

El español y el náhuatl. Encuentro de dos mundos (1519-2019)

Patrick Johansson K.

ACADEMIA
MEXICANA
DE LA
LENGUA



Johansson Keraudren, Patrick

El español y el náhuatl. Encuentro de dos mundos (1519-2019) /
Patrick Johansson Keraudren.
México: Academia Mexicana de la Lengua, 2020.
779 p. : figs.; 22 x 16 cm. (Colección Horizontes).

ISBN: 978-607-98717-1-0

1. Español - Sociedades. 2. Náhuatl - Español -Vocabulario.
I. Ser. II. t.

Dewey 461 JOH.e.

Thema CBX: Lenguaje: historia y obras generales.

La edición de esta obra se hizo posible con el apoyo de



FUNDACIÓN PRO
ACADEMIA MEXICANA
DE LA LENGUA

D. R. © 2020 Patrick Johansson K.

D. R. © 2020 Academia Mexicana de la Lengua, A. C.
Iztaccíhuatl 10, colonia Florida, alcaldía Álvaro Obregón,
01030 Ciudad de México

Conmutador: (+ 52 55) 5208 2526
C. e.: academia@academia.org.mx
recepcion@academia.org.mx
Sitio electrónico: academia.org.mx

ISBN: 978-607-98717-1-0

Prohibida la reproducción parcial o total
por cualquier medio sin la autorización escrita
del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

Sumario

<i>Introducción</i>	9
I. Los presagios del fin de <i>un</i> mundo	23
II. Los primeros contactos	83
III. Relatos en náhuatl y en castellano de la entrada de los españoles a México	121
IV. El español y el náhuatl	153
V. El nombre de México	206
VI. Un encuentro de dos epistemes	247
VII. Los <i>Coloquios de los doce</i> (1524-1564)	282
VIII. Una refutación en náhuatl de Sahagún en el libro I del <i>Códice Florentino</i>	306
IX. Artes y vocabularios de la lengua náhuatl	339
X. Escritura alfabética, oralidad y pictografía	384
XI. El <i>Padre Nuestro</i> en náhuatl y en imágenes	422

XII. El auto <i>La adoración de los Reyes</i> en el crisol de la lengua náhuatl	440
XIII. <i>Yancuic tenahuatilli</i> , el nuevo orden jurídico	454
XIV. El <i>Tratado de las supersticiones</i> de Hernando Ruiz de Alarcón	486
XV. <i>De la naturaleza del indio</i> . Juan de Palafox y Mendoza (1600-1659)	509
XVI. La poesía indigenista en la Nueva España en los albores del siglo xvii	526
XVII. Sor Juana Inés de la Cruz. “Cláusulas tiernas del mexicano lenguaje”	558
XVIII. Las Ordenanzas de Maximiliano traducidas al náhuatl	588
XIX. <i>Miccailhuitl</i> . Días de los Muertos antes y después de la Conquista	608
XX. Alfonso Reyes. <i>Visión de Anáhuac</i> desde el Parnaso . . .	643
XXI. El indígena y la lengua española en un cuento náhuatl	674
XXII. El español y el náhuatl: un diálogo de las lenguas . . .	694
<i>Consideraciones finales</i>	735
<i>Bibliografía citada</i>	741
<i>Índice de figuras</i>	751
<i>Índice general</i>	761

Introducción

Existir es vivir en el tiempo.

Numerosos y diversos son los componentes culturales que se conjugaron a lo largo de la historia para que la tierra firme ubicada, descubierta y conquistada por los españoles se volviera México. Entre esos componentes figura la relación estrecha que se estableció, en términos distintos, según los momentos y los lugares, entre la lengua de los conquistadores: el español, y una de las lenguas más importantes de Mesoamérica, que fungía entonces como *lingua franca*: el náhuatl.

Los primeros encuentros lingüísticos entre españoles y nativos fueron contactos tangenciales, esencialmente acústicos y visuales. En efecto, las palabras proferidas, incomprensibles, no parecían poder desprenderse de su ganga gestual y mímica. Ademanos, pucheros, muecas y visajes, así como las inflexiones de la voz, constituyeron la primera manifestación de un intercambio precario de ideas y sentimientos. Este esquema comunicativo se produjo primero en las costas de la península de Yucatán, luego en Tabasco y Veracruz, en las expediciones respectivas de Francisco Hernández de Córdoba (1517), Juan de Grijalva (1518) y Hernán Cortés (1519), sin olvidar el primer contacto lingüístico, cuyas modalidades ignoramos, pero que se estableció desde 1511 entre los náufragos Gonzalo Guerrero, Jerónimo de Aguilar y sus captores mayas.

Es probable que los costeños maya y nahuahablantes hayan aprendido, al interpretar una deixis gestual sugestiva y el fulgor de una mira-

da codiciosa, su primera palabra en español: Oro. El padre Juan Díaz, el conquistador Bernal Díaz del Castillo y el cronista Gonzalo Fernández de Oviedo, que no parecen haber distinguido siempre los términos caribeños de las voces del Mayab, aciertan sin embargo en cuanto a una de las primeras palabras mayas que aprendieron los españoles: *tak'in*, “oro”.¹ Pronto el vocablo náhuatl correspondiente *teocuitlatl* sería una parte medular del todavía limitado léxico de los conquistadores.

Conforme avanzaban, descubriendo e indagando, lo que más desconcertaba a los españoles —según lo asevera Juan Díaz, capellán en la expedición de Grijalva— era la plétora de lenguas que parecían coexistir en una extensión de tierra relativamente reducida. No lo sabían aún los españoles, pero habían descubierto una tierra que guardaba una invaluable riqueza, superior a todo el oro del mundo: la diversidad cultural y la pluralidad lingüística de sus moradores. Estos conceptos humanísticos no cabían todavía en la mente de soldados y marinos que se regían probablemente, aunque de manera difusa, por lo que establecía su religión al respecto. Para ellos, esta tierra era una verdadera Babel, lo que complicaba seriamente la comunicación, aun con intérpretes. Pero lo que era un inconveniente para los españoles constituía un rasgo cultural identitario con matices ontológicos, desde el punto de vista indígena.²

A partir de los primeros contactos, el encuentro del español y del náhuatl ha sido, sin duda alguna, un *encuentro de dos mundos*; no en un sentido geográfico obviamente, sino en la acepción lexicográfica que define el término *mundo* como “conjunto de cosas abstractas, de conceptos, considerados como formando un universo” o “conjunto de cosas o seres que son considerados como formando un todo organizado”.³ En esta perspectiva, el sistema sintáctico, morfológico, léxico de una lengua, sus campos semánticos y su semiología, así como las modalidades de su uso discursivo constituyen un mundo en el que se per-

¹ Otra palabra es *k'u* cuyo significado es a la vez “templo” y “dios”, y que Sahagún utilizó en sus escritos con la grafía *cu*, para designar el *teocalli* azteca.

² Johansson, *El español y el náhuatl. Encuentros desencuentros y reencuentros*, pp. 13-14.

³ Cf. *Le petit Larousse illustré*.

filan una axiología y una episteme⁴ propias. Una lengua es un verdadero microcosmos verbal y eidético que mantiene una estrecha relación con el mundo natural en el que están inmersos sus hablantes, y refleja de alguna manera la percepción y la conceptualización que dichos hablantes tienen de él.

En este contexto de una filiación ontológica del ser humano con el lenguaje, lo que lo define como tal es antes que nada la *función simbólica*, y su instrumentación predilecta: las lenguas, las cuales distinguen a su vez una colectividad humana de otra. “Soy lo que digo”, escribió el filósofo alemán Martin Heidegger,⁵ quien reiteró: “El lenguaje es la casa del ser”;⁶ “nacimos del lenguaje”, expresó el lingüista Petitgérard; “los seres se definen y se sitúan *en* y *mediante* el lenguaje”, afirmó el también lingüista Émile Benveniste.⁷ A su vez, Johann Gottlieb Fichte decía, en términos algo hiperbólicos: “La lengua de un pueblo es su alma”.⁸ En cuanto a Ludwig Wittgenstein, declaraba: “Los límites de mi lengua son los límites de mi mundo”. Estos lapidarios aforismos se aplican a ambas lenguas, sin duda, pero expresan quizá más plenamente la relación que el indígena prehispánico mantenía con su lengua. Los frailes franciscanos lo percibieron claramente y “colaron” la doctrina cristiana en el molde frástico del idioma náhuatl, alma cultural de sus catecúmenos.

En este mismo orden de ideas, la pertenencia a un mundo lingüístico específico, con todo lo que contiene, determinó a su vez su alto valor identitario. La conquista de México por los españoles despojó a los pueblos originarios de su mundo geopolítico y de gran parte de su mundo cultural, obligándolos a refugiarse al amparo agreste de las montañas, a retraerse en su interioridad indómita y a confinarse en un último reducto inexpugnable: su lengua materna. Hoy, todavía, los

⁴ *Episteme*: “Conjunto de conocimientos que condicionan las formas de entender e interpretar el mundo en determinadas épocas”. Cf. *Diccionario de la lengua española (DRAE)*.

⁵ Citado por Petitgérard, en *Philosophie du langage*, p. 22.

⁶ Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, p.149; citado por Denis Vernant, en *Introduction à la philosophie contemporaine du langage*, p. 21.

⁷ Benveniste, “Les êtres se posent et se situent *dans* et *par* le langage”, en *Problèmes du langage*, II, p. 62.

⁸ *Die sprache eines volkes ist seine seele*.

indígenas envuelven su individualidad en la cromática y sonora textura de su variante dialectal como en los pliegues de su vestimenta tradicional comunitaria.

El contacto que inició en los albores del siglo xvi ha proseguido hasta nuestros días, en lo cotidiano con la aprehensión cognitiva y la denominación de nuevas realidades, la aparición de nuevos conceptos y de nuevas palabras. A lo largo de 500 años el español y el náhuatl han coexistido y se han permeado mutuamente, así como se fusionaron sus hablantes, en un mestizaje racial, lingüístico y más generalmente cultural. Sin embargo, la interlocución no fue homogénea. Desde Malintzin, en 1519, hasta los ancianos de las comunidades indígenas más retiradas de hoy —quienes no hablan la lengua castellana todavía—,⁹ las modalidades del contacto y la aculturación subsecuentes han sido distintas. Los indígenas que tenían un trato cotidiano con los españoles, como los alumnos del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, por ejemplo, lograron hablar perfectamente el castellano y escribir en esta lengua. En cambio, los que moraban en las montañas, la mayoría de los cuales no tenían relación alguna con los europeos, mantuvieron su monolingüismo, la integridad de su lengua y parte de su tradición durante siglos. El aislamiento correspondiente a la política demográfica de los “pueblos de indios” durante el Virreinato, y luego la marginación sociocultural, paradójicamente, contribuyeron a preservar la lengua así como los usos y costumbres. Despojados de todo, ensimismados, los indígenas se arraigaron cada vez más entrañablemente en su tierra y en su cultura. A su alrededor, un mundo nuevo, del cual estaban excluidos, se configuraba paulatinamente. La lengua española iba invadiendo espacios cada vez más extensos. En este contexto, los mestizos, generalmente bilingües, considerados por los indígenas como astutos y oportunistas, como los coyotes, eran un eslabón entre dos mundos. Desde el punto de vista indígena, el castellano se volvió la lengua de “los coyotes” (*coyotlahtolli*), referencia algo peyorativa que prevalece aún hoy en los pueblos de habla náhuatl.

⁹ Hoy en día es raro encontrar una persona, aun anciana, que no tenga por lo menos rudimentos de lengua castellana.

La traducción (*tlahtolcuepaliztli*), puente comunicacional entre estos dos mundos, fue un arma poderosa de los conquistadores. Jerónimo de Aguilar y Malintzin, alias doña Marina, un español y una indígena, fueron los primeros intérpretes no sólo en la traducción puntual de lo que se decía, sino también en su interpretación; su interioridad fue sin duda el sitio de un primer encuentro de dos mundos eidéticos.

Las lenguas respectivas dialogaban y, mediante esta interlocución, iniciaban la transformación mutua de las mentalidades: transformación de sus conocimientos y sus creencias, de sus deseos e intenciones, de sus valores y prohibiciones, de sus sentimientos y emociones.

Los indígenas empezaron a hablar la lengua de Cervantes y, eventualmente, a escribir en ella, mientras que españoles y criollos, religiosos y seglares se familiarizaban con el idioma náhuatl, buscando expresar ideas y pensamientos propios en la lengua de Nezahualcóyotl, por razones diversas según el lugar y el momento. Hablar la lengua del *otro* y expresarse en ella por voluntad propia significa haber sido *conquistado*, no solamente en términos afectivos sino también por el hecho de someter ideas lingüísticamente configuradas en su lengua a la coerción morfológica, sintáctica, semántica y prosódica de una *otredad* idiomática.

El mosaico de ensayos que constituye este libro busca dar una imagen eidética de lo que puede haber sido la interlocución del español y del náhuatl a lo largo de la historia de México. Las teselas temáticas que lo componen evocan las lenguas respectivas, algunas modalidades de su encuentro, su discursividad y, más allá de las lenguas, el concierto dialógico, disonante o consonante, de sus hablantes. En este contexto, los vocablos *español* y *náhuatl* adquieren un carácter gentilicio, por lo que el mencionado encuentro será el diálogo que se estableció entre los que hablaban español y los que hablaban náhuatl.

Todo empezó con unos presagios, genuinamente proféticos o retrospectivamente deducidos. En efecto, la llegada históricamente *externa* y *contingente* de los españoles en el horizonte cultural indígena tenía que ser cognitivamente procesada por los nahuas para que el acontecimiento se integrara a la cronología autóctona, mitológicamente *interna* y *necesaria* de una temporalidad cíclica en la que predominaba el sentimiento de *espera* de algo que debía suceder. Algunos presagios y profecías pre-



Figura 1. Malintzin entre dos mundos. *Códice Florentino*, libro XII, f. 26r.

hispánicos fueron reinterpretados a la luz de un ominoso presente que les confería un nuevo sentido, a la vez que los hechos ya consumados generaban una justificación retrospectiva por ambas partes. Los españoles, cínica o sinceramente, veían en algunos presagios indígenas “remendados” la prueba fehaciente del carácter providencial de su conquista. Los nativos, siguiendo las tendencias cognitivas de su propia episteme, inscribían lo que *era* en lo que *debía haber sido*, conjugando proféticamente el presente y el pasado, o cautivaban en una red de signos, palabras e imágenes, una fatalidad que sólo el lenguaje podía revertir.

Esperados o no, los españoles llegaron a tierras mesoamericanas. Como ya lo expresamos, los primeros contactos fueron roces tangen-

ciales antes de que se estableciera una comunicación lingüística mediante una traducción, todavía incierta, de lo expresado por ambas partes. Ciertos aspectos anecdóticos de los encuentros correspondientes a las tres expediciones mencionadas, y las palabras que fueron entonces proferidas resultan edificantes en cuanto a la actitud de los beligerantes. La culminación de esta etapa inicial: el encuentro de Cortés con Motecuhzoma en México-Tenochtitlán (fig. 1), el 8 de noviembre de 1519, día *1-ehecatl* (1-viento),¹⁰ del mes *Quecholli*, del año *1-acatl* (1-caña) de las cuentas indígenas de días, meses y años, fue asimismo la ocasión de un diálogo que determinaría el destino de los mexicas.

Las crónicas que relatan el avance del ejército español y describen la reacción de los naturales fueron complementadas por testimonios indígenas recopilados por el franciscano fray Bernardino de Sahagún en su magna obra *Historia general de las cosas de Nueva España*, conocida también como *Códice Florentino*. La obra de Sahagún es, sin duda, la manifestación óptima de un encuentro fértil entre la lengua náhuatl y la lengua castellana. En dicho documento, la transcripción alfabética del texto oral náhuatl, o procedente de una lectura de códice, figura en la parte derecha del folio, yuxtapuesta a la traducción de Sahagún, en la parte izquierda (fig. 2). Unas imágenes de factura renacentista ilustran algunos de los contenidos. Esta visión sinóptica de las lenguas escritas y las dos formas de expresar ideas y conceptos revelan dos maneras de pensar. El capítulo 15 del libro XII, el cual relata la salida de los españoles de Iztapalapa y su entrada a México-Tenochtitlán, en lo particular, manifiesta formas distintas de conceptualizar y de expresar narrativamente lo que fuera una realidad.

Las lenguas respectivas de los protagonistas (todavía antagonistas) configuraban y fundamentaban ideas y conceptos verbalmente expresados, a pesar de ser, como lo hemos sugerido, dos mundos con estructuras gramaticales y discursivas propias. Después de describir brevemente algunos aspectos morfológicos y sintácticos relevantes de ambas lenguas, para ilustrar su discursividad propia y la forma en que cada una daba cuenta de lo referido por otra, aduciremos la transcripción

¹⁰ *Códice Florentino*, libro XII, capítulo 27. Los *Anales de Tlatelolco* indican la fecha *8-ehecatl* (8-viento).

alfabética en castellano de una secuencia pictográfica glosada por un informante indígena, por un lado y, por otro, consideraciones epistemológicas indígenas en cuanto a lo que debía ser una expresión verbal óptimamente elaborada, y arpegios dialógicos que permitía la lengua náhuatl en contextos lúdicos de expresión.

En un ámbito cultural prehispánico, los hechos y acontecimientos reales tenían que definirse verbalmente para ser debidamente aprehendidos. Las peripecias del nacimiento de Huitzilopochtli, las tribulaciones con carácter fundacional de los mexicas y la gestación onomástica de México son un ejemplo de la maleabilidad semiológica de la lengua náhuatl que permitió, asimismo, que los acontecimientos referidos quedaran *impresos* en la memoria de los oyentes.

El español y el náhuatl contenían, implícitamente, dos epistemes, dos maneras distintas de pensar, de ver y de sentir que se encontraron, rechazaron, permearon o fundieron de manera cada vez más entrañable, pero cuya dialéctica culminó con la colonización progresiva del mundo indígena por el europeo. En este contexto, el tenor conceptual y analítico del conocimiento español, tal y como se perfilaba en el siglo XVI, difería de manera considerable de un saber indígena, esencialmente sensualista. Para los españoles como para los nativos, nuevas realidades generaron nuevas ideas y nuevas palabras. Los neologismos, a su vez, abrieron surcos conceptuales nuevos, determinando asimismo una “neo-lógica”, una nueva lógica en la manera de pensar y de ser.

Un primer intercambio auténtico de ideas y el primer roce de estas dos epistemes tuvo lugar en 1524, cuando los frailes franciscanos recién llegados se reunieron con los principales y los sabios indígenas para intentar convencerlos de que sus dioses no eran tales y de que el único dios, el dios verdadero (*icel teotl, nelli teotl*), era el dios cristiano. Lo que se dijo fue preservado en borradores reunidos, editados y publicados por fray Bernardino de Sahagún en 1564, en un documento intitulado *Coloquios y Doctrina cristiana con que los doce frailes de san Francisco enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos Quinto convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española*, después de haber sido “pulidos y limados”, es decir, probablemente corregidos y aumentados. Este encuentro lingüístico, el cual se efectuó me-

diante traducciones todavía precarias, fue asimismo el primer desencuentro ideológico.

Otro desencuentro fue la refutación de Sahagún a lo transcrito en el libro I de su obra, dedicado a los dioses autóctonos. En el marco de una estrategia de catequización que buscaba conocer al *otro* para detectar los indicios más flagrantes de su idolatría, la recopilación de textos debía ser acompañada de una *refutación* que contradijera lo que dichos textos expresaban. La refutación concebida por Sahagún, redactada en náhuatl, en castellano y en latín, desencuentro ideológico manifiesto, fue a la vez un encuentro entre una retórica aristotélico-quintiliana que buscaba convencer mediante la disposición lógicamente contundente de argumentos y una sensualidad frástica indígena que daba a ver y a sentir.

El conocimiento de la lengua náhuatl por los españoles se revelaba imprescindible, especialmente para los religiosos encargados de inculcar a los naturales los principios doctrinales y más generalmente axiológicos del cristianismo, por lo que emprendieron su aprendizaje. Para tal efecto y para facilitar la adquisición de competencias lingüísticas por sus hermanos de religión, algunos frailes procedieron a la elaboración de *artes de la lengua* y *vocabularios*, es decir, gramáticas y diccionarios que analizaban la lengua náhuatl desde una perspectiva metacognitiva occidental, con base en la *Grammatica* de Nebrija. Los paradigmas propios del pensamiento occidental se manifestaban en obras que, de cierto modo, impusieron una categorización gramatical a la lengua náhuatl.

Una de las manifestaciones más trascendentales de la episteme occidental era, sin duda, el *alfabeto*. La transcripción alfabética de la lengua fue benéfica en cuanto permitió que los textos de la oralidad náhuatl se pudieran conservar. Sin embargo, en términos más generalmente eidéticos, la alfabetización de los indígenas cambió la relación del pensamiento con la lengua, a la vez que modificaba sustancialmente la relación del pensamiento y de la lengua con la pictografía de los códices. El “espíritu alfabético” contagió la semiología de la imagen con una recrudescencia de glifos fonéticos. Después de haber coexistido durante un tiempo con la escritura alfabética en contextos jurídicos, la pictografía indígena desapareció irremediabilmente.

La doctrina, traducida al náhuatl y transcrita al alfabeto, fue asimismo plasmada en la escritura pictográfica indígena. El catecismo en imágenes de fray Pedro de Gante y los llamados catecismos *testerianos*¹¹ muestran cómo los conceptos y las palabras cobraron un cuerpo pictórico que facilitaba la comprensión y la memorización de las oraciones por los nativos.

Desde los primeros momentos, los frailes evangelizadores se habían percatado de la necesidad de traducir la doctrina en las lenguas vernáculas para poder alcanzar el alma indígena. La trascendencia dogmática del planteamiento teológico cristiano y su argumentación discursiva, así como el afán de denigrar la religión del *otro*, no habían tenido resultados.

La explotación de la palabra indígena fue una estrategia sutil y a la vez descarada de evangelización. Los frailes no dudaron en usar los términos y el frasis indígenas con los cuales se dirigían a sus gobernantes y a sus dioses, para que el rico caudal de la expresión nativa alimentara el molino evangelizador. Tal es el caso del monólogo de Gaspar dirigido al niño Jesús recién nacido, en el auto *La adoración de los Reyes*, el cual fue una transposición procax de la arenga de un notable a un *tlahtoani* recién electo.

En un ámbito político, administrativo y legal, un nuevo orden jurídico *yanquic tenahuatilli* se iba imponiendo. En este contexto, el intérprete *nahuatlahto* y los escribanos *amatlahcuilo* así como los testigos *temelahuani*, *tlaneltiliani*, “los que dicen la verdad”, también llamados *tetlahotquechiliani*, es decir, “los que declaran verbalmente”, serían los actores en un nuevo mundo jurídico-notarial.

El contacto cotidiano y la interlocución de españoles e indígenas se sublimaron a veces en una aproximación al *otro* que podríamos calificar de “indigenista”. La manera de hablar del “indio” condujo a un interés relacionado con su manera de ser. Múltiples son las vertientes de este interés, algunas fueron de índole antropológica, otras literarias, la mayoría humanísticas.

¹¹ Término derivado del nombre de Jacobo de Testera, con el que se designa a los catecismos en imágenes elaborados a partir del siglo xvii.

La búsqueda pertinaz de la idolatría y la persecución de los hechiceros por el Santo Oficio fue también la ocasión de encuentros lingüísticos y conceptuales. La obra del cura de Atenango, Hernando Ruiz de Alarcón, hermano del dramaturgo hispanomexicano Juan Ruiz de Alarcón, es un ejemplo de ello. La información reunida por él, mediante entrevistas con chamanes y curanderos indígenas, así como su traducción poética al español de los conjuros que había recopilado, contradice el papel (usurpado) de inquisidor que pretendía desempeñar. Hernando Ruiz de Alarcón fue un humanista y un poeta fascinado por la cultura indígena, por el consumo ritual de la planta psicotrópica *ololiuhqui*, el nahualismo y la parafernalia verbal que acompañaba los rituales.

La mayoría de las consideraciones antes mencionadas, que atañen a las lenguas, conciernen a los indígenas que estaban en contacto directo con los españoles y, particularmente, con los frailes. Estos indígenas, la mayoría egresados del Colegio Imperial de la Santa Cruz de Tlatelolco, eran bilingües o trilingües. Sin embargo, en los pueblos, el campo y las serranías la penetración del español y la aculturación subsiguiente fueron más lentas, a la vez que los pueblos originarios padecían el oprobio español. En el siglo xvii, el obispo de Puebla, Juan de Palafox y Mendoza, tomando la “defensa del indio”, escribió un verdadero tratado etnográfico: *De la naturaleza del indio*, el cual rehabilitaba a los indígenas de su diócesis poblana. La prosa de Palafox fue un bálsamo verbal sobre punzantes heridas.

Desde mediados del siglo xvi había surgido un interés por los indígenas y su cultura por parte de peninsulares y criollos, el cual había generado una cierta forma de “indigenismo”. En el ámbito literario, la poesía épica de Francisco de Terrazas, la poesía bucólica de Eugenio Salazar de Alarcón, la poesía prerromántica de Antonio de Saavedra y Guzmán, la poesía satírica de Mateo Rosas de Oquendo, la poesía dramática de Arias de Villalobos, la poesía lírica —parcialmente indígena— del mestizo Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, integraron al nativo y su cultura en la literatura novohispana, en términos que revelan la visión que los hispanohablantes tenían entonces de ambos.

El interés y el amor hacia lo indígena y su lengua de algunos españoles y criollos hizo que buscaran expresarse en la lengua de Nezahual-

cóyotl. Sor Juana Inés de la Cruz fue una de esas personas atraídas por las “cláusulas tiernas del mejicano lenguaje”. La travesura, la ironía, la perspicacia, la agudeza, el erotismo y un feminismo desafiante que roza la irreverencia sacrílega se manifiestan en sus ensaladillas y en su *tocotín*.

Con la Independencia, los indígenas pasaron del yugo español al yugo de la miseria y del menosprecio sociocultural. La palabra *indio* dejó entonces de tener un sentido simplemente referencial para adquirir un matiz denigrante, a la vez que el hecho de expresarse en una lengua vernácula se volvía un estigma. La imagen del águila sobre el nopal, que pronto iba a figurar sobre el lábaro patrio y que parecía enraizar la nueva nación en su pasado prehispánico, contrastaba con el trato que recibían los pueblos originarios.

Durante el breve imperio de Maximiliano, al parecer la población indígena fue objeto de una mirada distinta, si consideramos que las ordenanzas del emperador fueron traducidas al náhuatl. Los malabarismos translingüísticos que el traductor Faustino Chimalpopoca Galicia, oriundo de Tláhuac, realizó para expresar con precisión en náhuatl un lenguaje administrativo cuya letra no correspondía al espíritu autóctono revelan los límites de las lenguas así como su poder metafórico de expresión.

Desde los primeros años de la evangelización, el culto a los dioses, a los ancestros, y los rituales correspondientes habían sido vetados por las autoridades eclesiásticas. Ciertas ceremonias, sin embargo, eran toleradas, ya que no podían ser extirpadas. Tal es el caso de la fiesta indígena de muertos, *miccailhuitl*, cuya liturgia fue “negociada” por los frailes para que coincidiera con los días de Todos los Santos y de los Fieles Difuntos, sin que el sincretismo resultante y su parafernalia verbal contuvieran herejías demasiado flagrantes. Dos visiones de la muerte se fundieron en una fiesta mestiza que continúa hasta nuestros días.

El periodo correspondiente al Porfiriato, con el positivismo imperante que conllevó, fue un periodo de oscurantismo desde el punto de vista indígena. La lengua náhuatl y la vestimenta tradicional fueron vetadas, y las culturas originarias consideradas como un lastre que frenaba el desarrollo del país.

La cultura náhuatl —durante mucho tiempo menospreciada— empezó a ser rehabilitada a principios del siglo xx gracias a la obra de

Ángel María Garibay, Miguel León-Portilla y otros humanistas interesados en el sustrato indígena de la población mexicana. En un ámbito literario, Alfonso Reyes, sin proferir una sola palabra en náhuatl, dio en español, y desde la perspectiva estilísticamente “marmórea” de la corriente literaria conocida como el Parnaso, una visión impactante del indígena y de su mundo.

La lengua española, arma cultural predilecta de la conquista y de la colonización, durante mucho tiempo fue considerada por los indígenas como hostil y opresora. Hoy todavía es referida por ellos, de manera algo peyorativa, como *coyotlahtolli*, es decir, la “lengua de los coyotes”. Un cuento en náhuatl del pueblo de San Miguel Tzinacapan (Puebla) expresa de manera humorística la postura de los indígenas frente a la lengua de los mestizos.

El contacto de cinco siglos entre el español y el náhuatl hizo que las lenguas se permearan en cierta medida. Muchos nahuatlismos vinieron a enriquecer la lengua castellana, generando asimismo el español de México tal y como se habla hoy en día, mientras que palabras y giros frásticos españoles se insinuaron en la lengua náhuatl.

El náhuatl, como todas las lenguas vernáculas de México, está en peligro de extinción. Su uso cotidiano ha disminuido drásticamente en los últimos años, pero se observa hoy en día una recrudescencia en el número de escritores indígenas que funden sus ideas y sentimientos en el crisol de su lengua materna, a la vez que proveen la traducción o reescritura de sus obras en la lengua española. La yuxtaposición de los textos en sendas lenguas, en las blancas páginas de un libro, representa sin duda el encuentro entrañable de dos maneras de ser y de pensar, y consagra el bilingüismo como la condición *sine qua non* de una asunción plenamente identitaria del ser indígena-mexicano.

El encuentro entre el español y el náhuatl, a lo largo de 500 años, fue y sigue siendo un encuentro de dos mundos, de dos formas de pensar y de expresarse que se mantienen como tal, a la vez que se entretejen de manera inextricable en el mexicano de hoy. Los ensayos contenidos en este libro recuerdan algunos aspectos relevantes del encuentro de dos idiomas, de dos mundos de palabras, y más allá de lo propiamente lingüístico, evocan el descubrimiento mutuo de sus hablantes.

I. Los presagios del fin de *un* mundo

Dios de los agüeros que les dijo cómo habían de venir los españoles a ellos y los habían de sujetar.

Códice Borbónico, lámina 37

Abundantes son los presagios y las profecías indígenas que auguraban la venida de seres extraños que “los habían de sujetar”, que iban a “destruir y asolar las ciudades”, a “matar y apocar a los señores”, es decir, que iban a acabar con una manera de pensar, de sentir y de ser. La irrupción de los españoles en “el lugar de la luz”, *tlauhcopa*,¹ en 1519, año *1-acatl* (1-caña) de la cuenta indígena de los años, y la colonización subsecuente de la tierra descubierta y conquistada, no fueron *el* fin del mundo ni *un* fin del mundo, pero sí el fin de *un* mundo, si consideramos las consecuencias catastróficas que tuvieron para las culturas mesoamericanas.

El mundo en el que vivían los mexicas en el momento del contacto era el “Sol de movimiento”, *Ollin tonatiuh*, espacio-tiempo, también conocido como *Nahui ollin*, “Cuatro-movimiento”, o Quinto Sol, culminación de una gestación cosmogónica en la que cuatro “soles”, “eras” o “mundos” previos se habían sucedido, cada uno pereciendo de manera mitológicamente apocalíptica para que adviniera la luz del “Sol de movimiento”.

En términos cronológicos, esta quinta era había iniciado con el nacimiento del sol, en un año *13-acatl* (13-caña), generando asimismo un tiempo cíclico, el cual entrañaba en su duración periódica lo que acon-

¹ El este, por donde había salido Quetzalcóatl.

tecía. En este marco conceptual del tiempo, la interpretación de presagios y la formulación de profecías por los sacerdotes indígenas comeditos a esta tarea a la vez que intentaban prever el futuro, buscaban ejercer un control sobre la temporalidad. La relación del tiempo con lo que en él ocurría permitía también una “cronomancia”,² una adivinación relacionada con el tiempo y sus unidades culturalmente definidas. Es en este contexto cronológico-advinatorio en el que se sitúan la llegada de los españoles y los signos premonitorios que la anunciaban.

Los textos que aluden a esos presagios y profecías fueron recopilados o elaborados después de la conquista, cuando ya se habían consumado los hechos supuestamente anticipados. Será preciso, por tanto, considerar el fenómeno de la retrospección en la elaboración de los testimonios referidos así como el encuentro de dos perspectivas hermenéuticas en cuanto a la interpretación de lo que ocurrió, de cómo ocurrió, y del hecho de que los mismos indígenas lo habían anticipado. Los españoles hablaban de “providencia” y de una voluntad suprema de Dios que justificaba la conquista. Los indígenas buscaban integrar los acontecimientos en el marco cíclico de su temporalidad propia para asimilarlos simplemente, o para controlarlos, conjurarlos de alguna manera y, eventualmente, *esperar* el fin de ese ciclo nefasto que comenzaba, la aniquilación de los invasores y el amanecer de otra era.

1. EL LENGUAJE INDÍGENA DE LOS SIGNOS

Según lo revelan los mitos nahuas, los primeros sacerdotes-médicos-advinos y lectores de signos fueron Oxomoco y Cipactonal, los creadores del calendario (fig. 3). Su imagen en la parte central del *Códice Borbónico*, entre el *tonalpohualli*, “cuenta de los días/destinos”, y el *cem-poallapohualli*, “cuenta de las veintenas”, en el corazón mismo del *xiuhpohualli*, “cuenta de los años”, muestra que el espacio-tiempo indígena era un mundo y que la adivinación ocupaba un lugar medular en la cognición indígena. Los advinos-profetas estaban asociados a los dioses

² Del griego *chronos*, “tiempo”, y *manteia*, “adivinación”.



Figura 3. Oxomoco y Cipactonal. *Códice Borbónico*, lámina 21.

Quetzalcóatl-Ehécatl y Tecuhciztécatl, lo que expresa el carácter sacro de su oficio.

1.1. Tlapohualiztli, el “arte adivinatorio”, y los adivinos

En el mundo náhuatl prehispánico la gente, desde el *tlahtoani* hasta el más humilde *macehual*, estaba imbuida de estas relaciones entre los hechos naturales o culturales considerados portentosos, su significado y su repercusión en las cosas futuras. Sin embargo, la detección e interpretación de los signos así como la eventual prevención de lo que anunciaban era la tarea de especialistas: los llamados *tlapouhque*, literalmente

“lectores”, quienes ocupaban un lugar prominente en la jerarquía social indígena:

In tlapouhqui ca tlamatini, amuxe tlacuilole.

*In qualli tlapouhqui tetonalpouiani, tlacxitocani, tlanamiqini, tonalpoa, tetlalmictia.*³

El adivino es un sabio, dueño de libros, dueño de pinturas.

El buen adivino (es) un lector de los signos de los días (de los destinos), un lector de imágenes,⁴ una persona que recuerda (las cosas) que lee los signos de los días, que los interpreta para la gente.

Adivinación con granos de maíz

En la lámina 21 del *Códice Borbónico* antes mencionada (fig. 3) se observa a Oxomoco en el acto de lanzar los granos de maíz con el fin de determinar la suerte en un ritual de adivinación. En el contexto mitológico-agrícola del descubrimiento del maíz, por ejemplo, Oxomoco lanzó los granos de maíz y, considerando la posición respectiva de los granos, ella y Cipactonal determinaron lo que iba a suceder con el *tonacatepetl*, “el cerro de nuestro sustento”:

Auh niman ye quitlapohuia

in oxomoco

auh niman ye quitonalpohuia

in Cipactonal in içihuauh Oxomoco

[...]

Auh niman qitoque in Oxomoco in

Çipactonal

Ca çan quihuitequiz in nanahuatl

In tonacatepetl

*ca oquitlapohuique.*⁵

Y luego ya echa la suerte

Oxomoco

y luego ya descifran el destino

Cipactonal (y) su mujer Oxomoco

[...]

y luego dijeron Oxomoco y

Cipactonal:

“Nanahuatl habrá de golpear el

Tonacatepetl”.

Lo predijeron.

³ *Códice Florentino*, libro I, cap. 9.

⁴ *Ixitoca*, “seguir los pies”, es decir, leer la imagen de los códices.

⁵ “Leyenda de los soles”, en Lehmann y Kutscher, p. 339.

Adivinación médico-curativa

En el contexto de la cura de enfermedades, el médico procedía de una manera similar:

Esta es una manera de medicina diabólica que los indios médicos tenían y es que cuando alguno estaba enfermo llaman al médico mujer o hombre y luego el tal médico para ver qué fin había de haber la enfermedad ponían luego delante de sí un ídolo y delante el enfermo al igual ídolo le llamaban Quetzalcóatl, que quiere decir plumaje culebra y el en medio puesto encima de un petate puesta una manta de algodón blanca encima. Tomaban en la mano veinte granos de maíz que es de los que ellos hacen pan y echábanlos encima de la manta, como quien echa unos dados y si los tales granos en medio vacuo (un vacío) de manera que los granos estuviesen alrededor era una señal que le habían de enterrar allí, que quería decir que moriría de aquella enfermedad. Y si un grano caía sobre otro decía que su enfermedad le había venido por somético. Y si los granos de maíz se apartaban la mitad a una parte y la otra mitad a otra de manera que se pudiese hacer una raya derecha en medio sin tocar a ningún grano, es señal que la enfermedad se ha de apartar del enfermo y sanar.⁶

En el mundo náhuatl prehispánico lo fortuito no existía, por lo que la suerte y lo lúdico revelaban la realidad y ayudaban a anticiparla.

Mecatlapohualiztli, “adivinación con cuerdas”

Así como la disposición de los granos lanzados configuraba un “texto” profético, las cuerdas, sus circunvoluciones y sus nudos constituían también un sistema semiológico que permitía adivinar. El *mecatlapouhqui* era el “lector de las cuerdas”.

⁶ Códice Magliabechiano, lámina 78; cf. Johansson, Zazanilli. *La palabra enigma. Acertijos y adivinanzas de los antiguos nahuas*, pp. 10-20.

Atlan teihttaliztli, “adivinación en el agua”

El agua definía también un medio en el que las cosas presentes y futuras se manifestaban. El *atlan teihttalizqui* era el especialista en la lectura del agua y del comportamiento de los objetos arrojados en ella.

Tonalpohualliztli, “la lectura de los destinos”

Los *tlapouhque* o *tonalpouhque* que “declaraban los agujeros”, es decir, que los interpretaban y pronosticaban el futuro, eran los mismos que leían los destinos en los libros conocidos como *tonalamatl* (fig. 4). Allí se consignaban las 20 trecenas de la cuenta de los días (o destinos) *tonalpohualli*, con los distintos signos que les correspondían (dioses, aves, etc.). Se conjugaban los exponentes numéricos de las trecenas con los 20 días del mes, siendo el primer día de cada trecena el que determinaba su carácter específico. Asimismo, el nivel social de cada individuo concernido era determinante en la interpretación de los signos correspondientes a los días de cada trecena, y de su sintaxis hermenéutica. Por ejemplo, en el caso de los que nacían en el día 3-agua (*eyi atl*) de una trecena *1-mazatl* (1-venado):

La tercera casa de este signo se llama *yei atl*; decían que era indiferente, o bien o mal afortunada, porque cualquiera que nacía en este día, que sería rico y próspero y tendría mucha hacienda, que ganaría por su trabajo y que la perdería presto, y se desharía como agua o como cosas que lleva el río; y nunca saldría con nada, ni tendría reposo ni contento, todo se le desharía entre las manos y todo su trabajo saldría en vano.⁷

La analogía con el río que se lleva o disuelve todo parece haber sido un nexo decisivo en la profecía aquí expresada.

⁷ Sahagún, p. 229.



Figura 4. *Tonalamatl*, libro de los días-destinos, *Códice Borbónico*, lámina 3.

In ilhuitl, in tonalli: el día del mes, el día de la trecena

Como se coteja de lo anterior, el destino de un individuo: *itonal*, su merecimiento: *ilhuiuh*, eran conferidos y enunciados por el adivino en función de los determinismos cronománticos de su fecha de nacimiento, considerando el año y su exponente numérico, la veintena y el día preciso de una trecena específica. La relación del ser con el tiempo era tal que el individuo tenía generalmente un nombre calendárico además de su nombre propio. En términos metafóricos podríamos decir que

los determinismos espacio-temporales que habían presidido a su nacimiento nutrían su ser a lo largo de su existencia.

Tlayolteohuiliztli, “la meditación profética”

Entre las numerosas especialidades dentro del género profético, figura una modalidad de adivinación aparentemente basada sobre la exaltación de la imaginación o la meditación profunda, si consideramos el término náhuatl que la refiere. En efecto, el término *tlayolteohuiliztli* entraña el verbo *yolteohuia*, “endiosar el corazón”, y remite a una facultad, un don del *tlayolteohuiani*, el profeta.

Tlaciuhqui, “el astrólogo-advino”

Además del *tonalpouhqui*, las fuentes mencionan un astrólogo-advino llamado *tlaciuhqui* el cual estaría también estrechamente vinculado con el destino, si consideramos que precisamente la palabra náhuatl para “destino”, en este sentido, es *tlaciuhcayotl*. Este sabio parece haberse especializado en la lectura del cielo.

El *tlahcuilo*, pintor y un profeta

Entre los sabios y advinos a los que acudió Motecuhzoma para que le dieran cuenta de la llegada de los españoles, estaban los pintores *tlahcuiloque*. Una descripción del “buen *tlahcuilo*” en el *Códice Florentino* señala que es un advino *yolteotl* que dialoga con su corazón *neyolnotzani*, y es un profeta *tlayolteohuiani*.⁸ El *tlahcuilo* pintaba *lo que había sido* y, por tanto, si acatamos los esquemas reiterativos del tiempo indígena, *lo que iba a ser*.

Una lámina del *Códice Telleriano-Remensis* (fig. 5), además de señalar que, según los antiguos nahuas, el mundo había de perecer “otra vez” por temblor de tierra, indica que los *tlahcuiloque* indígenas “iban pintando todos los años los agujeros que acaecían”.⁹

⁸ *Códice Florentino*, libro X, cap. 8.

⁹ *Códice Telleriano-Remensis*, f. 33r.



Figura 5. El agujero “acaecido” de un temblor.
Códice Telleriano Remensis, f. 33r.

1.2. Tetzahuitl, “el portentoso”: los presagios

La palabra *tetzahuitl* es la que corresponde, en náhuatl, a los hechos que se consideraban extraordinarios, portentosos: *tetzauhmati*, los cuales a su vez tenían un significado que era preciso interpretar para estar advertido o para ejercer una acción que podía revertir los malos augurios que entrañaba.

Lo que se consideraba en Europa como peligrosas supersticiones y que la moral cristiana condenaba era en Mesoamérica un conjunto de signos cargados de sentido profético. Sahagún provee una muestra de los que llama “pronósticos y abusiones”¹⁰ en el libro V de su magna obra no sin antes recordar el carácter “ilícito” de ese saber nocturno: “Mal es de este, que cundió en todo el humanal linaje y como estos naturales, son buena parte del cupolos harta parte desta enfermedad”.¹¹

Sahagún atribuye este afán cognitivo “ilícito” a la pérdida del “original saber” que había sido otorgado a Adán y Eva, y a la caída “en la noche muy oscura de la ignorancia”. Sin embargo, en este contexto de *ignorancia*, hay “muchos caminos muy ciertos” para llegar a la verdad y otros “no lícitos y vedados” que extravían. Además de los caminos equivocados que pretenden conducir a la verdad y que es preciso evitar, hay metas que alcanzar, cosas que no les es dado conocer “las cosas futuras y las cosas secretas”.

1.3. Tlachializtli: “la observación”, “la espera”, “la adivinación”

Uno de los vocablos que usaban los antiguos nahuas para referirse al conocimiento de las cosas futuras o “adivinación” era *tlachializtli* o *huehca ontlachializtli*. En esta segunda acepción es interesante notar que el adjetivo *huehca* significa “lejos”, tanto en el tiempo como en el espacio. Literalmente “adivinar” era “mirar a lo lejos”, y el adivino *huehca ontlachiani* era “aquel que mira a lo lejos”, que *observa* en la lejanía del futuro.

Para apreciar mejor la extensión del concepto que entraña el verbo *tlachia* y sus derivaciones en el sentido de “adivinar” o adivinación, es preciso establecer una relación analógica entre este verbo y el término náhuatl para “esperar”: (*tla*)*chia*. Aun cuando la semejanza podría ser simplemente de homonimia o paronimia, es probable que la relación entre el hecho de adivinar y el de esperar (algo) haya sido perti-

¹⁰ *Códice Florentino*, apéndice del libro V, prólogo, f. 14v.

¹¹ *Códice Florentino*, libro V, prólogo.

nente en el pensamiento náhuatl prehispánico. El mito náhuatl de la creación del sol y de la luna parece confirmarlo.

La primera adivinación: la orientación del mundo

En el mito de la creación del sol y de la luna,¹² después del salto de Nanahuatzin y Tecuciztécatl en el fuego, los dioses se pusieron de rodillas para esperar el advenimiento de los astros que iban a alumbrar al mundo. La luz del primer amanecer rodeaba (*tlayahualo tlahuillotl*) a los dioses, quienes al observar daban vuelta “como malacates” (*momalacachotinemi*). No se ponían de acuerdo en cuanto al lugar donde iba a surgir el sol. Algunos decían que iba a aparecer en el norte, unos más que al oeste, y otros decían que la luz iba a “brotar” del sur. Quetzalcóatl-Ehécatl y algunos otros dioses acertaron en decir que el sol, o mejor dicho los soles (Nanahuatzin y Tecuciztécatl), saldrían por el este.¹³ El acierto que orientó al mundo es probablemente la primera *adivinanza*, resultado de una *espera* y de una *observación* del cielo.¹⁴

En el caso aquí referido, la luz del amanecer: *tlanextli*, anticipa la llegada del sol. La luz aparece: *tlaneci*, por todas partes, lo que deja perplejos a los dioses, quienes apuestan sobre el lugar donde surgirá la luz del tiempo existencial. Ganan determinados dioses encabezados por Quetzalcóatl-Ehécatl, quienes habían apostado sobre el este. Con esta apuesta el mundo se orienta, cobra un sentido direccional y cognitivo. Se pasa de la *nezcayotl* de los signos, de las marcas naturales que se manifiestan, a la *machiyotl*, igualmente “semiológica” pero vinculada ya con el saber (*(tla)mati*). Como lo veremos más adelante, entre los presagios que anunciaban la llegada de los españoles figura un albor extraño en la noche, en el este.

¹² *Códice Florentino*, libro VII, cap. 2.

¹³ Los demás dioses que no acertaron están vinculados con las tres regiones cardinales restantes.

¹⁴ Esperar y observar eran la actitud característica de los augures romanos cuando, después de haber trazado con su bastón un rectángulo imaginario: “un templo”, en el cielo, se sentaban y esperaban que algo ocurriera dentro de los límites que conformaban dicho templo.

Presagios nefastos en contextos sacrificiales

Entre los muchos presagios que anunciaban algo, ya fuera fasto o nefasto, figura el comportamiento de las víctimas en distintos contextos sacrificiales. Tal es el caso de la imagen (*ixiptla*) de Toci, la tierra, a quien iban a decapitar, extraer el corazón y desollar y que tenía que estar alegre. Unas mujeres llamadas *ahuianime*, “alegradoras”, tenían como tarea alegrar a dicha mujer.

Esto hacían las mujeres delante de aquella mujer que había de morir en esta fiesta, por regocijarla, para que no estuviese triste ni llorase, porque tenían mal agüero si esta mujer que había de morir estaba triste o lloraba, porque decían que esto significaba que habían de morir muchos soldados en la guerra, o que habían de morir muchas mujeres de parto.¹⁵

Profecías emitidas por la “naturaleza” de la esposa de Moquíhuix: el fin de Tlatelolco

Entre las diversas modalidades expresivas de los pronósticos o agüeros que anticipaban un futuro ominoso figuran las palabras proferidas por las partes íntimas de una mujer. Un ejemplo de ello lo constituyen las declaraciones proféticas emitidas por la vulva de la esposa de Moquíhuix, el gobernante de Tlatelolco, cuando éste se enfrentó a Axayácatl en un conflicto bélico que iba a significar el fin de la autonomía política de Tlatelolco y la muerte por suicidio de Moquíhuix. Algunos días antes de que se iniciaran los combates se produjo algo extraordinario:

Auh yn cihuapilli axayacatzin yychpoch ymaxac caquilliaya yn imatzotzopaz. Auh tlamatocaya¹⁶ ynacayo yitic. Auh mitoa quinotz yn itepil cihuapilli quilhui: ¿Tleyn yc tinentlamati Moquíhuix? Yc otoconcahuilli yn altepetl. Ayc yez ayc tlahuiz?¹⁷

¹⁵ Sahagún, p. 132.

¹⁶ *Tlamatocaya*, “sentido del tacto”, cf. Rémi Siméon.

¹⁷ “Anales de Cuauhtitlan”, en Lehmann y Kutscher, pp. 264-265.

La señora, hija de Axayácatl, metió su brazo entre sus piernas. Tocó su carne adentro y se dice que le habló la vulva de la señora. Le dijo:

“¿De qué te lamentas Moquíhuix? Ya fuiste la pérdida de la nación. Ya no será. Ya no amanecerá”.

El hecho de que fueran las partes íntimas de la esposa de Moquíhuix las que formularan de manera oracular el destino ineludible del *tlah-toani* y de Tlatelolco es significativo. Esas partes íntimas, además de su carácter sexual, tienen la función genésica de procrear y asegurar la descendencia. Además de lo que se dice, lo que confiere al decir un valor oracular es *quien* —y *qué* parte de quien— lo dice.

El juego de pelota: una ordalía lúdico-profética

En el ámbito cultural náhuatl, el juego de pelota *tlachtli* (fig. 6) constituyó, con el *tzompantli*, uno de los templos más importantes de la urbe mexica. El espacio-tiempo que definían sus límites, cualquiera que fuera su aspecto topográfico o arquitectónico, confería una *resonancia* sagrada y, de alguna manera, profética a lo que allí ocurría. En este marco se realizaban diversas “apuestas”, *netlatlaniliztli*, que atañían a asuntos religiosos vitales como la lluvia, por ejemplo, hasta los más prosaicos que permitían al vencedor obtener una *ganancia* sustancial, despojando él mismo al perdedor de lo que había apostado.

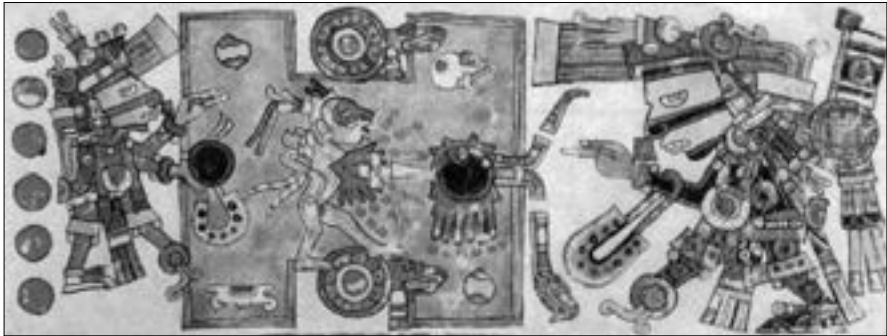


Figura 6. *Tlachtli*, “el juego de pelota”. *Códice Borgia*, lámina 21.

Las reglas del juego, algo complejas, no fueron del todo esclarecidas por los cronistas españoles, además de que cambiaban según la región. En términos muy generales la pelota de hule (*olli*) era golpeada con los muslos y las caderas, el *rebote* de la pelota era significativo, así como las rayas que medían la progresión de uno o de otro bando. Los anillos laterales (*temalacatl*) dispuestos en la mayoría de las canchas permitían un eventual acierto considerado como *portentoso* si la pelota lograba pasar por uno de los anillos.

El que había logrado esa hazaña era sacrificado¹⁸ inmediatamente para consagrar el hecho portentoso y sellar asimismo el carácter fasto que entrañaba, cualquiera que hubiese sido la apuesta.

Netlatlaniliztli: la apuesta

Como en otros ámbitos culturales del mundo la apuesta tiene dos aspectos principales:

- Corresponde a una cierta cantidad de bienes o de dinero que se pierde o se gana según el resultado del juego.
- Establece una relación entre una afirmación hipotética /profética y su confirmación en el porvenir, ya sea éste inmediato o diferido.

La palabra náhuatl para “apuesta”: *netlatlaniliztli*, es la sustantivación del verbo *tlatlani* el cual significa “preguntar” “interrogar” (*nite*) o “probar (comprobar) una cosa” (*nitla*).¹⁹ Por extensión, el sentido de *tlatlaniliztli* es “investigación”, “pregunta”, “interrogación”, “encuesta”. *Tlatlani* representa a su vez la duplicación silábica del verbo *tlani* el cual significa “ganar” a alguien en el juego.

En un campo semántico fonéticamente próximo a *tlani*, se encuentra el verbo *tlatlania*, el cual en su variante reflexiva (*ninotlatlania*) remite a la idea de “hacer un examen de conciencia”, “recogerse”,

¹⁸ La cuestión de que se sacrificara al perdedor o al ganador no queda del todo clara, pero en este contexto específico es probable que, según la idiosincrasia indígena, se sacrificara al jugador con suerte.

¹⁹ Rémi Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*.

“recordar”, o al igual que *tlatlani*, puede significar “interrogar a alguien sobre algo”, “informarse sobre un asunto”.²⁰ En este mismo contexto paronímico es interesante observar que el verbo *tlami* significa “terminar”. La victoria en el juego y el fin de algo estarían fonéticamente vinculados.

Si consideramos que la paronimia es sumamente relevante en la discursividad indígena es probable que se pueda establecer una relación semántica determinante entre los distintos *aspectos inquisitorios* de la palabra, *la apuesta*, *la victoria* en el juego y *el fin* de algo.

La victoria de Huémac sobre los *tlaloque*: presagio del fin de Tollan

Es en este contexto de apuesta con valor profético que se sitúa el conocido partido de pelota (*ollama*) del rey de Tula, Huémac, contra los dioses del agua, los *tlaloque*:

Auh niman ye ollama in huemac
Quimillami in tlaloque
Niman quilhuique in tlaloque
tlein tictlani?
Niman quito in huemac
nochalchiuh noquetzal.

Y luego ya juega a la pelota Huémac;
Juega contra los tlaloques
Luego le dicen los tlaloques
¿Qué apostamos?
Luego dijo Huémac:
Mis piedras de jade, mis plumas
de Quetzal.

Auh ye no ceppa quilhuique in huemac
çan ye no yehuat in tictlani
tochalchiuh toquetzal.

Y ya otra vez le dicen a Huémac:
Esto también apostamos nosotros:
nuestras piedras de jade, nuestras plumas
de quetzal.

Auh niman ye ollama ontetlan in huemac
Niman ye hui in tlaloque in quipatlazque
in huemac in

Y luego ya juega. Ganó Huémac.
Luego ya van los tlaloques a pagar
a Huémac a darle el *elote*.

²⁰ *Ibid.*

Quimacazque yehuatl in elotl
Auh in inquetzal tocquizhuatl ipan
tentiuh in ellotl.

Y sus plumas de quetzal: las hojas
de la planta que envuelven el elote.

Auh amo quicelli quito
cuix yehuatl in onictlan
cuix amo chalchihuitl cuix amo quetzalli?

Y no las recibió. Dijo:
¿Acaso es lo que apostamos,
No eran piedras de jade, no eran plumas
de quetzal?

Auh inin xicitquican
Auh niman quitoque in tlalloque
Ca ya qualli xocommacacan
in chalchihuitl in quetzalli
auh xoconcuican
in tochalchiuh in toquetzal
niman concuique niman ye hui.

¡Llévense eso!
Y luego dijeron los tlaloques:
Está bien, denle
las piedras de jade y las plumas de quetzal.
Y tomen nuestros
jades, nuestras plumas.
Luego las tomaron; luego ya se van.

Niman quitoque
Ca ye qualli ça oc tocontlatia in tochalchiuh
*Oc tlaiiyohuiz in toltecatl.*²¹

Luego dijeron:
Está bien. Ahora esconderemos
nuestro jade.
Ya sufrirá el tolteca.

Al ganar a los tlaloques (*otetlan*) en el partido de *ollama*, Huémac ya había logrado que lloviera, que se dieran los frutos de la tierra, y tenía en sus manos el destino de Tollan. Sin embargo, no supo interpretar la metáfora (*nahuallahtolli*):²² *tochalchiuh*, *toquetzal*, “nuestros jades, nuestras plumas de quetzal”, que refería al elote y a las hojas verdes de la planta, es decir, al sustento. Prefirió los bienes culturales y la riqueza material a los bienes naturales y el alimento que le ofrecían los dioses del agua, lo que provocó una terrible sequía, una hambruna y el fin de Tollan.

Consecuentemente el vencedor fue vencido por no entender el lenguaje sibilino de los dioses. El hecho de ganar: *tlani*, estaba en el

²¹ Lehmann, Kutscher, pp. 375-376.

²² La palabra *nahuallahtolli* no se aplica únicamente a la palabra de los nahuales, sino que se emplea también para referir la metáfora.

corazón verbal de la apuesta *netlatlaniliztli* y de la pregunta *tlatlaniliztli*, aunque ésta no fuera explícitamente formulada.

Temic-iximachiliztli, la oniromancia

Como en muchas otras culturas, los sueños tenían, en la cultura náhuatl, un carácter profético. La oniromancia, *temic-iximachiliztli*, era un género adivinatorio con alto valor cognitivo, y los que interpretaban los sueños, los *temic-iximatinime* o *temicnamictianime*, eran ancianos considerados sabios, y eran muy estimados. Las fuentes refieren la existencia de libros de sueños, *temicamatl*, sin precisar, sin embargo, la índole semiológica de dichos libros. Un ejemplo de sueño profético es el que tuvo el rey de Azcapotzalco Tezozómoc:

Había más de diez años que el tirano imperaba, cuando una madrugada soñó un sueño que había que una águila real le sacaba el corazón y se lo comía a bocados, y un tigre le despedazaba los pies, y según le parecía, que era el que esto le hacía el príncipe, formándose en las figuras referidas; despertó con gran pena y cuidado, y luego incontinenti hizo llamar a los adivinos [para que] le declarasen el sueño, los cuales le respondieron que significaba el águila que comía el corazón, que el príncipe había de recobrar su imperio y destruirle su linaje, y el tigre que le despedazaba los pies, que asimismo el príncipe había de destruir a fuego y sangre el reino de los tepanecas, y que la ciudad de Azcaputzalco no había de quedar edificio en ella y piedra sobre piedra.²³

Al preguntar Tezozómoc a los *temic-iximatinime* lo que podía hacer para evitar lo que profetizaba el sueño, éstos respondieron que la única solución era “matar al príncipe” (Nezahualcōyotl).

Adivinación y adivinanza

En Mesoamérica, antes de la llegada de los españoles, los acertijos y las adivinanzas tenían un carácter iniciático y adivinatorio “serio”, sin de-

²³ Alva Ixtlilxóchitl, pp. 538-539.

jar por esto de ser un juego. El “relajamiento” de los lazos sintácticos y semánticos, que vinculan las palabras entre ellas en la producción del sentido, permitía que el *destino* de los individuos y de las colectividades se expresara libremente mediante la suerte o el ingenio de los contendientes. Los antiguos nahuas jugaban con las palabras de la manera en que los jugadores del *tlachtli* jugaban con la pelota de hule: los adivinos lanzaban los granos de maíz sobre el petate; los jugadores de *patolli* disponían los frijoles sobre su tablero cruciforme.

Acertar significaba, en ese contexto, marcar un punto, pero también determinar una realidad presente o futura. Los participantes se veían así investidos de un poder de revelación, si bien no eran *responsables* en el sentido occidental de la palabra, de lo que podía ocurrir, su buena o mala suerte, su perspicacia o su ignorancia determinaban lo fasto o lo nefasto de un futuro cercano o lejano. El hecho de “a-divinar” tenía un carácter “divino”. Esto nos da una idea del *empeño* que ponían los participantes en la contienda, ya que el resultado del juego revelaba el destino del individuo o la comunidad.

En términos hermenéuticos, se trata de descubrir un elemento (la respuesta) implícitamente contenido en una proposición que lo define en términos equívocos o paradójicos. Es un género expresivo que se distingue de otros por el uso sistemático de repeticiones, paralelismos, efectos de homonimia o paronimia, asonancias, aliteraciones, comparaciones, metonimias y metáforas. Dichos recursos, a la vez que proporcionan indicios, constituyen un verdadero laberinto que debe conducir a la respuesta. La perspicacia de los participantes, su habilidad para procesar los elementos significativos, serán puestos a prueba en la justa lúdica que representa la adivinanza en su contexto oral de elocución.²⁴

En la adivinación náhuatl con carácter profético el futuro estaba contenido en el pasado o en el presente, como la respuesta a la adivinanza estaba implícitamente contenida en la proposición que la definía. Ahora bien, el fin de un mundo se perfilaba en el horizonte cultural indígena, ¿cuáles eran las premoniciones que lo anticipaban?

²⁴ Cf. Johansson, *Xochitlahtolli. La palabra florida de los aztecas*, pp. 281-292, y Zazanilli. *La palabra-enigma. Acertijos y adivinanzas de los antiguos nahuas*, pp. 7-20.