



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

SEGUNDA PARTE

Capítulo 5.

Historiografía. Personas sabias e intelectuales nahuas

En el capítulo 5, me concentraré en estudiar los aportes de los sabios e intelectuales nahuas, pues aunque es cierto que una buena parte de la sabiduría nahua tiene un carácter colectivo, también he considerado pertinente hacer un esfuerzo para dar a conocer los nombres y las obras de diversos autores, intelectuales y personas sabias con la intención de reconocer plenamente el trabajo realizado por ellos. Asimismo, en consecuencia con los principios de una *hermenéutica decolonial* es indispensable analizar el papel que han tenido las mujeres nahuas en la producción y transmisión del conocimiento, así como señalar los efectos de la colonización que persisten hasta hoy día, a través de formas como: la discriminación y el acceso restringido a la educación o al trabajo. En el primer apartado se estudiarán las características atribuidas a los sabios nahuas o *tlamatinimeh* durante la época precolonial

Posteriormente se examinarán diversas fuentes provenientes de la época colonial. Por ejemplo se estudiarán los vocablos relacionados con la sabiduría, el conocimiento y la educación que se encuentran compilados en el *Arte mexicana* del Antonio del Rincón. También se estudiará el desplazamiento de significado sobre el papel de los sabios, que se encuentra en un breve texto atribuido a Juan Domingo Chimalpahín. Posteriormente se presenta también un análisis del *Catálogo de voces mexicanas que significan ideas metafísicas y morales* compilado por Francisco Javier Clavijero. El análisis de todas estas obras nos permitirá contar con un léxico, sobre aquellas palabras relacionadas con la sabiduría y el conocimiento. También será útil para detectar los neologismos, los préstamos y los “trasvases” de un idioma a otro. Por último se presenta un documento inédito del siglo XVIII que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, en el que se hace mención a los Yxtlamatque de Tlaxcala

Asimismo, en concordancia con la *hermenéutica*

decolonial propuesta en esta investigación, resulta importante exponer los trabajos realizados por los propios investigadores nahuas contemporáneos. En este campo resultan relevantes los estudios especializados realizados por Luis Reyes García (1989, 444-449), Raúl Macuil (2017, 41-75), Refugio Nava (2003). Además de ello tomaré en cuenta las propuestas de León-Portilla (1993, 63-74), Lockhart (1992, 2-13), Mc Donough (2014, 3-33), Segovia (2017, 10-27), Tavárez (2019, 1-22).

Con base en lo anterior intentaré responder a las siguientes preguntas ¿quiénes son los sabios nahuas?, ¿qué características tenían los sabios nahuas en la época precolonial?, ¿de qué forma usaron los sabios nahuas la escritura alfabética impuesta por el orden colonial?, ¿cuál fue el papel del lenguaje en el proceso de colonización y evangelización en México?, ¿cuáles son las categorías propias del idioma náhuatl para referirse a los sabios y poseedores del conocimiento?, ¿quiénes han continuado con la transmisión del conocimiento ancestral y la sabiduría en las comunidades nahuas contemporáneas?

5.1 ANTECEDENTES Y ESTADO DE LA CUESTIÓN

¿Quiénes son los sabios nahuas? La sabiduría no es algo que se encuentre flotando en el aire o una simple abstracción, como generalmente se ha creído, debido a ello uno de los objetivos de este capítulo es poner en evidencia su carácter práctico y concreto. En concordancia con la *estratigrafía del discurso* que me propongo llevar a cabo, el primer paso consiste en desempolvar y sacudir, con una nueva mirada, las fuentes históricas que nos permiten acercarnos al estudio de la sabiduría nahua. Uno de los requisitos es adoptar una mirada crítica en relación con la informa-

ción contenida en las crónicas y documentos preparados por los frailes españoles, pues no resulta superfluo recordar que el objetivo de muchos de esos materiales era consolidar y acelerar el proceso de evangelización.

Los defensores del sistema colonial, para justificar la invasión y su control ideológico ponderan la actividad de investigación lingüística que desarrollaron los misioneros y es verdad que se produjeron gramáticas, vocabularios y miles de textos en lenguas indígenas. Pero se olvida, al hacer el balance, que los estudios científicos se elaboraron para los invasores mientras que para el consumo de los indios sólo se prepararon textos de propaganda religiosa: catecismos, oraciones, sermonarios, etc. Y esto es válido para los frailes del siglo XVI como para los misioneros protestantes actuales del Instituto Lingüístico de Verano que desarrollan una lingüística colonial. En la práctica se trata del estudio de la fonética, de la morfología y de la sintaxis para llegar a imponer la religión del grupo dominante. De ningún modo se trata de poner conocimientos en mano de los indios para que ellos los utilicen para apoyar su propio desarrollo lingüístico por el camino que ellos decidan (Reyes García 1989, 445).

Es justo aquí en donde se requiere paciencia para remover las capas de *sedimentos discursivos* acumuladas –durante cientos de años– en las mentes, corazones, documentos, bibliotecas y tribunales. Para remover estos sedimentos considero de mucha utilidad la aplicación de la *hermenéutica decolonial*, y por supuesto la creación de una *fisonomía del saber*, la cual me servirá como marco de interpretación.

Dicha fisonomía no es un rasgo arbitrario; por el contrario representa la posibilidad de analizar las implicaciones cognitivas que tienen los conceptos, categorías, metáforas, frases nominales y expresiones que se encuentran presentes en los manuscritos, documentos, narrativas, plegarias etc., concebidos en el idioma náhuatl. Asimismo, muchos de los términos o conceptos fundamentales proceden de textos coloniales que pueden reflejar la interacción cultural e intelectual, pero el hecho de que provengan de la época colonial no socava su pertinencia.

En primera instancia, la frase “intelectuales indígenas” puede entenderse como referida a individuos comprometidos con la producción de conocimiento. No obstante, esa noción debe ser ampliada para enten-

der lo que las sociedades indígenas consideran como sabiduría. “En el Libro 6, Capítulo 9 del *Código Florentino* se dice que la sabiduría adquirida por los nuevos gobernantes estaba ligada a *coyahuac tezcacatl necoc xapo*, “el amplio espejo pulido por ambos lados”, hecho por la poderosa deidad Tezcatlipoca: “El espejo humeante”. Desde esa perspectiva, la sabiduría tiene un carácter colectivo y emana de un dominio cosmológico” (Tavárez 2019,1).

En relación con la práctica educativa también se puede considerar el hecho de que, desde tiempos precoloniales, una de las funciones principales –de los sabios nahuas– era ayudar a las personas a forjarse un rostro y un corazón *in ixtli in yollotl*; esta expresión puede caracterizarse como un difrasismo que se ha utilizado para referirse al concepto de persona. (López-Austin 1991, 317-335) y (León-Portilla 1997, 189-203). En relación con el tema que en esta ocasión nos ocupa, es pertinente abordar las siguientes preguntas: ¿con que criterios podemos afirmar que una persona es sabia?, ¿de qué forma es posible ayudar a forjar un rostro y un corazón sabios? El objetivo de formar rostros y corazones es un proceso fuertemente ligado a la función social de las instituciones educativas¹³⁰, y si bien es cierto que buena parte de la sabiduría nahua se ha distinguido por tener un carácter colectivo, también es cierto que con un poco de acuciosidad histórica es posible reconocer los rostros y corazones de los sabios nahuas, es decir, es posible sacar a la luz los nombres de algunos de ellos, desde tiempos precoloniales. Entre los más celebres podemos nombrar a: Nezahualcóyotl, Tlacaelel, Nezahualpilli, Tlatecatzin de Huauhinango, Cuauhcuahztzin de Tepechpan, Tochiuitzin, Axayacatl, Tecayehuatzin de Huexotzinco, Cacamatzin, Macuilxochitzin, Temilotzin, Ayocuan Cuetzpallin, Xicohtencatl de Tlaxcala. (León-Portilla, 1999,9-64).

Una vez llegados a este punto conviene señalar que, desde la óptica de una *hermenéutica decolonial*, resulta necesario reconocer también la sabiduría de las mujeres nahuas, si bien en las fuentes históricas no es

¹³⁰ Para tener un entendimiento más completo y detallado sobre la función social que tuvieron las escuelas en el México precolonial, y específicamente al interior de la cultura mexicana, puede consultarse el estudio de Marcelo Méndez Medina, que lleva por título *Educación y poder en la cultura mexicana*. En esta obra se puede encontrar un análisis filosófico de la función social que tuvieron las instituciones educativas, tanto en la producción de saberes y conocimientos, como en la formación de individuos y paradigmas culturales. Dicha investigación también es una muestra de la posible aplicación de la *arqueología del saber* y la genealogía para el estudio de la cultura y la sabiduría del pueblo nahua.

sencillo encontrar los nombres. Sin embargo, para subsanar parcialmente esa omisión conviene no olvidar la sabiduría de las sacerdotisas, parteras, escribas, poetas, así como el conocimiento contenido en los *huehuetlahtolli*, en donde se da cuenta de los consejos que le da la madre a su hija, de las palabras sabias de la partera a la mujer que va a dar a luz, o bien los discursos de las ancianas, los cuales son un mínimo ejemplo de dichos saberes.

No es mi objetivo principal realizar un estudio especializado de la sabiduría con base en un enfoque de género, sin embargo, si considero pertinente señalar que, desde una perspectiva decolonial, el reconocimiento de la sabiduría de las mujeres nahuas es un asunto que no puede ser soslayado de ninguna manera. Las fuentes históricas mencionan que existían mujeres dedicadas a la pintura y a la escritura de códices, tal y como se puede apreciar en la siguiente lámina perteneciente al *Códice Telleriano-Remensis*.

Los testimonios proporcionados por las fuentes históricas, también mencionan la existencia de mujeres dedicadas a la composición de cantos y poemas. Ixtlixochitl hace mención de una mujer en tiempos de Nezahualpilli que: “era tan sabia que competía con el

rey y con los más sabios de su reino y era en poesía muy aventajada...”¹³¹ Desafortunadamente no es posible conocer su nombre, sin embargo, no era la única “Chimalpahín en sus *Relaciones*, así como los *Anales de Cuautitlán*, mencionan también la existencia de poetisas y aun llegan a transcribir algunos fragmentos de sus composiciones” (León-Portilla 1999, 195). Un ejemplo notable es el de Macuilxochitzin, de quien se conserva una composición en el Manuscrito de *Cantares mexicanos fol. 53v*.

<i>A nonpehua noncuica</i>	Elevo mis cantos
<i>Ni macuilxochitl</i>	Yo, Macuilxochitl
<i>Zan noconahuiltia</i>	Con ellos alegro al Dador
<i>in ipalnemoa,</i>	de la vida,
<i>¡yn maconnetotilo</i>	¡comience la danza!
<i>¿Quenonamican,</i>	¿Adonde de algún modo
<i>can o ye ichan</i>	se existe,
<i>im a itquihua in cuicatl?</i>	a la casa de Él
<i>¿Ic zanio nican</i>	se llevan los cantos?
<i>y izca anmoxochiuh?</i>	¿O sólo aquí
<i>¡In ma netotilo!</i>	están vuestras flores?,
	¡Comience la danza!

Este fragmento es una muestra de la sabiduría perteneciente a las mujeres nahuas, en la que se expresan algunas preguntas relacionadas con la existencia del ser humano en el mundo y su relación con lo sagrado. Desafortunadamente, la información que poseemos sobre este tipo de composiciones creadas por las mujeres no es tan abundante como quisiéramos, tal y como sucede con otras áreas de la cultura, por ejemplo el conocimiento de las propiedades terapéuticas de plantas y animales, el conocimiento de la técnica desarrollada por las parteras para facilitar el arduo trabajo del alumbramiento, el conocimiento de técnicas agrícolas y de selección de semillas, el conocimiento de las técnicas de textiles y el simbolismo sagrado expresado a través de ellas.

Para profundizar un poco más nuestra *estratigrafía del discurso* es conveniente destacar que, en la época precolonial, la facultad de leer y escribir no estaba restringida a las elites, tal y como lo muestra la advertencia de Itzcoatl, gobernante mexica, en el sentido de que los comuneros no debían de continuar en posesión del conocimiento sobre los sistemas de escritura (*in*



Imagen 44. “La pintora”. Códice Telleriano Remensis fol 64.

131 Fernando de Alva Ixtlixochitl, *Obras históricas*, t. II, 268.

tlilli tlapalli, “la tinta negra, la tinta roja”) usados en registros históricos y anuarios; para lograr su objetivo, decretó una quema de esos registros. (Tavárez 2019, 2)

Durante el periodo colonial, algunos estudiosos descendientes de padres y abuelos indígenas se encargaron de recopilar información —que ha sido de mucha utilidad— para el estudio de la lengua y cultura nahuas durante los siglos XVI y XVII. Además de los descendientes de la nobleza también es pertinente mencionar a Martín de la Cruz y Juan Badiano¹³², quienes compilaron y organizaron parte del conocimiento sobre las propiedades curativas de muchas plantas endémicas de América. Ambos fueron alumnos del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, hablantes del idioma náhuatl y produjeron un manuscrito con ilustraciones y descripciones en latín, enfocado en mostrar las propiedades curativas de las plantas y flores endémicas de la Nueva España, o en otras palabras, una obra nahua comparable con los manuales conocidos como *materia medica*, los cuales eran utilizados por los doctores de la modernidad temprana en Europa (Tavárez 2019, 4).

Algunos descendientes de la clase gobernante se distinguieron por sus trabajos de carácter histórico y genealógico como: Fernando Pimentel Ixtlixochitl, Antonio de Tovar Cano Moctezuma Ixtlixochitl¹³³ y Antonio Pimentel Ixtlixochitl¹³⁴. Sin embargo, el más conocido es Fernando de Alvarado Tezozomoc¹³⁵, a quien se le atribuye la escritura de la *Crónica mexicana-yotl*. Él fue bisnieto de Axayácatl y descendiente de la clase gobernante de Ecatepec. También fue gobernador de la ciudad de México-Tenochtitlán de 1539 a 1541, por encargo del Virrey Antonio de Mendoza. Otro caso notable es el de Antonio Valeriano, quien además de componer y traducir diversas obras fue gobernante de Azcapotzalco en el siglo XVI.

No fueron los únicos, el trabajo realizado por otros intelectuales nahuas en la segunda mitad del siglo XVI fue revelado de forma inusual por el Franciscano Juan Bautista Viseo en el prefacio a su *Sermonario Náhuatl*

publicado en 1606. Así mientras los autores europeos raramente hacían referencia al trabajo de los intelectuales indígenas, Bautista hace referencia a las actividades de ocho intelectuales nahuas que trabajaron como co-autores, y asistentes con Alonso de Molina, Bernardino de Sahagún, Jerónimo de Mendieta, Luis Rodríguez y otros eminentes franciscanos.

Con la excepción de Diego Adriano, todos los intelectuales mencionados a continuación fueron maestros o graduados del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco. Entre esas grandes mentes nahuas, uno puede encontrar a Hernando de Ribas [...] el latinista y cantor de iglesia Juan Bernardo de Huexotzinco; el tlaltelolca Diego Adriano, un “compositor de imprenta” quien también era reconocido por su habilidad para traducir cualquier texto del latín al náhuatl; don Francisco Baptista de Contreras de Cuernavaca, quien se desempeñó como gobernador de Xochimilco [...] el Tezcocano Esteban Bravo [...] y sobre todo don Antonio Valeriano, nativo de Azcapotzalco, quien se desempeñó como gobernador de su lugar de origen por ocho años y como gobernador indígena de la Ciudad de México por otros veintitrés años. (Tavárez 2019, 4)

En otras regiones donde se hablaba el idioma náhuatl, como Texcoco y Tlaxcala vale la pena mencionar los trabajos de Tadeo de Niza¹³⁶, Gabriel de Ayala¹³⁷, Juan Ventura Zapata y Mendoza¹³⁸. Dichas obras son de utilidad para comprender mejor la historia de Tlaxcala, así como la historia de la conquista de México-Tenochtitlán. Asimismo, en relación con los rituales y temas religiosos quiero destacar la obra de Pedro Ponce¹³⁹.

Además de ellos quiero destacar el trabajo de Antonio del Rincón (1555-1601), quien era descendiente de la nobleza de Texcoco y fue la primera persona —perteneciente a los *pueblos originarios* de América— en

132 <https://codicecruz-badiano.com/index.html#codexm>.

133 “Hijo de Coanacoatzin, último rey de Acolhuacan [...] Estos dos señores escribieron a petición del conde de Benavente y del Virrey de México D. Luis de Velasco, cartas sobre la genealogía de los reyes de Acolhuacan y sobre otros puntos de la historia antigua de aquel reino, las cuales se conservan en dicho colegio de jesuitas” (Clavijero 1976, XXVII).

134 “[...] hijo de D. Fernando Pimentel. Escribió las *memorias históricas del reino de Acolhuacán*, de que se valió Torquemada y de está tomado el cómputo asentado en el Lib. 4.º de mi Historia del gasto anual que se hacía en el palacio del famoso rey Nezahualcóyotl, bisabuelo de aquel autor” (Clavijero 1976, XXVII).

135 “[...] indio mexicano. Escribió en español una *Crónica mexicana* hacia el año de 1598, la cual se conserva en la referida Biblioteca de San Pedro y San Pablo” (Clavijero 1976, XXVIII).

136 “[...] noble indio Tlaxcalteca. Escribió en el año de 1548, por orden del virrey de México, la historia de la conquista, la cual suscribieron treinta señores tlaxcaltecas” (Clavijero 1976, XXVII).

137 “[...] noble indio de Texcoco. Escribió en mexicano los comentarios históricos que contienen la relación de todos los acontecimientos de los mexicanos desde el año 1243 de la era vulgar hasta el de 1562” (Clavijero 1976, XXVII).

138 “[...] noble Tlaxcalteca. Escribió en lengua mexicana la *Crónica* de Tlaxcala, que contiene todos los sucesos de los tlaxcaltecas desde su arribo al país de Anáhuac hasta el año de 1589” (Clavijero 1976, XXVII).

139 “[...] noble indio, párroco de Tzompahuacan. Escribió en español una *Noticia de los dioses y de los ritos del gentilismo mexicano*” (Clavijero 1976, XXVII).

escribir una gramática de su propio idioma, en este caso el náhuatl. En esta investigación pondré especial atención en el análisis del *Arte mexicana*, pues allí se encuentran una buena cantidad de palabras y expresiones en idioma náhuatl, que pueden ser de ayuda para entender mejor las nociones de sabiduría y conocimiento. Asimismo, quiero destacar la formación filosófica que tuvo Antonio del Rincón, así como su talento lingüístico, pues como hablante nativo del idioma náhuatl se percató de la importancia de registrar el saltillo¹⁴⁰. No obstante un error de impresión impidió que sus aportaciones fueran reconocidas de manera inmediata.

En esta investigación he realizado un análisis del vocabulario que se encuentra en la parte final de la gramática de Antonio del Rincón, con el fin de exponer aquellas palabras y categorías relacionadas con la sabiduría: *tlamatiliztli* y el conocimiento: *tlaixmatiliztli*. La intención de hacerlo es para mostrar la continuidad que tuvieron dichas categorías, a través del idioma, aunque el contexto social y político se haya transformado de manera drástica. Este tipo de análisis no se reduce a la reivindicación personal de un autor, sino a la exposición de las estructuras cognoscitivas presentes en el idioma, que permanecieron al proceso de colonización.

Desde una perspectiva intercultural vale la pena mencionar la obra de aquellos intelectuales originarios que vivieron entre dos mundos, no sólo porque se les ha considerado mestizos con descendencia indígena, sino también por la metodología utilizada en la composición de sus narrativas (Tavárez 2019,8), a esto en náhuatl se le conoce como “estar situado en medio de”, o *nepantla*. Entonces para ensayar una posible resignificación del término intercultural podría trazarse una analogía entre ese “nepantlismo”, o “estar en medio de”, y el desarrollo de una metodología y una narrativa que toma elementos de dos tradiciones culturales diversas, y en posible conflicto entre sí.

En el campo de la historiografía destacan las obras de Fernando de Alva Ixtlixochitl¹⁴¹, quien era descen-

diente directo de la casa gobernante de Texcoco. Fue comisionado para escribir sobre la historia de sus antepasados. Su obra es valiosa porque allí se encuentran testimonios sobre la lírica nahua de la época precolonial, allí se consigna la existencia de mujeres poetisas y forjadoras de cantos, tal y como ha sido mencionado anteriormente. Francisco Xavier Clavijero destaca la metodología y la acuciosidad empleada en la elaboración de sus obras. Otro cronista destacado de la región de Texcoco es Juan Bautista Pomar¹⁴², quien da cuenta de varios aspectos de la organización social, de los rituales, de las fiestas, así como del papel social que tuvieron los forjadores de cantos en aquella región de habla náhuatl.

Ya en pleno siglo XVII vale la pena destacar la vasta obra de Domingo Chimalpahín¹⁴³. En el caso de esta investigación resulta de suma utilidad un breve escrito contenido en su *Diario*, en donde da cuenta de un eclipse de Sol ocurrido en el mes de junio de 1611. El valor para esta investigación es que allí aparecen diversos vocablos nahuas relacionados con la sabiduría y el conocimiento, pero utilizados o interpretados de una forma distinta. En ese mismo texto se aprecia el uso de un préstamo de la lengua latina, a saber: *philosophosmeh*, para referirse a aquellos individuos versados en el conocimiento de los cuerpos celestes.

Una vez llegados a este punto conviene aclarar que no todos los sabios nahuas eran considerados como tales debido a su participación en instituciones educativas, desde siempre han existido especialistas rituales que han transmitido y desarrollado sus actividades en contextos no académicos. Los especialistas rituales activos durante el siglo XVII también han de ser considerados como sabios, aunque nuestro conocimiento sobre ellos se exprese a través de documentos de di-

algunos materiales para mi historia. El autor fue tan cauto en escribir que para quitar toda sospecha de ficción, hizo constar legalmente la conformidad de sus relaciones con las pinturas históricas que había heredado de sus nobilísimos antepasados” (Clavijero 1976, XXVIII).

142 “Texcocano o cholteca, descendiente de un bastardo de la casa real de Texcoco. Escribió memorias históricas de aquel reino, de las que se sirvió Torquemada” (Clavijero 1976, XXVIII).

143 “[...] noble indio de México. Escribió en mexicano cuatro obras muy apreciadas por los inteligentes: I. Crónica mexicana, que contiene todos los acontecimientos de aquella nación desde el año de 1068 hasta el de 1557 de la era vulgar: II. Historia de la conquista de México por los españoles: Noticias originales de los reinos de Acolhuacán, de México y de otras provincias: IV. Comentarios históricos desde el año 1064 hasta el de 1521. Estas obras que me habían sido muy útiles, se conservaban en la librería del Colegio de San Pedro y San Pablo de México y tuvo copia de ellas el caballero Boturini, como de casi todas las obras de los indios que he mencionado. La crónica se hallaba también en la librería del Colegio de San Gregorio de los jesuitas de México” (Clavijero 1976, XXVIII).

140 La nomenclatura técnica es oclusiva glotal sorda, o saltillo. En el llamado “náhuatl clásico” puede funcionar como un fonema independiente.

141 “Texcocano, descendiente por línea directa de los reyes de Acolhuacán. Este noble indio, versadísimo en las antigüedades de su nación, escribió excitado por el virrey de México, algunas obras eruditas y muy apreciables, y son las siguientes: I. *Historia de la Nueva España*; II. *Historia de los señores chichimecas*; III. *Compendio histórico del reino de Texcoco*; IV. *Memorias históricas de los toltecas y otras naciones de Anáhuac*. Todas estas obras, escritas en español, se conservaban en la librería del colegio de los jesuitas en México, y de ellas he tomado

fácil interpretación como los juicios sobre “idolatrías” realizados por la Inquisición, lo cual provocó que muchos de estos sabios decidieran permanecer anónimos, o trabajando en la clandestinidad.

Una de las fuentes en donde se compila ese saber colectivo es el polémicamente llamado *Tratado de las supersticiones*, compilado por el fraile Hernando Ruíz de Alarcón entre 1613 y 1629, quien es el responsable de la traducción e interpretación de sesenta y seis plegarias, o conjuros en náhuatl. “Este conocimiento provenía de nueve hombres y diecisiete mujeres, quienes eran especialistas rituales y cuyos nombres se encuentran consignados en el Tratado, y también de varios especialistas anónimos, todos los cuales residían en treinta comunidades localizadas en las regiones nahuas de Coahuixcatlan y Tlaluicatlapan” (Tavárez 2019,9).

En el siglo XVIII –para el estudio del concepto de sabiduría– también resulta de mucha utilidad el análisis crítico del *Catálogo de voces mexicanas que significan ideas metafísicas y morales*, compilado por el jesuita Francisco Javier Clavijero, el cual puede encontrarse en la Sexta Disertación perteneciente a su *Historia Antigua de México* publicada en 1781. El valor de dicha sección es la compilación de un vocabulario filosófico. Sin duda, se trata de una obra que también ha de ser tomada en cuenta por los estudiosos, pues complementa y corrobora la información que se encuentra en las fuentes del siglo XVI¹⁴⁴. Allí se pueden encontrar consignadas las palabras *tlamatiliztli* “sabiduría”, y también *ixtlamatiliztli* “conocimiento”. La diferencia específica entre ambos términos, representada claramente por la presencia del prefijo *-ix* “rostro”, será estudiada con más detalle en los siguientes capítulos.

5.2 TLAMATINIMEH EN EL MUNDO MESOAMERICANO.

¿Qué características tenían los sabios nahuas en la época precolonial? El análisis de textos y manuscritos que se encuentran en los rincones y anaqueles de las bibliotecas es un paso ineludible en esta investigación. Por eso para continuar esta *estratigrafía del discurso*

–en relación con los sabios nahuas o “*tlamatinimeh*”– es conveniente analizar críticamente la información contenida en las fuentes históricas. En estas obras encontraremos la mención a los *tlamatinimeh*, que es la palabra utilizada para designar a las personas sabias. Un análisis cuidadoso permitirá entrever las categorías de pensamiento en su idioma original, así como los matices de significado asociados a cada una de sus representaciones en las fuentes históricas¹⁴⁵.

El siguiente nivel de esta *estratigrafía del discurso* consiste en abordar la siguiente pregunta ¿con qué criterios podemos afirmar que una persona es sabia? Para responder resulta de mucha utilidad la exposición y el análisis del texto contenido en el Libro X del *Códice Florentino*, en donde se habla de las características que deben de tener los *tlamatinimeh*, o sabios. Para ello examinaré los estudios precedentes (León-Portilla 1993 [1956], 63-74; Graña-Behrens 2012 15-32; Lee 2017, 291-312).

Tener en mente dichos estudios especializados será de mucha utilidad para exponer cuáles son los principales criterios para considerar que una persona es sabia. Dichos criterios han sido resultado de un análisis de las fuentes históricas mencionadas, y sobre todo de las funciones prácticas desempeñadas por el *tlamatinini*. Por ejemplo, una de las principales es la función educativa, tal y como se expresa en los manuscritos pictográficos del siglo XVI. Las instituciones educativas tenían como función transmitir y socializar el conocimiento por eso son el lugar indicado para reflexionar sobre este asunto: “La elaboración de la filosofía náhuatl no puede atribuirse –al igual que en el caso de la filosofía hindú contenida en los *Upanishads*– a pensadores aislados, sino más bien a las antiguas escuelas de sabios. Y es que no hay que juzgar puerilmente con el criterio individualista de la cultura occidental moderna las agrupaciones más socializadas de los sabios de otros tiempos y latitudes” (León-Portilla 1993, 80).

Una de las principales funciones –que no la única– desempeñadas por los *tlamatinimeh* era la sacerdotal, en ese sentido su papel como interpretes del calendario incluía la supervisión de la cuenta de 260 días, pero también llevar a cabo profecías con base en dicho calendario, o en otros conocimientos como la astro-

¹⁴⁴ Las otras fuentes históricas que sirven para analizar el concepto de sabiduría aplicando la metodología historiográfica son el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, y *mexicana y castellana* compilado por Fray Alonso de Molina y el *Códice Florentino*, Libro X.

¹⁴⁵ “Existen dos documentos cruciales que hacen referencia al *tlamatinini* (pl. *tlamatinimeh*), el sabio, un pasaje en Coloquios y Doctrina Cristiana (fol 34v) y el *Códice Florentino* Libro 10, capítulo 8. Ambos compilados a mediados del siglo XVI” (Graña-Behrens 2012, 24).

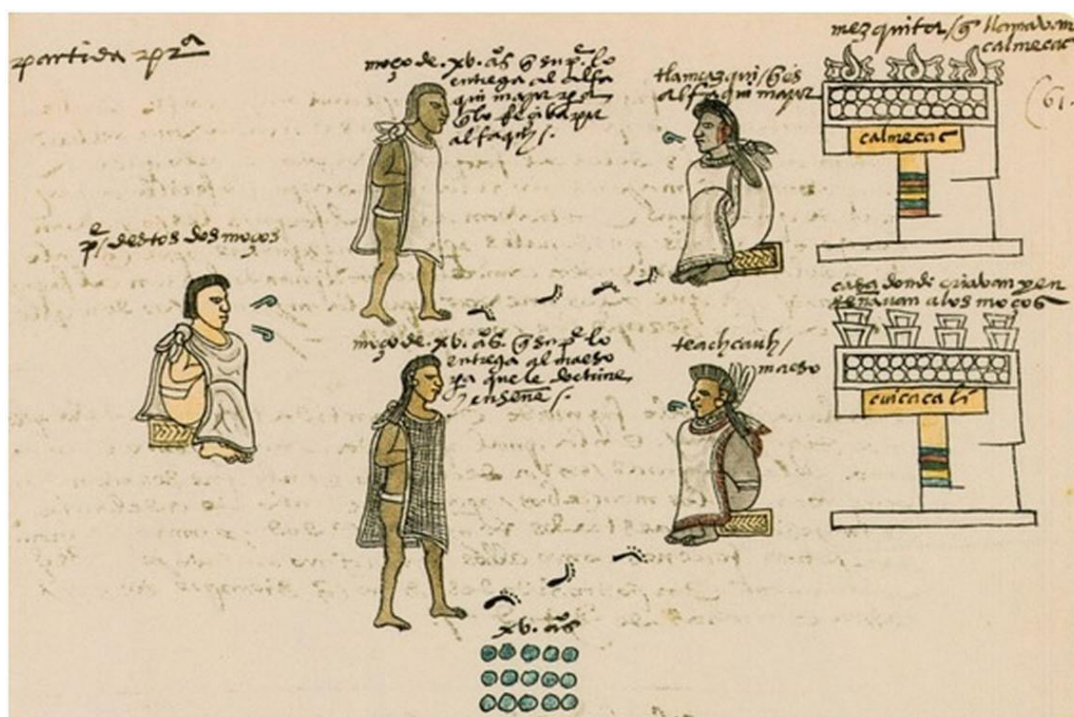


Imagen 45. El sabio como sacerdote y educador. Códice Mendoza, fol 63r. Bodleian Library, Oxford.

nomía, y por supuesto cumplir con su papel de maestros en el Calmecac. El *tlamatini* era el poseedor de los libros sagrados, el que contaba los días y estaba al pendiente de las profecías, sin embargo, el que haya sido considerado “guardián” o “poseedor” de los libros sagrados no significa que el *tlamatini* los hubiera pintado (Graña-Behrens, 2012, 24).

Obviamente sería ingenuo pensar que esta era la única función de los sabios, por eso es importante mencionar que el *tlamatinimeh* no debe confundirse completamente con el *tlamacazque*, hay diferencias muy sutiles que necesitan ser explicadas con más detalle. “El *tlamatini* era alguien que trataba de entender la naturaleza transitoria de la vida en la tierra, las cuestiones universales acerca de la vida y la muerte, y en última instancia rechazar la ideología estatal Azteca, especialmente el concepto de sacrificio humano como una condición para mantener con vida al cosmos” (Graña-Behrens 2012, 25).

Para proseguir con esta *estratigrafía del discurso* es conveniente exponer una visión crítica en relación con las fuentes históricas, pues desde la perspectiva de una *hermenéutica decolonial* no es superfluo recordar que la finalidad del trabajo de fray Bernardino de Sahagún era lograr la evangelización de los nahuas.

Para lograrlo utilizó las herramientas teóricas que tenía disponibles para poder realizar el “trasvase” de conceptos de una visión de mundo a otra, sin embargo, en ese proceso de “trasvase” hay elementos que una *epistemología intercultural* no puede soslayar.

Las abundantes fuentes preparadas por Sahagún en español y en náhuatl, y su visión amplia y erudita de la cultura náhuatl en esas fuentes, han conducido frecuentemente a los investigadores a soslayar su identidad como colonizador, quien estaba interesado primordialmente en el uso/aprovechamiento de la cultura indígena, y no en la cultura misma. La transformación de los sacerdotes nahuas (*tlamacazqueh*) en sabios al estilo europeo (*tlamatinimeh*) es una de las muchas tradiciones prehispánicas que Sahagún convirtió y clasificó siguiendo el modelo europeo (Lee 2017, 305).

En relación con el primer punto estoy de acuerdo en adoptar una posición crítica en relación con las fuentes históricas disponibles, no sólo en la parte metodológica, sino también en relación con sus objetivos, en este caso la evangelización forzada. En relación con el segundo proceso es importante estar

atento al marco teórico que ha servido para hacer esos trasvases, no sólo en la obra de Sahagún, sino en la de cualquier investigador.

Asimismo quiero aclarar que el reconocimiento de la existencia de una filosofía náhuatl, no se reduce al hecho de la famosa glosa del Libro VI del *Códice Florentino*, en donde se habla de sabios o filósofos, dicho reconocimiento se basa en la información proporcionada por otras fuentes, en donde se abordan preguntas filosóficas en las que prevalece la duda y la incertidumbre, inclusive en relación con lo sagrado, pues mientras el sacerdote (*tlamacazque*) cree, el sabio o filósofo (*tlamatini*) tiene la posibilidad de la duda.

Preguntas que implican ya abiertamente una desconfianza respecto de los mitos sobre el más allá. Quienes se las plantean no están satisfechos con las respuestas dadas por el saber religioso. Por eso dudan y admiten que hay un problema. Quieren ver con mayor claridad cuál es el destino de nuestras vidas y consiguientemente, qué importancia tiene el afanarse en el mundo (León-Portilla 1993,60).

Esa insatisfacción con el saber religioso es un *rasgo cultural* clave al que no se le ha dado la atención requerida en la mayoría de estudios hechos por antropólogos, arqueólogos e historiadores, sin embargo, para un estudio filosófico tiene una importancia nada desdeñable¹⁴⁶. Así a continuación presentaré el texto contenido en el Libro X del *Códice Florentino*.

Con base en el texto se puede afirmar, por medio de una *analogía*, que la sabiduría se identifica con la luz y la claridad, mientras que la ignorancia se vincula con la oscuridad, es decir, con la falta de claridad. Por supuesto que también se puede estar engeguado por la luz, sin embargo, en este caso el contexto deja entrever que se trata de una luz que tiene como finalidad alumbrar el camino. Se compara al sabio con una tea, con una antorcha que no ahúma, sino que ilumina.

El sabio también es considerado como si fuera un espejo: “Al aplicarse al sabio, diciendo que es un espejo horadado se afirma que el *tlamatini* es en sí mismo una especie de órgano de contemplación: una visión concentrada del mundo y de las cosas humanas”

¹⁴⁶ Dicha insatisfacción con el saber religioso era impensable para los frailes españoles quienes operaban dentro del marco de una filosofía cristiana, en la cual la verdad estaba definida por las Sagradas Escrituras y la duda no era aceptada. En este contexto es interesante señalar que la obra de Martín de la Cruz y Juan Badiano no contiene referencias religiosas.

(León-Portilla 1993,66). En este caso la figura del espejo también está relacionada con la luz, pero sobre todo con la imagen concentrada del mundo que se refleja en esa superficie. El espejo es un objeto que sirve para ver, pero también para reflexionar, pues en la superficie del espejo aparecen muchas imágenes, entre ellas la del propio rostro. En ese sentido puede interpretarse al espejo como un símbolo que representa la reflexión y que se relaciona directamente con el sentido de la vista. El espejo sirve para mirar, pero la mirada del *tlamatini* no es una mirada ordinaria, sino que refleja una parte de la visión del mundo nahua. En ese sentido, otro aspecto relevante de este texto proveniente del *Códice Florentino* es que relaciona a los sabios: *tlamatimeh* con la posesión de la tinta para escribir y con la posesión de libros o códices: *amoxtin*.

En el centro de México poco después de la toma española del poder, aquellos guardianes de la memoria colectiva todavía se consideraban importantes líderes gracias a varias funciones relevantes. Fueron considerados “sabios de las palabras” (*tlatolmatimeh*), aquellos “que hacen ofrendas” (*tlamacazqui*) o “quemar incienso” (*copaltemaliztli*), y, finalmente, los “que cuentan” (*quipouhticate*) y “son responsables de los libros” (*in tlacuilolli quitquiticate*) (Graña-Behrens 2012, 25).

Además de lo anterior, entre los atributos del *tlamatini* está el ser considerado guía, es decir, metafóricamente les muestra a las personas su camino. Asimismo, se le considera como guardián de la tradición, médico, maestro y moralista. Esta información proveniente de las fuentes históricas nos brinda un ejemplo de las diversas funciones sociales atribuidas a los sabios.

Otro aspecto notable es la capacidad, atribuida a los *tlamatimeh*, para hacer sabios los rostros ajenos. Esto implica reconocer que la sabiduría es un proceso de enseñanza-aprendizaje y no una condición innata, es decir, la sabiduría es algo que se puede alcanzar a través de la educación. Así puede afirmarse que el conocimiento producido y atesorado no era producto del azar, sino de la observación de la naturaleza, tal y como lo muestran los saberes y conocimientos correspondientes al calendario, el sistema numérico, la aritmética y la astronomía.

En la línea diez del texto se encuentran tres vocablos de suma importancia, pues hacen explícitos algunos rasgos inherentes a la noción de sabiduría. Un

1.- <i>In tlamatini: tlavilli ocutl, tomavac ocutl hapocyo:</i>	1.- La persona sabia: una luz, una tea, una gruesa tea que no ahúma.
2.- <i>tezcatl coyavac, tezcatl necuc xapo;</i>	2.- Un espejo horadado, un espejo agujereado por ambos lados.
3.- <i>tlile, tlapale, amuxva, amoxe.</i>	3.- Suya es la tinta negra y roja, de él son los códices, de él son los códices.
4.- <i>Tlilli, tlapalli</i>	4.- Es escritura y sabiduría
5.- <i>Hutli, teyacanqui, tlanelo;</i>	5.- Es camino, guía veraz para otros.
6.- <i>tevicani, tlavicani, tlayacanqui.</i>	6.- Conduce a las personas y a las cosas, es guía en los negocios humanos.
7.- <i>In qualli tlamatini, ticitl, piale,</i>	7.- El buen sabio es cuidadoso (como un médico) y guarda la tradición.
8.- <i>machize, temachtli, temachtiloni, neltocani</i>	8.- Suya es la sabiduría transmitida, es quien la enseña, sigue la verdad.
9.- <i>Neltiliztli temachtiani, tenonotzani;</i>	9.- Maestro/a de la verdad no deja de amonestar.
10.- <i>teixtlamachtiani, teixcuitiani, teixtomani;</i>	10.- Hace sabios los rostros ajenos, hace a los otros tomar una cara (una personalidad), los hace desarrollarla.
11.- <i>tenacaztlapoani, tetlaviliani</i>	11.- Les abre los oídos, los ilumina.
12.- <i>teyacayani, tehutequiani</i>	12.- Es maestro/a de guías, les da su camino,
13.- <i>itech pipilcotiuh</i>	13.- De él/ella uno depende.
14.- <i>Tetezcaviani, teyolcuitiani, neticiviloni, neixcuitiloni.</i>	14.- Pone un espejo delante de los otros, los hace cuerdos, cuidadosos; hace que en ellos aparezca una cara (una personalidad)
15.- <i>Tlavica, tlahutlatoctia, tlatlalia, tlatecpa.</i>	15.- Se fija en las cosas, regula su camino, dispone y ordena.
16.- <i>Cemanavactlavia</i>	16.- Aplica su luz sobre el mundo.
17.- <i>Topan mictlan quimati</i>	17.- Conoce lo (que está) sobre nosotros (y), la región de los muertos.
18.- <i>Haquehquelti, haxihxiacti</i>	18.- Es persona seria
19.- <i>Itech nechicavalo, itech nenetzahzililo, temachilo.</i>	19.- Cualquiera es confortado por él/ella, es corregido, es enseñado.
20.- <i>itech netlacaneco, itech netlaquauhtlamacho</i>	20.- Gracias a él/ella, la gente humaniza su querer y recibe una estricta enseñanza.
21.- <i>tlayolpachitivia, tepachitivia, tlapalevia, ticitl, tepatia.</i>	21.- Conforta el corazón, conforta a la gente, ayuda, remedia, a todos cura.

Tabla 15. Libro X. Capítulo VII del *Códice Florentino*.

detalle que ha de tomarse en consideración en que están compuestos con la partícula *-ix*, que puede considerarse como la raíz de la palabra *ixtli*, ojo, rostro o cara. La presencia de esta partícula permite distinguir la noción de sabiduría: *tlamatiliztli*, de la noción de conocimiento: *tlaixmatiliztli*. El conocimiento se distingue de la sabiduría por la participación de los sentidos relacionados con la percepción ubicados en el rostro, y específicamente relacionados con el sentido de la vista, pues provienen del sustantivo *ixtelolohtin*, “ojos”. El análisis crítico de este tipo de expresiones es de suma importancia y por ello requieren una atención especial.

[...] la voz *tlamachtiani* significa “el que enriquece o comunica algo a otro”. La partícula *-ix* es el radical de *ixtli*: la cara, el rostro. Y el prefijo *-te* es un correlato indefinido, término de la acción del verbo o sustantivo al que se antepone: “a los otros”. Por

tanto, *teixtlamachtiani*: significa al pie de la letra, “el que enriquece o comunica algo a los rostros de los otros. Y los que les comunica es sabiduría, como por todo el contexto obviamente se deduce, ya que ha estado afirmándose que es “Maestro de la verdad”, que él “es quien enseña”, etc. (León-Portilla 1993,68).

Tenemos pues que la sabiduría es algo que se puede comunicar y es algo que se expresa en el rostro. *Teixtlamachtiani* significa literalmente: “el que hace sabios los rostros de las personas”. En este caso el sufijo *-ix* no funciona simplemente como un elemento estilístico retórico, sino que indica un campo semántico en el que se expresa el sentido metafórico que puede adquirir dicha partícula en la composición con otras palabras, frases nominales y expresiones. Para seguir profundizando nuestra *estratigrafía del discurso* conviene analizar los demás ejemplos en los que aparece el sufijo *-ix*:

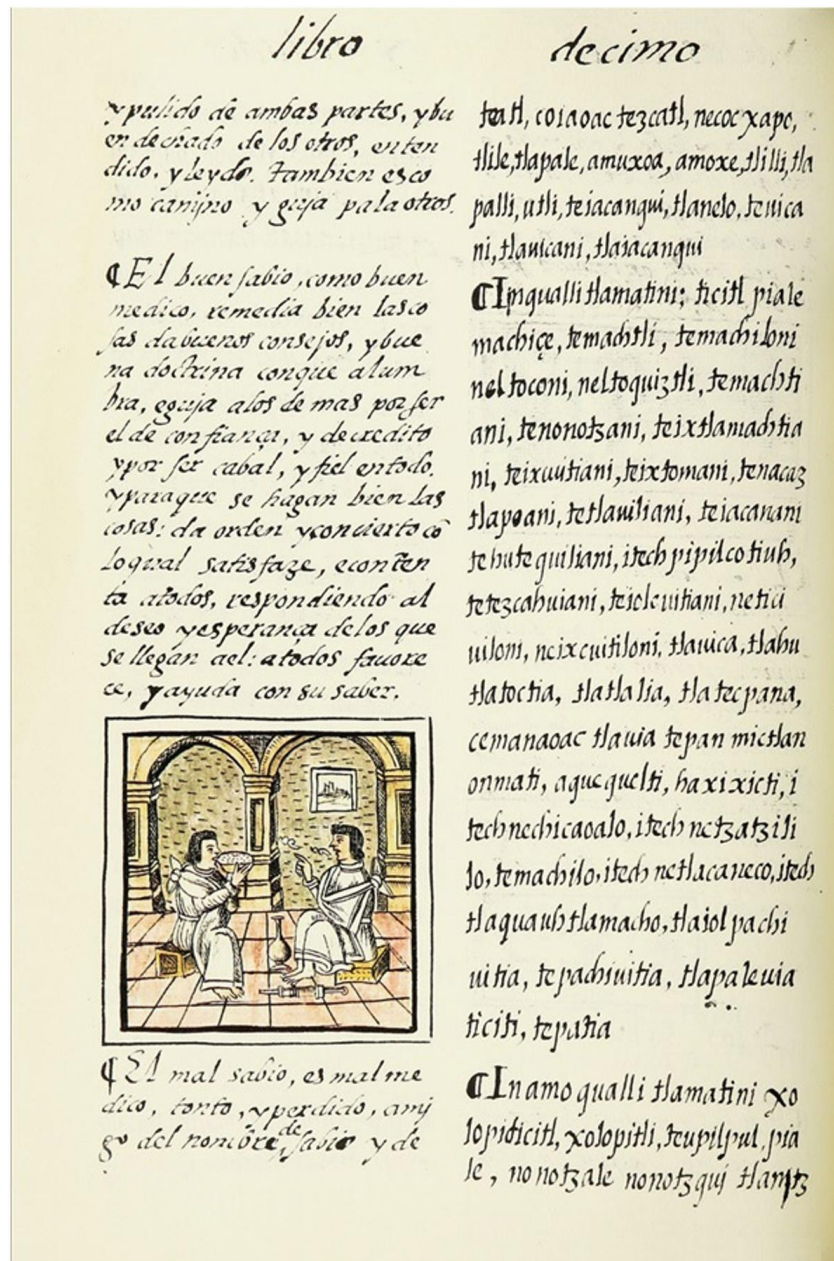


Imagen 46. Códice Florentino. Libro X. Capítulo VIII.

Las otras dos palabras *te-ix-cuitiani*: “a-los-otros-una- cara hace-tomar” y *te-ix-tomani*: “a-los-otros-una- cara-hace-desarrollar”, son aún más interesantes, pues en ellas se descubre que el *tlamatini*, o sabio, tenía verdaderas funciones de pedagogo y psicólogo. Por el sentido de estos textos, así como por lo que se afirma en las líneas 11 y 12, podrá constatare claramente que existe un asombroso paralelismo entre la palabra *ixtli*: rostro, cuyo radical *ix*- hemos encontra-

do en estos tres compuestos, y la voz griega *prósopon* (cara), tanto en su significado primitivo de carácter anatómico, como en su aplicación metafórica de personalidad. Tal sentido metafórico de *ixtli* aparece con mucha frecuencia en las arengas y discursos conservados de memoria por los indios informantes de Sahagún, así como entre las frases y modismos nahuas de la colección del padre Olmos. Véase el siguiente ejemplo: *in te-ix in teyolo nan nota nicchihua* “al

rostro y corazón de otro (a tal persona) la hago mi madre y mi padre”. (La tomo por guía o consejero) (León-Portilla 1993,68).

El paralelismo entre la palabra *ixtli*: rostro y la voz griega *prósopon* (cara) permite alumbrar algunas cuestiones que no son inteligibles a simple vista. Por ejemplo puede ayudar a entender más plenamente, cual es la función de la *prosopopeya* en la visión del mundo nahua. La *prosopopeya* se ha entendido como un “tropo retórico” que consiste en la facultad de atribuirle vida a aquellas “cosas” o entidades que en apariencia no la tienen. Más estrictamente consiste en atribuirles una cara, un rostro y por extensión vida. No se trata solamente de un componente estilístico.

A partir de la línea dieciséis se pueden apreciar las características que tuvieron los sabios nahuas, desde tiempos precoloniales, en relación con el conocimiento del mundo, y también con el orden y la disposición de las cosas. Específicamente, la expresión *cemana-huactlahuia* “aplica su luz sobre el mundo” resulta de especial interés, pues no sólo refuerza la idea de que la luz está relacionada con el conocimiento de las cosas, sino que también enfatiza que se trata de una sabiduría práctica que se relaciona con la experiencia y con las cosas mundanas.

En la línea diecisiete se esbozan las inquietudes de los sabios nahuas por aquello que nos sobrepasa y que estamos imposibilitados para conocer, es decir, se reconoce que nuestro conocimiento es finito¹⁴⁷. Esa

conciencia de la finitud y de lo efímero de la existencia es uno de los rasgos centrales del pensamiento nahua, la forma en que esa idea se expresa en el texto es a través de la expresión *topan mictlan*, la cual hace referencia a un lugar, de carácter metafísico.

En contraste con las interpretaciones de Boone y Johansson, León-Portilla considera al sabio, no sólo como un especialista religioso o un artesano/artífice, sino como un filósofo. El traduce *tlamatini* como “sabio, filósofo”, con base en la glosa de Sahagún *sabios o philosophos* del Códice Matritense que se encuentra en la Real Academia de la Historia. También explica que la palabra *mati* (“saber”) convertida en sustantivo por *-ni* conduce a la formación de varias palabras compuestas como: *tlateumatini* (“el que sabe sobre las cosas divinas”), *ilhuicacmatini* (“el que sabe sobre las cosas del cielo”), *mictlamatini* (“el que sabe sobre las cosas del lugar del inframundo [mictlan]). (Graña-Behrens 2012, 25).

Cada una de estas palabras se relaciona con un campo del saber, lo cual nos indica que hubo un diversificación del saber el cual estaba encarnado en personas concretas con funciones y deberes específicos, ya sea en relación con los asuntos sagrados, con la observación de los astros, lo cual tuvo una importancia mayor para establecer el sistema calendárico mesoamericano, y finalmente el conocimiento de las cosas que se encuentran en “la región del misterio”, a las cuales sólo es posible acceder de forma metafísica. Para profundizar esta *estratigrafía del discurso* conviene mostrar uno de los ejemplos mencionados, afortunadamente las fuentes históricas nos proporcionan una representación iconográfica del *ilhuicamatini* (el que sabe sobre las cosas del cielo).

Para continuar con este apartado, me parece conveniente profundizar un poco más acerca de las diferentes funciones sociales atribuidas a los *tlamatimimeh* con la finalidad de explicar mejor su papel en la sociedad nahua, pues la mayoría de los estudiosos han concentrado su atención en los textos compilados por Sahagún dejando de lado otras fuentes valiosas. Ya se han mencionado anteriormente algunas de dichas funciones sociales, pero ahora quisiera examinar la función del *tlamatini* como consejero y guía, no sólo en su papel religioso, sino especialmente como consejero en relación con asuntos sociales y de carácter político. Un *tlamatini* era alguien quien podía dar un

¹⁴⁷ Esta idea de la finitud del conocimiento humano se encuentra claramente expresada en el *Popol Vuh* cuando se habla de la creación de los seres humanos, “[...] Acabaron de conocerlo todo y examinaron los cuatro rincones y los cuatro puntos de la bóveda del cielo y de la faz de la tierra. Pero el Creador y el Formador no oyeron esto con gusto. —No está bien lo que dicen nuestras criaturas, nuestras obras; todo lo saben, lo grande y lo pequeño dijeron. Y así celebraron consejo nuevamente los Progenitores:—¿Qué haremos ahora con ellos? ¡Que su vista sólo alcance lo que está cerca, que sólo vean un poco de la faz de la tierra! No está bien lo que dicen. ¿Acaso no son por su naturaleza simples criaturas y hechuras [nuestras]? ¿Han de ser ellos también dioses? ¿Y si no procrean y se multiplican cuando amanezca?, ¿cuando salga el sol? ¿Y si no se propagan? Así dijeron —Refrenemos un poco sus deseos, pues no está bien lo que vemos. ¿Por ventura se han de igualar ellos a nosotros, sus autores, que podemos abarcar grandes distancias, que lo sabemos y vemos todo? Esto dijeron el Corazón del Cielo, Huracán, Chipi Caculhá, Tepeu, Gucumat, los Progenitores, Ixpiyacoc, Ixmucané, el Creador y el Formador. Así hablaron y en seguida cambiaron la naturaleza de sus obras, de sus criaturas. Entonces el Corazón del Cielo les echó un vaho sobre los ojos, los cuales se empañaron como cuando se sopla sobre la luna de un espejo. Sus ojos se velaron y sólo pudieron ver lo que estaba cerca, sólo esto era claro para ellos. Así fue destruida su sabiduría y todos los conocimientos de los cuatro hombres, origen y principio [de la raza quiché]. Así fueron creados y formados nuestros abuelos, nuestros padres, por el Corazón del Cielo, el Corazón de la Tierra” (*Popol Vuh* 1993, 106-107).



Imagen 47. *Ilhuicamatini*. Códice Mendoza fol 63r (Detalle).

consejo o una opinión con la finalidad de resolver un problema o un mal entendido. En relación con este asunto Graña-Behrens puntualiza que:

De nueva cuenta en el Códice Mendoza encontramos una tercera escena que alude a varios sabios, fol 69r. Allí se muestra el palacio (*tecpan*) de Moctezuma Xocoyotzin: Los palacios Aztecas estaban contruidos conforme al mismo plan y fueron pensados para ser complejos administrativos y residenciales [...] En el caso del palacio de Moctezuma, tal y como se muestra en el Códice Mendoza encontramos a cuatro hombres sentados sobre petates en el primer cuarto viniendo de la plaza del pueblo. A la altura del techo una glosa dice: “Estos cuatro son como los hombres del consejo de Motecuzoma/hombres sabios”. Y sobre el dintel podemos ver la glosa “sala de consejo de Motecuzoma”. El comentador de la escena está consciente de que algunos consejeros del Rey, a quien él llama los sabios residen en el palacio del gobernante. Es como si esos asesores o consejeros hubieran vivido en un aposento con un acceso o una puerta hacía la plaza pública. Esto puede ser importante porque parece que estas personas a pesar de ser consejeros del Rey estaban en constante comunicación con la comunidad, a través de la plaza pública (Graña-Behrens 2012, 25).

El análisis de esta fuente histórica pone en evidencia otro tipo de sabiduría que frecuentemente es sos-

layada en las investigaciones y que es la *sabiduría política*. En este caso tenemos el ejemplo del “consejo de Moctezuma” conformado por cuatro hombres sabios, esta institución tenía como objetivo asesorar al gobernante en relación con asuntos de interés general, pero también funcionaba como un enlace con algunos sectores de la comunidad. No resulta superfluo subrayar que su carácter era eminentemente político, pues los asuntos religiosos y militares estaban en manos de grandes instituciones con una burocracia muy bien estructurada. Obviamente para pertenecer a esa institución se requería ser una persona instruida y tener la confianza del gobernante.

En la imagen que a continuación se presenta se puede distinguir claramente, debido a la glosa en castellano, la figura de Motecuzoma quien se encuentra en la parte superior y al centro, ataviado con una diadema y una tilma de color turquesa, dicho color e insignias estaban directamente relacionados con la casa gobernante. Un poco más abajo se encontraban los recintos que servían de aposento a los amigos del *tlatoani* y también a los grandes señores de México-Tenochtitlán. Al centro se pueden apreciar unas escaleras que conducen a dos aposentos más amplios, el primero del lado izquierdo era la “sala del consejo de guerra” y el que se encuentra del lado derecho era la “sala del consejo de Motecuzoma”, en este último se puede apreciar a cuatro *tlamatimeh* que deliberan entre sí, debido a la presencia de la vírgula de la palabra, la glosa explica claramente que “estos cuatro son como los doce del consejo de Motecuzoma son hombres sabios”.

Para concluir este apartado considero pertinente exponer algunas opiniones críticas en relación con las fuentes históricas, las cuales serán de ayuda para comprender mejor el contexto cultural en el que se desarrollaron los sabios nahuas durante el régimen colonial. Al inicio de este apartado mencionaba que era importante no olvidar el papel jugado por fray Bernardino de Sahagún en la empresa colonial, para una *epistemología intercultural* es importante determinar las fuentes de inspiración y marcos culturales sobre los cuales realizó el “trasvase” de diferentes ideas y conceptos. Por ejemplo, se ha argumentado la influencia de Luis Vives en esta parte del trabajo de Sahagún.

Una comparación entre los *tlamatini* nahuas y los sabios europeos descritos por Luis Vives en su

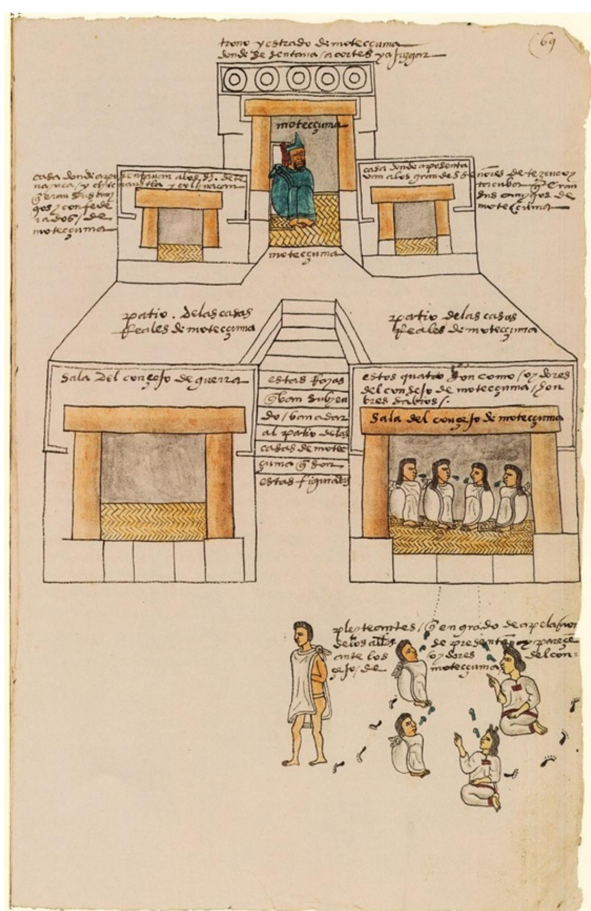


Imagen 48. Consejo de Motecuzoma. Hombres sabios. Códice Mendoza fol 69r.

Praelectio in sapientem y el Libro X del Códice Florentino de Sahagún muestra una cercana relación entre los sabios europeos y los sabios nahuas. En relación con los primeros, Luis Vives y sus dos amigos indagan y conversan con varios tipos de personas, que eran típicamente conocidos como sabios en su tiempo: el gramático, el poeta, el dialéctico, el físico, el filósofo, el retórico, el médico y finalmente el teólogo. Con la excepción del teólogo, todos los profesionales pueden convertirse en falsos o malos sabios. (Lee 2017, 296)

Una *epistemología intercultural* no debe de extrañarse por el uso de moldes externos, o *analogías* para comprender una realidad ajena, pues durante la época colonial fue una práctica muy frecuente; lo que interesa desde una perspectiva filosófica es determinar si el razonamiento analógico es válido, y en segundo lugar dejar en claro el contexto y la audiencia a quie-

nes estaba dirigido el documento, en este caso a los sacerdotes cuya misión era evangelizar a la población originaria. Ya otros estudios han detallado las influencias y la metodología utilizados por Sahagún, lo que me interesa enfatizar es el desplazamiento de conceptos entre la época pre-hispánica y la instauración plena del régimen colonial.

Por esa razón en lo que resta del capítulo me concentraré en el análisis del papel que jugaron los sabios nahuas durante la época colonial, pues si bien el hecho de la invasión española provocó la desaparición y transformación de muchas instituciones, también es cierto que muchos individuos y gremios siguieron cultivando el conocimiento, aunque en un contexto y una realidad que les planteaban nuevas exigencias. Sin duda, la figura del sabio se transformó y con ella también la de sabiduría, por eso para avanzar con nuestra *estratigrafía del discurso* conviene dar cuenta de ese proceso de transformación.

5.3. TLAIXMATINIMEH. SABIOS E INTELLECTUALES EN LA ÉPOCA COLONIAL

La colonización de los *pueblos originarios* de México representó un momento de discontinuidad y de cambio con respecto de la visión de mundo y las instituciones sociales, que imperaban en el Altiplano al menos un milenio antes de la llegada de Hernán Cortés, especialmente las instituciones políticas y educativas. El sistema educativo instaurado por el pueblo mexica para asegurar la transmisión de conocimientos y valores, fue desplazado por el modelo educativo instaurado por los frailes españoles. Las órdenes religiosas autorizadas, por la Corona española, para iniciar la empresa de evangelización en la Nueva España fueron los Franciscanos, Los Dominicos, los Agustinos y los Mercedarios. Los primeros en llegar fueron los Franciscanos en 1523 y los Dominicos en 1526; cada orden se distribuyó en áreas geográficas distintas, trabajó con lenguas indígenas diversas y desarrollaron metodologías para llevar a cabo la empresa evangelizadora¹⁴⁸.

En esa empresa, las instituciones educativas jugaron

¹⁴⁸ La diferencia de puntos de vista entre ambas visiones de mundo, (la nahua y la española) se encuentra claramente expresada en el documento conocido como *El Coloquio de los Doce*, en dicho texto se da cuenta del intercambio de puntos de vista, en condiciones desiguales entre los primeros doce frailes franciscanos que llegaron a México y los sabios nahuas o *tlamatimeh*. Esta diferencia, entre puntos de vista se fue ahondando con la instauración de la empresa evangelizadora y su objetivo de lograr la conquista espiritual.

un papel clave, pues no sólo fueron el lugar donde ocurrió buena parte de este desplazamiento de saberes, sino también porque allí se educaba a los individuos que habían de servir al régimen colonial. Por ejemplo, “Inicialmente los Franciscanos intentaron educar y entrenar a una élite de nobles indígenas para el sacerdocio, lo cual no era compartido por los Dominicos y los Agustinos. Los Jesuitas, quienes llegaron relativamente tarde a la escena, empezaron su trabajo en la Nueva España en 1572, después de recibir la autorización del Rey Felipe II” (McDonough, 2014, 39).

El modelo educativo estaba inspirado en la visión de los frailes españoles de construir un Nuevo Mundo, justo después del cisma religioso provocado en Europa por el movimiento de Reforma encabezado por Martín Lutero. Muchos de estos frailes españoles estudiaron en la Universidad de Salamanca, la cuál era bastante reconocida por tener una fuerte influencia del pensamiento humanista del Renacimiento. No obstante, pese a las buenas intenciones de algunos individuos, dicho sistema educativo estaba basado en un modelo colonial y alimentado por los furores espirituales que caracterizaron el proyecto de la Contrarreforma. Con ese contexto histórico de fondo, diversos colegios –de inspiración religiosa– fueron abiertos y en ellos se incorporaron algunos estudiantes indígenas que provenían de familias nobles, el caso más conocido es el *Colegio de La Santa Cruz de Tlatelolco*, pero no fue el único.

Así, contrario a la creencia popular, los nahuas continuaron pensando, produciendo, transmitiendo e interpretando su conocimiento, después del contacto y la colonización española. Aunque su acceso a los sistemas educativos superiores se fue reduciendo significativamente, pues no todas las órdenes religiosas estaban de acuerdo en permitir el acceso al sacerdocio de individuos provenientes de los diversos *pueblos originarios*. Y si bien es cierto que hubo algunas excepciones –como el caso de Antonio del Rincón– lo cierto es que esa política de exclusión impidió el acceso a la educación de la mayoría de la población indígena.

Debido a ello, la mayoría de los escritos y voces originarias han tenido poca presencia en la historia literaria y cultural de México, y en la conciencia del público en general, en relación con la producción del conocimiento nahua de los últimos quinientos años. Esta desconexión con el pasado es uno de los efectos del proceso de colonización, por eso uno de los obje-

tivos de esta *estratigrafía del discurso* es reconocer explícitamente el trabajo y el rostro de los sabios e intelectuales nahuas, con base en la información proporcionada por las fuentes históricas, tal y como pudo apreciarse en el análisis del texto sobre los sabios o *tlamatinimeh* presentado en el apartado anterior.

Entonces, ¿de qué forma usaron los sabios nahuas a la escritura alfabética impuesta por el orden colonial? En el apartado anterior han quedado de manifiesto los vínculos que se pueden establecer –desde tiempos precoloniales– entre el concepto de sabiduría *tlamatiliztli* y ciertas actividades prácticas relacionadas con el uso de la palabra como: la oratoria, la enseñanza y la escritura. Éstas prácticas no desaparecieron del todo, pero fueron modificadas profundamente, sobre todo el caso de la escritura¹⁴⁹ con la introducción del alfabeto latino. Por ello, el paso de la escritura pictográfica conectada con una robusta tradición oral a la escritura alfabética –netamente fonética– fue un evento dramático, ya que tuvo lugar en medio de una persecución y destrucción violenta de las escrituras precoloniales y por eso implicó un *giro epistemológico* de gran magnitud sobre el que es necesario reflexionar. El paso de la oralidad a la escritura no ocurrió de manera súbita, sino que fue resultado de un proceso, en el que pueden distinguirse diferentes etapas, tal y como ha señalado James Lockhart. Este investigador ha aplicado los postulados de la llamada “nueva filología”, al estudio de los documentos escritos en náhuatl durante el periodo colonial. Así distingue tres fases cuyas principales características son las siguientes:

En la fase 1, desde la llegada de los españoles en 1519, hasta el periodo comprendido entre 1540 y 1550, se caracteriza por no presentar cambios en el idioma náhuatl. En la etapa 2, que se extiende desde entonces, hasta cerca de la mitad del siglo XVII, puede apreciarse un masivo préstamo de sustantivos en español. La etapa 3, si bien algunos signos pueden ubicarse al principio del siglo XVII, se extiende desde aproximadamente 1640-50 hasta nuestros días, en donde se continúa hablando el idioma náhuatl, pero con una profunda y amplia influencia del español, lo cual deja ver un bilingüismo bastante extendido (Lockhart 1992, 261).¹⁵⁰

¹⁴⁹ No resulta superfluo recordar que en la época precolonial los *pueblos originarios* desarrollaron sus propios sistemas de escritura pictográfica.

¹⁵⁰ He realizado la traducción inglés-español de los pasajes de la obra de Lockhart especialmente para esta investigación.

Estas tres fases sirven como una guía para el análisis de documentos coloniales en náhuatl de los siglos XVI al XVIII. En el caso de esta investigación, dichas fases propuestas por Lockhart pueden ser de utilidad para exponer, brevemente, algunas de las fuentes históricas que sirven para analizar las nociones de sabiduría y conocimiento. El *giro epistemológico* provocado por la transformación de la escritura y la destrucción de los sistemas antiguos, no fue un obstáculo determinante pues hubo personajes notables, de consciencia cultural y carácter resistente, que trataron de dejar constancia de la historia de su pueblo y cuyas obras constituyen un legado invaluable para la *historiografía*.

El rápido desarrollo de la tradición de escritura náhuatl fue posible debido a la adaptación de las convenciones del alfabeto romano, alrededor de 1530, en lugares importantes como México-Tenochtitlán y Tlatelolco. Los frailes no sólo trataron de familiarizarse con la tradición indígena, sino que también empezaron a instruir a la nobleza local en la escritura de su idioma (Olko y Sullivan 2013, 190).¹⁵¹

Así, a contracorriente de lo que podría pensarse, la época colonial aporta una gran cantidad de documentos, los cuales se encuentran en los archivos y esperan un estudio paciente para lograr un mayor entendimiento sobre el papel que tuvo el idioma náhuatl —al adoptar la escritura alfabética— en la preservación del patrimonio cultural y los territorios de las diversas comunidades.

Que los nahuas adoptaron la escritura alfabética desde el principio de su llegada es evidente por los miles de documentos en idioma náhuatl producidos desde principio del siglo XVI hasta finales del siglo XVIII. El vasto número de textos en náhuatl del periodo colonial conservado en archivos a través del mundo incluye códices, textos eclesiásticos, anales históricos y obras de teatro, además de la copiosa cantidad de documentos ordinarios como: peticiones a la Corona de España y sus agentes, testamentos, títulos de tierra, y registros municipales (McDonough 2014, 8).¹⁵²

Toda innovación puede ser utilizada para diversos fines, en este caso la imposición de la escritura alfabética puede verse como una herramienta de asimilación, puesto que la enseñanza del alfabeto implicaba el acceso a escuelas controladas por la Iglesia Católica, y cuyo acceso estaba restringido para la mayoría de la población indígena; este acceso restringido también tuvo como consecuencia la marginalización de la mujer, pues en la época precolonial está documentada su actividad como *tlacuilo* o escritora/pintora, como se ha visto al inicio de este capítulo. Pero al mismo tiempo la escritura alfabética fue utilizada como una herramienta adaptada para la defensa y la negociación. No hay que olvidar que la escritura alfabética era la base sobre la que se desarrollaban la mayoría de los juicios en el sistema colonial.

Es claro que el uso del náhuatl en el mundo colonial no estaba limitado a un grupo de escribas especialmente entrenado, notarios y otros oficiales. Miembros de la nobleza pertenecientes a otros grupos étnicos, así como diferentes personas que no eran de la elite, o con distintas procedencias, incluyendo a los españoles, usaban el náhuatl hablado y escrito para facilitar la comunicación (Olko y Sullivan 2013, 192).

Por ejemplo, este paso a la escritura alfabética permitió dejar registro de testimonios colectivos y procesos judiciales en relación con las tierras ocupadas por las comunidades en su lucha constante con las autoridades y los colonizadores, o bien de procesos individuales tales como testamentos, conflictos de bienes etc. Existen casos de comunidades que iniciaron juicios para que se reconocieran sus límites territoriales, así como la antigüedad de su establecimiento que en ocasiones databa desde antes de la llegada del pueblo mexica al Altiplano de México:

La avalancha de peticiones, testimonios y testamentos enviados a las cortes y las cartas dirigidas al Rey, y a otros dignatarios son evidencia de lo crucial de las tácticas nahuas empleadas en sus luchas en el contexto del colonialismo y la colonialidad [...] La naturaleza plena de la escritura alfabética nahua en el periodo colonial, se debe a que una parte significativa de la población indígena entendió —conscientemente o no— que con la escritura alfabética ellos podían formar y responder a las políticas y prácticas del nuevo orden (McDonough 2014, 10).

¹⁵¹ He realizado la traducción inglés-español de los pasajes de la obra de Olko y Sullivan especialmente para esta investigación.

¹⁵² He realizado la traducción inglés-español de los pasajes de la obra de McDonough especialmente para esta investigación.

Una vez explicados algunos de los motivos que dieron origen a la producción “masiva” de documentos en náhuatl, conviene reflexionar sobre la siguiente pregunta: ¿cuál fue el papel del lenguaje en el proceso de colonización y evangelización en México? No se trata de una pregunta sencilla que pueda resolverse de una sola vez, sin embargo, desde la perspectiva de una *hermenéutica decolonial*, éste es uno de los puntos de inflexión más importantes, pues si reconocemos que la enseñanza de las lenguas indígenas fue utilizada como una herramienta para afianzar el proceso de colonización, entonces también es importante señalar que la escritura alfabética fue utilizada como un instrumento de defensa, puesto que en la oralidad el náhuatl operaba de facto como *lingua franca*:

Entonces más que introducir ellos mismos el náhuatl, los eclesiásticos se beneficiaron de una situación lingüística existente, basada en la presencia pan-regional del náhuatl en muchas regiones de Mesoamérica [...] Básicamente los nahuas se apropiaron de la escritura alfabética, y la adaptaron creativamente a sus propósitos y formas de expresión. Usaron de manera flexible las convenciones ortográficas que les proporcionaron sus tutores eclesiásticos, y lentamente procedieron, hacia la estandarización mientras se volvían independientes de esos tutores (Olko y Sullivan 2013, 193).

Las investigaciones precedentes apuntan que este uso de los idiomas indígenas fue promovido sobre todo por los frailes, pues resultó de mucha utilidad para sus propósitos evangelizadores, ellos comprendieron claramente que sin la inclusión y el trabajo de las voces originarias, sería imposible la administración de la colonia. Esta posición los llevó a tener diferencias con la Corona española, quien estaba más interesada en la enseñanza del castellano, que en el uso y reconocimiento de los idiomas de los *pueblos originarios*. Así, como puede apreciarse, las dos instituciones aliadas más importantes en la empresa colonizadora (La Corona española y la Iglesia Católica) tenían opiniones distintas en relación con el uso de los idiomas originarios, y en este caso del náhuatl:

Debido a que la experiencia ha demostrado que los esfuerzos de conversión y evangelización de los indios en la Nueva España eran más efectivos en los idiomas

originarios. Mientras que el deseo de la Corona era que los frailes enseñaran el idioma español, los frailes concentraron sus esfuerzos con la población originaria en leer y predicar en idiomas indígenas o, en el caso de los franciscanos y jesuitas, en latín, enseñando y predicando en el lenguaje de la Iglesia. Su prioridad era evangelizar, no hispanizar. La experiencia práctica les mostró a los sacerdotes que sin una comprensión profunda de los idiomas originarios la evangelización era imposible, entonces las órdenes religiosas trabajaron de cerca con hablantes de idiomas originarios como Rincón (McDonough 2014, 40).

Como puede apreciarse, el uso de los idiomas de los *pueblos originarios* tenía propósitos bien definidos, los cuales estaban al servicio de la empresa evangelizadora. Esto permite explicar, con cierta claridad, los afanes y los esfuerzos de los frailes por estudiar, escribir gramáticas, hacer traducciones, compilar sermonarios, etc. Los frailes tuvieron a su cargo dichas tareas ante la falta de pericia de los encomenderos, quienes estaban más interesados en consolidar la hegemonía política y económica del régimen, a través del control estricto del tributo y la mano de obra. Esto abrió el campo para que las órdenes religiosas implementaran su programa de evangelización y educación de la forma más práctica y conveniente para sus intereses:

De hecho, reconociendo las dificultades de dicha situación, en 1524 Hernán Cortés le escribió al rey Carlos V, solicitándole explícitamente que fueran los clérigos y no los encomenderos, quienes tomaran la responsabilidad de la instrucción y conversión de los indígenas. Para 1535, Carlos V oficialmente transfirió esta enorme tarea a la Iglesia y le informó al Virrey de la Nueva España, Antonio de Mendoza que todos los representantes religiosos deberían de aprender un idioma indígena y que los indígenas aprendieran el idioma español (McDonough 2014, 40).

Estas medidas fueron tomadas para afianzar la consolidación del orden colonial. Las diferentes órdenes religiosas se dedicaron a la tarea de instalar colegios que sirvieran para la formación de burócratas, quienes eran los responsables de llevar la comunicación administrativa, de hacer traducciones, llevar los asuntos legales, etc. Estos indígenas educados servían como intermediarios y tenían el potencial de dominar

partes importantes de la estructura colonial, lo cual no siempre fue visto con buenos ojos, puesto que el éxito económico de la Nueva España dependía de mantener a los indígenas en una categoría social subordinada. Justo fueron los clérigos y los miembros educados de la nobleza quienes realizaron sucesivos intentos por lograr una estandarización del idioma:

Al inicio de la década de 1540's varios tipos de escritura en náhuatl se expandieron rápidamente a través del área donde predominaba la cultura nahua y más allá, y sirvieron como una especie de "puente alfabético" con otros grupos étnicos cuyos registros escritos se desarrollaron más tarde, pero nunca fueron ampliamente reconocidos por los españoles como documentos compuestos en náhuatl. Para el tercer cuarto del siglo XVI el número de nobles capaces de escribir en la nueva forma se incrementaba de manera constante. Para esa época incluso el más pequeño *altepetl* tenía un notario asociado al gobierno municipal, simultáneamente muchas personas estaban ocupadas produciendo registros textuales en los pueblos más grandes y poblados prestando sus servicios al gobierno municipal y a particulares (Olko y Sullivan 2013, 190).

Quiero subrayar en este caso la noción de "puente alfabético", pues nos indica que existía una pluralidad lingüística *de facto*, y el idioma náhuatl servía como medio de comunicación con otros *pueblos originarios*. Esta idea de "puente alfabético" ha de ser abordada por nuestra *epistemología intercultural*, especialmente cuando se aborden las implicaciones que tiene el "trasvase" de conceptos y el uso de *neologismos* o "*yancuic tlahtolli*"; pero volviendo al tema de cómo fue utilizado el lenguaje en el proceso de evangelización y colonización vale la pena señalar que ya para 1542, las nuevas leyes indicaban que los indígenas no eran propiedad de los encomenderos sino "vasallos libres" de la Corona española.

Y si bien es cierto que dichas reformas limitaron parcialmente el poder que tenían los encomenderos, también es cierto que otro de sus objetivos era homogeneizar y desaparecer las jerarquías de la sociedad indígena en una multitud de sujetos. Para reforzar dichas medidas hegemónicas en 1550, Carlos V estableció que el español debería ser el idioma del programa educativo organizado por los frailes. Como puede apreciarse el uso del lenguaje tuvo un papel central en el proceso de colonización y evangelización.

Este aspecto no siempre es visible, pero un estudio detallado permite observar los diferentes puntos en conflicto, pues debido a la diversidad de idiomas existentes dicha empresa no siempre resultó sencilla, de allí la importancia de reconocer la función que tuvo el "puente alfabético" mencionado líneas arriba. Esa multiculturalidad provocó que la Corona española realizara diferentes intentos de controlar a los *pueblos originarios* mediante el uso del lenguaje a través de la Ley, así para ser reconocido como ciudadano, o para poder llevar un asunto a los tribunales era necesario hacerlo en español, y además convertirse a la religión católica.

Debido a la situación imperante en 1565, el rey Felipe II decretó que todos los misioneros deberían de aprender el idioma de los pueblos indígenas en donde se encontraban trabajando. Si bien, en teoría dicho decreto parece reconocer la diversidad lingüística existente en aquel entonces, lo cierto es que en la práctica se encontró con serias dificultades para llevarse a cabo. Así para 1570, el Rey se dio cuenta de ello y rectificó su iniciativa, a partir de entonces se declaró que el idioma náhuatl sería el idioma oficial para todos los indígenas en la Nueva España: "Esa imposición del náhuatl como el lenguaje oficial de los indígenas de la Nueva España es uno de los intentos de la Corona para controlar a los sujetos del imperio mediante la legislación de diferencias económicas, políticas y sociales. Sin embargo, como en el clásico ejemplo de Michel Foucault sobre la conceptualización del poder circulando a través de una red organizada en la que la gente, de manera simultánea se somete y ejerce ese poder" (McDonough 2014, 40).

Paradójicamente dicha imposición del idioma náhuatl es la que permitió la existencia de una serie de documentos, elaborados durante los siglos XVI al XVIII, que sirven para entender de primera fuente, algunos sucesos de capital importancia para la preservación de la memoria histórica del pueblo nahua; dichos documentos se encuentran resguardados en archivos regionales, nacionales e internacionales, sobre este punto es necesario no olvidar que también se produjeron documentos en maya, mixteco, zapoteco, ngigua, hñahñu, etc. Esa imposición explica, en parte, la persistencia del idioma náhuatl para referirse a los topónimos y gentilicios de buena parte del país, la influencia de ese hecho todavía puede reconocerse en la actualidad.

5.3.1 SABIDURÍA Y CONOCIMIENTO EN EL ARTE MEXICANA DE ANTONIO DEL RINCÓN

En ese contexto, en el año de 1595, aparece la obra de Antonio del Rincón, su objetivo era facilitar el proceso de evangelización para los frailes jesuitas a través del aprendizaje del idioma náhuatl. Su ordenación como sacerdote demuestra el espíritu práctico de los jesuitas y sobre todo su obediencia al Papa, por encima de La Corona española. La obra es valiosa por ser la primera gramática escrita en América por un hablante nativo; la principal diferencia con sus predecesoras radica en el énfasis que pone Antonio del Rincón en la correcta pronunciación del idioma, no sólo por una cuestión de estilo, sino también debido a una cuestión de significado.

En dicha obra ya se encuentran señalados aspectos importantes como las vocales largas, el acento, y sobre todo la presencia de la glotal oclusiva o “saltillo”. Desafortunadamente, debido a un error en la edición y la impresión, los signos ortográficos desarrollados por Antonio del Rincón no fueron incorporados en la impresión final, pues el editor no entendió a que se referían o por qué estaban allí, así que decidió suprimirlos.

El gramático jesuita Antonio del Rincón fue hablante nativo del náhuatl y descendiente de los reyes tetzcocanos. Su *Arte mexicana*, publicado por primera vez en 1595, es el primer tratado lingüístico escrito por un indígena americano, además de ser la primera gramática del náhuatl escrita por un clérigo jesuita. Registra el habla de Tetzco, famosa por su elegancia y refinamiento. Rincón pone las bases para una descripción más precisa del náhuatl del centro de México, especialmente en cuanto a la fonología. Desafortunadamente, parte de esta precisión se perdió entre el manuscrito de Rincón y el libro impreso, por causa de la falta de habilidad técnica del impresor, quien omitió los signos diacríticos empleados por Rincón para registrar la duración vocálica y el saltillo (Wright 2007, 40).

Este interés en la correcta pronunciación y las cuestiones fonéticas vinculadas a ella fue desarrollado de manera decisiva por un hablante nativo, que podía percibir todos esos matices inherentes al idioma. Su trabajo fue determinante para que años más tarde, otro

jesuita llamado Horacio Carocho, desarrollara la gramática más reconocida por los especialistas, debido entre otras cosas, a su registro explícito de los aspectos fonéticos señalados anteriormente. La mayoría de los estudiosos han destacado este aspecto del *Arte mexicana* de Antonio del Rincón (McDonough 2014, 46-58), (Wright, 2007, 40), sin embargo, en esta investigación me concentraré en otros dos aspectos notables, que no siempre son perceptibles a simple vista. El primero es el hecho de que debido a su formación como sacerdote, Antonio del Rincón tuvo acceso a la educación de ciertas materias filosóficas y humanísticas.

Ingresó a la Compañía de Jesús como novicio en Agosto de 1573, él tomo sus primeros hábitos como hermano en Septiembre de 1575. A partir de entonces, empezó su periodo escolástico, normalmente un proceso educativo de cuatro años, con los primeros dos años enfocados en las humanidades y las artes (como gramática y retórica) y el tercer y cuarto años dedicados a la filosofía. Durante ese periodo él es conocido por haber estudiado en el Colegio de San Pedro y San Pablo (McDonough 2014,38).

Además de destacar su formación filosófica, en esta investigación quisiera realizar un análisis sistemático del vocabulario que se encuentra al final del *Arte mexicana*, con el objetivo de ubicar aquellas palabras relacionadas con la sabiduría, el conocimiento y la educación. La utilidad de hacerlo radica en mostrar las propias categorías del pensamiento náhuatl para poner en evidencia su procedencia y la continuidad, pero también de las transformaciones que sucedieron con el paso del tiempo. Es comprensible que existan diversos préstamos y *neologismos* utilizados para tratar de comprender la realidad colonial, pero también es cierto que un estudio acucioso también es susceptible de mostrar los elementos de continuidad que han permanecido con el paso del tiempo. Es un análisis que se despliega en dos dimensiones: *diacrónica* y *sincrónica*¹⁵³.

¹⁵³ La *sincronía* puede entenderse como: “Estado de la lengua en un momento dado de su historia, es decir, conjunto de hechos lingüísticos simultáneos, que aseguran la *comunicación*, fundados en la *estructura* propia de una lengua en un momento dado sobre el eje del tiempo y sin consideración de los fenómenos de evolución de la misma. Este término y el que se le opone, *diacronía*, fueron introducidos por Ferdinand de Saussure. La lingüística sincrónica es pues una lingüística descriptiva de una fase de la lengua, de un estado del *sistema*, es decir, de la organización sistemática de los fenómenos lingüísticos, sin atender a su

Palabra	Análisis morfológico	Transcripción literal de la palabra	Traducción de las expresiones 1ra persona del singular.
<i>caqui.nic</i>	<i>ni-c-caqui</i>	oír, entender	<i>niccaqui</i> yo lo entiendo
<i>caquitia</i>	<i>caqui-tia</i>	hacer oír a otro	
<i>yoli.ni</i>	<i>ni-yoli</i>	vivir	yo vivo
<i>yolitia.nic</i>	<i>ni-c-yolitia</i>	dar vida a otro	yo lo hago vivir
<i>tetlacaquitiliztli</i>	<i>te-tla-caqui-ti-liztli</i>	la acción con que se da a entender algo	

Tabla 16. *Arte mexicana*. Vocablos relacionados con el conocimiento y los sentidos.

A continuación presentaré una selección del vocabulario contenido en el *Arte mexicana*, específicamente aquellos vocablos relacionados con la sabiduría, el conocimiento, los sentidos y la escritura; la selección de las palabras está ordenada en grupos temáticos para facilitar su análisis, dependiendo del tema que se quiera investigar. No es mi objetivo presentar un análisis exhaustivo de todas las palabras, sino tan sólo de las más relevantes para este estudio, con el fin de mostrar los posibles campos semánticos relacionados con los elementos mencionados líneas arriba. La utilidad de hacer esto es la posibilidad de rastrear los vocablos que permanecen (*sincronía*) y aquellos que se transforman o son creados para tratar de entender algún aspecto de la realidad (*diacronía*). Poner especial atención en esta dimensión *diacrónica* es muy importante para una *epistemología intercultural*, pues aquí es donde ocurre la mayoría de los “trasvases”, “neologismos” y “préstamos”.

El análisis sistemático y contextual de la información proporcionada por el lenguaje asociado con el periodo colonial revela un paralelo y prolongado uso de neologismos y préstamos, una extendida “nahuatlización” de términos foráneos así como diferentes formas de adopción de ideas y estereotipos culturales españoles. El caso más evidente de “acuñación lingüística” son los neologismos. Estos fueron generalmente producidos por la combinación de ciertas palabras

existentes, o dándole a la palabra nuevos afijos (Olko y Sullivan 2013, 199).

Así pues establecer con cierta claridad ambas dimensiones puede ser de mucha utilidad para hacer estudios comparativos con otras fuentes históricas, no sólo con el *Códice Florentino*, y a ello me avocaré en las siguientes páginas. En primer lugar analizaré de manera sistemática aquellas palabras relacionadas con el conocimiento que se fundamenta en los sentidos, o en partes del cuerpo, particularmente con el oído, pues se le relaciona con el entendimiento, pero también analizaré aquellas relacionadas con el corazón porque se le vincula con la vida y con el movimiento, con base en su raíz etimológica.

Para entrar en materia, un hecho que me llama poderosamente la atención es el hecho de vincular directamente al entendimiento con el sentido del oído, tal y como se puede apreciar en la primera expresión *niccaqui*, “yo lo entiendo”, en lugar de simplemente “yo lo escucho”; en el segundo ejemplo se puede apreciar la presencia del verbo *caqui*, que en este caso se caracteriza como una acción del entendimiento y el causativo *-tia*. Las expresiones 3 y 4 tienen su raíz en la palabra *yollotl* “corazón”, cuya raíz etimológica es *ollin* “movimiento”, por ello se puede apreciar como de manera *diacrónica* la vida se relaciona con el corazón y con el movimiento.

Este vínculo entre el entendimiento y los sentidos se enfatiza todavía más en la siguiente expresión *tetlacaquitiliztli*, la cual es traducida por Rincón como: “la acción con la que se da a entender algo”, una versión literal podría ser “la acción con la que a alguien se le da a entender algo”. Aquí se puede apreciar la presencia del verbo *caqui*, que en esta expresión se caracteriza como una acción del entendimiento; asimismo la partícula *-te* hace referencia a “alguien”, la

carácter evolutivo. La lingüística diacrónica describe el encadenamiento de las transformaciones que sufre una lengua durante su evolución, es decir, describe, dice Marouzeau, “el carácter de los hechos observados desde el punto de vista de su evolución a través de la duración” (Martinet). La lingüística diacrónica es, así, el equivalente moderno de la gramática histórica, puesto que estudia los fenómenos sucesivos, la evolución. Posteriormente al establecimiento de estos conceptos, se ha procurado relacionar la diacronía con la sincronía, es decir, los cambios evolutivos de una lengua en su transcurso histórico, con el estado que la misma ofrece en cada *sistema* sucesivo. (Beristáin 2003, 473-474)

Palabra	Análisis morfológico	Transcripción literal de la palabra	Traducción de las expresiones 1ra persona del singular.
<i>machilia.nic</i>	<i>ni-c-machi-lia</i>	saber algo de otro	yo sé algo de otro
<i>mati.nic</i>	<i>ni-c-mati</i>	saber	yo lo sé
<i>neltoa.nic</i>	<i>ni-c-nel-toca</i>	creer	yo lo creo
<i>neltoquitia.nic</i>	<i>ni-c-nelto-qui-tia</i>	hacer creer	yo hago creer
<i>yttaltia.nic</i>	<i>ni-qu-itta-ltia</i>	hacer que otro vea	yo lo hago ver
<i>yximati.nic</i>	<i>ni-qu-ix-mati</i>	conocer	yo lo conozco

Tabla 17. *Arte mexicana* Vocablos relacionados con saber, creer y conocer.

partícula *-tla* hace referencia a “algo”. En síntesis podemos afirmar que el sentido del oído se relaciona con la facultad del entendimiento, el corazón y el movimiento con la vida y el sentido de la vista con el conocimiento, tal y como se muestra en la tabla 17.

Un hecho notable es que Antonio del Rincón presenta estos vocablos principalmente como acciones, es decir, como verbos¹⁵⁴. Después de la acción se encuentra indicado el pronombre correspondiente a la primera persona del singular *ni*: “yo”, además del prefijo objeto *c*, o *qui*. Así, la expresión ha de leerse: *niquixmati*, “yo lo conozco”; *nicmachilia*, “yo sé algo de otro”; *nicmati*, “yo lo sé”, o “yo sé”; *niquixmati*, “yo lo conozco”. Ya se ha explicado anteriormente que el verbo *mati* tiene dos significados, saber y sentir, lo cual indica que dichos elementos no están desligados, para poder saber algo hay que sentirlo.

Otro aspecto muy importante es observar como Antonio del Rincón identifica las palabras con la raíz *-nel*, con el hecho de creer y no con las nociones de “verdad”, “raíz” o “arraigo”, subrayar esto es importante porque aquí se puede observar ya un desplazamiento de significado, aquí se puede apreciar ya un elemento diacrónico. Por su parte las expresiones 5 y 6 nos muestran como el entendimiento también se vincula con el sentido de la vista, ya he mencionado que el prefijo *-ix* “rostro”, es un rasgo central que permite distinguir entre conocimiento y sabiduría en la visión del mundo nahua.

Ahora bien, para remover otra capa de sedimentos de nuestra *estratigrafía del discurso*, a continuación presentaré otra tabla de vocablos relacionados con la

educación. En ella se hace evidente una dimensión *sincrónica*, pues la estructura principal se encuentra en torno a la raíz *-machti* “enseñar”, el conjunto es útil en la medida en que nos muestra cómo funciona la morfología que gira en torno a este verbo. La raíz permanece fija en la misma posición y es modificada por los partículas indeterminadas *-te* y *-tla*, las cuales hacen referencia a personas y cosas respectivamente¹⁵⁵.

Palabra	Análisis morfológico	Transcripción literal de la palabra
<i>nemachtile</i>	<i>ne-mach-ti-le</i>	estudioso de alguna cosa
<i>nemachtilli</i>	<i>ne-mach-ti-li</i>	estudio o disciplina de algo
<i>temachtiani</i>	<i>te-mach-tia-ni</i>	maestro
<i>temachtilli</i>	<i>te-mach-ti-li</i>	enseñanza
<i>temachtiloian</i>	<i>te-mach-ti-lo-yan</i>	escuela
<i>temachtiloni</i>	<i>te-mach-ti-lo-ni</i>	instrumento de enseñar
<i>tlamachtilli</i>	<i>tla-mach-ti-li</i>	cosa enseñada
<i>tlamachtli</i>	<i>tla-mach-tli</i>	cosa artificada

Tabla 18. *Arte mexicana* Vocablos relacionados con la enseñanza.

En todas las expresiones se encuentra la partícula de ligadura *-ti*, y por último se encuentran los sufijos que pueden indicar un lugar (*temachtiloian*), un sustantivo (*temachtilli*), o un agentivo (*temachtiani*). He seleccionado este campo semántico para dar cuenta de esa “dimensión sincrónica”, es decir, para señalar la

¹⁵⁴ Aquí se puede apreciar como Antonio del Rincón registra explícitamente el prefijo objeto y los verbos transitivos. “En náhuatl el objeto directo está marcado por un prefijo objeto que se sitúa directamente enseguida del prefijo sujeto [...] Los verbos transitivos que vamos a analizar son, como en español, verbos que tienen un sujeto y un objeto directo (Launey 1992, 33).

¹⁵⁵ “Prefijos indefinidos. En español a veces es posible no expresar el objeto directo, si uno no puede o no desea decirlo, por ejemplo “ahmo” (sin precisar a quién) o “como” (algo que no menciono). Ahí sería imposible decir en náhuatl *nitlazohtla*, *nicua*, sino que debe decirse: *nitlazohtla* “amo (a alguien, a ciertas personas, a la gente)”; *nitlacua* “como” (algo, algunas cosas)”. El náhuatl tiene en efecto, dos prefijos definidos: *-te*-para los humanos (personas indefinidas); *-tla*- para los no-humanos (cosas o animales indefinidos)” (Launey 1992, 35).

continuidad de elementos claves en la construcción de *procesos cognitivos*.¹⁵⁶

La escuela o “el lugar de la enseñanza” es el lugar por excelencia para la producción de conocimientos, y el maestro o “*temachtiani*” es el agente, o la persona encargada de asegurar la transmisión de ese conocimiento. Ahora bien, para proseguir con nuestra *estratigrafía del discurso* me parece pertinente mostrar otro conjunto de vocablos en donde se observa un desplazamiento de significado más notable, y que da cuenta de los cambios que experimenta el idioma.

Palabra	Análisis morfológico	Transcripción literal de la palabra	Traducción de las expresiones 1ra persona del singular.
<i>poa. nic</i>	<i>ni-c-poa</i>	contar, leer	yo lo leo, yo lo cuento
<i>tlapouhtli</i>	<i>tla-pouh-tli</i>	cosa contada o leída	<i>tlapouhtli</i>
<i>tlatolli</i>	<i>tlato-lli</i>	plática o razonamiento	
<i>tlacatl</i>	<i>tlaca-tl</i>	cosa racional	

Tabla 19. *Arte mexicana* Vocablos relacionados con el entendimiento.

Otro aspecto notable es la distinción explícita que hace Rincón en relación con el verbo *poa*, o *pohua*, el cual hace referencia a dos operaciones fundamentales del entendimiento: leer y contar, tal y como se consigna en la expresión: *tlapouhtli*, la cual hace referencia tanto a una narrativa, como a las operaciones aritméticas distintivas del sistema matemático mesoamericano. Por eso, la palabra *xiuhpohualli* hace referencia a la cuenta de los años, es decir, a un ciclo temporal y a un sistema calendárico, pero que se funda primordialmente en la tradición oral, “en lo que se cuenta”. Para profundizar un poco más sobre este asunto conviene señalar que:

¹⁵⁶ Como mencionaba en el apartado 1.6 en relación con el sustantivo abstracto *machiyotl*. El cual deriva del verbo *mati*: “saber”, pero también se relaciona, como lo muestra la tabla 17 con los procesos de enseñanza aprendizaje (*machtia*), por eso no sólo puede entenderse como modelo, sino también como un saber, pero un saber que se enseña, que se comparte. Como puede apreciarse esta palabra se relaciona con un campo semántico completo. Este análisis permite comprender mejor el difrasismo y deja entrever que su significado tiene mayor alcance que el esbozado por fray Alonso de Molina, quien lo entiende como ejemplo. El análisis del *Arte mexicana* de Antonio del Rincón nos brinda un panorama más amplio de los alcances de este término. Inclusive en el náhuatl contemporáneo se pueden encontrar muchas expresiones relacionadas a este proceso de enseñanza, tal y como se muestra en el capítulo 7 de esta investigación.

El componente oral es probablemente más fuerte en un importante género de la escritura náhuatl: los registros históricos estructurados como anales, llamados *xiuhpohualli* o “cuenta de los años”, los cuales estaban basados parcialmente en glifos del periodo anterior a la conquista y prototipos pictóricos susceptibles de registrar información muy rudimentaria, incluyendo por ejemplo: las ascensiones al trono, muertes, guerras y fenómenos naturales (Olko y Sullivan 2013, 193).

Por su parte, la palabra *tlapohualiztli* hace referencia a las narraciones que se han transmitido de generación en generación y que se encuentran relacionadas con la historia, las técnicas agrícolas y con el *patrimonio cultural* en general. Otro rasgo destacable es el de caracterizar el vocablo *tlatolli*, no sólo como una palabra, sino como una plática o razonamiento, de hecho ya se ha indicado que puede tratarse de un género discursivo, sin embargo lo que aquí llama la atención es el hecho de que Antonio del Rincón considere al vocablo *tlatolli* como un razonamiento, quizá influido por la formación escolástica que tuvo mientras estudio con los jesuitas.

Asimismo, otro elemento que no puede pasar por alto una *epistemología intercultural* es el de caracterizar a la palabra *tlacatl* como “cosa racional”, lo cual es un indicio no sólo de un desplazamiento de significado, sino de un cambio de paradigma, que acentúa el carácter racional del ser humano sobre otras partes. Para concluir este apartado me parece de suma importancia mostrar un conjunto de vocablos (tabla 20, página siguiente) que se relaciona con las funciones superiores del entendimiento como la creación y la noción de fundamento.

Los primeros dos vocablos son muy importantes pues hacen referencia a la facultad de creación del ser humano, y se relacionan con otra facultad vital como lo es la imaginación, aquí podemos apreciar una estructura *sincrónica* puesto que en otras fuentes históricas es posible rastrear la aplicación de esta idea a conceptos claves para la cultura, un ejemplo muy significativo que se encuentra en un canto atribuido a Nezahualcóyotl es el de *moyocoyani* “el que se inventa a sí mismo”, el cual era uno de los epítetos que hacía referencia a esa facultad creadora atribuida a las divinidades. No resulta superfluo subrayar que el equivalente griego para creación es *poiesis*.

Los siguientes dos vocablos de carácter transitivo hacen referencia a la idea de descubrimiento, sin em-

Palabra	Análisis morfológico	Transcripción literal de la palabra	Traducción de las expresiones 1ra persona del singular.
yocoia.nic	ni-c-yocoia	formar, inventar, crear	yo lo creo, yo lo invento
yocolia.nic	ni-c-yoco-lia	formar algo a otro	
nexiltia.nic	ni-c-xiltia	descubrir algo	yo descubro algo
nextia.nic	ni-c-nextia	descubrir algo	yo descubro algo
tetzone		cosa que tiene fundamento	
tetzonetia.ni	ni-tetzone-tica	estar fundado algo	Yo fundo algo
teteyca.ni	ni-c-teteyca	desmenuzarse mucho algo	yo desmenuzo algo mucho
teteiza.nic	ni-c-teteiza	desmenuzar algo así	yo desmenuzo algo así

Tabla 20. *Arte mexicana* Vocablos relacionados con el entendimiento.

bargo, su campo semántico es mayor puesto que también el verbo *nextia* puede entenderse como: “aclarar”, o “mostrar”; en un sentido más amplio puede entenderse también como “pronunciar sentencia, o “sacar provecho”. Por su parte *nexiltia* también puede entenderse como: “instruir” (Portugal 2012, 113-114)

A continuación quiero examinar los dos siguientes vocablos que se refieren a la noción de fundamento, me llama la atención el hecho de que morfológicamente no aparezca la noción de *neltiliztli* ligada al fundamento. En estos dos ejemplos el campo semántico no es el de una metáfora vegetal, sino el de estar bien cimentado como un edificio o muro. Por ejemplo, la palabra *tetzoneua* hace referencia al hecho de “levantar el muro sobre los cimientos”, y la palabra *tetzonlalia* puede traducirse como “poner cimientos” (Portugal 2012, 154).

Los últimos dos vocablos son casi idénticos y los he seleccionado porque hacen referencia a la facultad analítica del entendimiento, es decir, a dividir o separar. En este caso llama la atención el uso del sentido figurado utilizado por Antonio del Rincón, mediante la palabra “desmenuzar”, la cual se aplica generalmente a los alimentos, pero en este caso puede aplicarse al hecho de “reflexionar” sobre un asunto. La palabra *teteitza* también puede ser entendida como: “hacer añicos algo” (Portugal 2012, 152).

Una vez analizados los campos semánticos del *Arte mexicana*, concentraré mi atención en examinar un texto escrito por Domingo Francisco Chimalpahín Quauhtlehuanitzin a comienzos del siglo XVII, en el que se puede observar un desplazamiento de significado en relación con los *tlamatinimeh*. El texto es valioso porque permite apreciar, desde una *perspecti-*

va diacrónica, el cambio de significado en un breve periodo de tiempo. Un análisis comparativo entre el Libro X, capítulo VIII del *Códice Florentino* y el *Diario* de Chimalpahín, resulta de mucha utilidad para comprender el papel de los sabios nahuas durante el régimen colonial.

5.3.2 TLAMATINIMEH O PHILOSOPHOSMEH. JUAN DOMINGO CHIMALPAHÍN

Para avanzar con esta *estratigrafía del discurso*, conviene precisar que a consecuencia de la imposición del régimen colonial, el significado de algunas palabras se fue modificando, o adaptando a las circunstancias, ya sea a través del uso de préstamos o neologismos, tal y como claramente ha sido explicado por Lockhart (1992). Los intelectuales nahuas empezaron a usar el alfabeto, en lugar de los registros pictográficos a mediados del siglo XVI y lo hicieron durante dos siglos más.

Esos manuscritos estaban destinados a una audiencia compuesta primeramente por una elite de nahuas letrados, los clérigos regionales y los autores de doctrinas y sermonarios. “Entre ellos don Domingo de San Antón Muñón Chimalpahín Quauhtlehuanitzin fue una figura temprana, notable por su composición de extensas y detalladas historias y narrativas en náhuatl, y basadas en códices, documentos pictográficos, tradición oral y entrevistas con las personas mayores” (Tavárez 2019, 7).

Especialmente, la tradición oral se encuentra consignada en los escritos de Chimalpahín, él nació en Chalco, pero paso casi toda su vida en México-Tenochtitlán en donde tuvo acceso a fuentes de origen mexica, sin embargo, las fuentes primarias para su

trabajo pueden ubicarse en su propio *altepetl* en donde entrevistó a notables líderes y utilizó los antiguos manuscritos, pictográficos y alfabéticos incluyendo aquellos recopilados por su abuelo Domingo Hernández Ayopochtzin (Olko y Sullivan 2013, 194).

Un ejemplo de estas modificaciones del lenguaje, en relación con la noción de sabiduría y los efectos provocados por el fenómeno de la colonización se encuentra en Chimalpahín en una narración escrita con motivo de un eclipse total de Sol, ocurrido el 10 de junio de 1611. Para la historia de la filosofía en México, el texto es relevante, “pues en el breve texto sobre el eclipse se observa con claridad la síntesis cultural de Chimalpahín”: nos ofrece tanto la versión de los *tlatinimeh*, los sabios, como la de los astrólogos europeos” (Galindo Trejo 1991, 168).

Además de lo ya señalado quiero enfatizar que el texto es valioso, entre otras cosas, porque hace comprensible los usos del lenguaje en relación con la sabiduría, como lo indica la presencia del sustantivo *tlatinimeh*, “los sabios”, pero también por la presencia del préstamo *philosophosmeh*. A continuación, antes de presentar los pasajes pertinentes al texto, no quisiera dejar pasar la ocasión para hacer una observación sobre la metodología utilizada por Chimalpahín:

En su obra se aprecia la influencia de los mundos culturales en que se desarrolló, característica que comparte con otros cronistas indígenas como Tezozomoc e Ixtlixochitl. La incipiente fusión de estas dos tradiciones se reconoce incluso en los materiales que utilizó en su obra; por un lado, códices pictográficos anotados, así como la tradición oral conservada en su época y, por otro lado, recurrió a varios impresos de origen europeo de diferente contenido: bíblico, geográfico, histórico y filosófico (Galindo Trejo 1991, 168).

Estas observaciones permiten ahondar nuestro entendimiento sobre la *metodología nahua*, en este caso desarrollada y aplicada en un contexto *intercultural*: las fuentes directas de Chimalpahín son los códices y la tradición oral, a la cual tuvo acceso como hablante originario del idioma. Esta *herencia cultural* fue complementada con materiales y marcos teóricos provenientes de la cultura europea. Ahora bien, se puede estar de acuerdo o no, con las consideraciones o puntos de vista de Chimalpahín, sin embargo, lo que

es relevante para la *epistemología intercultural* es examinar la forma en que se da el “trasvase” y la interacción entre dos tradiciones de pensamiento distintas.

*Auh macihui yn itechpa motlahtolitiuh tonatiuh
ynic tonahuatlahtolpan, quimocuepillitiuh yn
itlahtol machiyo, yn iuh mochihua, quenin quallo
tonatiuh, ca amo no huel yxcoyantzincó
yneycahuiltlamachiliztin, ynic
nonahuatlahtolpan oquimocuepillitia,
oquimotlallilitia, ca ça no ytech quimoquixtili ytech
quimanilli yn itlahtol yn ilhuicatlamatinimeh in
philosophosmeh yn astrologosmeh, yn
oquihtotiaqueh, yn quenin mochiuhtih, yn iuh
polihui yn iuh quallotih tonatiuh.*

Su relato se va traduciendo en nuestro idioma náhuatl, así sucede como es comido el Sol, porque tampoco es su propio conocimiento, de manera que a nuestro idioma náhuatl, lo fue traduciendo, asentando, por qué también lo extrajo de él, lo tomó de la palabra de los astrónomos, los filósofos, los astrólogos, quienes dijeron cómo iba sucediendo, cómo desaparecía, cómo era comido el Sol. (Galindo Trejo 1991)

En primer lugar quiero destacar el uso del sentido figurado para referirse al eclipse de Sol, con la expresión “el Sol es comido” (*quenin quallo tonatiuh*), y sobre todo la forma utilizada para referirse a “su propio conocimiento” (*yneycahuiltlamachiliztin*), el cual como se indica explícitamente, fue tomado de la palabra de “aquellos que saben sobre el cielo”, o *ilhuicatlamatinimeh*, esta composición nominal ha sido traducida como astrónomos, y su relevancia para esta investigación radica en que hace comprensible un tipo de saber especializado.

Se hace referencia también a la palabra de los *philosophosmeh*, dicha referencia hace visible la utilización de un préstamo para tratar de caracterizar a los estudiosos que predijeron el eclipse, quienes estaban vinculados con un tipo de sabiduría relacionado con la observación y el movimiento de los cuerpos celestes en general. El fragmento anterior nos indica que la sabiduría radica en la palabra de los *ilhuicatlamatinimeh*, de los *philosophosmeh* y de los *astrologosmeh*. La importancia que tiene el análisis crítico de dichos préstamos, o “trasvases” es que revela la intención de construir un puente de comunicación y entendimiento.

Sin embargo, el hecho más notable es el desplazamiento de significado y el juicio de valor que se hace sobre los *tlamatinimeh* pues Juan Domingo Chimalpahín Quauhtlehuanitzin utiliza la palabra para referirse a los sabios españoles.

Ynin tlahtolli -ye omihto, ytech tlaquixtili yn ilhuicatlamachilizamoxtli ca yehuantin yntlatlalil yntlanemilil yn huey tlamatinime in philosophosme in astrologosme, in quinemillique yuan quihcuillotiaque yn izqui tlamanthi tlalticpacayotl yhuana yn izqui tlamanthi yn tiquitta yn ticmahui; ohua yn inyelizoz Auh yn tachcocolhuan -in huehuetque, yn oc tlateotocanime, yn motenehua gentilesme catca- atle huel quimattiaque yn itechpa in, yc ypampa yn omotlapololitiaque.

Este relato –ya se dijo que fue sacado del libro que sabe y entiende de los cielos– es la exposición y pensamiento de grandes sabios, filósofos y astrólogos,

quienes pensaron y escribieron tanta cosa terrenal y cuya existencia vemos y nos maravilla. Y nuestros antepasados –los viejos, los que se dice que todavía eran idólatras y gentiles– nada sabían de ello, por lo que se turbaron (Galindo Trejo 1991).

Para concluir con este apartado quiero subrayar el énfasis que pone el autor en fundar la veracidad del relato en un libro, específicamente, un “libro que enseña sobre los cielos” o *ilhuicatlamachilizamoxtli*. Asimismo, es interesante notar la distinción que hace entre los *tlamatinimeh* y los filósofos, situación que no ocurre con fray Bernardino de Sahagún quien identifica ambos términos. No obstante, el hecho más notable que aporta el fragmento anterior es la ruptura con los antepasados, pues dice que nada sabían al respecto, y más aún los considera como idólatras y gentiles. Justo aquí es donde puede situarse el desplazamiento de significado de interés para esta *estratigrafía del discurso*.



Imagen 49. Mapa de la Ciudad de México 1628 (M.952.531628 Benson Latin American Collection, General Libraries, the University of Texas at Austin).¹⁵⁷

¹⁵⁷ Disponible on-line. Consultado el 22.05.2020. <http://legacy.lib.utexas.edu/benson/historicmaps/maps14.html>

5.3.3 VOCES MEXICANAS QUE SIGNIFICAN IDEAS METAFÍSICAS. FRANCISCO JAVIER CLAVIJERO

Para avanzar con la *estratigrafía del discurso* que me he propuesto al principio de esta investigación, considero necesario realizar una breve exposición del *Catálogo de voces mexicanas que significan ideas metafísicas y morales* publicado por Francisco Javier Clavijero¹⁵⁸ en 1781. El material contenido allí es muy valioso, pero para su estudio es necesario remover varios sedimentos discursivos para hacer explícita la metodología, los objetivos y los marcos de interpretación que conducirán éste análisis.

El *Catálogo* forma parte, en el corpus de *La Historia antigua de México*, de una sección dedicada al análisis del idioma náhuatl o “lengua mexicana”, cuyo objetivo central era poner en cuestión —de manera decidida y con evidencias tangibles— las afirmaciones de algunos intelectuales europeos (Buffon, Cornelius de Paw y La Condamine)¹⁵⁹ quienes, —siguiendo la tradición del discurso colonial europeo, es decir, sin haber estado nunca en América y sin tener los conocimientos suficientes— negaban la existencia de un sistema numérico, así como el valor y las posibilidades de los idiomas de los *pueblos originarios* para expresar conceptos filosóficos.

Las lenguas de América, dice Paw, son tan estrechas y escasas de palabras, que no es posible explicar en ellas ningún concepto metafísico. “No hay ninguna de estas lenguas en que se pueda contar arriba de tres. No es posible traducir un libro, no digo en las lenguas de los algonquinos y de los guaraníes o paraguayos, pero ni aún en las de México o del Perú, por no tener un número suficiente de términos propios para enunciar las nociones generales”. Cualquiera que lea estas decisiones magistrales de Paw, se persuadirá sin duda que decide así después de haber viajado por toda la América, de haber tratado con todas aquellas naciones

y haber examinado todas sus lenguas. Pero no es así. Paw sin salir de su gabinete de Berlín, sabe las cosas de América mejor que los mismos americanos, y en el conocimiento de aquellas lenguas excede a los que les hablan (Clavijero 1976,544).

En casos como éste, la *estratigrafía del discurso* es de mucha ayuda para remover los sedimentos dejados por las prácticas coloniales; pero también es de utilidad para adoptar una postura autocrítica en relación con el uso de la información contenida en las fuentes históricas, sobre todo en relación con el uso de neologismos, palabras y conceptos provenientes de otra visión de mundo o tradición cultural. Este punto es clave para el planteamiento de una *epistemología intercultural*, tal y como se ha explicado anteriormente. Pero, volviendo a nuestro tema, no quiero dejar pasar la ocasión para enfatizar que esta opinión infundada, sobre los idiomas y los sistemas de pensamiento de los *pueblos originarios* es un efecto provocado por, al menos, tres siglos de colonialismo. Sólo así es posible explicar ésta negación de la existencia de un sistema numérico, o de la imposibilidad de acuñar conceptos metafísicos o filosóficos.

No es menor el error de Paw en afirmar que son tan escasas las lenguas americanas, que no son capaces de explicar un concepto metafísico, lección que aprendió de La Condamine “*Tiempo*, dice este filósofo hablando de las lenguas de los americanos, *duración, espacio, ser, sustancia, materia, cuerpo*. Todas estas palabras y otras muchas no tienen equivalentes en sus lenguas, y no sólo los nombres de los seres metafísicos, pero ni aun de los seres morales, pueden explicarse por ellos sino impropriamente y por largos circunloquios.” Pero La Condamine sabía tanto de las lenguas americanas como Paw, y tomó sin duda este informe de algún hombre ignorante, como sucede frecuentemente a los viajeros. Estamos seguros de que muchas lenguas americanas no tienen la escasez de voces que piensa La Condamine; pero omitiendo lo que mira a las otras, discurremos sobre la mexicana, principal asunto de nuestra contienda (Clavijero 1976,545).

Como puede apreciarse, el trabajo de Francisco Javier Clavijero tiene un carácter polémico, pues su objetivo es refutar y desmentir las afirmaciones realizadas por Cornelius de Paw y La Condamine, en re-

158 “Nació don Francisco Javier Clavijero en Veracruz, el 9 de septiembre de 1731 [...] El padre fue prefecto en las Mixtecas. El contacto con los indios en la niñez del historiador despertó, sin duda, su afición por los estudios indigenistas [...] En el Colegio de San Pedro y San Pablo conoció las obras impresas de Don Carlos de Sigüenza y Góngora, que contribuyeron a orientar sus estudios históricos y lo ejercitaron en descifrar códigos e interpretar jeroglíficos [...] Pasó cinco años en el Colegio de San Gregorio, dedicado, por completo, al estudio de los códigos indígenas” (Jiménez Rueda, 1994: XV-XVI). En Clavijero (1994) *Capítulos de Historia y Disertaciones*. México, UNAM.

159 Para profundizar sobre la polémica entre Clavijero y Cornelius de Paw cf. (Gerbi 1973, 195-214).

lación con la lengua náhuatl, o mexicana¹⁶⁰. “La táctica favorita de Clavijero para polemizar era el contraataque, su técnica oratoria es aquella que ha sido definida como *tuo quoque*. América es defendida mediante el detallado listado de las debilidades de Europa” (Gerbi 1973, 208). No obstante, con independencia de la polémica señalada, también existen otras problemáticas de interés filosófico relacionadas con el lenguaje, como la equivalencia de conceptos, el uso de neologismos para establecer la comunicación intercultural, los cambios y transformaciones inherentes al propio lenguaje, los cambios en los marcos teóricos de interpretación, etc. En ese sentido no resulta exagerado afirmar que el *Catálogo de voces mexicanas que significan ideas metafísicas y morales* también es un documento valioso para realizar un *análisis diacrónico* debido a que deja ver las modificaciones y la evolución del idioma náhuatl.

Asimismo, este documento es una fuerte importante de ideas y temas de trabajo, para todos aquellos interesados en el estudio de la relación entre la filosofía y la construcción de nuevos significados, así como para aprehender una visión de mundo distinta a través del idioma náhuatl. Allí pueden apreciarse los conceptos y nociones que perfilan una forma de ver, ser y estar en el mundo; efectivamente, tal y como pretendía Francisco Javier Clavijero, en esa compilación de voces es posible reconocer la posibilidad de expresar varios conceptos de sentido moral y metafísico, tal y cómo es posible hacerlo en cualquier idioma. En este punto vale la pena destacar que el objetivo de Clavijero no es mostrar una serie de conceptos con una procedencia precolonial, sino por el contrario, lo que pretende mostrar son las capacidades expresivas del idioma para referirse a una serie de conceptos metafísicos y morales, la mayoría de ellos de carácter teológico y religioso.

Indudablemente, su trabajo representa un antecedente invaluable para adentrarse en las posibilidades expresivas que tiene el idioma náhuatl, así como en su capacidad de adaptación para entender nuevas

realidades o conceptos, los cuales se expresan mediante el uso de “trasvases” en forma de neologismos, pues en el trabajo de Francisco Javier Clavijero es evidente su intención de explicar conceptos metafísicos y morales influenciados por la filosofía escolástica y la religión católica, sobre todo aquellos relacionados con los atributos de la divinidad. Por esa razón, uno de los aportes de esta investigación consiste en proporcionar un análisis morfológico y filosófico del *Catálogo de voces mexicanas que significan ideas metafísicas y morales*, debido a que este asunto no ha sido tratado con la atención que se requiere en las investigaciones precedentes (Gerbi 1973, 195-201 y Beuchot 1995, 137-178).

Por eso, para evitar caer en una posición ingenua, también es necesario revisar el trabajo de Francisco Javier Clavijero con mirada crítica, pues es verdad que el excesivo celo, producto de la polémica con Cornelius de Paw, llevó al jesuita mexicano a cometer sus propios desaciertos. De allí la pertinencia de adoptar una *epistemología intercultural* crítica. Una vez realizadas las advertencias metodológicas necesarias para llevar a cabo este análisis, en la página siguiente presentaré de forma íntegra el documento.

El *Catálogo* es valioso para esta investigación, en la medida en que presenta los conceptos de “sabiduría”: *tlamatiliztli*, “conocimiento” *tlaxmatiliztli* y “verdad” *neltiliztli* plenamente diferenciados. En la conformación de éstas palabras es evidente el uso intensivo del sufijo nominalizador *-liztli*, cuya función consiste en volver sustantivos otros elementos gramaticales, principalmente los verbos y algunos adjetivos. Desde una perspectiva *sincrónica*, una de las posibles vetas de investigación derivadas de este estudio consiste en el análisis de aquellos conceptos en los que se encuentra presente el prefijo *-ix* “rostro” o “cara”, debido a las relaciones que tiene con el concepto de conocimiento *tlaxmatiliztli*.

En contraparte desde una perspectiva diacrónica vale la pena poner en evidencia las diferentes adaptaciones o “trasvases”; los ejemplos más evidentes son: *ixtlamachiliztli* “razón”, *teixtlamatia* “mente”, *ixachiliztli* “comprensión” y *tlaxiyeyecoliztli* “templanza”. Al parecer la presencia del sufijo *-ix* relaciona éstos conceptos con la actividad intelectual y reflexiva. Asimismo, al estar conformadas con el prefijo *-ix*, que hace referencia a una parte del cuerpo específica: “el rostro”, puede decirse que el sentido figurado contenido en estas expresiones, se vuelve comprensible si

160 “De manera semejante a Las Casas, Clavijero pondera mucho los logros culturales de los indios en su gentilidad, a saber, su lengua, sus leyes y su religión [...], que daban testimonio de su elevada capacidad intelectual. Paw acusaba a los indios de tener intelecto obtuso y voluntad débil y fría [...] Clavijero le responde que la refutación de todo ello son los elementos culturales que habían alcanzado. Utiliza las fuentes más confiables y autorizadas, y establece que tuvieron una cultura respetable, en el arte, la técnica y las ciencias, incluso en las más abstractas” (Beuchot 1995, XXV). En *Filósofos mexicanos del siglo XVIII* (1995) México, UNAM.

<i>Concepto</i>	<i>Traducción</i>	<i>Concepto</i>	<i>Traducción</i>
Cosa	<i>Tlamantli</i>	El que tiene todas las cosas	<i>Tloque, nahuaque</i>
Esencia	<i>Geliztli*</i>	Aquel por quien se vive	<i>Ipalnemoani</i>
Bondad	<i>Cuallotli</i>	Incomprensible	<i>Amacicacaconi</i>
Verdad	<i>Neltiliztli</i>	Eterno	<i>Cemicanyeni</i>
Unidad	<i>Cetiliztli</i>	Eternidad	<i>Cenmancanyeliztli</i>
Dualidad	<i>Ometiliztli</i>	Tiempo	<i>Cahuitl</i>
Trinidad	<i>Jeitiliztli</i>	Creador de todo	<i>Cenyocoyani</i>
Dios	<i>Teotl</i>	Omnipotente	<i>Oenhuelitini</i>
Divinidad	<i>Teoyotl</i>	Omnipotencia	<i>Cenhueliciliztli</i>
Reflexión	<i>Neyolnonolzalitzli</i>	Persona	<i>Tlacatl</i>
Previsión	<i>Tlalchtapailtlalitzli</i>	Personalidad	<i>Tlacayotl</i>
Duda	<i>Neyoltzotzonalitzli</i>	Paternidad	<i>Tayotl</i>
Recuerdo	<i>Tlalnamiqiliztli</i>	Maternidad	<i>Nanytotl</i>
Olvido	<i>Tlalcachualitzli</i>	Humanidad	<i>Tlaltipactlayacotl</i>
Amor	<i>Tlazotlaliztli</i>	Alma	<i>Teyolia</i>
Odio	<i>Tlacocolitzli</i>	Mente	<i>Teixtlamatia</i>
Temor	<i>Tlamauhtiliztli</i>	Sabiduría	<i>Tlamatiliztli</i>
Esperanza	<i>Netemachiliztli</i>	Razón	<i>Ixtlamachiliztli</i>
Comprensión	<i>Ixaxiliztli</i>	Gratitud	<i>Tlazocamatiliztli</i>
Conocimiento	<i>Tlaixmatiliztli</i>	Soberbia	<i>Nepohualitzli</i>
Pensamiento	<i>Tlanemiliztli</i>	Avaricia	<i>Teoyehuacatiliztli</i>
Dolor	<i>Necocolitzli</i>	Envidia	<i>Nexicolitzli</i>
Arrepentimiento	<i>Neyoltequipacholiztli</i>	Pereza	<i>Tlaltzihuilitzli</i>
Deseo	<i>Ellehutliztli</i>	Magnanimidad	<i>Yolhueliztli</i>
Virtud	<i>Cualtihuani, yectihuani</i>	Paciencia	<i>Tlappaccaihiyohuiliztli</i>
Malicia	<i>Acuallotl</i>	Liberalidad	<i>Tlalnemactiliztli</i>
Fortaleza	<i>Tolchicahualitzli</i>	Mansedumbre	<i>Paccanemiliztli</i>
Templanza	<i>Tlaixyeyecoliztli</i>	Benignidad	<i>Tlatlacoyotl</i>
Prudencia	<i>Yollomachiliztli</i>	Humildad	<i>Necnomatiliztli</i>
Justicia	<i>Tlamelahicacachicahualitzli</i>		

Tabla 21. Catálogo de voces mexicanas que significan ideas metafísicas y morales.

ponemos en evidencia la relación de éstos conceptos con las facultades que tiene el sentido de la vista

Una vez hechas las precisiones correspondientes también procederé a indicar algunas de las situaciones problemáticas presentes en dicho *Catálogo*, las cuales son de mucho interés para un *análisis diacrónico*. En primer lugar, resulta inevitable señalar la marcada influencia de otras tradiciones de pensamiento, principalmente la filosofía escolástica y la teología católica, por ejemplo algunos conceptos muy conocidos como: “unidad” *cetiliztli*, “dualidad” *ometiliztli*, “trinidad” *jeitiliztli*. Sin duda dichos neologismos fueron creados para facilitar el proceso de evangelización e inclusive es posible determinar la forma en que están

construidos, pues a cada número se le agregó el sufijo nominalizador *-litzli*, que usualmente se usa para verbos. Este es un claro ejemplo de cómo el idioma se adapta para responder a la necesidad de una época. El documento es valioso porque permite ver con nitidez y de un solo golpe las transformaciones del idioma náhuatl, en un periodo fijo de tiempo.

Todos los ejemplos arriba mencionados corresponden a atributos relacionados con la teología católica, ellos nos muestran las adaptaciones que sufrió el lenguaje durante el proceso de evangelización, ninguno de estos vocablos tiene una raíz mesoamericana o precolonial, sin embargo, para una *epistemología intercultural* son muy importantes porque hacen com-

Palabra en Náhuatl	Análisis morfológico	Traducción	Diacronía o sincronía
<i>tlamatiliztli</i>	<i>tla-mati-liztli</i>	sabiduría	sincronía
<i>tlaixmatiliztli</i>	<i>tla-ix-mati-liztli</i>	conocimiento	sincronía
<i>teixtlamatia</i>	<i>te-ix-tla-matia</i>	mente	diacronía-neologismo
<i>ixtlamachiliztli</i>	<i>ix-tla-machi-liztli</i>	razón	diacronía-neologismo
<i>ixaxiliztli</i>	<i>ix-axi-liztli</i>	comprensión	diacronía-neologismo
<i>tlaixyeyecoliztli</i>	<i>tla-ix-yeyeco-liztli</i>	templanza	diacronía-neologismo

Tabla 22. Vocablos relacionados con la sabiduría y el conocimiento. Clavijero.

Palabra en Náhuatl	Análisis morfológico	Traducción	Diacronía o sincronía
<i>celtiliztli</i>	<i>cel-ti-liztli</i>	unidad	diacronía-neologismo
<i>omeltiliztli</i>	<i>ome-ti-liztli</i>	dualidad	diacronía-neologismo
<i>jeiltiliztli</i>	<i>jei-ti-liztli</i>	trinidad	diacronía-neologismo
<i>oenhuelitini</i>	<i>oen-huel-ti-ni</i>	omnipotente	diacronía-neologismo
<i>cenhueliciliztli</i>	<i>cen-hueli-ci-liztli</i>	omnipotencia	diacronía-neologismo
<i>cenyocoyani</i>	<i>cen-yocoya-ni</i>	creador de todo	diacronía-neologismo

Tabla 23. Vocablos relacionados con la teología católica. Clavijero.

prensible el molde utilizado para hacer el “trasvase”. “El idioma náhuatl adaptado a los nuevos espacios conceptuales fue fundamental para transferir conceptos y rituales religiosos pre-Hispánicos a la Cristianidad, como los términos de Dios, suprema deidad creadora, el diablo, los demonios, el alma, el pecado, la confesión, el infierno, el sacrificio, las ofrendas, así como las diversas demostraciones asociadas con la devoción religiosa” (Olko y Sullivan 2013, 197)

Otro asunto problemático se relaciona con la exposición de vocablos como *esencia* —el cual sin duda procede de la *filosofía escolástica*— y que Francisco Javier Clavijero traduce como *geliztli*, sin embargo, en el náhuatl no es común el uso de la letra g para representar ese fonema. En ese mismo sentido vale la pena examinar con una mirada crítica y comprensiva a la vez, la composición del término malicia: *acuallotl*, pues justo aquí se encuentra un elemento que vale la pena analizar de forma más cuidadosa, con base en una perspectiva intercultural.¹⁶¹

161 La traducción literal de este término sería “no bondad”, es decir, es una negación del sustantivo, conformado por la partícula de negación *ahmo*, la cual se presenta en forma contraída y *cualli* “bueno” sustantivado mediante el uso de la partícula *lo*, y acompañado del sufijo absolutivo *tl*. Señalar este aspecto es importante porque obliga a los investigadores a descentrar su pensamiento hacia un campo intercultural, en el cual es muy importante tratar de entender la construcción de principios morales en los que no es necesaria la noción

Asimismo, el análisis del *Catálogo de voces mexicanas que significan ideas metafísicas y morales* pone sobre la mesa de debate, una serie de temas de carácter metodológico que no pueden ser soslayados fácilmente. Precisamente el tema de la equivalencia de conceptos es uno de los temas clave para el desarrollo de una *epistemología intercultural*¹⁶², pues no se trata de buscar a toda costa la equivalencia entre unos conceptos y otros, pues eso no siempre es posible, sino de acercarse de la mejor manera a la “lógica interna” y a los *procesos cognitivos*, que le dan sentido a las formas de ver el mundo desarrolladas por los *pueblos originarios* de América.

Por otra parte, no hay que olvidar que el lenguaje es una entidad viva, es decir, se transforma con el tiempo, por eso para evitar una postura esencialista o

del “mal”, aunque para la visión del mundo católica, éste sea uno de los conceptos capitales de su moralidad y su ética. En ese sentido la utilidad de la *hermenéutica decolonial* radica en poner en cuestión aquellas nociones y conceptos que parecen “naturales” y que han sido normalizados en las formaciones discursivas que prevalecen en la opinión pública y en algunos círculos académicos.

162 Este punto de la equivalencia se ha vuelto un escollo casi insalvable para muchos investigadores, quienes preocupados por no proyectar sus esquemas y pautas culturales, han caído en el extremo de negar principios o *estructuras cognitivas* que pertenecen a cualquier grupo de seres humanos. Dicha negación es también una negación de los derechos fundamentales de los pueblos originarios. Cfr. trabajos de P Burke: *Cultural Hybridity*, de L Burkhart: *Slippery Earth*, de G Stresser Pean: *El Sol-Dios*.

purista es indispensable reconocer esas modificaciones, pues muchos conceptos pueden ser utilizados como *herramientas heurísticas*, es decir, como herramientas de explicación para acercarse a un concepto o fenómeno que de otra forma resulta intraducible.

El proceso de acuñar neologismos, continuó más allá de la primera fase de contacto hasta los tiempos en que el préstamo de sustantivos estaba bastante extendido, más aún continua siendo un fenómeno común en las variedades actuales del náhuatl [...] Otro fenómeno común de cambio lingüístico en náhuatl era la extensión de significado. Este común e inevitable mecanismo para incorporar puede ser empleado cuando existe una similitud cercana entre las funciones, aspectos y significados de conceptos y objetos indígenas y españoles (Olko y Sullivan 2013, 200).

En síntesis, el *Catálogo de voces mexicanas que significan ideas metafísicas y morales* es sumamente útil y representa una fuente de información valiosa, que no debe ser desacreditada *a priori*, sino por el contrario, ha de ser estudiada con mucho rigor y dedicación, para conocer sus alcances antes de emitir un juicio apresurado. Sin duda, se trata de un esfuerzo notable por construir “puentes de entendimiento” entre dos mundos diversos; por eso más allá de las deficiencias que pueda tener dicha compilación, lo importante en este caso es tomar este trabajo como un antecedente importante para detectar las posibles limitaciones y los retos a los que se enfrenta todo investigador interesado en el estudio de una *epistemología intercultural*.

5.3.4 LOS YXTLAMATQUE EN LOS ANALES DE TLAXCALA (1790)

Para concluir estas reflexiones sobre las personas sabias y su presencia en los siglos posteriores a la invasión española, me parece de suma importancia revisar brevemente un documento fechado a finales del siglo XVIII, en el que se hace referencia a la figura de los *yxtlamatque*. El documento en cuestión son los *Anales de Tlaxcala*, los cuales se encuentran en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia¹⁶³; el valor de este

documento es que muestra una imagen de los *yxtlamatque* que se relaciona con algunos de los rasgos culturales mencionados a lo largo de este capítulo como: su interés por la observación de los fenómenos celestes, así como por la cuenta del tiempo. Ya se ha mencionado que la observación del movimiento de los astros estaba relacionada con la institución del calendario, lo que quiero enfatizar aquí es que la observación de fenómenos celestes por los sabios nahuas no desapareció con la invasión española, como generalmente se ha creído y no se circunscribía a la Ciudad de México-Tenochtitlan. A continuación me permito presentar el texto y la imagen en cuestión como evidencias para que el lector elabore sus propias conclusiones:

Noticias curiosas sacadas a la letra de un quadernillo en Octavo escrito en Mexicano, sin nombre de Autor, forrado en pergamino: tiene por carátula la pintura del Sol la luna y una estrella y dos canillas cruzadas, esto por la parte superior de la foja; y por la inferior dos figuras que representan ser de Yndios, mirando al Cielo. Consta de 28 fojas útiles y parece ser muy parecido al Añalejo de que hace mención el D[octo]r D[o]n José Ygnacio Bartolache en su Manifiesto satisfactorio, impreso en México en el año de MDCCXC a la foja 37. Al pie de dichas figuras tiene escritas estas palabras. **YxtlaMatque Tlaxcaltecas.**

En primer lugar me llama la atención el nombre otorgado a estas personas sabias, pues es diferente a la que encontramos en las obras Sahagún o Chimalpahín, pues tal y como se ha explicado con suficiencia, la presencia del prefijo *-ix*: “rostro, “ojo”, es lo que permite establecer una diferencia entre la sabiduría y el conocimiento en el pensamiento nahua. Es la presencia de este prefijo lo que nos permite relacionar la palabra *yxtlamatque* con la percepción, y más aún nos deja entrever que dicho conocimiento está basado en la observación empírica de los fenómenos naturales. En relación con su posible traducción vale la pena exponer el siguiente párrafo del manuscrito:

[Dibujos de un sol y estrella con rostro ambos, abajo unas canillas. A los extremos de la foja de encuentran dos hombres, del lado izquierdo un hombre con barba, tilma anudada en la nuca y alrededor del cuello le cuelga una especie de mecate, un faldellín y con las manos en posición de petición y el otro hombre tiene

¹⁶³ Agradezco al Dr. Raúl Macuil el haberme notificado de la existencia de dicho documento en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, así como por la paleografía realizada, la cual permite conocer con exactitud el contenido de este documento, el cual se encuentra escrito en náhuatl y en castellano.

el tocado real que era utilizado por la nobleza tlaxcalteca, el astaxilotodel (sic), también está vestido con una tilma anudada sobre el hombro, porta también un faldellín y la posición de las manos es de petición. Ambos personajes se encuentran con la vista hacia el cielo. En medio de ambos se encuentra la misma frase: Yxtlamatque Tlaxcalteca.¹⁶⁴

Como puede apreciarse esta expresión que hace referencia a los “rostros sabios” tiene sus raíces en la tradición del pensamiento mesoamericano desarrollado desde antes de la colonización europea. En ese sentido resulta muy revelador hacer una comparación entre la imagen del *ixtlamatini* que se encuentra en el *Códice Mendoza* observando la bóveda celeste y los *yxtlamatque* representados en los *Anales de Tlaxcala*.

Para concluir con este breve análisis, no resulta superfluo recordar que las personas sabias no sólo estaban vinculadas con la observación de los fenómenos celestes, sino también con la cuenta del tiempo. Por eso no es una casualidad que esta referencia a los *yxtlamaque* se encuentre en un documento que tiene como objetivo conservar en forma de Anales, los acontecimientos que ocurrieron en Tlaxcala durante

un largo período de tiempo. Así pues, la sabiduría nahua también está vinculada con la organización del tiempo y con la construcción de la memoria histórica. Asimismo, no deja de ser inquietante que el propio Francisco Javier Clavijero haya traducido la palabra *ixtlamachiliztli* como “razón”, y si bien se trata de un neologismo, para una *epistemología intercultural* resulta bastante revelador.

En síntesis, el recorrido realizado a lo largo de este capítulo aporta evidencias para mostrar que la posibilidad de estudiar filosóficamente el tema de la sabiduría nahua, no se limita a la época precolonial, ni tampoco a una elite perteneciente al pueblo mexicana, sino que un análisis más acucioso permite mostrar las continuidades, transformaciones y rupturas que ocurrieron durante la época colonial, con base en el marco teórico proporcionado por la *epistemología intercultural* que se ha ensayado en esta investigación. Sin duda, el enfoque de la *filosofía intercultural* es de mucha ayuda para extender nuestro horizonte de investigación y es una herramienta útil para superar el esencialismo, el purismo, los estereotipos y los lugares comunes que circunscriben el estudio de la filosofía náhuatl al periodo precolonial y a la sociedad mexicana.

¹⁶⁴ La palabra se compone de dos frases: Yx viene de *Ixtelolo* que quiere decir ojos y *mat*, viene de *mati* saber y la “que” es la marca que distingue el plural. Literalmente quiere decir: ojos sabios o bien rostros sabios. Esta propuesta de traducción ha sido formulada por el Dr. Raúl Macuil Martínez.

