



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



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

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 Johnson⁶⁴, 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 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*” (Beristain 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 Matlalcueyatl 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 immanencia 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, Merleau 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 forma⁷². “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 lin-

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”.

güista 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-’/ (tē-tepê). *cītlālin* “estrella”, pl/R-tin/ (cīcītlāltin)” (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 *tētepē* “montañas” y el celeste representado por el vocablo *cīcītlāltin* “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-*

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 sinédoques 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 afición. 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.

Ixcuitla (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 ixenacace*, que significa “sabio en excesiva manera”, sería “el que posee en grado sumo oídos e *ixtli*”, concebido éste como un órgano de percepción; *tlaixyeyecoliztli*, 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 prin-

cipales 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
<i>tepeyollohtli</i>	<i>tepe-yollo-tli</i>	“el corazón de la montaña”.
<i>tlaixmatini</i>	<i>tla-ix-mati-ni</i>	“el que conoce el rostro de las cosas”
<i>tlaixpachoani</i>	<i>tla-ix-pachoa-ni</i>	“el que cubre o tapa el rostro de las cosas
<i>teixpoloani</i>	<i>te-ix-poloa-ni</i>	el que borra el rostro de las gentes”.
<i>tlatozquitia</i>	<i>tla-tozqui-tia</i>	“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 *tlatipactli*: “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 antropónimo. 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

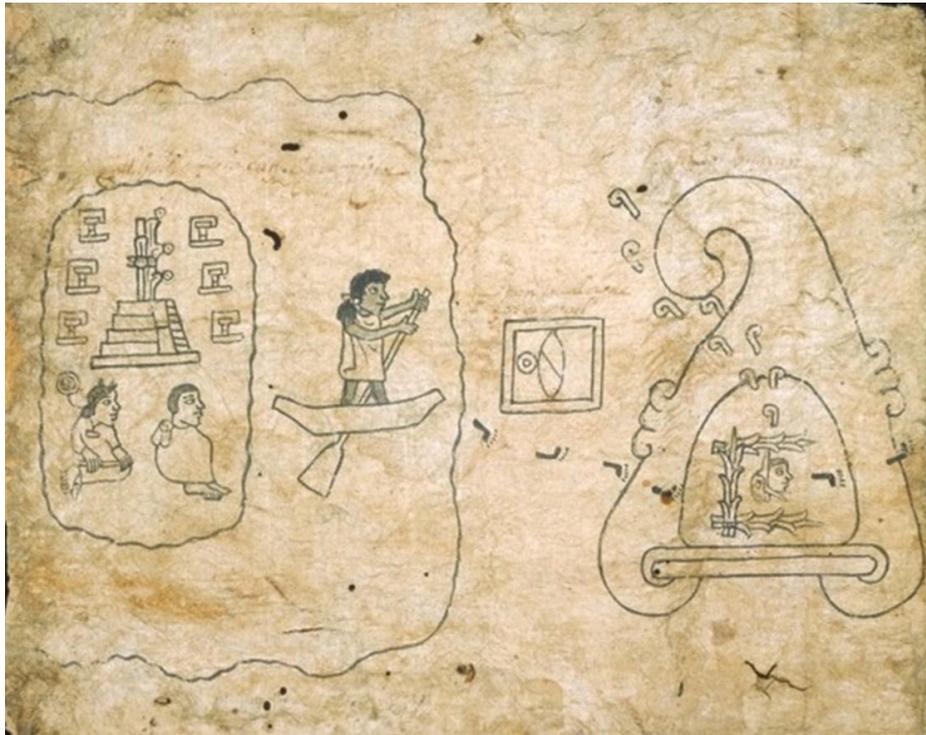


Imagen 14. Tira de la peregrinación o *Códice Boturini*. Huitzilopochtli. “El espíritu de la montaña”. Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, MNAH.

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

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

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 habilitado. 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 “voltar” 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

<i>metáfora</i>	<i>análisis</i>	<i>traducción</i>
<i>tlaixmatini</i>	<i>tla-ix-mati-ni</i>	el que conoce el rostro de las cosas conocedor
<i>xiuhixmatqui</i>	<i>xiuh-ix-matqui</i>	el que conoce el rostro de las plantas
<i>teiximatqui</i>	<i>te-ix-imat-qui</i>	el que conoce el rostro de las piedras
<i>quauhixmatqui</i>	<i>quauh-ix-matqui</i>	el que conoce el rostro de los árboles
<i>tlanelhuayoixmatqui</i>	<i>tla-nelhuayo-ix-matqui</i>	el que conoce el rostro de las raíces
<i>tlaixieicoiani</i>	<i>tla-ix-ieicoia-ni</i>	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-

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

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 *chian*, 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 chíá; 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 *tētepē*— 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. Bodleian 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 *tētepē*, las estrellas *cīciltāltin*, 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 racional⁷⁴; 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 *tētepē*, 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 mismas 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-gentilicias-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-gentilicias-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:

*Tlacuel nocelopetlatziné,
yn nauhcampa Ticachamalótoc,
no támiqui, no titeócihui;
auh ye huitz yn tlahuelilloc,
yn tecamocáyahua, yollopoliuhqui,
Tlein nech.chihuiliz,
cuix ámo nicnotlacatl?
Amo ninotolini tinemi, in tlalticpac?*

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 menciona 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*.

Ea mi querida estera que eres como jaguar,
abre tu boca hacia los cuatro rumbos,
también tú tienes sed, también tienes hambre
Ea que ya viene el bellaco
el que burla a las gentes y destruye su corazón
¿Qué me hará?
¿Acaso no soy un hombre desamparado?
¿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-gentilicias-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 tocoltintzihuan hueyi momamalito que in tlatoltin in tetepe ompa mochihua tle huehueyi tlatatl, mahuitziquez: tepatiquez quenon mihtoa, inin quincuitia tlamatquez. Ihuan ihcuac aca mococoa quitoa, “Tiahue topopozque ce xihuitl nozo ca totoltel”. Yehuan tlon yauh in tepehuazque totoltel noxo xihuitl ica tetl itocan chalchiuhuetl; campa metztica Tehhuehuentzin.

Ihuan inimequez tetepe nochtin antica yancuic tlaxcol ica Cuauhnahuac. Ca ce otili itzintlan Tehhuehuentzin huan yauh aciz Cuauhnahuac. Metztica ompa ce huey tlamacatzintli: occe lado metztica impan in xolal in Tepoztlan Tlatihuani noihqui mahuitzictlatatl Tepoztecatl. Inintzin tlatihuani no hueyi tlamacatzintli. Miaque tlaca Momochco Malacateticpac ohuilaloya Tepoztlan monamacaz cuahuil. Zan niman huitz; can metztica 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. Tepenahuac⁷⁸. 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

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.

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 sahumero 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”:

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

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 (*momohitia*)—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 pérdida 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 acuer-

do 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 literal⁷⁹.

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 *teyolia* (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
ilamatintzintin, ihcuac in tlayolli nemati ahmo
quimocuetlahuia tlacah, quiza itonal, choloa ihuan
yauh occe yeyantli campa queman quiahci yecyotl
tlacamaeh inyolouh ihuan quimocuitlahuia. Ihcuac
inin mochihua aoc onca xilotl, elotl, centli, ipampa
huahqui in toctli. Yeiha 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 vengán 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 tecnolozada. 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 montaña 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 Matlal-cueye. “Existe la creencia generalizada de que el volcán Popocatepetl tiene dos tipos de respiración: una hacia arriba y otra hacia abajo. La respiración hacia 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 considerarse 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 montañas 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 alimento a la población. La Señora de la Tierra tiene calor y esencia, tiene rostro, forma; a ella se le consi-

dera 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 tierra⁸², 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 desapareciendo 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 rebozo 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 de 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 *quechquemil*, 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 axxan⁸⁴ ce tepetl, oyeya ce tlacatzintli, oya huehca, onicompa oquixmat ce inamic, ce sohuatzintli, huan ocuallicac; huan ihcuac oyaya ic nican, in sohuatzintli⁸⁵ 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.
Quihto, ah yemai, nicayahuz, nicahcayahuz 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 otlixich 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 *chuatztintli*.

*quinequi tlatlachia, huan itzcotzin opanoc cahuitl
huan oquihto:*

–*Yeca, tiyahue nimitzmemé huan tiyahue.*

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

–*huan occepa ‘yeca yohuehca, yohuehca, x’huiquih
tiazqueh.*

–*Ahmo zan itzcotzin.*

*huan tlatcatzintli 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 otinehcaya, tlatiazqueh.*

–*Ahmo, oquinequia quehuaz, huan quimemez huan
huicaz.*

*Yocmo cualtic, ompa omocualanihqueh. In San
Lorenzo oquinequia quehuaz huelica huan huicaz
huan omomagaqueh⁸⁶ in San Lorenzo, oquimagac⁸⁷
huan oquicotonili ce ichichihual, ihuan yenon ompa
ca; ticmati ce tlal-monton, huan yenon quihto
ichichihual oquicotonili huan in oquicotonilli huan
niman in ye sohuatzintli oquihto:*

–*Ah, otinehcotonilli 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*

⁸⁶ Debería de ser: *omomacaqueh*.

⁸⁷ Debería de ser: *oquimaca*.

*Lorenzo inahuac in Malintzin, ihuan Cuahtlapanga
quihtoznequi, aquin oquicuahtlapanqueh niquin
tenantzin oquicuatlapa, huan in Malintzin ahmo
quipia ce chichihual niquin tlatcatzintli
oquicotonilli, ihuan yenon in axcan ompa quimpia
nomeme in San Lorenzo ce tlatcatzintli ihuan
Malintzin itenatzin, ompa quipia, onca
nomocahua.*

A continuación presento la versión en idioma castellano:

OG—¿Se sabe usted alguna historia acerca de la Matlalcueyatl? Porque la Matlalcueyatl 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—Sí.

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?

–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 lo voy a decir, le voy a decir que voy a hacer mis necesidades (*cuental* 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 Malintzin, una mujer, allá se quedaron⁸⁸.

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 aquí 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 tlatlakah tetlazohtlah, pacticateh. Quichihuahah nochí in tequitl huan amo tlatzihuih. Amo tlen quinmohmouhtia nozo intla acah quinequi quincuiliz imintlazohtzin, melahuac cualanilh 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 quinohtzazqueh. 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 oquitlahlanilih tlen

oquichihuaya. In Malintzin oquihtoh: —Amo tlen, nican niqiztzoct in Popocatepetl. Nechpactia quenin tlapopocaticah. In Cuahtlapanga ocachi ocualan. Oquiztehuac huan oquitemoto in Popocatepetl. Ihcuac ocahcic, oquillih: Amo nechpactia ticonotztinemiz in notlazohtzin, in Malintzin. In Popocatepetl oquihtoh: —Ayemo mozohuah huan intla yeh amo nechtocha, quema niyaz niqittatiuh mohmoztlatica. In Cuahtlapanga oquillih: —Intla occeppa tiyaz nimitzcuahtemaz, nimitztitlaniliz ce tetl ipan in motzonteccon. In Popocatepetl ocualan, oixtecuin huan oquillih: —Neh amacah nechpactia. Neh niyaz. In Cuahtlapanga ocahcouc ce hueyi tetl huan oquititlanilih. In Popocatepetl omihcuanilh 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 presenté 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, aquí 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 incompreensión 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 indigenidad” 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 desarro-

llado 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, pansiquismo) 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 inevitable⁸⁹. 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 categoría⁹⁰. 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 propor-

cionados 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 estudio 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).

