherentes a la instauración del régimen colonial. Dicha sabiduría se ha expresado y transmitido por vías institucionales cuando ha sido posible, pero también por vías no institucionales, o incluso en la clandesti-

nidad cuando las condiciones no han sido favorables. Esta *estratigrafía del discurso* ha puesto en evidencia que al menos desde hace cien años los pueblos nahuas tienen muy claro que la sabiduría "*tlamatiliztli*" está vinculada con el "buen vivir" o *cualli nemiliz*, es allí donde radica su carácter práctico.

El derecho a llevar una buena vida o *cualli nemiliz* es uno de los objetivos de la sabiduría nahua, pero ese "buen vivir" necesita condiciones concretas para realizarse, por eso garantizar el derecho a la tierra y el derecho a la educación son dos elementos prioritarios para revertir parte de la injusticia histórica y el despojo perpetrado desde hace siglos, pero también para crear nuevos espacios de diálogo intercultural basados en el respeto y el espíritu crítico, pero sobre todo a través de la participación directa de los pueblos y comunidades nahuas en la toma de decisiones de asuntos que les afectan.

Reflexionar sobre lo que significa "el buen vivir" especialmente en estos tiempos de incertidumbre puede resultar un ejercicio de utilidad para mostrar alternativas de pensamiento frente al confinamiento y a los callejones sin salida que nos ofrece la instauración de la "nueva normalidad". El examen crítico de las ontologías que subyacen en la visión de mundo de los *pueblos originarios* nos puede ayudar a establecer un tipo de relación con la naturaleza distinta a la que predomina en el *paradigma epistemológico* actual. Reflexionar sobre el "buen vivir" también es fructífero en la medida en que ayuda a replantearnos el sentido y la importancia de las relaciones humanas, en una época marcada por una tendencia forzada al aislamiento y al individualismo. Reflexionar sobre el "buen vivir" no sólo puede servir como antídoto frente al darwinismo social que se extiende como una pandemia por el mundo, sino que puede ser útil para tejer redes de solidaridad y entendimiento.

Por último, no quiero dejar para la ocasión para señalar que la finalidad de este trabajo de investigación es contribuir, en la medida de lo posible, a impulsar un *diálogo intercultural* que sea capaz de remover los sedimentos dejados por un sistema racista y excluyente, con el objetivo de generar espacios de entendimiento y de participación ciudadana que nos permitan revertir los mecanismos de explotación, colonización y exterminio que enfrentan los *pueblos originarios*, las mujeres, las comunidades excluidas, así como las clases trabajadoras menos favorecidas por un sistema económico y social, que ha pretendido fundamentarse en los contradictorios sofismas de la injusticia.

Apéndice 1.

Entrevistas con investigadores nahuas contemporáneos (material audiovisual)

Uno de los rasgos distintivos de esta investigación consiste en la aplicación de metodologías de investigación colaborativa, con diversas organizaciones comunitarias dedicadas a la enseñanza del idioma náhuatl. Dentro del material incluido en esta tesis se encuentran varias entrevistas con investigadores, docentes y activistas pertenecientes al pueblo nahua.

El trabajo en las comunidades nahuas ha sido una parte fundamental de este proceso de investigación, se incluyen aqui 10 videos, de los cuales 8 son entrevistas en idioma náhuatl. El material compilado es mayor y además de entrevistas sobre metodología y filosofía, también se hicieron entrevistas sobre otros tópicos importantes para el patrimonio cultural como: la literatura, la música, el arte textil, las cuales por cuestiones de espacio no pudieron ser incluidas en esta obra, pero que se encuentran a disposición de los investigadores y el público en general, en la plataforma digital del proyecto COLING: ¨Minority Languages, Major Opportunities", Collaborative Research, Community Engagement and Innovative Educational Tools.

El objetivo de este apéndice no es reproducir aquí el texto de las entrevistas con los investigadores y activistas nahuas, pues ya se encuentra incluido en la tesis, ni incluir un CD con las grabaciones y los videos, sino proporcionar los links al material audiovisual que soporta esta investigación. Todo el material es de libre acceso, de tal manera que cualquier persona interesada puede consultarlo en la plataforma digital del proyecto COLING. Quien quiera revisar los videos en náhuatl con su transcripción y subtítulos en idioma náhuatl puede ir directo al siguiente enlace: https://coling.al.uw.edu.pl/resource/tlamatiliztli-la-sabiduria-del-pueblo-nahua/

De la misma forma toda persona interesada puede consultar el material audiovisual con su correspondiente traducción y subtítulos en español. La transcripción y traducción son responsabilidad mía, pero también quiero destacar que el material audiovisual ha sido revisado por diversos investigadores nahuas, así como por las personas que contribuyeron, con el ánimo de lograr la mayor exactitud posible.

Asimismo quiero destacar que este trabajo de investigación no hubiera sido posible sin el apoyo solidario de diversas organizaciones comunitarias. Antes de realizar la compilación audiovisual se estableció contacto con los dirigentes de dichas organizaciones, se plantearon los objetivos del proyecto y se establecieron de manera conjunta los temas y las fechas para iniciar el trabajo de campo. La compilación de todo el material estuvo apegada al principio del consentimiento libre previo e informado, tal y como se encuentra expresado en la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU.

El trabajo de campo realizado en las comunidades nahuas de Santa Ana Tlacotenco y San Lorenzo Tlacoyucan en la Ciudad de México, San Miguel Xaltipan, San Pedro Tlalcuapan, Contla de Juan Cuamatzi y San Pablo del Monte en el Estado de Tlaxcala y Acaxochitlán en el Estado de Hidalgo, se realizó a partir del año 2017 y finalizó en el año 2019. Los procesos de transcripción, traducción y edición de video se realizaron de forma paralela y culminaron durante el año 2020.

Entre las aportaciones de este trabajo, además de la implementación de metodologías de investigación colaborativa, se encuentra la reflexión conjunta sobre el tópico de las "metodologías indígenas", el cual constituye el eje del capítulo 7. La compilación de material audiovisual sobre este asunto ha sido relevante, pues me ha permitido fortalecer la implementación del "paradigma indígena de investigación" propuesto por Shawn Wilson, quien ha tomado en cuenta 4 áreas de la filosofía: metodología, epistemología, axiología y ontología. La metodología ha sido considerada como una parte de la lógica, así como un elemento clave

para la investigación científica, asimismo se encuentra en el eje de propuestas sobre la teoría decolonial, como es el caso de la obra de la investigadora maorí Linda Tuhiwai Smith, en su conocida obra "Decolonizing Methodologies".

La intención de esta investigación consiste en aportar más elementos de juicio y evidencias generadas por los investigadores nahuas para contribuir a profundizar nuestro entendimiento sobre las metodologías indígenas en general, y sobre la metodología nahua en particular, lo cual contribuye a profundizar nuestras consideraciones sobre este importante asunto. Esta reflexión sobre la metodología nahua permite abordar, aunque sea parcialmente, un asunto que no fue tomado en cuenta por las investigaciones filosóficas precedentes.

Las organizaciones comunitarias que participaron en este importante esfuerzo son la "Academia de Lengua y Cultura Náhuatl de Santa Ana Tlacotenco y la "Escuela de Náhuatl Tocepantequiuh" de San Lorenzo Tlacoyucan, ambas con sede en la alcaldía de Milpa Alta en la Ciudad de México. La "Organización Cultural Totlahtol. A.C", la "Escuela de Náhuatl Xochitlahtol", y el colectivo "Arte a 360º" con sede en el Estado de Tlaxcala, así como el "Centro de Investigaciones Históricas y Culturales de Hidalgo" que me apoyó para realizar mi investigación en el municipio de Acaxochitlán en el Estado de Hidalgo. Todas estas organizaciones son dirigidas por investigadores y docentes nahuas, principalmente historiadores y lingüistas.

Entre los principales desafíos que enfrentó este proceso de investigación se encuentra la compilación de material audiovisual en al menos cinco variantes distintas del idioma náhuatl, a saber: 1.- Náhuatl de Milpa Alta (Santa Ana Tlacotenco); 2.- Náhuatl de Guerrero (Atliaca); 3.- Náhuatl de Tlaxcala (San Pedro Xaltipan, San Pedro Tlalcuapan, San Pablo del Monte); 4.- Náhuatl de la Huasteca (Huautla); 5.- Náhuatl de Veracruz (Ichcatepec).

Dicha diversidad es reflejo de la gran riqueza y diversidad del idioma náhuatl, pero también representó un desafió importante para transcribir y traducir los materiales audiovisuales presentados en esta investigación. Otro desafío al final de la investigación fue la pandemia ocasionada por el coronavirus SARS-CoV 2, lo cual provocó la cancelación de la última temporada de trabajo en comunidades nahuas, por lo que tuvieron que suspenderse entrevistas y eventos culturales, así como la compilación de material audiovisual relacionado con las *metáforas ontológicas*.

No obstante el trabajo realizado en los años previos me permitió subsanar ese inconveniente, pues el material compilado previamente fue suficiente para realizar esta investigación e incluso existe material que no ha sido editado y que puede ser de utilidad para investigaciones posteriores, por eso además de su inclusión en la plataforma digital del proyecto COLING: ¨Minority Languages, Major Opportunities", Collaborative Research, Community Engagement and Innovative Educational Tools, dicho material estará a disposición de los investigadores a través de las organizaciones comunitarias antes mencionadas, quienes cuentan con una copia digital, así como en el Archive of Indigenous Languages of Latin America, alojado en la Universidad de Texas-Austin. https://ailla.utexas.org/es/site/bienvenido

Por último y en concordancia con la perspectiva decolonial propuesta por esta investigación quiero subrayar el hecho de que este material será de utilidad para las organizaciones comunitarias como material de apoyo didáctico en la enseñanza del idioma náhuatl, y también será de utilidad para los estudiantes de la Maestría en Lengua y Cultura Náhuatl (Maestriah ipan Totlahtol ihuan Tonemiliz), impartida en idioma náhuatl por la Universidad Intercultural de Veracruz. https://www.uv.mx/mlcn/

Bibliografía

Abbagnano, Nicola (1994) Diccionario de Filosofía. México, Fondo de Cultura Económica.

Anders, Ferdinand; Maarten Jansen y Luis Reyes García (1993). *Los templos del cielo y la oscuridad. Oráculos y liturgia. Libro explicativo del llamado Códice Borgia*. México, Fondo de Cultura Económica.

—— (1994). *El libro de Tezcatlipoca, señor del tiempo. Libro explicativo del llamado Códice Fejérváry-Mayer*. México, Fondo de Cultura Económica.

—— (1991). *El libro del Ciuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico*. México, Fondo de Cultura Económica.

Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth and Tiffin Helen (2007) *Post-Colonial Studies; The key Concepts*; New York, Routledge.

Aveni, Anthony (2012) "Mesoamerican calendars and archaeoastronomy", In Nichols, Debora (ed); *The Oxford Handbook of Mesoamerican Archaeology*, pp 787-794.

Aveni, A.F, and Calnek, E.E (1999) "Astronomical considerations in the Aztec expression of history" *Ancient mesoamerica*, Vol. 10, Cambridge University Press., pp. 87-98.

Aveni, A.F, Calnek, E.E and Hartung, H (1988) "Myth, Environment, and the Orientation of the Templo Mayor of Tenochtitlan" *American Antiquity*, Vol. 53, No. 2 Apr, Cambridge University Press., pp. 287-309.

Bartra, Armando (2005). "Crónica de un desastre anunciado. México y el Tratado de Libre Comercio de América del Norte. Bogotá, Centro de Cooperación al Indígena CECOIN. En *TLC y pueblos indígenas: entre el saqueo y la resistencia*, p.198-216.

Bergier, Aleksandra (2014) "The use of traditional knowledge and culture-sensitive pedagogy in the revitalisation of endangered languages and cultures". Zeszyty Luzyckie 48. Warsaw.pp 31-45.

Beristaín, Helena (2003). *Diccionario de retórica y poética*. México, Editorial Porrúa.

Beuchot, Mauricio (2015) "Elementos esenciales de una hermenéutica analógica". Revista Dianoia vol 60, no 74, 127-145. México. Instituto de Investigaciones Filosóficas. Mayo 2015.

Broda, Johanna (1986) "Arqueoastronomía y desarrollo de las ciencias en el México prehispánico", en Marco A. Moreno Corral, ed., Historia de la astronomía en México, México, Secretaría de Educación Pública, Fondo de Cultura Económica, p. 65-102 (La Ciencia desde México, 4).

—— (1991) "Cosmovisión y observación de la Naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica". En Broda, Johanna; Iwaniszewsky Stanislaw y Maupomé Lucrecia (eds). Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica. México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp 461-500.

Bright, William (1991). "With one lip, with two lips. Parallelism in Nahuatl", Language, Vol 63, Number 3.

—— (2000) "Line structure in a classical nahuatl text"; En Casad, Eugene & Willet Thomas (eds) *Uto-Aztecan: Structural, Temporal and Geographic Perspectives*, Universidad de Sonora.

Cajete, G.(2004) "Philosophy of Native Science". In Waters American Indian Thought: Philosophical Essays. Wiley-Blackwell, pp 45-57.

Cantares mexicanos. En Garibay, Ángel María (2000). *Poesía Náhuatl II-III*. México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 3 Vols.

Cantares mexicanos (2011). Edición de Miguel León-Portilla, México, Universidad nacional Autónoma de México-Fideicomiso Teixidor.

Caso, Alfonso (1993) *El pueblo del Sol*. México, Fondo de Cultura Económica.

Castillo Farreras, Víctor (1972) "Unidades de medida nahuas". Estudios de Cultura Náhuatl, número 10. México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.

Clavijero, Francisco Javier (1976). *Historia antigua de México*. México, Editorial Porrúa.

Codex Borgia (1993). Dover Publications Inc. New York. (A Full Color Restoration of the Ancient Mexican Manuscript by Gisele Díaz and Alan Rodgers).

Códice Vergara (2011). Williams & Hicks, 2011 (facsímil). Bibliothèque Nationale de France [Fonds Mexicain 37-39]. https://www.wdl.org/es/item/15278/.

Coloquios y doctrina cristiana. Los diálogos de 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas (1986). México, Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Históricas.

Cuauhtle, Beatriz y Nava Refugio (2015). *Tlahtolcozcatl. In tlapohual tlen mocaqui nican in Tlaxcala;* Warsaw, University of Warsaw (Totlahtol Series).

Chandler, David and Reid, Julian (2020) Becoming Indigenous: the ´speculative turn´ in anthropology and the (re)colonization of Indigeneity, Postcolonial Studies, Routledge.

De la Cadena & Starn (2007). *Indigenous Experience Today*. Berg. Oxford.

De la Cruz, Abelardo y De la Cruz, Eduardo (2016) "Perspectivas sobre la revitalización de la lengua náhuatl en la Huasteca Veracruzana". En Olko Justyna, Tomasz Wicherkiewitz and Borges, Robert: *Integral Strategies for Language Revitalization*; Faculty of Artes Liberales, University of Warsaw.

De Vos, Paula. (2017)."Methodological challenges involved in compiling the Nahua pharmacopeia"; *History of science*, Vol 55 (2). Special issue: Iberian Science: Reflection and Studies, pp 210-233.

Dehouve, Danièle (2015). "Metáforas y metonimias conceptuales en las representaciones antropomórficas del maíz", en Catharine Good y Dominique Raby (eds.), Múltiples formas del ser nahua. Representaciones, conceptos y prácticas en el siglo XXI, Michoacán, México, El Colegio de Michoacan,p. 37-57.

—— (2014), "Las medidas corporales en los rituales mexicanos ", *Ateliers d'anthropologie* [Online], 40 , mis en ligne le 03 juillet 2014. http://journals.openedition.org/ateliers/9643.

Descola, Philippe (2013 [2005]) *Beyond Nature and Culture*, Chicago, The University of Chicago Press.

Díaz Hurtado, Jair (2012). "*Yolopacpahtle*. Prácticas curativas y especialistas rituales en Acaxochitlán, Hidalgo. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia. (Tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria).

Dussel, Enrique. (1992). *1492 El encubrimiento del otro. Hacía el origen del "mito de la Modernidad*". La Paz, Bolivia, Ediciones Plural.

Edmonson, Munro (1971) *the Book of Counsel: The Popol Vuh of the Quiche Maya of Guatemala*. Middle American Research Institute, Publication 35, Tulane University, Nueva Orleans.

Fanon, Frantz (1987). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.

Filósofos mexicanos del siglo XVIII (1995) Introducción, selección y notas de Mauricio Beuchot, México, UNAM. (Biblioteca del Estudiante Universitario 118).

Florentine codex. Translated from the aztec into english; with notes and illustrations Arthur J.O.Anderson, Charles E. Dibble. Santa Fé. School of American Research, 1950-1982. (12 vols).

Flores Rodriguez Xilonetl, María Eugenia (s/f)"Juan de Dios Rodriguez Puebla. En defensa de la instrucción para los indios". México, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas. Biblioteca Virtual.

Foucault, Michel (2002). *La arqueología del saber*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

Fowler, Chris (2005) *Archaeology of personhood*: *An anthropological approach*. London, Routledge.

Galindo, Trejo (2001) "La observación celeste en el pensamiento prehispánico". En Arqueología mexicana. Número 47, "Arqueoastronomía mesoamericana" Enero-Febrero, México, INAH-CONACULTA, pp 28-35.

—— (1991) "El eclipse de Sol de 1611 según el Diario de Chimalpahín". Estudios de Cultura Náhuatl, Número 21, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, pp 163-177.

Galicia Chimalpopoca, Faustino (1947). *Origen y modo de contar de los indios*. México, Editor Vargas Rea. Biblioteca de Aportación Histórica.

Garibay, Ángel María (2005). *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. México, Porrúa.

Gerbi, Antonello (1973). The dispute of the New World; The History of a Polemic 1750-1900. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

Gingerich, Willard (1987). "Heidegger and the Aztecs: Poetics of Knowing in Pre-Hispanic Nahuatl Poetry" In Swann, B and Krupat, A (eds) *Recovering the Third World: Essays on Native American Literature*. University of California Press, 85-112.

Glockner, Julio (1997) "Los sueños del tiempero". En Albores Beatriz, Broda Johanna. *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.

González Casanova, Pablo (2006) "Colonialismo interno (una redefinición)", en A. Borón, J. Amadeo y S. González (Comps.) *La teoría marxista hoy*. CLACSO, Buenos Aires.

González Jacome, Alba. 1997.Ägricultura y especialistas en ideología Agrícola: Tlaxcala, México. In Albores Beatriz, Broda Johanna. *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.

González Peña Nicandro (2018). "Filosofía de la práctica y autosuficiencia versus filosofía de la dependencia". En López Bárcenas (Cord). *El pensamiento indígena contemporáneo*. México, SCJN. Serie Derechos Humanos 2018.

Graña-Behrens, Daniel (2012) "Itz´aat and Tlamatini: The Wise Man as keeper of Maya and Nahua Collective memory." In *Mesoamerican Memory: Enduring Systems of Remembrance*, ed. Amos Megged and Stephanie Wood, 15-32.UOP.

Harvey Herbert and Williams Barbara J (1980) "Aztec arithmetic: Positional notation and area calculation. Science, 31 Oct: Vol 210. Issue 4469, pp. 499-505.

Hernández, Diaz, Miguel (2013). *El concepto de hombre y de ser absoluto en las culturas Maya, Náhuatl y Quechua-Aymara*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras. (Tesis de Doctorado en Filosofía).

—— (2018). "Pensamiento filosófico de los pueblos originarios en América Latina: Maya, Náhuatl y Quechua-aymara". En López Bárcenas (Cord). *El pensamiento indígena contemporáneo*. México, SCJN. Serie Derechos Humanos 2018.

Hernández Nieto, Héctor (1978). "Una interpretación diversa de la aritmética náhuatl según un manuscrito de Juan Caramuel. En: *Journal de la Societé des Americanistes*. Tome 65, 1978, pp. 87-101.

Horcasitas, Fernando (1977) *De Porfirio Díaz a Zapata: memoria náhuatl de Milpa Alta*. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.

Jansen, Maarten E.R.G.N. 1985 Las lenguas divinas del México precolonial. *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 38: 3-14. Ámsterdam.

Jansen, Maarten E.R.G.N (1985) "Las lenguas divinas del México precolonial". En Boletín de Estudios Latinoaméricanos y del Caribe. Número 38, Junio, pp 3-14.

Jansen, Maarten E.R.G.N & Gabina Aurora Pérez Jiménez Aurora. (2011) "Postcolonial hermeneutics"; In *Mixtec Pictorial Manuscripts*. Leiden, Brill.

—— (2009a) Lenguaje ceremonial en los códices mixtecos. En: *Image and Ritual in the Aztec World* (Sylvie Peperstraete, ed.): 7-18. British Archaeological Reports IS 1896, Archaeopress, Oxford.

—— (2009b) *La Lengua Señorial de Ñuu Dzaui. Cultura literaria de los antiguos reinos y transformación colonial*. Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca & Gobierno del Estado de Oaxaca & Yuu Núú A.C., México.

—— (2004). "Renaming mexican codices". Ancient mesoamerica 15. USA, Cambridge University Press, 267-271.

Johansson, Patrick (2004) *La palabra, la imagen y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictórico enel siglo XVI*. México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.

Johnson, Jay T. and Murton Brian (2007) Re/placing native Science: Indigenous Voices in Contemporary Constructions of Nature *Geographical research*, June, 45(2). Institut of Australian Geographers, pp 121-129.

Juárez, Benito (2012) "Apuntes para mis hijos". En Escritos. México. Cámara de Diputados. Biblioteca del Pensamiento Legislativo y Político Mexicano, pp 11-52.

Karttunen, Frances (1999) "The linguistic career of Doña Luz Jimenez", Estudios de Cultura Náhuatl, Número 30. México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, pp 267-274.

—— (1991) "A hundred years of nahuatl in Milpa Alta", Estudios de Cultura Náhuatl, Número 21. México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, pp 271-291.

Kovach, Margaret (2010). "Conversational method in indigenous research; First Peoples Child & Family Review. Canada; Volume 5, Number 1, pp 40-48.

Laack, Isabel (2020a) "Sensing and Painting Knowledge," in: Anne Koch / Katharina Wilkens (eds.): *The Bloomsbury Handbook of Cultural and Cognitive Aesthetics of Religion* (Bloomsbury Handbooks), London: Bloomsbury, 229-239.

—— (2020b) "The New Animism and Its Challenges to the Study of Religion", in: Method and Theory in the Study of Religion, Journal of the North American Association for the Study of Religion, Leiden, Brill.

—— (2019) "The (poetic) imagery of ´flower and song´ in Aztec religious expression. Correlating the semiotic modalities of language and pictorial writing", in: Robert A. Yelle/ C.I.Lerrich/ C.Handman (eds.): Language and Religion, Berlin: De Gryter Mouton, 2019, 349-381.

Lakoff, George y Johnson, Mark (2004). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid, Ediciones Cátedra.

Launey, Michel (1992). *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*. México, UNAM- Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Lenkersdorf, Carlos (2002) *Filosofar en clave tojolabal*. México, Miguel Ángel Porrúa.

León-Portilla, Miguel (1993 [1956]). *La filosofía náhuatl*. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.

—— (1999). *Quince poetas del mundo náhuatl*. México. Editorial Diana.

—— (2011). *Independencia, Reforma, Revolución, ¿y los indios qué?*México, UNAM-CONACULTA.

—— (1996). *Los manifiestos en Náhuatl de Emiliano*

Zapata. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.

—— (1993) "Lecturas de la palabra de Doña Luz Jímenez". Estudios de Cultura Náhuatl, Número 23. México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, pp 343-359.

Lee, Jongsoo (2017) "The Europeanization of Prehispánic tradition: Bernardino de Sahagún's transformation of Aztec priests (*tlamacazque*) into classical wise men (*tlamatinime*)", Colonial Latin American Review, 26:3, 291-312,

Lira, Andrés y Muro, Luis (1994). "El siglo de la integración". En *Historia general de México*. México, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, pp 371-465. Tomo I

Llanes Ortiz, Genner (2008). Interculturalización Fallída. Desarrollismo, Neoindigenismo y Universidad Intercultural en Yucatán, México. *Travaux et Recherches dans les Amériques du Centré*, núm 53, junio, 2008, pp 49-63. Centro de Estudios mexicanos y Centroamericanos. Distrito Federal, México.

Lockhart, James (1992). *The Nahuas after the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Trough Eighteenth Centuries*. Stanford. Stanford University Press.

López-Austin, Alfredo (1996 [1980]). *Cuerpo humano e ideología*. *Las concepciones de los antiguos nahuas* México, UNAM.

—— (2003). "Difrasismos, cosmovisión e iconografía". Revista española de antropología americana. 2003. Volumen extraordinario, pp 143-169.

—— (2014) "La religión, la magia, la cosmovisión". En Manzanilla, Linda y López Luján, Leonardo (eds) *Historia Antigua de México*, México, Miguel Ángel Porrúa, Vol III.

—— (2002) "Cosmovisión, religión y calendario de los Aztecas". En *Aztecas. Catálogo de la exposición en la Royal Academy of Arts, Londres*; México, CONACULTA-INAH, pp 30-37.

—— (1991) "Cuerpos y rostros". En Anales de Antropología, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, (28), 317-335.

—— (1985) *La educación de los antiguos Nahuas*. México, Secretaría de Educación Pública-Ediciones El caballito, 2 Vols.

López García, Ubaldo 2007 *Sa 'vi. Discursos ceremoniales de Yutsa To'on (Apoala)*. Tesis doctoral, Universidad de Leiden.

López Vega, Rafael (2015) "Las poblaciones indígenas mexicanas en Estados Unidos". Revista Cámara, Número 47. Cámara de Diputados LXII Legislatura. México.

Ma, Lin. y van Brakel, Jaap (2016) *Fundamentals of Comparative and Intercultural Philosophy*; New York, SUNY Press (series in Chinese Philosophy and Culture).

Macuil, Martínez Raúl (2017). *Los tlamatque, guardianes del patrimonio*. Dinámicas interculturales en la sociedad naua. Leiden: Leiden Archaeology Studies Leiden University 39.

—— (2015). "Los dos mundos de Santa Catarina". En Jansen Maarten y Raffa Valentina (coords). *Tiempo y comunidad. Herencias e Interacciones Socioculturales en Mesoamérica y Occidente*. Leiden: Archaeology Studies Leiden University 29.

Maffie, James (2014) *Aztec philosophy; Understanding a world in motion*. Denver, University Press of Colorado.

—— (2011) "Double Mistaken Philosophical Identity in Shagun´s "Colloquios y Doctrina Cristiana". Divinatio, volume 34, autumm-winter, 63-92.

—— (2002) "Why Care about Nezahualcoyotl? Veritism and Nahua Philosophy"; Philosophy of the Social Sciences, Vol.32 No 1; 1, March, 71-91.

Mall, Ram Adhar (2000*) Intercultural Philosophy*, New York, Rowman & Littlefield publishers.

Martínez Miguélez, Miguel (2012) « Conceptualización de la transdisciplinariedad » Revista Polis [En línea], 16 | 2007, Publicado el 31 julio 2012, consultado el 24 noviembre 2017. URL: http://polis.revues.org/4623.

Matos Moctezuma, Eduardo (2002) "El Templo Mayor de los Aztecas". En *Aztecas. Catálogo de la exposición en la Royal Academy of Arts, Londres*; México, CONACULTA-INAH, pp 48-55.

McDonough, Kelly S (2014) *The learned ones*. *Nahua intellectuals in postconquest Mexico*. Tucson: The University of Arizona Press.

Méndez Medina, Marcelo (2011). *Educación y poder en la cultura mexica*. México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Leteras. (Tesis de Licenciatura en Filosofía).

Mignolo, Walter (2016). *El lado más oscuro del renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización*. Popayán, Colombia. Editorial UC.

Mikulska, Katarzyna (2015). "Destronando a Ometeotl". Latin American Indian Literatures Journal, Vol 31, Numbers 1-2, Spring-Fall USA, pp 57-127.

Molina, Alonso de (2008). *Vocabulario en lengua Castellana y mexicana y mexicana y Castellana*. México. Editorial Porrúa.

Montes de Oca, Mercedes (2004). Nahuatl couplets: a typological overview, *STUF – Language Typology and Universals*, *57*(1), 70-84.

—— (2000). *Los difrasismos en el Náhuatl del siglo XVI*.

México: Universidad Nacional Autónoma de México. (Tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos).

Montoya Briones, José de Jesús. (1964). *Atla: Etnografía de un pueblo náhuatl*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

Moseley, Christopher (ed.). 2010. Atlas of the World's Languages in Danger, 3rd edn. Paris, UNESCO Publishing. Online versión.

Nava, Refugio (2016) "Retención y revitalización del náhuatl, a través del arte". En Olko Justyna, Tomasz Wicherkiewitz and Borges, Robert; *Integral Strategies for Language Revitalization*, Faculty of Artes Liberales, University of Warsaw.

—— (2003). *Tres niveles de habla en el Mexicano de San Miguel Xaltipan, Tlaxcala*. Centro de Estudios Superiores en Antropología Social-Instituto Nacional Indigenista. México, D.F. (Tesis de Maestría en Lingüística Indoamericana).

Navarro-Benbow, Alejandra P. (2015). "Nahua perspectives on Natural Resources, Labor and Social Well-Being", PhD Dissertation, University of Connecticut, USA.

Noguez, Xavier (2012). "Códice Techialoyan García Granados". Arqueología mexicana. Edición especial Número 42, "La Colección de códices de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia" Marzo-Abril, México, INAH-Secretaria de Cultura, pp 78-81.

—— (2013). "Códice de San Antonio Techialoyan A-701".Arqueología mexicana. Edición especial Número 48, "La Colección de códices de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia" Marzo-Abril, México, INAH-Secretaria de Cultura, pp 78-81.

Olko Justyna (2018). "Spaces for participatory research, decolonization and community empowerment: working with the speakers of Nahuatl in Mexico". In Peter K Austin (ed) *Language documentation and description, vol 16. London*: EL Publishing, pp 1-34.

Olko, Justyna and Madajczak, Julia (2018) "An animating principle in confrontation with christianity?" De(re)constructing the Nahua soul". *Ancient Mesoamerica*, 30 (1), Cambridge, pp 75-88.

Olko, Justyna and Sullivan, John (2013) "Empire, Colony, and Globalization: A Brief History of the Nahuatl Language", "Colloquia Humanistica 2, Minor Languages, Minor Literatures, Minor Cultures, pp 181-216.

Olson, Elizabeth Anne (2009).*Nahua People of the Sierra of the Minatitlan Biosphere Reserve: Livelihoods, health experiences and medicinal plant knowledge in Mexico*. PhD Dissertation, Case Western Reserve University, Ohio, USA.

Popol Vuh, *antiguas historias del quiche* (1993) Traducción de Adrian Recinos. México, Fondo de Cultura Económica. (Colección popular).

Pérez Jiménez, Gabina Aurora (2015). "Descolonizar memoria, mentalidad e investigación". En Jansen Maarten y Raffa Valentina. *Tiempo y Comunidad. Herencias e Interacciones Socioculturales en Mesoamérica y Occidente*. Leiden: Archaeological Studies Leiden University Press 29.

Pérez Paredes, Ma. del Refugio (2015). "La semántica cognoscitiva como herramienta en el proceso de comprensión lectora". Iztapalapa, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, núm. 79, julio-diciembre, pp. 47-65 Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa Distrito Federal, México.

Portugal Carbó, Eduardo. (2012). *Diccionario de verbos de la lengua náhuatl*. México, Editorial Porrúa.

Ramírez Castañeda, Isabel (1912) "Apuntes acerca de los monumentos de la Parroquia de Tlalnepantla". México, Anales del Museo Nacional. Tomo IV, pp 531-544.

Reo, Nicholas J.(2011). "The Importance of Belief Systems in Traditional Ecological Knowledge Initiatives"; The international Indigenous Policy Journal, Volume 2, Issue 4 Traditional Knowledge, Spirituality, and Lands Retrieved from: http://ir.lib.uwo.ca/iipj/vol2/iss4/8.

Reyes García, Luis. (1989)."Las lenguas y literaturas indígenas". En *La visión india. Tierra, cultura, lengua y derechos humano*s, pp 444-448. Países Bajos, Leiden.

Reyes García, Luis; Christensen Dieter (1976). *El anillo de Tlalocan. Mitos, oraciones, cantos y cuentos de los Nawas actuales de los Estados de Veracruz y Puebla*, México. Berlín. Gebr. Mann Verlag.

Rincón, Antonio del (1885). *Arte mexicana*. México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento (edición de Antonio Peñafiel). Disponible en línea: https://archive.org/details/artemexicana00rincrich.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2018) *Un mundo ch´ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires, Tinta Limón.

—— (2015) *Sociología de la imagen. Mirádas ch´ixi desde la historia andina*. Buenos Aires, Tinta Limón.

Rodriguez, Flores; Xilonetl, María Eugenia. "Juan de Dios Rodríguez Puebla: en defensa de la instrucción para los indios". *Biblioteca Jurídica Virtual-IIJ, UNAM*, https://archivos. juridicas. unam. mx/www/bjv/libros/7/3100/28. pdf [consulta: 16 de mayo de 2020], 1810.

Romances de los Señores de la Nueva España. En Garibay, Ángel María (2000). *Poesía Náhuatl I*. México, Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Históricas, 3 Vols.

Romero, Gerardo (2017) *Megaproyectos, despojo y resistencias: el caso de la Sierra Norte de Puebla como territorio estratégico en disputa*. México, UNAM

(Tesis de Licenciatura en Geografía). Disponible online http://132.248.9.195/ptd2017/agosto/0764517/Index.html Consultado el 24.05.2020.

Ruiz de Alarcón, Hernando (1629). *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturalez de la Nueva España*. Biblioteca Cervantes. Disponible en línea: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/tratado-de-las-supersticiones-y-costumbres-gentilicas-que-hoy-viven-entre-los-indios-naturales-de-esta-nueva-espana--0/html/cf187f38-7e62-49f7-bcf3-71d3c710fe4e_2.htm.

Ruiz Martínez, Apen (2006) "Zelia Nuttal e Isabel Ramírez: las distintas formas de practicar y escribir sobre arqueología en el México de inicios del siglo XX. *Cadernos pagu* (27), julho-dezembro de 2006: pp.99-133.

Rutsch, Mechthild (2003) "Isabel Ramírez Castañeda (1881-1943): una antihistoria de los inicios de la antropología mexicana" Cuicuilco, vol. 10, núm. 28, enero-abril, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Said, Edward (1979) *Orientalism*, New York, Vintage Books.

Sandstrom, Alan R (1991). *Corn is our blood: culture and ethnic identity in a contemporary Aztec Indian village*. Oklahoma, University of Oklahoma Press.

Schryer, Franz (2002) "Native peoples of Central Mexico since Independence"; In Adams Richard and McLeod, Murdo (eds) *The Cambridge History of the Natives Peoples of the America*, Volume II, Mesoamerica, USA, Cambridge University Press, pp 223-273.

Serafino, Gregorio (2016) "Los "últimos" tlahmaquetl nahuas: continuidades e innovación en la Montaña de Guerrero, Anales de Antropología 50, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp 288-302.

Segovia Liga, Argelia (2017) *The rupture generation; nineteenth-century Nahua intelectualls in Mexico City, 1774-1882*. Leiden, The Netherlands. (PhD Dissertation).

Smith-Oka Vania. (2008). "Plants Used for Reproductive Health by Nahua Women in Northern Veracruz, Mexico". *Economic Botany* 62 (4) The New York Botanical Garden Press, Bronx, NY, USA, pp 604-614.

Sosa, Francisco (1985) *Biografías de mexicanos distinguidos*, México, Editorial Porrúa.

Soussa Santos, Boaventura de (2014). *Epistemologies of the South*; London, Routledge.

Soustelle Jaques (1996). "El Universo de los Aztecas. México. Fondo de Cultura Económica.

Sullivan, Thelma (2014) *Compendio de la gramática náhuatl*. México, UNAM-IIH.

Stavenhagen, Rodolfo (2008), *Los pueblos indígenas y sus derechos,* UNESCO, México, DF.

Tavárez, David (2019) "Indigenous Intelectuals in Colonial Latin America". In Oxford Research Ecyclopedia, Latin American History, Oxford University Press, USA, pp 1-26.

—— (2002). "Letras clandestinas, textos tolerados, colaboraciones lícitas: La producción textual de los intelectuales nahuas y zapotecos en el siglo XVII". En Quijada Mónica y Bustamante, Jesús. *Élites intelectuales y modelos colectivos. Mundo ibérico (Siglos XVI-XIX)*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto de Historia.

Tena, Rafael (2016). "Éstas son las Leyes que tenían los indios de la Nueva España, Anáhuac o México".Arqueología mexicana Número 142, Noviembre-Diciembre, México, INAH-Secretaria de Cultura, pp 42-45.

Tuhiwai Smith, Linda.(2008). *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. New York, Zed Books Ltd-University of Otago Press.

Taylor, Charles (1994). "The politics of recognition" en Gutmann, Amy, (comp), *Multiculturalism*, Princeton University Press, 1994.

Velázquez Martínez, Amaury (2016) *"Tlahmaquetl, los sabios olvidados", análisis de la plegaria en la ritualidad nahua de San Miguel Chiepetlán*. Tixtla, Universidad Autónoma de Guerrero (Tesis en Antropología Social).

Villoro, Luis (2007). *Los retos de la sociedad porvenir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*. México, FCE.

—— (1994). "La revolución de independencia". En *Historia general de México*. México, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, pp 591-644. Tomo I.

Weimann, Claudia and Heinrich, Michael (1998) „Concept of Medicinal Plants Among the nahua of the Sierra de Zongolica, Veracruz (México)". Angew.Bot, 72, Vereinung für Angewande Botanik, Göttingen, pp 87-91.

Wiessner, Siegfried (2011) "The cultural rights of indigenous peoples: achievements and continuing challenges"; The European Journal of International law. Vol 22 No1, 121-140.

Williams Barbara J., and Jorge y Jorge Maria del Carmén (2011)."Mathematical accuracy of Aztec land surveys assessed from records in the Codex Vergara. Proceedings of the National Academy of Sciences 108 (37).

Williams Barbara J., and Jorge y Jorge Maria del Carmén (2008)."Aztec Arithmetic Revisited: Land-Area Algorithms and Acolhua Congruence Arithmetic Science, 4 April: Vol.320, Issue 5872, pp. 72-77.

Williams Barbara J., and Jorge y Jorge Maria del Carmén (2001).”Surface area computation in ancient Mexico: Documentary evidence of Acolhua-Aztec proto-geometry. Symmetry: Culture and Science 12 (1).

Williams Barbara J., and Pierce Janice K(2014). “Evidence of Acolhua science in pictorial land records. In Texcoco: Prehispánic and colonial perspectives, pp 147-64.

Wilson, Shawn. 2008. *Research is Ceremony. Indigenous Research Methods*; Halifax & Winnipeg: Fernwood Publishing.

Whitley, David. (2007). “Indigenous knowledge and 21st Century Archaeological Practice: An introduction”: Archaeological Record, The magazine of the Society for American Archaeology Volume 7, No 2 March. USA.

Wright Carr, Charles.(2007). *Lectura del náhuatl. Fundamentos para la traducción de los textos en náhuatl del periodo Novohispano Temprano*. México. Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI).

DOCUMENTOS ONU.

Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf

Indigenous Peoples and United Nations Human Rights System (2013) *The Human Rights Fact Sheets Series*. Office of the United Nations High Commisioner for Human Rights. Geneva. ISSN 1014-5567

Report of the Special Rapporteur on the rights of indigenous peoples on her visit to Honduras (2016) United Nations, General Assembly (New York)

Rights of Indigenous Peoples (2016) Report of the United Nations High Commissioner for Human Rights United Nations, General Assembly. (New York).

FUENTES

Archivos Consultados

Archivo General de la Nación
Archivo Histórico del Estado de Tlaxcala (AHET).
The Archive of the Indigenous Languages of Latin America (AILLA)
University of Texas, Austin.

Bibliotecas en México

Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (BNAH)
Biblioteca Nacional UNAM
Biblioteca CIESAS
Biblioteca ENAH

Bibliotecas Internacionales

Leiden University Library
Benson Library University of Texas, Austin

Lista de Imágenes

Imagen 1. Mapa. Zonas donde se habla náhuatl. Arqueología mexicana 13
Imagen 2. Esquema 1. Áreas de la filosofía utilizadas en el paradigma indígena de investigación desarrollado por Shawn Wilson 16
Imagen 3. Mapa. Ubicación aproximada de las familias lingüísticas entre 1500 y 1700 d.C., según Leonardo Manrique. Arqueología mexicana 34
Imagen 4. Serpiente bicéfala de turquesa. British Museum. 36
Imagen 5. La pareja primordial Oxomoco y Cipactonal. *Códice borbónico*, o "Libro del Cihuacoatl". Lámina 22. 38
Imagen 6. Esquema 1. Análisis del difrasismo *in tlilli in tlapalli*. (Adaptado de Montes de Oca, 2004). . . . 44
Imagen 7. *Códice Borgia* o Yohualli Ehecatl. Representación gráfica de la dualidad vida-muerte y del difrasismo *tlilli-tlapalli* en el tocado de Ehécatl-Quetzalcoatl. 46
Imagen 8. La dualidad vida-muerte. Quetzalcóatl-Mictlantecuhtli. Códice Borgia Yohualli-Ehécatl. 49
Imagen 9. *Techialoni* o "miradero" de Tezcatlipoca. Codice Magliabechi, p 33r. 51
Imagen 10. *Tlamatinime* en el Calmecac. *Códice Mendoza*. Bodlelian Library, Oxford. 52
Imagen 11. Códice Yohualli Ehecatl (Borgia). Lámina 63. 60
Imagen 12. Tepeyollohtli, "el corazón de la montaña". Códice Telleriano Remensis. 61
Imagen 13. Tepeyollohtli, "el corazón de la montaña". Códice Cihuacoatl (Borbónico). Lámina 8. 61
Imagen 14. Tira de la peregrinación o *Códice Boturini*. Huitzilopochtli. "El espíritu de la montaña". Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. MNAH. 62
Imagen 15. Códice Mendoza o Códice Moctezuma. Bodlelian Library, Oxford. 65
Imagen 16. Códice Mendoza o Códice Moctezuma. Bodlelian Library, Oxford. 65
Imagen 17. Códice Mendoza o Códice Moctezuma. Bodlelian Library, Oxford. 65
Imagen 18. Códice Mendoza o Códice Moctezuma. Bodlelian Library, Oxford. 65
Imagen 19. Paísaje Lingüístico. Tepenahuac. Glifos toponímicos de los pueblos de Milpa, Alta. Iglesia de Santa Ana Tlacotenco. 69
Imagen 20. Vasija. Cultura Mexica. Técnica Modelado. Dimensiones: Alto 11.20 cm. Ancho 18.10 cm. Espesor 0.40 cm. Peso 0.449 gr. Museo Nacional de Antropología e Historia. Fotografía Archivo Digital MNA. 89
Imagen 21. *Matrícula de Tributos* o *Códice Moctezuma*. Lámina 27. Aquí se encuentran las representaciones para 20 bandera (*pantli*); 400 pluma (*tzontli)* y 8000 morral (*xiquipilli*). 91
Imagen 22. Códice Mendoza o Códice Moctezuma. Lámina fol 21v. 92
Imagen 23. *Códice Vergara* fol 15v. Glifos numéricos. Registro de parcelas de Diego Tecolotl. 94
Imagen 24. *Códice Vergara* fol 10r. Calculo del área de superficies triangulares. 95
Imagen 25. *Códice Vergara* fol 12v. Calculo del área de superficies irregulares. 96
Imagen 26. Esquema 2. Medidas longitudinales nahuas, según Matías Alonso, 1984. 98
Imagen 27. Esquema 3, Esquema de Da Vinci aplicado a las medidas nahuas de longitud. 98
Imagen 28. Esquema 4. Combinación de los 13 símbolos numéricos y los 20 símbolos no numéricos del tonalpohualli. (López-Austin, 2002: 34). 100

Imagen 29. Disco solar en piedra. Peabody Museum Harvard University. 102
Imagen 30. *Códice Fejervary Mayer*. El Libro de Tezcatlipoca, Señor del tiempo. Lámina 1.v 104
Imagen 31. Los dos adoratorios que contenían las figuras de los dioses en lo alto de la escalinata del Templo Mayor. Folio 112v del Códice Ixtlixochitl, siglo XVI. Bibliothéque Nationale de France, París. 105
Imagen 32. Dibujo de los basamentos excavados del Templo Mayor (tomado de Matos Moctezuma, 2002, 50). 106
Imagen 33. Plano de las excavaciones del Templo Mayor (tomado de Matos Moctezuma, 2002, 50).. . . . 108
Imagen 34. Orientación de las construcciones para reflejar en un punto fijo del horizonte y convertir la orientación del Sol en un horizonte sobre el templo. (adaptado de Aveni et al, 1999, 295). . . . 109
Imagen 35. Cambio de orientación de la salida del Sol durante el equinoccio, con el incremento de la altura de la posición solar en relación con el observador (adaptado de Aveni et al, 1999, 296).. 109
Imagen 36. Ceremonia del Fuego Nuevo. Códice borbónico o Libro del Cihuacoatl. Lámina 34.. 110
Imagen 37. Plano Parcial de la Ciudad de México (1563-1565). Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. BNAH. 116
Imagen 38. Plano Parcial de la Ciudad de México (Detalle). Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. BNAH. 117
Imagen 39. Códice de San Antonio Techialoyan A-701, ff 11v-12r. Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. MNA. 120
Imagen 40. Códice Techialoyan García Granados. Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. MNA. 122
Imagen 41. Mapa de la Ciudad de México 1793. (Map 952.531793 Benson Latin American Collection, General Libraries, the University of Texas at Austin. 124
Imagen 42. Manifiesto en náhuatl de Emiliano Zapata. Archivo Histórico UNAM Biblioteca Nacional. . . 129
Imagen 43. María de Jesús Patricio Martínez (nahua). Vocera CNI. 131
Imagen 44. "La pintora" Códice Telleriano Remensis fol 64.. 141
Imagen 45. El sabio como sacerdote y educador. Códice Mendoza, fol 63r. Bodleian Library, Oxford . . . 145
Imagen 46. *Códice Florentino*. Libro X. Capítulo VIII. 148
Imagen 47. *Ilhuicacmatini*. Codice Mendoza fol 63r. (detalle).. 150
Imagen 48. Consejo de Motecuzoma. Hombres sabios. Códice Mendoza fol 69r. 151
Imagen 49. Mapa de la Ciudad de México 1628. (M.952.531628 Benson Latin American Collection, General Libraries, the University of Texas at Austin). 162
Imagen 50. Yxtlamatque. *Anales de Tlaxcala*, BNAH. Vol 872. 169
Imagen 51. Juan de Dios Rodriguez Puebla. Litografía. Mediateca Instituto Nacional de Antropología e Historia INAH. 176
Imagen 52. Doña Luz Jiménez. Fotografía de Harry B. Crister, Col. Fondo documental y fotográfico Luz Jiménez. 184
Imagen 53. Isabel Rodriguez Castañeda en el Museo Nacional, Salón de Cerámica de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Américana. Mediateca INAH. 185
Imagen 54. Mujer recolectando *Adiantum tenerum*, conocido en Náhuatl como *ecahuile*. (Smith-Oka, 2008). 187
Imagen 55. La *tlamatcaciuatl* Doña Isabel Flores limpiando al *tlamatqui* don Francisco Aparicio (foto: Raúl Macuil Martínez, 2014) 190
Imagen 56. Tlamatcaciuatl ofreciendo figuras de papel recortado (foto: Raúl Macuil Martínez, 2014). . . . 190
Imagen 57. Tlamatcaciuatl rezando y limpiando a un danzante de Los Reyes. (foto: Valeria Ramírez Corona, 2012). 190
Imagen 58. Don Pepe, *tlamahquetl* de la comunidad de Aquila, Guerrero. Fotografía: (Serafino, 2016) . . 195
Imagen 59. Entrevista 1. Francisco Morales Baranda. 210

Imagen 60. Entrevista 2. Santos de la Cruz. 210
Imagen 61. Entrevista 3. Alfonso Vite. 211
Imagen 62. Entrevista 4. Orlando Oliveira Galicia Mendoza. 211
Imagen 63. Entrevista 5. Diana Flores. 212
Imagen 64. Entrevista 6. Humberto Iglesias Tepec. 219

Lista de Tablas

Tabla 1. Las cuatro ontologías (Descola 2013, 122) . . . 28
Tabla 2. Denominaciones para el arquetipo de la pareja primordial . . . 38
Tabla 3. Difrasismos relacionados con la sabiduría. Fuente. *Códice Florentino*. Libro VI. . . . 42
Tabla 4. Metáforas ontológicas. *Códice Florentino*. Libro X.. . . . 60
Tabla 5. Metáforas ontológicas en el conocimiento médico. *Códice Florentino*. Libro X. . . . 63
Tabla 6. Vocablos nahuas del grupo -*ix*, "rostro", "ojo" relacionados con el conocimiento . . . 64
Tabla 7. *Nelhuayotl*. *Vocabulario en lengua mexicana y castellana*. Alonso de Molina. . . . 85
Tabla 8. *Nelitoa*. *Vocabulario en lengua mexicana y castellana*. Alonso de Molina. . . . 86
Tabla 9. *Nelli*. *Vocabulario en lengua mexicana y castellana*. Alonso de Molina. . . . 86
Tabla 10. *Neltiliztli*. *Vocabulario en lengua mexicana y castellana*. Alonso de Molina. . . . 87
Tabla 11. *Neltiliztli temachtiani*. *Vocabulario en lengua mexicana y castellana*. Alonso de Molina. . . . 88
Tabla 12. Términos para las fracciones de la unidad primaria en el sistema de medidas nahua. Adaptada de Dehouve (2014).. . . . 97
Tabla 13. Categorías para la propiedad de la tierra. Adaptada de Lockhart (1992, 144). . . . 117
Tabla 14. Cronología del conflicto de tierras de la comunidad de Santa María Ostula (Fuente: investigación periodística). . . . 133
Tabla 15. Libro X Capítulo VIII del *Códice Florentino.* . . . 147
Tabla 16. *Arte mexicana.* Antonio de Rincón Vocablos relacionados con el conocimiento y los sentidos.. . . 157
Tabla 17. *Arte mexicana* Vocablos relacionados con saber, creer y conocer.. . . . 158
Tabla 18. *Arte mexicana* Vocablos relacionados con la enseñanza. . . . 158
Tabla 19. *Arte mexicana* Vocablos relacionados con el entendimiento. . . . 159
Tabla 20. *Arte mexicana* Vocablos relacionados con el entendimiento. . . . 160
Tabla 21. *Catálogo de voces mexicanas que significan ideas metafísicas y morales*. . . . 165
Tabla 22. Vocablos relacionados con la sabiduría y el conocimiento. Clavijero.. . . . 166
Tabla 23. Vocablos relacionados con la teología católica. Clavijero.. . . . 166
Tabla 24. Diferentes formas de referirse a las personas sabias.. . . . 191
Tabla 25. Diferentes formas de referirse a la metodología en náhuatl. . . . 208

English Summary

The philosophical questions addressed in this dissertation started more than ten years ago. In the early years I had no idea of the long road that such concerns would imply, nor the form they would take. In the present dissertation several ideas are examined about the scope of Nahua tlamatiliztli / wisdom and the production of knowledge. The lack of recognition of indigenous philosophies is an academic gap in the vast majority of universities and research institutes and the aim of this research is to contribute to face and solve this sensitive issue.

Thus, this thesis offers a general analysis of the Nahua wisdom referring to diverse concepts embedded in Nahuatl language that may contribute to our better understanding of the role of wisdom and production of knowledge in Nahua worldview, which in turn may help us to explain its social relevance and cultural continuation from the precolonial period to the present in Mexico. The study of a variety of historical sources was very useful to extend the diachronic scope of this research. Also, the development of a trans-disciplinary approach was useful in the implementation of different methodologies which comes from different areas such as: historiography, iconography, philology, sociolinguistics and hermeneutics. Two innovative issues were the implementation of a "decolonial hermeneutics" and the development of a "stratigraphy of discourse".

This broad study of Nahua epistemology referred to by the term *tlamatiliztli* pays attention to systems of producing and transferring knowledge as well as generating meaning embedded in native ontology. The decolonizing approach gives priority to methods and concepts developed by Indigenous intellectuals and to the focus on forms of 'collective knowledge'. A wide array of concepts coined by indigenous researchers was implemented. For instance the structure of the dissertation is grounded in the idea of an "indigenous Research Paradigm" developed by Shawn Wilson; this paradigm is grounded in 4 areas of philosophy: methodology, epistemology, ontology and axiology.

With this idea in mind, the dissertation has been structured in two parts, the first one is divided in four chapters according to the paradigm mentioned above. The introduction presents the framework and methodologies used in the dissertation. Chapter 1 (Language, epistemology and wisdom) deals with the cognitive processes and structures embedded in Nahuatl language, especially the "difrasismos" or "parallelisms" related to wisdom found in the historical sources. Chapter 2 (Language, worldview and ontology) is devoted to the systematic analysis of the ontological metaphors embedded in the Nahuatl language. A wide array of sources was used from precolonial age to the present, in order to highlight the importance of this cultural feature. Furthermore, the study of indigenous ontology is crucial to understand the struggles of indigenous peoples for territory and the right to land.

The aim of Chapter 3 (Archaeoastronomy, mathematics and philosophy of time) is to clarify Nahua arithmetic and the algorithms used to calculate the land surfaces and the tribute as well as the astronomical movements which were the basis for the two calendars used by ancient Mexicans (the *tonalpohualli*, a 260 days calendar, and the *xiuhpohualli* a 360 plus 5 days calendar). This chapter also examines the Nahua category of "truth": *neltiliztli*.

Finally, Chapter 4 (Communal property, citizenship and right to land) focuses on the study of indigenous axiology, which is the basis for the idea of good life or cualli nemiliz, paying special attention to the axiological grounds of the right to land, taking into account the spiritual relation with the land developed by indigenous peoples since ancient times. The argument again refers to a wide array of sources from precolonial times to the present.

The second part of the dissertation addresses the

role of wise men and Nahua intellectuals in the production of knowledge, using a historiographical approach and philological methodologies in order to analyse the sources. The aim of the second part is to highlight the importance of knowledge production by native intellectuals from pre-Hispanic times through the colonial period until the present; the importance of female intellectuals and ritual specialists; the principles of Indigenous methodologies.

Chapter 5 (Historiography, wise men and Nahua intellectuals) is devoted to the study of the contributions of *tlamatinimeh* or the wise men of the pre-Hispanic times according to the available historical sources. Also in this chapter a philological analysis was made of works such as (1) *Arte mexicana* written by Antonio del Rincón, especially focusing on the words related to wisdom and knowledge, (2) a brief work of Chimalpahín about the role of wise men and philosophers, (3) the *Vocabulario de voces que expresan ideas metafísicas y morales* gathered by Francisco Javier Clavijero and finally (4) the study of an unpublished manuscript of the Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, which mentions the *yxtlamatque* or wise men from Tlaxcala, written in the XVIIIth century.

Chapter 6 (History, wise women and ritual specialists) focuses on the contribution of Nahua intellectuals in XIXth century, especially regarding issues of citizenship, the right of education, the preservation of cultural heritage and land ownership. An important aim of this chapter is to highlight the contribution of Nahua female intellectuals, because this issue has no received due recognition. It addresses the significance of the traditional knowledge of women. The last part of this chapter describes the role of ritual specialists in contemporary Nahua communities such as Acaxochitlán (Hidalgo) and Petlacala (Guerrero).

Finally, Chapter 7 (Intercultural dialogue and Nahua methodologies) focuses on the explanation of collaborative research methodologies in the study of topics that are meaningful for the development of an intercultural approach. This implies the discussion of questions related to the translation of key concepts from the western philosophical tradition into indigenous philosophies, especially those related with the concept of methodology. Different interviews with Nahua researchers, especially historians and teachers about the indigenous methodologies, especially Nahua methodology, are presented and analysed.

Nederlandse Samenvatting

van het proefschrift ***Tlamatiliztli: La sabiduría del pueblo nahua. Filosofía intercultural y derecho a la tierra (México)*** [Tlamatiliztli: de wijsheid van het Nahua volk. Interculturele filosofie en het recht op land (Mexico)

De filosofische vragen die in dit proefschrift aan de orde komen, zijn meer dan tien jaar geleden begonnen. In de beginjaren had ik geen idee van de lange weg die de studie van dit thema zou inhouden, noch van resultaten waar die naar zou leiden. In dit proefschrift worden verschillende ideeën onderzocht over de reikwijdte van het Nahua concept tlamatiliztli, "wijsheid", en de productie van kennis. Het gebrek aan erkenning van Inheemse filosofieën is een academische leemte in de overgrote meerderheid van universiteiten en onderzoeksinstituten en het doel van dit onderzoek is bij te dragen om dit gevoelige probleem onder ogen te zien en op te lossen.

Dit proefschrift biedt daarom een algemene analyse van de Nahua wijsheid, verwijzend naar diverse concepten ingebed in de Nahuatl taal die kunnen bijdragen aan een beter begrip van de rol van wijsheid en de productie van kennis in het Nahua wereldbeeld, wat ons op zijn beurt kan helpen om de sociale relevantie en culturele continuïteit van de prekoloniale periode tot heden in Mexico te verklaren. De studie van een verscheidenheid aan historische bronnen was nodig voor de diachrone reikwijdte van dit onderzoek. Ook was de ontwikkeling van een transdisciplinaire benadering nuttig bij de implementatie van verschillende methodologieën die afkomstig zijn uit verschillende domeinen zoals: geschiedschrijving, iconografie, filologie, sociolinguïstiek en hermeneutiek. Twee vernieuwende punten van aandacht waren de implementatie van een "dekoloniale hermeneutiek" en de ontwikkeling van een "stratigrafie van het discours".

Deze brede studie van de Nahua-epistemologie, waarnaar wordt verwezen met de term tlamatiliztli, besteedt aandacht aan systemen voor het produceren en overdragen van kennis en het genereren van betekenissen die zijn ingebed in de oorspronkelijke ontologie. De dekoloniserende benadering geeft prioriteit aan methoden en concepten ontwikkeld door Inheemse intellectuelen en aan de focus op vormen van 'collectieve kennis'. Een breed scala aan concepten ontwikkeld door Inheemse onderzoekers werd geïmplementeerd. De structuur van het proefschrift is bijvoorbeeld gebaseerd op het idee van een "Inheems onderzoeksparadigma" ontwikkeld door Shawn Wilson; dit paradigma is gebaseerd op 4 domeinen van de filosofie: methodologie, epistemologie, ontologie en axiologie. Met dit idee in gedachten is het proefschrift gestructureerd in twee delen, het eerste is verdeeld in vier hoofdstukken volgens het hierboven genoemde paradigma.

De inleiding presenteert het raamwerk en de methodologieën die in het proefschrift worden gehanteerd.

Hoofdstuk 1 (Taal, epistemologie en wijsheid) behandelt de cognitieve processen en structuren die in de Nahuatl-taal zijn ingebed, in het bijzonder de "difrasismos" of "parallellismen" gerelateerd aan wijsheid die in de historische bronnen worden aangetroffen.

Hoofdstuk 2 (Taal, wereldbeeld en ontologie) is gewijd aan de systematische analyse van de ontologische metaforen ingebed in de Nahuatl-taal. Een breed scala aan bronnen van de prekoloniale tijd tot heden wordt gebruikt om het belang van dit culturele kenmerk te benadrukken. Bovendien is de studie van de Inheemse ontologie cruciaal om de strijd van Inheemse volkeren met betrekking tot territorium en het recht op land te begrijpen.

Het doel van hoofdstuk 3 (Archeoastronomie, wiskunde en tijdsfilosofie) is het verduidelijken van de rekenkunde van de Nahua's en de algoritmen die worden gebruikt om landoppervlakken en tribuut te berekenen, evenals de astronomische dynamiek die ten grondslag ligt aan de twee kalenders die werden gebruikt door oude Mexicanen (de tonalpohualli, een kalender van 260 dagen, en de xiuhpohualli, een kalender van 360 plus 5 dagen). Dit hoofdstuk behandelt ook de Nahua categorie van "waarheid": neltiliztli.

Ten slotte concentreert hoofdstuk 4 (Gemeenschappelijk eigendom, burgerschap en recht op land) zich op de studie van de Inheemse axiologie, die de basis vormt voor het idee van goed leven of cualli nemiliz, met bijzondere aandacht voor de axiologische achtergrond van het recht op land, rekening houdend met de spirituele relatie met het land dat sinds de oudheid door Inheemse volkeren is ontwikkeld. Het argument verwijst opnieuw naar een breed scala aan bronnen van de voorkoloniale tijd tot heden.

Het tweede deel van het proefschrift behandelt de rol van wijze mannen en Nahua intellectuelen bij de productie van kennis, met behulp van een historiografische benadering en filologische methoden om de bronnen te analyseren. Het doel van dit tweede deel is om het belang te benadrukken van kennisproductie door inheemse intellectuelen vanaf de voorkoloniale tijd via de koloniale periode tot op heden; met speciale aandacht voor het belang van vrouwelijke intellectuelen en rituele specialisten, alsmede voor de principes van Inheemse methodologieën.

Hoofdstuk 5 (Geschiedschrijving, wijze mannen en Nahua intellectuelen) is gewijd aan de studie van de bijdragen van de tlamatinimeh of wijze mannen uit de voorkoloniale tijd zoals bericht door de beschikbare historische bronnen. In dit hoofdstuk wordt ook een filologische analyse gemaakt van specifieke werken, te weten: (1) *Arte mexicana* geschreven door Antonio del Rincón, met bijzondere aandacht voor de woorden die verband houden met wijsheid en kennis, (2) een kort werk van Chimalpahín over de rol van wijze mannen en filosofen, (3) het *Vocabulario de voces que expresan ideas metafísicas y morales* gecompileerd door Francisco Javier Clavijero en tenslotte (4) de studie van een ongepubliceerd manuscript uit de achttiende eeuw in de Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, dat de *yxtlamatque* of wijze mannen uit Tlaxcala behandelt.

Hoofdstuk 6 (Geschiedenis, wijze vrouwen en rituele specialisten) richt zich op de bijdrage van Nahua intellectuelen in de XIXe eeuw, vooral met betrekking tot kwesties van burgerschap, het recht op onderwijs, het behoud van cultureel erfgoed en landeigendom. Een belangrijk doel van dit hoofdstuk is om de bijdrage van Nahua vrouwelijke intellectuelen onder de aandacht te brengen, omdat dit thema tot dusver onvoldoende erkenning en aandacht heeft gekregen. Centraal staat de betekenis van de traditionele kennis van vrouwen. Het laatste deel van dit hoofdstuk beschrijft de rol van rituele specialisten in hedendaagse Nahua-gemeenschappen zoals Acaxochitlán (Hidalgo) en Petlacala (Guerrero).

Ten slotte gaat Hoofdstuk 7 (Interculturele dialoog en Nahua methodologieën) over de methodologieën van gezamenlijk onderzoek bij de studie van onderwerpen die betekenisvol zijn voor de ontwikkeling van een interculturele benadering. Dit impliceert de bespreking van vragen die verband houden met de vertaling van sleutelconcepten uit de westerse filosofische traditie naar inheemse filosofieën, vooral die met betrekking tot het concept methodologie. In dit kader worden verschillende interviews met Nahua-onderzoekers, met name historici en docenten, over de Inheemse methodologieën, met name de Nahua-methodologie, gepresenteerd en geanalyseerd.

Currículum Vítae

Osiris Sinuhé González Romero nació el 25 de enero de 1976 en la Ciudad de México. Allí estudió la Licenciatura en Filosofía, en 2003 participó en el XXI Congreso Mundial de Filosofía organizado por la FISP en Estambul, Turquía. En el año de 2005 fundó con otros colegas el Centro de Estudios genealógicos para la Investigación de la Cultura en México y América Latina A.C (CEGE A.C.) En el año 2007 obtuvo su título de Licenciado en Filosofía, ese mismo año inició sus estudios del idioma náhuatl en la Facultad de Estudios Superiores Cuautitlán de la UNAM con la Mtra. Ruth Flores. En el año 2009 participó en el II Encuentro de Jóvenes Artistas y Escritores de América Latina organizado por la Casa de las Américas en la Habana, Cuba.

A partir del año 2010 se incorporó a los trabajos del Seminario de Cultura Náhuatl del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, dirigido por el Profesor Emérito Dr. Miguel León-Portilla. Allí coordinó los trabajos de traducción del libro "Los cantos religiosos de los antiguos mexicanos", escrito por el investigador alemán Eduard Seler. Dicha obra fue publicada por el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM. También es coordinador del libro "Mesoamérica: Una mirada a través del tiempo" publicado por la editorial Palabra de Clío.

En el año 2012 ingresó la Maestría en Humanidades, con especialidad en filosofía moral y filosofía política, allí colaboró con el Profesor Emérito Dr. Enrique Dussel. En el año 2013 comenzó a dar clase como profesor de asignatura en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, los cursos impartidos fueron: "Problemas de Filosofía en México y América Latina" y "Problemas de Filosofía de la Historia y las Ciencias Sociales. Ese mismo año participó en los trabajos del XXIII Congreso Mundial de Filosofía organizado por la FISP en Atenas Grecia. En el año 2014 presentó su examen profesional para obtener el título de Maestro en Humanidades.

En el año 2015 obtuvo la "Beca del Grupo Coimbra para Jóvenes Profesores e Investigadores de Universidades de América Latina y el Caribe para hacer una estancia de investigación en la Universidad de Leiden. En el año 2016 obtuvo una beca de doctorado del "Programa para Estudios en el Extranjero" del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), eso le permitió realizar el estudio sobre la sabiduría nahua que se presenta en esta investigación. Durante el año 2017 participó en los trabajos del proyecto ENGHUM (Engaged Humanities in Europe) en el que participaron la Universidad de Varsovia, la Universidad de Londres (SOAS) y la Universidad de Leiden.

En el año 2018 se integró como investigador al proyecto COLING: "Minority Languages, Major Opportunities". Collaborative Research, Community Engagement and Innovative Educational Tools. Ha participado en conferencias y eventos académicos en la Universidad de Cambridge, la Universidad de Oxford, la Universidad de Texas en Austin, La Universidad de Bonn, la Universidad de Münster, El Parlamento Europeo, la Universidad Varsovia, La Universidad Estatal de Nueva York. También es autor de 10 artículos especializados.