

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial

Del 3 de abril de 1981



“Entre la tradición y la modernidad: Los *tlahcuilos* contemporáneos en obras selectas de la literatura nahua”

TESIS

Que para obtener el grado de

DOCTORA EN LETRAS MODERNAS

Presenta

CRISTINA CARREÓN MARTÍNEZ

DIRECTOR: Dr. Joseba Buj Corrales

Lectores: Dra. Sonia Montes Romanillos

Dr. Jesús Al-Dabi Olvera Castillo

Ciudad de México 2024

Agradecimientos:

Abba, todo se puede en ti, alabo tu hermoso nombre y tu poder, gracias (Salmos 83:18)

A Isabella, gracias por tu amor, tu compañía y tu espera, disculpa las horas que te resté para elaborar este trabajo, valieron la pena mi bebé.

A mi hermana que me dio ánimo para continuar, gracias por creer en mí.

A mis padres por su esfuerzo y sacrificio.

A ti que me diste un gran dolor para transformarlo en un propósito.

Este trabajo de investigación fue posible gracias a la **Universidad Iberoamericana** y su generoso sistema de becas y apoyo a la investigación, además estoy en profundo agradecimiento al **CONACYT** por patrocinar mi periodo de maestría y doctorado en Letras Modernas.

Maestro Natalio Hernández gracias por su tiempo y colaboración que enriquecieron profundamente mi trabajo y mi perspectiva, le agradezco su generosidad y su apertura al diálogo.

Martín Tonalmeyotl mi más sincera admiración a tu esfuerzo y tu causa, gracias por tus palabras y tus enseñanzas.

Quiero reconocer y agradecer especialmente a mi director de tesis el Doctor Joseba Buj Corrales. Descubrí tu generosidad y grandeza como ser humano, como maestro y como ejemplo a seguir, fue una fortuna encontrarte en mi camino porque estoy convencida de que no pude tener mejor guía que la tuya, llevaste mi barco encallado a puerto seguro, gracias.

Hasta dónde estés, gracias Nacho Padilla, sigues en mi memoria.

A la Doctora Sonia Montes, gracias por tu ágil y pronta ayuda en todo lo que necesité.

Al Doctor Al-Dabi gracias por tu tiempo, disposición y generosidad.

Gracias Doctora Isabel Contreras Islas por su amistad, cariño y apoyo.

Contenido

Introducción.....	1
1 Los <i>libros</i> antiguos de la tradición Mixteca-Puebla.....	7
1.1 Origen.....	8
1.2 Materialidad.....	14
1.3 Contenido.....	15
1.4 Más que libros.....	22
1.4.1 Interpretar.....	22
1.4.2 Color y color metafórico.....	27
2 Conquista.....	39
2.1 Narración, estilo y estructura.....	43
2.2 Violencia.....	59
2.2.1 Aspectos cuantitativos.....	60
2.2.2 Aspectos cualitativos.....	63
2.3 La letra del imperio.....	79
2.3.1 Quemar.....	85
3 Violencia archivadora.....	96
3.1 <i>Tlahcuilos</i> novohispanos.....	107
4 Presencia y ausencia.....	129
4.1 <i>Huehuetlahtolli</i>	130
4.1.1 Libro VI.....	136
4.1.2 Nepantla, Natalio Hernández.....	146
4.2 Ruptura y Martín Tonalmeyotl.....	162
Conclusiones.....	183
Anexos.....	191
Bibliografía.....	223

Introducción

Escribir de literaturas indígenas¹ es adentrarse a un universo extenso y complejo, abarcar su vasto campo de estudio en un solo trabajo es inalcanzable, consecuentemente, no tengo esa pretensión en esta investigación. El universo al que me acerco es amplio pues de acuerdo al INALI² existen 68 agrupaciones lingüísticas en México, de entre estas, actualmente podemos encontrar literatura en verso y prosa en ho'ol, diidxazá, hnähñu, maya, mazahua, mazateco, mè'phàà, náhuatl, purépecha, seri, tojolabal, totonaco, tsotsil, tseltal, tu'un ñuu savi, yokot'an, yoreme, wixárika y zoque, entre otras; a pesar de que dentro de esta diversidad se pueden identificar algunas coincidencias, sin lugar a dudas cada una de ellas requiere un conocimiento profundo de cada cultura, es así, que es necesario aclarar que este trabajo de investigación se centra en producciones literarias nahuas³ con su traducción al español.

Una aproximación a la literatura nahua contemporánea en verso y prosa se complementa con su antecedente de raíces antiguas, así, en el primer capítulo de esta

¹ En este trabajo de investigación he utilizado la palabra indígena de acuerdo a su uso normalizado para referirse a los diversos pueblos originarios del territorio mexicano, sin embargo, es oportuno señalar que fray Bernardino de Sahagún utilizó indistintamente indios o mexicanos. Entonces indio es un término histórico que durante el periodo colonial se utilizó para designar a los naturales que habitaban América por lo que puede percibirse con connotaciones despectivas, sin embargo, autores como Guillermo Bonfil en su obra *México Profundo* (en bibliografía) lo emplean, así, utilizaré las palabras indio o indígena cuando los trabajos citados en este trabajo de investigación lo incluyan. En cuanto a los autores entrevistados, ellos se han referido a sí mismos, a sus producciones o a las de sus compatriotas con la palabra indígena por lo que igualmente respetaré su preferencia.

² Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, “Catálogo de lenguas indígenas nacionales” (Inali 1).

³ El término nahua se refiere a una comunidad lingüística nativa de Mesoamérica que tienen en común la lengua náhuatl, “el nombre del grupo náhuatl proviene del verbo nahuatlí (hablar con claridad); este término se emplea para designar tanto al grupo como al lenguaje” (Espinosa 1) de los antiguos mexicanos. La lengua nahua se encuentra dentro de la subfamilia aztecaide que pertenece a la familia o grupo yuto-azteca que se habla en diversas regiones, desde las mesetas de la gran Cuenca del Oeste de Estados Unidos hasta una parte del territorio de Nicaragua” (1). En territorio mexicano los nahuas se concentran principalmente en Puebla, Veracruz, Guerrero, San Luis Potosí, Morelos y Estado de México. Entonces, en este trabajo de investigación utilizaré nahua y náhuatl para referirme al pueblo e idioma hablado por los mexicas, fundadores de México-Tenochtitlán y posteriormente México-Tlatelolco.

investigación exploré su origen remoto en tiempos precolombinos con un breve recorrido histórico, este se nutre con una diversidad de imágenes de códices pertenecientes a la tradición Mixteca pues el binomio oralidad e imagen soportó el conocimiento en la tradición prehispánica, entonces, puntualizo en las características de la práctica nahua para el registro del saber prehispánico para notar la aparición de un objeto que muestra la diferencia con las formas antiguas: el *Códice Florentino* y su transcripción al español en la *Historia General de las cosas de la nueva España* obras de las cuales exploro particularmente los libros VI y XII. En el segundo capítulo abordo la conquista de México, presento aspectos cualitativos y cuantitativos de la serie de sucesos que culminaron con la caída de Tenochtitlán, dimensiono el impacto humano que representó la llegada de los conquistadores europeos como una historia ejemplar que impactó todas las esferas de la vida nahua que se había desarrollado hasta ese entonces, en este sentido, abordo las formas escriturísticas usadas por los historiadores y etnógrafos quienes documentaron aspectos de las culturas prehispánicas, para destacar que su labor fue pieza clave de la devastación de la antigua tradición de la elaboración de libros o *amoxtlis*⁴ (nombre con el que comúnmente se les identifica).

En el capítulo tres revisé a los *tlahcuilos* novohispanos y su elemental participación en la elaboración del *Códice Florentino*. Estos personajes contaron con un amplio repertorio cultural y de su colaboración dependió en gran medida que la obra fuera terminada, también son responsables de que adquiriera la espectacularidad visual que le caracteriza. En este apartado notaremos que ellos como partícipes del registro de lo que se

⁴ Aunque comúnmente se les llama códices o *amoxtlis*, este último nombre refiere al musgo acuático del cual se elaboraban algunos de ellos, teniendo en cuenta que podían ser elaborados de otros más, tales como el papel amate (*amatl*), fibra de maguey (*ixtli*) o piel de animales (*ehuatl*) (Johansson, *La imagen* 77)

presume fue su tradición prehispánica combinaron destrezas y habilidades de su educación trilingüe en nahua, latín y español, así, produjeron un objeto que ha polarizado la discusión respecto a su autoría. Finalmente, en el capítulo cuatro abordo la contemporaneidad de la literatura nahua, revisé la obra *El vuelo del colibrí* de Natalio Hernández uno de los autores más destacados en lenguas indígenas, presento además fragmentos de las entrevistas que me concedió, ocasiones en las cuales pude conocer su perspectiva con respecto al panorama actual que confirmaron algunos de mis planteamientos iniciales con respecto a la permanencia de la tradición, así, a través de esa obra elegida ejemplifico el intertexto, es decir, los *Huehuetlahtolli* (palabra antigua). Por otro lado, señalo la notoria ruptura con temas y formas tradicionales para incluir problemáticas de la realidad mexicana actual a través de *Lluvia negra* de Gustavo Zapoteco y Martín Tonalmeyotl con *Ritual de los olvidados*, autor que también me concedió entrevistas de las cuales presento los fragmentos más representativos.

Para esta investigación ha sido invaluable la colaboración de los escritores nahuas contemporáneos y la oportunidad de conocer de primera mano sus impresiones, intereses y perspectivas de lo que significa e implica ser un escritor en lenguas indígenas, fueron precisamente esos acercamientos los que me permitieron definir los objetivos que persigo en esta investigación:

- 1.- Elaborar un acercamiento crítico a la literatura nahua contemporánea a través de los autores y obras seleccionadas.

- 2.- Contribuir al conocimiento de las fuentes históricas nahuas y comprobar su presencia en las producciones literarias elegidas.

3.- Mostrar la inclusión de temáticas disruptivas que enriquecen la literatura nahua.

A los anteriores se suman los siguientes objetivos secundarios:

1.- Coadyuvar a la inclusión de la literatura nahua como objeto de estudio literario.

2.- Continuar la línea de investigación que inicié en la maestría con el *Códice*

Florentino como objeto de estudio.

Asimismo, planteo una serie de preguntas que guían esta investigación y que serán resueltas en los apartados, entre ellas: ¿Cómo es el proceso de escritura de un autor nahua español?, ¿Conocen las fuentes originarias de la escritura nahua?, ¿Incluyen o excluyen voluntariamente un intertexto, por qué?, ¿Qué papel jugó la transmisión oral en su crianza y posteriormente en su labor literaria?, ¿Por qué es importante seguir escribiendo en náhuatl?

Además de las preguntas señaladas, mi hipótesis principal de investigación es: si se reconoce que los *tlahcuilos* contemporáneos son herederos de la riqueza de la expresión nahua habitan un mundo que continuó su existencia con el español. Si se conoce la riqueza de las producciones nahuas actuales es posible señalar que su tradición no murió en las hogueras que consumieron los códices pues la palabra nahua se mantuvo viva, habitando un mundo paralelo que se niega a morir. En consecuencia, en la literatura nahua contemporánea se escucha la tradición, pero también, a través de la palabra, los *tlahcuilos* se ocupan del quehacer literario para resistir y re existir en la actualidad, poseen un universo al que no desean renunciar. Su lucha es ardua, la censura, exclusión, falta de apoyos y limitados espacios cierran el camino que con esfuerzo se empeñan en mantener abierto y continúan escribiendo en náhuatl, recuerdo de lo que fuimos y también de lo que somos.

La tendencia de los escritores nahuas contemporáneos es escribir poesía, poesía de largo aliento o relato corto, entonces, las obras que se incluyen en este trabajo de los autores contemporáneos que señalé pertenecen a alguna de esas categorías y la elección obedece, además de su presencia en la escena literaria mexicana, a la temática que abordan sumando a la lucha de las lenguas originarias por lo que contribuyen al conjunto crítico de esta investigación.

Marco teórico y conceptual

La escasa teoría desarrollada específicamente para analizar literaturas indígenas me llevó a utilizar conceptos clásicos, pero esto no ha sido un impedimento, además, utilicé teóricos literarios e históricos debido a la naturaleza y temáticas abordadas en este trabajo. Así, presenté los antecedentes históricos de la escritura nahua con Pablo Gonzalbo Escalante, utilicé reflexiones de Alfonso Mendiola para contextualizar acerca de la labor escriturística de los escritores-etnógrafos del siglo XV, además, incluí a Guy Rozat para evidenciar la construcción retórica del libro XII del *Códice Florentino*, sumando a Tzvetan Todorov en relación a los eventos de conquista y la cuestión del *otro*.

Las formas antiguas nahuas conocidas como *amoxtlis* son un tipo de producción compleja, por lo que utilicé las perspectivas de Patrick Johansson y John Monaghan para explicitar la singularidad, espectacularidad y forma de interpretación que exigen estos objetos; para los comentarios relativos a algunas imágenes y contenido del códice utilicé planteamientos de Diana Magaloni quien ha realizado exploraciones desde la perspectiva del arte y, como resultado de su participación en estudios interdisciplinarios, ha producido novedades que contribuyen a su comprensión.

Bernardino de Sahagún, autor principal del *Códice Florentino*, fue un religioso que persistió en documentar la vida nahua, su pulsión e interés tan largamente perseguido así como las distintas obras que produjo fueron motivo de comentario con las ideas de Jaques Derrida, en este sentido también reflexioné acerca de la violencia ejercida en las formas de producción a partir de Joseba Buj. Se estima que en la obra de Sahagún se incluyeron registros escritos de la cultura nahua, entonces, utilicé planteamientos de Miguel León-Portilla con respecto a la forma y estilo de las formas creativas *cuícatl* y *tlahtolli*, que se consideran como la poesía y prosa nahua.

A través de José María Kobayashi exploré acerca de la educación de los *tlahcuilos*, su origen, los puntos de fractura y las alternancias de su educación que definió su escritura. Incluiré las reflexiones de Guillermo Bonfil relativas a las formas de vida tradicionalmente indias y la radical transformación post conquista del indio, el mestizo y su proceso de desindianización que señala el problema de la coexistencia de civilizaciones y formas de vida confrontadas. En este sentido, utilicé obras de Juan Rulfo para analizar la particularidad del lenguaje utilizado y las temáticas de violencia, pobreza y despoblamiento del campo mexicano, problema añejo de la realidad mexicana.

Finalmente, sumé a estas reflexiones la intertextualidad de Gérard Genette para revisar la presencia y ruptura de la tradición nahua en la literatura actual.

1 Los *libros* antiguos de la tradición Mixteca-Puebla

Un paradigma común para diferenciar los documentos pictóricos o de imágenes comúnmente conocidos como códices es su fecha de manufactura, considerando como parteaguas la conquista del territorio mexicano, así, se ha señalado, no sin polémica de por medio⁵ a algunos de ellos como prehispánicos, sin embargo, la duda y los argumentos para considerar que tal o cual pertenecen a esa categoría siguen presentes. Al respecto, la categoría colonial ha sido más fácil de sostener y reconocer por los cambios que presentan las producciones de esa época, en relación a la manufactura, el estilo, los materiales y, además, por la reconocida autoría de estas producciones, como es el caso del *Códice Florentino* y su versión en español *Historia General de las cosas de la Nueva España*. Para efectos de esta investigación, es relevante explorar la procedencia de esta última producción, es decir, la tradición a la cual pertenecieron los escritores que se involucraron en su manufactura, de tal manera, que igualmente, al ser obra destacada de este trabajo de investigación, en la medida de lo posible, recurro a ejemplificar a través de ella las características relevantes que comparte con los libros⁶ antiguos de la escritura nahua. A continuación, conoceremos brevemente estos antecedentes.

En esta investigación, usaré las palabras *códice*, *amoxtli* y *libro* para referirme a las producciones de la cultura nahua, igualmente empleo el término *literatura* en un amplio

⁵ El *Códice Borbónico*, la *Matrícula de Tributos*, *La tira de la peregrinación* o *Códice Boturini* y el *Plano en papel de maguey* son algunas de las obras que durante décadas han suscitado discusión entre los investigadores que han debatido si su manufactura corresponde a una época prehispánica o deben considerarse coloniales, así, obras como *Mexican Manuscript painting of the Early Colonial Period* y “Early Colonial Representations of the Aztec Monthly Calendar” en *Pre-Columbian Art History* son algunas que discuten la temática.

⁶ En esta investigación utilizo *libro*, *escritura* y *literatura* por ser palabras que son parte del lenguaje occidental, sin embargo, cabe señalar que no son sinónimos de las producciones realizadas antes de la conquista de México.

sentido, a pesar de que dichos vocablos no son exactos ni completamente apropiados para definir lo que se produjo en Mesoamérica, por lo menos hasta antes de la llegada de los conquistadores españoles. Entonces, en cuanto a los tres conceptos mencionados, en este apartado iniciaré con el acercamiento al sistema de registro nahua, su repositorio llamado códice o *amoxtli*, de manera tal que presento brevemente el origen, la materialidad y contenido de los objetos que condensaron la sabiduría antigua.

1.1 Origen

El sistema de registro nahua antiguo “es un sistema híbrido, basado en el lenguaje pictográfico y complementado con rasgos ideográficos y fonéticos” (Gonzalbo, 24). Es común que se le identifique como escritura, pero pensarlo de esta manera es impreciso e insuficiente, pues su complejidad incluía el uso de figuras, símbolos, ideogramas y elementos fonéticos o glifos (24), además a esto se suman los colores y su peculiar producción y uso. Los remotos orígenes de los sistemas de registro precolombinos pueden rastrearse al Preclásico, pues se han podido localizar algunos indicios y registros, pero más claramente se conocen muestras del periodo clásico, como las escenas pictográficas que representan cautiverios, procesiones, huellas de pies y algunas fechas, por ejemplo, en muros de Teotihuacán y lápidas en Monte Albán (41).

Particularmente, el sistema de registro que utilizaron los nahuas se conoce como la tradición Mixteca-Puebla. Esta tradición estilística se originó en el posclásico temprano (900-1200 d.C.) con artefactos de cerámica policroma. Su área primaria de desarrollo abarcó la Mixteca (Costa y Sierra), el Valle de Oaxaca, el estado actual de Tlaxcala, y la zona centro y sur de Puebla (de Huejotzingo a Tehuacán). Su influencia se extendió inicialmente hacia la zona Puebla-Tlaxcala por su cercanía geográfica y también debido a

las alianzas políticas, concretadas a través de matrimonios de la nobleza. El estilo continuó expandiéndose y llegó a manifestarse en todo Mesoamérica, de tal manera que se ha encontrado presente en murales, cerámicas y códices. Así, Donald Robertson⁷ lo consideró el estilo internacional para el posclásico, reconociendo que la tradición estilística Mixteca-Puebla se puede identificar, con algunas variantes, hasta Centroamérica, en Costa Rica y Nicaragua⁸. Debido a la influencia y expansión de la tradición, la interacción Mixteca-Nahua consecuentemente también sucedió, y ha sido ampliamente estudiada y comprobada por los estudios en vestigios cerámicos, códices y murales⁹, de manera tal que se señala que “los nahuas se encuentran entre los creadores y difusores de la tradición Mixteca-Puebla” (Gonzalbo, 99). Entonces, el nombre no hace referencia a atribuir a los mixtecos la creación exclusiva de la tradición, así como tampoco a estimarlos como los únicos responsables de su expansión, más bien se adoptó esa denominación por las dos zonas que protagonizaron el fenómeno de la presencia de un estilo, con variantes regionales y locales por lo que los objetos no presentan homogeneidad absoluta, pero pueden notarse coincidencias entre ellos, tales como “el tratamiento de las líneas, las formas y el color [... y además] los objetos y los símbolos representados” (67-68).

Los diversos materiales y superficies usadas para preservar el conocimiento nahua, tales como cerámica, lápidas, murales, estelas, entre otras, dan cuenta de que la pluralidad

⁷ En “The Tulum Murals: The International Style of the late postclassic”), definición en la que coincide Arthur Miller (*On the Edge of the Sea: Mural painting at Tancah-Tulum, Quintana Roo*)

⁸ Para explicar el expansionismo de la tradición estilística Mixteca-Puebla, se considera que Cholula tuvo un papel decisivo, ya que la metrópolis tenía el templo de Quetzalcóatl, lugar al que acudían peregrinos de diversas localidades, el sitio era visitado por integrantes de la nobleza indígena y también era sede y centro religioso de los *Pochtecah* un gremio de comerciantes viajeros que participaron activamente en la construcción de las rutas comerciales del posclásico, así, se considera que la afluencia de mercaderes y peregrinos influyó en la propagación de la tradición Mixteca-Puebla (Gonzalbo 50-67)

⁹ Obras como *Mixteca-Puebla: Discoveries and research in Mesoamerican Art and Archaeology* Editado por Eloise Quiñones. De igual manera, León-Portilla considera que existe una gran similitud en las formas mesoamericanas de expresión, en *Pre-columbian Literatures of México* y “Cuícatl y Tlahtolli”

de grupos humanos que habitaron Mesoamérica desarrollaron formas de registro para generar y preservar el conocimiento que difieren de lo que es un libro, por lo que es un equívoco estimar a este como un artefacto absoluto y universal, y que su existencia en una u otra cultura indica un nivel de sofisticación que pertenece sólo a culturas avanzadas. Para el registro, entre los nahuas hubo un objeto que tomó particular protagonismo: el *amoxtli* al que también se le suele llamar códice. Antes de conocer con mayor profundidad qué papel jugaban en la preservación y transmisión del conocimiento nahua, señalaré algunas precisiones.

La palabra *amoxtli* se ha traducido generalmente como libro, así mismo, se usa como sinónimo de códice para señalar a las producciones precolombinas, sin embargo, señala Josefina García Quintana que no se ha tomado en cuenta que “nada hay hasta la fecha que autorice a suponer que en la cultura náhuatl haya existido el concepto “libro” (“¿TRADUTTORE..., 76). Esta palabra empezó a usarse por los evangelizadores en el siglo XVI para referirse a las producciones nahuas, así, en obras de autores como Toribio de Benavente o Motolinía, José de Acosta y Diego de Landa¹⁰ se encuentran referencias de que ellos conocieron objetos que asimilaron a los libros europeos, en particular Sahagún lo señaló de la siguiente forma: “... tienen los libros de las adivinanzas y de las venturas de los que nacen, y de las hechicerías y agujeros, y de las tradiciones de los antiguos que vinieron de mano en mano hasta ellos” (Sahagún, *Historia* 41).

Esta descripción que realiza el evangelizador se refiere a un tipo de códice, el que se conoce como *tonalámatl* (existen otras temáticas que revisaremos en líneas adelante), obra

¹⁰ En *Historia de los indios desta Nueva España, Historia natural y moral de las indias y Relación de las cosas de Yucatán*, respectivamente.

de contenido complejo y de carácter adivinatorio que no era un libro, pues además de poseer características distintas, como la forma, (ver figura 2) cumplía una función distinta¹¹. Usar la palabra libro se hizo común y se incluyó frecuentemente en las traducciones, como en la parte en español del *Códice Florentino*, incluso cuando en la parte náhuatl no aparece su aparente símil *amoxtli* (Sahagún, *Códice* 48), pero la deficiente traducción es característica presente a lo largo de toda la obra, de manera tal que no se circunscribe a una sola palabra, por lo que actualmente se considera que el texto español sólo parafrasea lo que se escribió en náhuatl. En el caso que nos ocupa, esta homogenización pretendida, para identificar los repositorios de conocimiento nahua llevó a Sahagún igualmente a establecer una semejanza entre la pintura y la escritura en repetidas ocasiones¹² (78), pues en otra de sus intervenciones, con respecto a los discursos de ancianos, a las palabras con las que guiaban y educaban, mencionó "... bisabuelo que tiene buen seso es hombre de buen ejemplo y de buena doctrina [...] deja obras de buena memoria en vida, en hacienda, en generación, escritas como un libro" (*Historia* 141). En varias ocasiones el fraile recurrió a usar el adverbio *como* para comparar o buscar explicar el diferente tipo de registro utilizado por los nahuas, quizá esa sea su aproximación más cercana pero llama la atención que a pesar de que él conoció de primera mano muchos de ellos y distinguió algunos de sus géneros no dedicó un apartado especial de su obra magna el *Códice Florentino* para profundizar acerca de lo que él identificó como libros nahuas,

¹¹ El *Tonalámatl* "es el término nahua con el que se designa a un objeto de papel amate que despliega el registro de cuentas calendáricas e imágenes. En la época prehispánica era un libro de adivinación éste era un instrumento central en una serie de prácticas que incluyen adivinación, pronósticos y curaciones. Como se trata de un objeto que incluye el registro de textos y figuras en papel (o piel), el tonalámatl ha sido identificado desde las primeras descripciones coloniales como el libro prehispánico de temática religiosa, calendárica o ritual" (Álvarez 11)

¹² En varias ocasiones en su obra *Historia...* señala esta semejanza pintura-escritura, la más relevante es la que emplea para validar su método etnográfico, destacó que todo lo que él registro en su obra fue directamente de esas fuentes (78).

además mencionó muy escuetamente a los personajes encargados de su elaboración en el prólogo del libro II, sólo distinguiendo a amanuenses y gramáticos (personajes sobre cuya participación escribiré en líneas adelante), sin conferirles la categoría de maestros.

Como señalé, las imprecisiones en la traducción nahua español son un fenómeno ampliamente conocido, lo mismo desde el *Códice florentino* hasta las producciones literarias recientes. La falta de equivalencia directa de los distintos vocablos es un problema que afecta el sentido, significado e interpretación, por lo que es arbitrario establecer versiones definitivas de los escritos antiguos y se recurre a estimar tal o cual mejor que otra, de manera que a la fecha se ha popularizado la traducción de *amoxtli* como libro, sin embargo, es equivocada, pues esa palabra se refiere al musgo acuático, uno de los materiales elegidos como superficie de registro, pero no fue el único. Los registros nahuas se realizaban en diferentes materiales, como el papel amate (*amatl*), la piel de animales (*eehuatl*), la fibra de maguey (*ixtli*), o el musgo acuático del cual se generalizó la palabra *amoxtli*; pareciera sin importancia el homogenizar todos bajo un mismo vocablo, sin embargo, las variantes son diversas, no sólo en lo que respecta al material del cual se realizaban sino también en cuanto a la temática, el contenido, los colores, entre otros aspectos específicos que hacen diferente a cada códice, además de que como bien señaló Sahagún, hablamos de un tipo de escritura pintada, por lo que la mirada “era el instrumento esencial de la percepción” (Johansson *La imagen* 9). Los registros nahuas antiguos requerían una interpretación, habilidad que se desarrollaba en un largo proceso educativo y difiere en gran medida del concepto de lectura tradicional, igualmente su elaboración era un proceso meticuloso que en algunos casos adquiría características sacras, por el uso

particular de pigmentos y colores, y por las características atribuidas a cada uno de ellos, aspectos que pasó por alto Sahagún al definirlos como libros.

Así, debemos a los evangelizadores la generalización de la definición de las producciones de registros nahuas, pues además de Sahagún, Alonso de Molina incluyó en su diccionario la entrada: “Libro como quiera. amoxtli” (fo. 78r)¹³, mientras que la misma traducción fue utilizada por Francisco Javier Clavijero, entre otros, sin que hayan reparado en su equívoco, pues como vimos *amoxtli* se refiere a un tipo de planta, aun así, la costumbre se popularizó a pesar de que, como bien lo señaló García Quintana no existe un referente exacto de libro dentro del mundo nahua.

Por otro lado, el término códice se utilizó en Europa desde el siglo XI y fue en el siglo XIX cuando se empieza a usar para identificar los manuscritos u obras pintadas de la tradición mesoamericana, usando la palabra códice agregando el nombre de su descubridor y/o el lugar donde se encuentra físicamente, como el caso del *Códice Florentino* cuyo repositorio se encuentra en Italia.

Se reconoce entonces que los *amoxtli* o códices fueron “el medio por excelencia para registrar aquello de lo que importaba tener conciencia” (León-Portilla *Literaturas* 122) y debido a que su elaboración e interpretación pertenece a una tradición antigua que se remonta al Preclásico, llamarlos libros supone utilizar referentes culturales europeos, vigentes a partir de la llegada de los primeros conquistadores, parte de un proceso de imposición que se perfeccionó con la tendencia de los escritores del siglo XVI de elaborar

¹³ Además de estas definiciones incluye otras 7 entradas en ese mismo apartado para libro pequeño, libro de cuentas, libro acabado, libro de bautismos, libro de matrimonios y libro de entierros, todas estas palabras compuestas que incluyen la palabra *amoxtli*.

diccionarios y gramáticas, para re escribir la historia nahua a partir de esquemas europeos, planteamientos que han sido ampliamente explorados por Walter Mignolo¹⁴, señalando que libro, alfabeto y escritura fueron parte de una estrategia de colonización masiva del lenguaje, llevada a cabo por los imperios españoles y portugueses, de manera que con la imposición de vocablos ajenos “they are not only re-arranged but also possessed and assimilated” (395) la cultura. Usar el vocablo libro para definir un universo complejo como fue la forma de registro nahua es parte de un proceso organizado, consiente y meticuloso llevado a cabo por los hombres de letras, los evangelizadores. Nada tuvo de improvisado, ni fue un proceso gentil, idea que revisaremos en líneas adelante, pero antes de explorar con mayor amplitud este planteamiento, continuaremos revisando algunas características materiales y de contenido de los objetos conocidos como *amoxtli*.

1.2 Materialidad

A falta de un mejor término, y, como hemos visto, consecuencia de la generalización del uso de *amoxtli* para definir las producciones antiguas, consideraré que esas producciones son:

Una diminuta extensión material que encierra la memoria colectiva, el libro o *amoxtli* o *amatl*, determina numerosos aspectos semiológicos de la escritura indígena. El carácter sacro o mágico del objeto, su relación con el texto contenido, su textura específica, su forma, su tamaño así como las modalidades de su manipulación en el acto de lectura, constituyen elementos

¹⁴ En su obra en conjunto con Elizabeth Boone *Writing without Words. Alternative Literacies in Mesoamérica & the Andes* exploran con profundidad los distintos tipos de discursos, el problema de la definición de escritura, así como las formas alternas de lectura y escritura.

“con-textuales” importantes para una percepción adecuada de los signos
(Johansson, “La imagen 77)

Tradicionalmente los códices prehispánicos eran elaborados en un solo lienzo y podían estar doblados o plegados a manera de biombo o enrollados, en ese espacio definido se buscaba que la composición pictórica representara el total del mensaje. Dependiendo de la amplitud de lo que quería condensarse, el códice podía dividirse en varias láminas y también una sola de ellas podía constituirse un espacio específico de composición, es decir, un cuadrado o rectángulo.

Como vimos previamente, los códices se elaboraban de distintos materiales, como la piel de animales, corteza, musgo u otros, por lo que es importante señalar que la elección para elaborarlos tenía relación con el tipo de información que se representaba en su superficie, de tal manera que la exquisitez, color, forma, entre otros aspectos armonizaban con el valor e importancia del objeto, así, Patrick Johansson señala que “la materialidad del libro podía remitir a un contexto religioso [o ritual que] establecerían distinciones que permeaban semiológicamente el relato aducido” (77). Es así, que materialidad y contenido mantenían una estrecha relación para distinguir los libros sagrados de aquellos de uso cotidiano e informativo, como veremos en el siguiente apartado.

1.3 Contenido

Hemos señalado que los primeros evangelizadores dieron cuenta de objetos similares a los libros, buscando clasificarlos de acuerdo a su contenido¹⁵, así, Motolinía distinguió 5

¹⁵ Esta tarea, sin embargo, no produjo una clasificación homogénea. Como señalé, Motolinía realizó una clasificación de 5 temáticas en su obra *Historia de los indios de la Nueva España*; Alonso de Molina en su Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana señaló 8 entradas para términos

tipos: los relativos a la cuenta del tiempo; los calendáricos de festividades; el de los sueños agüeros, engaños y supersticiones; los de nombres y nacimientos, y el de los ritos y ceremonias del matrimonio (Motolinía 5). Esta clasificación de temáticas fue igualmente compartida por Sahagún, de tal manera que para su aproximación al mundo nahua dividió el *Códice Florentino* en aspectos rituales, adivinatorios y agüeros que identificó como idolatrías y las incluyó en el tomo I, y en el volumen II¹⁶ y III incluyó lo que percibió como asuntos más mundanos, históricos y cotidianos. De entre las diversas temáticas que incluyó en su obra las de su mayor interés fueron las idolatrías, pues consideraba necesario conocerlas profundamente para combatir las prácticas demoniacas que se ocultaban en ellas, como aclaró en la intervención que escribió como prólogo del libro 5, donde advirtió acerca de las artes de adivinación que practicaban los nahuas y el peligro de permitir que continuaran (*Historia* 285). Entonces, los evangelizadores buscaron agrupar y catalogar el mundo prehispánico distinguiendo dos grupos de *amoxtlis*¹⁷: uno dedicado a los registros de cantidades, fechas y hechos históricos, como las genealogías de gobernantes o matrículas de tributos, y otro grupo de contenido ritual y/o adivinatorio, entre los que se

relacionados con amoxtli. En general se percibe una falta de unidad que complejiza una clara clasificación a partir de las fuentes coloniales,

¹⁶ Sin embargo, este volumen tiene una ruptura de temáticas, el fraile incluyó el libro 7 dedicado a la astrología.

¹⁷ Empleo esta distinción para efectos prácticos e informativos, atendiendo a las diferencias que son importantes para esta investigación, siguiendo a lo que señala Patrick Johansson en “La imagen en los códices nahuas” donde distingue diversos géneros expresivos: el libro de los destinos o *Tonalámatl*, el libro de las fiestas *ilhuihamatl*, matrículas de tributos, genealogías, libros de costumbres o rituales, libro de sueños o *Temicamatl*, libro de años o *Xiuhamatl*. De entre esta variedad, el autor destaca la importancia de distinguir a qué género correspondía cada producción, porque la información que se condensaba y cómo se representaba estaba en función del tipo de códice, quien lo leería y para qué era la lectura. Sin lugar a dudas las diversas producciones nahuas son de una profundidad y complejidad que no busco ni está en las posibilidades de este trabajo de investigación abarcar, además, las clasificaciones difieren en las distintas fuentes tanto coloniales como actuales, lo que demuestra que existen muchas dudas y discrepancias entre los autores.

encuentran el *tonalpouhalli* (cuenta de los destinos), *temicamatl* (libro de los sueños), y el *tonalámatl* (libro de los destinos).

El primer grupo corresponde a los *amoxtlis* que registraron información histórica, su contenido presenta una composición más sencilla y directa, pues en ellos “la imagen con el referente es más anecdótica, más transparente” (Johansson, “La imagen... 83) para indicar nombres y números (Figura 1), como el caso de las matrículas de tributos.

“se traman para configurar el sentido” (83) e indicaban acción narrativa. Por ejemplo, en el *Códice Borgia*, en el cuál en una unidad pictórica, es decir, una lámina pequeña de 27 por 26.5 cm se representa el inicio y el fin de un ciclo del *Tonalpohualli* o calendario adivinatorio (figura 2), si bien este códice contiene 39 secciones, es decir, varias láminas plegadas a manera de biombo en un total de 10.34 metros, cada espacio de composición presenta un mensaje completo que, en conjunto, tienen unidad.

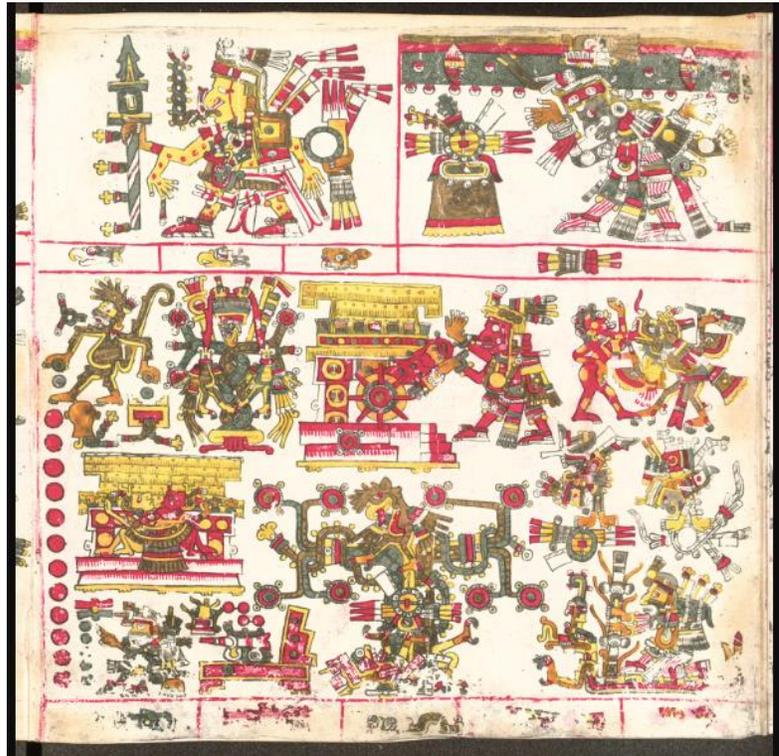


Figura 2. Lámina 49 *Códice Borgia* en Fundación para el avance de los estudios mesoamericanos www.famsi.org

La lámina superior es parte del *Códice Borgia*, un objeto de contenido calendárico y ritual que representa las ceremonias y deidades correspondientes al año. Esta imagen se interpreta empezando debajo de las dos líneas divisorias por la parte superior izquierda, el

cuadrado contiene un total de 10 pequeñas escenas correspondientes al año 4 casa y, en conjunto con las otras que se representan en otros espacios del mismo códice, llamadas 4 conejo, 4 rojo y 4 pedernal, refieren un ciclo entero de 52 años (Milbrath 256-257). Esta imagen en sí misma tiene un significado específico representando una escena completa, misma que a su vez se integra por otras diez más pequeñas. Esto, entonces, reitera la característica economía de espacio de la tradición Mixteca-Nahua para optimizar el espacio y sintetizar aquello que se buscaba plasmar, pero, conviene subrayar, que este mensaje en sí mismo requería de un intérprete que llenara los espacios de composición, conociera en qué sentido se leía, percibiera los matices de colores, identificara a cada una de las deidades, sus atributos y características, y además supiera interpretar en conjunto con las otras formas la totalidad del mensaje.

Los dos ejemplos anteriores recurren al uso de un solo espacio para representar un mensaje completo, la diferencia entre estos extractos del Borgia y el Mendoza es el tipo de información contenida, por lo que de esta dependía si “proyectan pictográficamente esquemas narrativos consecutivos y consecuentes” (Johansson “La imagen 87) sujetos a interpretación, o sólo representan información concreta. Continuando con el *Códice Borgia*, perteneciente al grupo calendárico, ritual y adivinatorio, precisemos algunas otras características relevantes.

Tonalámatl

En los *amoxtlis* conocidos como *Tonalámatl* o libros de los destinos¹⁸ (grupo al que pertenece el Borgia) “prevalece el esoterismo de un texto intrincado” (Johansson, *La*

¹⁸ De origen nahua se reconocen 7 del llamado Grupo Borgia: *Borgia*, *Laud*, *Vaticano B*, *Cospi* y *Fejérváry Mayer*, *Borbónico* y *Tonalámatl de Aubin*. Además, se conocen también *Tonalámatl* elaborados en la tradición Maya, como el *Dresde*, *París* y *Madrid*, mientras que en la tradición Mixteca se conocen el

imagen 83), su contenido calendárico ritual los distingue por ser libros elaborados para “consultar, elaborar diagnósticos y realizar pronósticos concernientes a las diversas actividades de la sociedad, enmarcadas o influenciadas por la cuenta de los días” (Villaseñor 56) llamados *tonalpohualli*. Un *tonalámatl* “muestra una serie de interrelaciones con diversos elementos de la concepción mesoamericana del mundo [entre ellas] el universo de los dioses, los rumbos del mundo, las diversas actividades humanas y el orden cósmico” (56), como vimos en la lámina ejemplo del Borgia, el contenido se presenta en secciones, además de que se incluyen cuenta de días, deidades representadas, sus rituales y la correspondencia de los días y dioses que debían reverenciarse en cada periodo.

Se les llama libros de los destinos, porque en ellos se consultaban y hacían pronósticos acerca del futuro individual y colectivo de los nahuas, de tal manera que a través de su consulta e interpretación se indagaba acerca de las fechas propicias para la siembra y cosecha; nombramiento de nuevos señores; emprendimiento de guerras; nombre, suerte y desventura por el día de nacimiento de cada individuo; días propicios para el matrimonio, entre otros muchos aspectos (58). Además, los *tonalámatl* eran “utilizados como un vínculo que les permitía establecer comunicación con los seres sobrenaturales, sus dioses” (57), por lo que se utilizaban en diversas ceremonias, destacándolos por su función ritual.

Vindobonense y *Zouche-Nuttall*, además, están otros que se consideran de manufactura colonial, como el *Remensis*, *Vaticano A* y *Tudela* (Villaseñor 55-79)

1.4 Más que libros

Como hemos visto, debido a la variedad y complejidad de los diversos *amoxtlis* cada uno de ellos se leía o interpretaba de forma distinta, pues influían la forma, el material del que estaba elaborado, es decir, el texturema que podía haber matizado la interpretación y, a estos elementos se sumaba la información representada. En relación a esto, Johansson destaca que la mirada era “sin duda alguna el instrumento esencial de la percepción en la lectura de imágenes” (77) de los códices y que a la interpretación se sumaba el vínculo táctil que se originaba del material, de manera que este último remitía a lo sacro o cotidiano de su contenido (77).

En este apartado, busco explorar dos características fundamentales que distinguen a los *amoxtlis* de los libros: la primera es reiterar la interpretación que requería la información contenida y la otra, el particular uso del color en lo representado.

1.4.1 Interpretar

Conocer, entender y distinguir los diferentes signos, glifos y demás elementos en un códice son parte de una habilidad interpretativa necesaria para acercarse al conocimiento de lo contenido en un códice, característica que lo distingue de un libro. En el acto de leer, un libro ofrece un mensaje abierto al lector que comparte el código en el cual está escrito, en el caso del códice es una acción distinta basada en “dos ejes estructurantes de la cognición: la oralidad y la imagen” (Johansson, “La imagen 69) combinadas para producir un sentido y significado.

Como vimos previamente, el tipo de información que contenía un códice podía ser referencial con números, cantidades, fechas, entre otros datos de poca complejidad, como el

caso de las tiras de tributos, las genealogías o incluso los mapas, sin embargo, otros más se diferenciaban porque lo representado debía ser completado, pues a pesar de lo avanzado del lenguaje y escritura náhuatl, ambos medios tenían limitaciones expresivas. La tradición Mixteca-Puebla que utilizó la cultura nahua se caracterizó por una eficiencia pictórica, esto es, que en un solo espacio se representaban mensajes completos o escenas, entonces, en los códices se evidencia una economía de espacio en la cual las “figuras de personas, animales y objetos relacionados entre sí” (Gonzalbo 26) son parte de escenas de una narración, a la que se suman elementos de “un grado de abstracción mayor” (26) tales como emociones, sensaciones o los elementos más finos del lenguaje. Además, las escenas representadas no tienen dimensiones reales y no se rigen solamente por el tiempo lineal, de manera que en una misma representación se pueden señalar eventos que ocurrieron en diferentes temporalidades (35), características que suman al significado, pero sólo se develan a la mirada conocedora¹⁹.

Acerca de cómo se interpretaba un códice mesoamericano, existen planteamientos como el de Mary Elizabeth Smith que señaló que un códice pudo ser leído como un cómic actual en tanto a “identify the figures and their actions through a set of well-know pictorial conventions” (citado en Monaghan 133), pero este planteamiento si bien no es del todo equívoco, señala Monaghan, no es aplicable en todos los casos debido a que la lectura de un cómic se realiza en privado y normalmente en silencio (133), por lo que pensar que esto sucedía con los códices desestima que “they were produced with the intention of being read aloud” (133) y que “...the information within the codices was made available to wider

¹⁹ Para conocer acerca de los “códigos de representación [y el] conjunto de estereotipos representados en los códices mesoamericanos” (Gonzalbo 8) remito al lector al trabajo que cito en estos apartados “El trazo, el cuerpo y el gesto” de Pablo Gonzalbo Escalante.

audiences through their presentation in a public forum [...] as scripts to be performed” (133) debido a su origen de la tradición oral.

En suma, considera el autor que la información presentada en un códice era de fácil acceso visual por su forma, el tamaño de los elementos representados y debido a que mostraban escenas o mensajes completos con una secuencia reconocible, como veremos en el siguiente ejemplo:



Figura 3 *Códice Viena o Vindobonensis* lámina 48

La lámina superior representa información de los señoríos de la mixteca alta, en particular “the culture hero 9 wind” (137). La forma en la que están colocados los distintos elementos señalan que “an argument could be made for page 48 scanning into a combination of triplets and couplets, since so many lines seem to be associated by threes rather than just twos” (138). El autor destaca una característica estilística de las

producciones de la tradición Mixteca-Puebla, el uso de formas dobles o triples²⁰ (profundizaré acerca de esto en otros apartados) utilizada para destacar un “tema, un sentimiento, un personaje, o todo ello en conjunto” (Karttunen y Lockhart 16), por lo que para un extracto de la misma lámina 48, Monaghan propone la interpretación:



Figura 4 *Códice Viena o Vindobonensis* lámina 48, detalle

He of the cotton skin

Él de la piel de algodón

He of the jade skin

Él de la piel de jade

²⁰ Miguel León-Portilla, Frances Karttunen y James Lockhart coinciden en señalar las formas dobles y triples, así como el par de versos como parte de la tradición estilística nahua.

He of the Golden skin	Él de la piel de oro
He of the Shell earring	Él del arete de concha
He of the curved earring	Él del arete curvo
He who eats human flesh	Él que come carne humana
He who is the daykeeper	Él que es el sacerdote
He who will die in battle	Él que morirá en batalla
He who is the ancient one	Él que es el anciano
He who is the singer	Él que es el cantor
He who is the poet	Él que es el poeta
He who is the scribe	Él que es el escriba
He who carries the red nu ñu'un	Él que lleva el nu ñu'un rojo
He who carries the red and the white bundle (138)	Él que lleva el ramo rojo y blanco (Nuestra traducción)

Esta propuesta se apoya en que los códices eran “scripts to be performed”²¹ (133), reafirmando el estrecho vínculo entre la pictografía, el símbolo y el acto de enunciación. El códice ofrecía un mensaje potencial condensado en imágenes, que se completaba a través de la memoria del intérprete, el *tlamatinime* o sabio.

El lector *tlamatinime*, participaba de un conocimiento cuyo repositorio era su mente y corazón, de tal manera que hacía uso de su herencia memorística que completaba con la referencia visual a su alcance, así, realizaba una interpretación que no se rendía a la “tiranía

²¹ Planteamiento en el que coinciden Patrick Johansson, Diana Taylor y Diana Magaloni.

de su señoría la palabra” (Johansson “La imagen, 69) escrita. Estos personajes formaban parte de una élite particular de individuos, quienes se encargaban de registrar, mantener, interpretar y transmitir el conocimiento, es decir, las diferentes funciones relacionadas con los *amoxtlis*. Este grupo estaba conformado por *tlahcuilos* (escritores, pintores, elaboradores), *tlapouhqui* (exponentes máximos de la lectura) y los *tlamatinime* o sabios, quienes eran los encargados tanto del resguardo de los *amoxtlis* como también de transmitir la tradición, la interpretación y, sobre todo, la enseñanza (92-93). Es la función de la enseñanza, altamente estimada en la cultura nahua, la que distingue a los *tlamatinime* del resto, pues para desempeñar esta categoría, los educandos nahuas debían atravesar un riguroso y demandante proceso para alcanzar el ideal educativo nahua. Reconocidos como hombres maduros, eran individuos a quienes los estándares de la educación náhuatl habían forjado para dominar el arte de la palabra y la expresión, conocían pues, los sistemas de representación, la elaboración y preparación de las superficies de registro, los meticulosos procesos para obtener colores y pigmentos, y, sobre todo, el significado de cada uno de estos elementos.

1.4.2 Color y color metafórico

En los códices tanto prehispánicos como coloniales se puede apreciar un amplio uso de color, que además de aportar belleza y espectacularidad tiene un significado profundo. Lo que se representaba en los espacios ya sea en láminas, pliegues o rollos era cuidadosamente elegido, igualmente, el uso de ciertos pigmentos y colores atendía a representar particularidades distinguibles sólo por la mirada conocedora.

Existen algunos estereotipos reconocibles en la forma de representar en los códices de la tradición Mixteca-Puebla, como los perfiles y posiciones de algunos elementos y

personajes cuyo significado aún presenta dificultad para su interpretación, y a ellos se suma una profundidad y complejidad adicional con el uso del color, debido a que “su materialidad y proveniencia; [...] implica que los colores, según su materia prima y su estado en la naturaleza, tienen un significado específico” (Magaloni, *Los colores* 35). Los intrincados procesos de elaboración de pigmentos y colores eran labores cuya meticulosidad y atención destaca la importancia que los antiguos nahuas daban a la elaboración de los códices y su coloreado.

En particular, el *Códice Florentino* posee “aproximadamente 2000 hojas escritas y pintadas a mano y 2486 magníficas ilustraciones a tinta y a color” (Magaloni *Los colores* 3) a través de las cuales los *tlahcuilos* encargados de su elaboración presentaron un mundo colorido y detallado, insertando pinturas a tinta negra y a color colocadas en recuadros de diversos tamaños.



Figura 5 Vol. 3 Libro 11, fol. 6 lobo y detalle. (Sahagún *Códice* 330)

A lo largo de toda la obra se encuentran diversas imágenes que representan parte del vasto mundo nahua, entre ellas están animales, plantas, elementos naturales, construcciones, personas, deidades, entre otras tantas. Algunas de ellas se encuentran de manera individual, como el caso del lobo en la imagen superior y otras más fueron pintadas en serie, en composiciones que muestran secuencias de acciones o, incluso, una escena completa, como el caso del frontispicio del Libro XII que presenta de forma esquemática el encuentro entre conquistadores y nahuas. Además, otro aspecto enigmático es que de entre la diversidad existente, en algunas imágenes se utilizaron colores y pigmentos, mientras que en otras tantas se recurrió a la codificación metafórica del color. De entre estos dos usos, a continuación, presentaré casos particulares de ambos, a través de imágenes del *Códice Florentino* para ejemplificar la destreza creativa de los *tlahcuilos* encargados de su elaboración, reiterando que el particular uso del color, ya sea real o metafórico, separa por mucho a los códices de los libros tradicionales.

Los colores nahuas eran de origen vegetal, animal o mineral, de manera que en su elaboración se utilizaban flores, plantas, algunos insectos y elementos minerales. En los meticulosos procesos para su elaboración se tomaba en cuenta la procedencia y exquisitez de las materias primas empleadas para obtenerlos, ya que en la amplia tradición nahua los colores se nombraban de una forma “descriptive or symbolic. In the first case, the name of an object can give rise to the designation of a color [or] the color can form part of a symbolic language that is full of metaphor and could signify much more than just a chromatic attribute” (Equiguas 139). En este último sentido, se sabe que, por ejemplo, el color rojo estaba asociado al fuego, al este, la aurora, el sol, la juventud, la fertilidad y el amor, entre otros significados más (Dehouve), sin duda la extensa gama de colores tuvo

amplios usos y funciones que siguen siendo motivo de investigación, por lo que no busco exponerlos en este apartado, brevemente señalo el uso de algunos de ellos, como el azul empleado para representar magnificencia y esplendor, en afán de mostrar que comprender su significado requiere entender e interpretar más allá de lo que se figura.

El estudio de los colores nahuas²² y su uso simbólico ha revelado que el azul maya era utilizado para representar a la realeza, a los dioses o para otorgar distinción y dignidad, así, el azul claro conocido como *texotli* “por su procedencia (de las tierras ricas del sur de Mesoamérica) y por su composición (hecho con un mineral y un colorante orgánico) [...] es un pigmento especial que posee ambas materias del cosmos: la solar y la telúrica” (43), Magaloni señala que en el *Códice Florentino* fue utilizado para simbolizar todo aquello que es precioso, como los fondos que representaban el cielo en todas las imágenes del Sol, de la Luna y de las estrellas en el libro 7:

²² Para mayor información, remito al lector al libro *Los colores del Nuevo Mundo. Artistas, materiales y la creación del Códice Florentino*, en el cual Diana Magaloni Kerpel resume el resultado fruto de amplios estudios químico-analíticos, llevado a cabo conjuntamente con especialistas de la Universidad de Florencia, para revisar y determinar la composición de los colores originales en el *Códice Florentino*, así como para determinar su particular uso en las imágenes del mismo. De manera tal, que además de explorar su elaboración, llega a concluir que el uso del color está en función de expresar algo más que decoración, es decir, de dotar de “energía luminosa a las pinturas” (34).



Figura 6 En el sentido de las manecillas del reloj Vol. 2 Libro 7, fol. 2 y 3. (Sahagún *Códice* 330)

Las imágenes superiores son parte del libro “Que trata de la astrología, y philosophia natural: que alcançaron, estos naturales, de esta nueva españa”. La primera es una representación del sol, cuerpo celeste por demás importante para la cultura nahua, sin embargo, a pesar de ocupar un destacado lugar en su tradición fue acompañado solo por una breve descripción de algunas características y la apariencia que tiene en el cielo, también se realiza una escueta exposición de la veneración y rituales que se le ofrecían. En el siguiente igualmente breve capítulo II Sahagún se ocupa de la Luna también de una forma descriptiva, pero en esta ocasión incluye la llamada “fábula del conejo que está en la Luna” (*Historia* 479). El relato corresponde a los días de la creación del mundo cuando los dioses decidieron que un par de ellos debían arrojarse al fuego ceremonial para crear al sol y la luna, y debido a que una vez creados los astros ambos alumbraban por igual, decidieron

que para distinguirlos reducirían el brillo de la luna, entonces, los dioses arrojaron un conejo a ella y así redujeron su luminosidad (480-481). Este libro incluye otra representación más del sol junto a la luna, una del cielo y otra más de un arcoíris, elementos de categorías celestes, no sólo considerados como astros sino como o en relación a deidades. La misma práctica de utilizar este color siguió para pintar “las capas, diademas y joyas reales de los *tlahtoani* de México-Tenochtitlán, Tlatelolco, Texcoco y Huxutla [...] y se pintaron de este color precioso las aguas cristalinas y creativas” (Magaloni, *Los colores* 45) del códice, pero, ¿qué relevancia tiene detenernos a analizar el uso del color en el mundo nahua?: puntualizar que su reconocimiento es parte de un lenguaje codificado, no reconocible para la mirada común y que pasó desapercibido hasta nuestros días. Sin duda, los colores se perciben con mayor señorío en los folios originales, hecho que llamó la atención de los investigadores, pero es hasta hoy que los análisis científicos²³ han permitido identificar la composición y procedencia de ellos, develando un mundo desconocido hasta ahora. Lo que me ha interesado destacar es que estos finos matices de la percepción fueron conocidos y dominados por los *tlahcuilos* como pintores, los *tlapouhqui* o lectores expertos y los *tlamatinime* o sabios, como parte de un conocimiento milenario reservado a esta élite particular de la cultura nahua, que más tarde los *tlahcuilos* novohispanos reinterpretaron, representando colores en un nivel metafórico, como veremos a continuación.

El libro XI titulado “Que es Bosque, jardín vergel de lengua Mexicana” es uno de los apartados más coloridos del *Códice Florentino* (figura 5) “includes more images than any

²³ Para consultar los recientes descubrimientos que presentan nuevas dimensiones de la composición de los colores, remito a *Colors Between two worlds* (en bibliografía), un estudio multidisciplinario que incluyó pruebas químicas, espectrometría de masas y otros análisis detallados realizados a los folios originales del *Códice Florentino* para determinar con mayor precisión los elementos que lo componen.

other book in the codex. They are rendered with special care, and the coloring shows the use of different array of pigments” (Magaloni “Painters 51) para representar diferentes plantas, animales, flores y otros tantos elementos de la naturaleza. Las imágenes fueron cuidadosamente delineadas y coloreadas, en una meticulosa labor que incluyó miniaturas de plantas y animales en los márgenes de los folios o en pequeños espacios libres del texto, denotando que los *tlahcuilos* estaban entregados a darle la mejor apariencia posible, pero súbitamente el último folio que aparece parcialmente coloreado fue el 178 (Sahagún, *Códice 671*). A partir de este hubo un cambio drástico, pues debido a una de las epidemias que azotó el territorio mexicano los *tlahcuilos* “have run out of pigments” (Magaloni “Painters 51), entonces, tuvieron que continuar empleando sólo tinta negra para un apartado que incluye flores y piedras preciosas, en las cuales era mayormente requerido el uso de color para revelar las características y brillo de estos elementos. A pesar de la falta de pigmentos, esta situación fue superada a través de sus habilidades creativas y una reinterpretación de la tradición antigua, ya que “they could express the colors of their subjects without pigments, by means of the schematic and metaphoric qualities of the Náhuatl language and pictographic writing” (51), haciendo uso de un recurso metafórico, creando imágenes en las cuales la ausencia de color se supera colocando un elemento que refiere a lo que buscaban manifestar, consiguiendo evocar los colores.



Figura 7. Representación de la flor Xilosuchitl, Volumen 3 Libro XI, fo. 192 *Códice Florentino* (Sahagún *Códice* 723).

Para representar la flor Xilosuchitl, de la cual se señala que “son coloradas y a manera de borlas desiladas [...] no son olorozas pero son hermosas” (Sahagún *Historia* 788) dibujaron “a lady bug right in front of the blossom denotes the red shade of the flower *xilosuchitl*” (Magaloni “Painters 51). Continuando con estas metáforas visuales, para describir las esmeraldas, piedras preciosas llamadas *quetzalitzli* recurren a representar los vocablos que unidos componen su nombre:



Figura 8. Representación de *quetzalitzli* y su proceso de abrillantamiento. Vol. Libro XI fo 203 *Códice Florentino* (Sahagún *Códice* 724)

En la parte superior de la imagen (figura 8) la esmeralda, llamada *quetzalitzli* es representada usando “hieroglyphic writing. The long feather above the stone denotes the particular shade of quetzal blue-green, and stands for the first part of its name quetzalli” (51), además, se incluye “a black, polished obsidian underneath represents the lustrous, shiny surface of the mineral and also the second part of its name: *itztli*, obsidian” (51). Finalmente, lo reluciente de la piedra, una vez pulida para acrecentar su brillo es representado con una doble circunferencia de elementos que refieren a rayos o luz que se

refleja en la superficie. La misma técnica de composición se empleó para representar a la *tlapalteoxihuitl* o turquesa roja, la cual fue “painted in juxtaposition with a tomato, drawn in a botanical manner, to denote *tlapalli* (“red”) and a *xihuitl* (“turquoise”)” (51). Por su parte, el ámbar llamado *apozonalli* (ambos en figura 9), “was rendered by the combination of two pictograms: that of fire, to represent the yellowish color, and that of water, wich describes its transparency” (51), además de hacer alusión a que el ámbar “hállanse en mineros en las montañas” (Sahagún *Historia* 790):



Figura 9. Representación de *tlapalteoxihuitl* o turquesa roja y el ámbar llamado *apozonalli*.

Vol. 3 Libro XI, fo. 206 y 207 respectivamente (Sahagún *Códice* 726 y 728).

Ante la dificultad para conseguir colores y pigmentos, esta forma de representar fue una alternativa muestra de la destreza de los *tlahcuilos*, se encontraban trabajando en un libro que caracteriza a la naturaleza y sus elementos sin tener los materiales necesarios, aun así, lograron evocar colores a través de un lenguaje codificado que revela que “not only did

the Nahua painters know how to employ the schematic capacities of pictographic writing, but they produced a visual, intertextual relationship among images and concepts that activates the discursive capacity of these paintings” (Magaloni “Painters 51) reinterpretando su tradición nahua y la riqueza metafórica que la caracteriza en el lenguaje, la pintura, los colores y su composición.

Uno de los grandes problemas de la historia, la antropología o cualquier disciplina que pretenda reconstruir el pasado es recabar suficiente información pues esta muchas veces es fragmentaria, y, una vez reunida cierta evidencia, subyace el problema de cómo interpretarla. Los *amoxtlis* han sido objeto de interés de diversos autores desde el siglo XVI, pero apenas un puñado de estos objetos han llegado hasta nuestros días; estos restos fragmentarios del pasado, materia de discusiones, debates y controversia, son como piezas de un rompecabezas cuya imagen completa se desconoce. Este breve panorama de las características de los *amoxtli* inició con los orígenes remotos de la tradición, presentando algunos ejemplos destacados para conocer de manera general, más no exhaustiva, los objetos que sirvieron para condensar la sabiduría antigua. El aprecio del origen, materialidad y contenido de estos revela que son objetos que se resisten a una definición tajante y a una clasificación pues no se ha logrado dar cuenta precisa de su complejidad. Es, precisamente, la complejidad y naturaleza de los *amoxtli* un tema a partir del cual surgen más preguntas que respuestas, como consecuencia, se han usado definiciones, nombres y clasificaciones que provienen de referentes culturales ajenos. En el peor de los casos, ha suscitado una acción ambiciosa por abarcar un conjunto de objetos medianamente

comprendidos, llenando los espacios vacíos con prejuicios, excesos y contradicciones, particularmente en la discusión de la manufactura y autoría prehispánica.

Lo que hemos visto en este capítulo son características que separan, distinguen y diferencian a los *amoxtlis*, lo cual demuestra que llamarlos libros no hace justicia a la complejidad de su elaboración, forma y contenido. Como resultado del contacto europeo estas producciones se transformaron en objetos distintos, los formatos tradicionales cambiaron, en algunos casos se conservaron características prehispánicas y se glosaron con el alfabeto y otros, como el *Códice Florentino*, se elaboraron en castellano y nahua. Además, la configuración típica se trastocó para incluir el papel, encuadernado y empastado de tipo europeo como es el caso del códice, de manera que esto lo identifica como un libro novohispano, sin embargo, han surgido nuevos planteamientos derivados de un renovado interés multidisciplinario de finales del siglo pasado a la fecha, que han develado parte de sus misterios de elaboración, señalando las características que conserva de la tradición antigua de los *amoxtlis* como las que hemos revisado, y otras que profundizan en los materiales utilizados en los colores, pigmentos y su uso simbólico²⁴. A esto se ha sumado el estudio de las imágenes como la del frontispicio del libro XII cuyo análisis desde la perspectiva del arte plantea la posibilidad de que su composición está vinculada con la tradición nahua²⁵. Esta nueva mirada, distinta al tradicional análisis textual, ofrece una alternativa para argumentar la participación activa y consiente de los *tlahcuilos* coloniales involucrados en la elaboración del códice, para estimarla como una “epistemología nativa,

²⁴ La obra *Colors Between two worlds* (en bibliografía) es una obra multidisciplinaria que analiza exhaustivamente en su materialidad, elaboración y composición al *Códice Florentino*. Varios de los estudios incluidos presentan reveladoras conclusiones acerca de la elaboración de los colores y pigmentos, pues con pruebas químicas y tecnologías como la espectrometría de masas se han develado detalles que hasta ahora habían pasado desapercibidos, mismos que refuerzan su vínculo con los *amoxtlis* tradicionales.

²⁵ Remito al lector a la obra de Diana Magaloni *Albores de la Conquista*.

disidente y clandestina [...], ejemplos tempranos de las luchas de resistencia” (Magaloni, *Los colores* xi). No obstante, habría que considerar si esto es parte de la insistente búsqueda de la autoría nahua que minimiza la radical transformación en la forma de producir y conservar el conocimiento en los *amoxtlis* como resultado del violento choque con españoles en la conquista.

2 Conquista

Con la publicación de su obra *El origen de las especies*, Charles Darwin demostró que los seres humanos somos resultado de un proceso de evolución y, como consecuencia, que estamos ligados con el resto de la vida. Sus ideas blasfemas iban en contra de lo establecido, pues hasta más allá de la Inglaterra victoriana, época en la que se publicó la obra de Darwin, la idea de superioridad seguía esta lógica: el universo era consecuencia de un creador que tenía en el centro de su atención al ser humano, de entre todos los seres humanos que habitaban la tierra los mejores, por supuesto, eran los ingleses. De entre ellos, los más especiales eran los miembros de la familia real por tanto la élite de la humanidad y, como favoritos de Dios, tenían el derecho divino para imponer sus deseos al resto del planeta y las personas que lo habitaban. Esta misma lógica fue aplicada por diversas sociedades humanas, parafraseando ideas de superioridad para justificar la hegemonía del imperio astro húngaro, alemán, francés y, en este sentido, el imperio español no fue la excepción.

Las expediciones colonizadoras del imperio español se legitimaron por orden real, creían contar con la justificación divina en tanto sus avanzadas buscaban, además de riquezas, acoger en el seno del cristianismo a todo aquel habitante de tierras remotas que se

encontraba en la oscuridad de la idolatría. Además, para legitimar los actos de conquista de los nuevos territorios utilizaron la escritura como instrumento de su poder, así, se encargó al jurista español Juan López de Vivero la redacción del documento llamado *Requerimiento*²⁶ para formalizar la toma de nuevos territorios. Con la lectura del texto, entendido o no por los pobladores receptores en cada ocasión, se les exigía rendición y se señalaba con claridad las consecuencias que habría ante cualquier negativa de su parte:

Si no lo hicieredes ó en ello dilación maliciosamente pusieredes, certificoos que con la ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros, y vos haré guerra por todas las partes y manera que yo pudiere, y vos sujetaré al yugo y obediencia de la Iglesia y de su Magestad, y tomare vuestras mugeres y hijos y los haré esclavos y como tales los venderé, y dispondré de ellos como su Magestad mandare, y vos tomaré vuestros bienes y vos haré todos los males y daños que pudiere, como á vasallos que no obedecen ni quieren recibir á su señor y le resisten y contradicen (Cogolludo 121).

Se había ordenado que el contenido del *Requerimiento* fuera “la primera y principal cosa, que después de salidos en tierra los dichos capitanes é nuestros oficiales [...] les digan é declaren” (Cogolludo, 118) a los habitantes. Con su lectura se legitimaba la conquista del territorio e implícitamente se autorizaba a realizar cualquier acción que asegurara la sumisión de los pobladores. Aparentemente, de la disposición a aceptar la fe dependería la

²⁶ La *Notificación y requerimiento que se ha dado de hacer a los moradores de las islas en tierra firme del mar océano que aún no están sujetos a Nuestro Señor* conocido como *Requerimiento* fue redactado por el jurista español Juan López de Vivero a solicitud de Fernando II de Aragón, su utilización fue significativa para apoyar el poder imperial, pues a través de él se estableció un procedimiento legal que justificó las acciones emprendidas en los territorios conquistados. La versión que utilizo es la que se consignó en *La Historia de Yucatán* de 1688 (ver bibliografía).

misericordia que los residentes recibirían, sin embargo, ya sea que mostraran oposición o no, lo cierto es que las acciones de rapiña, violencia y abusos de todo tipo sucedieron, de manera tal que los religiosos que acompañaban las avanzadas tuvieron material suficiente para sus escritos, uno de ellos fue Bartolomé de las Casas fraile dominico quien dejó amplios testimonios en tres de sus obras principales: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, *Historia de las Indias* y *Narratio regionum indicarum per hispanos quosdam deustatarum verissima: prius quidem per Episcopum Bartholemaeum Casaum, natione Hispanum Hispanice conscripta*. Además de él, otros tantos escritores contemporáneos escribieron ampliamente acerca de los procesos de conquista, de manera que se cuenta con un acervo considerable con la temática de las acciones realizadas por el imperio español, no obstante, una revisión de esos sucesos estaría incompleta sin la inclusión de las obras señaladas. La *Narratio*... en particular es de utilidad para aproximarnos a lo sucedido en distintos territorios ocupados por los ibéricos, pues además de las detalladas descripciones textuales de las escenas dantescas que De las Casas vio y conoció personalmente, fue acompañada de numerosos grabados realizados por Théodore de Bry quien inmortalizó en imágenes lo sucedido, dando como resultado un sustancioso material que buscó hablar por y del otro, uno de los problemas de la escritura historiográfica de los siglos XVI al XVII.

Pero si el tema de la conquista ocupó los intereses de escritura de religiosos y seculares en el amplio periodo de un par de siglos, pareciera no haber sido suficiente, pues es un asunto del que se han ocupado múltiples investigadores quienes han tomado como objeto de estudio diversos escritos coloniales. Al ser los *amoxtlis* y sus representaciones glíficas en su forma tradicional un terreno de tránsito difícil, la opción por excelencia han sido las producciones supuestamente prehispánicas realizadas por medio del alfabeto,

algunas de ellas en formato bilingüe español y nahua. Al respecto, una de las más socorridas labores ha sido presentar nuevas traducciones que corrigen o mejoran las versiones existentes y otra, en intensidad quizá superior, ha sido escudriñar los textos para evidenciar la autoría prehispánicas²⁷ y, por supuesto, uno de los objetos de estudio más concurrido ha sido el *Códice Florentino*. Si bien todo su contenido ha sido materia de diversos estudios y análisis, el libro XII con la narración de la conquista se ha mantenido en el interés, entre otras razones, debido a que ha sido estimado como un relato histórico, de tal manera que la defensa de la autoría prehispánica encuentra en el texto elementos para argumentarla, como es el caso de Miguel León-Portilla con su obra *Visión de los vencidos*. En este esperanzador título el autor expresó que su corpus analizado, que incluye diversas producciones coloniales²⁸, entre ellos el relato del códice, son “fuentes indígenas [...] preservándose en ellas el testimonio de quienes vieron y sufrieron la conquista, sin hipérbole puede afirmarse [que] constituye [n] un cuadro indígena de la Conquista” (León-Portilla, *Visión*, 15). Siguiendo esta misma línea, de manera más reciente se sumó Diana Magaloni²⁹ con su obra *Albores de la Conquista* en donde señala que “el pueblo que participó en la guerra y que sufrió sus consecuencias fue el mismo que produjo el documento [y que...] es el único relato histórico en todo el *Códice Florentino*” (27), estimando que tiene rasgos que lo distinguen del demás contenido de la obra.

²⁷ Ambos asuntos en los que el referente tradicional ha sido Miguel León-Portilla, quien dirigió el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM y el seminario de investigación de paleografía y traducción del *Códice Florentino*, mismo que ahora encabeza José Rubén Romero Galván. Además, el autor cuenta con una gran variedad de obras que abordan la temática indígena.

²⁸ Lo que identifica como *Cantares acerca de la conquista*, además de la *Relación anónima de Tlatelolco (1524)*, *Códice Aubin*, *Códice Ramírez*, *Crónica Mexicana*, *Crónica Mexicáyotl*, *Historia de Tlaxcala*, entre otros.

²⁹ En este caso me refiero específicamente a la defensa indígena a través de los textos, en otras obras de su autoría desarrolla argumentos con respecto a las imágenes incluidas en el códice, realizando diversos análisis desde la perspectiva del arte alrededor de la composición y elaboración de las pinturas.

La dificultad de caracterizar a los pueblos prehispánicos y sus circunstancias a través de los relatos coloniales polariza la discusión, así, se han planteado diversas explicaciones de las razones y circunstancias de la conquista, algunas de ellas que incluyen elementos que Todorov señala como parte de una “fórmula poética” (69), y yo agregaría retórica, lo que ha problematizado dimensionar la violencia perpetrada al pueblo nahua, exceso con el que se atacó y destruyó sus formas tradicionales de producir y conservar el conocimiento en los *amoxtlis*. Entonces, de entre los extremos sobre la autoría y escritura nahua planteo que el indígena es un espejismo en la historiografía, ilusión que desaparece cuando se evidencia la construcción europea en la estructura y estilo del libro XII. Percibido por religiosos y seculares como otro “exterior y lejano” (Todorov, 13) su apariencia en los textos, entonces, es un elemento residual del quiebre violento de la conquista que trastocó la forma tradicional de los *amoxtlis*. En relación con estos planteamientos argumentaré de la estructura del texto a partir de los razonamientos de Guy Rozat, extrapolando las conclusiones de Alfonso Mendiola sobre la escritura del siglo XVI para el texto que nos ocupa, además, incorporaré obras para la exploración textual y visual de la violencia acaecida al pueblo nahua, ingrediente necesario para dimensionar la dramática ruptura en la vida indígena y en lo que ahora identificamos como su escritura.

2.1 Narración, estilo y estructura

La conquista de México fue temática sobre la que escribieron diversos autores, el mismo Sahagún mencionó en el prólogo del libro XII: “muchos han escrito en romance la conquista desta Nueva España” (*Historia*, 817), reconociendo que el evento ya formaba parte del imaginario de varios escritores, desde el mismo Hernán Cortés con sus *Cartas de Relación*, Bernal Díaz con sus *Crónicas de Indias* y su *Historia verdadera de la conquista*

de la Nueva España, *Historia general de las Indias e Historia de la conquista de México* de Francisco López de Gómara y Fray Juan de Torquemada con su *Monarquía indiana*, entre otras obras. Sahagún no se quedó atrás e igualmente narró los sucesos de conquista en el libro XII del *Códice Florentino* insistiendo en que su versión era verdadera pues se había realizado con la colaboración de personas que habían vivido los sucesos (*Historia*, 817).

De entre la diversidad de obras con la temática de conquista, Alfonso Mendiola³⁰ se dio a la tarea de identificar sus características para homogenizar un corpus de producciones coloniales, así, señaló que en cuanto a su composición es claro que se escribieron en el formato de crónica y responden a un mismo tipo de producción conocido como el *ars narrandi*³¹, que era el formato literario clásico del siglo XVI. En este apartado planteo que el relato del libro XII pertenece al formato de crónica, debido a que en su narración se utilizó la retórica en tanto un despliegue de las habilidades del autor para exhibir y juzgar a conveniencia, con este fin, ejemplifico con apartados específicos el alarde utilizado por el autor para estructurar una historia con un fin esperado. En este sentido, veremos que su escritura se ajustó a una serie de reglas establecidas y aceptadas para la realización de las comunicaciones escritas, por lo que su composición discursiva refleja el estilo retórico vigente hasta mediados del siglo XVII (253-254)³². Entonces, el libro XII al igual que el

³⁰ En su obra *Retórica, comunicación y realidad*, Mendiola se ocupó de analizar a tres cronistas y sus respectivas obras, Francisco López de Gómara y su *Conquista de México*, Bernal Díaz con su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* y Fray Juan de Torquemada con su *Monarquía indiana*, de manera que extrapolo sus conclusiones al libro XII del *Códice Florentino*.

³¹ Específicamente Mendiola se refiere a “las retóricas españolas del siglo XV [de] 1) Antonio de Nebrija, *Artis rhetoricae compendiosa coaptatio ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano*, Alcalá de Henares, 1515; 2) Luis Vives, *De ratione dicendi*, Brujas, 1532; 3) fray Miguel de Salinas, *Retórica en lengua castellana*, Juan de Brocar, Alcalá, 1541; y, 4) Alfonso García Matamoros, *De ratione dicendi*, Alcalá, 1548 [porque] estas retóricas, cuya publicación va de 1515 a 1548, reflejan la normatividad literaria vigente en el siglo XVI” (253-254).

³² En estos “manuales de retórica se trata el *ars narrandi* o arte narrativo, fundamentalmente, en dos de sus cinco partes: la invención y la disposición. Cuando la retórica habla de narrativo se refiere a una de las divisiones que componen el discurso, por esto nunca es estudiado en sí mismo. En consecuencia, la narración

corpus de crónicas y relatos de conquista analizado por Mendiola, se escribieron en el género epidíctico³³ cuya finalidad principal era difundir la doctrina moral y su presunción es ser moralmente normativos, alabando o denigrando personas o cosas particulares (326).

El relato del libro XII da cuenta de la intención normativa “destacando aquello que conviene” (Mendiola, 258) al autor. Sahagún inició su relato acentuando que la nación nahua estaba predestinada a su fin, de manera que desde las primeras líneas planteó un escenario atemorizante con ocho supuestos signos o señales que, según escribió, aterrizaron igualmente al pueblo y a su *tlahtoani*³⁴, así, presentó un preámbulo dramático: “Diez años antes que viniesen los españoles desta tierra pareció en el cielo una cosa maravillosa y espantosa, y es que pareció una llama de fuego muy grande y muy resplandeciente. Parecía que estaba tendida en el mismo cielo” (*Historia*, 818). El autor dedicó el capítulo I a la descripción de la aparición de animales deformes, lamentos extraños, entre otros detalles que presentó como espantosos y aterrizantes (818-819), además de esto, caracterizó prontamente la identidad de Cortés señalando que los indios “pensaron que era dios Quetzalcóatl que volvía” (819), así, desde el principio plantea una lucha de fuerzas opuestas en la que los españoles pertenecen al bando divino que resultará vencedor, un fin esperado y conocido.

se analiza, principalmente, en dos géneros literarios: el judicial y el epidíctico [...] para la cultura retórica el relato es un momento en una exposición mayor [...] lo narrativo está inscrito en los géneros discursivos, pero nunca de manera autónoma” (Mendiola, 255).

³³ “Género demostrativo o epidíctico (*genus demonstrativum*). Se concreta habitualmente en los discursos sobre una persona o cosas a al que se trata de alabar o denostar ante un público determinado [...] presenta la particularidad de que no es preciso tomar una decisión sobre el asunto del discurso, lo que le confiere un carácter menos práctico y dialéctico: no se centra ya en la discusión sobre un pleito judicial o un asunto político; por el contrario, cobra más protagonismo el propio discurso como objeto de valor artístico” (citado en Mendiola 260)

³⁴ El que gobierna. Gobernante supremo. El término ha sido traducido como <<rey>> (Sahagún, *Historia* 912)

Pero resolver en corto el final le restaba lucir sus habilidades retóricas a los posibles lectores, antes debía continuar mostrándolas usando lo demostrativo o epidíctico a conveniencia para describir la personalidad de Motecuhzoma, de manera que en distintas ocasiones busca denostarlo, resaltando que el señor se encontraba presa del terror ante la llegada de los conquistadores: "...no podía comer ni dormir, [...] estaba muy triste y suspiraba espesas veces. Estaba con congoxa; [...] y decía: <<¿Qué será de nosotros? ¿Quién ha de sufrir estos trabaxos? [...] <<Oh, señor! ¿A dónde iré? ¿Cómo escapar?>>" (825). Si bien en diversos momentos le convenía presentar al *tlahtoani* como cobarde y temeroso, no resultaba conveniente a su fórmula mostrar una victoria fácil, en la que se vence a un grupo de pusilánimes, entonces, recurre a la disposición de los eventos, buscando una mayor exposición española, narrando la serie de conflictos a la que se enfrentan en su camino a la ciudad de México guerreando contra los pueblos que se encuentran y derrotando a los pobladores de Tecóac región de Tlaxcalla, y a los habitantes de Cholollan.

Sahagún narró los diversos sucesos puntualizando en la serie de enfrentamientos y batallas, en algunas de ellas indicó que los nahuas obtenían triunfos parciales que hacían replegarse a los conquistadores, sin embargo, se ocupó de destacar cómo ellos volvían con renovadas fuerzas al combate. Narrar con todos los detalles posibles estos eventos fue uno de los objetivos del escritor por lo que dedicó 16 capítulos (del XXIV al XL) para profundizar en la serie de conflictos previos a la rendición de los nahuas, entre los cuales se encuentran momentos cumbre, como la noche triste (XXIV), la masacre de Calacoaya (XXV) y la batalla de Otumba, episodios en los cuales el fraile hace uso de otro recurso

estilístico conocido como la *amplificatio*³⁵, figura que utilizó para extender su narración, puntualizando la temporalidad en la que acontecían los sucesos de acuerdo con el calendario nahua (XXVIII):

...era en el mes que se llama *tecuilhuitontli*, que comienza a dos de junio; y llegado el mes siguiente, que ellos llamaban *hueitecuilhuitl*, que comienza a veinte y dos de junio [...] luego se sigue el otro mes suyo que se llama *tlaxochimaco*, que comienza a doce de julio. Tras este se sigue el mes que llaman *xócotl huetzi*, que comienza primero día de agosto. Tras ése se sigue...” (Sahagún *Historia* 845).

También proporcionando nombres de los involucrados en las batallas:

Y los capitanes de los mexicanos, uno que se llamaba Xiuhcozcatzin, y otro se llamaba Cuacuauhtzin, y otro se llamaba Tetzcacóatl, y otro se llamaba Tecpanécatl, y otro se llamaba Huitzitzitzi, y otro se llamaba Itzcuintzin, éstos todos eran del barrio de Yacacolco” (854).

Los detalles de nombres, fechas y circunstancias los usó a discreción en algunos apartados para reforzar la credibilidad de sus relatos, lo que hace sospechar de la razón por la cual hay circunstancias escuetamente señaladas, como la muerte de Motecuhzoma que es brevemente narrada en el capítulo XXIII. El fraile dedicó sólo dos párrafos para mencionar el fallecimiento y no ofreció detalles de lo sucedido, sólo refirió que el *tlahtoani* junto con el gobernador de Tlatilulco fueron asesinados y sus cuerpos desechados fuera del palacio,

³⁵ En el siglo XVI en España se recupera la retórica antigua de Hermógenes, aportándosele “dos novedades [...] la *amplificatio* y la *evidentia*, figuras que se convierten en lo central de las formas narrativas del siglo XVI” (Mendiola 322). La figura de la *evidentia* o evidencia tiene como finalidad “producir un efecto de realismo [...] de manera que este recurso estilístico estaba dirigido a los afectos del lector” (324) por su parte, la *amplificatio* se utiliza para amplificar o minimizar los hechos o personajes de los que se habla, alabando o reprobando las acciones narradas y también para ofrecer un punto de comparación (334-336).

lugar donde los habían mantenido como rehenes (840). Por el contrario, a conveniencia usó el recurso demostrativo o epidíctico para agraviar la personalidad de Motecuhzoma, describiendo al señor presa del terror y buscando huir (*Historia* 825), descompuesto en llanto ante la incertidumbre (827), triste y enmudecido (832) u ofendido por su propio pueblo (838) sin embargo, para que su victoria fuera triunfal y engalanada, también se ocupó de crear cuidadosamente apartados usando la *amplificatio* para “magnificar o minimizar el suceso o el personaje” (Mendiola, 335) del que escribe, así, para perfilar su victoria final, en varias ocasiones describió la ferocidad de los nahuas combatientes:

También alancearon a algunos indios, entre los cuales fue alanceado un indio del Tlatilulco. Y ansió de la lanza con que estaba atravesado, y otros sus compañeros asieron también della, y quitáronse la al de a caballo, y con ella le mataron y le derrocaron del caballo [...]. Un valiente hombre, vecino de Tlatilulco, que se llamaba Tzilacatzin, salió contra los españoles, y a pedradas mató algunos de ellos, porque tenía gran fuerza en el brazo. Y salieron otros tras él. Hicieron retraer a los españoles (*Sahagún Historia* 849)

Este pasaje es usado como precedente a la victoria final de los conquistadores y también para vanagloriar a los nahuas y su arrojo en batalla, pero persigue otro objetivo. Sahagún recurre a una estrategia muy socorrida por los cronistas, esto es “alabar la fuerza y habilidad militar de los indígenas” (Mendiola, 336) en tanto que esto servirá para que los españoles, al vencerlos, sean percibidos muy por encima de esas cualidades, por lo tanto, “se habla bien del indígena para amplificar la valentía de los españoles” (336). Así, amplió la narración de las batallas buscando construirlas cuidadosamente, representando en ellas a Dios y el Diablo como cabezas de los dos ejércitos que se enfrentaban.

El dramático final lo preparó con un último enfrentamiento en el que *Cuauhtemoctzin*³⁶ eligió a un guerrero llamado Tlapaltécatl Opuchtzin para que, ataviado con las armas de su padre Ahuitzontzin, saliera a enfrentar a los españoles. En este caso exageró resaltando que el atavío del guerrero resultó de tal envergadura que ante su aparición “así los españoles como los indios, cayólos grande espanto” (*Historia* 858) pues lo percibieron como un demonio. Esta clara referencia a las fuerzas malignas que están a punto de ser derrotadas reitera la intención del autor de “mostrar la intervención de Dios a favor de los españoles” (Mendiola, 375), y tras la tentativa de los nahuas de acabar con ellos a través de reliquias, apareció una nueva señal en el cielo que motivó su rendición. En el capítulo XXXIX (*Historia*, 858) el fraile narró que durante la noche un fuego como torbellino bajó del cielo y cercó a Coyoazco, el lugar en donde se mantenían resistiendo los nahuas, en este apartado retomó el uso del aparente signo nahua como vaticinio de algo catastrófico, pues casualmente ellos interpretaron que la señal indicaba que era momento para que Cuauhtemoctzin acudiera a presentarle su rendición a Cortés. En esta ocasión el autor no pasó por alto la oportunidad de reafirmar en los españoles características divinas, por lo que reitera que el pueblo mexica reconoció “Ya va nuestro señor rey a ponerse en las manos de los dioses españoles” (859). Con esta rendición a la voluntad divina el autor completó su narración con una intervención para alabar las acciones de Cortés, señalando lo misericorde que había sido hasta entonces:

De las cosas arriba dichas parece claramente cuánto temporizó y diximuló el capitán don Hernando Cortés con estos mexicanos por no destruirlos del todo ni acabarlos de matar, porque según lo arriba dicho, muchas veces

³⁶ Último *tlahtoani* mexica

podieron acabarlos de destruir, y no lo hizo esperando siempre a que se rendiesen, para que no fuesen destruidos del todo (*Historia* 859)

Reiterando la dicotomía de rendición-salvación, el fraile reafirmó que existió misericordia y paciencia para salvar tantas vidas como fuera posible, situación que se contradice con la violencia perpetrada, como veremos más adelante.

Lo que caracterizó a Sahagún y otros autores de su época, es que escribió de una temática que conocía (lo dejó claro en su prólogo) y sabía de la existencia de otros textos, por lo que su trabajo fue en relación a lo ya conocido, de tal manera que su obra como “cada crónica [...] debe ser considerada un ladrillo en una pared” (Mendiola, 346) de una misma materia, que cumple cada vez con el mismo horizonte de expectativas, es decir, los autores ya conocían el desenlace de lo que narraban³⁷ (357-368), el resultado final en el cual los españoles vencían, por eso, era relativamente sencillo que acomodaran su relato de la forma más conveniente y que se permitieran libertades en los detalles, incluso fantasiosos³⁸ que incluyeron.

Este despliegue de fantasía se utilizó para describir el territorio mexicano (misma situación ocurrió con otros lugares conquistados por los españoles), de manera tal que fue percibido como un exótico espacio geográfico descrito por los exploradores y conquistadores en sus diversas obras. La belleza de algunas localidades fue delineada con una perfección tal que Francisco López de Gómara, en su *Historia General de las Indias*, señaló la existencia del Jardín de las Delicias en sus linderos, en relación al imaginario

³⁷ La primera versión del libro XII del *Códice Florentino* se realizó en 1547, 26 años después de la conquista; la *Historia General de las Indias* se publicó en 1552 y *La Monarquía Indiana* se terminó a principios del siglo XVII (Mendiola, 348-351).

³⁸ En la narración de Francisco López de Gómara *Historia Verdadera de la conquista de la Nueva España*, el autor, para demostrar que Dios está con el ejército español, relata que el mismo apóstol Santiago se presenta encarnado montando un caballo, y que aparece y desaparece como intervención divina para lograr que los españoles resulten vencedores en la batalla de Cintla (Mendiola 367-378)

europeo del Edén Terrenal. Además, en los diversos relatos de crónicas se incluyen, en mayor o menor medida, elementos como la abundancia de oro y piedras preciosas; al salvaje en una ambivalencia que representa su bondad e inocencia en contraparte con su bestialidad y salvajismo; el canibalismo; así como la presencia de animales extraños con deformidades inverosímiles, monstruos, sirenas y seres amorfos que plagaban sus tierras.

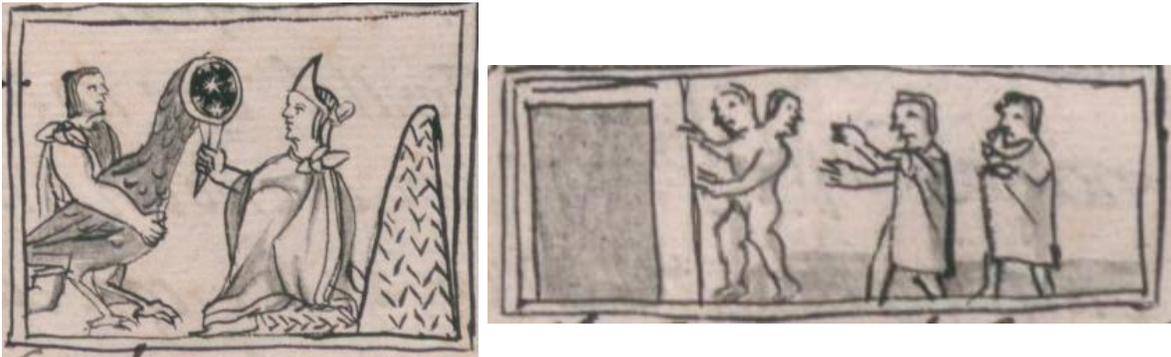


Figura 10. Representación de animales y seres deformes. Volumen 3, Libro XII, fo. 3 *Códice Florentino*. (Sahagún, 830)

Sahagún también incluyó elementos fantásticos en su obra, así, en particular en su relato de la conquista presenta situaciones inverosímiles como los signos o presagios, la personalidad de Motecuhzoma pusilánime e incompetente, entre otros, que ponen en duda la veracidad de su texto, de manera tal que el artificio retórico lo desacredita poniendo en duda igualmente la colaboración de informantes nahuas. A través del texto encontramos clara muestra de que su narración pertenece al grupo de observaciones hechas en y desde la sociedad española, en la cual los autores comparten un mismo imaginario social, es decir, un conjunto de representaciones colectivas instauradas en un marco social histórico y cultural particular, confines en los cuales se desarrolló su sociedad, otorgando sentido a la vez que daba sentido a sí misma, señalando instituciones (lenguaje, modos de producción,

normas) y las significaciones (tabúes, patria, riqueza etc.) coherentes para crear su mundo (Castoriadis 1-7), así, podemos reconocer un tema autorizado, este es, la legitimación del dominio español. Sincrónicamente los escritos “se reproduce [n] por la imitación de modelos literarios que la sociedad considera [ba] ejemplares” (Mendiola, 252), de manera que presentan una constante repetición.

Para apreciar que el libro XII, como las crónicas y relatos de la conquista forman parte del imaginario social español es necesario saber para qué, quiénes y para quién se realizaron este tipo de producciones. La primera cuestión la respondió su autor: “para curar las enfermedades espirituales [...], los pecados de idolatría y los ritos satánicos” (Sahagún *Historia* 31), este fue el motivo religioso común a los evangelizadores de cada ocasión, pero también registrar sus relatos obedecía a un acto político para congraciarse beneficios económicos y sociales, como el caso de Cortés y sus *Cartas de relación*. Además, las reglas de escritura estaban reservadas para el conocimiento de sólo un segmento de la población, la élite conformada por miembros del clero, monjes o frailes evangelizadores, como Torquemada o Sahagún; cortesanos, como López de Gómara, así como miembros de la milicia como Bernal Díaz, todos ellos conocedores de las reglas a las cuales debía ajustarse su escritura. También hay que considerar que estos autores escribieron por encargo, su acción no obedeció sólo a un impulso personal, esto es, una diversidad de crónicas y relatos de la conquista fueron realizadas a partir de un mandato³⁹, como fue el caso de Sahagún quien elaboró su texto por orden de su prelado mayor.

³⁹ Torquemada recibió la orden de realizar su obra en 1609 de parte de Bernardo Salvá, quien era comisario general de la orden franciscana de las Indias, Sahagún³⁹ recibió la orden de realizar su versión por parte de su prelado mayor; y Francisco López de Gómara recibe la orden del Hernán Cortés, sólo éste último, realiza sus cartas de relación como decisión personal (Mendiola 279-356)

Las crónicas y relatos de conquista abordan una misma temática, que cumple cada vez con el mismo horizonte de expectativas para un tipo de lector, lo que nos lleva a responder la cuestión de para quién se escribieron este tipo de obras. El público a quienes estaban dirigidas eran personajes de la alta sociedad europea, el clero, la nobleza, funcionarios, catedráticos, es decir, una minoría de la población⁴⁰ que compartían el conocimiento de formas y estereotipos bíblicos moralizantes, por lo que al leerlas encontraban un mismo final, las variaciones sólo se encontraban en la forma y temporalidades en la que eran narrados los hechos. Finalmente, esta forma respondía a lo conocido, porque fueron escritas a posteriori, no en el momento en que sucedieron los acontecimientos. Es decir, los autores ya conocían el desenlace de lo que narraban (Mendiola 357-358).

A pesar de lo anterior, Sahagún defendió la veracidad de su libro XII en la introducción, indicando que "...esta hestoria, la cual se escribió en tiempo que eran vivos los que se hallaron en la misma conquista, y ellos dieron esta relación, personajes principales y de buen juicio, y que se tiene por cierto que dixeron toda verdad (*Historia* 817). Si bien la existencia de esos informantes es una posibilidad, considerando que habían pasado aproximadamente 26 años desde la conquista al momento en que elaboró su primera versión de 1547, es un lapso de tiempo que separa la conquista experimentada y la conquista recordada, pero, más allá de la supervivencia posibles coautores nahuas hay que tomar en cuenta que el fraile escribió de hechos que no vivió y su narración pasó por la

⁴⁰ Al respecto de los lectores potenciales, Máxime Chevalier en su obra *Lectura y lectores en el España del siglo XVI y XVII* aclara: "Las categorías de la población española del Siglo de Oro entre los cuales se pueden reclutar a los lectores [...] a) el clero; b) la nobleza; c) los que llamaríamos hoy "técnicos" e "intelectuales": altos funcionarios, catedráticos, miembros de las profesiones liberales (letrados, notarios, abogados, médicos, arquitectos, pintores); d) los mercaderes; e) fracción de los comerciantes y artesanos; f) funcionarios y criados de mediana categoría" (citado en Mendiola 381).

corrección en diversas versiones, la primera en el periodo de 1547-1555, una más en 1575-1577 y posteriormente la enmendada en 1585⁴¹, lo cual podría ser indicio del tiempo y oportunidad que tuvo el fraile para adecuar su escritura a un modelo de producción discursiva⁴² con referencias escatológicas bíblicas presentes, como la lucha del bien y el mal que hemos revisado⁴³ registrada en la versión final del *Códice Florentino*.

En lo que respecta a la estructura del texto, Rozat y Mendiola coinciden en señalar una particular producción indicando que existe “todo un conjunto de reglas y de sistemas de controles inconscientes que el autor mismo, en general, ignora” (Rozat 28) (posiblemente la razón de la insistencia de Sahagún en la participación indígena), y además concuerdan en que de entre el conjunto de reglas conocidas por el fraile, usó el signo o señales para estructurar la narración del libro XII, es decir, como artificio para pronosticar eventos funestos que marcarían el final de la cultura nahua. Profundizando en este aspecto, Rozat plantea que la estructura del texto está construida a partir del “sistema de valores y de referencias simbólicas que encontraba su origen en la cultura teológica-histórica medieval” (27), misma que se nutrió de modelos de inteligibilidad de Roma y Jerusalén, parte del

⁴¹ De acuerdo a la ficha bibliográfica del autor, en la Biblioteca Digital Mundial, Sahagún llegó a México en 1529, ocho años después de la conquista. En el artículo titulado “Historia de una historia” publicado en la revista de estudios náhuatl de la UNAM, María José García Quintana plantea estas distintas versiones y los años en los que fueron realizadas.

⁴² Al respecto, Mendiola nos recuerda que “en la cultura occidental cristiana [...] la estructura narrativa, hasta mediados del siglo XVIII, han sido las derivadas del texto bíblico” (293) y que “aquel que desconoce las tramas bíblicas, carece del *a priori* necesario para entender [a] los cronistas” (294)

⁴³ El fraile señaló en el prólogo de su obra: “...vino sobre ellos aquella maldición que Jeremías, de parte de Dios, fulminó contra Judea y Jerusalem, diciendo en el capítulo quinto: <<Yo haré que venga sobre nosotros, yo traeré contra vosotros una gente muy de lexos, gente muy robusta y esforzada, gente muy antigua y diestra en el pelear, gente cuyo lenguaje no entenderás ni jamás oíste su manera de hablar, toda gente fuerte y animosa, codiciosísima de matar. Esta gente os destruirá a vosotros y a vuestras mujeres e hijos, y todo cuanto poseéis, y destruirá todos vuestros pueblos y edificios.>> Esto a la letra ha acontecido a estos indios con los españoles. Fueron tan atropellados y destruidos ellos en todas sus cosas, que ninguna aparentia les quedó de lo que eran antes” (*Historia*, 33). Este texto ejemplifica la clara analogía con la cual Sahagún se aproxima a la destrucción indígena.

conocimiento religioso del fraile, por lo que no es coincidencia el uso del signo para construir la lógica de destrucción de la cultura nahua.

Para notar la presencia de esta estructura, recordemos que Sahagún nombró al capítulo I de su libro XII “de las señales y pronósticos que aparecieron antes que los españoles veniesen a esta tierra ni hubiese noticia dellos” y se dio a la tarea de describir ocho indicios que, según su parecer, tanto Motecuhzoma como el general de la población reconocieron como malos augurios, estos son:

- 1.- Una llama de fuego (cometa) que apareció en el cielo y duró un año.
- 2.- Incendio en el templo de Huitzilopuchtli.
- 3.- Caída de un rayo en el templo de Xiuhtecuhtli.
- 4.- Caída de un cometa durante el día.
- 5.- Alteración de las aguas marinas, inundaciones.
- 6.- Voces en lamento escuchados por la noche.
- 7.- Aparición de un ave que tenía un espejo redondo en la cabeza, en cuyo objeto Motecuhzoma tuvo visiones de una muchedumbre que llegaba en caballos.
- 8.- Aparición de cuerpos monstruosos (Sahagún, *Historia* 817-819).

De estos supuestos indicios, el uno, tres y cuatro corresponden a fenómenos meteorológicos que por alguna extraña razón fueron interpretados como vaticinios del mal, en una lógica que buscó justificarse en las creencias míticas del pueblo nahua que, si bien se reconocen complejas, interpretar esas supuestas señales como malignas desestima el grado de sofisticación que habían alcanzado, conocimiento como el que les permitió tener

calendarios refinados y precisos, así como las habilidades que les permitió la construcción de su ciudad en un medio acuático, evidencia de que habían dominado su medio ambiente y entendido la naturaleza. En este sentido, la señal cinco sólo fueron olas grandes que llegaron a inundar y derribar algunas casas, de nuevo, no parece corresponder a un fenómeno que les resultara desconocido a los nahuas ni que haya causado demasiados estragos, como para el gran espanto que señala Sahagún provocó en la población (*Historia*, 818). El incendio que refirió como segunda señal sucedió en un templo y la razón que dio es que se prendió milagrosamente, lo cual no tendría nada de extraordinario cuando se sabe que el fuego, las hogueras o la quema de copal o materiales incandescentes son parte de los elementos con fines rituales que se mantenían dentro de esas habitaciones, además, el fraile refirió que la construcción tenía columnas muy grandes hechas de madera por lo que no tiene nada de sorprendente que el fuego ardiera con intensidad hasta que consumió todo en cenizas.

En la sexta señal, Sahagún refirió la aparición nocturna de una mujer que gritaba “<<¡Oh, hijos míos, ya nos perdemos!>>” (818); la séptima es un ave misteriosa y deforme y la octava cuerpos monstruosos, esto es, reservó los sucesos más “misteriosos” para el final. Cuando se lee este capítulo dedicado a las señales es notorio que el autor plantea que el grado de zozobra de los nahuas va incrementando, pasa de una sospecha a temor, gritos de terror y después a lo que él llamó “gran espanto” (818) como aquel nivel en el cual el pueblo ya estaba presa del pánico, con la expectativa de que algo verdaderamente horroroso se avecinaba. Casualmente las últimas señales y su interpretación correspondieron a Motecuhzoma, esto es, el fraile validó su narración a través de la confirmación del señor,

pues refirió que igualmente cayó presa del temor después de tener una visión de la llegada de grandes muchedumbres llegando en caballo, es decir, los españoles (*Historia*, 819).

Una vez que se revisan los detalles de esos supuestos signos y pronósticos de destrucción, resulta inverosímil que los nahuas y el mismo *tlahtoani* hayan interpretado posibles fenómenos meteorológicos, naturales o circunstancias fortuitas como vaticinios del mal, por lo que parece que para reforzar la veracidad de su narración el fraile tuvo que incluir aspectos fantasiosos como últimas señales. La construcción de la narración y el uso del signo revela que Sahagún utilizó una apocalíptica “mecánica del miedo y del terror” (Rozat, 56) que buscaba explicar el cómo y porque se derrumbó una cultura tan poderosa. El conveniente inicio de la narración del libro XII en el que presentó profecías y presagios, fue un artificio necesario para introducir al lector en una particular escatología basada en el signo, entendido como “ese algo trivial o natural que se encuentra de repente llenado por un sentido” (38), ya sea señales en el cielo, aguas turbulentas, lamentos extraños, entre otros, que pretenden dar cuenta de un modelo simbólico en apariencia indígena.

Como resultado del análisis del texto, es notorio que buscar desentrañar estos aparentes signos nahuas es un opción infructuosa porque el signo no necesariamente remite al pensamiento náhuatl, lo que se esconde detrás es una estructura simbólica cuyos orígenes pueden rastrearse desde la antigüedad grecolatina, aspectos que fueron heredados por la religión augural romana, de manera que tanto en Roma como en Jerusalén se pueden hallar narraciones en las que se usó el signo para presagiar destrucción, pensamiento que sería heredado en el cristianismo y edad media (Rozat 58-135). Así, a partir de este antecedente, Rozat comparó los ocho presagios que se encuentran en el libro XII para explicar la caída de Tenochtitlán con narraciones antiguas de Jerusalén y Roma, y encontró que con Roma

hay una total coincidencia de los ocho presagios, mientras que en Jerusalén sólo faltó identificar uno de ellos (201-208).

Como resultado de las comprobaciones de Rozat, es evidente que los modelos discursivos presentes en el libro XII “no son resultado de una inteligibilidad de la razón histórica, [...] sino más bien producidos por un proceso de legitimación teológica que ordenaba el conjunto de las prácticas culturales del siglo XVI” (59) por lo que no habría lógica de buscar, en lo que respecta al texto, una referencia indígena, ya que derivado de la asombrosa coincidencia presente en los tres pueblos referidos se evidencia que lejos de constituir signos que hayan sido parcializados y atomizados, y cuya aparición se diera más o menos al azar, en el ámbito de los textos se presenta una verdadera retórica de la amenaza, obviamente reconstituida *a posteriori* (133). El libro XII, como señalé, fue escrito tiempo después de que sucedieran los eventos de la conquista, por lo que las señales y pronósticos adquirieron sentido pleno, casualmente, a través del raciocinio de Sahagún. De manera tal que Rozat nos advierte que “no debemos dejarnos engañar por este artificio retórico, pues el sentido definitivo no es atribuido al presagio sino sólo cuando las cosas han sido completadas” (133), Sahagún habría escrito (aparentemente) una relación histórica, pero es fruto del pensamiento del siglo XVI para explicar a sus contemporáneos, hermanos de orden y autoridades eclesiásticas la Conquista de México-Tenochtitlán, mismos que se ajustaron al modelo discursivo que conocía⁴⁴.

Notando la concordancia del uso del signo tanto en Jerusalén como en Roma, es claro que históricamente a las catástrofes, reales o no, se les ha dado un particular

⁴⁴ Al respecto Guy Rozat también comprueba que en el libro XII existe una base escatológica cuya clara referencia es la Biblia.

protagonismo para explicar épocas de crisis, por lo que no extraña su presencia en el libro XII pues fue escrito una vez que los eventos de la conquista habían sucedido, de manera que Sahagún tuvo el tiempo suficiente para acomodar el relato y ajustarlo a lo que él conocía con detalle. A esto se suma la formación del autor, miembro de la orden franciscana, cuya formación mística le proveyó los elementos necesarios para explicar la razón de la destrucción nahua, esto es, la idolatría, como claramente externó en el prólogo de su obra (Sahagún, *Historia* 33).

El estilo y estructura del libro XII en el que se incluyeron diversos elementos como personajes, nombres y detalles que remiten a la cultura nahua ofrece, en una primera lectura, la apariencia de ser un texto indígena (pasando por alto que está registrado a través del alfabeto), pero una vez superado el artificio sostener la autoría indígena resulta en extremo complicado, ¿pasa lo mismo con la violencia?, exploraremos este aspecto en el siguiente apartado.

2.2 Violencia

Además de la inclusión de elementos fantasiosos en las crónicas y relatos de conquista, son numerosos los aspectos que han causado debate con respecto a las culturas mesoamericanas y, en particular los nahuas, han ocupado extensas investigaciones para develar los misterios de su origen, desarrollo y caída ante el imperio español. Se ha discutido, por tanto, la naturaleza y autoría de los textos calificados como nahuas, la datación de tal o cual códice para estimarlo como producción genuinamente prehispánica, y, de manera similar, cuantificar las pérdidas humanas como consecuencia de la conquista son un tema en el que existe gran desacuerdo. Como resultado, las diversas posturas numéricas han restado objetividad al tema debido a que se postulan polos opuestos que

minimizan o parecen exagerar las cifras, no obstante, a pesar de lo inexacto de los números, las crónicas e historias es el recurso disponible para aquilatar el impacto en las comunidades prehispánicas, en donde la violencia y destrucción fue una constante que podríamos distinguir de la inventiva. Así pues, una aproximación más completa a lo sucedido está en función de conocer los aspectos cuantitativos y cualitativos que se pueden rescatar de las fuentes históricas, aun con la dificultad que representa reconstruir información de fuentes inexactas.

2.2.1 Aspectos cuantitativos

A través de las crónicas, relatos y diversos documentos históricos se ha obtenido evidencia de que “una catástrofe demográfica ocurrió en el siglo XVI en México” (McCaa 133) como consecuencia del proceso de conquista, sin embargo, las diferencias cuantitativas en las fuentes son motivo de debate entre investigadores, pero, incluso con discrepancias de por medio, la variedad de testimonios señala un genocidio sucedido en tierras mexicanas.

En relación a las pérdidas humanas Todorov indica que antes de la conquista México tenía una población de 25 millones y para el año de 1600 se había reducido sólo a un millón (144), la cifra es escandalosa y para algunos resulta una exageración y plantea una cuestión ¿debería considerarse la catástrofe demográfica indígena parte de los aspectos fantasiosos que utilizaron los escritores del siglo XVI? En primera instancia habría que considerar que los argumentos para explicar la disminución poblacional deberían incluir diversos factores, como la mortandad indígena consecuencia de las epidemias de viruela sucedidas en 1520, 1545 y 1576 (McCaa 126), la migración forzada, hambruna, esclavitud,

tributos excesivos, entre otros efectos del contacto entre habitantes prehispánicos y españoles. Sin duda, el tema es complejo y fácilmente se puede caer en equívocos o conclusiones anticipadas e incompletas, entonces, en afán de dimensionar la magnitud del descenso poblacional revisemos brevemente los números.

Dos aspectos son fundamentales para las posturas extremistas o maximalistas de la mortandad indígena, uno de ellos es descalificar el número de epidemias de viruela sucedidas en México y el impacto que tuvieron en la población indígena y, por otro lado, la estimación del tamaño poblacional antes y después de la conquista. Al respecto, McCaa elaboró un estudio en búsqueda de zanjar las discrepancias, en su análisis incluyó las posturas minimalistas defendidas por Rosenblat, Sanders y Enrique Florescano que se sostienen descartando la primera epidemia de viruela sucedida en 1520-1521 excluyendo “el caso mejor documentado de una epidemia” (124) descrito por Motolinía, Sahagún, Pomar, Muñoz Camargo y López Velasco⁴⁵. Estos cinco autores en sus diversos textos no sólo confirman la ocurrencia de la epidemia, sino que la califican como la más mortífera de todas, así, las evidencias apuntan a la conclusión de que “la epidemia de viruela de 1520 aparece como una de las tres peores crisis demográficas del siglo en la cuenca de México” (127) por lo que excluirlas de un cálculo para estimar la reducción poblacional indígena es un equívoco.

Asumiendo que a las cifras históricas las envuelve un halo de misterio pues se reconstruyen a través de memorias, genealogías, crónicas, historias, listas tributarias, es

⁴⁵ Fray Toribio de Motolinía en su *Historia de los indios de la Nueva España*, Fray Bernardino de Sahagún en el *Códice Florentino*, Juan Bautista Pomar en “Relación del Tezcoco”, Diego Muñoz Camargo en *Descripción de la Ciudad y Provincia de Tlaxcala de las Indias y del mar océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas*, y Juan López de Velasco en su *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones de América y Oceanía*.

decir, que para “precisar el tamaño de la población nativa en 1519, se requiere de una larga cadena de suposiciones y extrapolaciones” (127), McCaa revisó las fuentes históricas y contrastó el resultado de los autores incluidos en su estudio⁴⁶, de manera tal que elaboró un análisis cuantitativo (ver información en anexos) para comparar la población indígena antes y después de la conquista, cálculo en el que existen divergencias entre los autores de extremos minimalistas y maximalistas. Como resultado, esta información confirma una gran discrepancia en los millones que se estima fueron los pobladores prehispánicos (el rango va de los 4.5 a los 30 millones), pero, a pesar de esto, existe una “correspondencia entre los diferentes escenarios de desastre demográfico” (131) y, excluyendo la postura minimalista extrema de Ángel Rosenblat que señala una reducción poblacional del 22%, los diversos autores incluidos “coinciden en que la población nativa declinó al menos en un 50% a lo largo del siglo XVI” (132) e incluso con las discrepancias del cálculo del tamaño poblacional Sherburne Cook y Woodrow Borah la llegan a estimar en un máximo del 95%, tal como señaló Todorov.

Sin dejar de lado los detalles cuantitativos, exactos o no, lo que me interesa destacar es que los relatos cualitativos de cronistas, evangelistas y demás personajes que tuvieron conocimiento de los actos realizados por los españoles coinciden en la barbarie, en un exceso de violencia muchas veces innecesaria, excusado en la superioridad autoproclamada de los conquistadores. Una ruptura violenta es el antecedente de lo que ahora es la nación mexicana, violencia que impactó los aspectos fundamentales de la vida nahua, incluyendo la escritura que hasta ese entonces habían desarrollado.

⁴⁶ El estudio incluyó obras de Miguel Othón de Mendizabal, George Kubler, Angel Rosenblat, Rudolph A. Zambardino, Woodrow Borah y Sherburne F. Cook, Sherburne Cook y Woodrow Borah, Gonzalo Aguirre-Beltrán y William T. Sanders (McCaa 128)

2.2.2 Aspectos cualitativos

Si las diferentes posturas extremistas o minimalistas del impacto humano en la sociedad nahua son motivo de discusión, los aspectos cualitativos, complejos y sujetos a interpretación generan controversia no menos amplia, en este sentido, la confiabilidad de los sucesos de la conquista narrados, así como la relevancia de la violencia y su impacto a la comunidad nahua son aspectos debatibles en los textos coloniales, a los que se suma la explicación de su derrota a través de elementos poéticos.

La Conquista de América de Todorov está dedicada a “la memoria de una mujer maya devorada por los perros” (9), esto podría parecer un detalle exagerado y macabro, sin embargo, su dedicatoria no proviene de la ficción, pues ejemplifica uno de los castigos que los españoles imponían a las mujeres que no accedían a sus solicitudes sexuales, convirtiendo el asesinato en una práctica usual motivada por múltiples causas, justificando sus recurrentes prácticas de violencia en su derecho a poseer todo lo que encontraran, de manera tal que su aproximación al otro, al indígena, fue tan ajena, extraña y al límite que dudaron “en reconocer [su] pertenencia común a una misma especie” (13) reduciéndolos a la bestialidad para ser explotados para fines sexuales, económicos, políticos y religiosos. En las múltiples situaciones que ejemplifican las diversas formas en que fueron explotados, se manifiestan una serie de diversos factores que, en conjunto, fundamentan el que Todorov no dude en señalar que “el siglo XVI habrá visto perpetrarse el mayor genocidio de la historia humana” (14). No obstante, debido a la inexactitud de las cifras históricas⁴⁷, se ha desestimado la magnitud del genocidio en el cual la violencia fue una práctica recurrente y

⁴⁷ Ver nota anterior.

excesiva de los españoles, que se puede percibir extrema, a través de los relatos de algunos personajes⁴⁸ quienes dejaron registro de lo sucedido en las acciones de conquista. Como resultado de diversas motivaciones, escritores y pintores dejaron evidencias que hacen posible dimensionar los sucesos, para superar la estimación de considerarlos mitos o historias con tintes fantásticos, narraciones que sólo puede provenir de la ficción de religiosos con disfraz de etnólogos e historiadores.

Para ponderar lo ocurrido, es necesario definir de qué violencia estamos hablando, debido a que con este vocablo se identifica a una pluralidad de situaciones diferentes, así, de entre las diversas acepciones que podemos encontrar, anticipadamente podemos apuntar a una conclusión básica: que existe una relación entre esta y el ejercicio del poder. Es cierto que habría que cuidar las generalizaciones, pues es un hecho que la vida histórica del hombre se ha realizado en relación a distintas formas sociales y culturales que regulan y explican su existencia, sin embargo, hay piezas que fundamentan lo que son y han sido, de manera que, al revisar los eventos históricos de la conquista, se cumple la sentencia de que “la violencia es la partera de la historia” (Engels 1) en tanto piedra fundacional de naciones.

⁴⁸ Como los religiosos, quienes abrieron la discusión con respecto al trato que se daba a los habitantes de los territorios conquistados, por un lado, Juan Gines de Sepúlveda, sacerdote y católico español justificaba el avasallamiento de manera que en su obra *Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios* presentó sus tres argumentos principales en contra de los nativos; por otro lado, Fray Antonio de Montesinos cuestionaba en sus sermones los abusos y malos tratos que se les daban. Uno de sus sermones más recordados fue el que pronunció el 21 de diciembre de 1511 en el púlpito de la iglesia de los dominicos La Española en Santo Domingo, sus palabras pronunciadas ante una gran audiencia fueron recogidas por mano de Fray Bartolomé de las Casas, personaje quien al tiempo optó por renunciar a su cargo de encomendero para puntualizar alrededor de los derechos de los indios y consiguió que la obra de Sepúlveda se prohibiera en España, los puntos de desacuerdo entre Sepúlveda y De las casas derivaron en la Controversia o Junta de Valladolid en 1550-1551, posteriormente De las casas pasó de ser encomendero a renunciar a su cargo, adquiriendo el favor del cardenal Jiménez de Cisneros quien le confirió el título de “protector de los indios” en 1516. El fraile continuó con una intensa actividad política, presentando su obra *Brevísima relación de la destrucción de las indias* ante el rey Carlos V y el consejo de indias, también continuó con su producción literaria sumando obras como *Historia de las indias*, *Apología historia sumaria* (concebida originalmente como parte de esta última), *De como atraer a los indios a la verdadera religión* y *Apología de los indios que se han hecho esclavos* (Aguirre 309-317).

La violencia tiene múltiples caras por lo que tal o cual acción puede ser percibida de forma diferente, pero en acuerdo con Jean-Claude Chenais:

la violencia en sentido estricto, la única violencia medible e incontestable es la violencia física. Es el ataque directo, corporal contra las personas. Ella reviste un triple carácter: brutal, exterior y doloroso. Lo que la define es el uso material de la fuerza, la rudeza voluntariamente cometida en detrimento de alguien (Citado en Trujillo 13)

De entre las causas a las que se atribuye la drástica reducción de la población indígena, como el homicidio directo dentro y fuera de las guerras, muertes por maltrato y trabajo excesivo y epidemias (Todorov 144) se puede estimar que los españoles tienen una “responsabilidad difusa e indirecta” (144) sólo de la última causa señalada, sin duda, las epidemias tuvieron uno de los efectos más devastadores en la población indígena, pero se puede entender como consecuencia de la susceptibilidad de su sistema inmune; en oposición, resulta inexcusable deslindar responsabilidades de las otras causas una vez que se revisan los testimonios que perduran. Bartolomé de las Casas⁴⁹ fue testigo presencial de múltiples homicidios cometidos y escribió dando cuenta de la práctica generalizada del comportamiento de los españoles, debido a que en todas las expediciones en las que había acompañado a las avanzadas la violencia inexcusable y excesiva era una constante, por lo que no tenían reparo en ejercitar y perfeccionar formas de tortura con sus víctimas.

⁴⁹ Sus escritos más famosos son *Historia de las Indias* y *Brevísima relación de la destrucción de las indias*. En esta última obra describe la violencia perpetrada por los españoles en La Española, De las Casas dio cuenta del comportamiento que los caracterizó en los territorios conquistados y sus detalladas descripciones de los eventos sucedidos en esa localidad fueron inmortalizados en una serie de grabados de Théodore de Bry.



Figura 11 Niños entregados a los perros, ilustración del Libro: *Narratio regionum indicarum per hispanos quosdam de uastatarum verissima: prius quidem per Episcopum Bartholemaeum Casaum, natione Hispanum Hispanicè conscripta Frankfurt am Main, 1598.*

Bartolomé de las Casas narró que cuando los españoles “entraban en los pueblos, ni dejaban niños ni viejos ni preñadas ni paridas que no desbarrigaban e hacían pedazos” (Casas, *Brevísima* ... “De la isla española” párrafo 2), los regimientos solían emplear formas de tortura y muerte que infligieran el máximo dolor y sufrimiento, y estas acciones no excluían a mujeres y niños (Figura 11). A discreción de los españoles, a las madres se les cortaban los senos para que no pudieran alimentar a sus hijos, a los niños se les aventaba en barrancos, o eran arrebatados de los brazos de sus progenitoras para ser alimento de los perros. El grabado superior inmediato, realizado por Théodore de Bry, es parte de una serie de ilustraciones elaboradas a partir de los relatos del fraile, por lo que el artista representó

gráficamente uno de los eventos narrados por el religioso: en una de tantas avanzadas, los españoles acabaron con los habitantes del poblado que encontraron a su paso, como su violencia y crueldad ya era conocida una mujer (extremo izquierdo), al no tener más escapatoria intentó dar muerte a su pequeño hijo y lo ató a su pierna, se colgó de una viga y se hirió en el corazón para asegurar su muerte, mientras tanto, el religioso que registró el acontecimiento se muestra acariciando al niño, pues notó que agonizaba y se apresuró a bautizarlo (De las Casas, *Narratio...* 70) en un gesto de piedad inútil. El suceso revela hasta qué punto el terror llevaba a los pobladores a cometer actos desesperados, prefiriendo el suicidio antes que enfrentar a los españoles y sus desenfrenos que incluían el uso de perros para despedazar los cuerpos, además, esos eventos no fueron casos aislados, pues ellos asesinaban incluso por diversión.

Uno de estos ejemplos de matanzas por pasatiempo y sin motivo alguno lo conocemos por el mismo autor quien presenció otro caso en el cual, en lamentos y con “sus tripas en las manos” (De las Casas *Historia* III 29 párrafo 8) señala que los pobladores buscaron protección en su cercanía. Los hechos sucedieron cuando los españoles entraron en Caonao, se detuvieron a almorzar junto a un arroyo seco y aprovecharon para afilar sus espadas en las piedras de alrededor y después:

...súbitamente sacó un español su espada, en quien se creyó que se le revistió el diablo, y luego todos cinto sus espadas, y comienzan a desbarrigar y acuchillar y matar de aquellas ovejas y corderos, hombres y mujeres, niños y viejos, que estaban sentados, descuidados, mirando las yeguas y los españoles pasmados; y dentro de dos credos no queda hombre vivo de todos cuantos allí estaban. Entran en la gran casa, que junto estaba,

porque a la puerta della esto pasaba, y comienzan lo mismo a matar a cuchilladas y estocadas cuantos allí hallaron, que iba el arroyo de la sangre como si hobieran muerto muchas vacas... (De las Casas *Historia* III 29 párrafo 6)

No había razón para este ataque, el relato indica que era la primera vez que arribaban al pueblo, por lo que los habitantes se congregaban asombrados por “ver gente tan nueva, y en especial por ver tres y cuatro yeguas que allí se llevaban” (6), además, proveyeron a sus visitantes de alimentos suficientes como pan y pescado en abundancia. De las Casas indica que tanto indios como españoles se habían congregado en una plazuela, llegando a reunirse “dos mil indios, todos sentados en coclillas, porque así lo tienen todos de costumbre, mirando las yeguas pasmados” (29). Su generosidad de alimentos no fue agradecida y la curiosidad que los llevó a congregarse fue su perdición. Ante el sin sentido de lo acontecido, el fraile “no encuentra ninguna explicación para estos hechos, a no ser el deseo de comprobar que las espadas estaban bien afiladas” (Todorov, 151), sólo apunta a juzgar que “el diablo [...] los guiaba” (De las Casas *Historia* III 29 párrafo 7) a despedazar cuantos cuerpos encontraban, tantos como una multitud que escapó a su conteo, porque a los dos mil seres que había señalado se unieron otros tantos que se encontraban en sus casas e igual suerte corrieron, y los trozos de sus cuerpos terminaron alimentando perros.

Pero la barbarie fue llevada al límite, los cuerpos no sólo alimentaron a los perros, incluso, fueron alimento para los batallones.



Figura 12 Asado humano, ilustración del Libro: *Narratio regionum*

Frankfurt am Main, 1598.

Tenía éste esta costumbre: que cuando iba a hacer guerra a algunos pueblos o provincias llevaba de los ya sojuzgados indios cuantos podía, que hiciesen guerra a los otros, y como no les daba de comer a diez y a veinte mil hombres que llevaba, consentíales que comiesen a los indios que tomaban. Y así había en su real solenísima carnicería de carne humana, donde en su presencia se mataban los niños y se asaban, y mataban el hombre por solas las manos y pies, que tenían por los mejores bocados. Y con estas inmanidades, oyéndolas todas las otras gentes de las otras tierras, no sabían dónde se meter de espanto (De las Casas *Brevísima*, “De la provincia de Guatimala...” párrafo 6)

Los pobladores también eran reducidos a viandas, en repetidas ocasiones los actos de canibalismo caracterizaron a los españoles, a su paso dejaron multitudes despedazadas y a los sobrevivientes les esperaba una vida de esclavitud. Su existencia era en condiciones extremas que quebraban su voluntad, incluso suspendiendo convivir con sus mujeres “por no hacer generación [...de] esclavos” (Todorov, 145). La falta de fuerza por desnutrición y trabajos forzados los llevaba a no desear satisfacer ninguna otra necesidad básica más que el descanso. La mortandad infantil se elevaba pues “las criaturas nacidas, chiquitas perescían, porque las madres, con el trabajo y el hambre, no tenían leche en las tetas” (De las Casas *Historia* II 13 párrafo 5), el fraile indicó que de su estancia en Cuba tuvo cuenta de la muerte de 7,000 niños por desnutrición, mientras que otras tantas futuras madres al saberse embarazadas recurrían a brebajes de hiervas para abortar y sólo encontraban la muerte (5) como escapatoria a una vida de esclavitud.

La esclavitud se convirtió en lo que Fray Toribio de Benavente describió como “la octava plaga”⁵⁰ (Villar 294) que arrasó con la población y dejó incontables muertos, en su relato encontramos, además de las condiciones del trabajo forzado, otra forma de violentar los cuerpos, esta vez, dejando marcas visibles. Los cautivos cambiaban frecuentemente de amos y la facilidad con la que se transmitía su propiedad se concretaba herrándolos en la cara tantas veces que sus rostros eran “transformados en libros ilegibles” (Todorov 148), razón por la cual Vasco de Quiroga expresó que “la cara del hombre que fue criado a

⁵⁰ Fran Toribio de Benavente, conocido como Motolinía quien arribó a México en 1523, en su obra *Historia de los indios* enumeró las calamidades acaecidas a los pobladores quienes sufrieron, de acuerdo a su interpretación, diez plagas como en el relato bíblico del castigo de Dios a los egipcios. El religioso asimiló dos realidades dispares, ajustando los eventos para hacerlas coincidir con ese número: las viruelas; la conquista de Tenochtitlán: la hambruna posterior a la toma de esa ciudad; el azote de los calpixques, estancieros y negros; los tributos y servicios excesivos demandados a los pobladores; la esclavitud en las minas de oro; el sufrimiento y muerte de quienes edificaron la nueva Ciudad de México; esclavitud posterior a la conquista; la podredumbre de los cuerpos muertos en las minas; las múltiples ejecuciones por discordias y divisiones entre los mismos españoles (Villar 287-296)

imagen de Dios, se ha tornado en esta tierra, por nuestros pecados, papel” (citado en Todorov 148).

De las Casas hizo un recuento de situaciones que estimó infinitas⁵¹ debido a que documentó las acciones realizadas por las tropas españolas en al menos 20 localidades desde Perú hasta La Florida, extremo del sureste del territorio de Estados Unidos. El amplio despliegue de los detalles y las cifras inexactas que refiere han contribuido a poner en duda la mortandad indígena dando fuerza a los argumentos minimalistas, pero lo que se tiene por cierto es que era de conocimiento público hasta qué punto se había normalizado la violencia practicada por los españoles.



Figura 13. Encomendero, lámina del *Códice Kingsborough*, o *Memorial de los indios de Tepetlaoztoc* ca. 1836. Reproducción en Instituto de Investigaciones históricas UNAM www.noticonquista.unam.mx

⁵¹ Su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* dedica cada uno de los veinte apartados de su libro a una localidad: De la isla Española, Los reinos que había en la isla Española, De las dos islas de San Juan y Jamaica, De la Isla de Cuba, De la Isla de Tierra Firme, De la provincia de Nicaragua, dos apartados para De la Nueva España, De la Provincia y reino de Guatemala, De la Nueva España y Pánuco y Jalisco, Del reino de Yucatán, de la Provincia de Santa Marta, De la Provincia de Cartagena, De la Costa de las Perlas y de Paria y de la Isla de Trinidad, Del río Yuyapari, Del reino de Venezuela, De las provincias [...] la Florida, Del Río de la Plata, De los grandes reinos y grandes provincias del Perú, Del Nuevo Reino de Granada (Casas, *Brevísima* 1)

La violencia a la que se sometía a los esclavos (Fig.13) era una práctica tan ampliamente normalizada que, en su momento, Alonso de Zurita⁵² oidor nombrado que actuó en la Nueva España y otras localidades, declaró que había escuchado con frecuencia “que cuando faltase agua para regar las heredades de los españoles se habían de regar con sangre de indios” (*Breve*, párrafo 32). Los diversos testimonios, de entre los cuales podríamos seguir citando numerosos sucesos, dan cuenta de la suerte que corrieron los civiles, los más desprotegidos, pero eso no significa que la violencia no alcanzó a las élites nahuas pues fueron secuestrados, asesinados, y en varias ocasiones fueron tomados por sorpresa en total indefensión, como sucedió en la matanza del templo mayor.



Figura 14. Matanza del templo mayor. *Códice Florentino*, Libro 12 fo. 1

⁵² Nacido en Córdoba en 1512, fue un jurista, historiador y oidor de Santo Domingo, el Nuevo reino de Granada, de Los confines en Guatemala y de México. Intervino en múltiples juicios y conciliación de dificultades que se presentaban por conflicto de intereses entre encomenderos, evangelizadores y autoridades, en su obra *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España* también reiteró los múltiples maltratos y el trato inhumano que se les daba a los pobladores originarios.

En el libro XII que hemos estado revisando, existe un evento que afectó a las élites nahuas, el suceso conocido como la matanza del templo mayor (Figura 13), descrito en el capítulo XX. En ese apartado, que se acompañó con imagen, se narró lo que aconteció a mediados de mayo de 1520, una vez que las avanzadas de Cortés habían tomado la ciudad de Tenochtitlán y Motecuzoma había sido tomado como rehén. Esa vez Cortés y sus hombres tomaron posesión de las casas reales y saquearon todo lo de valor, pero su avaricia no quedó satisfecha y continuaron insistiendo para que se les revelara en dónde se localizaba el tesoro real. La rapiña continuó, y tiempo después Pedro de Alvarado ocupó el mando en ausencia de Cortés, por lo que aprovechó para confabular con las tropas para asestar un nuevo golpe. Insistió en que se celebrara la fiesta de *Toxcal*⁵³ a *Huitzilopochtli*⁵⁴ manifestando que era de su interés conocer en qué consistía, sin embargo, su plan tenía como objetivo reunir a los sátrapas y principales de la ciudad para asesinarlos y acabar con la fuerza política y de gobierno nahua en un solo asalto. Fue así que los españoles esperaron a que se congregara la multitud y a su señal cerraron las puertas del templo mayor y asesinaron a todos, llevando a cabo la matanza en la supuesta celebración⁵⁵ (*Historia* 836). Sahagún escribió que la violencia fue tal, que “corría la sangre por el patio como agua cuando llueve. Y todo el patio estaba sembrado de cabezas y brazos y tripas y cuerpos de hombres muertos. Y por todos los rincones buscaban los españoles a los que estaban vivos

⁵³ “TÓXCATL. <<Sequedad>> (?). Quinto mes del año, dedicado a Tezcatlipoca. Según Sahagún, del 23 de abril al 12 de mayo” (Sahagún, *Historia* 915)

⁵⁴ “Huitxiopochtli o Huitzilopuchtli. <<Colibrí de la izquierda.>> Dios de la guerra, patrono de los mexicas” (Sahagún, *Historia* 885).

⁵⁵ Suceso comúnmente llamado matanza del templo mayor.

para matarlos” (837), como resultado de esos eventos, se supo, que en esa ocasión habían sido asesinados de dos mil a tres mil nahuas⁵⁶.

El recuento de esta serie de eventos es muestra de las múltiples ocasiones en las cuales civiles, élite y miembros del gobierno nahua fueron tomados por sorpresa, acorralados e indefensos ante el ataque de las tropas españolas que se caracterizaron por el uso de violencia innecesaria e inexcusable. Los relatos, muchas veces desestimados por falta de datos cuantitativos precisos y por la discrepancia entre los diferentes cronistas, tienen como constante la violencia, pues a pesar de lo escueto de las narraciones o el tono épico con el que se describen, podemos conocer hasta qué punto las avanzadas españolas habían sembrado terror a su paso.

A los diversos factores presentes en la conquista, se suma uno más que resta objetividad para dilucidar la verdad en los textos coloniales, este es, lo que Todorov señala como la explicación poética (69), aspecto que dilucidaremos a continuación.

Hemos explorado previamente la presencia de estructuras europeas en el texto del libro XII, cuyo contenido narró la serie de eventos y circunstancias de la conquista, de manera tal que hemos puntualizado que para explicar la caída del imperio nahua se han formulado diversas explicaciones con más o menos los mismos ingredientes: superioridad militar de los españoles, epidemias y violencia, confabulación de enemigos del imperio que guerrearón en conjunto, intervención de las fuerzas divinas, pronósticos que vaticinaban

⁵⁶ En 1529 se llevó a cabo un juicio contra Pedro de Alvarado, ocasión en donde se evidenciaron los múltiples actos de violencia e innumerables homicidios que había cometido. Los diversos testigos que participaron en el juicio dieron cuenta de que Alvarado “dió suelta á su carácter duro y cruel, fuertemente escitado por una codicia tan insaciable como eran dispendiosos los vicios que lo dominaban; lujo, mugeres y naipes” (López R. 41) por lo que testificaron en su contra señalando que el mismo Alvarado presumía el número de muertes que había causado como hazañas de batalla, las audiencias y testimonios quedaron registrados en el *Proceso de residencia contra Pedro Alvarado*.

sucesos nefastos, entre otras, y, cuando revisamos los eventos representativos de las acciones bélicas emprendidas en contra de los habitantes prehispánicos es claro que “hay muchas semejanzas entre antiguos y nuevos conquistadores” (Todorov, 65), una de estas semejanzas es que los mismos nahuas “unos cien años antes, durante el reinado de Itzcóatl [...] habían destruido todos los libros antiguos, para poder reescribir la historia a su manera” (68), igualmente su ferocidad es ampliamente conocida y los tributos a los que sometían a los poblados que conquistaban⁵⁷, esto es, la violencia siempre ha estado presente, sólo la guerra ha sido dispar enfrentando culturas distintas, como el caso de españoles y nahuas.

Para la cultura nahua la comunicación era un aspecto esencial, pues lo que ahora reconocemos como su escritura tenía una complejidad interpretativa distinta a los libros (aspecto que hemos desarrollado en 1.4.1), entonces, a las causas de la derrota nahua se ha incluido un factor que Todorov define como “fórmula poética” (69), esto es, una explicación correlacional en la cual “todo ocurrió porque los mayas y los aztecas perdieron el dominio de la comunicación. La palabra de los dioses se [volvió] ininteligible, o bien esos dioses se han callado” (Todorov, 69), como está escrito en un fragmento del *Chilam Balam*:

No había ya buenos sacerdotes que nos enseñaran [...]. Y es también la causa de nuestra muerte. No teníamos buenos sacerdotes, no teníamos

⁵⁷ Acerca de las imposiciones de tributos, maltratos y violencia ejercida por el imperio mexica contra sus conquistados tenemos referencia en el libro XII del *Códice Florentino*, en donde los pueblos sometidos por Motechzoma se quejan ante Cortés del trato que reciben (Sahagún *Historia...*, 862)

sabiduría, y al fin se perdió el valor y la vergüenza [...]. No había alto conocimiento, no había sagrado lenguaje, no había divina enseñanza (26)

Este texto cuya producción es igualmente colonial ofrece una explicación de la derrota maya, misma que se puede extrapolar a la cultura nahua, el riesgo es que si se entiende de manera literal nos lleva al equívoco de reafirmar que “los indios viven en el mito porque son primitivos [y] que los indios enloquecen y se paralizan” (Rozat, 47) ante las circunstancias de la conquista, las cuales, como hemos visto, tienen una complejidad en la que se involucran aspectos cualitativos y cuantitativos cuya evaluación puede restarle objetividad. Entonces, para superar el equívoco de una solución simple hay que reconocer que el nivel de sofisticación de las producciones nahuas les había permitido erigirse y mantenerse como un imperio poderoso, pues habían logrado registrar el tiempo, las genealogías, llevar cuenta de los tributos y todos los aspectos importantes que les permitieron mantenerse como una sociedad avanzada, cuya expansión abarcó el centro de México, Guerrero y la costa del golfo. Lo que ahora reconocemos como su escritura es un sistema en sumo complejo, que además de todas sus bondades posee limitantes, debido a que lo condensado en los *amoxtlis* era una pauta para la interpretación que requería de la intermediación de los *tlatinime* o sabios, los *tlapouhqui* o sacerdotes y otros personajes de la élite indígena, como el *tlahtoani* e incluso los *tlahcuilos*, en este sentido, la pérdida de elementos vitales quebró la comunicación nahua, debido a la clara “asociación del poder con el dominio del lenguaje” (87) pues en el cálmecac “aprendían a bien hablar y a bien gobernar” (Pomar, citado en Todorov 86).

Cortés y sus tropas notaron la importancia de acabar con elementos precisos de la sociedad nahua, como en la matanza del templo mayor en donde dieron muerte a sabios,

sacerdotes y señores del gobierno nahua, asestando un golpe esencial debido a que estos personajes mantenían un cercanísimo vínculo, de manera que de su proceder en conjunto se originaban las grandes decisiones que afectaban a todo el pueblo. En el caso del *tlahtoani*, Motecuhzoma había tenido una educación que combinaba la estrategia militar, el dominio y conocimiento del lenguaje y además el virtuosismo sacerdotal, de manera que “se presentaba ante el pueblo como la imagen de la divinidad y ejecutor de su poder en la Tierra” (Kovayashi 52) y su papel era “regir y gobernar el mundo” (Tezozomoc 393). Su expresión estaba en alta estima para su pueblo, por lo que Cortés prontamente distinguió la importancia de sustraer al señor nahua, pues en diversas ocasiones había indagado acerca de su identidad y la extensión de su poderío (*Historia*, 819), entonces, en su recorrido tierra adentro en camino al centro de México aprovechó para ampliar el conocimiento de su rival último, utilizando a oriundos como guías que le facilitaran su travesía, allegándose de intérpretes como Marina⁵⁸ y creando alianzas con los señores de Tlaxcala para sumar fuerza a sus embates (828-829), esto es, en su estrategia Motecuhzoma fue objetivo principal de captura.

⁵⁸ Sahagún la identifica como Marina (*Historia* 828), aunque también llegó a ser conocida como Malinche, Malinalli o Malintzin fue una mujer indígena que se convirtió en intérprete de Cortés.



Figura 15. Muerte de Motecuhzoma, Volumen 3 Libro XII, fo. 41 (Sahagún, *Códice 906*)

Cortés logró su objetivo y Motecuhzoma se convirtió en rehén en su propio palacio, ahí, aislado y ocultado de su pueblo sufrió una muerte deshonrosa en la cual su cuerpo fue desechado fuera del palacio (Figura 14) y las circunstancias de su fallecimiento ocultadas al pueblo (*Historia*, 835-840). Entonces, la explicación atribuida al silencio de los dioses como causa de la caída del imperio nahua, parte de la llamada fórmula poética, puede entenderse como el quiebre de la comunicación originada por el asesinato de las cabezas del pueblo a las que se sumó el secuestro y posterior homicidio de Motecuhzoma, en el entendido de que él era considerado instrumento y voz de los dioses en la tierra. La importancia de su voz como guía para su pueblo fue ampliamente conocida por Sahagún,

en este sentido, señaló que el pueblo nahua no sabía hablar y en ausencia de su señor eran “como un cuerpo sin cabeza” (*Historia* 336). Es así que el fraile distinguía la importancia de la comunicación nahua y las habilidades de oratoria del *tlahtoani*, a tal punto notó su repercusión que dedicó ocho capítulos del libro sexto del *Códice Florentino* (IX al XVI) para destacar en reiteradas ocasiones la relevancia y significación de la presencia y voz del señor nahua. Al respecto, de manera breve menciono que los amplios discursos contenidos en el libro sexto en el rango mencionado tienen una temática que gira en torno al ritual público del nombramiento y entronización de cada nuevo señor, en ellos es notorio el uso reiterado de la “palabra” como vocablo a través del cual se manifiesta la dignidad, potestad y virtuosidad de la expresión del *tlahtoani*, igualmente se señala que las serie de personajes involucrados en la ocasión, es decir, sabios, sacerdotes o señores de otras regiones eran “muy retórico [s], muy experto [s] en el hablar, que ninguna falta hace[n] en lo que ha[n] de decir, que le[s] acude el lenguaje y lo que ha[n] de decir a su voluntad” (Sahagún *Historia*, 342). Esto es, el fraile reconocía en las autoridades nahuas habilidades que les conferían gran dignidad, entre ellas, la dirección de su pueblo y la toma de decisiones vitales, aspectos que en su momento fueron del conocimiento de Cortés por lo que su estrategia, como vimos, incluyó la sustracción y destrucción de personajes vitales para el pueblo nahua, y a esto se sumó la destrucción y quema de *amoxtlis* como parte de la estrategia española para romper la comunicación nahua, aspectos con los que continuaremos en el siguiente apartado.

2.3 La letra del imperio

Antonio de Nebrija, autor de la primera gramática castellana, dedicó su obra a Isabel la católica y en el prólogo le recordó que “siempre la lengua fue compañera del imperio” (1)

pues lo acompañaba en su crecimiento y florecimiento. En una ocasión previa, la reina le había preguntado acerca de cuál era el provecho de su libro, por lo que Nebrija manifestó que coincidía con las palabras del Obispo de Ávila: “después que vuestra alteza metiesse debaxo de su iugo muchos pueblos bárbaros et naciones de peregrinas lenguas et con el vecimiento aqlllos ternían necessidad de recibir las leies que el vencedor pone al vencido, et con ellas nuestra lengua” (4), de manera que estaba justificada la elaboración de su libro de gramática, destacando la utilidad práctica que brindaba al imperio para subyugar naciones. Este pasaje es uno de los manifiestos que documenta la complicidad entre el clero y la política en las avanzadas guerreras del imperio, pero también evidencia el binomio ideal de conquista y escritura. Esta estrecha relación es el eje principal de este siguiente apartado, pues terminar con la elaboración de *amoxtlis* para sustituirlos por los libros novohispanos fue parte de una estrategia consciente, aprendida y perfeccionada por los hombres de letras, los evangelizadores. Este cambio arquetípico implicó ajustar y transformar radicalmente los modelos de pensamiento, conservación del conocimiento y de los objetos que la cultura nahua había desarrollado para ese fin, y, a la par, afectó radicalmente a los sujetos encargados de registrar, mantener e interpretar su preciado saber, personajes conocidos como *tlahcuilos* o pintores⁵⁹ y los *tlatinime* o sabios.

El conocimiento era un bien mayormente intangible en la cultura nahua, y el aprecio y la importancia de los personajes encargados de conservarlo y trasmitirlo fue prontamente notado por los evangelistas, así, mientras que las tropas dominaban con violencia el cuerpo

⁵⁹ Se estima que hubo por lo menos tres diferentes personajes relacionados con la elaboración y conservación de los *amoxtlis*, los *tlahcuilos* o escritores, sabios o *tlatinime* y los sacerdotes *tlapouhqui*. Al respecto, Patrick Johansson señala que es importante destacar el hecho de que los tres tipos de personajes tenían el potencial de ser lectores, por lo que quizá es más certero considerar que se trataba de diferentes grados de especialización (“La imagen ... 93)

indígena, la educación nahua pronto se convirtió en objetivo de los evangelizadores, pues tenían claro que “no hay otro medio más digno de confianza que la educación para asegurar la persistencia temporal de [su] comunidad cultural” (Kobayashi 58), objetivo tan afanosamente perseguido.

Los evangelizadores notaron que la enseñanza nahua era un proceso complejo y riguroso para el cual se habían instituido dos centros principales, el *telpochcalli* y *calmécac*. El sistema educativo nahua estaba en función de su estructura social jerarquizada, de manera tal que existían notorias diferencias entre lo que se enseñaba a la élite y lo que se reservaba para las mayorías populares, para estos se destinaba el *telpochcalli* y la educación militar (408), mientras que los *calmécac* eran las instituciones dedicadas a formar a la élite nahua, además, había instituciones dedicadas a perfeccionar habilidades específicas, entre ellas el *Tlillancalmécac* o escuela para hijos de reyes y señores, *Cuicacalli* o casa del canto, *Tlamacazcalli* o casa de sacerdotes, y el *Mecatlan* o academia de música. Por su parte, para las jóvenes nahuas existía la educación doméstica como recurso primario y, posteriormente, algunas de ellas tenían la posibilidad de incorporarse a los *ichpochcalli* o casa de doncellas (Kobayashi 89-110).

De entre esta diversidad, los *calmécac* destacaban como los lugares en los cuales se enseñaba y concentraba toda la “tradición cultural mesoamericana [...] en una minoría de la sociedad” (88) nahua, formando a los *tlahcuilos* o escritores y a los *tlamatinime* o sabios. De entre los educandos de esos centros, se elegían a los *tlahtoani*, sacerdotes y funcionarios principales del gobierno indígena, es decir, la cabeza de la sociedad nahua. Así, a través del proceso educativo se preparaba individuos para el sacerdocio, la milicia o el gobierno,

actividades estrechamente vinculadas en las cuales la elaboración e interpretación de *amoxtlis* eran una habilidad apreciada.

Una enseñanza destacada en el *calmécac* era la elaboración de *amoxtlis* pues la institución estaba principalmente destinada a la preparación intelectual de los jóvenes nahuas (585), los pupilos aprendían los procesos involucrados en su manufactura, entre ellos, la intrincada obtención de pigmentos y colores⁶⁰ y su uso adecuado en un contexto simbólico, tanto en lo que concernía a su origen como al significado de cada uno de ellos, debido a que su particular uso en las imágenes de los códices tenían un propósito específico (aspecto que he abordado previamente en 1.4.2). De entre los pupilos del *calmécac*, aquellos que habían alcanzado la madurez y temple requerido finalmente eran partícipes del conocimiento especializado en los cantares divinos, la cuenta de los días, el libro de los sueños, el libro de los años y las habilidades adivinatorias para interpretar estos códices más complejos. Sus nuevos roles, ya sea como *tlamatinimes* o *tlahcuilos* les conferían un status social de prestigio en la sociedad, los *tlamatinimes* fungían como sabios y/o sacerdotes una vez que se habían alcanzado los estándares de la educación náhuatl. Por su parte, a los *tlahcuilos* se les reconocía el dominio de la tinta negra y roja en la elaboración de los *amoxtli*, labor a tal punto valorada que se les reconocía como aquellos que “*narran con colores*”⁶¹ (Johansson, “La imagen” 92):

⁶⁰ A la elaboración de los colores Sahagún le dedico el capítulo 11 del libro undécimo, titulado “de los colores, de todas maneras de colores”.

⁶¹ Johansson transcribe directamente del *Códice Florentino* (libro décimo capítulo VIII), proponiendo esta traducción más completa, pues la versión en español en *Historia* ... sólo parafrasea el contenido original: “El pintor es su oficio saber usar de colores y debuxar o señalar las imágenes con carbón, o hacer buena mezcla de colores, y sabe muy bien moler y mezclar. El buen pintor tiene buena mano y gracia en el pintar, e considera muy bien lo que ha de pintar, y matiza muy bien la pintura, y sabe hacer las sombras y los lexos, y pintar los follajes” (596-597). Este es uno de los múltiples ejemplos de la pérdida de sentido y profundidad en las traducciones náhuatl español.

El buen tlahcuilo es un conocedor, un corazón divino, diviniza las cosas con su corazón, dialoga con su corazón, narra con colores, compone los colores, pinta las sombras, los pies, los rostros, los cabellos. Pinta compone los colores, integra la sombra, pinta con arte, pinta las cosas con arte. Es un tolteca (92)⁶²

Los *tlahcuilos* estaban jerarquizados en función del género de *amoxtlis* que elaboraban, entre ellos los anales, genealogías, mapas, libros de leyes, o el grado más sofisticado correspondiente a los libros sagrados, por lo que estos últimos conferían a sus creadores una categoría distinta, pero en conjunto, a todos estos personajes se les consideraba la encarnación de la tinta negra, la pintura de colores *in tllili in tlapalli*. Esta “frase corta [...] expresa el concepto profundo de la escritura indígena, mediante la yuxtaposición de las palabras para la tinta negra (*tllili*) y la pintura de colores (*tlapalli*), con el sentido metafórico de “escritura pintada”, y por extensión “conocimiento, sabiduría y tradición” (Carr 286) aspectos íntimamente ligados debido a que los *amoxtli* eran considerados un repositorio de saber condensado (Johansson “La imagen... 92-93).

La tradición de los *amoxtlis* utilizada para el registro del tiempo, las genealogías, los tributos, así como los sofisticados libros adivinatorios y de agujeros fueron parte de los conocimientos adquiridos y perfeccionados a través del tiempo, y uno de los aspectos que les permitieron erigirse como una sociedad avanzada. La elaboración e interpretación de

⁶² En la “Historia General de las Cosas de la Nueva España” que utilizo para este trabajo de investigación dice “El pintor es su oficio saber usar de colores y debuxar o señalar las imágenes con carbón, o hacer buena mezcla de colores, y sabe muy bien moler y mezclar. El buen pintor tiene buena mano y gracia en el pintar, e considera muy bien lo que ha de pintar, y matiza bien la pintura, y sabe hacer las sobras y los lexos, y pintar los follajes” (Sahagún, 597) sin embargo, Johansson propone una mejor traducción directa del *Código Florentino*, libro X capítulo 8.

códices fue un recurso con el cual mantuvieron el registro de su historia y de todo lo que consideraban importante, porque para la cultura nahua “el carácter sagrado de la pintura y de los libros que la contenían, así como la fuerza política que representaba el *conocimiento* [...] hacían que tanto la elaboración de los textos pictóricos como su lectura fueran asunto de sacerdotes” (Johansson “La imagen... 89) personajes con destacada presencia e influencia política y social.

Sahagún dejó claro la dificultad que enfrentó para conocer la cultura indígena “por no haber letras ni escritura entre esta gente” (*Historia* 36), manifestó su incapacidad de comprender que los códices eran un tipo de registro muy distinto a lo que él conocía, pero intuyó que lo que escondían esos extraños objetos entorpecían su misión evangelizadora, por eso, debían ser destruidos. En el prólogo de su obra el fraile utilizó una analogía para explicar que los evangelizadores eran médicos para curar la enfermedad de la idolatría, así, señaló a sus compañeros religiosos la urgencia de preguntar y entender porque “los pecados de la idolatría y ritos idolátricos [se practican] sin que los entendamos” (31). Para Sahagún estaba claro que los indios habían vivido “en grandes tinieblas de infidelidad e idolatría” (65), así, se ocupó de escribir un “apéndiz del primer libro” en donde agregó que esto “[estaba] claro por [sus] escrituras y pinturas y ritos idolátricos” (65), así, inmerecidamente recibían “la lumbre de la fe católica” (65) para sacarlos de las “grandes tinieblas de infidelidad e idolatría” (65) por lo que encomiaba a otros religiosos a proceder

con urgencia y a los indios a aceptar las palabras que les enviaba “vuestro rey y señor que está en España, y el vicario de Dios, Sancto Padre, que está en Roma” (65) para que escaparan de las manos del Diablo que los había tenido presos hasta entonces (65).

2.3.1 Quemar



Figura 16 Quema de códices, *Lienzo de Tlaxcala o Manuscrito de Glasgow* Fo. 242r

reproducido en <https://lienzoetlaxcala.unam.mx/manuscrito-de-glasgow/>

España tiene una larga tradición de destruir libros como parte de la purificación étnica y religiosa, así, arrasó y sometió lo mismo a judíos o musulmanes cuyo destino como vencidos era formar parte del imperio, forzados a profesar la fe. Además de la conversión

obligada al catolicismo, una práctica recurrente fue la prohibición y quema de libros, de manera tal que “las bibliotecas españolas se [encontraban] bajo control, tanto las privadas como las públicas, confiscadas y destruidas a discreción” (Polastron 90). Los inquisidores sometían a un exhaustivo escrutinio los bienes públicos y privados en búsqueda de algún ejemplar de la larga lista de libros incluidos en el *Index Librorum Prohibitorum*⁶³ de los que su “lectura, posesión, comercio e impresión podían acarrear la muerte” (90), así, Tomás de Torquemada, uno de los más férreos artífices de la inquisición había ordenado prender fuego a 600 libros sospechosos de brujería y judaísmo en 1490, y la quema creció exponencialmente en otro acto llevado a cabo en la plaza de Vivarrambla en Granada el 18 de Diciembre de 1499, en donde se estima que ardieron entre uno y dos millones de ejemplares (89). Las hogueras consumieron “versiones del Corán, de gran belleza, cuyos extraños caracteres y ornamentación hacían pensar en libros de magia y brujería” (89) por sus vívidos colores e intrincados diseños que escapaban a la comprensión española. Replicando las prácticas de destrucción, los religiosos que arribaron a tierras mexicanas conocían la consigna de identificar, condenar y quemar, por lo que, como era de esperarse, los *amoxtlis* corrieron la misma suerte que otras producciones prohibidas.

El recorrido de las fuerzas españolas en territorio mexicano destruyó lo que encontró a su paso, en esta desbocada carrera por riquezas y poder, los *amoxtlis* fueron objeto específico del repudio de los religiosos. Algunas expresiones con influencia prehispánica (Fig. 14) dejaron registro de lo que le sucedió a un sinnúmero de objetos, atuendos

⁶³ “*Index librorum prohibitorum* (1559-1966) of the Sacred Congregation of the Roman Inquisition, one of the most important consequences of the Council of Trent (1545-1563). The index first promulgated in 1559” (Rao 35)

y sobre todo a una cantidad desconocida de *amoxtlis* cuyo rastro fue borrado en grandes hogueras. Algunos evangelizadores, como Sahagún, llegaron a mostrar un comportamiento bipolar de aprecio y odio hacia los *amoxtlis*, ya que, por un lado, indicaron que sacaron provecho de algunos ejemplares cuyo contenido les fue declarado por conocedores y expertos en las tradiciones prehispánicas y les aventajó en el conocimiento de su cultura (Sahagún, *Historia* 78), costumbres y todo aquel aspecto que fuera de interés y, por otro, destruyeron todo lo que pareciera idolátrico. Pero esta labor no sería tan sencilla como inicialmente pensaron, pues distinguir entre aspectos sacros y seculares fue en extremo complicado debido, entre otras cosas, a su limitada comprensión, la prisa por la evangelización y, además, a estos factores se sumó el hecho de que la cultura nahua no hacía divisiones tajantes en los diferentes ámbitos de su vida, pues sus integrantes vivían una existencia altamente ritualizada⁶⁴. Así, conocer para destruir fue algo tan complicado que Sahagún expresó que su labor era “para redimir mil canas” (*Historia* 33) pues había enfrentado una enorme dificultad para comprender el lenguaje, costumbres y tradiciones, entre otros aspectos que retaban su entendimiento. El fraile indagaba en las expresiones indígenas, estimando que por su escaso conocimiento y entendimiento se realizaban actos de idolatría ante su presencia y le eran desapercibidos (31), en consecuencia, esta idea, compartida entre miembros de su hermandad y otras cofradías llevó a la destrucción sistemática de los *amoxtlis*.

⁶⁴ Por ejemplo, se conoce que la vida de cada nuevo individuo nahua estaba influenciada por el día de su nacimiento, así, su existencia estaba en gran parte determinada por la lectura que el *tonalpouhqui* o sacerdote intérprete hacía a partir del *tonalámatl* o libro de los destinos, de manera que este personaje vaticinaba la vida, oficio y suerte a cada nuevo individuo nahua. Algunos detalles de la ocasión fueron registrados por Sahagún en el capítulo XXVI del libro sexto del *Códice Florentino* (431-432)

De entre estas diversas ocasiones en las que el fuego consumió los *amoxtlis*, revisaremos brevemente algunos eventos representativos, en esos sucesos, la oscuridad que los circunda solo permite estimaciones de cifras, de manera que conocer con exactitud a cuanto equivalió esa destrucción es tarea que parece irrealizable, pero incluso en ausencia de los aspectos cuantitativos, es innegable el impacto que tuvo esta destrucción en la forma de registrar el conocimiento nahua e igualmente, en la radical transformación de los personajes que retomaron la escritura indígena en la época colonial y muy posteriormente en la contemporaneidad.

Las tropas de Cortés habían prendido fuego a su paso indiscriminadamente, se estima que algunos *amoxtlis* habían escapado al exterminio, pero Juan Zumárraga, obispo de México y gran inquisidor de España hizo arder los ejemplares que localizó, así, en uno de los actos más representativos realizados en 1529, a su orden se trasladaron los *amoxtlis* de la capital del valle de Anáhuac hasta la plaza del mercado de Tlatelolco, y ahí se formó una gran montaña a la que los religiosos prendieron fuego (Polastron 95). Objeto particular de su saña fueron los “tonalámatl o libros sagrados que él ordenaba recoger a sus agentes”(95), estas producciones llamaban especialmente la atención pues, a través de los pocos que sobrevivieron y que están disponibles en la actualidad, se aprecian características que los distinguen, como los materiales utilizados para su confección, el diseño, los colores, entre otros aspectos que les proporcionan una apariencia destacada del resto (hemos comentado previamente las diferencias entre *amoxtlis* referenciales como tiras de tributos y genealogías con una composición más sencilla), por lo que, aunque los inquisidores desconocieran el contenido, se guiaban por esos signos ininteligibles pero reconocibles a la vista. Ejemplos de estas producciones visualmente impactantes son algunos códices

sobrevivientes a la destrucción como el *Códice Borgia* y el *Códice Borbónico*, ambos de contenido calendárico, adivinatorio y ritual que se caracterizan por la espectacularidad de sus trazos, la saturación de color y los materiales utilizados en su elaboración.

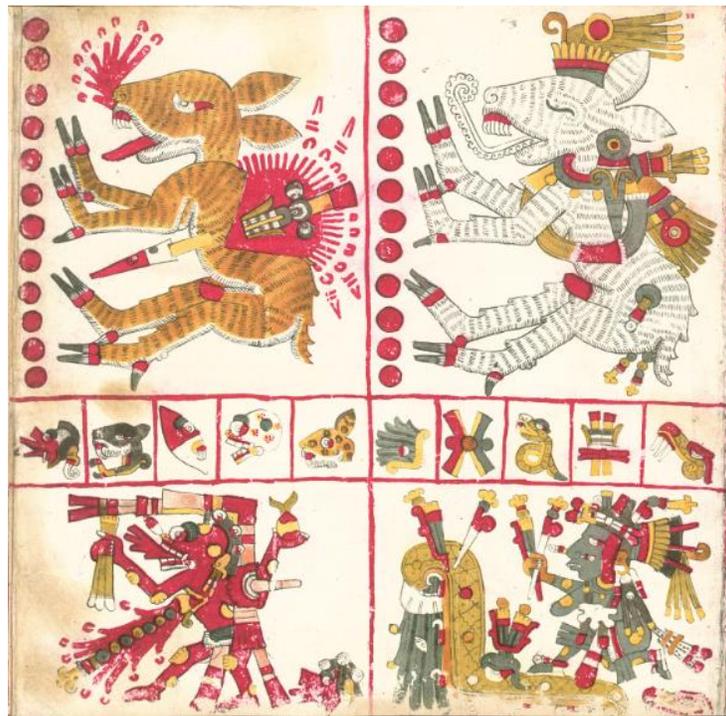


Figura 17. *Códice Borgia* producción de origen nahua, lámina 22 en famsi.org



Figura 18 *Códice Borbónico*, lámina 1, edición facsimilar.

Los coloreados animales, caras gesticulantes y criaturas que los evangelistas observaron en los códices les confirmaban que los pobladores vivían en “grandes tinieblas de infidelidad y idolatría” (Sahagún, *Historia* 65) y sus escrituras y pinturas eran la confirmación de los ritos idolátricos que practicaban, por lo cual, en un acto de misericordia Dios había enviado “la lumbre de la fe católica” (65) para que escaparan de “las manos del Diablo” (65); aunque Sahagún no se destaca particularmente por ordenar quemar masivas de *amoxtlis* otro miembro de su hermandad, Fray Diego de Landa, quien compartía sus ideas del demonio manifiesto en las producciones prehispánicas, tomó como misión de orgullo personal acabar con los códices mayas, de manera que en su obra *Relación de las cosas de Yucatán* dejó para la posteridad sus actividades de inquisidor y un acto gigantesco de destrucción.

El misionero franciscano Fray Diego de Landa fue uno de los primeros evangelizadores en arribar a Yucatán, y con la consigna compartida de sus compañeros de fe, prontamente inició la búsqueda y escrutinio de objetos tradicionales. De manera similar a Sahagún, encontró un gran número de lo que él llamó libros de cosas antiguas, y señaló que en su escrutinio “como no había ninguno donde no hubiera superstición y mentiras del demonio, los quemamos todos” (Landa 92). Se estima que el religioso superó el nivel de destrucción de Zumárraga, pues en una ocasión conocida como acto de fe de maní realizado en 1561, se llevó a cabo una quema de magnitud memorable, de manera que en un solo evento destruyeron “de un solo golpe casi la totalidad de los escritos” (Polastrón 96) de Yucatán. Landa hizo de esa ocasión un espectáculo destinado a ser presenciado por los nobles prehispánicos a quienes, a punta de 200 azotes, se les obligó a observar cómo eran destruidos sus *amoxtlis* (Polastrón 96). El fraile hizo notar que el espectáculo “les dio mucha pena” (92) a los mayas presentes, pues a su sufrimiento físico se unió el pesar por la pérdida de lo que consumió el fuego, pero para él fue un triunfo más de la fe católica debido a su férreo interés de poner fin a las prácticas idolátricas. La quema de *amoxtlis* fue una situación recurrente en las distintas culturas que fueron arrasadas por los españoles, de manera que lo sucedido a los nahuas o mayas no fueron casos aislados, para las distintas culturas existen más o menos fuentes históricas que dan cuenta de lo sucedido en cada situación particular, la consecuencia común es la pérdida incalculable de información y conocimiento.

Conclusión

En la conquista de México se enfrentaron culturas y circunstancias con grandes diferencias, en la contienda la derrota indígena se debió a la estrategia bélica y

evangelizadora en una fórmula efectiva que los españoles tenían por conocida. Mientras los ejércitos destruyeron y arrasaron a la población, los evangelistas destruyeron su cultura y sus repositorios del saber, adquiriendo a la par un conocimiento profundo del lenguaje y costumbres nahuas, su interés pragmático se debió a que tenían por cierto que el conocimiento adquirido los aventajaba para enfrentar a sus adversarios de fe y les permitía separar y destruir todo lo que se oponía al interés de la corona y la religión, así, la mancuerna ideal de conquista fue compuesta por hombres que hicieron la guerra con la espada y hombres que guerrearon con la letra.

La letra legitimó y la letra condenó. España tuvo la ventaja de poseer una escritura basada en el alfabeto, letras con las cuales se pueden expresar hasta los más finos matices del lenguaje, plasmarlos en formatos prácticos y leerse invariablemente en cada ocasión, así, el lector no tenía más que compartir el mismo código de lenguaje para poder llevar la palabra real a donde quiera que arribaba, de esta manera, la autoridad omnipresente española acompañó a las avanzadas en los distintos territorios. La letra formalizó la superioridad de una raza, por absurda e insostenible que sea, y textos como el *Requerimiento* condenaron a millones de seres a la esclavitud y la destrucción, situaciones que conocemos irónicamente en voz de quienes fueron copartícipes, como la narración de la conquista del libro XII.

El relato que pretendió dar cuenta detallada de los sucesos de la conquista de México no es un texto histórico, su pretensión fue y sigue siendo ejemplar. Sahagún formó parte de la segunda oleada de franciscanos que llegaron a México en 1529, ocho años después de consumada la conquista, el fraile era parte de un grupo de veinte comprometidos religiosos (*Historia*, 11) que buscaban completar la labor que sus

predecesores habían iniciado, ellos fueron un grupo de doce religiosos, doce tal cual, como el número de apóstoles de los tiempos de Cristo, de manera que, en paralelo, a esta nueva comunidad se les había encargado completar la conversión del mundo. Su refuerzo llegó posteriormente con el grupo de veinte entre los cuales se encontraba Sahagún, con la consigna de consumar la empresa de evangelización, por lo que no es de extrañar que su obra magna, el *Códice Florentino* está casualmente compuesta por doce libros en una clara referencia a esos apóstoles originales y sus sucesores que pisaron territorio mexicano y, además, en su último libro dio a conocer su versión apocalíptica de lo sucedido a la nación nahua.

Lo que menciono, sin embargo, no son señalamientos para los cuales haya sido necesaria la reflexión y crítica actual a su texto, el fraile expresó claramente en su prólogo que veía en la nación mexicana una nueva Jerusalén, cuya destrucción estaba predestinada como castigo divino a su idolatría (*Historia*, 33), además, en las pocas intervenciones directas que hizo en diversos apartados de su obra reiteró su convencimiento de estar encabezando una verdadera cruzada contra el “antiquísimo enemigo Satanás” (107), por lo que no dudó en escribir un exhorto a los lectores de su obra para denunciar cualquier acto de idolatría o práctica contraria a las enseñanzas cristianas, so pena de encubrimiento y castigo (75), lo cual es evidencia del fervor religioso que lo llevó a crear y concluir su obra, labor que se extendió por alrededor de treinta años y cuya culminación se retrasó por diversas dificultades, entre ellas la epidemia de viruela de 1576 que vivió en su esplendor, la escasez de materiales (*Historia* 812-813) y a esto se sumó las minuciosas revisiones que hacía a su texto.

El libro XII en particular fue enmendado en varias ocasiones en 1555, 1577 y 1585 y de estas ocasiones algunos autores como León-Portilla y Magaloni señalan que Sahagún suavizó su relato e incluso que se suprimieron “las voces indígenas originales [...] para que se adecuara a las perspectivas políticas de la época” (*Albores*, 28). Es justamente del prólogo de la versión final de 1585 a partir del cual León-Portilla señaló una clara intención de Sahagún de condenar las acciones de los españoles debido a que había sido un hombre “que a lo largo de su vida había dado amplia prueba de sinceridad y lealtad a lo que tenía por verdadero” (“La conquista..155). En este sentido, para sostener esta postura presentó algunos fragmentos del texto del libro XII a través de los cuales pretendió mostrar la postura humanista y defensora del fraile, suponiendo que él “ya viejo y agobiado por una serie de problemas hacia 1585 [...] y tal vez deprimido y pesimista” (151) había decidido cambiar su relato. Más allá de lo insostenible de las suposiciones con respecto a las motivaciones de Sahagún, el autor pasa por alto que en el supuesto juicio condenatorio a los españoles por la destrucción indígena el religioso igualmente expresó acuerdo con que ellos merecían el exterminio por estar presos de la idolatría. Además, León-Portilla parece ignorar o claramente evadir el estilo y la construcción del libro XII del que afirma es fruto de los informantes indígenas, voz que, como vimos, ya fue ampliamente contradecida por Rozat, es claro que los indios que refiere León-Portilla son imaginarios, personajes anónimos cuya existencia validó por la presentación que de su texto hizo el mismo Sahagún así como la “verdad” que alude (*Historia* 817), lo problemático de sus argumentos es que además de que no considera los criterios de escritura de la época de producción, tampoco sopesa que la letra de los vencedores fue utilizada para despojar a los vencidos de sus recuerdos y suma la ingenuidad de confiar en ese relato como fuente histórica. Pasó por alto que los españoles fueron dueños de la palabra escrita, así, Sahagún tuvo tiempo y

oportunidad de elaborar un discurso conveniente para instituir la historia oficial. Los indios en el relato son un espejismo que desaparece cuando se conoce el estilo y construcción del relato del libro XII, cuando notamos que Sahagún escribió de acuerdo a su época y que su texto manifiesta “la imposibilidad para la comunicación del siglo XVI de exponer la particularidad y la contingencia de los sucesos” (Mendiola, 11), en este sentido, la verdad o realidad que manifiesta su autor es una realidad retórica.

Los documentos coloniales como fuente de información son un recurso complejo, los códices precolombinos aún más y su análisis se entorpece cuando se parte de suposiciones o afirmaciones a modo. Como objeto de estudio, han sido abordados desde la comparación en busca de que esto revele coincidencias y discrepancias que permitan vislumbrar una parte, esperando cada vez más amplia, del complejo rompecabezas que son las culturas pre columbinas. Es, precisamente, a través de estas coincidencias que se sostiene la evidencia del brutal proceso de conquista porque las obras que revisamos son evidencia escrita y visual de los sucesos violentos, cuya inclusión puede desestimarse como un aderezo a las narraciones para alimentar el interés morboso de los receptores de los textos. El recurso, escrito por personajes cuyos intereses humanistas pueden ponerse en duda, son la fuente disponible para asomarnos al pasado, personajes que fungieron como juez y parte de los mismos eventos, como el caso de Sahagún o Bartolomé De las casas, quienes señalaron el exceso de violencia a la que se sometió a la población indígena, mientras que ellos mismos habían formado parte de las comitivas religiosas que, motivadas por acabar con la idolatría, también acabaron con la tradición de los *amoxtlis*.

La suma de esfuerzos de los frentes religiosos y militares culminó con la caída de Tenochtitlán en 1521, el proceso de conquista había durado dos años, sin embargo, el resto

del siglo XVI no fue más fácil, el avasallamiento de la cultura nahua se concretó con la formación de nuevos escritores, una élite educada en la tradición europea: los *tlahcuilos* novohispanos y su forma de entender y escribir el mundo cuya participación fue vital en la obra de Sahagún.

3 Violencia archivadora

En el *Códice Florentino* Sahagún defendió en varias ocasiones su fidelidad a la verdad y el uso de fuentes o informantes para su obra, sin embargo, la distancia nos hace notar que su aproximación a la cultura nahua fue a partir de “dinámicas violentas de producción” (Buj, 27), esto es, colaboró en la destrucción sistemática de los *amoxtlis* y por añadidura su cultura, convencido de que “los predicadores, y confesores, médicos son de las animas para curar las enfermedades espirituales” (*Historia* 31), por lo cual, era su compromiso luchar férreamente para acabar con el mal de la idolatría. La ambición escriturística de Sahagún era abarcar el mundo nahua en todos sus aspectos, incluso aquellos que se empeñaba en destruir como los rituales, festividades y diversidad de ídolos nahuas, desafortunadamente, su pretensión era una empresa originalmente imposibilitada no solo por la inconmensurabilidad del proyecto, sino también por la incapacidad de aprehender la existencia nahua, es así que, para elaborar el *Códice Florentino* enfrentó diversos desafíos para sus objetivos, entre ellos, crear un vocabulario náhuatl, confinar la cultura en una obra monumental, transcribir las pinturas nahuas a escritura e imponer el modelo de archivación europeo. El fraile buscó instituirse con la potestad hermenéutica y la custodia de aquello que debía preservarse de manera que entre su amplia labor escribana⁶⁵ se encuentran

⁶⁵ Además de su obra más conocida el *Códice Florentino*, Fray Bernardino de Sahagún fue un escritor prolífico, se le atribuyen dos *Sermonario en lengua mexicana*, *Postilla de los evangelios y epístolas en lengua mexicana* (varios manuscritos) *Colloquios y doctrina Christiana*, *Manual del christiano*, *Psalmodia*

tratados, sermones, cantares, el *Códice Matritense del Real Palacio*, el *Códice Tolosa* y su creación más conocida, el *Códice Florentino* cuyo proceso de elaboración ejemplifica su deseo de “ser el primer archivero, el primero en descubrir el archivo, el arqueólogo y quizás el arconte del archivo” (Derrida 63) seleccionando y discriminando lo que él decidió que era digno de preservarse con urgencia por completar la evangelización, así, inició haciéndose llegar de toda la información posible para conocer a aquéllos que vivían en la oscuridad de la idolatría y señaló el método que utilizó: “Todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas, que aquella era la escritura que ellos antiguamente usaban, y los gramáticos las declararon en su lengua, escribiendo la declaración al pie de la pintura. Tengo aún agora estos originales” (Sahagún, *Historia* 78), su proceder nos señala, además de la destrucción, un secuestro metódico de una diversidad de *amoxtlis* que se empeñó en descifrar, descartar, clasificar y aquilatar (aspecto que hemos visto previamente en el apartado 1.3).

En su ansiada labor como “primer archivero instituye el archivo como debe ser, es decir, no sólo exhibiendo el documento, sino estableciéndolo” (Derrida, 63) pues instauró a través del alfabeto una multitud de textos para colonizar por la escritura la cultura nahua. En este sentido *leyó*, interpretó y clasificó (Derrida, 63) la cultura, instaurando categorías a partir de *sus* cosas divinas, en los nahuas, aquéllas que identificó como cosas idolátricas, humanas y naturales de la Nueva España en una secuencia jerarquizada priorizando su mayor interés, es decir, los dioses y rituales nahuas, practicando una violencia instituyente y ambivalente entre destruir y conservar, descalificar y alabar aquello a lo que se aproximó,

Christiana, *Ejercicios cotidianos en lengua mexicana*, *Vida de San Bernardino de Siena*, manuscritos menores y mayores de la *Historia universal de las cosas de la Nueva España*, *Códice Tolosa*, *Breve calendario mexicano*, *Relación de la Conquista* y *Vocabulario apéndiz*, de las cuales únicamente la *Psalmodia Christiana* de 1583 pudo ver como obra impresa de acuerdo a León-Portilla (De la oralidad..., 92)

discordancia presente desde el prólogo del código, esto es, lo mismo señaló que la Ciudad de México era como otra Venecia y sus habitantes poseían una sabiduría equiparable a ellos, y también desdeñó a su población por estar presas del demonio (*Historia* 33-34). En este preliminar, el religioso reveló su obstinado afán por crear una obra fundamental de consulta, que sirviera de guía para que las generaciones subsecuentes de evangelizadores no tuvieran “ocasión de quejarse de los primeros por haber dexado a oscuras las cosas destos naturales desta Nueva España” (32), labor que reconoció en sumo dificultosa debido a las diversas circunstancias que enfrentó, como la escases de recursos, prohibición, el decomiso de sus escritos y las epidemias acaecidas durante la elaboración del *Código Florentino* que retaron en diversas ocasiones la terminación de la obra, sin embargo, a pesar de las circunstancias su labor fue prolífica, incluso si no alcanzó algunos de sus objetivos escriturísticos iniciales.

Calepino náhuatl

Para que existiera el *Código Florentino*⁶⁶ como lo conocemos en la actualidad, es decir, tres grandes volúmenes bilingües nahuas y español con 1,223 folios (Rao, 32) repartidos en doce libros con 2,686 ilustraciones (Magaloni *Painters*, 47) se requirió la convergencia de una diversidad de factores económicos, sociales, políticos y religiosos, de tal manera que la historia de la creación de esta obra es, en sí misma, un complejo rompecabezas que no pretendo agotar en este apartado, de manera breve puntualizo en las pretensiones del fraile, primeramente, la ambición de crear un vocabulario de la lengua mexicana. Buscaba que su obra fuera “como una red barredera para sacar a la luz todos los

⁶⁶ Tres volúmenes bilingües con cubierta plateresca en papel de 308-310 x 210-212 mm, bajo la etiqueta Mediceo Palatino 218-220 de la Biblioteca Medicea Laurenciana de Florencia (Rao, 27-31)

vocablos desta lengua con su propias y metafóricas significaciones y todas sus maneras de hablar, y las más de sus antiguallas buenas y malas” (Sahagún, *Historia* 33), de manera que participó del génesis de un calepino⁶⁷ que dejaría inconcluso “por no aver letras ni escriptura” (36); el fraile había realizado un primer intento de reunir todos los vocablos nahuas en un diccionario trilingüe, español-latín-nahua, sin embargo, señaló su biógrafo Fray Jerónimo de Mendieta, abandonó esa labor porque “no se pudieron trasladar” (Hernández 237) o traducir la amplitud de vocablos que involucraba, de manera que Sahagún reconoció que apenas había alcanzado a realizar los fundamentos de un calepino para que alguien más retomara y completara su labor (Sahagún, *Historia*, 17), él como otros evangelistas dedicados a conocer a profundidad el náhuatl, entre ellos Alonso de Molina, habían notado diversas complejidades del lenguaje, como el hecho de que existía una distribución sociolectal en la cual la élite hablaba *pillatolli* mientras que las clases bajas hablaban *macehuallatolli*. A pesar de que los evangelistas usaron como fuentes a informantes pertenecientes a la clase alta notaron que había una “variedad y diferencia en los vocablos, según las diversas provincias” (Motolinía citado Flores 169), como consecuencia, era verdaderamente complejo homogeneizar el significado de los vocablos, además, se sumaron las dificultades intrínsecas del náhuatl que es polisintético, altamente metafórico y omnipredictivo. Sahagún había tenido tiempo y oportunidad de conocer diversos aspectos del lenguaje nahua, sus exploraciones llevadas a cabo en diversas localidades le llevaron a notar lo inalcanzable del objetivo de crear un calepino, no tuvo

⁶⁷ La elaboración de un Calepino, inconcluso o acabado, ha sido materia de debate entre autores que discuten sobre su existencia, para profundizar en esta polémica remito al lector a *Dictionary sometimes attributed to Fray Bernardino de Sahagún* de Mary L. Clayton y *El calepino de Sahagún, un acercamiento* de Pilar Máynez.

más que abandonar esta labor y concentrar sus esfuerzos en el contenido del códice, es así, que en su versión última sólo alcanzó a incluir una lista de los principales vocablos nahuas.

La complejidad del “Mexicano clásico, o sea, en el que están escritos los documentos recogidos o redactados en el siglo XVI a raíz de la Conquista, y a más tardar, hasta mediados del siglo XVII” (Garibay, 15) ha sido notada por diversos estudiosos a lo largo del tiempo, pues a pesar de la relevancia y necesidad del conocimiento profundo, desde que lo señalaba Garibay “no existe una gramática de la lengua escrita con todas las exigencias científicas” (15) y aunque abundan gramáticas y diccionarios son estudios parciales⁶⁸, lo que continua imposibilitando el conocimiento y traducción exacta del náhuatl, incluso, diversos estudiosos y nahuatlato han reconocido que la parte en español del *Códice Florentino* sólo parafrasea lo escrito en náhuatl⁶⁹.

Enciclopedia náhuatl

Sahagún creo diversos documentos, cuadernos y borradores, esto es, un conjunto de formas de archivo instituyentes y conservadores cuya paradoja esencial es que en ellos se buscó compilar y conservar todo lo relativo a la cultura nahua, pero la propia existencia de ese archivo está íntimamente ligada a la muerte y destrucción. En su búsqueda de incluir toda la existencia nahua y conservar lo que le resultaba admirable y reprobable a la vez, se estima que se inspiró en dos obras, la *Historia Natural* de Plinio y el *De proprietatibus rerum* de Bartolomeo Ánglico (Rao, 34), esto es, su pretensión fue crear una enciclopedia

⁶⁸ Entre ellas las obras de Fray Alonso de Molina *El Arte de la lengua mexicana y castellana*, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* de 1571, así como *La llave del náhuatl* de Ángel María Garibay (1940) y de manera más reciente el *Diccionario del idioma náhuatl para estudiantes* de Federico B. Nagel Bielicke (2010)

⁶⁹ Actualmente continúa la labor de paleografía y traducción de diversos apartados del *Códice Florentino*, como parte del grupo de investigación encabezado por José Romero Galván, en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM.

que abarcara todo el conocimiento de la cultura nahua, ambición claramente notoria en los tres amplios volúmenes cuyo contenido es una gran diversidad de información con temáticas entre las que se encuentran aspectos botánicos, minerales, medicinales, geográficos y en general una variedad de materias que buscaron confinar todos los aspectos sacros y seculares de la vida nahua, como resultado, creó doce libros: El Libro I con todos los aspectos relativos a los dioses nahuas; Libro II que explora ampliamente los calendarios de festividades nahuas, así como las fiestas, ceremonias y celebraciones a sus dioses; Libro III que rastrea los antecedentes y orígenes de los dioses nahuas; Libro IV que explora la astrología, los sistemas de calendarios y todo lo relacionado con los pronósticos y el destino; Libro V que aborda los agüeros; Libro VI que contiene los discursos o arte retórico de los nahuas; Libro VII dedicado a la astrología; Libro VIII que recogió la genealogías de gobernantes y señores; Libro IX con el detalle de algunos oficios de renombre en la cultura nahua, como los oficiales en el arte plumario y creaciones en oro y piedras preciosas; Libro X apartado con lo relacionado al cuerpo, enfermedades, remedios y diversidad de pobladores y habitantes; Libro XI dedicado a la diversidad de flora y fauna; Libro XII con la narración de la conquista, en suma, tres grandes volúmenes escritos en folios abundantemente adornados con viñetas y pequeños detalles además de una amplia variedad de imágenes, de ahí que para lograr la complejidad y espectacularidad de la obra se requirieron diversas etapas de trabajo.

Lo que notamos en la tarea tan largamente perseguida por Sahagún es su compulsión de evitar que algo se le escapase, pulsión de archivo o pulsión de preservación inseparable de la aniquilación, indivisibilidad como su condición y contradicción básica, lo que Derrida llama *mal de archivo* (63), afección que infecta las operaciones de custodia, interpretación

y conservación, así como las formas en las que se establece una relación con el tiempo, la memoria y el olvido. Sahagún buscaba generar un archivo totalizador que sirviera a sus hermanos de orden y todo aquel autorizado a su lectura, a través del cual pudieran conocer el lenguaje y sus significaciones, de manera que tenía como eje fundamental erradicar la idolatría y todas aquellas prácticas prohibidas, pues mantenía la sospecha de que algo escapaba a sus inquisiciones, es así que escribió un claro exhorto al final del Libro primero que versa sobre los dioses nahuas:

Ruégote por Dios vivo, a quien quiera que esto leyeres, que si sabes que hay alguna cosa entre estos naturales tocante a esta materia de la idolatría, des luego noticia a los que tienen cargo del regimiento espiritual o temporal para que con brevedad se remedie, y haciendo esto harás lo que eres obligado [...] Y a los que encubren este pecado ansimismo los castiga con gravísimos tormentos, en este mundo y en el otro. No se debe de tener por buen cristiano el que no es perseguidor deste pecado... (*Historia*, 75)

La idolatría, tan afanosamente perseguida e inquisitivamente averiguada fue parte de la obsesión del fraile, pero confinar la cultura nahua a una serie de escritos fue una aspiración irrealizable, lo que el franciscano tenía en sus manos era una operación radical, pasar de un lenguaje consignado en glifos ideográficos y fonéticos que, en su mayoría, exigen una tradición oral para ser interpretados completa y certeramente, circunstancia que había reconocido y cuya solución fue apoyarse en naturales aparentemente dispuestos a colaborar con él para escudriñar los complejos códigos prehispánicos, objetos que escapaban a su entendimiento.

Interpretar pinturas

Hemos revisado previamente que los códices prehispánicos nahuas, de los cuales sólo han sobrevivido algunos ejemplares, dan cuenta de que ese tipo de producciones poseían una espectacularidad visual y una particular economía de espacio, esto es, que en ellos se condensaba eficientemente amplios mensajes, sin embargo, se conoce que el registro codificaba gráficamente el lenguaje hablado en forma incompleta, es decir, no constituye una escritura en sentido estricto ni su interpretación una lectura (Gonzalbo, 17-18). En este sentido, los cronistas habían notado las diferencias en los diversos registros y la interpretación, pues el sujeto, entre más o menos fuera conocedor del hecho consignado en el *amoxtli*, era capaz de realizar una interpretación más certera, al respecto, Torquemada señaló que en sus exploraciones encontraba distintas versiones de una misma historia, como la ocasión en que quiso conocer el contenido de un *amoxtli* que registró la traición a Nezahualcoyotl, su huida a Azcapotzalco y la entrevista que tuvo con Chimalpopoca⁷⁰ antes de su muerte cuando se encontraba preso por Maxtla⁷¹. El fraile escribió que conocía la suerte del *tlahtoani* y que la había “visto pintada en dos historias diferentes” (177), en una de ellas, elaborada en Cohuatlichan (poblado cercano a Texcoco) al *tlahtoani* se le mostraba encerrado ahorcado dentro de una jaula debido a que se había suicidado, esto es, había preferido una muerte honrosa antes que morir a manos de su captor, la otra, mostraba que a Chimalpopoca se le había sacrificado. Entonces, había dos historias en las cuales se registraba su muerte y se conocían dos posibles causas, además, a esto se sumaban los detalles de su huida, cautiverio y los pormenores de su entrevista con Nezahualcoyotl, que

⁷⁰ Tercer rey o *tlahtoani* de México (Torquemada, 177)

⁷¹ Gobernante o rey (como lo llama Torquemada) de Azcapotzalco (173)

variaban de acuerdo a la interpretación que se realizaba del *amoxtli*, así, en ocasión de que el fraile documentaba esa historia, señaló: “y el que me estaba declarando las pinturas del libro que examinábamos me dijo: padre, haz que hable este viejo; porque sabe esta historia, mejor que yo...” (Torquemada 177), así, se instó a otro sujeto presente a interpretar el códice debido a que era descendiente de Chimalpopoca, y, como resultado de su parentesco, confirmó la versión que salvaguardaba el honor de su señor, esto es, reiteró que él se había suicidado.

En sus indagaciones los evangelistas se encontraban con circunstancias como esta, distintas versiones a partir de un intérprete diferente, lo que despertaba su sospecha, sobre todo en lo relacionado con los aspectos idolátricos, esto es, aun con pretensiones de verdad, en la historia “ninguna objetivación es pura, ni en verdad rigurosamente posible, es decir, completa y terminable” (Derrida, 62), es una condición que los cronistas no podían superar, además, porque el lenguaje pictográfico nahua “requiere una práctica paralela a la memoria” (Gonzalbo, 20). La pulsión de pérdida, desesperada inquisición para conocer aquello que, como agua entre las manos, es imposible de contener, dominaba su práctica, debido a que el modelo de archivación europeo buscaba confinar algo que se encontraba inscrito en el cuerpo indígena, esto es, su memoria misma, aquella cualidad retórica como la llamó Sahagún (*Historia*, 305) que distinguió a la cultura nahua, habilidad que estaba basada en la memorización. Esta destreza, estimada como parte fundamental del binomio oralidad códice, permitía que los sabios y sacerdotes⁷² pudieran recitar de memoria las largas arengas, oraciones y discursos de memoria requeridos en ambientes rituales o

⁷² El libro VI del *Códice Florentino* está completamente dedicado a recoger los distintos tipos de discursos que se pronunciaban de memoria en ocasiones solemnes de la vida pública y privada de la cultura nahua.

circunstancias solemnes, estos personajes practicaban una forma pulida y elegante del náhuatl como parte de la élite, además, existe la posibilidad de que la habilidad de interpretación pudo estar al alcance de personas de otras clases sociales que pudieron conocer la forma más sencilla de pictografía⁷³, por lo que el contenido de los *amoxtlis*, como el ejemplo referido de la historia de Chimalpopoca, pudo ser interpretado por diversos individuos para quienes las pinturas eran imágenes “capaces de desencadenar el flujo de la memoria” (Gonzalbo, 23), espacio ajeno a quienes pretendieron escribirlo, de manera que la imposibilidad adyacente en la práctica cronista es que “el archivo [...] no será jamás la memoria ni la anámnesis en su experiencia espontánea, viva e interior” (Derrida, 19), pues la escritura de la historia proviene del trauma de la ausencia y la muerte.

Al fraile le tomó alrededor de treinta años (1540 a 1570⁷⁴) elaborar diversos cuadernos de trabajo y borradores que constituyeron etapas previas a la versión final del

⁷³ Al respecto, Gonzalbo Escalante señala que es difícil conocer con precisión que tan extendida se encontraba “la práctica de asociar el soporte pictográfico con la memoria” (23). Diferentes fuentes coinciden en que el uso y la elaboración de *amoxtlis* (como vimos previamente) correspondía a contextos situados en templos y palacios, sin embargo, existe evidencia de que la gente del pueblo podía conocer y utilizar algún tipo de pictografía sencilla, pues Fray Gerónimo de Mendieta en su *Historia Eclesiástica Indiana* y Motolinía en su *Historia de los indios de la Nueva España* refiere que en los primeros años de evangelización los indios llevaban pintados sus pecados a confesión, y los cronistas no refieren un grupo reducido, sino de multitudes que acudían al servicio. Además, se conoce que diez años después de la conquista los indios, incluso los más humildes llevaban sus pinturas a los litigios y eran capaces de tomar notas por medio de pinturas, de manera que la evidencia señala que la pictografía, posiblemente en su versión más sencilla, estuvo al alcance de una gran parte de la comunidad nahua (Gonzalbo, 23)

⁷⁴ Como muchos aspectos del *Códice Florentino*, las fechas de elaboración y localidades en las que se elaboraron los diversos borradores han sido materia de discusión, así, Wigberto Jiménez Moreno en *Fray Bernardino de Sahagún y su obra* propuso un esquema de trabajo y temporalidades para la elaboración del códice, por su parte, John B. Glass en su obra *Sahagún: Reorganization of the Manuscrito de Tlatelolco* señaló discrepancias. Siguiendo la misma línea, León-Portilla plantea que los *Primeros memoriales* habrían sido recopilados de 1559-1561, los *Segundos memoriales* en Tlatelolco en 1562-1565 y la etapa de revisión y reestructuración final en San Francisco México en 1565-1569 (*De la oralidad*, 84-94). Mientras tanto, la ficha en la página de The Library of Congress señala como fecha de arranque del trabajo de Sahagún el año de 1540, pero difiere en la fecha de terminación, la cual está señalada en 1575-1577 (The Library of Congress 1). Al momento de redacción de este trabajo de investigación, una nueva revisión del proceso de elaboración que incluye una clasificación y descripción más precisa del *Códice Florentino* es la que proporciona Ida Giovanna Rao en “Mediceo Palatino 218-220 of the Biblioteca Medicea Laurenziana of Florence” en *Colors between two worlds* (24-33)

códice, entre ellos, los llamados *Primeros Memoriales* recopilados en Tepeapulco, los *Segundos Memoriales* elaborados en Tlatelolco y una etapa de revisión y reestructuración llevada a cabo en San Francisco México, periodo en el que se elaboró una copia en limpio de los manuscritos organizados ya en doce libros, es decir, un ejemplar muy parecido a la versión final del códice. Sin embargo, este texto desapareció y sólo se conoce de su existencia a través de las referencias que da el mismo fraile, pues había tenido ocasión de presentar su manuscrito en busca de apoyo para terminarlo, y con este fin tuvo una audiencia ante la Provincia del Santo Evangelio en 1570 (León-Portilla, *De la oralidad* 84-94), no obstante, el material no fue del agrado de su orden por lo que no consiguió apoyo y surgieron dudas en relación a lo útil que era su labor, como consecuencia, sus escritos fueron confiscados y dispersados en los conventos de México, motivo por el cual en varios lugares llegaron a ser conocidos y mencionados, a la vez que se generaron diversas copias (García, *Historia de* 164).

Finalmente se sabe que Sahagún y sus amanuenses elaboraron dos ejemplares de la *Historia General de las cosas de la Nueva España* durante el periodo de 1576-1577, los escritos se realizaron durante los difíciles tiempos de desolación a causa de las epidemias que arrasaban a la población y uno de ellos fue enviado a España por órdenes de Felipe II donde fue mantenido en el olvido hasta que finalmente fue enviado a Madrid, lugar en el cual se le encuadernó y reorganizó en tres volúmenes y en el año de 1783 pasó a ser propiedad de la Biblioteca Medicea Laurenciana (Connors X-XIII), por lo cual se le conoce como *Códice Florentino* obra que llegó a existir por la vital participación de los *tlahcuilos* novohispanos.

3.1 *Tlahcuilos* novohispanos

La educación tradicional nahua previa a la conquista fue un proceso que se caracterizó por el rigor físico e intelectual, además, el tipo de instrucción que se ofrecía en las diversas instituciones educativas estaba jerarquizadas, de manera tal que para los individuos pertenecientes a las élites de la sociedad se reservaba el conocimiento que los llevaría a ser futuros *tlahtoanis*, sacerdotes y sabios, por eso, se buscaba perfeccionar en ellos un conjunto de habilidades como las artes bélicas, el dominio del lenguaje noble, el conocimiento de los aspectos rituales y deidades así como la elaboración e interpretación de *amoxtlis* (ver 2.3, 1.4.1 y 1.4.2). Como otros tantos aspectos de la vida prehispánica los detalles de las diversas instituciones, sus funciones principales y su sistema de enseñanza son conocidos, en su mayoría, a través de los escritos de los evangelistas. Los religiosos habían notado la utilidad de conservar algunas características de la educación nahua para utilizarlas en provecho de concretar la tan ansiada conquista espiritual así, con este fin, se crearon instituciones como el Real Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, dedicadas a formar individuos que colaboraran activamente con los religiosos.

Sabemos, por testimonio de Sahagún, que para realizar el *Códice Florentino* empleó a varios gramáticos como el llamó a sus ayudantes, distinguiendo a Antonio Valeriano, Alonso Vegerano, Martín Jacobita y Pedro de San Buenaventura como expertos trilingües en latín, español y náhuatl, también menciona que Diego de Grado, Bonifacio Maximiliano,

Mateo Severino fueron los escribanos que sacaron en buena letra la versión final de los textos (Sahagún *Historia* 78-79). Esta obra, por tanto, terminó adquiriendo espectacularidad visual pues se incluyeron “2,686 magnificent illustrations” (Magaloni *Painters*, 47) que incluyen imágenes y motivos ornamentales de manera que en sus diversos folios podemos apreciar un sinnúmero de representaciones, algunas de ellas que remiten claramente a la tradición nahua prehispánica (como la diversidad de ídolos nahuas con los cuales inicia el libro I) y en otras tantas más se puede apreciar claramente un estilo europeo. Sin embargo, a pesar de ser una obra profusamente ilustrada Sahagún no dio especial crédito a los pintores, fetichizó⁷⁵ a sus ayudantes como gramáticos, retóricos o escribanos a pesar de que era conocedor de las tradiciones nahuas, del valorado lugar que ocupaba la usanza de la tinta negra la pintura de colores *in tilli in tlapalli* y de la fuerza política, social y religiosa de quienes la dominaban, invisibilizando a los *tlahcuilos*, sin embargo, su presencia y participación ha cobrado un nuevo aguje con los estudios multidisciplinares que abordan la producción y materialidad del *Códice Florentino*, como los estudios estilísticos de Diana

⁷⁵ Los alumnos del Colegio de Tlatelolco entre los cuales se incluían los ayudantes de Sahagún se habían convertido en expertos trilingües, a tal punto expertos que él legitimaba su práctica escriturística a través de su cedazo, así, expresó: “Porque si sermones y postillas y doctrinas se han hecho en la lengua indiana que puedan parecer y sean limpios de toda herejía, son los que con ellos se han compuesto, y ellos, por ser entendidos en la lengua latina, nos dan a entender las propiedades de los vocablos y las propiedades de su manera de hablar; y las incongruidades que hablamos en los sermones o escribimos en las doctrinas ellos nos las enmiendan, y cualquier cosas que se ha de convertir en su lengua, si no va con ellos examinada, no puede ir sin defecto, escribir congruamente en la lengua latina ni en romance ni en su lengua. Para lo que toca en la ortografía y buena letra no hay quien lo escriba, sino los que aquí se crían” (*Historia*, 635). Además de la confianza que Sahagún deposita en sus ayudantes los nombra con vocablos del español, despojándolos del resto de su herencia prehispánica y la elaboración de *amoxtlis*.

Magaloni quien ha identificado la mano de veintidós pintores y distinguir entre ellos a cuatro maestros⁷⁶ (Magaloni *Albores* 15) quienes trabajaron en los diferentes folios, *tlahcuilos* novohispanos educados en el Real Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco.

Desde su llegada había estado claro para los evangelizadores que “la cultura no podía estar al margen de la religión, y por consiguiente era imposible dejar intacta la una, destruyendo a la otra” (Kobayashi, 216), es así, que no bastaba con predicar el evangelio, sino que había que echar mano de una “operación preliminar y paralela que no podía ser otra cosa que la educación” (216). En este sentido, se buscó que a una minoría de individuos que hubieren sido disciplinados en la “policía y buenas costumbres” (220) prehispánicas se les brindara una formación intensiva para facilitar y promover la evangelización de toda la población. Los lineamientos había sido establecidos por la Corona española con cédulas reales despachadas por Carlos I, como la del 9 de Noviembre de 1526 que señalaba que la “educación de los indios tenía por objeto [...] formar para el gobierno de su comunidad la minoría directora instruida en la fe cristiana, disciplinada en las modalidades políticas españolas y versada en lengua castellana” (220) por lo que se ordenó que se fundaran colegios y se asegurara que la educación se impartiera desde

⁷⁶ La diversidad de imágenes, así como el diferente grado de complejidad, llevó a identificar cuatro perfiles de artistas, el maestro de los perfiles de tres cuartos, el maestro de las narices largas, el maestro de los tonos de piel complejos y, el más notable, el maestro de ambas tradiciones, quien se destaca por la autoría de todas las imágenes del libro 7, así como una amplia participación en los libros 3, 8, 11 y 12 en el que se destacó por su habilidad para combinar la tradición nahua con las técnicas renacentistas 11 y 12 (Magaloni “Painters 53”).

tempranas edades. El proyecto educativo inició con la llegada de tres hombres flamencos a la Nueva España en 1523, Pedro de Gante, Juan de Tecto y Juan de Aora, ellos dieron los primeros pasos para la educación misionera que posteriormente evolucionaría a la formalidad del Real Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco fundado el 6 de enero de 1536.

En el colegio se buscaba proporcionar educación superior a los jóvenes nahuas y aspiraba “a los fines más altos a que podía llegar la educación en aquel momento de la historia: incorporar al vencido a la cultura del vencedor elevándolo al mismo nivel de hombre que éste” (Kobayashi 295). Con el objetivo predominante de formar a futuros sacerdotes, ideal que no se concretaría tal y como había sido concebido, a pesar de que pronto se aplicó la reclusión característica de la educación nahua y los educandos se vieron en una vida monástica dentro del colegio en donde se recreó “la disciplina rigurosa, austera y ascética practicada en la institución mexicana del calmécac de su pasado inmediato” (314). La institución recién creada contó con seis de los mejor preparados franciscanos Arnaldo de Basacio, Andrés de Olmos, Bernardino de Sahagún, Juan de Gaona, Juan de Focher y Francisco de Bustamante, todos ellos señalados como excelentísimos humanistas, bilingües, polígrafos, dramaturgos, es decir, intelectuales y eruditos que enseñaron gramática, retórica, lógica, filosofía entre otras asignaturas (309-312) y, como resultado de tan magnífica instrucción, en poco tiempo el rendimiento de los estudiantes fue

sobresaliente, de manera tal que algunos de los alumnos pronto se convirtieron también en maestros del colegio.

Gerónimo de Mendieta y Juan de Torquemada, entre otros religiosos, escribieron algunos detalles de la vida y administración de la institución que permiten conocer cómo fue la vida en ese lugar así como reparar en la excelente preparación que recibieron los estudiantes, ya que “al lado de la docencia, había otra tarea no menos significativa, reservada y encomendable sólo a personas que se hubiesen educado en un instituto de estudios superiores como el Real Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco: la elaboración de libros” (365), es así que Sahagún contó con las manos diestras de personajes trilingües que lo auxiliaron para elaborar sus obras, sin embargo, la excelente preparación de los *tlacuilos* novohispanos fue notada y no tardó en levantar sospecha: “Como vieron que esto iba adelante, y aun tenían habilidad para más, comenzaron así los seglares como los eclesiásticos a contradecir este negocio” (*Historia*, 634), debido a que otros religiosos habían notado el peligro que representaban los *tlahcuilos* y su conocimiento y destrezas, por lo que buscaron truncar el desarrollo del colegio y evitar que más elementos fueran educados, “Decían que pues éstos no habían de ser sacerdotes, de qué servía enseñarles la gramática; que era ponerlos en peligro de que hereticasen” (635). El señalamiento de que los jóvenes educandos no servirían para el sacerdocio se cumplió, y a pesar de los esfuerzos realizados, Sahagún no tuvo más que reconocer que ellos no mantenían la “continencia o

castidad necesaria” (628) para ser religiosos, sin embargo, sí estaban cumpliendo una de las utilidades primarias que se había perseguido educándolos, los *tlahcuilos* como expertos trilingües cumplieron cabalmente con su labor escriturística elaborando sermones, doctrinas y postillas, corrigiendo incluso las incongruencias que los mismos religiosos cometían, a tal punto llegaron a ser confiables que se consideraba que la escritura debía ser examinada por los *tlahcuilos* para que no tuviera errores (635) y de ellos dependió la terminación del *Códice Florentino* pues la versión final se elaboró cuando Sahagún tenía más 70 años y padecía “un temblor de la mano” (*Historia*, 79) que le imposibilitaba escribir por lo que cuando se encontraba en Tlatelolco y recibió instrucciones del visitador fray Rodrigo de Sequera para rehacer sus escritos, la ayuda de sus amanuenses y pintores fue vital para corregir, traducir e ilustrar profusamente la versión final del códice, que se estima fue terminado en los años de 1576-1577 (Rao, 28).

El Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, institución en donde se elaboró la versión final del *Códice Florentino* ha sido calificada por León-Portilla como “una gloria de México” (Torrijo) en la estima de que en ese lugar se condensó “todo el saber acerca de la cultura indígena, la tradición y las discusiones de los frailes con los indígenas, fue un tesoro maravilloso” (1). No ha sido la única ocasión en la cual uno de los investigadores de la cultura nahua más encumbrados ha hecho expresiones desmesuradas ensalzando un glorioso pasado indígena que, pareciera, tuvo una transición orgánica al periodo colonial

del cual los religiosos fueron artífices y protectores, perpetúa una visión romántica en la cual los vencidos tuvieron oportunidad de escribir a libertad su propia historia por lo que el resurgimiento en la contemporaneidad de las expresiones nahuas es reflejo de un esplendoroso pasado, es decir, niega la evidente ruptura que tuvo la cultura nahua en todas sus dimensiones, incluidos, por supuesto, los *amoxtlis*. Es innegable el tiempo, dedicación y las múltiples publicaciones que realizó el investigador cuyo objeto de estudio principal fue la cultura nahua, no pretendo desacreditar su esfuerzo ni los resultados de su trabajo de entre los cuales retomo varias obras de su autoría en esta investigación, pero mi pregunta es: ¿Por qué no admitir la ruptura que impactó la cultura nahua y sus formas tradicionales de conservar el conocimiento?, ¿Cuál es el problema en reconocer que los escritores novohispanos habitaron un espacio Nepantla⁷⁷?

Siguiendo esta misma línea de la férrea defensa indígena se han sumado los argumentos de Diana Magaloni, esta vez, desde la perspectiva del arte. El *Códice Florentino* es una obra bilingüe nahua español elaborada en grandes lienzos, en cada uno de sus folios podemos encontrar el texto castellano en el lado derecho y el náhuatl clásico del lado izquierdo. La fascinación por este objeto de estudio ha producido diversos análisis y

⁷⁷ Nepantla significa “medianamente así, en el medio, o en medio, o por el medio” (Thouvenot 213) de acuerdo al *Diccionario náhuatl-español basado en los diccionarios de Alonso de Molina con el náhuatl normalizado y el español modernizado* disponible en línea página del Instituto de Investigaciones Históricas, <https://historicas.unam.mx/publicaciones/catalogo/ficha?id=625>

discusiones predominantemente sobre la parte textual, así, la variedad de acercamientos puede rastrearse contemporáneamente por lo menos desde que en México fue publicada la primera edición por Carlos Ma. De Bustamante en 1829-1830 y en Londres por Lord Kingsborough en 1831 (García, *Historia de* 168-170). Actualmente se pueden encontrar diversas ediciones y para cada uno de sus libros continúan elaborándose nuevas paleografías y traducciones (como las realizadas en el seminario de investigación de paleografía y traducción del *Códice Florentino* del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM); además de estas actividades al ser una de las obras más relevantes del siglo XVI se ha buscado insistentemente mostrar al códice como un último bastión de la cultura nahua (ver 2.1), así, como vimos previamente, León-Portilla defiende que libro XII es un relato genuinamente indígena y otros tantos investigadores han secundado esta postura particularmente en el libro VI que revisaremos posteriormente. En este sentido, Diana Magaloni coincide con León-Portilla y además suma argumentos desde la mirada del arte, así, una de sus hipótesis más fuerte es señalar que en algunas pinturas como el frontispicio del libro XII los *tlahcuilos* novohispanos crearon todo un conjunto de estrategias visuales que deben considerarse formas tempranas de resistencia, plantea que esta perspectiva llevaría a un cambio de paradigma, esto es, que las creaciones de los *tlahcuilos* dejarían de ser consideradas “testimonios de la muerte de una cultura [a] un instrumento de infiltración y continuidad” (*Los colores* xi), si bien los estudios que ha llevado a cabo en los folios del

Códice Florentino han permitido conocer la composición de los pigmentos y colores así como su utilización simbólica y las estrategias a las que ellos recurrieron en escasez (ver 1.4.2), señalarlas como un manifiesto consiente e intencional para mostrarse como orgullosos herederos de su tradición sigue la línea de la férrea defensa indígena en extremo, sobre todo cuando la autora participa de los mismos argumentos de León-Portilla, entre ellos, 1) estimar al libro XII “como un relato indígena de primera mano sobre la Conquista” (Magaloni, *Albores* 28); 2) considerar a Sahagún una fuente histórica confiable basándose en la nota “al lector” que el fraile realizó para aclarar que el relato fue escrito con testimonio de “personas principal y de buen juicio, y que se tiene por cierto que dixeron toda la verdad” (Sahagún *Historia* 817) y 3) asegurar que “El libro XII fue compuesto como una historia épica nativa para ser recitada por el pueblo inculcado en una tradición oral y por aquellos que habían participado en la guerra” (Magaloni, *Albores* 28). Además, señala que en el códice “conviv[en] dos estilos pictóricos” (Magaloni, *Los colores* 32) por lo que el resultado es una obra bicultural (14) en la que se “empalma [ron] las voluntades del pueblo indígena y del propio franciscano [Sahagún]” (14) que fue realizado en el Real Colegio de Santa Cruz Tlatelolco que “se convirtió en un centro de producción de conocimiento, reflexión y cultura indígenas en el marco de la enseñanza franciscana” (3). Este tipo de aseveraciones reitero, plantea un escenario de tolerancia, una transición natural y pacífica en la que se amalgamó lo mejor de ambos imaginarios que, pareciera, no se

enfrentaron, es decir, se dulcifica el violento ejercicio de conquista español y la radical transformación en la vida indígena que trajo consigo, además, atribuye a los *tlahcuilos* una amplia libertad de elección para mostrar alternancia. Este tipo de posturas insisten en encontrar en las expresiones coloniales formas prehispánicas para convencer de que no fueron totalmente exterminadas, señalando algunos objetos o artefactos como el códice por ser reliquias a través de las cuales podemos asomarnos a un pasado esplendoroso. Con estos argumentos Magaloni ha analizado una diversidad de imágenes del códice que le sirven de ejemplo para reforzar el orgullo, intencionalidad y presencia nahua de los cuales no es caso señalar cada uno de ellos⁷⁸, sólo nos detendremos en donde los *tlahcuilos* se presentan a sí mismos no como herederos de una tradición antigua, sino como artistas novohispanos, características notorias en lo que se puede estimar como sus autorretratos (en líneas adelante). Continuando con Magaloni, la investigadora ha realizado exhaustivos estudios al *Códice Florentino*, muchos de ellos de avanzada⁷⁹, ¿cuál es el problema en reconocer la identidad novohispana de los *tlahcuilos*?, ¿Por qué la insistencia en el manifiesto libertario

⁷⁸⁷⁸ Para el análisis que realiza del frontispicio del libro XII del *Códice Florentino* remito al lector a *Albores de la Conquista*, además, a *Los Colores del Nuevo Mundo* en donde la autora analiza a los *tlahcuilos* novohispanos.

⁷⁹ La autora señaló: “Gracias a un proyecto de investigación multidisciplinario, en el año 2006 realicé el estudio detallado de los 12 libros que comprenden el *Códice Florentino*. Junto con un equipo de químicos especialistas de la Universidad de Florencia, liderados por el Dr. Piero Baglioni, pude hacer un estudio de los materiales usados para escribir y pintar los 12 volúmenes, así como identificar las manos de artistas participantes y las características del proceso de manufactura. Ahora bien, los resultados -interpretados siempre en su contexto histórico- han planteado importantes preguntas acerca del estatuto mismo de las imágenes, de la práctica milenaria indígena de hacer textos-pintados y, desde luego, del establecimiento y lugar social de los pintores indígenas en el siglo XVI” (Magaloni *Los Colores*, 6) cuyos primeros resultados se presentaron en “Painters of the New World: The Process of Making the Florentine Codex” y en “On the Nature of the Pigments of the General History of the Things of New Spain: The Florentine Codex” (53)

sin considerar “el grado de normalización hegemónica que [ellos...] experiment[aron]” (Buj 198) ¿esto es, los *tlahcuilos* produjeron un libro colonial y se ajustaron a la producción canónica de un archivo europeo respondiendo a la instrumentalización de la vida que se había creado para ellos ¿Por qué señalar su educación como una convivencia de tradiciones cuando fue parte de una estrategia hegemónica? Sólo hay que notar un aspecto fundamental, este es, que los *tlahcuilos* fueron educados en una institución de élite basada en valores cristianos para producir sacerdotes que coadyuvaran en afianzar el nuevo esquema social y político, su preparación, por supuesto, fue privilegiada y cuidadosamente escogida para cumplir esos fines específicos. Se les instruyó en lectura, ortografía, música, retórica, lógica, filosofía y teología; la biblioteca del Real Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco poseía volúmenes de los textos clásicos europeos de Aristóteles, Plutarco, Virgilio, Juvenal y Prudencio, además de la Biblia, catecismos, gramáticas y diccionarios, ejemplares provenientes de Francia, Italia, España, Suiza y Alemania. Se estima que la biblioteca a la que tuvieron acceso los estudiantes del colegio tenía un total de trescientos sesenta y siete libros agrupados en dos categorías principales: textos religiosos en los cuales se incluían misales, catecismo, liturgia y todo tipo de documentos bíblicos y textos seculares de gramática, filosofía, historia y geografía además de un número desconocido de trabajos publicados en México antes de 1604 (Gravier 164-167). Los materiales habían sido cuidadosamente escogidos para el aprovechamiento estudiantil pues se buscaba que los

alumnos del colegio culminaran su amplia preparación “with a broad humanistic, linguistic, and artistic background” (196) es decir, como europeos y, después de todo, quizá era inevitable que ellos mismos se identificaran así.

La presencia y participación de los *tlahcuilos* novohispanos se observa con mayor notoriedad en el libro XI titulado “Que es bosque, jardín, vergel de lengua mexicana” pues además de las imágenes de plantas, flores, animales, piedras preciosas y elementos de la naturaleza, existe un apartado dedicado a describir la elaboración de los colores (Sahagún, *Códice* 748-759). Esta minuciosa labor, de importancia simbólica y particulares significados para el uso de cada color que mencioné previamente se describe tanto textual como visualmente, además, se representa con claridad los distintos grados de pericia, habilidades y categorías de los participantes en la elaboración del código, es decir, los *tlahcuilos* se representan distinguiéndose de los artesanos dedicados a la recolección, prensado, cocimiento, secado, etc., de las diferentes plantas, hierbas, animales, materiales terrosos, entre otros elementos que se procesaban para obtener colores (Figura 17). El capítulo XI del libro mencionado se titula “de los colores, de todas maneras de colores”, sin embargo, el título es pretencioso pues el contenido es escueto y apenas se dedican un par de folios o tres páginas a mencionar una breve lista de los colores y someramente se señalan algunos procesos para su obtención (*Historia* 787-799), a pesar de esto Magaloni insiste en llamarlo “Tratado nahua sobre pintura” (*Los colores*, 19) cuando la extensión textual no da

para esa categoría. A pesar de la brevedad del apartado, existe en los folios una serie de imágenes en blanco y negro que reviste interés cuando de argumentar la presencia de los *tlahcuilos* se trata, lo que se consideran sus autorretratos.



Figura 19 Procesos para la obtención de colores. Volumen 3 Libro XI, fo. 217- 222

(Sahagún *Códice* 749-757).

El apartado del libro incluyó un total de 26 imágenes (separadas por línea doble) que se pueden agrupar por el tipo de actividad que representan, es decir, muestran jerarquías en los distintos procesos para elaborar los lienzos del *Códice Florentino* y las actividades necesarias para la elaboración de colores y pigmentos. La primera serie de nueve imágenes (Figura 17) que se pueden agrupar por su forma y tamaño rectangular muestran las diversas tareas para la obtención de colores, entonces, en conjunto representan actividades artesanales, en ellas casi todos los individuos utilizan atavíos de tipo europeo a excepción de uno (la tercera en sentido contrario a las manecillas del reloj) que viste ropajes prehispánicos y se ocupa en prensar materiales vegetales, es decir, la operación más sencilla. Otras siete imágenes representan labores artísticas en las cuales los individuos trabajan con lienzo en mano (Figura 18) y todos los individuos visten atuendos de tipo europeo.

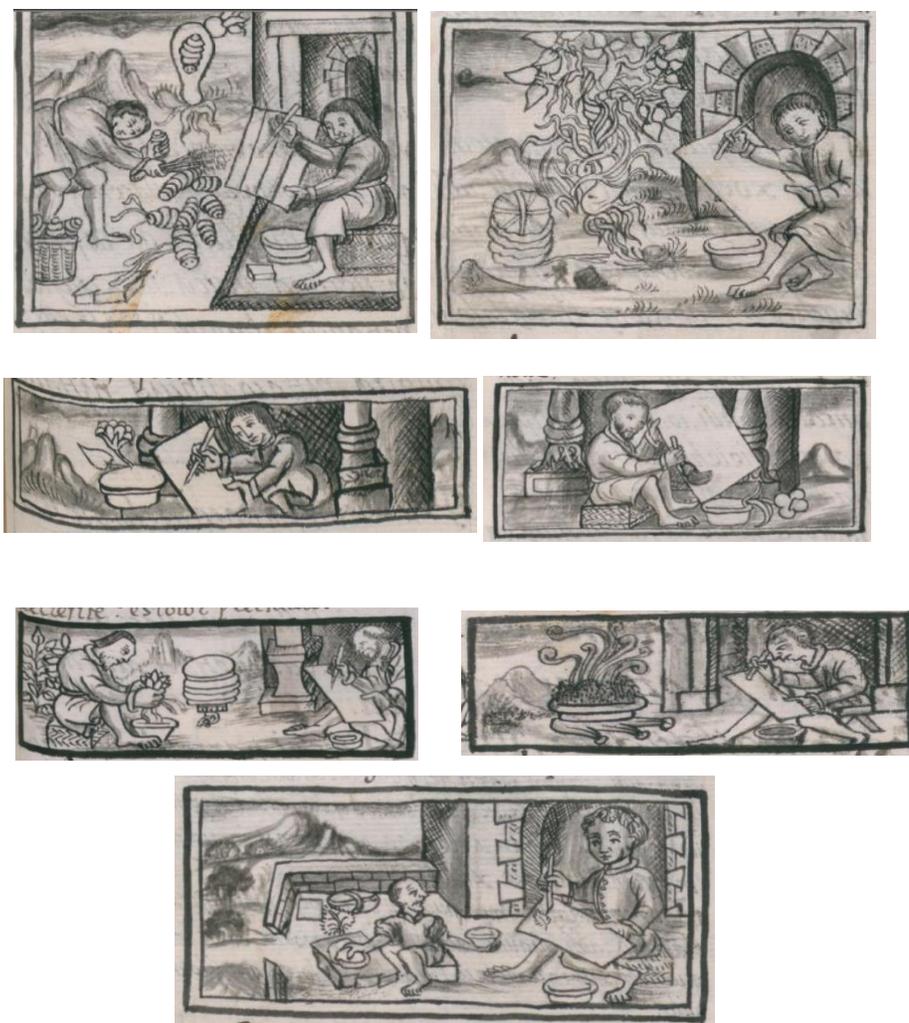


Figura 20. *Tlahcuilos*. Volumen 3 Libro XI, fo. 217- 220 (Sahagún *Códice* 748-756)

Finalmente se incluyeron dos grandes retratos que muestran a los maestros (Figura 19) igualmente ataviados a la usanza europea, trabajando en lienzos, dentro de edificaciones coloniales y sentados en una posición elevada (posicionamiento que podría

indicar reminiscencias nahuas, en códices prehispánicos era usual representar personajes sentados de esta forma para señalar distinción o señorío de acuerdo a Gonzalbo)⁸⁰.



Figura 21. *Tlahcuilos* maestros. Volumen 3 Libro XI, fo. 219 y 222 (Sahagún

Códice 752 y 756)

⁸⁰ Su amplio trabajo de tesis doctoral “El trazo, el cuerpo y el gesto” explora a profundidad la representación del cuerpo tradicionalmente prehispánica en los códices y su transformación en el siglo XVI.

De esta serie de imágenes Magaloni ha señalado que lo que podemos observar es 1) “paralelismo entre el pasado clásico y la propia práctica pictórica [nahua]” (*Los colores*, 19); que los *tlahcuilos* (a quienes llama *toltecame*⁸¹) “conocían [...] los discurso que en el mundo renacentista se hacían acerca de la pintura” (19) y 3) “que los artistas se muestran ante el lector de la misma forma en que Plinio presentó a los seguidores de Apeles: ellos son los *toltecame* de la Nueva España, herederos de la gran tradición del *in tili in tlapalli* (17). Reconoce, por tanto, el hecho que hemos señalado en líneas adelante, que los *tlahcuilos* recibieron una educación europea por lo que “con su arte se proyecta [n] hacia Europa, para ocupar su lugar como pintor indígena de la Nueva España” (17) ¿no es una contradicción?, además, plantea que vivían “en un mundo en el que probar su valía como artista era una acción política de negociación para defender su estatuto social y su libertad” (17). Insisto, ¿es necesario el extremismo? a través de este conjunto de imágenes podemos preguntarnos ¿hasta qué punto habían normalizado reconocerse a sí mismos como europeos?, sin lugar a dudas conocían los atavíos tradicionales pues el códice tiene múltiples apartados en los cuales se presenta a diversos personajes de la sociedad nahua utilizándolos, incluso hicieron uso de ellos en dos imágenes (tercera en sentido contrario a las manecillas del reloj del grupo de la Fig. 17 y la primera del grupo de la Fig.19), entonces, ¿Por qué decidieron mostrarse como europeos si estaban orgullosos de su

⁸¹ Definición de *Los anales de Juan Bautista* (citado en Magaloni *Los colores*, 17)

tradición prehispánica?, no es necesario ser un experto en arte para notar su vestuario ¿Por qué, si como dice Magaloni, defendían su libertad se plasman a sí mismos como sus opresores?. Lo que muestran es que el proceso educativo orquestado por los religiosos había sido efectivo, ellos habían conseguido configurar la historicidad nahua con un proceso sistémicamente violento, “una fiebre de dominio sobre la materialidad y sobre los cuerpos y conciencias” (Buj, 172) nahuas provocando una discontinuidad de sus producciones artísticas y estéticas, los *tlahcuilos* fueron “desplazados por las violencias de lo representable” (172), se les dijo qué leer y escribir y esto produjo una ruptura en su tradición e identidad que se manifiesta en cómo se ven y se representan a sí mismos en los confines de lo europeo. La serie de imágenes no sólo del libro XI sino de todo el *Códice Florentino* (del cuál señalé son más de dos mil) muestran rasgos de la tradición nahua, pero es un libro colonial realizado predominantemente a la usanza europea, ¿porque negar “la constitución de una mirada archivística, ontoteológica y totalitariamente fetichizada” (196) europea? Insistentemente Magaloni busca visibilizar lo indígena en otras imágenes representativas del *Códice Florentino* como el frontispicio del Libro XII⁸² para el cual propone toda una interpretación de los elementos en los cuales, como apreciadores actuales,

⁸² Magaloni plantea que el frontispicio del libro XII representa, en similitud al *Códice Mendoza*, un mito fundacional, además elabora una interpretación de los elementos como el arcoíris, el árbol, agua o mar en el entendido de que todos ellos se conjugan para representar no sólo “la historia de la guerra de Conquista como el Apocalipsis en Tenochtitlán, sino la saga mítica de la creación de un nuevo mundo” (Magaloni *Albores* 33) instaurada en la mitología nahua.

debemos descifrar que en él los *tlahcuilos* realizaron un manifiesto codificado en cada uno de los elementos representados “con base en el canon artístico occidental de la época” (*Albores*, 76), y es justamente en este reconocimiento adscrito a un modo de representar ajeno en donde está el quiebre. Quisiera evitar el equívoco de opinar sobre la relevancia de su trabajo, sin duda las exploraciones físicas además de los extensos análisis que han incluido aplicar tecnología de punta como espectrometría de masas han develado detalles de la composición de los pigmentos y colores utilizados a un nivel de precisión que no se había conocido hasta ahora, pero, ¿cuál es el dilema en reconocer a los *tlahcuilos* como novohispanos? ¿Por qué la insistencia en destacar su esencia indígena?

Además de lo anterior, Magaloni contribuye a romantizar la participación de los *tlahcuilos* alabando su compromiso moral con la terminación del códice porque durante su elaboración vivieron los estragos de una de las epidemias de viruela, interpretando que esto le “confiere a su producción una condición especial, parecida a una batalla contra la exterminación y la muerte que fuera librada y ganada por los creadores del códice” (*Los colores* 2). La epidemia de 1576 es uno de los eventos que diezmó la población indígena (ver 2.2.1), en ese año Sahagún y sus *tlahcuilos* se encontraban trabajando en el *Códice Florentino* en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco y en una de las pocas intervenciones del religioso señaló:

La gente se va acabando con gran prisa [...] por las pestilencias. Agora este año de mil y quinientos setenta y seis, en el mes de agosto, comenzó una pestilencia universal y grande, la cual ha ya tres meses que corre, y ha muerto mucha gente, y muere y va muriendo cada día más. No sé qué tanto durará ni qué tanto mal hará. Y yostoy agora en esta ciudad de México, en la parte de Tlailulco, y veo que desde el tiempo que comenzó hasta hoy, que son ocho de noviembre, siempre ha ido creciendo el número de los defunctos.... En esta pestilencia [...] muchos murieron de hambre y de no tener quién los curase ni los diese lo necesario. Aconteció y acontece en muchas casas caer todos de las casas enfermos sin haber quién los pudiese dar un jarro de agua (Sahagún *Historia* 812-813).

El fraile escribió cambiando la temática del libro 11 “Que es bosque, jardín, vergel de lengua mexicana” y en una nota que agregó al final incluyó sus preocupaciones respecto a lo devastadora que había sido la epidemia hasta ese entonces considerando que “si tres o cuatro meses dura como agora va, no quedará nadie” (Sahagún *Historia* 816) pues la enfermedad había arreciado provocando “un gran baque al colegio [...] y casi no está ya nadie en el colegio: muertos y enfermos casi todos son salidos (635). Sahagún no dio cuenta de cuáles de sus colaboradores continuaban con vida ni de su situación, pero de este hecho documentado Magaloni expresó:

The survivors experienced an overwhelming grief at the lost of so many colleagues and loved ones, while fearing for their own lives, but they made

the decision to continue working at Santa Cruz Tlatelolco. Together with Fray Bernardino, who at this time was eighty years old and could barely hold a pen, they faced death like brave warriors, with their brushes and ink as their only weapons (Magaloni “Painters 51).

Los resultados de la autora han cimentado la posibilidad de explorar visualmente las imágenes del códice y encontrar en ellas reminiscencias a la tradición nahua que previamente revisamos (ver 1.4.2) ¿es necesario hacer uso de este recurso sentimental? ¿suma al reconocimiento de la participación de los *tlahcuilos* o a la explicación poética de la pérdida de sus *amoxtlis* y su tradición? Su participación es un residual fruto del “desplazamiento en la producción de condiciones de representación y significación” (Buj, 281) en el que predomina la visión del imperio español que censuró y destruyó la diferencia nahua sometida bajo su yugo, tal cual como lo expresó Antonio de Nebrija: el vencedor pone su lengua y sus leyes al vencido (4).

Sahagún realizó un acto cognitivo occidental, esto es, conocer a los nahuas para destruirlos y el resultado fue la obra magna del *Códice Florentino*, no tuvo intención de reconocer a los *tlahcuilos* como herederos de la tradición indígena de la elaboración de *amoxtlis* ni como artistas, los llamó gramáticos o escribanos utilizando categorías europeas, esto es suprimiendo la identidad indígena a la indecibilidad, a la “silenciosa abyección que

no amerita, tan siquiera, la maniobra del reconocimiento” (Buj, 341), en este sentido, su meta fue crear un instrumento de inteligibilidad para sus hermanos de fe y destrucción, para que fueran capaces de reconocer las prácticas veladas que se realizaban frente a ellos, así, en la búsqueda de desentrañar lo más profundo de la existencia nahua escudriñó en lo que él llamó retórica nahua y filosofía moral, escritos que han sido otro de los bastiones más representativos de la defensa indígena: los *huehuetlatolli* del libro VI del *Códice*

Florentino.

4 Presencia y ausencia

En este apartado profundizo en cómo los textos canónicos considerados prehispánicos han influenciado la producción literaria actual y, en contraste, reviso producciones en las cuales se evidencia la inclusión de nuevas temáticas que irrumpen en la literatura nahua para incluir la crudeza, violencia y marginación que han marcado la existencia de las comunidades nahuas. Con respecto a los textos canónicos, hemos visto que Sahagún realizó una larga labor escribana produciendo una diversidad de textos además del *Códice Florentino* como su obra magna, realizó una empresa institucional de textos que afirmó servirían para conocer al indígena y su mundo. Nombró como acto creador, llamó gramáticos a los *tlahcuilos*, pinturas a las *amoxtlis* e igualmente no son pocas las veces en que para señalar animales, personas, labores y todo tipo de cosas desconocidas usó las palabras “es como” agregando un nombre o referencia en castellano, es decir, eliminó la singularidad nahua incorporándola a su registro conocido, sin embargo, lo que realizó da muestra de las posibilidades de producción del siglo XVI y de la incapacidad comunicativa

ajustada a reglas y condiciones específicas de escritura que tenía interiorizadas, sin olvidar su proyecto religioso. Lo discutible es la operación vitalicia de quienes en pleno siglo XIX y concretamente en el siglo XX canonizaron su obra confiriéndole veracidad, instaurándolos como textos fuente del conocimiento indígena. En este sentido habría que recordar el papel de Ángel María Garibay quien actualizó y popularizó la obra de Sahagún, abrió sí la posibilidad del estudio del náhuatl en la UNAM además de que creó el Seminario de Cultura Náhuatl en febrero de 1957⁸³ en mancuerna con León-Portilla, la defensa de la autoría indígena fue su estandarte y es necesario cuestionar la utilidad de aquilatar textos de Sahagún y la enorme veta que de ellos ha emanado. ¿De qué manera valorar las producciones del siglo XVI ha invisibilizado la singularidad indígena?, porque si bien los escritores actuales configuran estéticamente su producción, esta no sólo incluye las flores y el campo, denuncian condiciones que no son idílicas y que no nos son ajenas, reconocer esta producción paralela permite notar la dulcificación de un conflicto añejado por más de 500 años y la conveniencia de un régimen narrativo como el que usó Sahagún para archivar la historia indígena.

4.1 *Huehuetlahtolli*

⁸³ En el año de 1958 se publicaron las primeras producciones del Seminario con la serie “Fuentes indígenas de la cultura náhuatl” en cuya primera edición se presentó “el texto paleográfico, con versión al castellano, introducción, notas y apéndices de dos porciones de los *Códices Matritenses*, con textos de los informantes de Sahagún. Los títulos de dichos trabajos fueron *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, edición de Miguel León-Portilla, y *Veinte Himnos sacros de los nahuas*, edición de Ángel María Garibay K.” (León-Portilla, “Índices.. 7) Además, una de las labores largamente perseguidas por el seminario es la paleografía y traducción de los textos nahuas recogidos por Sahagún en el *Códice Florentino*, tarea que continúa inconclusa.

Las producciones escritas del siglo XVI han sido estudiadas y revisadas por un amplio número de académicos, particular atención se ha dado a los *Huehuetlahtolli* o antigua palabra⁸⁴ que se definen como

...composiciones que dan testimonio de ancestral sabiduría, son la antigua palabra. El lenguaje en que están expresados tiene grandes primores. Su contenido concierne a los principios y normas vigentes en el orden social, político y religioso del mundo náhuatl. Desde la perspectiva del pensamiento europeo pertenecen tales textos a lo que cabe llamar filosofía moral y teología (...). Podría decirse, en suma, que son estos textos la expresión más profunda del saber náhuatl acerca de lo que es y debe ser la vida humana en la tierra (León-Portilla citado en Arancil 173).

Los *huehuetlahtolli* son un corpus de distintos textos recogidos por Fray Andrés de Olmos, Fray Bartolomé de las Casas, Fray Bartolomé de las Casas o Motolinía, Alonso de Zorita, Fray Bernardino de Sahagún, Fray Jerónimo de Mendieta, Fray Tomás de Torquemada entre otros y de entre esta pluralidad de personajes se estima que la primera publicación impresa fue realizada en 1600 por un fraile franciscano llamado Juan Baptista Viseo (León-Portilla *Huehuetlahtolli*, 5). La particularidad de este conjunto de textos es que se les estima como un conjunto de palabras, discursos y arengas genuinamente pertenecientes a la cultura nahua, por lo que León-Portilla no ha dudado señalarlos como “herencia de quienes han brotado en tierras mexicanas. Literatura y sabiduría son asimismo legado que se abre para los hombres de los cuatro cuadrantes del mundo. Forman ya parte

⁸⁴ Huehuetlahtolli es una palabra compuesta de *huehue* que se traduce como viejo o antiguo y *tlahtolli* que significa palabra, discurso, relato, refrán o amonestación. Al vocablo se le ha traducido como pláticas de ancianos, pero se estima más acertado traducirlo como antigua palabra (Galeana 17).

de las literaturas clásicas de todos los tiempos” (29). Alrededor de este aprecio habría que señalar algunas puntualizaciones, como el hecho de que es el mismo autor quien indica que los religiosos:

...decidieron no sólo conservarlas como testimonio digno de recordación de la antigua cultura sino que quisieron aprovecharlas, introduciendo en ellas algunos cambios de palabras y determinadas interpolaciones. Con tales modificaciones los *huehuetlahtolli* se convirtieron en un instrumento valioso para la cristianización de aquellos mismos que, como herencia preciosa, los habían conservado y transmitido (27)

Este provecho, que señala León-Portilla, sumó para que los religiosos consumaran la cristianización de los sobrevivientes al brutal proceso de conquista y asegurar la dominación de las nuevas generaciones, situación que parece no tener relevancia, el autor pasa por alto que las acciones de los frailes estaban lejos de intenciones nobles, aun así estima que Bartolomé de las Casas “actuó siempre como defensor de los indios” (8) atribuyéndole un genuino interés por ellos y una admiración por una temprana versión de los *huehuetlahtolli* escritos.

Se conoce que los *huehuetlahtolli* fueron recogidos por diversos religiosos en varios encuentros en los cuales se llevaron a cabo pláticas morales, en esas ocasiones de reunión con representantes oriundos de los pueblos escogidos el interés de los religiosos era escucharlos de viva voz, de esos eventos Alonso de Zurita escribió que los indios poseían pinturas que eran *como* escritura y que los principales o representantes podían *leerlas*⁸⁵

⁸⁵ Al respecto, vale la pena reiterar la relación oralidad-código que señala Patrick Johansson: “En tiempos precolombinos, la producción, retención y transmisión del saber se articulaba esencialmente sobre dos ejes

además de recitar de memoria otros tantos discursos, consejos e información importante (citado en León-Portilla, *Huehuetlahtolli* 8) que podía ser provechosa, así, como resultado, Olmos y Bautista adaptaron las recitaciones para producir textos en los que realizaron adaptaciones en distinto grado, Olmos realizó ligeras modificaciones que consistían en eliminar las referencias a los antiguos dioses y sustituirlos por las españolas, por su parte, Bautista cristianizó totalmente algunos discursos transformándolos por completo en textos para imponer la fe cristiana, es decir, produjo textos que sólo seguían el modelo prehispánico. Podemos estimar que hubo entonces dos aproximaciones distintas a los discursos prehispánicos, adaptar los textos o elaborar nuevos escritos que buscaban replicar el modelo de los *huehuetlahtolli* (Arancil, 174). Habiendo vivido la misma experiencia, se considera que Sahagún “transcribió los textos íntegramente respetando las referencias a la religión prehispánica, pero aprovechó su conocimiento de este género para elaborar él mismo sermones con este estilo” (175), esto es, igualmente fueron de utilidad.

El estilo de los *huehuetlahtolli* está presente en una diversidad de estas producciones diseminadas en distintos textos antiguos⁸⁶, de entre ellos, uno de los más relevantes es el *Códice Florentino* en donde encontramos muestra de la diversidad de temáticas que abordan que los distinguen como

estructurantes de la cognición: la oralidad y la imagen. Por un lado textos de diversa índole, memorialmente conservados en la mente y el corazón de los *tlamatinime* se “colaban” el molde espacio-temporal de una instancia específica de elocución para que fraguara su cuerpo expresivo, por otro, dichos textos se configuraban pictóricamente en *libros* generando asimismo aspectos determinantes de la formalización conceptual indígena. El verbo y la imagen se vinculaban estrechamente en la producción de sentido sin que el discurso pictórico se sometiera del todo, sin embargo, a la “tiranía de su señoría la palabra”. La imagen producía un sentido específico con recursos propios que si bien se podía “leer” parcialmente y reducir a palabras no se petrificaba en un texto verbal determinado” (71)

⁸⁶ La obra de Fray Andrés de Olmos *Huehuetlahtolli* es otra obra relevante para los estudiosos de la antigua palabra.

... discursos en los que en mayor o menor grado se manejan enunciados conceptualmente afines. Inscritos en la visión del mundo de los nahuas, reflejan las relaciones del individuo frente a los dioses y frente al poder; la organización social y política; los valores morales y de comportamiento social; los sentimientos de pertenencia a una sociedad con historia y de deuda y compromiso con los antepasados (García “Los huehuetlahtolli, 134).

Además, se caracterizan por la elegancia del lenguaje, el amplio uso de metáforas y otras figuras retóricas, su acentuada elocuencia, la reiteración de sentencias, así como su cualidad persuasiva (134). El *Códice Florentino* contiene una muestra representativa de estas producciones entre las cuales se encuentran invocaciones a las deidades nahuas; arengas del protocolo de la corte; discursos didácticos; oraciones, discursos y palabras para la ritualidad nahua que acompañaba al nacimiento y el matrimonio, así como un conjunto de adagios y refranes de uso popular. Dependiendo de la ocasión, estos discursos podían ser pronunciados en situaciones de la vida pública y privada nahua pues el derecho a tomar la palabra pública tenía un claro orden jerárquico, así, le correspondía a uno de los tres sumos sacerdotes, *Quetzalcóatl*, *Tótec tlamacazqui*, y *Tláluc*, al señor nombrado, o al *tonalpouhqui*⁸⁷ (Sahagún, *Historia* 342) en actos públicos y ocasiones solemnes, en correspondencia, en la esfera privada los discursos eran pronunciados por los padres y mujeres que eran apreciadas por su labor como parteras.

Finalmente, aunque la defensa de la autoría indígena de los *huehuetlahtolli* ha sido recalitrante, interporlar, como señaló León-Portilla, fue un recurso parte de un conjunto de

⁸⁷ “<<El lector de los destinos.>> Sacerdote encargado de interpretar el calendario de los destinos” (Sahagún, *Historia* 914).

estrategias utilizadas por los evangelizadores con el fin último de aprovechar el modelo de discurso como un medio ideal para la predicación evangelizadora, esto es, los religiosos notaron su valor como instrumento pedagógico por el contenido moralizante útil para distintos aspectos de la vida indígena, razón que justificaba su conservación, incluso, para convertirlos en piezas de teatro evangelizador cuyos inicios se remontan a la década de 1530. Es así, que explotando la recopilación de los discursos prehispánicos fray Andrés de Olmos y fray Juan Bautista fueron autores de piezas teatrales para la evangelización indígena, además, Bautista reiteró en la necesidad y utilidad de emplear la combinación de diferentes métodos como la pintura, el sermón y el teatro para afianzar el mensaje cristiano (175). Así, los *huehuehtlatolli* fueron incorporados como parte de una estrategia mayor en la que, como hemos visto, un elemento vital era la educación, en este sentido, fueron varios los religiosos que habían notado que incluso con todos sus esfuerzos las manifestaciones idolátricas, como llamaban a la ritualidad prehispánica, seguían siendo practicadas veladamente por lo que tenían claro “que ni la predicación [...] ni la destrucción de los templos e ídolos prehispánicos habían acabado totalmente con las prácticas idolátricas indígenas” (Arancil 77) por lo que tenían que hacer uso de todos los recursos posibles, como lo la *sutil* transformación de los textos para que se ajustaran a las enseñanzas cristianas y reforzarlas con el teatro evangelizador. Finalmente, además del anacronismo de la insistencia de estimar como literatura a los *huehuehtlatolli*, León-Portilla ha perseverado en destacar la belleza de dichos textos por lo que ha contribuido a romantizar e idealizar el contenido de dichas producciones, mostrando que el pasado remoto de nuestros antepasados se expresó en la flor y canto.

4.1.1 Libro VI

El *Códice Florentino* contiene una gran cantidad de información, pero fiel a la inspiración que tuvo Sahagún, es decir, una enciclopedia y un calepino, gran parte de su contenido son largas descripciones, genealogías, calendarios y una variedad de vocablos. De entre su profuso contenido destacan dos de sus libros que han sido materia de estudio y discusión académica, uno de ellos es el libro XII con su narración de la conquista (que ya revisamos previamente) y otro es el libro VI con su característica discursiva en la cual se considera está reunida gran parte de la riqueza expresiva de la cultura náhuatl, es momento, entonces, de señalar algunas particularidades de este libro que lo distinguen del resto de los otros once libros para conocer la presencia de algunas formas y estilos en la producción literaria actual.

Contenido

El libro VI profundiza en lo que se estima fue la vida social pública, cívica y personal de los antiguos nahuas, en el texto castellano no se encuentran intervenciones directas del autor, pero se atribuye a Sahagún la traducción completa que según su nota final fue realizada “después de treinta años que se escribió en lengua mexicana, este año de mil quinientos y setenta y siete” (Sahagún, *Historia* 466). Esto es, los textos del código se realizaron primeramente en náhuatl, de manera tal que se ha notado que la parte castellana parafrasea al náhuatl y se economiza texto⁸⁸ además de que se dejó sin traducción los

⁸⁸ Varios expertos como Miguel León-Portilla, Kevin Terraciano y José Rubén Romero coinciden en que la parte castellana no es una traducción fiel del castellano, éste último actualmente encabeza uno de los seminarios dedicados a la paleografía y traducción del *Códice Florentino* con sede en la UNAM en afán de corregir la falta de fidelidad en las traducciones realizadas. Por su parte, desde el año 2017 se creó otro proyecto de traducción encabezado por Kevin Terraciano, de la Universidad de California, en el cual también colabora la Diana Magaloni y otros investigadores que son apoyados por el Museo Getty de los Ángeles, California, igualmente cuentan con la colaboración de la Biblioteca Medicea Laureniana en Florencia, Italia.

cantares a los dioses en la parte final del Libro II (199). El contenido final del libro es de 215 folios con 43 capítulos distribuidos en 6 oraciones a *Tezcatlipuca* I-VI (307-324); una confesión personal VII (325-328); una oración a *Tláloc* VIII (328-332); cinco discursos relativos a elecciones de nuevo señor IX-XIII (332-347); tres exhortos al pueblo XIV-XV (347-356); seis doctrinas morales, razonamientos y exhortos al buen comportamiento personal XVIII-XXII (365-386); un relato que describe la ceremonia del casamiento XXIII (386-392); trece palabras, razonamientos y afectos relativos al embarazo XXIV-XXXVI (392-432); dos relatos que describen el bautizo XXXVII-XXXVIII (432-437); una promesa para ofrecer hijos o hijas a la dedicación a los dioses y el cumplimiento de ese voto XXXIX-XL (437-442); una lista de adagios XLI (442); una de adivinanzas y otra de metáforas XLII y XLIII (451-466).

Temáticas

Por los temas es notorio que el libro VI está dividido en dos partes, la primera va del capítulo I al XVI (*Sahagún* 307-361) que aborda la vida pública y cívica de la sociedad general, la segunda va del XVII y hasta el XL (361-442) en los que se encuentran textos referidos a la vida personal, familiar e íntima de los nahuas y los últimos tres del XLI al XLIII (454-466), corresponden a adagios, adivinanzas y metáforas comunes a la cultura náhuatl.

Con respecto a la vida pública y cívica de la sociedad nahua un evento tenía especial importancia, la elección de *tlahtoani*, por ello, se registraron ocho largos discursos para las ceremonias conmemorativas⁸⁹ que se realizaban para la ocasión IX-XVII (332-365). A la

⁸⁹ Utilizo este concepto de acuerdo a los planteamientos de Paul Connerton quien investigó la importancia de los procesos rituales en las sociedades, señalando que la necesidad de preservar el conocimiento ya sea en las

elección de un nuevo señor, de cuya voluntad dependía la vida y obra del pueblo nahua, se le daba especial importancia pues se consideraba que “en cuanto al oficio [él era] como dios” (340), entonces, debido a la significación de ese evento público nahua había una serie de distintas arengas destinadas a ser pronunciadas por algún personaje con el derecho a tomar la palabra pública, es decir, una figura de autoridad como uno de los tres sumos sacerdotes *Quetzalcóatl*, *Tótec tlamacazqui*, *Tláluc*, el *tonalpouhqui* o lector de los destinos (342) y también el señor nombrado tenía turno de expresarse. En la serie de discursos dedicados a la solemne ocasión de entronización podemos notar la serie de exhortos con las cuales se le instaba para que ejerciera su cargo con dignidad y decoro: se le apremiaba a honrar a los dioses para evitar su ira y castigo; moderación y recato en la alimentación y conductas sexuales; justicia imparcial a sus súbditos; templanza y dominio de la ira y emociones arrebatadas; dominio de sus palabras, abstención de injurias y ofensas; humildad que lo previniera de la soberbia y la altivez, además de solemnidad en sus actos y palabras, consecuentemente, se esperaba que el señor nahua fuera ejemplo de virtuosismo, moderación y recato en su vida pública y privada de manera y que se caracterizara por tomar decisiones para el bien de su pueblo (*Historia*, 352-344). Finalmente, era el *tlahtoani* o algún mandatario de los que hemos visto quien en ocasión pública también expresaba exhortos al pueblo, demandándoles comportamiento honorable en tres discursos que se conservaron en capítulos XIV-XV (347-359).

culturas antiguas como en las actuales, está en función de dar continuidad histórica, asegurar la permanencia de instituciones, saberes y prácticas que se han construido a lo largo del tiempo. En su obra *How societies remember* aborda la importancia de la memoria social y el papel que desempeña para mantener el orden social, político o religioso y como los actos reiterados cargados de significado son un mecanismo para la permanencia. Connerton señala que las memorias colectivas existen en un marco referencial espacial específico y su búsqueda es la permanencia, de manera que para vencer el tiempo y asegurar la narrativa social las culturas mantienen “images of the past and recollected knowledge” que “are conveyed and sustained by (more or less) ritual performances” (38)

En lo que respecta a los discursos para las esferas privadas y familiares, estos los encontramos en la segunda parte del libro VI de los capítulos XVIII al XL (365-442), en ellos se encuentran palabras pronunciadas por figuras de autoridad del seno doméstico como los jefes de familia o, en su caso, mujeres que desempeñaban un oficio en alta estima como lo eran las parteras quienes tenían “muy buen lenguaje mujeril y muy delicadas metáforas” (402) para acompañar la preparación al parto, el nacimiento nahua en XXIV-XXXVI (392-432) y el bautizo en XXXVII-XXXVIII (432-437) que era realizado por la “partera o sacerdotisa” (434). En esa serie de expresiones preservadas existe un hilo conductor que unifica el contenido: el nacimiento, la vida terrenal y la muerte (aunque no se encuentran en este orden) con un tono mayormente pesimista, por ejemplo, para el nacimiento se encuentran expresiones de recibimiento al recién nacido como “¡Ay, dolor, que has venido a este mundo no para gozarte ni para tener contento, sino para ser atormentado y afligido en los huesos y la carne!” (Sahagún, *Historia* 421), sin embargo, a pesar de vaticinarse penurias, el nacimiento y sus ceremonias conmemorativas se realizaban con una serie de parafernalia que muestran la atención, preparación y cuidado ofrecido a la madre y al recién nacido, en total se dedicaron trece capítulos a esta temática convirtiéndose en el apartado más grande del libro VI. Además, cada nuevo integrante nahua igualmente debía ajustar su existencia terrenal a lo que socialmente se consideraba una vida digna de trabajo y esfuerzo, de tal manera que se registraron seis adoctrinamientos morales que contenían la serie de reglas que debía cumplir, así como también diversos mandatos que debía acatar para mantener un comportamiento honroso XVIII-XXII (365-386) que se esperaba también mantuviera en el matrimonio, ocasión para la cual se registró un discurso XXIII (386-392). Finalmente, se incluyeron discursos de tipo didáctico expresados por los padres nahuas para la educación de sus hijos los cuales Sahagún calificó

como “maravillosas maneras de hablar y [...] delicadas metáforas y propísimos vocablos” (373) correspondientes al “arte del lenguaje noble” (León-Portilla, *El concepto* 578) de la élite nahua.

Estilo

La discusión alrededor de los *huehuetlahtolli* ha estado polarizada a través del tiempo, por un lado, los defensores de la autoría y presencia indígena entre los que se encuentran Alfredo López Austin, Josefina García Quintana y Miguel León-Portilla estiman que este tipo de textos, incluyendo los del libro VI del *Códice Florentino* representan genuinamente lo nahua, incluso, este último investigador señala que algunos *huehuetlahtolli* se remontan a la época de los toltecas en los siglos X-XII d. C (León-Portilla *Huehuetlahtolli* 13), por esto, se estiman como creaciones cuyo origen es la oralidad antigua y se aquilatan como bastiones de la tradición nahua, es decir, que tienen origen prehispánico, así, estos textos se han convertido en motivo de apreciación de diversos estudiosos quienes identifican características particulares en este tipo de producciones. En contraparte, Jaques Soustelle⁹⁰ puso en duda el origen y significado de la palabra *huehuetlahtolli* y la antigüedad de estas creaciones cuestionando que sean producciones previas a la conquista, señaló también que incluso era necesario valorar si todo el contenido del libro VI debería considerarse muestra de la sabiduría prehispánica nahua, en resumen, ambos extremos han protagonizado diversas controversias a lo largo del tiempo, cada trinchera ha aportado argumentos en su defensa que han seguido siendo materia de una continua discusión⁹¹ sin elementos de

⁹⁰ En su artículo de 1956 “Apuntes sobre la psicología y el sistema de valores en México antes de la Conquista” publicado en *Estudios Antropológicos en Homenaje a M. Gamio*.

⁹¹ En particular una de las controversias destacadas fue la protagonizada por María José García Quintana y Salvador Díaz Cántora con sus respectivos artículos “Los *Huehuetlahtolli* en el *Códice Florentino*” y

mayor novedad. Lo que es resulta de interés en este apartado son las características que distinguen a estos textos, del vasto corpus de *huehuetlahtolli* existente León-Portilla ha concluido que en ellos se pueden identificar dos formas principales, la primera corresponde a los *cuícatl* creados por los *cuicapicqueh* o forjadores de cantos que incluyen cantos, himno y poemas que en un sentido muy amplio son equivalentes a “las producciones literarias en lenguas indoeuropeas [por lo que] los *cuícatl*, corresponderían a las creaciones poéticas, dotadas de ritmo y medida” (León-Portilla, “*Cuícatl* 29), esto es, la gran mayoría de ellos fueron hechas para ser interpretados acompañados de instrumentos musicales como el tambor, esto es, indica la estrecha relación entre la música, el canto y el baile nahua. En ellos, se pueden reconocer formas de ritmo y metro, uso de difrasismos, paralelismos y correlaciones entre frases que se presume pudieron marcar divisiones (29-47). Las temáticas corresponden a la estética del entorno cultural nahua, así, se subdividen en 1) *teocuícatl* cantos acompañados con música coral realizados para honrar y venerar a los dioses; 2) *yaocuícatl* o cantos de guerra para celebrar las victorias o hazañas de los guerreros y motivarlos a futuros triunfos; 3) *xopancuícatl* o cantos para festejar el renacimiento de la primavera, cantos de alegría; 4) *icnocuícatl* o cantos de tristeza por la muerte o la derrota 5) *pucuícatl* o cantos para niños; 6) *pilcuícatl* o cantos femeninos (Garibay K. *Historia*, 408).

“*Huehuetlahtolli. Libro sexto del Códice Florentino*” en los cuales discutieron acerca el vocablo que los identifica, su origen, significado y número discusión que ha tenido continuidad, por ejemplo, con el trabajo de Ignacio Silva Cruz publicado en “Paleografía y traducción del capítulo veintiuno del libro VI del *Códice Florentino*” de la revista Estudios de Cultura Náhuatl de la UNAM en el Número 51 del año 2016 quien plantea que por las características de los textos sólo son 71 *huehuetlahtolli* los que contiene ese libro, no todos como García Quintana defendió en su momento.

Por su parte, los *tlahtolli* se definen como palabra, discurso o relación, en este caso, su creación estaba a cargo de los *tlatinime* o sabios y se les suele identificar como creaciones en prosa. *Los huehuehtlahtolli* (como los del libro VI) pertenecen a los *tlahtolli*, estimados como discursos que condensan la antigua palabra porque en ellos se comunicaba “lo más elevado de la antigua sabiduría, las normas morales y cuanto había de guiar a los hombres en su marcha por la tierra” (León-Portilla, “*Cuicatl* 24).

Finalmente, en ambos tipos de producciones se pueden encontrar dos características comunes, estas son el uso de metáforas y las unidades de expresión o versos⁹² las cuales veremos ejemplificadas brevemente en este apartado. Con respecto a la primera, es frecuente el uso de símbolos para representar usando referencias a flores, colores, vegetales, piedras finas, metales preciosos, plumas, entre otras tantas categorías para evocar distintas atribuciones, características y cualidades nahuas, ejemplo frecuente del uso de este recurso lo encontramos en el capítulo XVIII del libro VI “del lenguaje y afectos que los señores usaban hablando y doctrinando a sus hijas cuando ya habían llegado a los años de discreción, exhortándolas a toda disciplina y honestidad interior y exterior y a la consideración de su nobleza, para que ninguna cosa hagan por donde afrenten a su linaje. Háblanlas con muy tiernas palabras y cosas muy particulares”. Este discurso era

⁹² Realicé este ejercicio de fragmentación a partir de las siguientes consideraciones: El texto original del *Códice Florentino* se registró en una prosa continua tanto en su versión en náhuatl como en castellano, igualmente, la paleografía y traducción al español en la *Historia General de las Cosas de la Nueva España* realizada por Alfredo López Austin y Josefina García Quintana mantiene un formato similar a dos columnas sólo en español. En ambas producciones no hay espacios de separación, sólo puntos y a partes con los que se distinguen largos fragmentos, entonces, para separar unidades de expresión identifiqué las formas dobles y triples apoyándome en los signos de puntuación además de la “y” que está presente repetidamente para separar ideas (ver texto completo en anexos), lo anterior en relación a los planteamientos de León-Portilla quien señaló que si bien las unidades de expresión son mayormente perceptibles en los *cuicatl* también están presentes en los *tlatohlli* y que para distinguirlos “el estudioso de los *cuicatl* tendrá que precisar en algunos casos cuáles son realmente las unidades de expresión” siguiendo la pauta de formas dobles y triples (*Cuicatl* 41).

pronunciado por los padres de familias nahuas cuando las hijas llegaban a la edad casadera, en el largo texto el progenitor tenía ocasión de expresar su aprecio utilizando una serie de lisonjas entre ellas:

Ten entendido,
hija mía primogénita,
que vienes de gente noble, de hidalgos y generosos.

Eres de sangre de señores y senadores que ha ya muchos años que murieron
y reinaron y puseyeron el trono y estrado del reino,
y dejaron fama y honra a las dignidades que tuvieron y engrandecieron su nobleza.

Nota, hija mía,
quírote declarar lo que digo:
sábeta que eres noble y generosa. Considérate y conócete como tal.

Aunque eres doncellita, eres preciosa como un *chalchíhuatl*, como un zafiro,
y fuiste labrada y esculpida de noble sangre, de generosos parientes.
Vienes de parientes muy principales e ilustres (Sahagún, *Historia* 366)

Este fragmento del discurso es representativo del lenguaje noble nahua, en el que se utilizan analogías para demostrar estima, cariño y aprecio por parte del padre quien manifiesta orgullo y reconocimiento, además, se incluyen una serie de exhortos que retomaremos en líneas adelante, de momento recordemos que estos textos “están expresados en un lenguaje cuidadoso, elegante, el que se nombraba *tecpillahtolli*, palabra noble. Dicha forma de expresión era la que se cultivaba y trasmitía en los calmécac, escuelas sacerdotales y centros de educación superior” (León-Portilla *Huehuetlahtolli* 13).

Otro recurso estilístico es el uso de formas dobles y triples que sirven para identificar y separar versos, es decir, crear unidades de expresión. En este caso, Frances Karttunen y James Lockhart han determinado que “la unidad básica de la poesía náhuatl es lo que llamamos verso” (16), idea que León-Portilla ha retomado denominándolos “unidades de

expresión” (“Cuícatl 29) mayormente perceptibles en los *cuícatl* aunque tienen presencia también en los *tlahtolli*. Se reconocen por dos frases que expresan ideas similares porque “la unidad más compacta, más fuerte, y más frecuente, más allá del verso individual, es el par de versos” (Karttunen y Lockhart, 18) pero también existen formas triples en las que la primera línea funciona como declaración introductoria. En cuanto a la disposición de los versos, los investigadores han señalado que lo que se destaca es “un tema, un sentimiento, un personaje, o todo ello en conjunto” (16), así, se agrupan unidades de expresión, “por el compartimiento o repetición de un mismo tema” (18), veamos un ejemplo.

Retomando el fragmento del capítulo XVIII del libro VI que revisamos en líneas superiores, he realizado una división identificando unidades de expresión cuyo resultado aparece a la izquierda mientras que en la derecha está la prosa original tal como aparece en el *Códice Florentino*.

Tú, hija mía,
preciosa como cuenta de oro
y como pluma rica,

Salida de mis entrañas,
a quién yo engendré
que eres mi sangre y mi imagen

Tu hija mia preciosa, como cuenta de oro, y como pluma rica, salida de mis entrañas, a quién yo engendré, que eres mi sangre, y mi imagen: que estas aquí presente, oye con atención, lo que te quiero decir, porque ya tienes edad de discreción:

Que estás aquí presente,
oye con atención lo que te quiero decir,
porque ya tiene edad de discreción: (Sahagún, *Historia* 365)

En esta primera unidad de expresión hay un paralelismo de tipo sintáctico, el padre que emite el discurso utiliza palabras semejantes para identificar a la receptora, después, en la segunda unidad reitera el lazo que los une en una correlación establecida y nuevamente regresa a su hija en la tercera unidad. Las características estilísticas identificadas por Frances Karttunen, James Lockhart y León-Portilla en los *huehuetlahtolli* han llevado a considerar que tanto los *cuícatl* como los *tlahtolli* son muestra representativa de la tradición nahua, estimando, incluso, que se mantienen vigentes en la ritualidad de las comunidades, conservándose como palabras que se pronuncian de memoria por personas mayores de respeto en ocasiones como el nacimiento, casamiento, buena cosecha, llegada de lluvias, entre otras circunstancias de festejo y también de duelo, esto es lo que ha afirmado de su propia experiencia Librado Silva Galeana, nahuatlato, traductor y difusor de las tradiciones nahuas quien ha señalado que existe una “gran similitud que guardan los testimonios de la antigua palabra con las alocuciones que se siguen pronunciando hoy en día [...]. De modo que muchos rituales antiguos que se consignan en el libro VI [del *Códice Florentino*], siguen vigentes hoy día” (134). Además, señala

...los escritores en lengua indígena sabemos cuán necesario es para nosotros disponer de escritos en nuestra lengua para saber cómo han escrito en ella los que mejor la conocieron, los que la utilizaron en su etapa de mayor esplendor; y en este sentido para los nahuas los *huehuetlahtolli* son una mina de riquezas insospechadas: por el vocabulario, las maneras de decir, las elegancias del lenguaje; son una mina inagotable pero no para copiarlos servilmente, sino para que, inspirándose en ellos, escribamos sobre nuestro modo de vida actual, sobre lo que queremos y debemos decir (134-35)

Las palabras del nahuatlato nos dan el prefacio para notar la existencia y persistencia de las formas estimadas como tradicionalmente nahuas en un autor prolífico de la literatura actual: Natalio Hernández.

4.1.2 Nepantla, Natalio Hernández

Esta investigación la realicé con la guía de una serie de preguntas cuyos destinatarios fueron los autores de los que me ocuparé en este apartado, estas incluyeron: ¿Cómo es el proceso de escritura de un autor nahua español?, ¿Conocen las fuentes consideradas originarias de la escritura nahua?, ¿Incluyen o excluyen voluntariamente un intertexto, por qué?, ¿Qué papel jugó la transmisión oral en su crianza y posteriormente en su labor literaria?, ¿Por qué es importante seguir escribiendo en náhuatl?.

Mi proceso de investigación siguió este camino, la serie de cuestionamientos surgieron a partir de la lectura de las obras seleccionadas para el análisis de esta sección, previamente a haber conocido y analizado el contenido del libro VI del *Códice Florentino* por lo que en los textos de Natalio Hernández escritor, académico e investigador náhuatl me resultó evidente notar el estilo de los *huehuetlahtolli*, sus palabras y sus formas, consecuentemente me pregunté hasta qué punto los textos estimados tradicionalmente nahuas habían inspirado la producción actual del autor contemporáneo, posteriormente, en la escritura de este último capítulo encontré lo expresado por Silva en líneas superiores, esto es, la afirmación de que los textos antiguos eran manantial del que abrevan algunos escritores nahuas actuales. Pero me he adelantado un poco, esta afirmación se comprobó una vez que realicé la serie de entrevistas al autor, cuyo proceso expongo a continuación.

De entre la amplia producción de Hernández seleccioné la obra bilingüe nahua español *El vuelo del colibrí* Patlani Huitzitzilin⁹³ para mostrarla como ejemplo de producción Nepantla⁹⁴ en tanto que “canta una historia, cuenta poéticamente una experiencia, articulando voces convocadas por la memoria” (7), es decir, son una serie de discursos con reminiscencias a la tradición oral nahua. *Piltata* es el personaje quien recuerda su existencia terrenal (15) y desde la tercera estrofa recurre a una clásica metáfora náhuatl, la flor y canto:

Cuando morí,
de inmediato vinieron los músicos,
tocaron toda la noche
y con música ritual de la flor, me despidieron,
porque todo el tiempo
me dediqué a cuidar la flor,
la flor me fortaleció,
la flor me ayudó

Este primer verso adscribe el texto a la tradición nahua pues tenemos dos elementos que lo identifican de esa manera, uno de ellos es que el personaje es un tata, es decir, un

⁹³ Debo aclarar que mi análisis y comentarios se circunscriben a la obra de Hernández analizada *El vuelo del colibrí* publicación de acceso libre por la Universidad Veracruzana disponible en <https://libros.uv.mx/index.php/UV/catalog/view/FI362/1231/1755-1> además de su más reciente obra *De la hispanidad de cinco siglos a la mexicanidad del siglo XXI* ejemplares que estimo son claramente representativos de su postura, en este sentido, no es pretensión de este trabajo de investigación desacreditar su larga trayectoria docente y su papel en la conservación del náhuatl.

⁹⁴ El término Nepantla tiene diversas aproximaciones como las de Gloria E. Alzaldúa quien retoma la palabra de origen náhuatl y elabora acerca de lo chicano y lo fronterizo. En este trabajo de investigación utilizo Nepantla de acuerdo a su significado original “en medio” (Thouvenot 123), tal como Carlos Blanco Aguinaga en “La literatura del exilio en su historia” para cuestionar la escritura e identidad de quienes como el “indio de mediados del siglo XVI que, preguntado por el cura de su pueblo que cómo estaba, contestó sencillamente que “aquí no más, padrecito, *nepantla*”; es decir, en medio. Ni aquí ni allá, quería decir el indio legendario; ni del todo con mis antepasados, ni realmente con ustedes” (38)

“taita, padre de los niños” (Thouvenot 296) o una persona de edad madura, en este caso, un anciano de ochenta años (Hernández, 23) quien se dedicó a la creación de flores, es decir, versos y cantos o *in Xóchitl, in cuícatl* expresión que se traduce como flor, canto o también palabra florecida o música con palabras (Garibay K., *Historia* 81-82), entonces la palabra flor se utiliza como metáfora. En la lectura de este apartado se establece la identidad del personaje cuyas palabras deben ser aquilatadas pues habla desde la sabiduría de su tradición, tal como Hernández nos deja saber. Es evidente, además, el uso de la forma triple en la parte final de la estrofa en las que se utiliza repetidamente la metáfora flor para expresar ideas semejantes de manera tal que en esta unidad de expresión se repite un mismo tema, este es, que el personaje fue creador y custodio de la tradición oral. En los versos siguientes el autor recurre al uso literal de la palabra flor y al final del verso con mayor claridad reitera y regresa al uso metafórico del vocablo.

la flor y el canto

marcan nuestra forma de ver el mundo

y nuestra vida

en la tierra

El texto dividido en treinta y un capítulos (numeración romana tal cual los huehuetlahtolli del *Códice Florentino*) aborda diversas temáticas relacionadas, entre ellas, el nacimiento, desarrollo, vivencias mestizas en las que se entrecruzan formas tradicionales de vida indígena con una realidad castellanizada y la muerte, en ellos el autor utiliza repetidamente la palabra flor metafórica o literalmente debido a que este símbolo nahua polisémico remite a la vida, lo sagrado y festivo. También, se encuentran voces nahuas

como *Tlalocan* (paraíso o reino de Tlaloc), *Chicomexochitl* (siete flores), *Omeyocan* (punto más alto del estrato celeste nahua), *Ometeotl* (Dios supremo dual) entre otros, igualmente incluye vocablos castellanos como Virgen de Guadalupe o Padre Jesucristo (Hernández *El vuelo*, 2-5), además de esta alternancia de voces hay otra característica distinguible en su creación: los intertextos reconocibles.

Gérard Genette señaló que la intertextualidad⁹⁵ es “una relación de copresencia entre dos o más textos, es decir, eidéticamente y frecuentemente, como la presencia efectiva de un texto en otro” (10), en su obra *Palimpsestos* señaló que la intertextualidad puede presentarse en forma de cita, alusión y plagio, así, el autor señaló que existen dos tipos de texto, el hipotexto como texto origen y el hipertexto creado a partir de ese primero (10-12). Estos planteamientos son relevantes para esta investigación pues mucho de lo que hemos estado analizando está en relación a qué tanto persiste y resiste en la producción literaria indígena actual la tradición nahua, en contraste, hasta qué punto esta escritura fue colonizada por estructuras ajenas manifiestas en las producciones coloniales hechas por los evangelizadores, es decir, el *Códice Florentino* y sus *huehuetlahtolli*. Hemos visto que la serie de discursos que se identifican como la antigua palabra corresponden a una diversidad de arengas, encomios, exhortos y alocuciones que se recitaban de memoria para ocasiones solemnes, entre ellas, la entronización de un nuevo señor nahua. También había palabras específicas para ocasiones memorables tales como el nacimiento, el embarazo y la ritualidad que envolvía al parto, el bautizo, el casamiento entre otras circunstancias personales que se conmemoraban y celebraban en la tradición nahua. Estos cuarenta y tres

⁹⁵ Se reconoce que el término fue creado por Julia Kristeva, quien a partir del concepto de intersubjetividad en los textos de Mijaíl Bajtín cuando éste analizó la relación entre un texto y otro, por su parte Kristeva propuso el de intertextualidad, que fue retomado por otros autores como Gérard Genette y Linda Hutcheon.

diferentes discursos (con numeración romana) fueron preservados en el código agrupándose por temáticas relacionadas de mayor a menor importancia, es decir, se dio inicio con los actos públicos y de gobierno nahua para posteriormente abordar lo correspondiente a la vida privada e íntima de sus habitantes, es justamente esta temática de la vida personal de la cual se nutre la escritura de Hernández pues su obra *El vuelo del colibrí* tiene como intertexto los *huehuetlahtolli* XVII al XXII del libro VI, veamos algunos ejemplos:

El capítulo XVII al XXII son una serie de discursos relacionados pues son elocuciones de exhorto y reconocimiento pronunciadas por los progenitores cuando los varones y mujeres nahuas llegaban a la edad casadera, esto es, varios de ellos son antesala del nuevo hito personal en la vida nahua (que veremos en líneas posteriores), es decir, la ceremonia del matrimonio que se registró en el capítulo XXIII del *Código Florentino* “de la manera que hacían los casamientos estos naturales”. Este discurso señala la ritualidad que se llevaba a cabo en etapas tempranas de la madurez (el texto no señala una edad específica) para evitar que los hijos cayeran en arrebatos de deseos carnales. Al joven se le separaba de su centro de enseñanza y de su maestro o *telpuchtlatoque*⁹⁶ personaje importante a quien primeramente se le agasajaba con un banquete, a fin de obtener su venia para que el joven pudiera iniciar el proceso para elegir esposa. La autorización se concretaba con la entrega de un hacha, señal de que el joven quedaba libre de su maestro e institución de enseñanza (386-388), era el momento para que una matrona casamentera eligiera a la joven ideal para concretar el matrimonio. Una vez realizada la elección, un séquito de mujeres acudía cuatro veces su casa para pedir su mano en matrimonio “con

⁹⁶ TELPUCHTLATO (S), TELPUCHTLATOQUE (p). <<El que ordena entre los jóvenes>>. Director de los jóvenes en el *telpocalli*. (Sahagún, *Historia* 904)

mucha retórica y con mucha parola” (Sahagún, *Historia* 388) para convencer a los padres de familia y una vez que se aceptaba el compromiso se procedía a consultar a los adivinos para que señalaran el día ideal para realizar la ceremonia de matrimonio. Un día antes de la boda se realizaba un convite para la gente respetable como los maestros del novio y los ancianos del pueblo, también se realizaban los preparativos y atavíos de la novia que incluían un baño ritual en su hogar, a fin de que estuviera presentable para recibir a los ancianos quienes se apersonaban para dirigirle un discurso compuesto de una serie de exhortos que debía acatar para ser una esposa nahua ideal. Una vez realizado el diálogo con la joven casadera el ritual se concretaba en casa del novio cuando las casamenteras “ataban la manta del novio con el *huipili* de la novia” (390) para unir sus destinos y concretar su casamiento que se celebraba con otro banquete.

En este capítulo en el que se describen tanto los preparativos como la ceremonia de matrimonio incluye breves intervenciones de palabras expresadas por diferentes personajes que intervienen en cada etapa de la ceremonia, sin embargo, como mencioné en líneas previas, los discursos XVII al XXII son la antesala a la transición al matrimonio, esto es, previamente y como parte de esta ceremonia los jóvenes involucrados escuchaban en diversas ocasiones discursos en voz del padre del novio, ancianos, matronas respetables y la madre de la novia. Uno de éstos lo hemos visto previamente, corresponde al capítulo XVIII “del lenguaje y afectos que los señores usaban hablando y doctrinando a sus hijas ...”, en este texto del cual hemos destacado las metáforas y las unidades de expresión incluía además una serie de exhortos que Hernández abrevia en su producción, es decir, unifica estos seis discursos incluido el del matrimonio en su obra, veamos de forma resumida

cuáles son los encomios y exhortos que se dirigen a la doncella o al joven mancebo en la fuente original, para posteriormente comparar con *El vuelo del Colibrí*.

De forma resumida las temáticas de los diferentes capítulos se pueden identificar como palabras de reconocimiento, exhortos y descripciones del mundo y la vida terrenal. Los reconocimientos son, por ejemplo, palabras dirigidas a la doncella receptora del discurso del capítulo XVIII “que vienes de gente noble, de hidalgos y generosos. Eres de sangre de señores y senadores” (366), igualmente esta fórmula se usa para los varones destacando su ascendencia hidalga y noble (363). La serie de exhortos se dividen en varias materias, entre ellas, el aprecio y respeto a los dioses (362, 364, 367, 380 y 383); esfuerzo y trabajo (363-364); humildad y sencillez (364,376 y 377); decencia y moderación sexual (369, 382); y lo relativo a la medida personal al comer, vestir, hablar y conducirse en sociedad (370,383,384, 385), y el respeto a la memoria y palabra de los ancianos (364, 370, 374). Además, existen una serie de fragmentos que expresan parte de lo que se considera la filosofía nahua, es decir, la razón de la vida terrenal (365, 374); la naturaleza de los dioses, el paraíso e infierno (usando estos vocablos castellanos) (379- 380). En este sentido, una vez que se conocen las temáticas es que los *huehuetlahtolli* se incluyen en *El vuelo del colibrí*, algunas veces con citas casi directas en los diversos capítulos de la obra de Hernández, veamos algunos ejemplos utilizando las categorías presentes en los discursos XVII al XXII.

Reconocimiento: <<Hijo mío, aquí estás en presencia de tus parientes [...] Ya eres hombre. Parécenos que será bien buscarte mujer con quien te cases ...>> (Sahagún, *Historia* 387)

Hernández, por su parte escribe:

Mis hijos,
mis pequeños:
mi muchacho *Piltata*,
mi doncella *Pilnana*,
ha llegado el día
en que podrán sentar cabeza,
enraizar
en la tierra (Hernández, *El vuelo* 41)

Exhorto, respeto a los dioses: “daréis placer a nuestro señor dios que está en todo lugar. Con esto le solicitaréis para que os haga mercedes” (*Historia*, 363),

Hernández escribe:
y respeten también,
a nuestro padre y nuestra madre,
a nuestra madrecita tierra,
y a nuestro padre El Sol
[...]
Ellos fortalecen nuestro corazón,
[...]
que proviene de los cuatro rumbos (*El vuelo*, 43)

Exhorto, trabajo: “tengáis cuidado de las cosas de la agricultura” (*Historia*, 363)

Hernández registra:

Trabajen
[...] nuestra milpa (*El vuelo*, 49- 57)

Exhorto, respeto a palabra y memoria de ancianos: “Nota bien las palabras que quiero decir, y ponlas en tu corazón, porque las dexaron nuestros antepasados los viejos y viejas, sabios y avisados, que vivieron en este mundo” (Sahagún, *Historia* 378)

...esta palabra sabia,
 la antigua palabra
 [...]

 el pensamiento de nuestros ancestros
 [...]

 que no se olvide,
 que no desaparezca
 la palabra antigua, la palabra sabia (Hernández *El vuelo* 93-95)

Además, tanto en los *huehuetlahtolli* del código como en la obra de Hernández se incluye, como mencioné en líneas atrás, la ceremonia del matrimonio cuyas semejanzas son notables en los dos registros. En el código (XVIII) toda la parafernalia que llevaba al casamiento iniciaba cuando “decía el padre del mancebo” (Sahagún, *Historia* 387) que ya era tiempo y oportunidad para buscarle esposa así, se apersonaba frente a su hijo para informárselo con solemnidad, en similitud Hernández escribió:

Nuestro padre José Antonio nos llamó, [...]

 nos sentó en un petate, [...]

 empezó a hablarnos

 y empezó a decir: (*El vuelo*, 37-38)

El discurso que escribió no presenta transcripción literal del pasaje del capítulo XXIII, sin embargo, es notorio que sigue la misma estructura: encomio a reverenciar a los

dioses (43), respeto a la institución del matrimonio (49) y demanda al esfuerzo y al trabajo duro (49) tal como aparece en el *Códice Florentino* (Sahagún *Historia* 389-392), asimismo, el matrimonio se formaliza en el seno familiar en el que intervienen los parientes como figura de autoridad.

Podríamos seguir comparando fragmentos de la obra de Hernández para confirmar que el hipotexto presente en su obra *El vuelo del colibrí* son los *huehuetlahtolli* del *Códice Florentino*, sin embargo, considero que el punto está demostrado y los demás serían repeticiones un tanto innecesarias, entonces, a este análisis sólo agregaré dos aspectos que suman a mi argumento; de acuerdo al código el parto, nacimiento, baño ritual (XXVIII-XXIII) y el Bautismo (XXXVII y XXXVIII) eran dos ceremonias de especial apreciación entre la comunidad nahua así, se dedicaron una serie de discursos dirigidos a la madre, su vástago y las diversas deidades invocadas, esto es, encontramos detalles de las creencias nahua y la significación de los preparativos con los elementos incluidos, Hernández, por su parte, los incluye en su capítulo XXV (*El vuelo* 119-121). Voluntaria o involuntariamente el autor incluyó en su obra ceremonias en las cuales se utilizaba la potencia de la palabra pronunciada y su capacidad para transformar la realidad, ya sea concretando un matrimonio y cambiando el status social de los individuos que se convierten en esposos, o recibiendo y reconociendo a un nuevo integrante nahua. En cada ocasión las elocuciones del código manifiestan el excelso dominio de la palabra noble, el lenguaje elegante presente en los discursos del libro VI que elogió Sahagún cuando señaló que en la nación nahua “los sabios, retóricos, virtuosos y esforzados, eran tenidos en mucho” (*Historia* 305) pues esta habilidad era fruto de sus cualidades retóricas que los elevaba al nivel de los sabios griegos, españoles, franceses e italianos por lo que su distinguido estilo era “propio de sus

antepasados, y obras que ellos hacían” (306), lenguaje que claramente busca emular Hernández en su obra.

Entonces, a juzgar por lo que he demostrado previamente, que el hipotexto en la obra de Hernández son los *huehuetlahtolli* del libro VI del *Códice Florentino*, busqué al autor iniciando con este planteamiento, a continuación, transcribo algunos fragmentos de la entrevista personal realizada el 2 de agosto de 2022:

Revisando algunos de sus artículos, especialmente uno que publicó la Ibero en Voces de la nueva literatura indígena en 2019 usted comentó acerca de que los escritores contemporáneos de la lengua nahua abrevan de las obras antiguas, entonces, justamente maestro yo noté en su obra *El vuelo del colibrí*, noté referencias, tal vez me equivoque, encontré referencias a los *huehuetlahtolli*, entonces, si mi deducción es correcta, la referencia, el intertexto ¿fue voluntario o involuntario?, más puntualmente me gustaría saber si su proceso creativo, cuando usted escribe parte de un texto conocido como puede ser en este caso el *Códice Florentino* o alguna producción de la época o lo que escribe son sus memorias y su propia experiencia maestro, eso es lo que me gustaría saber (Hernández, Entrevista 1)

Como respuesta el autor señaló lo siguiente:

Cristina, yo empecé desde mi mundo, desde mi universo simbólico, desde la matriz de mi lengua materna. Yo he declarado en los últimos años que yo he tenido o tuve en mi infancia a dos grandes maestros. Una maestra que fue mi madre (falleció hace como 8 años) y mi padre (que falleció hace como 12 años), eh, mi madre, a través de los rezos, rezos dentro de la vida cotidiana,

y desde luego en los rezos en las ceremonias tradicionales invocaba a la madre tierra, invocaba al universo, invocaba a la igualdad de los hombres, de las mujeres en el mundo y ella decía que todos somos hermanos. Esto yo lo escuché desde niño y desde luego así transcurrió mi vida como adolescente y luego como adulto. Mi madre fue como la poetisa de mis primeros años y mi padre fue un excelente narrador, un excelente cuentista. O sea, toda nuestra educación de la infancia y de la adolescencia transcurrió con relatos míticos y, en donde, nosotros, eh asombrados por todo lo que nos transmitían a través de los cuentos y las leyendas le preguntábamos, un poco inquietos si lo que nos había relatado era real o era algo ficticio, algo pues surgido de un cuento de una leyenda y él nos decía: la verdad no lo sé, pudo haber sido cierto o no, pero yo lo sé porque así lo relataron también mis padres y mis abuelos. Entonces, con esto quiero decirle pues, que mis lecturas son posteriores. Yo empiezo a redescubrir mi mundo, mi mundo ancestral, mi mundo de infancia allá en la huasteca. Lo redescubro cuando encuentro las publicaciones, las obras de Don Miguel León-Portilla primero *Trece poetas del mundo azteca*, luego *Quince poetas del mundo náhuatl*, este, *La visión de los vencidos* y todo todo lo que después él me fue compartiendo y dedicando. Porque muchas de sus obras conforme fueron saliendo me las fue dedicando (1-2).

De acuerdo a las palabras del autor, su creación literaria inició en 1980 con un conjunto de poemas en náhuatl que calificó de “rústicos y rudimentarios” que fueron publicados en 1985 en su primer libro *Xochikozcatl* (collar de flores), sin embargo, esta

creación original quedó atrás, pues lo que ahora escribe, como *El vuelo del colibrí* son obras nepantla, esto es, producciones claramente influenciada por las lecturas que señaló, en las cuales, aunque no refiere al *Códice Florentino* está notoriamente presente, ni hablar de la cercana relación con León-Portilla cuyo estandarte innegable ha sido la defensa de la presencia indígena en las producciones coloniales, además de la estructura, estilo y demás características de los *cuícatl* y *tlatohlli* que él identificó.

Hernández es Nepantla en tanto que se encuentra “atrapado entre dos imaginarios” (Buj, 44), por un lado, su nacimiento en Naranjo Dulce Ixhuatlan de Madero, Veracruz en una comunidad nahua lo nutre de un marco cultural indígena de primera mano, esto es, creció en contacto directo con la tradición oral, refirió que considera a su madre como la poetisa de sus primeros años en tanto que su padre fue un gran narrador y excelente cuentista, así, tuvo oportunidad de nutrir su universo simbólico de rezos entonados por su madre en la cotidianidad y otros tantos para las ceremonias tradicionales en las cuales se invocaba a la tierra y al universo, igualmente escuchó en voz de su padre cuentos y leyendas herencia de sus ancestros. Como resultado de este entorno el autor escribió sus primeros versos en náhuatl, sin embargo, a su llegada a la Ciudad de México para fungir como maestro indígena su obra se transforma, incorporando, o “redescubriendo [su] mundo ancestral” (Hernández, Entrevista 2) de la huasteca a través de las obras de León-Portilla. Esto es una operación dialéctica que lo lleva a echar mano de la alegoría indígena para ajustar su producción, es decir, escribía mayoritariamente en náhuatl e incluso se negaba a traducir sus textos, sin embargo, refirió “alguien me dijo: Natalio si tú no traduces tus poemas nadie se va a enterar qué estás diciendo o solamente se van a enterar tus hermanos y paisanos hablantes de náhuatl” (3), así tradujo su obra *Xochikoscatl* y posteriormente

realiza *Papalocuiatl* o *Canto a las mariposas* completamente en español, refiere además, que a partir de esta producción se asume como mestizo (3) para escribir en náhuatl y español. Hernández perteneció al México profundo que define Guillermo Bonfil como aquel conformado por “una gran diversidad de pueblos, comunidades y sectores sociales [...] portadores de maneras de entender el mundo y organizar la vida que tienen su origen en la civilización mesoamericana”⁹⁷ (17) de la cual forman parte la colectividad nahua, ese México con una historia milenaria que le permitió acumular un repertorio material que abarca una diversidad de manifestaciones como ceremonias, objetos, alimentos, sistema social, sitios sagrados cuyas reminiscencias se pueden percibir en la escritura de Hernández, sin embargo, esto no niega que el autor haya atravesado un “proceso de desindianización”⁹⁸ (31) que históricamente ha sido orquestado por fuerzas etnocidas que han impedido la continuidad de los pueblos y comunidades a quienes se ha forzado para abandonar su identidad cultural propia para ajustarse a una realidad otra (31-32), en el caso de Hernández comenzó con el desarraigo de su tierra natal, continuó con la exigencia a escribir en español y se concretó con su adaptación para habitar entre “dos vertientes culturales” (Hernández, Entrevista 3), entonces ¿esta renuncia es causa de la presencia de temas, formas y estilo que se atribuyen a las creaciones nahuas en su obra *El vuelo del*

⁹⁷ El autor refiere que el origen remoto de esta civilización fue en 1500 antes de nuestra era, en las regiones correspondientes a Veracruz con la cultura Olmeca, considerada como madre de la civilización mesoamericana (Bonfil 20).

⁹⁸ En su obra *México profundo Una civilización negada* Bonfil utiliza el vocablo indio pues señala que “El indio no se define por una serie de rasgos culturales externos que lo hacen diferente ante los ojos de los extraños (la indumentaria, la lengua, las maneras, etc.) se define por pertenecer a una colectividad organizada (un grupo, una sociedad, un pueblo) que posee una herencia cultural propia que ha sido forjada y transformada históricamente, por generaciones sucesivas; en relación a esa cultura propia, se sabe y se siente maya, purépecha, seri o huasteco” (36), sin embargo, indio es un término histórico que durante el periodo colonial se utilizó para designar a los naturales que habitaban América por lo que puede tener connotaciones despectivas, en ese sentido, en este trabajo de investigación he utilizado la palabra indígena (s) cuando los autores como Natalio Hernández, Martín Tonalmeyotl u cualquier otro la han utilizado pues el término se normalizando para referirse a los pueblos mexicanos originarios.

Colibrí?, ¿cuál es lo original? porque lo que hemos visto en esa obra “lo reconduce a la senda de la mirada tradicional” (Buj, 65) plagada de símbolos, metáforas y arquetipos en los cuales el tono, métrica y repetición forman parte del canon establecido y reconocido de las producciones nahuas como el *cuícatl* y los *tlatohlli*, su creación tiene una relación de distancia intermedia porque la continuidad de las formas tradicionales nahuas es imposible, su texto presenta un vínculo con la dimensión simbólica nahua dualidad de presencia/ausencia que busca remitir a su momento prístino y olvida la imposición hegemónica de la escritura, el castellano y los objetos fetiches tradicionales fruto de la escritura colonial como el *Códice Florentino* y sus *huehuetlahtolli* del cual se nutrió su producción, su escritura “dice y olvida: manifiesta cuanto está diciendo la cultura y cuanto está olvidando [aquello que] ha sido reprimido, disciplinado o destruido para que quede acallado” (300) transformando radicalmente todos los ámbitos de la vida indígena pasada y presente para se llegue a normalizar, como señaló el autor, que su proceso de desindianización es parte de una convivencia cultural y lingüística. La obra de Hernández que he analizado perpetúa la continua oda y romanticismo de lo que se estima fue el lenguaje nahua antiguo, ese en el que proliferan las flores, el corazón, las aves y las mariposas del campo, de una realidad utópica que no se ajusta a la contemporaneidad, “es un adalid de las “presencias místicas”, sí, pero en su versión edulcorada” (Buj, 350) que no supera la propuesta de un configuración estética y apunta a la producción de sensibilidad pues su influencia esencial, señala, es la “trilogía de grandes humanistas que formaron el padre Ángel María Garibay (1892-1967) y Miguel León-Portilla (1926-2019) con fray Bernardino de Sahagún (1499-1590)” [...] que se funden en el tiempo para entregarnos una obra maravillosa en la que nos recuerdan, a todos los mexicanos, quiénes somos, de dónde venimos y cuál es el lugar y el destino de México en el concierto de las naciones y las

culturas del mundo” (Hernández, *De la hispanidad...* 18). Al respecto, pensar el mundo indígena como una transición a la contemporaneidad en la que su presencia está normalizada y aceptada en origen, olvida la violencia que llevaron a cabo los paladines del imperio que irrumpieron violentamente la continuidad histórica nahua que ya hemos visto, cuyo resultado fue la serie de archivos coloniales de los cuales se nutre la producción de Hernández⁹⁹.

Finalmente, cada escritor tiene el derecho a la libertad, derecho que no se ejerce cuando se utilizan ideas recicladas, tan arraigadas que se ha olvidado de dónde provienen, cuando se escribe en un formato fijo, establecido y conveniente; cuando en lugar del pensamiento original se usa la repetición conciente o inconciente de teorías de una genealogía que hereda las mismas formas y quizá los mismos vicios: Bernardino de Sahagún, Ángel María Garibay Kintana y Miguel León-Portilla porque son “una trilogía de grandes humanistas” (Hernández, *De la hispanidad* 63). En esencia la escritura de Hernández no tiene nada equivocado, así como no fue equivocada la versión del mundo indígena construida por Sahagún, la diferencia son más de 500 años. No tiene nada de nocivo constriñir la existencia de los pueblos indígenas sólo a los espacios culturales, se han incrementado los premios a la producción literaria en letras indígenas y también se incrementan los presos indígenas. No podemos demandarle que sea un paladín de la justicia, pero el poder de la letra está comprobado, lo sabía Nebrija, lo supo Sahagún¹⁰⁰.

⁹⁹ Al momento de la realización de esta entrevista el 2 de agosto de 2022, Natalio Hernández participaba en la creación de la Universidad de Lenguas Indígenas por parte del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, así, el autor con una larga trayectoria como docente, investigador y escritor indicó que busca contribuir a la permanencia y conservación de ese patrimonio cultural mexicano.

¹⁰⁰ El proyecto y afiliación política personal de Natalio Hernández no ha sido interés central de este trabajo de investigación, al respecto sólo agregaré que en su escritura persiste un afán armonioso y dulcificado de temas complicados: “No quiero pecar de optimista, sin embargo tengo que reconocer que hemos avanzado un buen tramo, como sociedad, para construir la nación que demandaron los hermanos zapatistas cuando, en 1994,

4.2 Ruptura y Martín Tonalmeyotl

En la producción literaria nahua actual es posible encontrar voces distintas, obras bilingües que no buscan evocar la flor y el canto, que se atreven a superar los paradigmas tradicionales e incluir temáticas poco convencionales que irrumpen con fuerza, tal es el caso de los escritores bilingües Gustavo Zapoteco y Martín Tonalmeyotl. Fue mi interés inicial entrevistar para este trabajo de investigación a Zapoteco poeta y traductor originario de Toltitepec Guerrero, sin embargo, por cuestiones de tiempo el encuentro se quedó en el tintero, no obstante, comentaré su obra *Lluvia Negra Kaposkiyahwitl* porque refleja la realidad de comunidades como los tlapanecas, mixtecas y nahuas de guerrero y popoloca de Puebla que tienen que desplazarse de sus comunidades originarias para obtener sustento en la zafra. En la cándida voz de Piltzin (príncipe) conocemos la dureza de la vida del campo, la pobreza y violencia que enfrentan todos aquellos cuya única forma de sobrevivir es su fuerza física de trabajo para la agricultura, actividad en la cual deben participar los niños para contribuir a la economía familiar. Piltzin posee una madurez y conciencia que supera sus escasos años, el niño conoce que los plantíos en los que trabaja él y su familia fueron originalmente lugares de explotación de sus antepasados, sustituidos posteriormente por africanos más recios para las condiciones de extremo calor y esfuerzo requerido por Hernán Cortés en sus haciendas de Tlaltenango y Tlacomulco, eso le cuenta a Nitsin su primo mientras lo enseña a soportar las inclemencias del tiempo y del trabajo que termina con una celebración posterior a la quema de los campos, cuando cae la lluvia negra.

increparon a la nación mexicana diciendo: “queremos una nación incluyente de las diversas lenguas y culturas, de las historias de los pueblos, de la visión del mundo de nuestros ancestros; en fin, un México de muchos colores, de muchas miradas, de muchos rostros” (Hernández *De la hispanidad*, 98).

Zapoteco incorpora en su obra aspectos que remiten a las ceremonias tradicionales como la celebración o convite por una cosecha exitosa pero su obra no apela al sentimentalismo ni romanticismo de un pasado idílico, denuncia, en voz de un niño, las condiciones de marginalidad y de violencia en la que viven muchas comunidades tradicionales cuya realidad es el desplazamiento, la pobreza, la desterritorialización porque la tierra es una mercancía, “algunos ejidatarios fumigan con insecticidas, pero esto es malo, dicen algunos, ya que mata a la tierra y los animales” (Zapoteco, 20) dice Piltzin. Sus “formas tradicionales de vida coexisten conflictivamente con los nuevos estilos” (Bonfil, 53) pues la tradición agrícola, herencia de la civilización mesoamericana con sus técnicas de cultivo y formas de conocimiento originadas en una visión propia de la naturaleza que no se ajusta a las demandas actuales, esto porque la agricultura capitalista actual no apunta a un objetivo de suficiencia sino de acumulación de riqueza, así, ante las condiciones extremas el indígena cede ante el empresario agrícola y refuerza su vínculo a su cultura de origen en las pocas oportunidades de retorno a su comunidad (60-61). La propuesta de Zapoteco señala cómo la presión de la sociedad dominante con sus demandas ha logrado quebrar la identidad étnica, la autosuficiencia y la dignidad de las poblaciones originarias en un continuo que ha cumplido quinientos años.

Por su parte Martín Tonalmeyolt campesino, poeta, narrador y traductor nahua originario de Atzacaloya Guerrero en su obra *Ritual de los olvidados* entreteje “la concepción de la naturaleza y la ubicación que se le da al hombre en el cosmos” (Bonfil, 42) tradicionalmente en la cultura nahua con la violencia, desterritorialización y marginación a la que se enfrentan dentro y fuera de sus comunidades, así, su escritura tiene el eco de las montañas y la sabiduría heredada de sus ancianos pero también la rabia de la

denuncia, el dolor de la pérdida, el lamento de hambre y de pobreza. En su serie de poemas el autor nos introduce a su lugar de origen, muestra el frágil vínculo que resiste uniendo a los hombres nahuas y la naturaleza que les permite conocer que con su llegada las golondrinas “marcan el tiempo de la siembra” (Tonalmeyotl *Ritual*, 9), sin embargo, esa tierra ya no es su espacio ideal, el vergel de labor y sustento, ahora, lamentan que es el lugar

donde nuestras manos se han manchado de miseria
donde nuestras flores lloran sangre (27)

Revela la condición de un campo empobrecido en manos de los caciques que explotan a sus paisanos, pueblos

donde los niños quieren ser blancos
donde a los niños se les enseña a pisotear su idioma
donde nuestros hermanos han desenterrado su ombligo
para no sentir el sudor campesino (28)

Señales aspiracionales de una pérdida cuya profunda significación revela “que se ha roto el mecanismo de identificación que [les] permitía delimitar un <<nosotros>> vinculado a un patrimonio cultural que [...] consideraba [n] propio” (Bonfil, 59), renuncian a lo que les confiere distinción étnica, sus símbolos, conocimientos, formas de organización, indumentaria y formas de comunicación que se dejan atrás. La poesía de Tonalmeyotl denuncia el repudio indígena a sus raíces y su lengua, elementos de un proceso que Bonfil identifica como desindianización, es decir, la puesta en marcha de un complejo mecanismo en el cual persisten algunos rasgos culturales indios en las comunidades, sin embargo, sus integrantes manifiestan una “aspiración permanente por

dejar de ser” (78) y parecer indígena, los campesinos tradicionales ya no se reconocen como indios ni quieren ser identificados de esa forma aunque vivan una cultura predominantemente india (71), Tonalmeyotl dice que se concreta en “un pueblo que desprecia a su gente” (*El ritual* 27) buscando dejar atrás todo lo que los conecte a su vergonzoso origen indígena, aunque la evidencia se lleve en el color de piel y en los rasgos físicos que no se pueden ocultar, la huida a las metrópolis no tendrá los colores del arcoíris ni el vuelo de las aves acompañándolos, les espera la marginación

donde huimos de sí mismos sin entender que nos miran
pueblerino, campesino, albañil o “indígena”

[...]

donde lo blanco es sinónimo de grandeza

[...]

donde los cabellos tipo elote

son más importantes que el pensamiento originario (29)

Tonalmeyotl denuncia “la dinámica del proceso migratorio [que] obedece al empobrecimiento del campo y a la concentración en las urbes de las actividades económicas y las [supuestas] oportunidades” (Bonfil 65) porque “la ciudad fue el bastión colonial” (61) que los invasores establecieron como centros de poder para controlar la explotación de los recursos naturales y a los pobladores prehispánicos, de manera que no es casualidad que “la cronología de las fundaciones europeas en la Nueva España corresponde rigurosamente al palatino desarrollo de las diversas empresas prioritarias de la colonización: la guerra, la pacificación, la minería, la agricultura europea, la ganadería y el comercio, tanto interior como exterior” (62) actividades que tenían asegurado su crecimiento por la cuantiosa mano de obra indígena que abandonó sus actividades

económicas para incorporarse a ellas, en este sentido la ciudad de México ha sido el lugar tradicionalmente elegido para llegar en búsqueda de una mejor condición de vida que, si se concreta, no será de una forma fácil. La periferia de la Ciudad de México es el lugar de grandes asentamientos humanos que alguna vez fueron comunidades tradicionales, la condición de segregación originalmente diseñada para mantener una clara diferenciación entre la comunidad española y los barrios indios ha persistido a lo largo de los siglos. Los asentamientos originarios se distinguen por la presencia de algunos rasgos, en algunos de ellos se continúan hablando lenguas tradicionales, se mantienen fiestas y celebraciones como el día de muertos, existen mercados con diversidad de productos de consumo popular e incluso subsisten las mayordomías y la familia favorece la cohesión de sus comunidades (Bonfil, 63); los miembros de esas comunidades están en las ciudades “transitan por las calles, [...] acuden al mercado para vender, [...] se emplean en los oficios peor pagados, [...] también] pueblan las cárceles y [...] al caer la noche regresan dando traspies” (64) a sus hogares en las periferias. A pesar de la precariedad los migrantes de diversas localidades del territorio mexicano que llegan a este tipo de comunidades encuentran cobijo en sus paisanos y familiares que les allanan el camino para incorporarse a un nuevo estilo de vida y ganarse el sustento, en una existencia en la cual existirá el choque de dos orientaciones culturales diferentes “una corresponde al individualismo preponderante en la civilización occidental contemporánea, y la otra apunta hacia una sociedad local” (64) con vínculos a las formas tradicionales nahuas, mixtecas, otomís etc., no es difícil pensar cuál de ellas dominará.

Bonfil nombra “ladino” como aquel indígena arribado a la ciudad que se distingue por su “necesidad de marcar en todo y permanentemente el <<no ser indio>>” (64),

pretendiendo ocultar su identidad en la ciudad negando su origen y su lengua. Dejan sus indumentarias tradicionales, el pueblo y sus costumbres porque ser indio es ser inferior, ser naco:

La palabra [naco], de innegable contenido peyorativo, discriminador y racista, se aplica preferentemente al habitante urbano desindianizado, al que se atribuyen gustos y actitudes que serían una grotesca imitación del comportamiento cosmopolita al que aspiran las élites, deformados hasta la caricatura por la incapacidad y la <<falta de cultura>> de la naquiza. Lo naco, sin embargo, designa también a todo lo indio: cualquier rasgo que recuerde la estirpe original de la sociedad y la cultura mexicana, cualquier dato que ponga en evidencia el mundo indio presente en las ciudades, queda conjurado con el simple calificativo de naco (Bonfil, 66)

Tonalmenyotl lo denuncia, los pobladores nahuas quieren huir de su tierra y aspiran a ser blancos, pero los que no pueden, los que se quedan, siguen reniegan de su condición y laceran a su pueblo y sus habitantes

esos que rondan la calle en motos
con fierros metidos cerca de sus culos (Tonalmeyotl, *El ritual* 35)

La violencia rampante en las poblaciones, perpetrada por sus propios integrantes es una problemática que parece no tener solución, miles de jóvenes son reclutados para incorporarse a la extorsión, secuestro, asesinato, narcotráfico y todo tipo de actividades ilícitas pero económicamente redituables, como señalaba Tonalmeyotl nadie quiere sudar

en el campo y sufrir las fatigas que provoca por unos cuantos pesos, se elige, se prefiere estar al servicio de las organizaciones criminales y lastimar a sus paisanos, la escoria que

para cazar escoge a sus víctimas

y prefiere encontrarlos desprevenidos

para así enterrar sus dientes de uno en uno (58)

De entre todos los problemas que aquejan a México, el narcotráfico es quizá uno de los que más han lacerado y destruido el tejido social de la población mexicana en un sinnúmero de localidades, agudizándose en zonas rurales y poblados en donde se recluta “al least 350 person per week” (Prieto-Curiel 1) para mantener en marcha la maquinaria del crimen organizado

Cada niño es un fruto: podrido, dulce, agridulce, qué importa

de todas formas la vida está vendida a los carroñeros

a los coyotes rancios que ambicionan devorarnos vivos (Tonalmeyotl, *El ritual* 59)

El crimen organizado es responsable de 34,000 homicidios intencionales cuantificados en el año 2021 (Prieto-Curiel 1), Tonalmeyotl denuncia “día a día nos están cazando como perros rabiosos” (*El ritual* 59), no son sólo palabras con intención estética, la realidad las secunda pues cerca de 27 víctimas por cada 100,000.00 habitantes califica a México como “the least peaceful countries in Latin America” (Prieto-Curiel 1) en donde quedarse en el pueblo y negarse a ser un criminal tiene consecuencias

como a mi primo Santos que lo desaparecieron con once balas

[...]

Aquí en el pueblo

[...]

sacan un fierro 45 y matan a cualquier aire (Tonalmeyotl, *El ritual* 65)

El crimen organizado y los carteles en México continúan en un proceso expansivo que parece imparable “over the last decades, organised crimen has significantly affected society through extensive acts of violence, threatening institucional stability and people’s safety, deteriorating human rights, and infiltrating institutions through the corruption of politicians and justice system members” (Prieto-Curiel 1), el problema ha sido denunciado desde múltiples frentes, sin embargo, las cifras reales se desconocen e incluso con la mejor de las intenciones acompañadas de un proceso riguroso se trabaja y se obtienen estimaciones, resulta extremadamente difícil realizar un cálculo preciso del número de muertes, desapariciones y personas involucradas, lo mismo sucede para calcular el número de integrantes de los carteles, sus ingresos, centros de mando entre otros detalles protegidos por el secretismo que envuelve las acciones de los carteles, la amenaza, el temor y la muerte son sus mejores aliados para acallar a todo aquel que resulte incómodo. La plaga que azota a México es de al menos 150 carteles activos en el año 2020 (2) que devoran comunidades enteras reclutando a sus integrantes en las comunidades empobrecidas lacerando aún más sus condiciones precarias así, “the total population of cartel members in 2021 lies between 160,000.00 and 185,000 units” (4). El hambre, la falta de oportunidades, el temor y la desolación de diversas comunidades mexicanas provoca que sus pobladores vean en las organizaciones criminales la única posibilidad para subsistir, aunque sea una corta existencia marcada por la atrocidad de la violencia, así se estima que “cartels are the

fifth largest employer in México”¹⁰¹ (2). Su poder se basa en su capacidad de reclutamiento para sustituir sus bajas, las comunidades les proveen una fuente inagotable de nuevos miembros “cartels recruited 19,300 individuals, losing 6,500 members due to conflict with other cartels and 5,700 members due to incapacitation, having a net gain of roughly 7,000 during” (4) enero a diciembre del 2021, realidad de la cual escribe Tonalmeyotl.

He de describir mi realidad descuartizada
Decir cuán injusta es la vida en este pueblo
Alimentar mis miedos con pedazos de esperanza
Despreciar estas calles donde un día jugaba
[con porterías de piedra
ahora sustituidos por hombres acribillados (*El Ritual* 67)

Las calles patrulladas por los “perros enfierrados” (69) distan mucho de ser veredas de flor y canto

Esta es mi tierra
ombligo de sombras y ruido de motos
un cielo acribillado por el miedo
un arcoíris manchado de rojo
una lluvia color tristeza
[...]
Esta es mi tierra
donde una palabra de más cuesta la vida (69)

¹⁰¹ El primer lugar lo tiene Femsa con 321,000 empleados; Walmart con 231,000; Manpower 203,000; América móvil 181,000 y los carteles mexicanos suman un total de 175,000 elementos. Entre estos, se ha erigido como el cartel más poderoso a CJNG (cartel jalisco nueva generación) con un 17.9%, cartel Sinaloa con un 8.9%, NF michoacana (nueva familia michoacana) con un 6.2%, 4.5% cartel Noreste, 3.5% Unión Tepito y un 59% lo conforman otros carteles (Prieto-Curiel 5)

La poesía de Tonalmeyotl utiliza diversos recursos retóricos, la metáfora: “alas color de noche” (9), “rostro de las estrellas”(17), “casa con paredes y techos de palabras” (20); el símil: el amanecer se parece a ella y las flores se parecen a ella (89), “pequeñas semillas parecidas a las ideas” (89); personificación: “Escribo porque mis oídos se han malacostumbrado” (23), “espinas negras que lastiman mis pies sangran mi boca y perforan mi piel” (39) entre otras, además utiliza una diversidad de imágenes como el cielo, luna, agua, tierra, sin embargo no recurre a las palabras *clásicas* de la poesía nahua como el cenzontle y el colibrí; la flor como metáfora de la poesía; el corazón; tinta negra y roja como el arte de la escritura; la palabra; madre tierra y padre sol; los cuatro rumbos; nuevo sol; ancianos y ancestros, ni *Tlalocan* como paraíso u *Ometeotl* como deidad dual, en este sentido no se percibe como hipotexto a los *huehuetlahtolli*, a diferencia de Natalio Hernández. La poesía de Tonalmeyotl está ligada a la tierra con claras referencias al campo y la vida rural con retratos muchas veces crudos pero en gran parte honestos, él creció en una comunidad indígena, escuchando las historias que se han contado desde antaño en su natal Chilapa Guerrero, le son conocidas tradiciones y creencias como el aullido nocturno de los perros que anuncian la muerte y su antídoto en los rezos y plegarias para ahuyentarla (*El ritual* 13); no barrer de noche la casa para evitar despertar a los muertos (17) o hablar con un sapo para arrancar las enfermedades del pecho (85), en su escritura resuenan voces lejanas y a la vez conocidas, ¿por qué?.

Como parte de mi proceso de investigación una de las preguntas a Martín Tonalmeyotl fue ¿cuándo y cómo empezaste a escribir?, su proceso de escritura fue la respuesta a la necesidad de aprender a leer y escribir en español, “nunca busqué escribir

poesía en lengua náhuatl” (Tonalmeyotl Entrevista, 2) sino superar dificultades académicas por las limitaciones comunicativas, posteriormente habiendo superado su problemática inicial en la licenciatura de Literatura Hispanoamericana se aficionó por la lectura de diversos materiales incluidos filosofía y poesía. Sus inicios en la escritura fueron a través de la narrativa, de escribir de su cotidianidad de la vida familiar en el campo y las problemáticas que veía, incluida por supuesto la violencia; su escritura devino en poesía de una manera orgánica, había conocido a Neruda o Quevedo, sin embargo, refirió “no podía contextualizar lo que ellos decían” (2), es decir, hablaban de temas que le resultaban ajenos, su escritura fluyó entonces una vez que notó que “la poesía es el razonamiento de sí mismo hacia la cotidianidad” (2) por lo que empezó a escribir las historias de vida y los relatos que conocía y surgían de su comunidad, esto es, sus temas importantes fueron su madre, los campesinos del pueblo, la importancia de respetar la tierra y la violencia que se vive en su pueblo. A la pregunta ¿cuáles son tus referencias para escribir? Respondió: “Rulfo es el único que me regreso o a quien entendí de manera literal [...] casi todo lo que escribía Rulfo lo leía y lo veía y lo entendía” (4), del *Llano en llamas* y *Pedro Páramo* dijo “era como si alguien me estuviera contando una historia oral porque lo entendía” (Entrevista 4). Tonalmeyotl se identificó con los escenarios, las voces, los temas de Rulfo que pudo identificar en su pueblo: “yo regresé a mi comunidad [...] a mirar las calles, la gente, las casas, los colores, el campo, la fauna, todo y sobre esto comencé a escribir” (5), la declaración del autor responde, entonces, al cuestionamiento en líneas anteriores acerca de porqué en su escritura resuenan voces lejanas pero hay en ellas elementos reconocibles, la respuesta está en qué autor nutrió y expandió su mundo creativo y le dio la capacidad de manifestarlo en escritura, Rulfo. Mi impresión previa a la entrevista con Tonalmeyotl era

precisamente que en su obra resonaba temas tradicionalmente rulfianos como la violencia, la pobreza y la vida ligada a un campo empobrecido y despoblado.

La narrativa de Juan Rulfo (Juan Nepomuceno Carlos Pérez Rulfo Vizcaíno 1917-1986) está compuesta por dos obras principales *El llano en llamas* una serie de cuentos publicados en 1953, la novela *Pedro Páramo* de 1955, un par de cuentos como “La vida no es muy seria en sus cosas” y “Paso del Norte (Rulfo, El gallo de oro y otros textos para cine)” además del libro *El gallo de oro y otros textos para cine* de 1980. Sin lugar a dudas las dos primeras obras mencionadas fueron un parteaguas en la literatura mexicana, como obras literarias poseen su propia autonomía, aunque es casi inevitable notar los vínculos que mantienen con la realidad, con un contexto peculiar correspondiente a la economía, política y cultura de la década de los cincuenta y con dos momentos de la historia mexicana. Un momento corresponde a los dos últimos años de la Revolución Mexicana el periodo de 1926-1928 de la “rebelión cristera”¹⁰² y el periodo de exaltación nacionalista de 1920 a 1958. En esos tiempos se produjo un rebrote de violencia que “debió influir en su visión del mundo; los ramalazos de violencia revolucionaria de sus cuentos se filian sin error en el México de su infancia [por lo que] *El llano en llamas* [...] está ubicado expresamente en el periodo” (Ruffinelli 11). La obra de Rulfo ha tenido diversas interpretaciones críticas, de manera general se puede señalar que una corresponde a la

¹⁰² Ruffinelli destaca que la rebelión cristera fue un fondo imprescindible en la narrativa de Rulfo pues él la describió: “La revolución cristera fue una guerra intestina que se desarrolló en los estados de Colima, Jalisco, Michoacán, Nayarit, Zacatecas y Guanajuato contra el gobierno federal. Es que hubo un decreto donde se aplicaba un artículo de la Revolución [se refiere a la Constitución de 1917], en donde los curas no podían hacer política en las administraciones públicas, en donde las iglesias eran propiedad del estado, como son actualmente. Daban un número determinado de curas para cada pueblo, para cada número de habitantes. Claro, protestaron los habitantes. Empezaron a agitar y a causar conflictos. Son pueblos muy reaccionarios, pueblos con ideas muy conservadoras, fanáticos. La guerra duró tres años, de 1926 a 1928. Nació en la zona de Los Altos en el estado de Guanajuato” (13)

formalista, la mítica y otra que enfatiza la relación entre literatura y sociedad¹⁰³, naturalmente justificada la estética particular de Rulfo y la complejidad de su obra ha merecido una diversidad de interpretaciones. Los temas de Rulfo son varios, la pobreza, la muerte, la soledad, el caciquismo, el campo, el fantasma y como presencia estelar y constante la violencia, razón que justifica la afinidad de la escritura de Tonalmeyotl con Rulfo. La violencia en la obra de Rulfo es una atmósfera natural a los hombres y sus circunstancias, particularmente la violencia de acción está presente en textos como “La cuesta de las comadres” incluido en *El llano en Llamas*. En este cuento el protagonista quien es un peón jornalero responde a una sospecha de amenaza dando muerte al terrateniente Remigio Torrico sin mayor razón de por medio, le resulta natural de acuerdo a su idiosincrasia tal cual lo señala “Odilón y yo éramos sinvergüenzas y lo que tú quieras, y no digo que no llegamos a matar a nadie” (Rulfo, 19), la acción del peón plantea la violencia como un acto de supervivencia que resulta un exceso en el contexto de la historia, sin embargo es espontáneo y normalizado e incluso aceptado como un destino trágico inevitable, la violencia se impone a la vida. Otro ejemplo de violencia de acción, en este caso asociada al destino, es cuando Rulfo la plantea como un acto de cumplimiento en

¹⁰³ La interpretación crítica formalista se concentra en la técnica narrativa y en lo intrínseco, es decir, expone las relaciones internas entre los medios expresivos cuya totalidad comprende la novela, esta tendencia se cumple en los trabajos de Luis Leal y Mariana Frenk. En sus interpretaciones han buscado describir y analizar los elementos de la manera de narrar, la estructura y el lenguaje para determinar temáticas y juicios valorativos tomando en cuenta los antecedentes literarios y las influencias, así como la filiación que presenta la obra con la novela moderna universal. La interpretación mítica señala que debajo de la superficie narrativa existen patrones o temas arquetípicos, es decir conflictos o modelos de conducta constantes, como la relación padre e hijo en Pedro Páramo que presentan analogías o paralelos con figuras de la literatura clásica griega como Telémaco y Orfeo. Esto es, que la obra de Rulfo remite a una serie de patrones universales, en este sentido la interpretación mítica hace énfasis en lo abstracto y universal de la obra literaria y la conciencia existencial de la angustia y la soledad. Por lo que respecta a la interpretación que enfatiza la relación entre literatura y sociedad, los trabajos con este sello comparten que lo fundamental es la temática de la obra narrativa, la interpretación implícita de la condición humana con sus causas, procesos y contradicciones por lo que es fundamental observar cómo se inserta la obra en la historia y en la conciencia nacional (Sommers 8-10)

“Diles que no me maten”; en este caso Juvencio Nava ha pasado su vida huyendo y a sus casi sesenta años, cuando la edad le hace pensar que se ha librado de un trágico final, se ve alcanzado por su destino y muere acribillado por un crimen que cometió en el pasado. Podría seguir mencionando cada uno de los cuentos de *El llano en llamas* y notar la presencia constante de la violencia como un modo habitual en el que se desenvuelven los acontecimientos narrados, sin embargo, habría que incluir en este apartado al desgarrador “No oyes ladrar a los perros”. El viacrucis de un padre que lleva dolorosamente a cuestas dos cosas: su hijo moribundo y la vergüenza que le ha causado su existencia. Ignacio, hijo unigénito, llevó una vida violenta y al final la suma de sus actos le llevan a su trágico destino con una larga agonía en la espalda de su padre quien reniega: “He maldecido la sangre que usted tiene de mí [...] lo dije desde que supe que usted andaba trajinando por los caminos, viviendo del robo y matando gente...” (Rulfo *El llano*, 71). A pesar del periodo al que atiende la serie de cuentos de Rulfo existe en su narrativa una característica atemporal, en parte, porque el autor reflejó con destreza la condición humana enfrentada a condiciones extremas de pobreza, marginación y ausencia de oportunidades de tal manera que sus cuentos podrían estar situados en la contemporaneidad de México. Muchas son las regiones que bien le podrían haber servido de escenario a Rulfo, con gran facilidad hubiera podido encontrar locación en algún poblado que sufre los estragos del empobrecimiento del campo y la escases de oportunidades, viene al caso los números de la investigación de Prieto-Curiel que mencioné en líneas anteriores, la violencia organizada parece omnipresente y el crimen organizado continúa tomando las jóvenes vidas de nuevos reclutas que se convierten en los perros enferrados de la poesía de Tonalmeyotl, que acosan y asesinan a sus mismos paisanos.

Rulfo describió en sus cuentos el despoblamiento del campo jalisciense, un fenómeno socio-económico que no se circunscribe solamente a esa localidad, la atmósfera desolada de sus paisajes refleja la crudeza de la infertilidad de las tierras, la extrema pobreza de los personajes que no encuentran en su labor ni el más mínimo sustento y tienen que vagar y deambular en búsqueda de alguna oportunidad de supervivencia. La añoranza de las épocas de prosperidad queda como un vago recuerdo en los pueblos fantasma desdibujados en el tiempo y el espacio, realidad que Rulfo dotó de estética para convertirla en cuento y describir lugares en donde

[...] sólo viven los puros viejos y los que todavía no han nacido, como quien dice... Y mujeres sin fuerzas [...] Los niños que han nacido allí se han ido... Apenas les clarea el alba y ya son hombres [...] y desaparecen. [...] Sólo quedan los puros viejos y las mujeres solas, o con un marido que anda donde sólo Dios sabe dónde... Vienen de vez en cuando como las tormentas [...]; Dejan el costal de vestimento para los viejos y plantan otro hijo en el vientre de sus mujeres, y ya nadie vuelve a saber de ello hasta el año siguiente, y a veces nunca...Es la costumbre (Rulfo *El llano*, 25)

En el caso de Tonalmeyotl, su poesía crea imágenes trágicas y crudas de los pueblos del México contemporáneo, en ambos autores, suma el lenguaje y sus particularidades para reflejar la realidad del campo. Rulfo recurre al lenguaje popular, capturó el habla de los campesinos plagada de expresiones comunes como en “Nos han dado la tierra” donde uno de los personajes expresa: “Oye, Teban ¿dónde pepenaste esa gallina? [...] ¿Dónde la mercaste, eh? [...] ¡Por aquí arriendo yo!” (*El Llano*, 84); en “Acuérdate” cuando se rememora a Urbano Gómez hijo de una señora que “era realegadora y a cada rato andaba en

pleito con las marchantas” (5); en “Macario” que vigila junto a la alcantarilla porque su madrina le dijo que a cualquier rana que apareciera “la apalcuachara a tablazos” (62) y piensa que necesita sacarse “los chamucos del cuerpo” (63). Del lenguaje que utilizó expresó Rulfo: “Lo que yo no quería era hablar como un libro escrito, sino escribir como se habla” (Citado en Ruffinelli 18), persiguió este objetivo hasta que las últimas versiones del *Llano en llamas* llegó a un punto de estilismo máximo capturando el habla de los campesinos indios y mestizos de manera tan cercana que otros, como Tonalmeyotl, quien conoce de primera mano la vida y realidad del campo señaló sentirse tan identificado que le parecía estar escuchando una historia contada de viva voz, tal como las escuchaba de su padre; él se reencontró en Rulfo porque de sus lecturas previas dijo “me hicieron repensar que mis raíces no eran [Dostoyevski, Poe, etc.]” (Entrevista, 5), así, vivió un regreso a sus orígenes en la obra Rulfiana, a su retorno miró su pueblo de una forma distinta para comenzar a escribir, recordó entonces: “mi primera formación literaria fue acá en la casa” (6). La tradición oral le brindó los recursos de los que posteriormente echaría mano en su escritura pues su vida rural transcurrió cuidando chivos y vacas, acarreado leña y barro para que su madre hiciera ollas y labrando el campo con su padre como el compañero de todas sus actividades. Su progenitor fue un gran contador de cuentos y leyendas que le aligeró las labores con sus palabras de las cuáles lamenta no haber registrado todas, ahora que la memoria sólo le ha permitido rescatar algunos fragmentos. La poesía de Tonalmeyotl además está aderezada con una serie de nahuatlismos como nixtamal (grano de maíz cocido con agua y cal), metate (piedra rectangular para moler), metlapil (rodillo para moler en metate), entre otros que enriquecen su escritura porque posee un acervo cultural como parte de su educación en una comunidad indígena y el náhuatl es su primer lenguaje, de ahí que refiera que la sonoridad y el ritmo son características intraducibles al español.

Aquí cabe, pues, señalar la batalla del autor en contra de “la disciplina literaria en cuanto dispositivo letrado plegado a la hegemonía del canon” (Buj, 483) que exige la escritura en español y la sujeción a reglas establecidas. Tonalmeyotl refirió que no leyó un libro hasta los veinte años, sólo conoció materiales que fueron parte de su preparación académica pero fue hasta la adultez que se acercó a los libros en los que descubrió lo que está escrito “desde occidente” (6). El autor tuvo la experiencia de que se le hizo notar (en su participación en un taller de cuento en Chilpancingo y posteriormente en la Ciudad de México) que su escritura no se ajustaba al canon del cuento, sino que eran sólo relatos. En efecto, él escribía desde la tradición oral indígena que su padre le había transmitido por lo que se encontraba en un embrollo, se le dificultaba identificar las fallas, sin embargo, con el tiempo y la práctica logró ajustar su escritura para crear cuentos “con sus propias estructuras gramaticales y con su propio cuerpo como se narran aquí” (6); estas producciones contaban con una temática tradicional indígena que funcionaba para encajar estéticamente, sin embargo, eran producciones descoyuntadas: “decían que lo que hacía como que no tenía mucho sentido pues como que seguía siendo de un pueblo, que tendría que aprender a pensar como ciudadano, nunca aprendí a hacer esto y eso me salvó de ser otro” (7). Para Tonalmeyotl ha sido un compromiso personal la autenticidad de su escritura, si bien es cierto que aprendió las reglas del cuento y la poesía ha buscado que su producción continúe atada a sus raíces, para él si escribes y piensas en la propia lengua “ella te va a dar su ritmo, te va a marcar sus pausas” (8) para crear, su autenticidad reside en que sus “textos están pensados como una gramática atravesada por una experiencia vital [...] un régimen narrativo/memorístico que restaura en el decir a un amplio contingente de acallados por las narrativas oficiales” (Buj, 483), señala las condiciones de injusticia, pobreza, marginación y violencia que imposibilita la vida en condiciones aceptables de

bienestar, realidad de grandes poblaciones a lo largo y ancho de México y su Chilapa natal no es la excepción. Tonalmeyotl ha realizado elecciones creativas para construir su poesía con temáticas generales como la violencia, la muerte, la pobreza y además con algunos referentes específicos como la obra de Rulfo, sin embargo, no realiza juegos de alusiones o referencias que la conecten directamente con la producción de este último autor, a tal punto que se pueda señalar que el *Llano en llamas* es el hipotexto de su obra, la lógica de su producción es que “para ser escritor es preciso conocer la literatura universal” (Sarrionandia citado en Buj 51) de tal manera que el autor conoce un marco de referencias lectoras pero no claudica a la civilización occidental, pertenece a una cultura ignorada, prohibida y sistemáticamente destruida por lo que busca reflejar su realidad social, entonces usa elementos que resultan familiares pero que no caen en la obviedad de la cita, la alusión o el plagio, “conmueve porque emplaza y recrea una experiencia vital que plantea un nivel de resistencia” (Buj, 483) porque no busca someterse al canon estético que ordena la sensibilidad en tanto a lo que debería ser la poesía y la poesía náhuatl que, como vimos, puede estar plagada de metáforas y lugares comunes en las que abundan las flores, colibríes, mariposas “por esto abominamos de los escritores [...] que se valen de lo característico de épocas pasadas: son unos falsificadores y unos inadaptados. Traicionan al ayer y al presente”¹⁰⁴ (Villa 17) creando extrañas mezclas para encajar en el mundo literario actual, en este sentido, Tonalmeyotl señala la existencia de autores contemporáneos que

¹⁰⁴ Por supuesto, habría que notar que José Moreno Villa hace el comentario incluyendo a las producciones arquitectónicas cuyas características remiten a “extrañas mezcla [s] de estilos pertenecientes [otras] épocas” (14). Sus observaciones giran en torno al siglo XVI y las construcciones de dudosa identidad, apunta a lo chocante que resultan algunas producciones que buscaron replicar grotescamente estilos ajenos y discordantes con la temporalidad histórica.

escriben en español atendiendo a lo que debe ser y después intentan traducir al náhuatl su producción en “¿De quién es la lengua?” denuncia lo acomodaticio que resultan:

Aquellos que se apropian del canto de la palabra
 Aquellos que llegan a poseer las sílabas desde afuera
 y se asimilan como parte de ella
 Aquellos que buscan universos distintos
 Los que consiguen un título a través de la lengua (*El ritual*, 47)

Tonalmeyotl elige escribir en náhuatl con los recursos que la lengua (así le llama él) naturalmente le ofrece como la comparación, difrasismo y metáfora, sin embargo, acerca de su interés estético dice: “si funciona para la gente, para mi mamá, mi hermana, para cualquier persona de la comunidad y entienden para mí eso tiene función, si no entienden, por más bella poesía que haya escrito para mí no tiene ningún sentido” (Entrevista 8).

Mantiene una postura de resistencia lingüística en la cual su oficio de escritor y maestro tiene sentido acompañado de una función social en la cual promueva el aprendizaje (su hijo habla español, totonaco y náhuatl) y la producción escrita en náhuatl porque los grandes intelectuales poetas¹⁰⁵, señala, “difunden o todo el tiempo hablan en favor de las lenguas en la cultura, pero sus hijos no hablan la lengua” (10), desde su lugar encumbrado como representantes de las literaturas indígenas “predican una cosa, pero no hacen” (10), son ciudadanos que se niegan a volver al campo porque quieren foco y atención, por supuesto en su seno familiar no promueven sus lenguajes originarios. Así, a la pregunta de ¿por qué es importante hablar, aprender y escribir náhuatl? Respondió:

¹⁰⁵ Señala primeramente a figuras con reconocimiento internacional como Natalio Hernández u otros como Irma Pineda Santiago y Juan Hernández Ramírez.

...las lenguas, la única manera o la única oportunidad que tienen para sobrevivir es que se hablen, si las lenguas se escriben, si las lenguas se promocionan, si las lenguas se difunden, pero no se hablan, las lenguas se mueren, y es lo que está pasando [...] que contradicción que cada vez tenemos más escritores, muchísimos escritores en lenguas pero cada vez tenemos menos hablantes y esa es la realidad, la más dura, entonces, por eso queremos caminar de la mano de que haya hablantes, que no sigamos perdiendo hablantes si no es que aumentamos pero que no perdamos más, porque la vitalidad de nuestra esencia literaria, filosófica o histórica [...] está en la gente que habla, en la gente que usa la lengua, en la gente que ha resistido a seguir hablando su propio idioma (Tonalmeyotl, Entrevista 22)

Las condiciones de posibilidad para la literatura nahua, denuncia, son escasas y enfrentan diversas problemáticas, un autor como él necesita labrar su propio espacio¹⁰⁶, plantar una semilla que debe ser cuidada para dar fruto porque la llamada literatura indígena está actualmente producida *en* una diversidad de lenguas, pero no necesariamente *desde* la lengua, enunciar poesía desde el náhuatl requiere comprender la rica dimensión metafórica del lenguaje. Tonlmeyotl citó un ejemplo: *Tlayohle* se traduce al español como grano de maíz, pero la palabra está compuesta de dos raíces *tlali* (tierra) y *yólotl* (corazón) que en conjunto serían “tierra corazón” pero una correcta traducción y significación es “el corazón de la tierra” (Entrevista, 11), esto es, tiene una dimensión ligada a la filosofía nahua en tanto que esta expresión se refiere al sustento vital que es el maíz desde tiempos

¹⁰⁶ Además del *Ritual de los olvidados* (2016) que fue una de sus primeras obras el autor ha publicado *Antología de letras, dramaturgia, guion cinematográfico y lenguas indígenas: generación 2016-2017, primer periodo* (2017); *Uña mar = Istitsin ueyeatsintle* (2019) y *Flor de siete pétalos, espina florida de siete poetas mexicanas* (2019)

ancestrales, la fuente de vida sin la que el hombre no puede vivir por lo que estiman que sin el maíz la existencia humana se perdería. Otro obstáculo que enfrenta un autor como él es que diversos concursos literarios en lenguas indígenas no galardonan la novedad, por lo que con frecuencia lauren a las recuperaciones de relatos de la tradición oral (14), esto no sería negativo pero cuando sucede *ad nauseam* cansa y frena las posibilidades de creación, además, es notorio (como en su momento apuntó el autor), la presencia de una aristocracia de escritores indígenas (en las que está incluido Natalio Hernández) mayormente preferidos por las casas editoriales, publicados y reconocidos como estandartes, corresponde a una “producción letrada [...] céntrica, elitista e intelectualizada” (Buj, 425) con filiaciones hegemónicas.

Contrario a lo que inicialmente pensé, el autor no ha buscado irrumpir en la literatura convirtiéndose en un bastión de lo indígena o en referente de la radicalidad, escribe desde una posición particular ligada al campo, pero no como un árbol que es cortado, dice “quiero ser tierra y así entre más podrido esté mejor seré para las semillas del mañana” (Tonalmeyotl, *El ritual* 35). Sabe que la violencia hace de su terruño un lugar de peligro, conoce de los cuerpos violentados y desplazados, eso es realidad y no ficción, pero esto no ha conseguido desterrarlo. La lucha contra la violencia en todas sus manifestaciones presentes en el campo mexicano no se resuelve con palabras, lo tiene por cierto, su obra puede ser leída como resistencia en tanto que refleja el carácter conflictivo del presente y no del pasado glorioso de un mundo indígena que no hemos conocido, busca un espacio de denuncia para representar de forma más cercana otras posibilidades de existencia que se encuentran subyugadas dentro de límites territoriales y de identidad que los constriñen.

Quiere seguir hablando náhuatl y que hablarlo no sea motivo de vergüenza, hablar náhuatl también es resistir.

Conclusiones

Elaboré este trabajo a partir de impresiones románticas acerca de lo que pensaba es el indígena, creía además que lo redescubriría en un texto como el *Códice Florentino* pues durante décadas se ha estimado como un baluarte nahua y una diversidad de autores lo estiman como referente para conocer la antigua sabiduría. Asumía entonces, que este escrito canónico tenía una gran proximidad a la cultura nahua, sin embargo, mi perspectiva cambió una vez que noté la práctica escriturística del siglo XVI para escribir al otro, al que originalmente se le llamó indio. Como resultado de mi investigación que se centró en capítulos específicos del libro VI y el libro XII, pude notar que en ellos existe una clara tendencia a confinar y categorizar al indígena dentro de estándares y referencias ajenas convenientes, descrito unas veces un ser inocente dotado de virtudes, otras tantas ocasiones con características bestiales e instintos desatados como la lujuria o hasta el canibalismo. Confirmé con mis exploraciones que la mirada de los escritores del siglo XVI sin duda es una referencia útil para entender la contemporaneidad de la literatura nahua actual, sin embargo, la comprensión estaría incompleta si no se incluye el antecedente que señalé en los primeros capítulos, los *amoxtlis* o códices prehispánicos. Estos escasos documentos que sobreviven continúan retando a investigadores en tanto muestras del esplendor de las culturas mesoamericanas, su complejidad revela que no pertenecen a la categoría de escritura o libros sino que en su momento fueron una pauta, una referencia para el despliegue de habilidades interpretativas largamente desarrolladas, mismas que fueron suprimidas una vez que el lenguaje nahua compuesto por pictogramas, glifos ideográficos y

glifos fonéticos fue suplantado por el español. Los *amoxtlis* demandaban una diversidad de habilidades involucradas en su elaboración: el conocimiento de la exquisitez en cuanto a los materiales, pigmentos, colores y su uso simbólico; una profunda sabiduría de la tradición nahua; un amplio conocimiento del lenguaje y sus códigos de representación y la capacidad para sintetizar la información en un equilibrio ideal entre estética y funcionalidad, así, este tipo de producciones se distinguen por una particular economía de espacio y porque algunos de estos ejemplares son visualmente impactantes. Además, debido a la diversidad de temáticas que se registraron en los *amoxtlis* prehispánicos y a la mayor o menor complejidad de su contenido se requería de un intérprete de la información condensada en el objeto, en este sentido, en la interpretación se combinaban habilidades memorísticas, oralidad e imagen en una estrecha relación para la producción de sentido. La larga tradición de los *amoxtlis* se sustentó en un riguroso sistema de enseñanza claramente jerarquizado en el cual los personajes que ocuparían la cúpula de la pirámide social desarrollaban habilidades para la milicia, el gobierno, el sacerdocio y la escritura. Se conoce entonces que los *amoxtlis* eran elaborados por los *tlahcuilos*, individuos que fueron parte de la élite nahua y ocuparon un destacado lugar en la sociedad pues eran los encargados de registrar lo importante, lo trascendental, lo sagrado e incluso lo bello. Como testimonio de su labor perduran unos cuantos *amoxtlis* prehispánicos que dan cuenta del grado de pericia e importancia que ellos alcanzaron, así, una vez que se conocen las características y complejidad involucrada en su producción e interpretación no es posible señalar una transición natural a los libros, se debe atender al trauma de la conquista y la violencia que implicó la imposición de una escritura hegemónica porque provocó una ruptura en las formas, categorías y temáticas prehispánicas en las cuales cabían todos los aspectos del

mundo social, civil, político y ritual nahua que con la ocupación española perdieron su esencia y razón de existir.

Con la conquista se presentó una clara ruptura en las producciones nahuas, conquistadores civiles y eclesiásticos se habían dado a la tarea de destruir una cantidad desconocida de *amoxtlis*, a esto se sumó la formación de una nueva élite de escritores occidentalizados o *tlahcuilos* novohispanos cuyo centro educativo fue el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco quienes elaboraron las obras que buscaron describir el mundo nahua como el *Códice Florentino*. Esta obra de amplio contenido enciclopédico ha sido largamente apreciada por contener la esencia indígena, incluso señalándose como uno de los últimos bastiones de su creatividad, sin embargo, la dirección y escrutinio de Sahagún y las reglas a las que atiende su retórica la desacreditan, pero, habría que señalar, esto no resta importancia ni espectacularidad al código, sus tres amplios volúmenes son ricos en información y los mismos textos bilingües no han develado por completo sus misterios, actualmente sigue dando labor a los expertos que buscan hacer justicia a la escueta e inexacta traducción que ha acompañado a los ejemplares, objetivo que todavía se vislumbra lejano. La obra además ha despertado el interés de otras disciplinas como el arte que ha echado mano de recursos de alta tecnología, así, se ha conseguido develar información acerca de los componentes de los pigmentos, colores y su utilización simbólica, lo que ha abierto las posibilidades de comprensión. Entonces, el *Códice Florentino* no tiene por qué ser netamente indígena, no tenemos a ciencia cierta una noción completamente positiva de lo que eso significa (tal como lo señaló Rozat conocemos más a los indios imaginarios que a los indios reales), es suficiente asumirlo como un producto de la realidad novohispana con la participación de *tlahcuilos* conocedores de algunos aspectos residuales de la

tradición indígena pero educados en la concepción europea, entonces vanagloriarse en él como pieza de culto es innecesario, el objeto en sí es fascinante y no necesita ser un estandarte.

Realicé mi investigación en un magnífico ejemplar facsímil de la Universidad Iberoamericana y continué la exploración del códice digitalizado en la Biblioteca Digital Mundial, esta versión se convirtió en una apreciada herramienta en tanto me permitió observar tantas veces como ha sido necesario los folios y notar en ellos muchos detalles, entre ellos, las veces que se repite *palabra* en los textos y cómo esta da cuenta de un rasgo indígena, aspecto que podría ampliar la comprensión de su significación desde una perspectiva performativa, pero, a pesar de los atisbos que pueden dar cuenta de lo indígena es evidente que el *Códice Florentino* es un libro con características, estructura y escritura europea, los tradicionales pliegos de pieles de animales o materiales vegetales fueron sustituidos por el papel occidental, los antaño espacios plegados y doblados dieron paso a la presentación del libro de manera tal que tanto su estructura física, elaboración y composición no atiende a la tradición nahua que le precede, la usanza indígena ya se había roto y el español no logró capturar la riqueza del lenguaje nahua pues a pesar de que la obra se realizó de forma bilingüe se ha hecho evidente que la parte en náhuatl es escueta y muchas veces el español sólo lo parafrasea, asimismo, la importancia del *tlahcuilo* y su destacada función social y posición jerárquica desapareció.

La nueva generación de escritores o *tlahcuilos* novohispanos educados bajo la tutela de Sahagún y otros religiosos alcanzaron un nivel de conocimiento y habilidad que rivalizó incluso con sus maestros, su amplia educación trilingüe en náhuatl, español y latín les proporcionó una riqueza cultural que se muestra en los folios del *Códice Florentino*. Estos

personajes parte de una nueva élite, originalmente pensada para desempeñar cargos eclesiásticos, llegaron a ser tan habilidosos que incluso puso en duda hasta qué punto era conveniente seguir educando nuevas generaciones debido a que ellos no cumplieron el fin principal que originalmente se había diseñado, finalmente el colegio que los vio florecer terminó funciones en medio de disputas. A la distancia se ha conocido que los *tlahcuilos* novohispanos participaron activamente en la traducción de textos y elaboración de distintos ejemplares religiosos y de otras disciplinas como el *Tratado de medicina mesoamericana* de Antonio Badiano, pero sin duda la más destacada de sus obras es el *Códice Florentino*. Sus tres imponentes volúmenes son testimonio del quiebre de la tradición prehispánica pero también del despliegue de las habilidades de esta nueva generación de *tlahcuilos* que combinaron su destreza en el uso de los colores y pigmentos tradicionalmente prehispánicos, el conocimiento de algunas representaciones metafóricas de la tradición nahua y su formación occidental para producir ejemplares singulares y visualmente espectaculares, esto es, en el código dieron cuenta de maestría en las dos tradiciones. Aun así, su presencia, participación e importancia quedaron en un lugar secundario incluso cuando de su esfuerzo dependió la terminación del código, así, Sahagún los mencionó como un grupo de gramáticos y amanuenses colaboradores lo que evidencia que la importancia y el prestigio del *tlahcuilo* como aquel que narra con colores dominando la tinta negra y roja había quedado atrás.

Posteriormente, a finales del siglo XVI surgieron escritores mestizos que se consideran representantes de la cultura nahua, entre ellos, Fernando Alvarado Tezozómoc descendiente de la nobleza mexicana con su obra *Crónica Mexicáyotl*, también Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin con *Diferentes historias originales*, y otros criollos o pertenecientes a

alguna de las categorías sociales de la época que escribieron en náhuatl, no obstante, durante los tres siglos de dominio español lo que generalmente se imprimió en náhuatl fueron doctrinas cristianas, artes gramaticales, sermonarios, confesionarios, así como ordenamientos legales y virreinales. La escritura en náhuatl de esa época igualmente dio cabida a cartas, alegatos de defensa, solicitudes de títulos nobiliarios, testamentos o títulos de tierras durante los siglos XVI, XVII y XVIII, sólo en este último destacó Javier Clavijero con su *Historia Antigua de México* pero mayoritariamente lo que se escribía eran documentos cotidianos o incluso judiciales cuya producción se vio interrumpida después de la Independencia de manera tal que en el siglo XIX es poco notoria la presencia del náhuatl. En el siglo XX, con la revolución de 1910 y la lucha agrarista de Emiliano Zapata los manifiestos de tierra y libertad fueron escritos en náhuatl y posteriormente el lenguaje se convierte en objeto de mayor atención e interés con las aportaciones de Ángel María Garibay. Este breve panorama histórico apunta a lo difícil que es sostener una continuidad de la tradición prehispánica nahua hasta nuestros días, de la misma manera que es un equívoco pensar que la escritura, los libros y su lectura tienen su símil en los *amoxtlis* y su interpretación, si acaso una parte del universo simbólico quedó en la memoria oral y en la vida cotidiana de los pueblos en donde el náhuatl ha tenido un refugio no necesariamente permanente a pesar de ser uno de las lenguas nacionales con mayor número de hablantes.

Puntualizando, hemos acordado llamar *amoxtlis* a objetos que se resisten a una descripción precisa, también hemos decidido sujetarlos a categorías limitantes occidentales cuando las producciones prehispánicas no emplearon escritura como la concebimos actualmente, en este sentido, tampoco se leían como nosotros leemos un libro por lo que una descripción más adecuada es que las producciones prehispánicas se interpretaban, en

suma, distan en demasía de la escritura colonial y por ende de la contemporánea pero la comprensión de su origen, aunque distante, suma a la comprensión de lo que se escribe en la actualidad. Como vimos en el último capítulo de este trabajo de investigación existe la literatura nahua contemporánea y en algunas producciones se puede reconocer la influencia de textos canónicos como los *huehuetlahtolli* registrados en el *Códice Florentino*, específicamente en el caso que nos ocupó en esta investigación, que son el hipotexto de la obra de Natalio Hernández, pero, esto es notorio cuando se cumple una de las condiciones de la intertextualidad, esta es, que el receptor posea un acervo cultural y literario previo que le permita reconocer las referencias al texto origen de tal manera que se pueda dudar de la originalidad cuando está basada en la recurrencia a una fórmula que replica lo que aparentemente fue la poesía prehispánica, si es que podemos pensar en esa posibilidad de existencia. Hernández es uno de los autores más representativos de la literatura nahua contemporánea, no obstante su escritura busca remitir a tiempos del afamado esplendor de una cultura y eso ya no es la realidad del México actual, habría que pensar hasta qué punto funciona como estandarte el glorioso pasado indígena para utilizarlo beneficiosamente cuando se busca exaltar los ánimos nacionalistas, como cuando el actual presidente inició su mandato con un “ritual prehispánico” en el cual recibió un “bastón de mando” de manos de representantes indígenas quienes aparentemente depositaron su confianza en él, no obstante las buenas intenciones la violencia, despoblamiento del campo, migración y otras tantas problemáticas se han disparado como lo comprueban los números del estudio de Rafael Prieto y colegas.

La literatura nahua enfrenta diferentes retos, el fundamental es ¿quién quiere leerla? Eso sería lo primero que habría que pensar, no es una elección popular y su producción y

disponibilidad es escasa, los esfuerzos por darla a conocer se enfrentan a las limitantes de los medios y recursos de los que pueden allegarse algunos escritores como Martín Tonalmeyotl y otros más que se unen en proyectos culturales y editoriales como Gusanos de la memoria¹⁰⁷, iniciativa para fomentar y dar conocer la creación literaria en diferentes lenguas originarias además de la nahua como Chinanteco, Zapoteco, Chontal, Tzeltal, Tsotsil, Totonaca, Maya, Tlapaneco, Mixteco, Mazahua, Otomí, Mixe. La organización tiene en su página de internet una amplia biblioteca de textos digitales, su misión es mantener un acervo de la tradición oral y fomentar la escritura en lenguas originarias por lo que busca acercamientos al sector educativo en primaria, secundaria y telebachillerato, sin embargo, a pesar de los esfuerzos la literatura nahua continua en una existencia marginal.

¹⁰⁷ gusanosdelamemoria.org

Anexos

Cuadro 1 Despoblación: Estimados de población y porcentajes de descenso deducidos para los nativos mexicanos, 1519-1595

	población (millones)		descenso (%)
	1519	1595	
"Mexico"			
Rosenblat	4.5	3.5	22
Aguirre-Beltrán	4.5	2.0	56
Zambardino	5-10	1.1-1.7	64-89
Mendizabal	8.2	2.4	71
Cook and Simpson	10.5	2.1-3.0	71-80
Cook and Borah	18-30	1.4	78-95
* Región simbiótica de México Central			
Sanders	2.6-3.1	0.4	85-87
Valle de México			
Whitmore	1.3-2.7	0.1-0.4	69-96
Gibson	1.5	0.2	87
128 pueblos			
Kubler	0.2	0.1	55

Nota.- El nadir del desastre demográfico se coloca usualmente en el siglo XVII. Escogí 1595 como un punto de inflexión [end-point], no porque crea que este sea el nadir de la población nativa, sino para interpolar, en lugar de extrapolar, cifras comparables para el mayor número de autores.

(*) No obstante, la cifra de Sanders es extrapolada de 1568.

Fuentes: Mendizábal (1946, 3:309-338), Kubler (1942, 22:606-643), Rosenblat (1954, 1:57-122), Zambardino (1980, 11:1-27), Whitmore (1992:154), Borah y Cook (1960:46-47 y 1963:88), Cook y Simpson (1948:38, 43, 45), Aguirre-Beltrán (1972:200-1, 212), Sanders (1976:120), Gibson (1964:137-8).

Entrevista realizada a Natalio Hernández, 2 de agosto de 2022

Entrevistador: Cristina Carreón Martínez

Cristina: Claro que sí maestro, mire, la primera pregunta es: Revisando algunos de sus artículos, especialmente uno que publicó la Ibero en Voces de la nueva literatura indígena en 2019 usted comentó acerca de que los escritores contemporáneos de la lengua nahua abrevan de las obras antiguas, entonces, justamente maestro yo noté en su obra *El vuelo del colibrí*, noté referencias, tal vez me equivoque, encontré referencias a los *huehuetlatolli*, entonces, si mi deducción es correcta, la referencia, el intertexto fue voluntario o involuntario, más puntualmente me gustaría saber si su proceso creativo, cuando usted escribe parte de un texto conocido como puede ser en este caso el *Códice Florentino* o alguna producción de la época o lo que escribe son sus memorias y su propia experiencia maestro, eso es lo que me gustaría saber.

Natalio: Cristina, yo empecé desde mi mundo, desde mi universo simbólico, desde la matriz de mi lengua materna. Yo he declarado en los últimos años que yo he tenido o tuve en mi infancia a dos grandes maestros. Una maestra que fue mi madre (falleció hace como 8 años) y mi padre (que falleció hace como 12 años), eh, mi madre, a través de los rezos, rezos dentro de la vida cotidiana, y desde luego en los rezos en las ceremonias tradicionales invocaba a la madre tierra, invocaba al universo, invocaba a la igualdad de los hombres, de las mujeres en el mundo y ella decía que todos somos hermanos. Esto yo lo escuché desde niño y desde luego así transcurrió mi vida como adolescente y luego como adulto. Mi madre fue como la poetisa de mis primeros años y mi padre fue un excelente narrador, un excelente cuentista. O sea, toda nuestra educación de la infancia y de la adolescencia transcurrió con relatos míticos y, en donde, nosotros, eh asombrados por todo lo que nos

transmitían a través de los cuentos y las leyendas le preguntábamos, un poco inquietos si lo que nos había relatado era real o era algo ficticio, algo pues surgido de un cuento de una leyenda y el nos decía: la verdad no lo sé, pudo haber sido cierto o no, pero yo lo sé porque así lo relataron también mis padres y mis abuelos.

Entonces, con esto quiero decirle pues, que mis lecturas son posteriores. Yo empiezo a redescubrir mi mundo, mi mundo ancestral, mi mundo de infancia allá en la huasteca. Lo redescubro cuando encuentro las publicaciones, las obras de Don Miguel León-Portilla primero *Trece poetas del mundo azteca*, luego *Quince poetas del mundo náhuatl*, este, *La visión de los vencidos* y todo todo lo que después el me fue compartiendo y dedicando. Porque muchas de sus obras conforme fueron saliendo me las fue dedicando.

Cristina: Ok maestro, muy bien, entonces, otra pregunta maestro, fíjese que en un artículo recientemente publicado acerca de su obra también menciona la autora, dice, “parece como si algunos poemas hubieran nacido en español o en esa lengua fronteriza que combina ambas, otros, surgieron en voz náhuatl y Natalio decidió compartirlos en español entonces él mismo transcribe y unos más fueron entregados a Donald Fischman para ser traducidos al inglés, maestro, ¿cuál es su proceso de creación, primero en náhuatl, primero en español? ¿cuál es esta primera acción?

2.- (7:53) Natalio: En rigor yo empecé a escribir los primeros poemas en 1980 y los primeros poemas de un grupo de 20 que les llamé Sempoalxóchitl, Sempoali porque eran 20 pero también Sempoalxóchitl, que la población hispanohablante le llama Sempazúchil que es una deformación fonética ligística ¿no?, para nosotros Sempoalxóchitl es muy claro, 20 flores traducido. Entonces, [sic] yo le decía que yo empecé escribiendo en náhuatl, incluso yo no me propuse hacer poesía yo simplemente en los primeros 20 poemas yo

escribía mis angustias, mis temores, mis inseguridades porque yo venía de la huasteca y los primeros cinco años yo tuve que radicar en la ciudad de México porque vine a trabajar en la Dirección de Educación Indígena en aquel momento, entonces sentía que la ciudad me devoraba y entonces, yo encontré en la poesía digamos como una forma de amortiguar y de apaciguar mis angustias, por eso los primeros veinte poemas están escritos en náhuatl, de manera muy rústica, muy rudimentaria y después vino otro grupo que le llamé Yancuic Cuicatl, *Canto nuevo*, ya eran poemas de reconciliación de alguna manera, y luego vino otro grupo que le llamé Yoloxóchitl que ya es como un diálogo interior y finalmente el grupo de otros veinte que le llamé Yancuic Tonathi Yancuic Tlanextle *Nuevo sol, nuevo amanecer*. Estos cuatro grupos de veinte los conjunté e integré el libro Xochikozkatl, que quiere decir *Collar de flores*, pero estos 80 poemas yo no los quería traducir, yo quería que estuvieran sólo en náhuatl, pero alguien me dijo: Natalio si tú no traduces tus poemas nadie se va a enterar qué estás diciendo o solamente se van a enterar tus hermanos y paisanos hablantes de náhuatl, por eso es que yo traduje el poema, más bien el libro, el poemario Xochikozkatl al español [sic] y finalmente ese libro se publicó en 1985. Diez años después, en 1995 96 yo publiqué otro poema para celebrar mis 52 años de la vida y le puse al libro Papalocuatl *Canto a las mariposas* porque yo encontré, digamos en las mujeres, una imagen de las mariposas con distintos perfiles, mariposas guerreras, mariposas amorosas, mariposas muy maternas, muy apapachadoras, en fin, y bueno, escribí 52 pequeños poemas como haikú o no necesariamente pero si muy cortos, pero todos están en español, y entonces yo dije: a partir de este libro yo voy a reflejar mi condición de mestizo, porque para entonces yo había asumido el español también como lengua mía, ya no había conflicto lingüístico dentro de mí y entonces, a partir de ese libro, Papalocuatl, que es un libro mestizo, en el sentido de que yo asumo las dos lenguas y las dos vertientes culturales no? y

entonces a partir de Papalocuatl yo empecé a escribir los poemas como llegaban, algunos llegaban en náhuatl y otros en español y sobre todo se reafirma esta idea de una convivencia lingüística bilingüe o multilingüe a partir del año 2000, yo no tengo problemas con la diversidad de lenguas no tengo problemas con la diversidad cultural, siempre y cuando que uno debe tener una base, una raíz, una memoria propia y en esas perspectiva estoy caminando Cristina.

Cristina: Maestro, me parece, es muy esclarecedor todo lo que usted me comenta, una pregunta más por el tiempo, en relación a esto, ya me ha dicho algunas cosas al respecto, pero si usted pudiera señalar, ¿hay algo que se pierde en la traducción del español al náhuatl?, me refiero, muchos autores que escriben en lenguas indígenas dicen que con el idioma náhuatl que es altamente metafórico que la traducción pierde mucho, ¿es cierto maestro, se pierde mucho?

3. (14:22) Natalio: Yo leí hace 20 o 25 años un texto, más bien una antología de ensayos sobre traducción y el libro se llama *El arte de la traición o los dilemas de la traducción*, y entonces, resulta muy claro para mí, todo lo que leemos, por ejemplo *La Odisea* que se escribió en griego pasando por el latín, el español, hasta llegar a nosotros, pues ha ido dejando en el camino muchos matices, pero aun así, digamos, creo que nos trasmite lo esencial de la Odisea ¿no?, entonces yo estoy consciente de esto Cristina, ya no, ya no me quita el sueño ni me angustia, uno debe estar consiente que lo que uno escribe en su lengua al pasar a otra lengua ya sea en mi caso al español o al inglés va dejando algo pero mantiene la esencia ¿no?, mantiene lo, algo, mucho de lo que uno quiere comunicar, yo no tengo ya problemas ¿no?, y quiero decirle, a propósito de esto que me pregunta, por ejemplo *El vuelo del colibrí* fue un libro que yo entregué al Fonca, al Fondo Nacional para

la Cultura y las Artes, porque me dieron una beca, y yo les dije yo no voy a traducir *Patlani huitzitzilin*, yo lo voy a entregar en náhuatl, yo no quiero traducirlo y lo tradujo mi hermano mayor que ha sido, digo, fue, porque ya no da clases de náhuatl, profesor de náhuatl durante treinta años ¿no? y entonces él me hizo la traducción y me gusta, es una traducción muy cuidada en náhuatl, me gusta como suena ¿no? como va, digamos transcurriendo la poesía en prosa, es una prosa poética no?, de largo aliento, y también como transcurre en el español porque mi hermano es muy riguroso para el náhuatl y para el español es muy bilingüe, un bilingüismo muy coordinado, muy muy decantado pues muy desarrollado, y entonces yo le puedo decir que *Patlani huitzitzilin*, allí se refleja mi estilo literario en lengua náhuatl, me gusta mucho *El vuelo del colibrí*.

Cristina: Maestro pues efectivamente se me quedan varias preguntas pendientes, pero no quiero tomar más de su tiempo justamente porque entiendo las circunstancias, me da mucho gusto reunirme con usted porque me está esclareciendo, estoy muy agradecida y si no dispone de otra cosa lo dejo para que siga con sus actividades y yo contacto a Ixchel.

Natalio: Sí, pónganse de acuerdo porque esta semana la tengo muy complicada porque justamente hoy tenemos que cerrar el proyecto decreto de creación de la Universidad de las Lenguas Indígenas, que yo estoy coordinando, por encargo del Instituto Nacional de los pueblos Indígenas. A mí me reanima, me enriquece, me fortalece que gente académica desde otra mirada, desde otro referente cultural quiera meterse al mundo de mi literatura no, porque yo estoy convencido de que nuestras lenguas tienen que ser compartidas, son lenguas de México, son lenguas antiguas, más antiguas que el español y no pertenece a sólo los pueblos, sino pertenece a todos los mexicanos, mestizos, o inmigrantes europeos de los últimos años que siguen llegando, por cierto no. Entonces, ojalá y algún día usted hable

náhuatl, maya, zapoteco, lo que quiera, y seguramente le va a pasar lo que a mí no, yo, al principio rechazaba el español, había un conflicto dentro de mí, entre el español y el náhuatl, y eso lo resolví justamente cuando escribí el libro que le llamé *Papalocuitatl* en donde asumo mi condición de una persona mestiza, desde el punto de vista lingüístico y desde el punto de vista cultural.

Cristina: Maestro pues le agradezco su generosidad, muchísimas gracias, yo hablo con Ixchel para ver qué posibilidad tiene, yo me ajusto a su tiempo, le agradezco su tiempo

Natalio: Muchas gracias Cristina ya nos veremos próximamente.



Entrevista a Martín Tonalmeyotl, 24 de marzo del 2023

Entrevistador: Cristina Carreón Martínez

9:20 Cristina: Revisé tu obra *El ritual de los olvidados* entonces pues tengo algunas preguntas sobre tu forma de escribir, porqué escribes de cierta manera, todo está enfocado a analizar la situación de la literatura nahua contemporánea, entonces me sirve de mucho. De hecho, tengo algunas preguntas y por supuesto que me sirve conocer tu experiencia como escritor, si te parece bien empezamos con la primera pregunta:

Martín: Sí, adelante.

Justo me llegó un mensaje de que había una notificación de una lectura. Hice un ensayo sobre la literatura nahua contemporánea y también tengo varios libros que he trabajado y pueden servir, pero si quieres ahorita platicamos y todo lo que me quieras preguntar pues trataré de contestar de la manera más correcta posible o si no sé la información pues también te digo.

¿En qué semestre estás en el doctorado?

Cristina: Ya terminé las clases. Ya terminé toda la carga de materias, entonces ahorita estoy, de hecho ya tengo una parte de mi investigación y ya estoy en la parte de escritura, de perfilar todos los detalles, este, de ya para terminar este trabajo de investigación, entonces mira, te comentaba que yo tengo unas ideas al respecto sobre la literatura nahua pero evidentemente yo no soy escritora ni hablo el lenguaje entonces eh, pues una de las primeras preguntas que es muy común, vamos a ir de lo general a lo particular es ¿cuándo y cómo empezaste a escribir? ¿cómo llegó a ti el oficio de la escritura?

12:19 Martín: En mi caso muy particular es que yo buscaba en realidad, nunca busqué escribir poesía en lengua náhuatl, en verdad lo que yo quería es aprender a hablar un poco bien y escribir bien el español porque siempre fue como mi problema, el problema más grande que yo tuve desde pequeño. Entré a la escuela muy grande y entonces se me dificultaba hablar y todavía escribir un poco mejor el español, entonces en esa búsqueda yo estudié literatura porque sabía o pensé que d literatura iba a encontrar la solución y pensando que de ahí me iban a enseñar a leer y escribir bien en literatura y pues no te enseñan en realidad, lo que sí aprendí es a leer libros a tener muchos contactos con maestros pero también con amigos que hacían lecturas de pues de todo tipo desde filosofía, historia, literatura y yo me traté de leer casi todo y este aprender de la lectura pues fue que me enseñó también un poco a pensar y la lectura misma me regresó un poco a mis orígenes y ya una vez que casi terminando la carrera comencé a escribir en español primero pero también después comencé a contar historias o relatos de la comunidad, comencé escribiendo narrativa cuento y después terminé escribiendo poesía y la poesía para mí era como lo más difícil porque yo me leía a Neruda a Octavio Paz a quien no entendía nada porque era muy difícil, a Quevedo y a otros poetas que no me contextualizaban o que yo no podía contextualizar lo que ellos decían y me era como la cosa más difícil era escribir poesía pero mucho después entendí que la poesía es como el razonamiento de sí mismo hacia la cotidianidad lo que hace la gente, lo que piensa uno, lo que está pasando, lo que se describe en la vida actual y comencé como a compartir estos, a escribir estos relatos historias de vida de mi comunidad y eso después se convirtieron como en poesía, o estas historias que yo escribía acerca de mi mamá, acerca de los campesinos del pueblo, acerca de la importancia de respetar la tierra, acerca de la violencia que estaba aconteciendo en la comunidad y eso la gente misma lo categorizó como poesía pero yo no quería escribir

poesía porque yo dije: escribir lo que escribía Paz o sea me moriré y nunca podré escribir un verso como lo hacía él pero por ahí empecé entonces, en realidad yo buscaba un poco te digo conocer la literatura en español pero después en la lectura los libros me regresaron a mi origen, a mi comunidad y a mi gente y comencé a escribir como de manera autodidacta porque yo no me formé en ninguna escuela de lengua náhuatl, más bien estudié otras cosas que no tenían que ver con mi cultura hasta después ya me metí a mi cultura y ahora pues leo todo lo que tiene que ver con lenguas indígenas y culturas originarias pero más le he dado un poco más como el peso hacia la difusión de las literaturas en lenguas indígenas entonces ahora me dicen que soy un gran difusor de estas literaturas porque nadie lo estaba haciendo, yo he hecho ya varios como tres libros que tienen que ver con la difusión de las literaturas indígenas pero no solamente el náhuatl sino de todas las lenguas que se hablan o que se siguen hablando en la era actual. Por ahí llegué, como por esa puerta llegué a la poesía, ni siquiera pensaba jamás llegar a ser poeta, ni siquiera quería, me daba miedo en realidad, hasta ahora me da miedo.

16:14 Entonces déjame ver si te entendí, entonces tu interés por conocer o por acercarte a la literatura fue perfeccionar tu español de una manera muy este, para adquirir las herramientas necesarias para entender y hablar muy bien el español ¿no?

Martín: Sí, para poder expresarme en realidad

Cristina: Porque tu lengua originaria es el náhuatl, tú creciste hablando esa lengua, ¿es correcto decirle lengua, lenguaje, que sería más correcto?

Martín: Mira, lo correcto, llamarle idioma o lengua son correctos, pero decirle, por ejemplo, este, decirlo, la gente acá, la gente en los pueblos le llaman a nuestros idiomas dialectos y

cualquier persona de la comunidad le llama dialecto, pero dialecto en realidad están equivocados porque dialecto es una variedad lingüística dentro de una misma lengua

18:01 Cristina: La segunda pregunta entonces sería ¿cuáles son tus referencias al escribir? De hecho, ya me lo respondiste un poco, déjame ver si te entendí. Entonces cuando tú ya adquieres un conocimiento suficiente del español, esa habilidad que querías, tú regresas a tu origen a través de tus lecturas, a través de la literatura te regresa a reencontrarte con los temas de tu comunidad, ¿es correcto?

Martín: Sí, sí, en realidad te digo yo buscaba eso pero nunca lo alcancé y no pude tal vez llegar como a ese lugar o a ese sitio que yo quería llegar pero la lectura misma me cambió, o sea me cambió no solamente yo pienso que mejoró mi español tanto en la escritura como en el habla, pero lo que más me cambiaron los libros es la manera de pensar a mirar el mundo desde una perspectiva muy propia, o sea, mirar, lo que nos pasa por ejemplo a nosotros cuando salimos como vivimos toda la vida en la comunidad, cuando salimos es cuando comenzamos a extrañar ciertas cosas, pero todo lo que extrañamos es lo que no existe en la ciudad y es, de repente, sobre lo que escribimos. Por ejemplo, si te cuento un poco acerca de mí como de mi vida lectora eh, cuando leía a Rulfo, o Rulfo es el único autor que me regresó o a quien entendí de manera literal lo que me contaba, o sea casi todo lo que escribía Rulfo lo leía y lo veía y lo entendía, todo lo que leía por ejemplo todo lo que me contaba en este *Llano en llamas* o *Pedro Páramo* era como si alguien lo estuviera contando como una historia oral porque lo entendía pero cuando llegué a ver a Edgar Allan Poe si como que me llegaba este son de terror o de horror que existía, pero todo lo que hablaba desconocía pero por ejemplo cuando leía a Beltrán, Francisco Rojas Gonzáles, leía a Rulfo, a José Emilio Pacheco, a Carlos Montemayor bueno después conocí a muchos

escritores que hablan sobre las culturas y los pueblos, ellos son con los únicos que me identificaba porque era lo único que yo conocía de lo que se hablaba entonces cuando entendí todo esto yo regresé a mi comunidad, yo no regresé, yo seguía en la ciudad pero regresé a mirar las calles, la gente, las casas, los colores, el campo, la fauna todo y sobre esto comencé a escribir, o sea, me hicieron repensar que mis raíces no eran los otros sino estos, yo podía leer cualquier autor, a Dostoievski que se parecía mucho a lo que también escribía.

Entonces ellos, por ejemplo, otra cosa, por ejemplo comencé a leer la poesía china o los relatos chinos se parecen mucho a lo que yo conozco, pero yo no iba a llegar a ellos sino fuera como mi fuente mi fuente de acercamiento sino fuera la lectura, la lectura es lo que me ha hecho, lo que me ha formado y lo que también cambió mi visión este ya después conocí todo lo que estaba pasando con los pueblos, los movimientos que ha habido, eso también me ha dado otra perspectiva para poder escribir pero también para poder pensar distinto ya sea que esté dentro de mi comunidad o fuera de mi comunidad. Creo que te cuento otras cosas

22:11 Cristina: Tu mencionaste algo que se cree tradicionalmente que existe o es una idea que los pueblos originarios existe mucha oralidad, ¿en tu seno familiar fue así? ¿tú escuchabas historias, cosas, tradiciones, había esa permanencia de la oralidad o en tu caso no fue así?

Martín: Sí, yo he comentado que mi primera escuela de literatura no fue la escuela porque otra vez regreso a lo mío, yo comencé a escribir mi lengua náhuatl después de los veinte años, entre a la escuela de español a los ocho años, entonces en todo este transcurso de los veinte años para atrás por ejemplo yo nunca leí un libro, jamás, de los veinte años hasta de

los que será tres cuatro, cinco años hasta los veinte que eran como un lugar donde uno ya podía leer yo jamás leí un libro, leía lo que me dejaban en la escuela y nada más pero no tenía tiempo, mi vida siempre fue el campo y el campo era cuidar animales, en mi caso era cuidar chivos, después cuidar vacas de mis padres pero mi padre era mi compañero siempre, era con el que trabajaba, con el que iba a acarrear barro para hacer para que mi mamá y mi abuela hicieran comales y ollas, con mi papá acarreábamos leña, acarreábamos mazorcas, todo todo lo que se cosechaba en el campo siempre andaba con él y él siempre me contaba historias, todo el tiempo me contaba historias, cuentos de Juan flojo, de el venado, muchas historias, siempre todo el tiempo mi padre es un gran contador de cuentos, él siempre contaba me contaba y muchos de esos cuentos todavía los tengo incluso los rescaté y otros que ya se me olvidaron que jamás les di importancias y se me borraron de la mente, tengo como así algunos como algunos este flashazos de lo que puede ser un cuento pero no los tengo entonces mi primera formación literaria fue acá en la casa y ya cuando entré en la escuela fue que conocí el otro mundo de la literatura, el que está escrito, el que está escrito generalmente y pensado desde el otro lado del mar o desde occidente. Entonces eso cambiaba y chocaba con lo que yo conocía, un ejemplo que te doy es que cuando comencé a escribir mi relato en español en un taller de cuento todo lo que yo escribía jamás cupo en la mente de estos escritores ciudadanos de Chilpancingo después la Ciudad de México porque decían que escribía son relatos y no cuentos que son historias que cualquiera sabe, entonces yo nunca pude diferenciar cuál era el razonamiento de un cuento, cuál era el cuerpo completo de un cuento pero pasado el tiempo entendí muchas cosas, pero también empecé como a hacer mis propios cuentos con sus propias estructuras gramaticales y con su propio cuerpo como se narran aquí y también funciona siempre y cuando estén bien escritos, pero lo gente nunca me entendió, decían que lo que hacía como que no tenía

mucho sentido pues, como que seguía siendo de un pueblo y que tenía que aprender a pensar como ciudadano, nunca aprendí esto y esto me salvó también de ser otro.

25:53 Cristina: Entonces eh, tu encuentras en la oralidad esta primera escuela a través de los relatos que te dice tu papá, que le escuchas a él, muy bien. Al respecto, me has comentado entonces que tú escribes poesía, déjame entenderte, sin atender a la estructura formal de la poesía. En el momento que tu empiezas a escribir poesía no dices bueno voy a usar esta metáfora, voy a hacer este difrasismo aquí, le voy a poner aquí, estas recetas o estos conceptos que se utilizan específicamente para la poesía, tu poesía es una poesía innata, ¿es así? ¿tú no piensas en recursos literarios sino en escribir?

Martín: No, nunca los he pensado, lo que yo escribo siempre que trato de escribir un poema trato de ser como contar una historia, una historia pero como la misma lengua tiene sus recursos propios ya sea de comparación, de difrasismo, de metáfora, la misma lengua te proporciona estos elementos literarios y salen algunas reflejadas en la traducción, algunas no se pueden porque son distintas, entonces a veces ni siquiera sabemos cómo nombrarlos pero nunca, nunca, no pienso y además lo más difícil de un escritor en lengua originaria ahora es escribir en la propia lengua y encontrar los recursos literarios propios porque lo que está pasando ahora es que hay muchísimos escritores en lenguas pero estos ya no escriben la lengua escriben en español y piensan en español y solamente traducen pero cuando traducen en la lengua pierden mucha estética porque la lengua no dice nada o no tiene como este impacto que quiere decir de dentro de lo que están diciendo dentro de la lengua española. Por ejemplo, el maestro Natalio que es siempre mi peor ejemplo, él es un gran poeta en lengua náhuatl pero es un traductor malísimo, o sea si yo tradujera sus poemas pienso que si yo no muero antes y yo un día quiero traducir sus poemas pero pienso

que es un traductor terrible al español, yo también lo soy, pero él es, pienso que todavía es, que sus poemas para decir mucho pero no lo dice en español porque traduce algunas cosas muy literal, a veces eso te salva pero muchas cosas sin mucho elemento, eso pienso y de muchos poetas no de él, pero los poetas más viejos como él y otros tantos les hace falta como la traducción, entonces, yo trato de hacer lo mejor posible la escritura en la lengua. Bueno yo pienso que la poesía es como, es un puente de comunicación hacia la gente que va dirigida, en mi caso, si lo que yo escribo en la lengua funciona para la gente, para mi mamá, para mi hermana, para cualquier persona de la comunidad y entiende lo que estoy diciendo, para mí eso tiene función, si no entiende por más bella poesía que haya escrito para mí no tiene ningún sentido y en español trato de hacer eso pero me cuesta más, incluso el primer libro que saqué *El ritual de los olvidados* que tú ya lo conoces, pero por ejemplo ese libro tiene muchas fallas escritas en español pero justo porque es el primer libro y no tuve corrección de estilo, nadie me lo revisó, yo me lo aventé solito y entonces pues por eso tiene sus fallas gramaticales básicas y algunas, pero, algunas si tienen esencia y otras no. Entonces, trato de hacer eso cuando enseño también por ejemplo en mis talleres de creación literaria, casi casi obligo a los chamacos a los muchachos que escriban en la lengua, que piensen en la lengua y que usen los recursos literarios que existen en la lengua y no que copien, porque cuando copian están desaprovechando los recursos literarios que tiene la una propia lengua incluso el sonido. Le decía hace una semana que platicaba con un cuñado totonaco que escribe canciones y poemas, le digo, es que tus tonos en español son buenos, pero en totonaco suenan terribles, yo no sé totonaco, pero se escuchan terribles, pero si escribes y haces las cosas en totonaco la propia lengua te va a dar su ritmo, te va a marcar sus pausas y va a funcionar mucho mejor que al revés. Es lo que pienso ahora después de haber estado también largo rato también y en literatura.

Cristina: Entonces, tenía otra pregunta, pero ya la contestaste en lo que acabas de decir.

Primero escribes en náhuatl y después escribes en español

Martín: Me obligo

Cristina: Te obligas a que tu creación sea en lengua originaria y lo que dices es que se pierde mucho en la traducción ¿no? Evidentemente porque no hay palabras que tal cual

Martín: En algunas, en algunas si funciona muy bien y en otras no

Cristina: En otras no

Martín: Pero lo que digo es que me obligo porque la cuestión de la literatura en lenguas todavía sigue siendo difícil porque imagínate siempre doy el mismo ejemplo de 25 libros que leo en español, por ejemplo, solamente leo uno en lengua. Si es que ni en mi lengua nahua sino en maya, en tzotzil, en topolaban, en tzeltal, en otomí y lo leo en español, no puedo leer, no tengo el alcance a estas lenguas de leerlos en sus propios idiomas, o a estos autores en leerlos en sus propios idiomas, los leo en español y entonces como todo el tiempo leemos en español nuestro inconsciente también cambia de panorama, quiere pensar y escribir en español y no en la lengua. Pero cuando uno está en la comunidad todos los días uno escucha la lengua, los anuncios, en la casa, la familia, todo el tiempo uno está escuchando la lengua y esto también te permite desarrollarlo de la mejor manera, es un poco complicado pero es eso, además de que yo soy de las personas que digo que tenemos que escribir en la lengua que tenemos que pensar desde nuestro propio yo y por eso trato también o me obligo a escribir la lengua aunque me sigue ganando la tentación de escribir en español, tengo cosas en español pero no los saco y no los quiero sacar porque siento que pierden esencia y además estoy robando algo que no es mío. Yo quiero, bueno, lo que

quiero hacer es, lo que digo también lo quiero hacer porque muchas veces decimos: Debe de ser así, o son así, o no sé qué tanto y nunca lo hacemos, o por ejemplo, la mayoría de los poetas en lenguas indígenas hablan de una perspectiva cultural, filosófica, metafórica pero estas personas no viven, viven en la ciudad y no quieren regresar a la comunidad y no quieren dar servicio social en la comunidad y la peor parte de estos grandes intelectuales y poetas es que difunden o todo el tiempo hablan en favor de las lenguas y la cultura pero sus hijos no hablan la lengua. Natalio Hernández siempre es mi peor ejemplo, me odiará algún día, porque él por ejemplo es un gran poeta reconocido y 20 países más o 50 países más, pero ninguno de sus hijos habla la lengua y creo que ni siquiera entienden una palabra en la lengua más que su nombre que todos están en lengua náhuatl. Elena Sánchez, Irma Pineda, Juan Hernández Ramírez, quien quieras que te diga predigan una cosa pero no hacen y por ejemplo yo estoy tratando de hacer todo lo contrario, que me cuesta mucho, mi hijo tiene tres años y habla, habla, su primera, la lengua que más domina es el español la segunda lengua que más domina es el totonaco y la tercera lengua que domina es el náhuatl y estoy en tercer lugar pero todo el tiempo tratamos de hacer y no se puede, mi hijo, por más que le hablamos nos contesta en español porque porque la comunicación entre yo y mi esposa o entre mi esposa y yo es en español y además todos los niños le hablan en español pero estoy tratando de hacer lo que se venido practicando y que lo ven como de manera natural o este, o que debería de ser así, nosotros queremos hacer las cosas al revés y cuesta mucho te digo porque vamos contra corriente pero se puede y a ver cómo nos funciona todo esto.

Cristina: Martín y ¿porque esa insistencia? ¿porque dirías que es importante hablar, aprender y escribir náhuatl?

Porque las lenguas, la única manera que o la única manera que tienen para sobrevivir es que se hablen, si las lenguas se escriben, si las lenguas se promocionan, si las lenguas se difunden pero no se hablan las lenguas se mueren y es lo que está pasando, o sea lo que está pasando es que te digo los peores ejemplos son los intelectuales indígenas, sean químicos, físicos, abogados, maestros, literatos, lo que tú quieras son los peores ejemplos porque ellos difunden y ellos abogan por los derechos pero la lengua en su casa, en su seno familiar ya no existe. Sus hijos no hablan, sus hijos no saben, no conocen la cultura porque la lengua es como una semilla que es supongamos, una semilla de milpa, un maíz que va a crecer y esta planta va a tener su tallo, sus hojas, sus flores, el elote, el color, la esencia, el sabor, todo, pero si esta no se cuida, no se le echa agua y no se vuelve a sembrar pues la milpa se muere, se seca y jamás vuelve a florecer. Aunque se diga que es importante, aunque se diga que deberíamos haberlo salvado, por eso yo creo que es mi insistencia, dentro de la también pienso que está toda nuestra historia contada de nuestra lengua porque cada palabra sabes que etimológicamente significa una cosa y se traduce distinto, por ejemplo, cuando traducimos la palabra maíz en español se dice maíz, el grano de maíz se dice *Tlayohle* y en español se traduce como maíz, pero si empezamos a buscar la etimología la palabra *Tlayohle* significa *tlali* y *yólotl* significa tierra corazón, si lo traducimos bien entonces tendría que ser como el corazón de la tierra y ya no es como una traducción simple sino es una traducción tal vez filosófica pero además tiene mucho significado más acá porque el maíz es el corazón de la tierra, dice la gente que sin el maíz nosotros no podemos vivir, sin la tortilla pues, como nosotros estamos acostumbrados a comer tortillas todos los días sin la existencia del maíz dice la gente que pues la existencia humana se perdería, no es así, pero así piensa la gente y eso ya forma parte dentro del panorama filosófico que tiene que ver con la lengua, la lengua guarda secretos. Tierra se

dice *tlalli*, planeta o mundo se dice tierra alegre y así, pero eso pienso que es lo primordial y además pues no tiene sentido difundir algo que no hacemos, yo pienso que ahí debe de ser como muy concretos, muy comprometidos y además trabajar en la comunidad y ser parte del pueblo y hablar sin que la lengua sea como un estigma de vergüenza sino todo lo contrario, pero no decirlo sino hacerlo que es lo que más cuenta. Estoy en ese proceso.

40:00 Cristina: Definitivamente Martín, es lo que más cuesta. Se va a terminar nuestro tiempo de reunión, pero te voy a mandar otra liga y te vuelves a reconectar para que regales otros minutitos. Me has dicho muchas cosas, de hecho, ya contestaste muchas cosas de las cuales yo tenía inquietudes.

Martín: Sí, claro, con gusto. Puedes hacerme las preguntas que quieras sólo que soy muy, me pierdo, pero trato

No, de hecho, me has dicho, me estás contestando intuitivamente otras preguntas que yo tenía, entonces está siendo muy productivo.

Segunda Parte

42: 43 Martín: Hola Cristina ya llegué, perdón, tuve que salir corriendo

Cristina: Muchas gracias Martín, tengo otra pregunta: ¿A qué atribuyes?, bueno, en mis exploraciones creo que en literatura podemos encontrar poesía, cuento, y relato corto, hasta donde he visto no he encontrado novela, entonces, si es así, si no hay novela ¿a qué atribuyes la preferencia por las narraciones cortas o por la poesía?

Martín: Yo creo que tiene que ver con una formación que se ha hecho con los escritores en lenguas originarias, por ejemplo, cuando tú escuchas que hay un taller, bueno es que hay como momentos. El maestro Carlos Montemayor hizo varios eventos para concentrar a

escritores en diferentes lenguas nahuas, mayas, totonacas, zapotecas y más, pero todo su enfoque estuvo como dirigido a la poesía, lo hizo también León-Portilla quien formó a Natalio Hernández. Nosotros también actualmente hecho varios talleres para formar escritores pero no para formar a novelistas por ejemplo y además pues de que como decirte, mira, hay también una conciencia lectora que también no hemos podido rebasar, los escritores más viejos han leído pero han leído como, se cierran a ciertas lecturas, no quieren leer a, quién, a autores extranjeros a otros poetas que no los quieren como conocer, siempre se cierran a un círculo de lectura que son los poetas indígenas y los poetas indígenas no son todos, son un referente de una parte de toda la literatura pero yo creo que falta eso y otra cosa es que también faltan espacios de formación, no hay escuela hasta ahora, no tenemos una escuela de formación como los mayas, los mayas es la única cultura que forma sus escritores en su propia lengua, les enseñan a escribir en sus propias lenguas y ellos han desarrollado más géneros literarios, los mayas si ya tienen novela, tienen cuento, tienen poesía, tienen teatro pero justo porque ellos tienen una escuela de creación literaria en lengua maya y todo es en maya y eso no hay cualquier otro lugar más que creo que en Quintana Roo y Yucatán en una única escuela, yo creo que hace falta esto porque para escribir una novela yo creo que debe de haber una formación mínima de lecturas, la gente tendría que leer y leer mucho y estar abierto a leer casi todo lo que se escribe de manera contemporánea pero también leer a los clásicos. Desgraciadamente de nuestros poetas pues no han leído ni la literatura universal básica, yo creo que eso hace falta, pienso que eso es como el resultado del porqué no hay novela, por ejemplo no hay mucho ensayo tampoco, el único ensayista que tenemos actualmente, muy bueno que hace análisis literario es Mikel Ruíz pero es el único ensayista que se puede sentar en la misma mesa con cualquier otro ensayista que escribe en español pero él la diferencia es que él escribe en tzeltal y español y

publica en Tierra Adentro. De ahí no hay, hay una gran ensayista que tenemos y a quien queremos mucho, yo admiro mucho a Elena Aguilar Gil ella es escritora ayuuk pero no escribe en ayuuk, todas sus reflexiones las escribe en español, ya tiene un libro, publica en El País, publica en los mejores, en la revista como se llama literaria de México, en las mejores revistas de ahora contemporáneas escribe Elena Aguilar Gil con un pensamiento ayuuk pero escribe en español, no escribe en ayuuk y ella es una de las ensayistas más importantes y reconocidas que refleja como una visión particular y que relata acerca de las problemáticas que tenemos, que tienen nuestros pueblos tanto en la literatura, en la historia, en la educación, en todo, pero escribe en español, entonces yo creo que falta eso. Faltan escuelas, nos falta gente que conozca por ejemplo la tradición básica de la literatura universal, por ejemplo, en Puebla, te doy un ejemplo, hay un concurso nacional de lenguas indígenas que se hablan en Puebla que son siete se habla el náhuatl, mixteco, totonaca, otomí, tiníguá, mazateco y tepehua, se hablan siete. Entonces sacan un concurso cada año a nivel nacional de concurso de cuento, y entonces si tú concursas con una creación propia de un cuento, de un asesino de, por ejemplo, si yo escribiera o escribo de un, del sicario más temido de la comunidad que sí existió o que existen muchos acá y escribes sobre eso mi cuento no va a pasar porque es de creación. Todos los cuentos que pasan para esa categoría para que sean publicados son cuentos de tradición oral pero esos no son creación, esos son recuperación que se han venido haciendo y hasta ahorita no ha ganado ni un cuento de creación literaria propia, todos los cuentos que ganan año con año son de tradición oral pero no quiere decir que la Secretaría de Cultura tenga la culpa, más bien lo que yo pienso es que la gente que califica estos concursos, los cuentistas que son contratados para calificar estos concursos desconocen la literatura universal. Escrita con una perspectiva muy propia, poderosa pero no lo conocen, desgraciadamente no lo saben más que lo único que saben de

los pueblos originarios es la tradición oral, no es malo por supuesto, pero es tradición, no es un cuento creado es una recuperación que se ha venido escuchando de manera oral durante no sé cuántos años. Falta eso yo pienso, que falta formación, faltan más espacios, falta también que la misma gente se prepare en cuestiones literarias para que entiendan que debemos ya de romper este estigma de seguir repetir lo mismo y proponer otra nueva literatura de las temáticas que sean, y además, las temáticas no definen, por ejemplo, tenemos unos quieren resaltar por escribir poesía que habla acerca de la violencia, pero la violencia es una temática, también hay por ejemplo una chica que anda que todo el tiempo habla y que dice que ella es poeta feminista y que su poesía es feminista, pues sí, pero el feminismo es una temática y además eso no resalta porque cualquiera lo puede escribir, además la literatura no tiene etiquetas, no debería decir literatura indígena, deberíamos de crear literatura independientemente en la lengua en la cultura que se piense pero que se literatura, o sea, algo bien hecho, bien escrito y bien formado si es novela, cuento o ensayo pero la literatura no debe tener etiquetas y no debe tener como que si está mal escrito porque yo lo escribí en mixteco, porque yo lo escribí en náhuatl, no, yo creo que eso es si está mal escrito es que el escritor no es bueno, pues.

51:07 Cristina: Ok, sí, efectivamente creo que hay temas clásicos o que se consideran clásicos de la literatura indígena ¿no?, como lo dices, pues

Martín: La naturaleza

Cristina: Los cuentos sobre naturaleza, animales, plantas, el sol, la lluvia, el colibrí, digamos que lo que, que eso es lo que se espera de la creación literaria, sin embargo, sí noto que en tu escritura hay estos nuevos temas, estos nuevos abordajes a situaciones y problemáticas actuales ¿no? Que efectivamente están presentes en las comunidades y que

sale de ese canon de hablar solamente de las cuestiones de la naturaleza porque vi en tus textos pues efectivamente este violencia, marginación, desplazamiento, miedo, todo eso que se vive efectivamente y lamentablemente en los pueblos indígenas, no todo es bonito y tu literatura viene a mostrar eso, no nada más estamos escuchando el canto del ceniztle, estamos viendo una realidad que lastima y ahí está la prueba eso lo noté en tu escritura por eso es que me interesó porque veo en ti esa ruptura, este, yo siempre de lo que conozco de la literatura náhuatl lo conozco a través de los escritores clásicos desde la antigüedad a la fecha, lo que escribe fray Bernardino de Sahagún, lo que escribe León-Portilla, lo que se va escribiendo pero como dices siempre es la mirada desde afuera, desde alguien que no vive esas situaciones. Oye, y otra cosa, habías mencionado entonces que justamente cuando se traduce me imagino también que cuando se escribe, tu mencionaste algo, que es el ritmo que se pierde. Evidentemente por lo poco que yo he escuchado los sonidos del náhuatl son muy diferentes a los sonidos del español, yo lo percibo completamente ajeno a mi oído entonces yo quiero creer que cuando se escribe o, que si conoces el idioma, el lenguaje náhuatl y quieres escribir siguiendo o respetando el idioma pues atiendes a unas características particulares como dijiste, como el ritmo, ¿qué otras cosas serían, además del sonido, qué otras características identifican o son parte de la poesía náhuatl?

Martín: Yo creo que el difrasismo es lo más que se sigue practicando, este, como se llaman estos, ¿qué más?, el ritmo, el difrasismo, yo pienso también que las metáforas, las metáforas son muy propias ¿no? pero a lo que me quiero referir es que yo creo que el espacio, es espacio con el que se cuenta y como se cuenta creo una historia ya sea escrita en cuento o poesía, yo creo que tiene que ver mucho, mucho, mucho porque es cierto que repetimos los mismos elementos para describir el agua, el ahuehuate, la ceiba acá se

escucha mucho la ceiba que todo el tiempo hablan los poetas mayas este pero yo creo que si se puede abordar pero más bien cómo se abordan eso es lo importante, y al decir cómo se abordan pienso que los recursos estéticos se pueden usar cuando nosotros somos lectores y conocemos otras maneras distintas de interpretar un árbol, de escribir un árbol y yo creo eso nos los da la literatura universal. Yo creo que es ahí donde está el descubrimiento que es en la lectura, sigo pensando que la lectura es la herramienta básica para nosotros poder construir otra literatura o la misma literatura pero con elementos propios, yo creo que eso nos hace repensar asimismo, no sabría cuáles son los elementos propios que tenga la lengua náhuatl pero yo no creo que sean ajenos a las otras culturas, más bien siempre es cómo los tomamos cada palabra, cada herramienta, cada función que hacemos es cómo hacemos la descripción porque las temáticas en la literatura universal son repetitivas todo el tiempo estamos repitiendo las mismas temáticas y no podemos hablar de otra cosa más que de esos y a lo mejor hasta podríamos tomar te digo como el tema del feminismo que sale o que se está pensando, pero depende mucho de cómo los tomamos o podemos hablar de los muxes de Oaxaca de Juchitán que ahora está muy de moda con Elvis Guerra, pero ¿cómo los tomamos? Si eso va a valer también o va a contar, ¿cómo lo estamos contando?, si lo contamos bien eso va a quedar en la historia durante mucho tiempo, si los contamos mal va a llegar otro y nos va a reemplazar y lo que contamos simplemente va a quedar como los primeros que fuimos pero que no encontramos el formato adecuado para describir nuestra realidad. Yo creo que las temáticas son una y los elementos también se repiten en todas las culturas, más bien cómo los usamos es lo que cuenta mucho, pienso.

Cristina: Mi última pregunta Martín sería, conoces toda esta labor de escritura hecha a partir de los frailes franciscanos, de los frailes jesuitas, de todos estos que se dan a la tarea

de escribir, de describir al indígena y de escribir el discurso autorizado ¿no?, estos textos que quedaron, así como en el canon de quién es el indígena, ¿qué piensas al respecto de esto? Michel de Certeau decía esta labor escriturística de escribir al otro, ¿qué piensas al respecto?

Martín: Yo pienso que son varios momentos, a eso lo podríamos llamar o lo podríamos meter dentro de esto de lo que nosotros llamamos literatura indigenista que a lo mejor es anterior a lo que hizo justo los que ya te mencioné a B Traven, a Francisco Rojas González, muchos que tomaron como elementos, hasta incluso a Octavio Paz que escribió acerca de los indígenas que tenía que ver con un tema de indigenismo, yo creo que podemos como meterlos ahí y lo que ha pasado es que esto ha venido cambiando, o sea, primero es leer a la literatura indígena, del hablar del indígena, luego ya después con el maestro Natalio y un gran grupo de escritores y escritoras de esos tiempos iniciaron otro movimiento que es la literatura indígena, mal llamada por supuesto indígena, que no es del todo indígena, ahorita te explico porque y después yo creo que llegó otro grupo de escritores que son como Mardoño Carballo, Natalia Toleda, Irma Pineda, este no sé, estos escritores de los que me acuerdo Enriqueta Luna, Enrique A. Sánchez que agarraron un poco de lo indígena pero también modernizar la literatura, combinarlo con la literatura universal y ahora pienso que lo que estamos haciendo nosotros es recrear esta misma literatura pero sin esta etiqueta indígena, por eso te decía hace rato, lo que nosotros escribimos no es literatura indígena, en realidad justo como tú lo llamas es literatura náhuatl, literatura tzeltal, literatura tzotzil, literatura maya, literatura tojolabal, cada cual con su propio nombre, así como literatura italiana, literatura española, literatura inglesa, esto también es así porque porque no estamos hablando de países, estamos hablando de culturas propias, la cultura inglesa es propia, la

cultura italiana es propia pero no porque lo hable un país sino que lo hablan hasta otros países más como el inglés que se hablan en todo el mundo, entonces, yo creo que tenemos que empezar como a mejorar ahí y que esta literatura que del que tú me mencionas yo creo que es un camino, un camino que se hizo, por supuesto que nos ayuda para conocer nuestra historia y para saber qué pensaban de nosotros pero que esto es lo que estamos tratando de cambiar, que no se la misma descripción de siempre y que no sea hablar de los otros sino que tratar de hacer que estos, que estas personas, que estos personajes hablen por sí solos y no que nosotros podamos hablar ni siquiera de ellos, porque porque es feo nosotros por ejemplo ahorita ya estamos en una etapa donde podemos escribir, podemos pensar y que si nosotros empezamos comenzamos a decir sobre los mestizos por ejemplo que te incluiría a ti todos los mestizos y comenzamos a pensar que ellos son así, a lo mejor no les gustaría que nosotros habláramos cómo nosotros los vemos a ellos, entonces a nosotros tampoco nos gusta que hablan ellos de nosotros con cosas que nosotros no vivimos y que no es así, por eso estamos tratando de crear a gente que piense tanto en la historia, en el ensayo, en la literatura, en todo pero que podamos cambiar esta historia de indigenismo, de indígena para hacer una cultura propia, para escribir una cultura propia, con su propio nombre, con su propio ser, cómo decirlo pues, con su propio corazón, pero sí nos ayuda, nos ayuda a mirarnos desde atrás y cómo también ha ido cambiando y lo que queremos es que se cambie y que se deje de hablar de la literatura indígena sino que se hable de una literatura mexicana nueva donde no haya distinción de literaturas, donde no hay discriminación de literaturas porque pienso que las literaturas, yo lo dije en algún ensayo por ahí que la literatura no discrimina pero sí los escritores y las escritoras porque porque tienen a sus, porque hacen trabajos distintos, por ejemplo, yo decía que los escritores y las escritoras discriminan porque se han hecho tantas antologías de literatura mexicana donde se

excluyen a estos creadores en lenguas originarias, vas a encontrar literatura contemporánea mujeres poetas de México, literatura del siglo XXI de no sé, todo pero no aparecen estos escritores en lenguas, el único, como la única, el único delito que hemos cometido es que nosotros pertenezcamos a una cultura y por eso no se nos incluye y yo por eso me he atrevido a hacer algunas ontologías, hice una antología que se llama 24 poetas contemporáneos en lengua náhuatl que te lo voy a compartir para que cheques como está este último libro volumen 1, falta el 2 y el tres pero también hice un libro que también se llama *Flor de siete pétalos*, siete mujeres poetas en siete lenguas distintas. Hice otro libro más que se llama *Xochitlajtoli: poesía contemporánea en lenguas originarias de México* donde contemplé a 32 poetas en 16 lenguas distintas, entonces, te digo ha venido cambiando y la verdad también no me cae mal ni que hayan escrito de nosotros ni que piensen distinto de nosotros porqué porque yo pienso que nosotros ya tenemos una herramienta propia también donde desde la escritura podemos pensar, podemos escribir y podemos debatir muchas cosas que se han dicho y que no estamos de acuerdo y lo hemos dicho, lo hemos estado diciendo desde la literatura.

Cristina: Ok, Martín, mencionas algo, aparte de que se escribe desde afuera hay otra cosa que para analizar escritura náhuatl se utilizan las herramientas teóricas desarrolladas, que no son desarrolladas pensando en esta literatura ¿no?, salvo lo tradicional ¿no?, por ejemplo, León-Portilla que hizo exploraciones acerca de cómo se componen los *cuícatl*, los *tlatolli*, etc, pero entonces recientemente me encontré con una propuesta teórica que se llama, un concepto que se llama Kab awilian, no sé, algo al respecto. ¿Conoces tú acerca de un concepto que pueda perfilarse como teoría para analizar las literaturas indígenas?

Martín: No, todavía no, nos falta esa parte trabajar. Te digo por eso cuando tu puedas checa a Miquel Ruiz, está haciendo esta construcción de analizar como la literatura tzeltal desde el tzeltal, él por ejemplo no se mete con otro idioma, él solamente analiza escritores en tzeltal, él solamente analiza cuáles son los elementos que se ha encontrado como elementos estéticos que unos sí se parecen a lo que ya existe y otros que no existen pero él está haciendo desde la lengua tzeltal porque dice: Yo puedo leer a todas las demás lenguas, pero no puedo opinar porque no a conozco a esas lenguas, yo sólo puedo opinar y ver la estructura hecha desde la lengua tzeltal porque él es hablante de lengua tzeltal y escribe desde el tzeltal, entonces yo creo que nos falta construir esos elementos, cuando tengamos a grandes críticos literarios desde nuestras propias lenguas vamos a renovar la poesía y vamos a hacer crecer la poesía mexicana porque no sé, los poetas que escriben español piensan que si metemos nuestra poesía en los lugares que ellos tienen como que lo van a manchar y le van a cambiar el rostro y justo lo que queremos nosotros es cambiarle el rostro a esta poesía que discrimina y proponer una poesía mucho mejor revitalizada con nuestras propias lenguas y con estas, cómo se llaman con estas características estéticas que no existen en español pero que sí existen en las lenguas, pero apenas estamos en ese caminar, nos faltaría una escuela, formación, estudiantes que estudien, este, se preparen en ensayo, que sean críticos literarios desde cada lengua yo creo que eso funcionaría y te juro que cambiaría toda la literatura mexicana para el bien de la literatura porque también la literatura mexicana ha decaído, ha caído como en un espacio lineal y que no sobrepasan, no tenemos otro premio Nobel, no sabemos de nuevos formatos poéticos o literarios estéticos, no los hay porque justo no, no permite la entrada de otras maneras de pensar y cómo decirlo, buscar nuevas maneras estéticas de definir a la poesía mexicana y eso yo creo que está en las lenguas pero nos falta encontrar porque te digo porque, porque bueno tenemos

un problema mejor dicho porque Elisa Ramírez, qué contradicción es lo que tenemos nosotros: Que cada ve tenemos más escritores, muchísimos escritores en lenguas pero cada vez tenemos menos hablantes. Y esa es la realidad más cruda, entonces por eso queremos caminar de la mano de que haya hablantes, de que no sigamos perdiendo hablantes sino es que aumentamos, pero que no perdamos más porque la vitalidad de nuestra esencia literaria, filosófica o histórica no está en estos trabajos que estamos viendo, está en la gente que habla, en la gente que usa la lengua, en la gente que ha resistido a seguir hablando su propio idioma, si perdemos hablantes, de qué va a servir que tengamos críticos literarios y ensayistas y poetas y novelistas, no va a tener ningún sentido, tons queremos, caminamos con otros compañeros de la mano con la crítica, con la literatura, con la poesía o a veces lo usamos como un pretexto para que la lengua siga viva y muy revitalizada, que no lo hemos podido lograr pero estamos en ese caminar.

Cristina: Bueno Martín, me has dado mucha luz acerca de estas ideas que yo tengo, de hecho, voy a transcribir la entrevista ¿tienes algún inconveniente de que se incluya como parte de la investigación?

Martín: No

Cristina: Obviamente voy a decir de quién es y todo tu texto, porque fíjate que estos acercamientos están siendo muy esclarecedores, de estas primeras impresiones que yo tengo digamos que unas se han confirmado y otras dejan mucho camino abierto ¿no?, como esta última que te comenté, entonces, este, Martín yo te agradecería infinitamente si me puedes compartir textos sobre los que me has comentado en esta entrevista y además pues, evidentemente tengo mucho trabajo que hacer, tengo muchas cosas que revisar, estructurar, repensar y escribir pero este, me gustaría pues que tenerte como contacto, seguir en algún

punto, pues acudir a ti, no sé en qué, te digo primero tengo que reorganizarme y pues también evidentemente yo quedo a tus órdenes para cualquier cosa en la que yo te pueda apoyar, en la que te pueda servir pues con gusto y pues espero que no sea la primera, que sea la primera pero no la última de nuestras conversaciones, ¿te parece?

Cristina: Sí, está bien, yo te recomendaría que también entrevistaras a algunos otros poetas para que veas su visión, su visión, hasta le llamo a veces cerrado y a veces también muy este, cómo decirlo, enriquecedor, no sé Juan Hernández Ramírez, Solana Matías que ellos son del otro grupo, de los primeros grupos pues que pertenecen como el maestro Natalio y que piensan ellos distintos, un Natalio te va a hablar mucho de su, de todo lo que ha hecho, de todo lo que ha descubierto, pero no está pensando en el presente, está pensando en lo que ya fue pero no en lo que está sucediendo porque porque viene de otra generación y jamás te haría estas cosas pues porque él se ve distinto. Una Solana Matías se va a auto halagar y te va a decir que la poesía es así, debe ser así pero jamás también va a hablar de estas realidades que estamos enfrentando y que ella pues además te digo, tienen hijos, Juan Hernández Ramírez, Yolanda Matías, Mardoño Carballo, Sixto Cabrera González son de los que he leído pero por ejemplo, incluso, el maestro Simón Villanueva, Gustavo Zapoteco Cideño, todos estos por ejemplo son de grandes, grandes poetas que se suponen que han hecho pero por ejemplo ellos tienen hijos y ninguno de sus hijos habla la lengua náhuatl, por ejemplo, ahí tú les preguntas oye y ¿qué ha pasado?, van a decir que sí pero la realidad es que no lo hacen y no lo están haciendo pues, son gente que vive un poco de lo que han hecho pero ya nos están haciendo nada en la era actual, o son funcionarios o no sé, algo así, pero tienen otra visión, por eso estaría padre que también los entrevistaras para que escuches cuál es su visión. Conmigo chocan, yo les caigo, o sea sí me recomiendan, pero no

les caigo tan bien porque siempre les llevo lo contrario y que se justifican que fueron discriminados y que no sé qué tanto, pues sí, pero eso ya fue, pero ahora que está pasando. Yo también puedo decir que fui discriminado pero no me interesa contarles todo mi pasado sino contarles una historia del presente y como estoy enfrentando un presente pues muy, como decirlo, muy feo, en este caso de la pérdida, de la rapidez de la pérdida de las lenguas indígenas, hay una cosa, una velocidad extrema que está acabando con nuestras lenguas y es lo que queremos evitar con otros compañeros, muy pocos por cierto, pero que lo tratamos de hacer, desde aquí damos talleres en la lengua, formamos a niños, a jóvenes, que no sabemos qué van a hacer pero que queremos que hagan las cosas un poco diferente, un poco mejor que nosotros.

Cristina: Pues sí, muchísimas gracias por tus recomendaciones, te decía yo si tienes algún texto que me puedas enviar pues te lo recibo con mucho gusto y sí, voy a tomar en cuenta todo esto que me dices, justamente porque pues para, todo enriquece mi trabajo, entonces, pues Martín te voy a dejar para sigas con tus actividades, te agradezco muchísimo el tiempo que me dedicaste, tu generosidad y ya te estaré contactando en otra ocasión.

Martín: Sí, cualquier cosa por aquí seguimos, te mando ahí en tu WhatsApp, ahorita te mando algunos libros en lengua náhuatl o algunas páginas en donde puedes descargar algunos libros ¿va?

Cristina: Muchas gracias, que tengas bonita tarde

Martín: Vale, gracias, igualmente.

Cristina: Bye



Bibliografía

- Acosta, José de. *Historia natural y moral de las indias*. Barcelona, 1591. 17 de noviembre de 2023. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/historia-natural-y-moral-de-las-indias-en-que-se-tratan-las-cosas-notables-del-cielo-y-elementos-metales-plantas-y-animales-dellas-y-los-ritos-y-ceremonias-leyes-y-gouierno-y-guerras-de-los-indios--0/>.
- Aguinaga, Carlos Blanco. "La literatura del exilio en su historia", *Migraciones & Exilios: Cuadernos de la Asociación para el estudio de los exilios y migraciones ibéricos contemporáneos* 3 (2002): 23-42. 9 de Marzo de 2024. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2326736>.
- Aguirre, Lucía A. "Universalidad en disputa: la lógica de la dominación cultural en el Debate de Valladolid (1550-51)". *Tópicos (México)* 57 (2019): 307-347. <https://doi.org/10.21555/top.v0i57.1018>.
- Álvarez, Ana Díaz. *El maíz se sienta a platicar: códices y formas de conocimiento nahua, más allá del mundo de los libros*. Bonilla Artigas Editores, 2016. eLibro, <https://elibro.elogim.com/es/reader/bibfxc/121741>.
- Arancil Varón, María Beatriz. *El teatro evangelizador. Sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI*. Roma: Bulzoni Editore, 1999. Impreso.
- Bonfil, Batalla Guillermo. *México Profundo Una civilización negada*. México: Editorial Grijalbo, 1989.
- Boone Elizabeth Hill, Walter D. Mignolo. *Writing without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. Duke University Press, 1994.
- Brown, Betty Ann. "Early Colonial Representations of the Aztec Monthly Calendar". *Pre-Columbian Art History. Selected Readings*. Ed. Alana Cordy-Collins. California: Peek Publications , 1982. 169-191.
- Buj, Joseba. *Exilio ¿para qué? Identidad/Precaridad: destrucción*. México: Bonilla Artigas Editores, 2022.
- Camargo, Diego Muñoz. *Descripción de la Ciudad y Provincia de Tlaxcala de las Indias y del mar oceáno para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas (Lienzo de Tlaxcala o Manuscrito de Glasgow)*. Ed. Rene Acuña. facsímil. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.
- Carr, David Charles Wright. "La tinta negra, la pintura de colores". *Estudios de cultura náhuatl* 42 (2011): 285-297. 9 de Febrero de 2021. <https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn42/876.pdf>.
- Casas, Bartolomé de las. *Narratio regionum indicarum per hispanos quosdam deustatarum verissima / per Episcopum Bartolomaeum Casaum, natione*

Hispanum Hispanicè conscripta & Hispali Hispanicè, pòstalibi latinè excusa.
Oppenheimii, Typis Hieronymi Galleri, 1614.
<https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc0986084>.

—. *Apología de los indios que se han hecho esclavos (Este es un tratado q el Obispo de la ciudad real de chiapa, do Fray Bartholome de las Casas o Casaus, compuso por comissipon del Consejo Real de Indias, sobre la materia de los yndios que se han hecho...* Sevilla: Casa de Sebastián Trugillo, 1552.

—. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Ed. Biblioteca Virtual de Cervantes. Madrid, s.f.
<http://www.cervantesvirtual.com/buscador/?q=brev%C3%ADsima+relaci%C3%B3n>
n. 17 de Octubre de 2019.

—. *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. México: Fondo de cultura económica, 1975.

—. *Historia de las indias*. Ed. José Miguel Martínez Torrejón. 1561. 24 de Enero de 2023.
https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-las-indias--0/html/d31cc52d-acd9-4776-a069-ee37b963f399_12.html#I_0_.

Castillo, Bernal Díaz del. *Historia de la conquista de Nueva España 1496-1584*. México: Publicaciones Herrerías, 1938.

—. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España 1496-1584*. México: Academia Mexicana de la lengua, 2014.

Castoriadis, Cornelius. "El imaginario social constituyente". *Zona erógena* 35 (1997).
<http://www.ubiobio.cl/miweb/webfile/media/267/Castoriadis%20Cornelius>.

Certeau, Michel de. *La escritura de la historia*. Universidad Iberoamericana, 2010.

Chilam Balam de Chumayel. México: Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma, 1952.

Cíntora, Salvador Díaz. *Huehuetlahtolli Libro Sexto del Códice Florentino*. México: UNAM, 1995. 17 de noviembre de 2023. chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/http://www.descolonizacion.unam.mx/pdf/publ_10.pdf.

Códice Borbónico: manuscrito mexicano de la Biblioteca del Palais Bourbon (libro adivinatorio y ritual ilustrado) publicado en facsímil. México: Siglo XXI América nuestra, 1979.

Códice Borgia. Fundación para el avance de los estudios mesoamericanos, s.f. Mayo de 15 de 2020. <http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Borgia/thumbs4.html>.

Códice Kingsborough. INAH, s.f. Mayo de 19 de 2020.
http://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/fotografia%3A294967.

- Códice Mendoza*. INAH, s.f. 20 de Julio de 2020.
<https://www.codicemendoza.inah.gob.mx/html/acerca.php?lang=spanish>.
- Códice Vindobonensis. Pictografía antigua Mexicana. Manuscrito ritual que se conserva actualmente en la Biblioteca Nacional de Viena*. Ciudad de México: Librería anticuaria , G.M. Echaniz, 1944.
- Cogolludo, Diego. *Historia de Yucatán escrita en el siglo XVII por el R.P. Fr. Diego López Cogolludo*. Merida: Imprenta de Manuel Aldana Rivas, 1867. Impreso.
- Colón, Cristóbal. *Diarios de Colón*. Libros Tauro, 1492.
- Connerton, Paul . *How societies remember*. Nueva York: Cambridge University Press , 1989. Impreso.
- Connors, Gerardo Wolf y Joseph, ed. *Colors between two worlds. The Florentine Codex of Bernardino de Sahagún*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- Connors, Joseph. "Prefacio". *Colors Between two Worlds*. Ed. Gerard Wolf y Josph Connors. Cambridge: Harvard University Press, 2011. X-XIII.
- Cortes, Hernán. *Cartas de Relación 1485-1547*. México: Universidad Panoamericana, 2011.
- Cruz, Ignacio Silva. "Paleografía y traducción del capítulo veintiuno del libro VI del Códice Florentino". *Estudios de Cultura Náhuatl* 51 (2016): 213-225. 17 de noviembre de 2023.
<https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/77800>.
- Darwin, Charles. *El origen de las especies*. México: Porrúa, 1982.
- Dehouve, Daniele. "Nombrar los colores en náhuatl (siglos XVI-XX)". *El color en el arte mexicano*. Ed. Instituto de Investigaciones estéticas. UNAM, 2003. 51-95.
www.danieledehouve.com.
- Derrida, Jaques. *Mal de archivo*. Madrid: Editorial Trotta, 1997.
- Engels, Friedrich. "El papel de la violencia en la historia". (1887). 23 de Enero de 2023.
<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/1888viol.htm>.
- Equiguas, Salvador Reyes. "Plants and Colors in the Florentine Codex". *Colors between two worlds*. Ed. Joseph Connors y Gerhard Wolf. Italia: Harvard University Press, 2011. 132-155.
- Espinosa, RA. "Repositorio Universitario Digital Instituto de Investigaciones Sociales". 2013. *Mexicanos, Mexicas o Nahuas*. 15 de Noviembre de 2023. chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://ru.iis.sociales.unam.mx/bitstream/IIS/4527/2/Mexicanos-mexicas%20o%20nahuas_Informacion%20etnografica.pdf.

- Flores, José Antonio. "Reflexiones en torno a la historia oral y escrita del náhuatl ayer y hoy. Diversidad, continuidades y disyuntivas a debate (con énfasis en el náhuatl del Balsas)". *Estudios de Cultura Náhuatl* 54 (2017): 165-206.
<https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/77842>.
- Frances Karttunen, James Lockhart. "La estructura de la poesía náhuatl vista por sus variantes". *Históricas Estudios de cultura náhuatl* 14 (1980): 15-64. 13 de Febrero de 2020.
<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn14/204.pdf>.
- Galeana Silva, Librado. "Los Huehuetlahtolli". *Bernardino de Sahagún: quinientos años de presencia*. Ed. Miguel León-Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2002. 117-135. 13 de Septiembre de 2023.
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/393/quinientos_sahagun.html.
- García Quintana, Josefina. "¿TRADUTTORE O TRADITTORE?*" . *El arte de la traición o los problemas de la traducción*. Ed. Elsa Cecilia Frost. 2a. México: UNAM, 2000. 73-78.
- García Quintana, María José. "Historia de una historia. Las ediciones de la Historia General de las Cosas de la Nueva España de Fray Bernardino de Sahagún". *Estudios de Cultura Náhuatl* 29 (1999): 163-188. Digital. Noviembre de 2018.
<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn29/570.pdf>.
- . "Los Huehuetlahtolli en el Códice Florentino". *Estudios de cultura náhuatl* 54 (2000): 123-147. 30 de Abril de 2019.
<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn31/609.pdf>.
- Garibay K., Á.M. *Historia de la literatura náhuatl Vol. I*. México: Porrúa, 1971.
- . *La llave del náhuatl*. Ciudad de México: Porrúa, 1989.
- Genette, Gérard. *Palimpsestos*. México: Taurus, 1989.
- Gómara, Francisco López de. *Historia general de las Indias* . México: Editorial Iberia, 1985.
- Gonzalbo, Pablo Escalante. *El trazo, el cuerpo y el gesto : los códices mesoamericanos y su transformación en el Valle de Mexico en el siglo XVI*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- Gravier, Marina Garone. "Sahagún's Codex and Book Design in the Indigenous Context". *Colors between two worlds. The Florentine Codex of Bernardino de Sahagún*. Ed. Gerardo Wolf y Joseph Connors. Cambridge: Harvard University Press, 2011. 157-197.

- Hernández, Ascención. "Las primeras biografías de Bernardino de Sahagún". *Estudios de cultura Náhuatl* 22 (1992): 235-252. 22 de Abril de 2021.
<https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn22/389.pdf>.
- Hernández, Natalio. Entrevista. Cristina Carreón. 2 de agosto de 2022.
- . *De la hispanidad de cinco siglos a la mexicanidad del siglo XXI*. México: Paralelo 21, 2020.
- . *El vuelo del colibrí Patlani huitzitzilin*. Universidad Veracruzana Dirección editorial, s.f. 13 de Septiembre de 2023.
<https://libros.uv.mx/index.php/UV/catalog/view/FI362/1231/1755-1>.
- Inali. "Catálogo de Lenguas Indígenas Nacionales". 2023. *inali.gob.mx*. 17 de Noviembre de 2023. <https://www.inali.gob.mx/clin-inali/>.
- Johansson, Patrick. "La imagen en los códices nahuas: consideraciones semiológicas". *Estudios de cultura náhuatl* 32 (2001). 30 de abril de 2019.
<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn32/629.pdf>.
- Kobayashi, José María. *La educación como conquista*. México: El Colegio de México, 1974.
- Landa, Fray Diego de. *Relación de las cosas de Yucatán*. México: Porrúa, 1982.
- León-Portilla, Miguel. "Cuícatl y Tlahtolli Las formas de expresión en Náhuatl". *Históricas Estudios de cultura náhuatl* 16 (1983): 13-108. 11 de Febrero de 2020.
<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn16/245.pdf>.
- . "De la oralidad y los códices a la Historia General. Trasvase y estructuración de los textos allegados por Fray Bernardino de Sahagún". *Históricas Estudios de cultura náhuatl* 29 (1999): 65-141. 27 de Noviembre de 2018.
<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn29/568.pdf>.
- . "El concepto náhuatl de la educación". *Históricas Estudios de Cultura Náhuatl* 54 (1999). 30 de Enero de 2020.
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/lecturas/T5/LHMT5_054.pdf.
- . "Índices y autores volúmenes I-X". *Estudios de Cultura Náhuatl* (1974): 5-10. 12 de marzo de 2024.
https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/nahuatl01/332_101.pdf.
- . *La conquista de México duramente condenada por Sahagún*. Vol. 45. Estudios de Cultura Náhuatl, 2013. 5 de Julio de 2023.
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0071-16752013000100005&lng=es&tlng=es.

- . *Literaturas antiguas del mundo México antiguo*. México: Mapre, 1992.
- . *Pre-Columbian Literatures of México*. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1986.
- . *Visión de los vencidos*. Décima segunda reimpresión de la vigésima novena edición. México: UNAM, 2019.
- León-Portilla, Miguel y Librado Silva. *Huehuetlahtolli Testimonios de la antigua palabra*. México: Historia 16, 2011. Impreso.
- López de Velasco, Juan. *Colección de documentos ineditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*. Vol. 15. Madrid, 1864. 17 de noviembre de 2023.
<https://bibliotecadigital.aacid.es/bibliodig/es/consulta/registro.cmd?id=1118>.
- López R., Ignacio. *Procesos de residencia instruidos contra Pedro de Alvarado y Nuño de Guzmán*. Ed. José Fernando Ramírez. México: INEHRM, 2019. 17 de noviembre de 2023. chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://inehrm.gob.mx/recursos/Libros/proceso_residencia.pdf.
- Magaloni, Diana. *Albores de la conquista*. México: Artes de México y del Mundo, 2016.
- . *Los colores del Nuevo Mundo*. México: Universidad Autónoma de México Instituto de Investigaciones Estéticas, Getty Publications, 2014. Impreso.
- Magaloni, Diana. "Painters of the New World: The Process of Making the Florentine Codex". *Colors Between two worlds. The Florentine Codex of Bernardino de Sahagún*. Ed. Gerard Wolf y Joseph Connors. Cambridge: Harvard University Press, 2011. 47-78.
- Matrícula de tributos. 1520-1530*. 23 de Nov de 2022.
<https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/codice%3A1274#page/1/mode/2up>.
- McCaa, Robert. "¿Fue el siglo XVI una catástrofe demográfica para México?. Una respuesta basada en la demografía histórica no cuantitativa". *Cuadernos de Historia* 15 (1995): 123-136. 3 de Julio de 2020.
<https://cuadernosdehistoria.uchile.cl/index.php/CDH/article/view/46945>.
- Mendieta, Fray Jerónimo de. *Historia Eclesiástica Indiana*. Vol. III. Madrid: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, s.f. Digital. 27 de Noviembre de 2018.
<http://www.cervantesvirtual.com/buscar/?q=historia+eclesiastica+indiana>.
- Mendiola, Alfonso. *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*. México: Universidad Iberoamericana, 2003. Impreso.

- Mignolo, Walter. "On the Colonization of Amerindian Languages and Memories: Renaissance Theories of Writing and the Discontinuity of the Classical Tradition". *Comparative Studies in Society and History* 34.2 (1992): 301-330. 29 de Septiembre de 2022. <http://www.jstor.org/stable/178948>.
- Milbrath, Susan. "Seasonal Cycles, Veintena Rituals, and Yearbearer Ceremonies in Central Mexico". *Trace* (2022): 247-280. <https://doi.org/10.22134/trace.81.2022.142>.
- Miller, Arthur. *On the Edge of the Sea. Mural painting at Tancah-Tulum, Quintana Roo, México*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Pub Service, 1982.
- Molina, Alonso de. *Arte de la lengua mexicana y castellana*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005. 17 de noviembre de 2023. <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcm0416>.
- . *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. 1571. http://alfama.sim.ucm.es/dioscorides/consulta_libro.asp?ref=B23658927&idioma=0
- Monaghan, John. "Performance and the structure of the mixtec codices". *Ancient Mesoamerica Cambridge University Press* 1 (1990): 133-140.
- Motolinía, Toribio de Benavente. *Historia de los indios desta Nueva España, Epístola proemial*. Porrúa, 1969.
- Nagel Bielicke, Federico B. *Diccionario del idioma náhuatl para estudiantes*. México: UNAM, FES ACATLAN, 2010.
- Nebrija, Antonio de. *Gramática Castellana, Prólogo*. Ed. Biblioteca Digital Hispánica. Salamanca, 1492. <https://www.bne.es/es/Micrositios/Guias/12Octubre/Lenguas/Castellano/>.
- Nicholson, H.B. *Mixteca-Puebla: Discoveries and Research in Mesoamerican Art and Archaeology*. Ed. Eloise Quiñones Keber. Culver City California: Labyrinthos, 1994.
- Olmos, Andrés de. *Huehuetlahtolli Testimonios de la antigua palabra recogidos por fray Andrés de Olmos hacia 1535*. Ed. Miguel León-Portilla. México: Fondo de Cultura económica, 2000.
- Pané, Fray Ramón. *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. Tercera Edición. Siglo XXI, 2000.
- Polastron, Lucien X. *Libros en llamas. Historia de la interminable destrucción de bibliotecas*. México: Fondo de cultura económica, 2007.
- Pomar, Juan Bautista. *Relación de Tezcoco*. Ed. Joaquín García Icazbalceta. México: Salvador Chavez Hayhoe, 1891.

- Prieto-Curiel, Rafael et al. "Reducing cartel recruitments is the only way to lower violence in Mexico". *Science* 381 (2023): 1312-1316. <10.1126/science.adh2888>.
- Rao, Ida Giovanna. "Mediceo Palatino 218-220 of the Biblioteca Medicea Laurenziana of Florence". *Colors between two worlds. The Florentine Codex of Bernardino de Sahagún*. Ed. Gerardo Wolf y Joseph Connors. Cambridge: Harvard University Press, 2011. 27-45.
- Robertson, Donald. *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period*. New Heaven : Yale University Press, 1959.
- . "The Tulum Murals: The Ancient International Style of the late postclassic". *Proceedings of the 38 International Congress of Americanists*. Vol. 2. Munich, s.f. 77-88.
- Rozat, Guy. *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*. México: Universidad Veracruzana, 2002. Impreso.
- Ruffinelli, Jorge. *El lugar de Rulfo y otros ensayos*. Veracruz: Univesidad Veracruzana, 1980.
- Rulfo, Juan. *El gallo de oro y otros textos para cine*. México: Ediciones Era, 1980.
- . *El llano en llamas*. México: Editorial RM & Fundación Juan Rulfo, 2005.
- . *Pedro Páramo* . 2014: Editorial RM, 2017.
- Sahagún, Fray Bernardino de. *Códice Florentino*. 3 vols. Florencia, 1577. Digital. 12 de Enero de 2018. <https://www.wdl.org/es/item/10096/view/1/1/>.
- . *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Ed. Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. 2da. Vol. 1. México: Conaculta Alianza Editorial, 1989. 2 vols. Impreso.
- Sepúlveda, Juan Ginés de. *Tratado sobre las causas justas de la guerra contra los indios*. México: Fondo de cultura económica, 1987.
- Sommers, Joseph. *La narrativa de Juan Rulfo Interpretaciones críticas*. Ciudad de México: Sep/Setentas, 1974.
- Soustelle, Jaques. "Apuntes sobre la psicología y el sistema de valores en México antes de la Conquista". *Estudios Antropológicos en Homenaje a M. Gamio*. México: UNAM, 1956.
- Tezozomoc, Hernando Alvarado. *Crónica Mexicana: Escrita hacia el año de 1598*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2018. 13 de Febrero de 2022. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc0929707>.
- The Library of Congress*. s.f. 17 de noviembre de 2023. <https://www.loc.gov/item/2021667837/>.

- Thouvenot, Marc. *Diccionario náhuatl-español. Basado en los diccionarios de Alonso de Molina con el náhuatl normalizado y el español modernizado*. Instituto de Investigaciones Históricas / Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixido, s.f. 6 de sep de 2023.
<https://historicas.unam.mx/publicaciones/catalogo/ficha?id=625>.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América*. Siglo XXI, 1987.
- Tonalmeyotl, Martín. Entrevista. Cristina Carreón. 24 de marzo de 2023.
- . *El ritual de los olvidados*. México: Cisnegro Lectores de alto riesgo, 2019.
- Torquemada, Tomás de. *Monarquía Indiana*. Vols. I, Libro II. Capítulo XXVIII. Ciudad de México: UNAM, 1975-1983. 26 de Julio de 2023. chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/monarquia/volumen/01/03Libro_Segundo/miv1093.pdf.
- Torrijo, Reyes Martínez. "Me encanta que Tatelolco vuelva a ser un foco de sabiduría: León-Portilla". *La Jornada* 3 de Agosto de 2013. 9 de Agosto de 2023.
<https://www.jornada.com.mx/2013/08/03/cultura/a04n1cul>.
- Trujillo, Elsa Blair. "Aproximación teórica al concepto de violencia: avatares de una definición". *Política y cultura* 32 (2009): 9-33. 23 de Enero de 2022.
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-77422009000200002&lng=es&tlng=es.
- Villa, José Moreno. *Lo mexicano en las artes plásticas*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Villar, Ernesto de la Torre. "Las diez plagas de las Indias". *Lecturas Históricas Mexicanas*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, 2015. 286-296. 2023 de noviembre de 2023.
<https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/lecturas/histmex01.html>.
- Villaseñor, M. "El Tonalámatl. Ordenamiento Social en el Tiempo y el Espacio en Mesoamérica". *Estudios Mesoamericanos* 1 (2016): 55-79. 17 de noviembre de 2023. <https://revistas-filologicas.unam.mx/estudios-mesoamericanos/index.php/em/article/view/37>.
- Zapoteco, Gustavo. *LLuvia negra*. Morelos: Fondo Editorial del Estado de Morelos, 2019.
- Zurita, Alonzo de. *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*. México: UNAM, 1942.