UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DESDE LA *TLACATL NAHUA*: CONCEPCIONES, RELATOS, PRÁCTICAS Y SENTIDOS DE VIDA EN EL "*CUICAPEUHCAYOTL*"

TESIS

que para optar por el título de

Licenciado en filosofía

presenta

Emmanuel Rosas Ramírez

Asesor: Rafael Ángel Gómez Choreño

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., 2021

Universidad Nacional Autónoma de México
UNAM
Biblioteca Central
Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Al corazón del fuego, al corazón del viento, al corazón del agua, al corazón del viento, al corazón del padre cielo y al corazón de la madre naturaleza…

a los todos pueblos originarios con todas sus personas, bosques, arboles, floras, plantas, fauna, aves, animales, insectos, montañas, lagunas, desiertos, selvas, ríos, vientos, volcanes, mares y guardianes de las tierras llamadas ***Cemanahuac***, ***Tahuantinsuyo***, ***Abya Yala, Ixim Uleu***...

y de manera muy especial, a los pueblos y de raigambre ***Náhuatl*** y ***Gniva*** de la ***Mixteca*** Poblana, a los ***Maya Kachiquel*** *y* ***Quiche*** de ***Comalapa***, ***Totonicapan***, ***Chichicastenango***, antigua ***Ixtahuacan*** y al pueblo ***Otomi*** de San Francisco ***Magú*** por compartirme en vivo la tradición y la lucha actual con vivificantes y dignificantes valores y sentidos de Vida y Muerte comunitaria y sagrada en plena crisis planetaria de comienzos del siglo XXI…

a mis ancestros, contemporáneos y sucesores de camino…

reciban estas humildes palabras de reconocimiento con mucho amor, coraje, esfuerzo, cariño y entusiasmo como respetuosa ofrenda del corazón.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco, de todo corazón, a mi madre Margarita Ramírez y a mi padre Gabriel Rosas por darme la semilla de la Vida, por ofrendar mucha energía para orientarme con amor y sacrificios a hacerme persona, a mis hermanas Mahelet, Gabriela y hermanos Israel y Josue por ser ejemplares; a ***notlazohtzin*** Rosalba González mujer flor de mi camino por compartir amorosa y combativamente un hogar desde donde se recrea y reproduce la vida, a ***nopiltzin*** Cosmo González Rosas por apoyarme a concluir éste escrito con sus propios escritos; a ***Tat*** Juan León, a ***Nan*** Lucia Raymundo y ***Nan*** Felisa León Raymundo de la sierra madre del ***Axochco***(Ajusco) por compartir y dejarme sentir y vivir la ritualidad ***maya***; a ***Tat*** Juan ***Tuyuc*** y a toda la familia ***Tuyuc Us***, ***Nan*** Maria ***Us***, ***Nan*** Rosario ***Us***, ***Nan*** Marta ***Us***, ***Nan*** Cecilia ***Us***, ***Nan*** Sara ***Us***, ***Tat*** Camilo ***Chalil***, ***Tzunun Chalil***, ***Ichumil Chalil*** y a ***Tat*** Erving ***Cux*** de ***Comalapa*** y a la ***Nan*** Maria Zapeta y al ***Tat*** Constantino Zapeta de los Altos de ***Totonicapan*** por compartirme desde los Altares la viva sagrada tradición ***Maya***; a mi compadre el maestro Filo ***Citlalxochitzin*** guardían del Altar del *Caracol que canta al universo* de ***Huitziltepec***; a todos mis maestras y maestros vivos y muertos; a todos mis ancestros, comadres y compadres con quienes he compartido y compartiré el camino de la flor y el canto; a la Facultad de Filosofía y Letras, maestros y maestras, compañeros y compañeras que compartieron la maravillosa experiencia en mi formación profesional dentro de la Universidad Nacional Autónoma de México; a los sinodales, lectores de este trabajo, por ir marcando brecha y por sus sugerencias y recomendaciones, al Dr. Victorico Muñoz Rosales, al Dr. Miguel Hernández Díaz, al Dr. Osiris Sinuhé González Romero , a la Dra. Ana María Valle Vázquez y un agradecimiento especial a mi maestro y asesor de tesis, Mtro. Rafael Ángel Gómez Choreño, por su confianza, motivación y múltiples orientaciones filosóficas ofrecidas a mi trabajo en este trayecto profesional.

ÍNDICE

DEDICATORIA ……..…….…… p. 3

AGRADECIMIENTOS ……. p. 5

ÍNDICE ……... p. 7

INTRODUCCIÓN …… p. 11

CAPÍTULO I

APUNTES PARA UNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA ……... p. 19

I.1 Luis Villoro ……. p. 21

Epojé fenomenológica …….. p. 22

Reducción eidética ……... p. 24

Reducción trascendental …….. p. 25

I.2 Samuel Ramos ..……... p. 26

Teoría de los objetos …… p. 27

Programa de una antropología filosófica …….…… p. 27

I.3 Emilio Uranga ……. p. 28

Filosofía …… p. 30

Historia …….…… p. 30

Poesía ……... p. 32

I.4 Paul Ricoeur …….…… p. 33

Fenomenología de la persona …….…….. p. 33

Espacios de comprensión ……. p. 34

I.5 Nuestra antropología filosófica de la persona ***nahua*** ……..... p. 34

CAPÍTULO II

LA PRESENCIA DE LOS ANCESTROS …….….. p. 39

II.1 Presente: una escena genealógica de las lenguas originarias de México ……... p. 42

Abuela ***Hokana*** …….….. p. 42

Abuela ***Oto-mangue*** …….…… p. 43

Abuela ***Mixe-Zoque*** ……..……... p. 43

Abuela ***Totonaca*** …….. p. 43

Abuela ***Maya*** …… p. 44

Abuela ***Yuto-Náhuatl*** ……..... p. 44

II.2 Pasado: una escena de la lingüística histórica …… p. 46

Límites de la influencia ***yuto-náhuatl*** …….. p. 46

Desplazamiento de las lenguas en el tiempo……. p. 46

El ***náhuatl*** como lengua franca ……... p. 47

II.3 Presente: una escena de las lenguas en el plano jurídico……..... p. 49

Lengua oficial y lenguas oficiales ……..…….. p. 49

Propuesta de ley ……... p. 50

II.4 Futuro: una escena de la salud de las lenguas: vitalidad y mortandad ……... p. 51

La muestra de los datos oficiales …….……. p. 51

El caso ***nahuatl*** ……..……. p. 52

II.5 Presente: El ***Cuicapeuhcayotl*** del Códice *Cantares mexicanos* como fuente antropológica ……..……... p. 53

El surgimiento del códice ……. p. 53

Uso y desuso de los *Cantares mexicanos* ……. p. 54

Reaparecimiento del *Cantares mexicanos* ……... p. 55

Primeras ediciones y otras pblicaciones…… p. 57

La última edición …….. p. 59

Pormenores del códice …….. p. 60

† OBITUARIO …….. p. 67

CAPÍTULO III

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA: *NAHUATLÁCATL (*PERSONA *NAHUA)* ..……..... p. 69

Cuicapeuhcayotl ….……..……..… p. 74

III.1 Concepciones de sí mismo ……...……. p. 80

Análisis semántico …… p. 81

III.2 Concepciones antropológicas ……...…….…… p. 90

Análisis pragmático ……..... p. 92

CAPÍTULO IV

RELATO DE UN ***YOLLOTL CUICATZINÉ*** ……..... p. 101

IV.1 Análisis narrativo ……..... p. 104

IV.2 Análisis de persona(je)s y secuencias narrativas……... p. 145

IV.3 Identidad narrativa de la ***tlacatl*** dentro de la trama del ***Cuicapeuhcayotl*** ……..... p. 158

IV.4 Vicisitudes del ***cuicatziné*** y su desenlace …….…….……... p. 165

CAPÍTULO V

LA PRÁCTICA DEL ***CUICATZINÉ*** ……..…… p. 167

V.1 Presencia de ***Altepemeh nahuah*** en la cuenca del Valle de ***Anahuac*** …….. p. 169

V.2 Presencia de la ***tlacatl cuicatziné*** ……... p. 176

V.3 A trasluces de la historia …… p. 179

V.4 La ***tlacatl*** entre los ***nahuah*** contemporáneos: miradas etnográficas ……..... p. 199

V.5 Actualización de la ***tlacatl*** ……..……..... p. 207

CAPÍTULO VI

SENTIDOS TRASCENDENTALES DEL ***YOLLOTL CUICATZINÉ*** …….. p. 211

VI.1 La performance y la historiografía de la vivencia …….…….……... p. 211

VI.2 La ***cuicatziné tlacatl*** en la atmosfera ritual de la ***in xochitl in cuicatl***…….……. p. 213

VI.3 In ***xochitl in cuicatl*** como sentido de vida ***nahua***: la palabra viva …….…. p. 217

VI.4 Propuesta de la Antropología filosófica ……...…….… p. 228

VI.5 Inconclusión para el *vivir bien* en compromiso social ……..... p. 230

CONCLUSIONES …… p. 235

BIBLIOGRAFÍA

Fuente principal …….…… p. 249

Fuentes secundarias ……...…… p. 249

Libros ……... p. 249

Artículos de revistas, periódicos y documentos digitales ……. p. 253

Diccionarios y enciclopedias …… p. 254

Documentos públicos ……... p. 255

APÉNDICES …… p. 257

Apéndice 1 …… p. 257

Apéndice 2 …… p. 270

Apéndice 3 …… p. 277

INTRODUCCIÓN

En los *infinitos México* hay muchas formas de identificarse como mexicano; se puede, como muestra, adscribirse más precisamente sumando al gentilicio nacional el gentilicio estatal, como en oaxaqueño mexicano o queretano mexicano, etcétera; mas en éste, nuestro caso, sumaríamos el gentilicio propio del pueblo originario al que pertenece para dar cuenta de la diversidad, quedando así: los ***nahuah*** mexicanos o los ***mayas*** mexicanos, los ***totonacos*** mexicanos o incluso, precisando más, los ***nahuah*** de Puebla, los ***nahuah*** de Hidalgo o de Veracruz, o los ***mayas*** de Yucatán, los ***mayas*** de Chiapas, los ***mayas*** de la ***huasteca*** y un largo etcétera. Así, a nuestro parecer, la siguiente investigación es importante puesto que tiene por interés la necesidad de lanzar una mirada dentro de uno de los muchos nosotros de los *infinitos México* y de hacer presentes primordiales conocimientos del pueblo ***nahua*** mexicano como reconocimiento de uno de nuestros pasados milenarios, con su profunda historia que se pierde en la noche larga de los tiempos y que, por supuesto, nos dan un espacio de *identidad*, con un rostro propio, al proponer encontrarnos con tan relevante concepción de la <*persona* ***nahua***> buscando elementos que permitan vislumbrar sus rasgos propios y recuperar lo recuperable de nuestra profunda *antigua historia*.

Lo que queremos con este estudio, pues, es recobrar una deuda de conocimiento que creemos tener con nuestro profundo pasado cultural, el cual está cargado de las historias de los varios pueblos que han medrado en estas tierras y montañas, playas y desiertos, bosques y selvas que habitamos hoy; conocimiento del que somos herederos, ya que estos pueblos son nuestros ancestros primordiales; entonces, tenemos en este conocimiento un legado que primero hay que conocer para después reconocer. Dicho de otro modo, más sencillamente, hay que abrir el ***petlacalli*** (cofre) para atesorar nuestro tesoro.

Ante una búsqueda personal que se cuestionaba por la *identidad* o por el carácter de lo mexicano, nos encontramos con la existencia de una historia parcializada que mostraba de manera preponderante sólo ciertos rostros de *infinitos México*: el rostro criollo y mestizo de

habla española, acuciante de la cultura europea —a veces por imposición, otras por desición, pero siempre como parte de un complejo proceso histórico multicultural. Decimos esto sin intensión de denostar éste otro grandioso pasado-presente cultural de quinientos años, ni tampoco siquiera a sus *ascendencias*: antiguas tradiciones culturales que también nos enriquecen y hermanan con la cultura grecorromana, con la cultura árabe o con la antigua *Tartesso*.[1] Por lo anterior, nos parece apremiante la revaloración de todos los otros rostros que son nuestra *ascendencia*. Lo que nos proponemos es continuar con los trabajos que se han hecho en pos de la búsqueda de aquello que fuimos, somos y seremos. Hay que tender, pues, un lazo que nos enlace desde este presente que vivimos en las honduras del pasado, con cada una de las historias particulares de nuestros pueblos para recobrar su importancia y así seguir conformando nuestra *identidad*, mirando, entonces, al futuro. Pensamos que los beneficios de este tipo de estudios de investigación filosófica es el de seguir ampliando los «*espacios de comprensión*» que han abierto las historiografías, la arqueología, la etnografía, la lingüística, para enriquecer el entendimiento de nuestros amplios pasados y, con ese cúmulo de saberes, tomar nuevas perspectivas que nos sigan permitiendo valorar aquello que es nuestro por *ascendencia*, y que cuenta con una experiencia milenaria, pero que, por sabidos procesos históricos, políticos y culturales, no hemos *reconocido*.

La relevancia de este trabajo de investigación, dentro de la filosofía, es el de aportar un uso concreto del «método fenomenológico», con claras *preocupaciones antropológicas,* para tener una aproximación de comprensión, conocimiento y reconocimiento a la concepción de «persona» del antiguo pueblo ***nahua*** y poder así, con conocimiento de hecho, reconocerlos en nuestra actualidad. Método tal que, como *ejercicio antropológico*, nos permitirá suspender nuestro sistema de creencias ideológicas como hablantes del español —y como cultivadores de la cultura occidental, u otra— y así poder tener un acercamiento a partir de la asunción de las *concepciones* propias del idioma ***náhuatl***, de sus *relatos* y de, por lo menos, alguna de sus *prácticas sociales*, para que se nos muestre la concepción de «persona» que los ***nahuah*** tenían de *sí mismos* —y que quizá siguen teniendo ahora mismo. De tal manera, se nos permitirá contar con estos «espacios de comprensión» —a saber, el de la lengua, el de la narrativa y el de una práctica social— para lograr dibujar un cuadro descriptivo en el que podamos observar, como en una pintura, detalles de algunos de los rasgos que definen

[1] Cultura indígena antigua de la península Ibérica.

trascendentalmente ***in ixtli in yollotl*** (el rostro y el corazón) del pueblo ***nahua***: milenaria raíz cultural de México.

Hoy, entre los vientos del terruño nuestro, en el año veintiuno del siglo XXI del calendario gregoriano, nos podemos referir aún a nuestro país como un cúmulo de *infinitos México,* en el que conviven distintas y diversas cosmovisiones (concepciones de eso que llamamos "mundo") no obstante las dificultades histórico-sociales acontecidas por la invasión continental por parte de Europa a nuestra América. *¿Infinitos México?* Sí, adjetivado en plural, pues en él hay pueblos con cosmovisiones diferentes, puesto que derivan, irreductiblemente, de una de las once antiguas abuelas lenguas: ***Uto-Azteca***, ***Hokano***, ***Oto-mangue***, ***Mixe-Zoque***, ***Maya***, ***Laakanaachiwiin***, ***Ombeayiüts***, ***Tsame***, ***P'urhepecha***, ***Cmiique iitom*** y el ***Kikapú***.[2] Entonces, si una lengua es en sí misma un infinito completo por la forma de configurar su propio universo, sumamos, por lo menos, once distintos *infinitos* diferentes entre el Bravo y el Suchiate[3]. *Infinitos México*, porque nuestro país es "muchos y diversos *Méxicos*" contenidos en este "singular territorio-nación" que habitamos. Y, a decir verdad, sabemos que por fuertes razones histórico sociales, estos *infinitos México* nos son aún grandemente desconocidos, unos más que otros. Así, pues, damos cuenta de que estos otros "universos paralelos" no son plenamente *conocidos* y mucho menos, por eso mismo, *reconocidos* o *valorados* en el plano político-social. O, ¿seríamos capaces de enumerar caracteres de cada una de éstas vastas y diferentes concepciones de «mundo»? ¿Seriamos capaces de hablar sobre cómo conciben el «cosmos» o sobre cómo se conciben a *sí mismos* como *seres humanos* en cada uno de estos pueblos?

Comencemos, pues, con la propuesta de un acercamiento a uno de estos *infinitos México*: el *infinito México* de los ***nahuah***. Queremos tener una *aproximación a los* ***nahuah*** *del presente, pero esto requiere primero una revisión antropológico-filosófica de los antiguos* ***nahuah***. *Esta aproximación la planeamos hacer desde su concepción de persona, es decir, desde la concepción que tienen sobre «sí mismos» y sobre el «ser humano»*. Pensamos cubrir con este estudio una deuda de conocimiento que tenemos, más que con la historia de nuestros pueblos, con nuestros pueblos mismos: los pueblos vivos. Queremos ver,

[2] *Cf.* Ernesto Diáz Couder Cabral, "La clasificación de las lenguas indígenas", en *Revista de Ciencias*, núms. 60-61, octubre 2000- marzo 2001, pp. 133-140.
[3] Aquí tenemos que sumar además las diferentes ascendencias africanas y otras que han llegado en los últimos V siglos.

frente a frente, hombro a hombro, a nuestros hermanos ***Nahua*** —***Hokano***, ***Otomangue***, ***Mixe***, ***Maya***, ***Laakanaachiwiin***, ***Ombeayiüts***, ***Tsame***, ***P'urhepecha***, C***miique iitom*** y el ***Kikapú*** — y que haya más un profundo *reconocimiento cultural* de sus cosmovisiones. Se trata de *conocer* para *reconocer*. Decimos "reconocer" como revaloración de los pueblos mexicanos en la extensión de su riqueza humana, lingüística y cultural. Quizá tengan algo que aportarnos, podemos asumirlo fácilmente, pero hay que conocerlos antes para poder valorarlos adecuadamente. *Intuimos* que es posible encontrar ahí un espejo que nos devuelva algunos de los más profundos rasgos de nuestra *identidad milenaria*. Queremos, por tanto, tender un lazo con nuestro "pasado milenario", uno que reivindique lo reivindicable de todo eso que hoy desconocemos de nuestros *pueblos presentes* —y de los *no-presentes*—, con sus hondas historias, para proyectarnos así desde este presente con nuestro pasado hacia el horizonte de mañana.

El problema por explorar, que nos queda a la vista con todo esto, podemos determinarlo a partir de una «antropología filosófica de la conciencia ***nahua***», pues ésta tratará de encontrarse con los principios esenciales de la propia cosmovisión que los ***nahuah*** han construido en interacción con el cosmos, apuntalando el estudio de todo lo que tiene de primordial su *concepción cosmológica de la persona humana*: joya de todas y cada una de las culturas.

Entonces, reconocemos que queremos tener un acercamiento antropológico-filosófico, pues queremos acercarnos a la concepción que los ***nahuah*** tienen del «hombre». Pero lo queremos hacer desde un «enfoque fenomenológico», entendiendo esto, primero, como una aproximación que nos permita suspender la actitud natural de nuestras creencias, que asume la categoría *alma-cuerpo* como explicación de *sí mismo,* para, en segundo lugar, poder asumir nuestra investigación a partir de las concepciones ***nahuah*** y así lograr una mayor aproximación comprensiva con nuestro reconocimiento. El «enfoque fenomenológico» permitirá, entonces, mostrar ciertos elementos tradicionales de las instituciones ***nahuah***, como son sus *concepciones*, sus *narrativas* y ciertas *prácticas* como «espacios de comprensión» con los cuales poder interpretar hoy lo que es la *persona* ***nahua*** en sus sentidos trascendentales.

Nos preguntamos, entonces, ¿podemos encontrar en lengua ***nahua*** alguna concepción con la cual referirnos a ella como en español nos referimos a *persona*? ¿Cómo, entonces, se

conciben *a sí mismos*? ¿Con qué concepciones se refieren a *sí mismos*? ¿Cómo se relatan a sí mismos? ¿Qué historias se cuentan? ¿Qué prácticas confirman sus concepciones y sus relatos? ¿Cuál o cuáles son las concepciones de *persona* que encontramos entre los ***nahuah***? ¿Hacia qué horizonte trascendental apuntan sus *concepciones*, sus *relatos* y sus *prácticas*?

Como alcances tenemos presente que queremos acercarnos a los ***nahuah*** de hoy, pero, para lograrlo, hemos tenido que empezar por retrotraernos primero hacia aquello que del pasado más remoto se refiere a los antiguos ***nahuah***, desde hace más de cinco siglos atrás, es decir, a los ***nahuah*** anteriores al siglo XVI, por lo que acudiremos a un códice intitulado *Cantares mexicanos* —manuscrito hallado por José María Vigil cuándo fungía como director de la recién inaugurada Biblioteca Nacional en 1889—, ya que este texto nos ofrece en lengua ***nahua*** un compendio de cantares, presumiblemente originales y previos a la Conquista.[4] Lo que está en juego, por lo tanto, es hacer presente la(s) concepción(es) de *persona* que vivenciaron los antiguos ***nahuah*** en el canto llamado **"*Cuicapeuhcayotl*"**. Y lo haremos desde un «enfoque fenomenológico» para que éste nos permita acercarnos a la cuestión que nos interesa desde sus *concepciones*, sus *relatos* y sus *prácticas*, y, por último, desde sus propios «horizontes de sentido trascendental». Al mismo tiempo, hemos tratado de construir perspectivas críticas con ayuda de la lingüística, la antropología, la semiótica y la etnología para ampliar y actualizar nuestras descripciones y reflexiones filosóficas, ya que pretendemos apuntar con lo producido algunas luces sobre la comprensión del presente de los ***nahuah***. Este trabajo entonces tratará un relato de los antiguos ***nahuah***, pero siempre teniendo presente que también nos referimos sobre todo a los ***nahuah*** actuales que siguen completamente vigentes con nosotros en el siglo XXI.

Los ***nahuah*** tienen —lejos de la concepción occidental de *persona* como alma y cuerpo— su propia *concepción de persona*, la cual asumían y representaban (mental y oralmente) a través de la palabra '***tlacatl***'. Intuimos así el encontrarnos, entonces, con que los ***nahuah*** se representan a sí mismos como ***tlacatl*** (*persona)* y con que a ésta se le describe lo mismo como un ***yollotl*** (corazón), un ***ihiyotl*** (aliento) o como un ***tonal*** (espíritu): entidades que vienen a definir todas sus relaciones prácticas, tanto personales como colectivas e institucionales —dentro de la sociedad—, así como las narrativas —dentro de su

[4] *Vid.* Ángel María Garibay Kintana, *Poesía náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas (Fuentes Indígenas de la Cultura Nahua, 5), 1968.

cosmovisión. Estas particulares concepciones muestran una propia determinación frente al infinito de posibilidades, y así nos dejan ver y sentir, a través de sus relatos y prácticas, el *sentido trascendental* con el que miran al horizonte.

Lo que pretendemos, pues, es llegar a comprobar en esta investigación que podemos encontrarnos en el códice *Cantares mexicanos* con el cómo fue que los ***nahuah*** han llegado a concebirse a sí mismos desde sus propias *concepciones*, desde sus propios *relatos*, desde ciertas *prácticas* concretas, constituyendo eso que llamamos "sentido de vida", haciendo su intuitivo esfuerzo dentro de las propias posibilidades para crear una particular visión organizada del cosmos como respuesta al *misterio de la vida*, legándonos todo esto como *tradición*. Una *tradición* que cuenta con las facultades necesarias para seguir con la resistencia que se requiere para reproducirse y mantenerse aún viva; concepción que les permitió recrearse como *pueblo* desde tiempos muy remotos y que, como todavía podemos presenciar, sigue redituándoles aun hoy día.

Tlacatl es un término ***nahua*** que designa un sustantivo neutro, que ha sido traducido muchas veces como «hombre» o «ser humano» o «persona». Pero esto puede generar divergencia, pues, cuando se traduce por «hombre», podría pensarse que habla únicamente del hombre como sexo opuesto a la mujer; mas si vamos a otras de sus formas gramaticales, vemos, por ejemplo, que el *Gran diccionario nahuatl*[5] registra: ***tlacamecayotl*** *y* ***tlacachihuia***; el primer término se refiere a lo que podemos nombrar en español como «ascendencia» o como «linaje» o «genealogía humana», y una traducción literal sería el (mecate de las personas) o (el lazo que une a las personas); mientras que el segundo término se refiere a la «crianza» o la «educación humana», y una traducción literal sería (hacer personas). Con estos ejemplos damos cuenta de qué la raíz semántica ***tlaca-*** es un término neutro que es utilizado para referirse al «género humano» y no sólo abarcaría un solo sexo. Así, por lo anterior, preferimos como traducción del sustantivo ***tlacatl*** de la lengua ***náhuatl*** por el de «persona» del español, ya que al ser también un término neutro, sin carga de sexo, evita caer en la divergencia que puede derivar en hablar haciendo referencia a un solo sexo.

[5] GRAN DICCIONARIO NAHUATL: «El G.D.N. es una obra colectiva y evolutiva que, realizada en torno a las ideas de Sybille de Pury y Marc Thouvenot, consiste en reunir diccionarios elaborados por autores que pertenecieron a las cuatro centurias de historia de la lengua náhuatl que van del siglo XVI a nuestros días. Los diccionarios son presentados tanto con su grafía original como, en el caso del náhuatl, con grafía normalizada, y para el español de forma modernizada». Disponible en línea: <http://www.gdn.unam.mx/termino/search>. [Última consulta: 12 de mayo de 2021.]

Atendemos también la recomendación, como recurso metodológico, de pensar 'persona' como un término y no como un concepto, pues no es que creamos que los ***nahuah*** hayan quedado en una indeterminación, sino más bien en que para nosotros es algo por determinar. De aceptárseme traducir ***tlacatl*** por «persona», es posible comenzar a proyectar una «antropología filosófica de la *persona* ***nahua***» o mejor dicho una «antropología filosófica de la ***nahuatlacatl***» —para irnos aproximando más a nuestro cometido. Al poder señalar nuestro aparato de conocimiento, podremos describir las determinaciones que contiene la *concepción* de la ***nahuatlacatl*** desde las perspectivas de la *lengua*, de la *narrativa* y de las *prácticas,* para encontrarnos con su(s) *sentido*(s) *de vida*, es decir, con sus valores trascendentales.

Este documento ha querido ser tanto expositivo e interpretativo como crítico; expositivo, puesto que muestra algo ya dado que es la figura de la «*persona* ***nahua***», interpretándola como alguien que se procura un horizonte de sentido vital y crítico porque pretendemos proponer perspectivas recientes para dilucidar nuestra fuente principal, que es el ***Cuicapeuhcayotl*** del códice *Cantares mexicanos*, el cual ha sido leído aquí desde la realidad concreta que nos aqueja. El método que será puesto en práctica en esta investigación es el de una fenomenología, qué funcionará como un «ejercicio práctico de conciencia», con tal de poner en cuestión nuestras propias creencias, situándonos así en el momento presente del tiempo contemporáneo y dentro de las circunstancias de nuestro propio acontecimiento social en la actual diversidad lingüística y cultural del lugar donde nos toca vivir, que es el *infinitos* ***México*** —que ya he explicado más arriba—, para recrear los principios ***nahuah*** inmanentes y así reproducirlos, entonces, en intenciones de sentido trascendental.

De tal modo que en el Capítulo I tenemos oportunidad de exponer la metodología que nos compromete con nuestra causa, presentándonos el camino que habremos de recorrer para obtener «espacios comprensivos» que nos permitan reconocer, con base en el desarrollo de una «Antropología filosófica ***nahua***», la concepción de «persona» que recrean cotidianamente; para esto hemos seguido, como inspiración, los pasos de Luis Villoro en su *Reducción a la inmanencia*, los de Samuel Ramos en su *Antropología filosófica*, los de Emilio Uranga en su *Análisis del ser del mexicano* y los de Paul Ricoeur en *Aproximaciones a la persona*, ya que todos ellos nos han mostrado ciertas maneras de abordar fenomenológicamente nuestro tema y nuestro problema, aunque también hemos hecho por configurar nuestro marco teórico-conceptual de tal forma que se pudiera ceñir a los intereses

propios que aquí hemos adquirido. En el Capítulo II, de entrada, nos acercaremos a los pueblos ***nahuah*** en sus diferentes dinamismos desde distintas miradas tanto históricas y geográficas como lingüísticas y legales, con la intención de producir una imagen de su vitalidad-mortalidad. Mientras que los siguientes Capítulos III, IV, V, y VI están destinados para exponer una «Antropología filosófica de la *persona* ***nahua***», para lo cual abriremos cuatro *espacios de comprensión fenomenológica* —a saber: *el espacio de la lengua*, el *espacio de la narativa*, el *espacio de la acción* y el *espacio de la vivencia actual*— para alcanzar los objetivos propuestos acerca de conocer la concepción de «persona ***nahua*»** como un *sentido vital*, es decir, como *intenciones inmanentemente trascendentales* que perviven actualmente en el México contemporáneo de múltiples maneras.

Tenemos presente que una de las primeras limitaciones intuitivas de nuestro problema es la dificultad de acercarnos a una forma de pensamiento distinta a la del habla española, así que nuestra investigación dependerá, entonces, de nuestra comprensión de la lengua y el pensamiento ***nahua***. Por eso hemos requerido el estudio de la lengua ***nahua***, el cual estamos realizando; para los lectores que no sepan un poco de ésta, es importante aclarar que esto, más que una necesidad, es una exhortación. Otras limitaciones que hemos tenido para llevar a cabo esta investigación ha sido el habernos extendido en el tiempo de su concreción por el hecho de no poder dedicarnos de tiempo completo a su concreción. Con respecto de los documentos que se han necesitado para llevar a buen término este trabajo, no ha habido mayor dificultad excepto en los que corresponden a los que nos permitieran conocer el estatus sociogeográfico de las lenguas en México, puesto que no hay consenso en torno a su ubicación, número y clasificación; tal vez por la complejidad y extensión del referente, aunque, hay que decirlo, existen instancias gubernamentales encargadas de ofrecernos dicha información. Tal dificultad ha sido en parte cubierto con el *Catálogo de las lenguas indígenas* del 2008 y el *Mapa interactivo de las lenguas indígenas* del 2020, ambos del INALI. También hemos utilizado el *Atlas de los pueblos indígenas de México* publicado por el INPI.

CAPÍTULO I

APUNTES PARA UNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA[6]

[…] flor mineral que se abre para adentro
hacia su propia luz,
espejo ególatra
que se absorbe a sí mismo contemplándose…

—José GOROSTIZA—

De individuum scientia non datur[7]

—ADAGIO MEDIEVAL—

> […] la *persona* es, todavía hoy, el término más apropiado para cristalizar investigaciones a las que no convienen […] ni el término conciencia, ni el de sujeto, ni el de individuo.

—Paul RICOEUR—[8]

El segundo epígrafe esclarece ampliamente, como luz de luna nueva, el ambiente de esta investigación, pues, para comenzar, sostenemos la imposibilidad de que jamás a alguien se le puede llegar a conocer en su integridad, más que solamente y a través de los elementos que rubrican su *actitud* en los constantes instantes vivientes de su *vida* propia y en las

[6] Aquí queremos consignar el uso de las diferentes caracterizaciones de las palabras a lo largo del trabajo como recurso para facilitar su mejor lectura y comprensión; por lo anterior, usaremos: los <diples> para señalar concepciones antropológicas ***nahuah*** propias, por lo menos en un principio de cada capítulo y, además, para referirnos a <códigos>; las «comillas francesas», para resaltar los términos filosóficos con un uso específicamente metodológico o para las citas textuales en las notas al pie de página, así como para enfatizar gráficamente el significado teórico de algunos términos; éstos serán escritos con 'comillas simples' cuando se mencionen explícitamente en tanto que voces de una lengua; las *cursivas* serán usadas para consignar conceptos que irán integrando nuestro marco teórico-conceptual y las palabras en otros idiomas, al igual que en los títulos de libros, artículos y capítulos de libros; las **NEGRITAS MAYÚSCULAS** para los títulos y las **NEGRITAS EN VERSALITAS** para los subtítulos; las ***cursivas en negritas*** para los términos en lengua ***nahua***, seguidos, entre paréntesis, de una posible traducción al español; las cursivas entrecomilladas con "comillas inglesas" para las citas textuales del ***Cuicapeuhcayotl***, pero también se usarán en las citas textuales de los demás textos, aunque sin cursivas; también se utilizarán este tipo de "comillas" para escribir las expresiones tomadas del habla común; además, es importante consignar que todas la palabras ***nahuah*** han de pronunciarse con acénto gráve para ser correctos con la fonética propia de la lengua, esto como acento prosódico, pues aunque no lo escribamos ahí está la sílaba tónica.

[7] Acerca del individuo no es posible que haya ciencia.

[8] Paul Ricoeur, "Aproximaciones a la persona", en *Amor y justicia*, p. 106.

múltiples *transformaciones* y *cambios de sentido* que sufre en su trayecto vital; lo anterior es, entonces, un primer intento por ir definiendo, a tras luz, nuestro trabajo aquí, a saber, no ya de conocer a alguno en su integridad, mucho menos de intentar hacer una ciencia del individuo, sino, más bien, de tener un acercamiento comprensivo con alguien más, alguien, tal vez, muy distinto a mí o, tal vez, a algún otro no más distinto de lo que esperaríamos. El tercer epígrafe nos muestra la herramienta principal de la cual echaremos mano en esta investigación para enfocar nuestro cometido —como cuando aguzamos la mirada— con un término que nos permitirá hacer el trabajo de búsqueda y encuentro de esto que anhelamos comprender: la concepción de «persona» entre los ***nahuah***,[9] pueblo mexicano —uno entre tantos— de tradición milenaria de estas tierras mexicanas.

Entonces, como primera instancia, queremos asumir qué el conocimiento que podemos tener de una *persona* es imponderable, es decir, no se puede precisar exactamente, sino que sólo podemos pretender tener una «aproximación comprensiva» que nos muestre ciertos rasgos que definen por momentos su perfil en el transcurrir de su movimiento vital. Ante éste interés, acudimos a un camino filosófico como instrumental para intervenir la atmosfera cotidiana que nos rodea y, de esa manera, aprehender cualidades humanas que nos enseñen cómo se muestra en la cotidianidad cierta *persona*. Este camino es el de la «fenomenología»; camino que por su encauzamiento será una «antropología», pues deseamos hacer aparecer la concepción de «persona ***nahua***» que en esta cultura ha trascendido, por medio de ciertas *prácticas* de dar «sentido trascendental» —que suponemos milenarias— de tiempos prístinos que testimoniaron los primeros albores de una antiquísima «antropografía ***nahua***»; por lo anterior, lo que ensayaremos aquí no es sólo una historia, sino, más bien, una «antropología filosófica ***nahua***», que propiamente tomará consistencia, por método y por la «persona de conocimiento», como una «antropología fenomenológica de la persona ***nahua***».

Asomémonos, pues, a las profundidades del centro interior al que intentamos llegar con nuestra «antropología filosófica». Aquí, es justo decir que, de distintos modos, disponiendo de la «fenomenología», el camino de la búsqueda del «ser del mexicano», ha sido recorrido

[9] Plural de ***nahua***.

por estudiosos como Samuel Ramos,[10] Emilio Uranga[11] y Luis Villoro;[12] aunque con sus propios derroteros, como sabemos, por lo que reconocemos y afirmamos que seguimos sus pasos con respecto a mantener la búsqueda del autoconocimiento de aquello que, sea lo que sea, somos como mexicanos. Sólo que hacemos nueva brecha que no va hacia el camino de lo mexicano, en general, sino que nosotros, particularmente, apuntalaremos hacia uno de los muchos pueblos que están enraizados en la diversa tierra de nuestro maravilloso, inmenso y diverso país, a saber, el pueblo ***nahua***.[13]

A los maestros filósofos Samuel Ramos y Emilio Uranga, los reconocemos y seguiremos temáticamente como proyecto, pero al maestro Luis Villoro lo seguiremos, en parte, metódicamente, ya que él nos clarificará y especificará la fuerza del uso metodológico de los recursos de la «fenomenología» que aquí ejercemos; por lo cual, de los dos primeros haremos mención de algunas líneas de sus ejercitadas propuestas que tomaremos como proyectos fundamentales , pero del último revisaremos su explicación que hace de la «fenomenología» para clarificarnos el método a profundidad y altura. Lo anterior, para que en su tiempo podamos realizar nuestro propio trabajo fenomenológico.

I.1 LUIS VILLORO

De Luis Villoro (1922-2014) presentamos de su *Reducción a la inmanencia*,[14] por operaciones, la consistencia del «método fenomenológico», para ir dando cuenta en ésta investigación de lo que está en juego y de lo que realizaremos, más o menos, a lo largo de este acercamiento comprensivo a la «persona ***nahua***». Entonces, suscribimos con el filósofo,

[10] *Vid.* Samuel Ramos, "Hacia un nuevo humanismo", en Antonio Zirión Quijano (ed.), *La fenomenología en México, historia y ontología*, Morelia, Jitanjáfora Morelia Editorial (PAIDEIA), 2003, pp. 203-209.
[11] *Vid.* Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, México, Porrúa y Obregón (México y lo mexicano, 4), 1952.
[12] *Vid.* Luis Villoro, "Reducción a la inmanencia", en A. Zirión Quijano (ed.), *La fenomenología en México, historia y ontología*, Morelia, Jitanjáfora Morelia Editorial (PAIDEIA), 2003, pp. 273-297.
[13] Aquí he de consignar con verdadero asombro, que al estar recorriendo esta brecha, me encontré con los trabajos de la antropóloga Catherine Good Eshelman que reúne en su hacer antropológico propuestas fenomenológicas realizados desde ejes conceptuales actuales de las comunidades ***nahua*** del Alto Balsas de Guerrero; trabajos que hoy nos confirman en la vida comunitaria la permanencia de nuestros hallazgos, no sólo como antiguas tradiciones ***nahua*** que son actuales, sino también porque nos muestra que esas comunidades no dejan de ver hacia el horizonte de mañana desde ciertas concepciones antiquísimas.
[14] *Cf.* L. Villoro, "Reducción a la inmanencia", en *op. cit.*, pp. 273-297.

que lo que elabora como acción este camino es una «reducción fenomenológica», entendida como una «reducción a la inmanencia de la conciencia».[15] Ésta consiste en una transición que da paso de «lo mentado» a lo «dado en la evidencia»; del mundo como «suma de realidades» a su «origen constituyente» y «fuente de sentido»; del «yo perdido en el mundo» al «yo consiente de sí mismo»; ésta transición implica un *cambio de actitud* que va de la «actitud natural» a la «actitud fenomenológica», y esto requiere, a su vez, de la ejecución de tres *reducciones* que la conciencia tiene que realizar para encontrarse en «intuición directa» dentro de la «vida intencional», abierta a las cosas, dirigida al *mundo* y al mundo como su *correlato*. Estas son: la «epojé fenomenológica», la «reducción eidética» y la «reducción trascendental».

Epojé fenomenológica

Cotidianamente vivimos en «actitud natural», ésta es nuestra posición espontánea y normal ante el mundo circundante; en ella, estoy yo frente a la urdimbre de cosas que me rodean por todas partes y éstas guardan un carácter teórico y un carácter práctico, y, por lo tanto, los objetos son provistos de valores y significados humanos, estoy, pues, ante el *mundo*[16] de la naturaleza y de la cultura. De modo que, todas las cosas tienen *Wirklichkeit*, ya que su existencia se me presenta como un *hecho* y mi *creencia* en ella no depende de un juicio expreso de mi parte, es potencial y latente, de captación ante-predicativa; cuando yo quiera puedo convertir una «tesis potencial» en un «juicio actual», pero eso sólo es un *juicio* frente a la *experiencia originaria*, por lo que asumo que la presencia del *mundo* no se reduce a la esfera de lo que conozco; en «actitud natural» a la existencia efectiva del mundo se le agrega

[15] Villoro, para exponernos el «método fenomenológico», según Husserl, advierte de que el término 'inmanencia' es usado en los distintos momentos de la transición con distintos sentidos, por lo que dar cuenta de esto evita frecuentes confusiones y permite la cabal comprensión de lo que es la «fenomenología practica»; además, de precisarnos tres términos que caracterizan a la «fenomenología» en la lengua alemana en la que fue concebida, que nos permiten comprender a qué nivel se sitúa la «crítica fenomenológica», «*Wirklichkeit*»: «todo lo que efectivamente existe, existencia efectiva», «*Realität*»: «modo de ser que corresponde al mundo en la actitud natural», «*Vorhanden*»: «modo de ser efectivo del mundo entorno, es ante todo estar presente ahí delante».

[16] «El "mundo" es el agregado de cosas espacio temporales entre las cuales me cuento abarca cosas naturales y objetos culturales, hombres, plantas e instituciones; todo lo contiene: es la totalidad de totalidades». *Ibid.,* p. 275.

una tesis expresa de *realidad*. El *mundo*, entonces, es un ámbito de espacio-tiempo unitario y cada cosa está contenida en ese gran continente que es el *mundo*; desde esta posición las cosas son *reales* y esto quiere decir que están ahí delante y, además, significa que están insertadas en un espacio temporal uno, de tal manera que el *mundo* ya no sólo está delante de mí, sino que me contiene, yo mismo estoy inserto en él como un objeto más y todas mis vivencias, acciones, pensamientos son igualmente procesos reales de esa cosa psíquica particular. Damos cuenta, pues, de qué "realidad" no significa tautológicamente «*Wirklichkeit*», sino que, más bien, existir realmente consiste en ser cosa entre las cosas dentro de una suma; el *mundo* ya no está simplemente presente, además existe de por sí sin que la aparición o desaparición de alguien le afecte. "El mundo es en sí y para sí, vivamos o muramos, conozcámoslo o no".[17] Villoro, entonces, nos advierte de ésta "curiosa perspectiva" desde donde ya no se ven las cosas desde mi propia perspectiva, sino desde el *mundo* y a *mí mismo* dentro de él; es como si me hubiera elevado en una atalaya —cuenta el filósofo— y hubiera eliminado mi personal perspectiva, de modo que las cosas, desde ahí, se me muestran como son, en sí y por sí mismas, y yo mismo, allá abajo, surgiera ante mi vista, cual objeto perdido en la muchedumbre.[18]

Estamos, entonces, en la faceta negativa de la «reducción fenomenológica» y necesitamos realizar una conversión que implica una transformación radical de nuestra *actitud* frente al *mundo* por lo que tenemos que abandonar la *actitud* previa. La «*epojé*» es la *reducción* por la cual miro la postura que niego y consiste en la suspensión del *juicio* por lo que se nos permite una purificación con la depuración cabal de nuestras opiniones, prejuicios, ideas heredadas que aceptamos sin discusión; por lo tanto, suspenderemos nuestras creencias mientras éstas no puedan presentarse con la garantía innegable de la *evidencia*. Entonces, "[…] todo ese 'mundo' de saber y opinión transmitido de mano en mano, confirmado sin cesar por nuestras propensiones naturales inconscientes se levanta frente a nosotros imponiéndonos su peso".[19] De esto nos liberamos por medio de la «suspensión de juicio» que es la tarea crítica por la cual hemos de proceder para tener nuestra filosofía auténtica; como *método* nos permite liberar el espíritu de opiniones que la enajenan e, incluso, nos permite

[17] *Ibid.*, p. 275.
[18] *Cf. Ibid.*, p. 276.
[19] *Ibid.*, pp. 276-277.

abstenernos de pronunciarnos por alguna de las filosofías anteriores, aplicando una «epojé filosófica».[20] Damos cuenta así que la creencia en la "realidad del mundo" es, entre todos los supuestos de nuestra conciencia, el que menos ponemos en discusión por parecernos de lo más obvio y natural; compréndase que no remplazamos nuestra creencia afirmativa por una negativa o por una actitud escéptica, ni negamos ni dudamos de la "realidad del mundo", sino de nuestra *creencia* en ella, por lo que dejamos de concederle validez objetiva, para tomarla por lo que es, solamente y nada más, esto es, como una adhesión personal.[21] Al realizar éste movimiento, no perdemos nada, todo está presente, pero nos abstenemos de concederle una validez que rebase nuestra mera *intuición*. Es entonces que el *mundo* cambia de signo. Antes lo interpretábamos como el todo de las realidades, ahora sólo lo aceptamos tal como sucede y en los límites en los que se me da; el *mundo* queda como un conjunto de datos experimentados sin que se les agregue una significación de existir en sí y para sí mismos. Ahora, los datos de mi *intuición* son «actos de conciencia»; yo permanezco en el *mundo*, pero ya no soy una cosa más que ocupa un espacio y que está yuxtapuesto a las otras cosas, sino, más bien, "[…] soy un foco de actos intencionales dirigidos a mi propio ser humano y al mundo en torno, a comprender, estoy en intuición directa como vida intencional dirigida al mundo y el mundo como su correlato".[22] El *mundo*, luego, se ha vuelto «fenómeno», esto es, *presencia* ante la «vida que se le abre». Al suprimir —dice Villoro— la «tesis de realidad» al conjunto de fenómenos que quedan los podemos calificar de *irreales*.[23] Así estamos ante lo dado y podemos preguntarnos acerca de la categoría de «realidad».[24]

Reducción eidética

El movimiento a continuación consiste en un transición de los hechos dados por la experiencia a las *esencias* que son los predicados universales con los cuáles podremos referirnos nuevamente a las entidades del universo; es una transición de la individualidad

[20] *Cf. Ibid.*, p. 277.
[21] *Cf. Idem.*
[22] *Ibid.*, p. 278.
[23] «Irreal» no es sinónimo de apariencia, ilusión o existencia confusa, por lo contrario, es lo más efectivamente, existente, lo verdaderamente real en sentido absoluto. *Cf. Ibid*., p. 179.
[24] *Cf. Idem*.

contingente a la *Wirklichkeit*; transición que va de la materia de los hechos a lo constituido *en sí mismo*; pasamos, entonces de la existencia efectiva a una dosis de predicables que necesitan convenirle. Así, mientras el conocimiento de los *hechos* siempre es *a posteriori*, las *esencias* son aquello en lo que un hecho consiste, es "lo que es".[25] Estas *esencias* no tienen individualidad, ni contingencia, no son un *hecho*. No significa que no sean, pues las esencias son plenamente. En «actitud natural» todo lo que ponemos como *real* es un *hecho*, pues todo lo *real* es individual y contingente, pero la *realidad*, como damos cuenta, es distinta de la «facticidad», pues *reales* son solo aquellos *hechos* que se acompañan de una «tesis de realidad» que los pone como partes del "mundo real". Pero hay un segundo sentido de *existencia* en ella porque hay procesos individuales desprovistos de esta tesis: son *hechos* e *irreales*; porque si "todo lo real" es un *hecho* —aunque no todo *hecho* es *real*— es evidente que las *esencias*, al hacer abstracción de todo *hecho*, serán siempre *irreales*. Hay una «existencia real» y una «existencia irreal»; la primera se elabora con la «tesis de realidad» y la segunda se elabora con una «reducción eidética». Para encontrarnos en la «existencia irreal» entramos en un proceso de irrealización, que abstrae todo *hecho* y todas esas especies de *realidades*, en el que toda «intuición individual» es susceptible de convertirse, por «abstracción ideatoria», en «intuición esencial». Villoro nos dice que Husserl no habla de «esencias reales», sino de «conocimiento esencial» de algo *real*, pero estos no son «juicios empíricos», sino, mejor dicho, un «juzgar eidético» que siempre se acompaña de la «existencia real del individuo».

Reducción trascendental

Ahora, aquí, para acceder a la «actitud fenomenológica», hace falta un último movimiento a ejecutar: la «reducción trascendental» en el que al «juicio ideatorio» de objeto ideal se le añade otro acto. Se trata de la aplicación de la *esencia* a algo *trascendente*, de agregar la «posición de realidad» del ejemplar, es decir, lo ideal puede cumplirse, intuitivamente, refiriéndose simbólicamente a «hechos reales» o a «hechos irreales».[26] Entonces,

[25] *Cf. Ibid.*, p. 280.
[26] *Cf. Ibid.*, pp. 280-283.

reconocemos, que «lo eidético» es una sección de lo *irreal,* puesto que la *irrealidad* consta también de «hechos reducidos».

Por lo tanto, la «fenomenología» —como nuestro maestro lo sostenía— en tanto que «ciencia de las esencias», no está referida sólo como una «ciencia eidética de fenómenos», sino, además, como una «ciencia de fenómenos trascendentalmente reducidos»; lo que hace, entonces, la «reducción trascendental», al aplicarse en principio sobre los ejemplares individuales, es integrar los *hechos* a la «reducción eidética» y, con esto, resulta la posibilidad de una «ciencia empírica».[27] La «reducción eidética», entonces, nos permite explorar el campo de lo «puro eidético», pero sólo la «reducción trascendental» revela el rico mundo de la «vida intencional», recuperando el flujo actual, múltiple e individual de las *vivencias*, tal y como se dan en la *evidencia*, situándonos en la «intencionalidad pura» y el mundo como su «correlato».[28]

I.2 SAMUEL RAMOS

El maestro Samuel Ramos (1897-1959) es pionero en tratar de proponer una «antropología fenomenológica» para acercarse y esclarecer la cuestión del «carácter del mexicano», esto en su obra de 1940: *Hacia un nuevo humanismo.*[29] Ahí, nos recomienda, antes que nada, volver a tener un nuevo encuentro con las cosas del mundo, por lo que, nos dice que "[…] para lograr una experiencia directa con la realidad se requiere un contacto directo por medio de la intuición".[30] Lo anterior tiene que hacerse evitando caer en intelectualismos arrojando por un momento el fardo de conocimientos que hemos adquirido.[31] En este ejercicio de conciencia radicaría el *sentido* y el *valor* —nos dice el filósofo— del uso del «método fenomenológico» de buscar una *actitud* preteorética y previa a cualquier juicio o razonamiento. Este *método*, entonces, recurre a la *intuición* como una evidencia inmediata de verdades fundamentales, volviéndose, por eso, en el criterio para descubrir y seleccionar lo *a priori*[32] en donde radica

[27] *Cf. Ibid.*, p. 284.
[28] *Cf. Idem.*
[29] *Cf.* S. Ramos, "Hacia un nuevo humanismo", en *op. cit.*, pp. 203-209.
[30] *Ibid.*, p. 203.
[31] *Cf. Idem.*
[32] Condición de conocimiento.

la posibilidad de una nueva vía para la orientación de nuestra inteligencia; pues la *razón* lejos de ser inmutable requiere de estarse reformando por medio de su revitalización constituyéndose desde y en la *intuición*.[33]

Teoría de los objetos

En el apartado que se llama "Teoría de los objetos", nos habla de una serie de cuatro territorios ontológicos donde podríamos ubicar, en el primero, a los «objetos reales: hechos físicos, hechos químicos, hechos biológicos, hechos psicológicos»; en el segundo, a los «objetos ideales: relaciones de objetos materiales»; en el tercero, nos encontramos en el mundo de los «valores: esencias»; y en el cuarto, tenemos a la «existencia humana». Cada uno de estos «territorios ontológicos», al tener su propia lógica interna, nos enfrentaría a la necesidad de superar las visiones particulares de los idealismos y de los realismos, presentándoles una «filosofía existencial» en la que las concepciones como la *vida*, el *tiempo*, la *conciencia*, la *libertad* dan cuenta de la «irreductibilidad de la existencia humana».[34]

Programa de una antropología filosófica

Al tratarse, en su momento, de una disciplina de reciente creación, que surgió del haber reconocido a la *existencia humana* como un objeto peculiar e irreductible, Samuel Ramos se dispone a definir los problemas fundamentales de tal «antropología filosófica» realizando un análisis de lo qué necesariamente pensamos cuando nos hacemos la idea de hombre, es decir, es menester tener presente cómo nos representamos idealmente al hombre, haciendo búsqueda de principios que nos permitan conocerle; esto antes de adherirse doctrinariamente a cualquier teoría antropológica. Puesto que el hecho de que una noción sea sabida no es una justificación de su verdad, volviéndose, luego, indispensable descubrirla mediante una

[33] *Cf.* S. Ramos, "Hacia un nuevo humanismo", en *op. cit.*, p. 204.
[34] *Cf. Ibid.*, pp. 204-207.

reflexión metódica para conferirle su validez filosófica.[35] Primeramente, la investigación, antes de tratar del hombre como realidad, se trata de la representación ideal que de él nos hacemos, para definir la esencia *a priori* del hombre, tratando de dar con esas notas cuya evidencia sea tal que no necesite de verificación empírica.[36] Así, de "[…] las ideas del hombre hay que hacer un primer grupo con aquellas que aparezcan con mayor grado de evidencia para formar lo que podría llamarse axiomática de la antropología".[37] El maestro proyectaba qué una vez que definida la esencia *a priori* del hombre esto se convertiría en la primera piedra del gran edificio en construcción de la ciencia del hombre que habrá de enfrentarse, ahora sí, a la realidad empírica del hombre.[38]

I.3 EMILIO URANGA

De Emilio Uranga (1921-1988) tomamos algunas propuestas, de su obra *Análisis del ser del mexicano*,[39] como la de acercarse al conocimiento del tema de «lo mexicano», no sólo por la vía del análisis filosófico, sino también por la vía del análisis de su propia filosofía, de su propia literatura y de su propia poesía.[40] Este filósofo, situándose dentro de las corrientes de pensamiento de su momento, nos habla del «historicismo» como un gran movimiento de conciencia que nos muestra cómo toda cultura es tan digna de estudio por tener sus propios valores, al igual que aquella cultura europea que se presentaba como modelo. Ese movimiento —dice Uranga— ha impulsado a las culturas no europeas a hacerse conscientes de sus peculiaridades;[41] de tal modo que reclaman vivir de acuerdo con sus maneras de

[35] *Cf. Ibid.,* pp. 207-209.
[36] *Cf. Ibid*., p. 208.
[37] *Idem.*
[38] *Cf. Ibid*., p. 209. Es de tomar en cuenta que Samuel Ramos no ejerce la fenomenología de E. Husserl en *El perfil de la cultura en México*, de 1934, sino que realiza su análisis con los supuestos de la psicología de Alder; el método fenomenológico fue proyectado hasta la obra que aquí citamos con fecha de primera edición en 1940; lo anterior, nos justifica el no haber incorporado en éste trabajo la primera de las obras del maestro Samuel Ramos, aquí aludidas, ya que carece de la afinidad con nuestras intenciones fenomenológicas; ya Emilio Uranga hizo crítica desde los supuestos fenomenológicos a las hipótesis psicológicas del filósofo michoacano, pero también apunta sus encuentros metódicos afines, como del proyecto de una «antropología filosófica»; en su momento escribiremos un poco más al respecto.
[39] *Cf.* E. Uranga, *op. cit.*, pp. 1-100.
[40] *Cf. Ibid.*, p. 9.
[41] Aquí diferimos de Uranga, pues, al contrario de lo que él sostiene, nosotros pensamos que, más allá de lo que el historicismo asume con respecto del comienzo de la historia de los pueblos, como el momento en que estos

concebir al *mundo* y al *hombre*. De ahí surge el imperativo de sacar en "limpio la morfología y dinámica de ese ser".[42] En ese año de 1952 había llegado el momento en el que se requería de una "[…] limpia meditación rigurosa sobre el ser de mexicano",[43] meditación que fuera no sólo teórica, sino también reformadora, pues la pensaba como un proyecto operando transformaciones morales, sociales y religiosas con ese *ser*.[44] Hablando de la generación de su momento, dice que su autoconocimiento tendía a radicalizarse, es decir, buscaba una "exploración de nosotros mismos a tenor de principios filosóficos".[45] Así, para Uranga, una época se distingue siempre de otras por la «base directriz» que elige para hablar de los hechos humanos, por eso una «ontología del mexicano» requería de precisar su repertorio conceptual ontológico, poniendo en claro sus categorías, para evitar caer en vaguedades; es por eso que podemos buscar en la «historia» o en la «psicología» y encontrarnos con estructuras de nuestro ser, pero la expresión última —la primer instancia de ese *ser*— estaría dada por la «ontología». De tal modo que —y esto caracteriza a la «ontología» de Uranga— más que recurrir a los historiadores, a los psicólogos o a los sociólogos, hay que acudir a nuestros poetas, pues en ellos el *ser* habla con su propio lenguaje, incluso más allá de conceptualizaciones filosóficas; ya que ahí, con ellos "se exhiben casi de inmediato como traducciones directas de vivencias, como corazonadas ontológicas".[46] Por esto —asevera él— en la poesía ha hablado el ser del mexicano; valor que le hace apreciar las contribuciones de Octavio Paz (1914-1998) en *El laberinto de la soledad*. Así, en opinión del filósofo capitalino, para cabalmente llegar a ese análisis del ser del mexicano, se requeriría de la comunicación y "préstamos de sentido" entre la filosofía, la poesía y la historia.[47]

---

se integran la escritura proposicional para realizar los relatos de sí »mismos» en sus procesos humanos, los pueblos originarios de América tienen en su acervo cultural otras estrategias que ejecutaban para tomar consciencia de su existencia en la vida distintos a la escritura proposicional, como, por ejemplo, las prácticas orales de los discursos llamados ***Huehuetlahtolli***, que son discursos enunciados por personas mayores en los rituales de paso para los iniciados.

[42] E. Uranga, *op. cit.*, p. 10.

[43] *Idem*.

[44] *Cf. Idem*.

[45] *Ibid*., p. 12.

[46] *Ibid.*, p. 16. El entrecomillado de "traducciones" y de "corazonadas" es del propio Uranga, a sorpresa, ya se verá por qué.

[47] *Cf. Idem*.

Filosofía

La «antropología filosófica» de Uranga comienza, como toda práctica fenomenológica, prescribiéndonos volver a percibir una vez más todas las cosas como si fuera la primera vez, desnudándolas de sus nombres.[48] Así, al dimensionar filosóficamente la realidad mexicana y asomarse al contexto social e histórico de los mexicanos, se le revelan dos importantes eventos porque están tránsidos de humanidad por sus "forcejeos libertarios": la Reforma y la Revolución.[49] Ese original humanismo mexicano tendría su propia imagen de hombre y la fuerza de sus *categorías* o *existenciarios* con las que nombra a ese ser del hombre y no serían sólo representaciones teóricas, sino, más bien, contenidos de su vida cotidiana. De tal suerte que ese «humanismo» se convierte, entonces, en el frente filosófico contra el racionalismo que el filósofo respira en su ambiente de mediados del siglo XX.

Historia

La historia del filósofo es una historia de la filosofía; por lo que hace revista a las aportaciones de los mexicanos a la filosofía mexicana de su tiempo y enumera, por lo menos, tres: 1) el "coadyuvar a la liquidación del positivismo y de las pretensiones de la ciencia natural a erigirse en agencia rectora de la vida con exclusión del arte, de la religión y de la filosofía";[50] 2) la "elaboración de una visión estética y sensual del hombre y del mundo en el que el mexicano se encuentra de manera más auténtica, que no en el credo cientista";[51] y 3) el "determinar la esencia del mexicano, su peculiar estilo de vida y su radical proyecto de existir que solo a él le pertenece y le distingue del español, del norteamericano y del europeo".[52] Ese ser del mexicano se habría mostrado ya en la pintura, pero querría verse también en la "malla de la reflexión pura", ya no expuesta figuradamente, sino definida conceptualmente en el discurso filosófico y/o literario, como el de Ramos, el de Rodolfo Usigli o el de Agustín

[48] *Cf. Ibid.*, p. 38.
[49] *Cf. Ibid.*, p. 39.
[50] *Ibid.*, p. 45.
[51] *Idem*.
[52] *Idem*.

Yañez.[53] Pronto —nos dice— surgía el afán de una filosofía que brotaba del estudio y atención de la realidad mexicana; y entonces le da voz a Yañez con las siguientes palabras: "Lo más importante en el campo de la filosofía es haber enfocado la solución de los problemas eternos del saber en el campo de la realidad mexicana y haber subrayado entre aquellos problemas los más directamente relacionados con el hombre".[54] Se volvió apremiante, luego, un «nuevo humanismo» que liberara a la reflexión filosófica del cientificismo positivista que, sin sentido humano, despreciaba lo mexicano y sentía fascinación por lo europeo; esto, sobre todo, para recuperar lo nacional mexicano y latinoamericano como una identidad viable en el futuro.

Esta historia nos deja ver que las generalizaciones de la psicología no satisfacen estos análisis como sí lo hacen los planteamientos de la literatura con problemas concretos y peculiares de la realidad mexicana, tal que, en la poesía de Ramón López Velarde, veríamos aparecer una ontología por excelencia y, por lo tanto, esa fuente se vuelve en algo inmejorable para el mejor desarrollo de la «antropología filosófica del mexicano», pues ahí se "abre el horizonte en que ha de leerse el ser del mexicano de modo genuino".[55] El «nuevo humanismo» es una "situación originaria en la que ha de brotar de modo auténtico el sentido del hombre".[56] Y Uranga cita a Ramos para dejar ver la actitud fenomenológica con la que están enfrentando a la situación del momento generando perspectivas filosóficas frente a las otras posibilidades de seguir reproduciendo una cultura enajenada: "es obvio que tenemos que aprender y asimilar otras filosofías pero estamos en actitud de pensar por nosotros, este pensamiento está determinado por un ambiente particular, geográfico, cultural e histórico. Negar esto equivaldría tomar al hombre concreto y real por una entidad abstracta y vacía".[57] Incluso la misma categoría de «hombre en general» aún aparece como una noción acrítica que requería —y requiere— ser esclarecida y dando por hecho que, por más que se pregunte por el ser en general, siempre se tiene que contestar desde el «hombre concreto»;[58] y, además, para poder develar su constitución siempre hace falta recurrir a la idea del «vida».

---

[53] *Cf. Idem.*
[54] *Ibid*., p. 47.
[55] *Ibid*., p. 48.
[56] *Ibid*., p. 50.
[57] S. Ramos, *apud* E. Uranga, *op. cit.*, p. 51.
[58] *Cf. Ibid*., p. 66.

Poesía

Con Uranga, la poesía se muestra adivinadora e hipotética de los puntos de vista que más adecuadamente nos permiten asir e interpretar los aconteceres de la vida; por lo que —según decía éste— en el poeta surge un pensamiento que no es propiamente el filosófico, pero que tampoco le falta rigor, pues carecerá de exactitud y precisión mas el "problematismo, que es donde reside el rigor, lo exhibe en abundancia".[59] Pronto aparece en escena Ramón López Velarde (1888-1921) con su *Minutero* y con su *Novedad de la patria*, que son avistamientos más profundos que los de la historia o los de la política, según Uranga. Esa poesía, luego, nos enseña a leer realidades no históricas ni políticas, sino, más bien, unas realidades "nuevas" e "intimas" que están en el suceso cotidiano, abriéndonos las posibilidades de ser humano, pero tiene que ser nombrado con arduas interpretaciones que nos den el *sentido* que se ha producido en la realidad. Realidades en las que estamos inmersos. Pero hay que advertir que eso no significa que nos las hayamos apropiado, sino que hay mucho de que percatarse siempre a cada momento. Así, tanto la filosofía como la poesía, nos hacen entrar en las claridades de la conciencia, tanto cuanto las palabras del "pensador como del poeta nombran al ser y al nombrarlo hacen surgir la nueva vida".[60] Vida de posibilidades, proyectos y planes donde la filosofía define con *conceptos* y donde la poesía adivina con *corazonadas* para darse sentido.[61]

Al final del texto citado, el filósofo hace fuerza contra los detractores del método fenomenológico sosteniendo que la "fenomenología ha sido reducida injustamente a una pesquisa de esencias y se ha olvidado que radicalmente es otra cosa, una cosa que puede ser descrita como un avance hacia las raíces nutricias y originarias del carácter y no hacia la fijación de una estructura peculiar y clausurante".[62]

[59] *Ibid*., pp. 76-79.
[60] *Ibid*., p. 79.
[61] *Cf. Ibid*., pp. 79-80.
[62] *Ibid*., p. 100.

I.4 PAUL RICOEUR

Fenomenología de la persona

Además de éstas primeras incitaciones de los anteriores pensadores, es decir, de usar el «método fenomenológico» con fines de autoconocimiento antropológico, hemos recibido mucha influencia del texto *Aproximaciones a la persona*,[63] del filósofo francés Paul Ricoeur (1913-2005), en la que propone una «fenomenología de la persona», la cual usaremos, para afinar aún más, en último término, nuestra intervención, ya que se ajusta con mucho a nuestro cometido debido a que agudiza el «método fenomenológico» con el uso de recientes aportes de otras disciplinas; veamos pues, a grandes rasgos, en qué consiste esta propuesta.

La propuesta de éste filósofo, para empezar, salva una disyuntiva entre el uso de la palabra 'concepto' y el uso de la palabra 'término', optando finalmente por el uso de esta segunda. ¿Por qué? Porque los *conceptos*, según él, estarían cerrados y determinados de antemano en su significado, mientras que los *términos* se mantienen abiertos a su constante determinación de significado, pues éste no está clausurado. Así, las palabras 'conciencia', 'sujeto' y 'yo' serían *conceptos* ya determinados para quién los asume dentro de sus investigaciones, mientras que Ricoeur nos propone que la palabra 'persona' sea un *término* con el cual podamos referirnos a la «actitud» de alguien como algo constantemente determinante y determinable; esto tendría la ventaja de que al referirse a la condición de una *persona*, por su siempre constante carácter definible, no se podría denominarla —de una vez por todas— con un *concepto*, previamente determinado, sino más bien con un *término* aún por determinar, dando cuenta de su libertad de dar sentido trascendental, así como de la eventualidad universal, siempre dadas en el *presente*.[64]

Así, al usar el término 'persona' nos referimos, primero, a una «actitud»; segundo, a la «comprensión cotidiana» que tenemos de ella; en tercer lugar, a los «criterios de crisis» y de «compromiso»; y en cuarto, a una «fidelidad en el tiempo a una causa superior», acogida en la alteridad y la diferencia, es decir, en la «identidad de la persona».[65]

---

[63] *Cf.* P. Ricoeur, *op. cit.*, pp. 105-124.
[64] *Cf. Ibid.*, p. 106.
[65] *Cf. Idem.*

Espacios de comprensión

A partir de esto, nos propone el filósofo humanista abrir tres «espacios de comprensión» para aproximarnos a la «persona de conocimiento», a saber: 1) el «espacio del lenguaje»; 2) el «espacio de lo narrativo»; y 3) el «espacio de la acción». Espacios que le permiten dar basamento a su «constitución fenomenológica» de la *persona*. Así formula que, a través de sus respectivos análisis lingüísticos —el semántico, el pragmático, el narrativo y el trascendental—, se obtendrán, entonces, cuatro estratos que constituyen lo que él llama «fenomenología de la persona», distinguiendo en la palabra 'persona' a: la «persona hablante», la «persona narradora», la «persona agente» e integrando, por último, a la *persona* como un «sentido trascendental» que se proyecta interviniendo en la «vida».[66 y 67]

I.5 NUESTRA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE LA PERSONA *NAHUA*

Bosquejemos pronto a grandes rasgos, con la asistencia y trazos de nuestros cuatro precursores, usando sus planteamientos fenomenológicos como materia y coloración, lo que operaremos con estas herramientas en nuestra consagrada labor de aproximarnos comprensivamente a la <persona ***nahua***> o nos aproximaremos —para empezar ya a decirlo desde la lengua concerniente— a la <***nahuatlacatl***> mediante una «antropología filosófica ***nahua***».

Primero asumiremos, por tanto, la necesidad de presentarnos con una «nueva actitud» ante el misterio del universo, desnudo de sus nombres y de categorías heredadas; y esto lo

[66] *Cf. Idem*. P. Ricoeur perfila el «método fenomenológico» a sus intereses éticos mas como nosotros estamos adecuando el método a los intereses nuestros lo perfilaremos hacia una «antropología ***nahua***».

[67] Damos cuenta de qué con el maestro Ramos percibimos una incipiente «antropología filosófica», todavía por concretarse; mientras que en el maestro Uranga ésta ya ha tomado ciertos causes mostrándonos sus aportes; el maestro Villoro, en cambio, lo que hace acá es mostrarnos los órganos interiores de la «fenomenología», mientras que estos últimos apuntes de Paul Ricoeur nos dejan ver, más propia y puntualmente, el procedimiento que llevaremos a cabo en ésta investigación, ya que de Samuel Ramos y de Emilio Uranga están incluidos sus apuntes por ser pioneros en estos camino, mientras que a Luis Villoro lo seguimos al ser, en su momento, dentro del grupo *Hiperión*, según nuestro parecer, el que expone con mayor claridad los movimientos que opera el «método fenomenológico». Aunque no lo seguiremos puntualmente, sino que, más bien, siempre ensayaremos aquí nuestra propia «fenomenología» encuadrando a nuestra «persona de estudio».

haremos por medio de una «suspensión de juicio» que nos permita estar frente a frente ante la flamante y pletórica vida que se nos ofrece en toda abundancia de la situación actual de nuestro «pueblo de estudio»: los pueblos de habla ***nahuatl***. Después asumiremos, pues, sólo el «mundo de la vida ***nahua***» ante nosotros como un rótulo de sentido, pero sin adjudicarle ningún sentido de antemano. Nuestra «epojé antropológica», en la medida de lo posible, implicaría suspender nuestros conocimientos culturales adquiridos a través de la lengua española —u otros, sean cuales quiera que sean— para comenzar a suscribir los términos propios de la lengua ***nahuatl***. Lo que queremos lograr, apelando a nuestra *intuición*, tomándola como «criterio de conocimiento»,[68] es presentarla como esa evidencia inmediata de una «vida intencional» en el mundo ***nahua*** y ante el mundo como su «correlato» para lograr hacer que se nos manifieste el «mundo ***nahua***» en nuestra comprensión desde algunas sus más altas y profundas tesituras.

En un segundo momento, también nos comprometemos con la necesidad primordial de tomar como primer asunción el término 'persona' como primera raíz para enarbolar y levantar sobre ella toda la arborescencia de nuestra «antropología filosófica ***nahua***» por lo que, de aquí en adelante, usaremos no sólo el término de 'persona', sino también su correspondiente en lengua ***náhuatl***, a saber, el término de '***tlacatl***'.[69] Ya con esa sustentación estaremos en posición y posibilidad de ir descubriendo qué es inmanente e inherente a tal «concepción antropológica» para los ***nahuah***. Para seleccionar y hacer crecer esa primer raíz, recurriremos a un antiguo códice que fue escrito aproximadamente en la segunda mitad del siglo XVI, que presumiblemente fue escrito por aquellos primeros ***nahuah*** que aprendieron el alfabeto latino, por lo que se dieron a la tarea de dejarnos escritos en lengua ***nahua*** una

[68] Uranga no recurre a la intuición, pues la entiende al modo anti-intelectualista del vitalismo; por lo que recurre al instinto, a lo que él llama "las corazonadas", como evidencia inmediata, como piedra de toque para el conocer.
[69] El maestro Alfredo López Austin, en *Cuerpo humano e ideología* (p. 302), tratando sobre la palabra '***tlacatl***' y el concepto de «hombre», rescata de un artículo suyo intitulado "Intento de reconstrucción de los procesos semánticos del náhuatl" (en *Anales de antropología*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, vol. 15, 1978, pp. 165-183), su propuesta del desarrollo del complejo lingüístico ***tlac*** al que pertenece ***tlacatl*** —el cual presentaremos más adelante en ésta obra—, del que obtiene una serie de conceptos relativos del hombre mostrando sus atributos característicos. López Austin, entonces, da cuenta que esas concepciones no son producto «de una ideología en la que imperan el misticismo bélico y la justificación de la expoliación», lo que nos permite tomarlo como indicio para hacer la lectura, o, de unos tiempos anteriores a las épocas militaristas de los siglos XIV y XV, o de la convivencia de varias facciones ideológicas dentro de la sociedad ***nahuah*** previas a la conquista. Sirva este antecedente para justificar el uso de la palabra '***tlacatl***' como un término con el cual podemos referirnos a la humanidad como carácter personal, que en español podríamos traducir por «hombre», o como hemos preferido aquí por «persona», con la implicaciones de usarlo no como un *concepto*, sino como un *término*.

serie de diversos cantos[70] reunidos en aquel códice conocido como *Cantares mexicanos.*[71] Así, de este ***quetzalcozcachalchihuitl*** (collar de jades preciosos), hemos escogido la primera joya de éstas: el canto primero intitulado ***Cuicapeuhcayotl*** (el canto del principio), porque, al conocerlo, hemos encontrado una serie de señales que nos permiten reconocerlo como un gran «espacio de comprensión», tanto de la cultura ***nahua*** como de cierta concepción de la <***nahuatlacatl***>, pues al enfrentarlo paso a paso con nuestras intenciones antropológico-filosóficas parece que vivamente nos responde, no obstante las distancias temporales.

En un tercer momento, habiendo recogido ya las concepciones de <***tlacatl***> encontradas, haremos lo requerido para verlas dentro del movimiento de lo que nos relata el ***Cuicapeuhcayotl*** para dar cuenta de qué es lo que se relata *de sí misma a sí misma* aquella <***nahuatlacatl***> y cómo se relata la tradición; hemos de dar cuenta también de las consideraciones sobre el *tiempo* en la constitución de la *persona* ***nahua***, pues ella sólo existe, como todos y cada uno de los seres humanos, como sabemos, dentro del régimen de una vida que se desarrolla del nacimiento a la muerte. Acá, lo que reconoceremos como importante filosóficamente hablando será el «problema de la identidad de la persona» preguntándonos por lo que permanece idéntico en el curso de esa «vida humana».

En el cuarto movimiento, ya con *concepciones* o con *relatos* en la imaginación, nos referiremos a la ***tlacatl*** como *agente* desde una «teoría de la acción», lo que nos permitirá atribuirle un segmento de movimiento en el mundo de la vida a alguien que se dice su "agente", en la medida que sus acciones son intencionales y responden, no a causas físicas, sino a motivos psicológicos; éste es un plano en donde toda acción hace alusión a una escala de referencias de cualquier institución social — sea un oficio, un arte, una técnica, un juego— que se definen por preceptos técnicos, estéticos, jurídicos o morales marcando el nivel de éxito o de fracaso en una acción dada.[72]

---

[70] De estos cantos, algunos fueron compuestos en su época y son reconocibles y ubicables por las personas y los hechos en el siglo XVI; otros, menos recientes, se pueden ubicar en el siglo XV; y hay otros que no podemos contextualizar, pero parecen muy antiguos.

[71] *Vid.* C.DI CE, *Cantares mexicanos.* 2 tomos / 3 volúmenes. Edición de Miguel León Portilla. Paleografía y traducción de M. León Portilla, Librado Silva Galeana, Francisco Morales Baranda y Salvador Reyes Equiguas. México, Universidad Nacional Autónoma de México / Fideicomiso Teixidor, 2011.

[72] Tales preceptos anteceden a los agentes y son parte de la tradición en uso, ya que insertan una acción en un complejo significante nombrado en virtud por lo que es posible hablar de que un médico es un buen médico, el maestro un buen maestro, etc., como una estructura evaluativa en la escala de la excelencia de las instituciones, que son teleológicas, es decir, son reguladoras de las acciones.

Y, en el quinto movimiento, último y decisivo, reuniremos lo encontrado atendiendo a su integración en el terreno del «vivo presente» o «vivencial» de la vida humana, no ya de sus particularidades regionales; esperamos encontrarnos con la *persona* en términos de su «sentido de vida», llevado a cabo en sus «vivencias cotidianas», ahí donde sus *concepciones* de sí mismo, los *relatos* que una persona se cuenta de *sí mismo*, más la *práctica* ejercida intencionalmente hacia el *mundo*, se muestran entrelazadas como parte de un todo que es la existencia misma. En esa dimensión queremos dar cuenta de su «sentido trascendental» que proyecta a esa *persona* hacia delante en el tiempo a un día de mañana futuro.

Todo el trenzado anterior esperamos nos permita descubrir los hilos de una «dialéctica» que nos conduzca a la exploración de la constitución de la ***nahuatlacatl***, pero, además, la estaremos suscribiendo —siempre y en todo momento— a la siguiente «definición antropológica»[73] como condición y delimitación de los ámbitos donde se resuelve lo humano de la *persona* en la *vida cotidiana*, como dimensiones irreductibles de toda *persona*. Esta «definición antropológica» está formulada en la siguiente enunciación: "Deseo de una vida realizada con y para los demás en instituciones justas".[74] Así que, luego, parcelamos y primeramente tenemos: "Deseo de una vida realizada…", que nos habla de un carácter de aspiración y de un carácter optativo, anterior a cualquier imperativo coercitivo, dejando traslucir de la *persona* una «estima de sí mismo», manifestada en iniciativas e intenciones que es capaz de inscribirlas en el curso de los acontecimientos, entrelazando el orden de las intenciones y el orden de los acontecimientos del mundo;[75] segundamente, tenemos "[…]

[73] Como de nuestra parte estamos operando una adecuación del «método fenomenológico» de Paul Ricoeur, que tiene direcciones éticas, hay que decir que para dar basamento a su «fenomenología de la persona» apela a un enunciado que él llama «definición del *ethos*» para tratar a la «persona» dentro de una relación más amplia, que supera las perspectivas dualistas que reducen la dirección de sus acciones a «persona-comunidad», gestionando y enfrentándose, más bien, a una relación triple e interactiva que incluiría: el cuidado de sí, el cuidado del otro y el cuidado de la institución; éstas condiciones son dadas por la conciencia de «sí mismo», por la conciencia del «otro» y por la conciencia del entramado de instituciones que estructura cualquier orden social; la anterior asunción le permitiría partir de una mínima condición humana que determina los diferentes estratos de las relaciones humanas como tres mínimas condiciones de toda persona humana. Por otro lado, por nuestros intereses antropológicos, en nuestra investigación asumiremos una «definición antropológica» con sus tres estratos —cuidado de sí, cuidado del otro y el cuidado de lo institucional—, pero ésta estará dirigida a señalarnos la mínima condición humana de nuestra <***nahuatlacatl***>.

[74] P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 107.

[75] Aquí, Paul Ricoeur usa el término 'de sí' evitando las dificultades que puede presentar reducirse a un «egoísmo» o a un «solipsismo», pues éste es el reflexivo de todas las personas; de este modo, la segunda o la tercera «personas» se constituyen a partir de mí, pero así, al mismo tiempo, todos somos susceptibles de ser segunda o tercera «persona» dentro de la narrativa de alguien más, además de que con su uso se evita caer en la reducción a un yo centrado en sí mismo. *Cf. Ibid.*, p. 107

con y para los otros…*”*, que nos habla de un movimiento de *sí mismo* hacia *otro* y responde a la interpelación de *sí mismo* por el *otro*, y deja traslucir de la *persona* una «solicitud» que es una reciprocidad que instituye al *otro* como mi semejante y a *mí mismo* como semejante del *otro*, pues, sin este reconocimiento, la alteridad no es *otro* distinto de *sí mismo*, sino “la expresión de una distancia indiscernible de la ausencia”;[76] terceramente, tenemos “[…] en instituciones”,[77] que nos habla de una relación que no se deja reconstruir en el modelo anterior de la «solicitud», sino, más bien, nos refiere al *otro* frente a mí, sin rostro, pero que es parte de la misma sociedad mexicana en la que vivo y en la cual somos beneficiarios de cierta distribución de bienes heredados por una institución tradicional, que es el Estado, y que desde hace un poco más de dos siglos tiene el aparato que se supone vela por el cometido de hacer sociedad.

Así los caminos de la dirección de dónde queremos llegar para conocer a la *persona* ***nahua***, acción que a continuación vamos a realizar como ejercicio de autorreconocimiento, por vía del conocimiento y reconocimiento del vivo legado cultural mexicano, milenario y diverso ***tetzahuitl*** (portento).[78]

[76] Hay una importancia en este espacio, señalada por Ricoeur, y es que aquí se puede dar la amistad como una igualdad dada entre insustituibles. *Idem*.

[77] Aquí, el enunciado de nuestro autor dice «…instituciones justas». Lo que se entiende por sus interés éticos, para nosotros al tener nuestros intereses antropológicos nos es suficiente con hablar y estar aludiendo solamente a «…instituciones», como un entramado que resuelve las necesidades sociales pues nos sirve para distinguir entre relaciones interpersonales del modelo de «solicitud», donde la relación se da con «otro» que es un «prójimo» que yo conozco, y, por otro lado, las relaciones institucionales, que es una relación con el «otro» que no conozco, pero que me puedo referir a él como el «cada uno» que conforma la sociedad en conjunto.

[78] Sirva este lugar para hacer reconocimiento al filósofo ***tsotsil*** Miguel Hernandez Díaz por su comprometida labor y en especial por su trabajo de tesis para doctorado *El concepto del hombre y el ser absoluto en las culturas Maya, Nahuatl y Quechua-Aymara* del año 2013 pues ha sido un valioso ejemplo para nuestro propio ejercicio filosófico aquí emprendido, sobre todo por presentar en profundidad y altura del pensamiento filosófico la profundidad y altura del pensamiento ***maya tsotsil*** y por ejercer un ánimo de reconocimiento filosófico y humano frente a las culturas ***náhuatl*** y ***Quechua-Aymara***.

CAPÍTULO II

LAS PRESENCIAS DE LOS ANCESTROS

[…] —¡Flores de sangre, eternas,
en el racimo inmemorial de las especies!—…

—José GOROSTIZA—

Seguimos siendo los mismos, los que fuimos y los que seremos.

—TAT JUAN TUYUC—

Aquí, primero que nada, como espíritu que vaga, haciendo el intento de no perdernos en nuestros propios caminos, hay que situarse desde estos amplios horizontes coordenándonos para dirigir nuestros ires y venires. Pronto, evitemos nortearnos y orientémonos, como se hacía y sigue haciéndose en la actualidad desde el sentir-saber de los pueblos, como nos lo muestran los códices que han fungido y fungirán como mapas geográficos dónde se sitúa a la comunidad dentro del universo.[79] Así, de día y de noche, a los alrededores nuestros, nos integramos.

Ahora, levantemos nuestra mirada, miremos a ojo de águila, mirando desde las alturas, tratando de abrir un panorámico espacio-temporal del acontecer de eso que llamamos Mesoamérica, y veamos primero el bosque, después el árbol, en dónde está lo que buscamos, para seguir viviendo surcando el cielo en espirales. En estas tierras, en las que hemos medrado por incontables generaciones, cuando en la imaginación consciente miramos en

[79] Imagen no. 1: Lamina 1 de códice Fejerváry-Mayer. *Vid. infra*, Apéndice, pp. 257. Acá, en la escena, podemos ver como geográficamente los cuatro rumbos —oriente, poniente, norte, sur— están distribuidos de tal modo que oriente se encuentra en la parte superior y no el norte como estamos acostumbrados a situarnos por lo que se podría decir que la situación está *orientada* y no *norteada*; es decir, de inicio para ubicarse en el mundo ante el universo dentro de la tradición de los pueblos ***nahuah*** es posicionándose mirando de frente a oriente y no mirando de frente al norte, ubicándose terrenalmente no por el polo magnético sino por el movimiento del astro sol y así se mueve el mundo.

perspectiva a la obscura y larga noche de los tiempos ocurridos, alcanzamos a percibir entre nubes y tierra, en constante comunicación con esto que llamamos naturaleza, de bosques y selvas, de montañas y desiertos, de ríos y mares, a distintas sangres con sus propias lenguas. Sangres con sus particulares prácticas culturales, refinadas herramientas de trabajo, sobresalientes estilos esculturales, incólumes arquitecturas, expresivísimas pinturas, sustanciosísimos relatos, exquisitos objetos de lujo corporal, primorosos instrumentos musicales, distinguidas formas de entierro y de relacionarse con la muerte, originales sistemas de escritura, diversos registros de memoria, firmes maneras de conformar sociedad, selectos sistemas económicos de intercambio, congruentes aprehensiones sensibles e intelectuales —eso que desde el español llamamos ontologías y prácticas de conocimiento del cosmos— con registros de albores humanos que nos arrojan imágenes de aproximadamente 15 000 años de historia antigua,[80] o seguramente más, según las transdisciplinarias investigaciones contemporáneas —donde se entrecruzan las miradas de la arqueología, de la antropología y de la lingüística—, las cuales amplían la mirada histórica de nuestros recuentos. Revelemos, entonces, en la memoria y en la imaginación viva de nuestro presente el movimiento de estas sangres y sus lenguas que logran caracterizarse y distinguirse entre sí; tal que es posible definir y encarnar, en el transcurso de este tiempo, el rostro de la sangre y el gesto de su lengua, para intentar, una vez más, su recuento a través del tiempo. Al comprender, nos encontramos frente a la civilización originaria, que ha nutrido por todos estos tiempos, hasta el día de hoy, a las diversas sociedades mesoamericanas, en lo que alcanzamos a vivenciar. Ahora, si la lengua es el espíritu de los pueblos, hagamos por encontrar retratos de esos espíritus mesoamericanos.

Intuitivamente, damos cuenta de que todas las actuales lenguas mesoamericanas descienden de hablas más antiguas[81] y que éstas, a su vez, son descendientes de otras lenguas

[80] Uno de estos albores humanos por estos lares es mostrado por el reciente hallazgo en San Antonio Xahuento, Tultepec, Estado de México, de trampas para mamuts en lo que iba a ser un basurero municipal, el cual fue descubierto en febrero de 2019. Los arqueólogos dicen que ese «descubrimiento confirma que hace más de 14 mil años hubo presencia de grupos humanos en el continente americano, que, en una acción estratégica, cazaban grandes herbívoros». Silvia Chávez González, "Hallan trampas para mamuts en Tultepec, parteaguas de la paleontología en México", en *La Jornada*, 7 de noviembre de 2019. https://www.jornada.com.mx/2019/11/07/ciencias/a02n1cie [Última consulta: 7 de noviembre de 2019]

[81] *Cf.* Ernesto Díaz Couder Cabral, "La clasificación de las lenguas indígenas", en *Revista Ciencias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, núms. 60-61, octubre 2000-marzo, 2001, pp. 133-140. Disponible en: <http://www.ejournal.unam.mx/cns/no60-61/CNS06021.pdf>. [Última consulta: 12 de mayo del 2021.] En este artículo damos cuenta de qué en México es poco conocida la diversidad lingüística y menos conocidas aún son las relaciones entre ellas; la cuestión de la clasificación de las lenguas indígenas puede variar ampliamente,

más antiguas, así hasta llegar —por decirlo así— a la *abuela lengua* o *abuela madre lengua* de tangibles descendencias distintas, muchas de ellas hoy rebosantes, tejiéndose como flourescentes y vivientes plantas-enredaderas en los paisajes y también otras muchas, secas, como amarillos esqueletos colgantes,[82] tendiéndose en los escenarios naturales o urbanos, en el río de los tiempos por estos lugares.[83] Las lenguas, como las enredaderas, continúan siendo las mismas plantas sólo que también son distintas de generación en generación. Se regeneran según sus propias circunstancias, robusteciéndose o agotándose, según su sucedánea adaptación en el crecimiento de los días y las noches en sociedad; además, de las insoslayables adversidades eventuales, descubrimos, entonces, que hay lenguas con un origen común, a saber, que vienen de la misma *abuela lengua*, y que, por tanto, habrían lenguas hermanas, lenguas primas, lenguas tías, emparentadas e incluso damos cuenta de lenguas que pertenecen a otras familias lingüísticas diferentes. Pues, "de hecho, las clasificaciones lingüísticas son básicamente árboles genealógicos",[84] que dilucidan las relaciones genealógicas entre ellas.[85] Hagamos entonces por conocer a estas *abuelas lenguas* que, por ser las precursoras en el camino de los milenios, guardan en el legado presente de

algunos registran sesenta y dos lenguas indígenas distintas, mientras que los diferentes expertos reconocen entre cien y doscientas lenguas nativas; lo que parece leerse como una suma ignorancia al respecto, dice Díaz Couder, o como falta total de un acuerdo de clasificación, pero, más bien, sería una discrepancia más aparente que real, ya que hoy se tiene bastante acuerdo sobre las variedades y la relaciones genealógicas de las lenguas indígenas del país.

[82] Quepa en este espacio una profundísima y sentida condolencia por la irreparable pérdida de las lenguas mesoamericanas extintas; aquí solo mencionamos las citadas en dicho trabajo.

[83] Díaz Couder nos pone ejemplo de la lengua español que hablamos que junto con las otras lenguas romances como el francés, el italiano, el catalán, el provenzal, el portugués, el rumano, el gallego, el sardo, etc., son descendientes del latín que se hablaba dentro del imperio Romano; resultando que, aquel latín clásico, a través de los siglos, fue tomando matices particulares de las diversas provincias, dando lugar y espacio a un supuesto latín vulgar —conocido por los especialistas como la lengua protorromance— que dio origen a las actuales lenguas romances; así nos dice, de manera igual, que «las actuales lenguas indígenas descienden de hablas o lenguas ya extintas, que se fueron diferenciando y cambiando a lo largo del tiempo para dar paso a las lenguas que conocemos actualmente. De manera paralela al protorromance, esas lenguas madres se llaman protolenguas» (*Idem*).

[84] *Ibid*., p. 134.

[85] Además, existen otros criterios clasificatorios, pero no genealógicos, como los tipológicos y los léxico-estadísticos; los primeros, se basan en la comparación de similitudes estructurales entre distintas lenguas, independientemente de que exista una relación histórica o genealógica entre ellas, y su manera de clasificar es según el tipo formal de composición de palabras como: aislante, aglutinante o flexiva; los segundos, usan un método para establecer fechas de separación histórica de un par de lenguas, calculando el porcentaje de vocabulario no compartido y suponiendo un promedio de remplazo léxico más o menos constante a lo largo del tiempo —dos lenguas hermanas comparten el 86% de su léxico básico luego de mil años— con base en lo cual estiman el tiempo de separación entre unas y otras. *Cf. Ibid.*, pp. 134-135.

las originarias *lenguas vivas* de estas tierras el caudal de los conocimientos y saberes de *experiencias vividas*, montados sobre *proyectos de vida trascendental*.

II.1 PRESENTE: UNA ESCENA GENEALÓGICA DE LAS LENGUAS ORIGINARIAS DE MÉXICO

Con su inherente cadencia, ritmo y sonoridad, somos participes de que han estado vivamente flotando por estos aires mesoamericanos —tal como las vírgulas de la palabra en los libros de pinturas antiguos— once *lenguas originarias*, que han dado raíz a la diversidad de la mayoría de *lenguas indígenas* existentes y extintas; once, pero matizamos que tanto la lengua ***ombeayiüts*** (huave) y la ***tsame*** (chontal) de Oaxaca como el ***p'urhepecha*** de Michoacán y el ***cmiique iitom*** (seri) de Sonora, al ser consideradas lenguas aisladas, y por no tener alguna filiación con las anteriores familias o por no estar tan diversificadas, no son consideradas familias lingüísticas, aunque también es de intuir que tuvieron su ancestral *abuela lengua* que dio luz a sus antecesores, quienes a su vez se la cedieron a ellos que siguen hablando; además, avistamos a la lengua ***kikapú***, que sigue enarbolándose en lo que hoy conocemos como estado de Coahuila, mas hay que decir que está emparentada con la *abuela lengua* ***Álgica***, junto con sus hermanas ***Cheyene***, ***Fox***, ***Sauk*** y ***Mascounten***, y que son procedentes del hoy estado de Michigan, en Estados Unidos, aun así incluimos su árbol en esta corporación.

Abuela lengua *Hokana*

Con presencia en lo que hoy aún llamamos las Californias, está la arborescencia del tronco de la abuela lengua ***Hokano***, que ha sido ascendencia de la madre ***Cochimí-Yumano***; madres que han hecho descendencia en las lenguas ***Jaspuy pai*** (Paipai), ***Ku´ahl*** o ***Kuapa*** (Cucapá), ***Tipai*** (Kumiai), ***Ko´ew*** (Kilwa) y el ***Cochimi***, hoy expirado.[86]

[86] Hemos de tener un espacio en éste trabajo para honrar haciendo memoria de aquellas lenguas hoy extintas de las cuales sólo tenemos de muchas sus nombres, puesto que de muchas otras ni siquiera su nombre tenemos ya.

Abuela lengua *Otomange*

Con presencia en las cuencas centrales de Mesoamérica hasta las regiones de Guerrero, de Oaxaca, de Chiapas, incluso hasta Nicaragua y Costa Rica, estuvo y está enraizado el tronco de la abuela lengua ***Otomangue***; ascendencia del ***Otomangue occidental*** y del ***Otomangue oriental***; lenguas que descendieron respectivamente en ***Jnatrjo*** (Mazahua), ***Bot´una*** (Matlatzinca), ***Pjiekakjoo*** (Tlahuica), ***Xi´iuy*** (Pame), ***Uzá'*** (Chichimeco jonaz), ***Jujmi*** (Chinanteco), ***Me'phaa tsíndíí*** (tlapaneco) y los finados ***Subtiaba***, ***Chiapaneco*** y ***Mangue***; y, en oriente, en el ***nanxijen*** (Mazateco), ***Xwja*** (Ixcateco), ***Ngiba*** (Chocholteco), ***Ngiwa*** (Popoloca), ***Rixhquei*** (Zapoteco), ***Cha' jna'a*** (Chatino), ***Nomnda*** (*Amuzgo)*, ***Tu'un savi*** (Mixteco), ***Dbaku*** (Cuicateco), ***Xnánj un'a*** (Triqui).

Abuela lengua *Mixezoque*

Con presencia en Oaxaca, Chiapas y en las costas del Golfo en Veracruz y Tabasco, estuvo y está el arborescente tronco de la abuela lengua ***Mixe-zoque***; que es ascendencia de la madre ***Mixe*** y de la madre ***Zoque***; que descendieron, respectivamente, en ***Ayöök*** (Mixe serrano del norte), ***Ayuujk*** (Mixe serrano del sur), ***Ayuujk*** (Mixe de la zona media), ***Ayuk*** (Mixe de tierras bajas), ***Tkmaya'*** (Popoluca de Sayula), ***Yaakaw*** (Popoluca de Oluta) y en ***Wää 'oot*** (Zoque de Texixtepec), ***Angpo'n*** (Zoque de los Chimalapas), ***Tsuni*** (Zoque de Chiapas).

Abuela lengua *Totonaca*

Con presencia en lo que hoy demarcan los estados de Hidalgo, Veracruz y Puebla, estuvo y está el tronco de la abuela lengua ***Totonaca***, ascendencia del ***Laakanaachiwíin*** (Totonaco) y el ***Lhiimaqalhqama'*** (Tepehua).

Abuela lengua *Maya*

Con presencia en Tamaulipas, Veracruz, Tabasco, Chetumal, Yucatán, Quintana Roo, Chiapas y Guatemala, estuvo y está el frondoso tronco de la abuela lengua ***Maya***, que es estirpe de las lenguas madre que son el ***Huasteco***, el ***Yucateco***, del ***Tzeltal***, el ***Q´anjob´al***, el ***k´cheano*** y el ***Mame***; que a su vez han descendido en ***Teenek*** (Huasteco) y en ***Chicomulcelteco***, hoy fenecido; en ***Maaya*** (Yucateco), en ***Jach-t'aan*** (Lacandon); en ***Lakty'añ*** (Chol), en ***Yoko y'an*** (Chontal), en ***Chorti*** (sin apelativo), en ***Bats'il k'op*** (Tzeltal) y en ***Bats'si k'op*** (Tzotzil); en ***K'anjob'al*** (Q´anjob´al), en ***Kuti'*** (Akateco), en ***Jakalteko-popti'*** (Jacalteko), en ***Mocho'*** (Qato'k), en ***Koti'*** (Chuj) y ***Tojol-ab'al*** (Tojolabal); en ***Q´eqchi***, en ***K´iche´***, en ***Kaqchikel***; en ***Qyool*** (Teco), en ***Qyool*** (Mam), en ***Qyool*** (Awakateko) y en ***Ixil***, respectivamente.

Abuela lengua *Nahuatl*

Finalmente, con presencia en las demarcaciones políticas hoy llamadas Sonora, Chihuahua, Durango, Nayarit, Colima, Jalisco, Michoacán, Guerrero, Puebla, Morelos, Hidalgo, Veracruz, San Luis Potosí, Oaxaca, Querétaro y Ciudad de México encontraremos parte de la descendencia de la gran abuela lengua ***Yuto-nahua***, puesto que ella se reparte más allá de territorio mexicano en la madre ***Yuto del norte***[87] y en la madre ***Nahua del sur***. Esta abuela mesoamericana, entonces, es la estirpe de las lenguas madres ***Pimano***, del ***Taracachita*** y del ***Corachol-nahuatl***; simientes que se han reproducido, a su vez, en las actuales hablas como el ***Tohono o'otham*** (Pápago), ***Oob no'ok*** (Pima), ***Odami*** (Tepehuano) y el hoy sin aliento ***Tepecano***; también en el ***Raramuri*** (Tarahumara), el ***Warihó*** (Guarijío), el ***Hiak nooki*** (Yaqui), el ***Yorem-nokki*** (Mayo), y las, hoy apagadas, ***Opata*** y ***Eudeve***; el ***Wachí hapwa***

[87] Abuela madre de lenguas habladas en el noroccidente y centro-occidente del hoy E.U.A., en los estados de Idaho y de Utah, lenguas que son el ***paviotso-bannock-snake***, el ***monache***, el ***shoshoni-goshiute***, el ***panamint***, el ***comanche***, el ***paiute***, el ***ute***, el ***chemehuevi***, el ***kawaiisu***, el ***tubalabal***, el ***shoshoni*** de california, el ***serrano***, el ***kitanemuk***, el ***cahuila***, el ***cupeño***, el ***luiseño-juaneño***, el ***gabrieleño***, el ***fernandeño*** y el ***hopi***; primas lejanas, todas ellas de la lengua ***nahuatl***.

(Cora), el ***Wixárica*** (Huichol), el muerto ***Pochuteco*** y el —tan buscado y ahora encontrado— ***Mexicano*** o ***Maseuatl tlajtol*** o ***Nahuatl*** que incluiría el ***Pipil*** que se habla en El Salvador.[88]

Así, ante el ventanal abierto de ésta contemporánea panorámica, la babel mexicana aparece ante la mirada y el gesto es de maravilla y admiración al encontrar aún tanta exuberancia espiritual mesoamericana, pues este "rico crisol de lenguas", que podría leerse como un "castigo divino", más bien se nos representa hoy como un conjunto de "ilimitadas posibilidades de ver y de aprender, de muy diferentes formas, el universo".[89] Tal variación de las lenguas ha sido vista como un "signo de carácter primitivo". Sí, lo asumiremos así; pero lo asumimos en el mejor sentido de la palabra, pues, más bien, ese es el signo "de su antigüedad en la que han variado por miles de años con cambios paulatinos que crearon los regionalismos" y, justo por eso, hay que tenerlas por lo que son como grandiosas creaciones que se han estado acendrando a lo largo de miles de años.[90] Tratamos, entonces, con los espíritus antiquísimos de estas tierras.[91] y [92]

[88] Ernesto Díaz Couder Cabral nos instruye sobre el procedimiento para establecer relaciones genealógicas entre las lenguas mediante la comparación de la forma y la composición de las palabras, es decir, por comparación léxica y morfológica, además de la correspondencia sistemática de sonidos, patrones sintácticos y semánticos; de tal modo, que «entre mas semejantes sean forma y pronunciación de palabras de dos lenguas, más cercano es el parentesco entre ellas, siempre y cuando esa similitudes no se deban a préstamos de otros idiomas y al simple azar» (E. Díaz Couder Cabral, "La clasificación de las lenguas indígenas", p. 135).

[89] Pilar Máynez, "Sobre el origen del lenguaje y la diversidad lingüística. La Babel de México", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 39, 2008, pp. 207-223.

[90] *Cf.* Mauricio Swadesh, "Ochenta lenguas autóctonas", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 51, enero-junio 2016, p. 199.

[91] Imágenes núm. 2-13. Mapa de la presencia de las lenguas originarias de México. *Vid. infra*, Apéndice, pp. 258-169.

[92] Imágenes núms. 14-25. Cuadros de los arboles genealógicos de las lenguas de México. *Vid. infra*, Apéndice, pps. 170- 176.

II.2 PASADO: UNA ESCENA DE LA LINGÜÍSTICA HISTÓRICA

Límites de la influencia *yutonahua*

Ahora démosle mayor movilidad al panorámico, dotándolo con una carga de pasado según estimaciones de la glotocronología;[93] así podemos ver que ya en el apogeo del período clásico mesoamericano (del siglo II a.d.n.e. al siglo IX de n.e.) entre el siglo IV y el siglo VII los intercambios comerciales propiciaron que el ***náhuatl*** y el ***otopame*** se impusieran como lenguas francas en lo que hoy es el centro de México, Puebla y Tlaxcala, esto aventajando al ***Tu'un savi*** (mixteco) y al ***nanxijen*** (mazateco) de la región Oaxaqueña. Todo esto ocurría mientras, desde entonces, se mantenían regiones mesoamericanas donde espíritus independientes con sus propias hablas predominaron. Espíritus como los de la nación ***Huasteca***, los de la nación ***Yucateca***, los de la nación ***Mixteca***, los de la nación ***Zapoteca***, los de la nación ***Hokana*** y los de la nación ***Purépecha***.

Desplazamientos de las lenguas en el tiempo

De tal manera, se calcula que los cambios y variaciones del ***yuto-nahua*** entre sus descendencias ***yute*** del norte y ***nahua*** del sur se deben a unos cuarenta y cinco siglos aproximadamente; así también se estima que el ***munochi*** y el ***náhuatl*** —lenguas extremas de toda esta familia— eran una sola lengua entonces y, posteriormente, ésta última se

[93] Según, Mauricio Swadesh, los desplazamientos y las relaciones de las lenguas pueden establecerse por metodologías de la lingüística comparada y los aportes de la glotocronología que consiste en comparar dos o más lenguas para calcular la separación temporal de dos o más lenguas, a partir de un *corpus* de cien a doscientos cognados de objetos o conceptos recurrentes; de tal modo, se estimaría que la proporción constante de léxico compartido es del 81% por cada milenio entre lenguas emparentadas. Swadesh, nos explica más su concepto de la «prehistoria lingüística de México» dado por afinidad entre lenguas históricamente conocidas o el «siglo mínimo», que es la medida de semejanza y diferencia entre hablas emparentadas; la divergencia se mide, como ya veíamos, con una lista de cien palabras —lista diagnóstico— corrientes y escogidas por ser básicas y no culturales; así, el grado de diferencia que establece un «siglo mínimo» es espacio de condiciones de separación completa entre dos hablas. El ilustrativo ejemplo que nos ofrece Couder Cabral es el del latín, que en el curso de los siglos fue cambiando y tomando los matices particulares de ciertas provincias, transformándose en lo que hoy conocemos como "lenguas romances" —francés, italiano, catalán, portugués, rumano provenzal, gallego, sardo, español, etcétera—; de modo que los especialistas llaman a ese latín vulgar «protorromance». Del mismo modo, las actuales lenguas indígenas descienden de hablas ya extintas: «protolenguas» que se fueron diferenciando hasta dar paso a las lenguas que conocemos hoy. *Cf.* M. Swadesh, *op. cit.*, p. 200; y E. Díaz Couder Cabral, *op. cit.*, pp. 133-134.

extendió —de lo que hoy conocemos como sureste de Estados Unidos y del norte de México— hacia el centro de Mesoamérica hace unos veinte siglos. Mas, aun con esa antigüedad, hay que decir que la familia ***nahua*** no es la más antigua por estas tierras, pues ya estaban las estirpes ***maayas*** (mayas), las ***Ayöök*** (mixes), las ***Laakanaachiwíin*** (totonacos).[94] La abuela lengua ***maaya*** habría tenido su punto de dispersión en los hoy Estados de Veracruz, Tabasco y Chiapas, hace unos cuarenta y cinco siglos; mientras que la abuela lengua ***Ayöök*** se extendió del hoy Estado de Oaxaca a los Estados de Chiapas y Tabasco, estimándose su divergencia familiar de aproximadamente treinta y cinco siglos; entre tanto, la abuela lengua ***totonaca*** parece haber precedido a la abuela ***maya***; así, de tales conjeturas, se estima, entonces, que todos los prototipos de lenguas de Mesoamérica y de Sudamérica peregrinaron por el centro del continente en un lento desfile que comenzó aproximadamente hace cien siglos —diez mil años.[95] También se estima que las lenguas más antiguas en el territorio Mesoamericano son el ***me'pha a tsíndíí*** (tlapaneco), el ***uzá'*** (chinanteco), el ***rixhquei-cha'jna'a*** (zapoteco-chatino), el ***tu'un savi*** (mixtequeño), el ***xi'iuy*** (otopame), el ***nuntajyi'*** (popoluca), el ***chiapaneco***, el ***ombeayiüts*** (huave) y el ***p'urhepecha***.

El náhuatl como lengua franca

Para el proceso que va del siglo X a principios del XVI, las distintas lenguas ***nahuah*** habían ya de morar en la mayoría de las montañas alrededor de la cuenca del valle de México, en fundaciones como ***Azcapotzalco***, en ***Tlacopan***, en ***Xochimilco***, en ***Huejotzinco***, en ***Culhuacan***, en ***Chalco***, en ***Acolhuacan*** y en otras más, muchas más allá, como sabemos, en ***Tulantzinco***, en ***Cholula***, en ***Tlaxcallan***, llegando incluso a lugares de los hoy Guatemala, Honduras, el Salvador y Costa Rica.

Y, en otro tenor, por instancias más antropológico-lingüísticas, cierta investigadora[96] nos recuerda cómo fue que, en el siglo XV y principios de siglo XVI, ciertas comunidades hablantes de ***náhuatl*** encabezadas por los ***mexicah***, en la cuenca del Valle de México, comenzaron un proceso de expansionismo político-militar, comercial y cultural llegando a

[94] *Cf.* M. Swadesh, *op. cit.*, pp. 197-212.
[95] *Cf. Idem*.
[96] *Vid.* Shirley Brice Heath, *La política de lenguaje en México*, México, INI, 1986.

una considerable extensión territorial. Aunado esto a la implantación de la lengua ***náhuatl*** como lengua oficial de ese imperio, convirtiéndola en lengua de "privilegio y prestigio" en todas la comunidades conquistadas. Resolviendo la cuestión del multilingüismo, porque ésta materia en el hecho se convertía en "barreras para el comercio, los sistemas de alianza y la influencia política",[97] con un sistema tributario que abarcaba la mayor parte de las comunidades que estaban entre el Istmo de Tehuantepec, al sur y al norte, hasta los territorios ***chichimecas***, donde hablar ***náhuatl*** se había convertido en un "derecho a la distinción política y a la dignidad social",[98] y por el contrario, sólo por defecto, en un rasgo discriminador, como nos lo enseñan los nombres que los ***mexicah*** daban a los pueblos que no hablaban su lengua.

Aquí, entonces, lo que resalta en esta escena es que la necesidad del momento en términos de "los hechos políticos y de la diversidad lingüística del antiguo México exigían un lenguaje común".[99] Y esa es la gran hazaña por parte de los pueblos pertenecientes a la ***excan tlahtoloyan*** (triple alianza) de ***Texcoco***, ***Tlacopan*** y ***Tenochtitlan*** en el siglo XV: el que hubieran encontrado solución a la diversidad de idiomas con el establecimiento tácito del ***náhuatl*** como lengua franca para el entendimiento en las cuestiones interculturales. La proeza sería alcanzada por la institución, entonces, de la preparación de intérpretes del ***náhuatl*** para ser encargados de los asuntos administrativos del sistema tributario.

Ya en siglo XVI, después de 1521, y sin importar que ya se hubiera hallado solución a la abundancia lingüística, los españoles en Mesoamérica no adoptan aquella solución, aunque pronto se dieron cuenta de su *estatus*, como deja ver el historiador Jerónimo Mendieta:

> Esta lengua mexicana (náhuatl) es la general que corre por todas las provincias de la Nueva España, puesto que hay muchas y diferentes lenguas particulares de cada provincia, y en partes de cada pueblo, porque son innumerables. Más en todas partes hay intérpretes que entienden y hablan la mexicana, porque ésta es la que por todas partes corre, como la latina por todos los reinos de Europa.[100]

[97] *Ibid*., p. 19.
[98] *Ibid*., pp. 18-19.
[99] *Ibid*., p. 19.
[100] Jerónimo de Mendieta, *apud*. Shirley Brice Heath, *op. cit*., p. 21.

Como sabemos, en este tiempo las lenguas de este continente comenzaron esa ríspida convivencia con ciertas lenguas europeas como el inglés o el portugués, pero sobre todo, por estos lugares, con la lengua española, pues en pleno choque de fuerzas culturales ésta se apropió de la administración política y económica, por lo menos, como sabemos, en gran parte de lo que hoy conocemos como Mesoamérica y Sudamérica, y, entonces, hizo surgir sus estrategias para, supuestamente, "desbabelizar" la diversa situación lingüística por medio de la castellanización y así obtener más control de las provincias de la Nueva España. Estrategias que no siempre fueron puestas en marcha o cuyas ejecuciones distaron mucho de la intención original o de la palabra escrita, como es de esperar. Estrategias que mostraron la cosmovisión propia de la monarquía católica, expresándose en sus propios códigos, como era en la escritura en forma de edictos que instauraron el ilegitimo nuevo orden social mediante tales formalidades ejercidas a través de la coacción impositiva.

II.3 PRESENTE: UNA ESCENA DE LAS LENGUAS EN EL PLANO JURÍDICO ACTUAL

Lengua oficial y lenguas oficiales

Regresando al tiempo presente consignaremos algunas señales para dar con la coyuntura contemporánea del espíritu de los pueblos mexicanos y su situación en el marco constitucional del país, con respecto de la tendencia del constitucionalismo actual en el plano de los otros países del mundo; esto lo hacemos porque es parte del contexto institucional en dónde se desenvuelve lo que estudiamos. Tenemos pues que la discusión y propuesta del momento entre los expertos se da alrededor de la cuestión de la «lengua oficial» y las «lenguas nacionales».[101] De éste modo, damos cuenta del vacío de una norma suprema en la Carta magna que legisle estos menesteres. Por lo que los entendidos proponen como

[101] Definiendo, hay que decir: *lengua oficial* es «la que adoptan de manera formal los órganos el Estado para sus actuaciones, y se dispone que sea utilizada en sus relaciones jurídicas de los gobernados entre sí y de los gobernados con los órganos del poder»; mientras que *lengua nacional* es «la que forma parte del patrimonio cultural nacional. En tanto una lengua es considerada patrimonio cultural el Estado debe llevar a cabo acciones de promoción, preservación y desarrollo de la lengua considerada nacional». Diego Valadés, "La lengua oficial y las lenguas nacionales y en derecho comparado", en D. Valadés (coord.), *Lengua oficial y lenguas nacionales de México*, p. 174.

recomendación la declaración del español como «lengua oficial», mientras que a las «lenguas vernáculas» se les debe declarar «lenguas nacionales». Así, mientras en la circunferencia internacional, la tendencia del constitucionalismo contemporáneo gira en torno al reconocimiento de los derechos culturales y de los derechos de las minorías. Esta tendencia en el ámbito lingüístico tiene diferentes consideraciones constitucionales a partir de tres variedades de normas: a la primera pertenecen "las que reconocen como lengua oficial la que prevalece en el país";[102] a la segunda, "las que admiten la diversidad lingüística y dejan que cada una se desarrolle de manera más o menos espontanea";[103] y, a la tercera, "las que aceptan compromisos estatales en cuánto a la difusión, preservación y desarrollo de las lenguas minoritarias".[104] En éste movimiento internacional, México no establece su «lengua oficial» ni sus «lenguas nacionales» en su Carta magna. No es que no tenga «lengua oficial», pues en realidad es un hecho que el español hoy se usa mayoritariamente por los mexicanos; es sólo que no está instituido, como tal, lo que se puede leer como un vacío o como un retraso con respecto del constitucionalismo actual; por lo anterior, los expertos urgen a una reforma constitucional que defina la naturaleza nacional de sus lenguas, propias, además, de adoptar una lengua como oficial por parte del Estado mexicano, pues la situación de éste momento "requiere de una defensa eficaz de nuestro patrimonio lingüístico",[105] ya que como sabemos históricamente los *pueblos originarios* han sido causa de discriminación.

Propuesta de ley

La propuesta en concreto es, entonces, agregar al artículo cuarto, lo siguiente:

> La lengua española es el idioma oficial de México. Las lenguas indígenas son lenguas nacionales y forman parte del patrimonio cultural de la nación por lo que el Estado deberá promover su estudio, preservación, difusión y desarrollo. Las lenguas nacionales podrán ser declaradas oficiales en lugares donde sean habladas, en términos que fijen las leyes.[106]

[102] *Ibid.*, p. 179.
[103] *Idem.*
[104] *Idem.*
[105] *Ibid.*, p. 186.
[106] *Ibid.*, p. 188.

A decir de los expertos, esta propuesta de reforma constitucional "tiene por objetivo precisar las obligaciones del Estado para preservar y desarrollar las lenguas nacionales".[107] Esto implica, más allá de los recursos que se asignen para estimular el uso de las lenguas indígenas en los diferentes ámbitos culturales, como la radiodifusión y las artes escénicas, que el Estado está obligado a hacer todo por mantener vivas en muchos frentes socializadores como el cine y el teatro, la música, la literatura, las artes plásticas y más. Estas necesidades brotan del reconocimiento de México como un país con una diversidad cultural que requiere preservarse como «patrimonio cultural», por lo que se deben proteger con nuestras normas supremas.[108]

II.4 FUTURO: UNA ESCENA DE LA SALUD DE LAS LENGUAS: VITALIDAD Y MORTANDAD

Las muestras de los datos oficiales

Cuando miramos a futuro éste no es nada alentador al aparecer frente a nosotros escenas desoladoras, pues muchas *hijas lenguas* de las *abuelas madres* morirán según los indicios de distintas investigaciones que nos muestran que muchas lenguas no gozan de buena salud y los cálculos son, no para otra cosa, sino más bien para estimar las gradaciones de su «riesgo de desaparición».[109] Las muestras de los datos oficiales, por un lado,[110] dicen que, de las 364

[107] *Ibid.*, p. 190.
[108] Durante el ejercicio de estas líneas el miércoles dieciocho de noviembre de 2020 en la Cámara de Diputados se presentó y aprobó con unanimidad, con 384 votos a favor, cero votos en contra y cero abstenciones, la iniciativa con proyecto de decreto que reformaría el Artículo 2º de la Constitución con la adición de un párrafo en el que reconozca a todas las lenguas indígenas del país como al español como lenguas nacionales; el párrafo es: «El Estado reconoce como lenguas nacionales, las 68 lenguas indígenas y el español, las cuales tendrán la misma validez. El Estado protegerá y promoverá la preservación, uso y desarrollo de las lenguas indígenas nacionales. Además, el Estado promoverá una política lingüística multilingüe, por lo cual, las lenguas indígenas alternen en igualdad con el español en todos los espacios públicos y privados». Aunque, queda decirlo, dicho proyecto de decreto de reforma constitucional ha sido turnado a la Cámara de Senadores para su aprobación, hecho que no ha sucedido hasta el momento.
[109] El Programa de Revitalización, Fortalecimiento y Desarrollo de las Lenguas Indígenas, PINALI por sus siglas, nos dice que para valorar la vitalidad de las lenguas indígenas deben considerarse muchas variables, por lo que, dependiendo de los puntos de vista y de las variables usadas, los estudios arrojarán resultados distintos. *Cf.* Leopoldo Valiñas, "*Las lenguas indígenas nacionales: su número, distribución territorial, población y futuro*", en D. Valadés (coord.), *Lenguas oficiales y lenguas nacionales de México,* p. 104.
[110] Estimación hecha por el INALI usando datos del INEGI.

variantes lingüísticas del país, 259 están en riesgo, por lo que en dos *generaciones* —50 años aproximadamente— se estima que el 71 por ciento de esas *variantes* no se hablarán y, por lo tanto, tales culturas no se expresarán ya en su *lengua madre*. Otras muestras oficiales[111] describen la situación partiendo de la existencia de 62 grupos etnolingüísticos por cinco «grados de reemplazo»: primer grado, *extinción acelerada*; segundo grado, *extinción lenta*; tercer grado, *equilibrio*; cuarto grado, *expansión lenta*; y quinto grado, *expansión acelerada*. Sus muestras enseñan que no hay lengua alguna que se encuentre en *expansión acelerada* (0 %), pero sí hay 18 lenguas en *expansión lenta* (29 %); mientras que en *equilibrio* hay 10 lenguas (16 %), mas en *extinción lenta* se encuentran 12 lenguas (19 %) y en *extinción acelerada* hay 22 lenguas (36 %). En suma, asumen que el 55 por ciento de las lenguas muestran *índices de extinción* y que en veinte años el 36 por ciento de los 62 grupos no hablarán en su lengua cultural. A otros[112] sus muestras nos arrojan, partiendo de un número de 143 *lenguas amenazadas*, las siguientes estadísticas, hablando de 52 *lenguas vulnerables*; 38 *definitivamente en peligro;* 32 *severamente en peligro*; y 21 *críticamente en peligro.*

El caso nahuatl

Delimitando la lengua ***nahuatl*** en los estudios anteriores, unos muestran al ***náhuatl*** como un solo grupo etnolingüístico, por lo que es considerado como un solo idioma en un grado de *extinción lenta*; sin embargo, otros consideran *amenazadas* a 6 lenguas ***nahuah***: la de Tabasco, la de Occidente, la de Puebla, la de la Huasteca y la del Istmo; y otros más hablan de 30 variantes del ***náhuatl***, de las que 23 de ellas (77 %) se consideran en *riesgo de reemplazo*, por lo que se estima que en veinte años desaparecerán las variantes de Michoacán, Colima, Jalisco, Nayarit y Durango.

Ante este paramo desolador no queda más que el reflejo de suspirar ante la inestimable situación de pérdida de riqueza espiritual de conocimiento que está sufriendo la diversidad cultural de la República Mexicana, a lo que se suman macabras publicaciones como la de

[111] Estimación hecha por el *Índice de reemplazo etnolingüístico* del CDI con datos del INEGI.
[112] Estimación hecha por la UNESCO con información del INEGI y del INALI.

México. Lenguas indígenas nacionales en riesgo de desaparición. Variantes lingüísticas por grado de riesgo, del 2000, por parte de INALI.[113]

A nosotros, más allá de las intenciones políticas,[114] tenemos nuestros intereses antropológicos bien claros, por lo que reconocemos, por un lado, la gran dificultad y el desafío que significa enfrentarse al «suceso lingüístico mexicano» y, por otro lado, el gran esfuerzo que en términos estadísticos han ofrecido las instancias gubernamentales; así que también declaramos la insuficiencia y superficialidad al no alcanzar profundidades que muestren un verdadero conocimiento comprensivo de cada una de las particularidades de cada lengua y de cada pueblo que nos permita saber sus caracteres primordiales.

II.5 PRESENTE: EL *CUICAPEUHCAYOTL* (GÉNESIS DEL CANTO) DEL CÓDICE *CANTARES MEXICANOS* COMO FUENTE ANTROPOLÓGICA

[…] eternizaban con los cantos la memoria…

—Juan BAUTISTA POMAR—

El surgimiento del códice

El primer amanecer de lo que hoy conocemos como códice *Cantares mexicanos*[115] sucedió en el siglo XVI, presumiblemente en las décadas de los cincuenta y sesenta, probablemente a

[113] *Vid.* Arnulfo Embriz Osorio y Oscar Zamora Alarcón (coords.), *México. Lenguas indígenas nacionales en riesgo de desaparición. Variantes lingüísticas por grado de riesgo,* México, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), 2000, pp. 1-127.

[114] *Cf. Catálogo de lenguas indígenas nacionales. Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*, México, INALI, 2009.

[115] El códice *Cantares mexicanos* es una encuadernación del siglo XVI que consta de trece manuscritos de diverso contenido que fueron escritos mayormente en ***náhuatl***, que conserva la Biblioteca Nacional de México en su Fondo Reservado, con el número de registro MS 1628 bis, que consta de 258 folios, recto y vuelto. Este códice es conocido con ese nombre por el primer conjunto de composiciones que en él se incluyen, por lo que decimos que nuestro interés, al estar centrado en su primer texto manuscrito, ya que esta presentación sólo hace alusión a éste, concentrándonos, además, sólo en el primer cantar. Para un conocimiento mayor del códice recomendamos se confronte el primer tomo introductorio de la edición del año 2011 del maestro Miguel León Portilla, el cual contiene un estudio codicológico de Ascensión Hernández de León Portilla y de Liborio Villagómez, además de un estudio introductorio a los *Cantares* por parte del editor.

manos de un ***nahuatlato*** llamado Antonio Valeriano (152?-1605),[116] originario de la región de ***Azcapotzalco***, teniendo como destinatario a Bernandino de Sahagún dentro de los trabajos del Colegio de Santa Cruz de ***Tlatelolco***. Éste es un compendio de noventa y dos cantos, de los cuales puede asegurarse que son auténticos del mundo ***nahua***, unos de composición previa al año 1519 y otros posteriores. En los primeros "son perceptibles la creatividad, visión de mundo, creencias y recuerdos fabulosos o históricos"[117] de los antiguos ***nahuah***, además de ser una valiosísima y lejana exposición de la antigua oralidad mesoamericana. Mientras que en los segundos ya aparecen "elementos europeos-cristianos",[118] indicándonos ejemplares de aquellos tiempos de cambio. Como sea, el proceso de transcripción de todas estas composiciones es muestra de "un gran esfuerzo lingüístico y epistemológico",[119] que se requirió para el intento de comprensión entre las culturas involucradas.[120]

Uso y desuso del *Cantares mexicanos*

El aprovechamiento que tuvo el manuscrito, como sabemos, por parte de Bernandino de Sahagún, fue el de utilizar ciertas fórmulas de los cantares para usarlas en su propio cancionero cristiano en lengua ***náhuatl***, impreso en 1583, la *Psalmodia chistiana*,[121] el cual fue utilizado con la intención de redirigir esas prácticas hacia Dios y hacia los fines católicos en sus afanes por evangelizar a los ***nahuah***, como podemos constatar en el prólogo de dicha obra, veamos:

---

[116] ***Nahua*** noble, intelectual y gobernador de ***Azcapotzalco***, inmejorable escritor y hablante de latin, español y náhuatl, traductor de Esopo, estudiante, profesor y rector del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, supuesto interlocutor del "pueblo y ciudad de Mexico" y Felipe II; persona nahua de quien se han escrito diversos trabajos como *Antonio Valeriano, un filólogo nahua del siglo XVI*, del maestro León-Portilla, o *Nahua humanism and etnohistory: Antonio Valeriano and the letter from the rulers of Azcapotzalco to Philip II,* de Andrew Laird.
[117] *op. cit.*, *Cantares mexicanos*, "Introducción", tomo I, p. 151.
[118] *Idem*.
[119] *Idem*.
[120] Aquí, no nos parece gratuito consignar, para reflexionar sobre las intenciones últimas de las supuestas humanísticas y antropológicas investigaciones, lo que Bonfil Batalla dice que era el sentido profundo que tuvo la monumental obra del fraile franciscano Bernandino de Sahagún: "Conocer para destruir mejor". *Cf.* Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo*, p. 174.
[121] Bernardino de Sahagún, *Psalmodia christiana y Sermonario de los sanctos del año en lengua mexicana*, p. 415.

> […] en otras partes , y en las más, porfían de volver a cantar sus cantares antiguos en sus casa o en sus tecpas (lo cual pone harta sospecha en la sinceridad de su fe cristiana) porque en los cantares antiguos por la mayor parte se cantan cosas idolátricas en un estilo tan oscuro que no hay quien bien los pueda entender sino ellos solos, y otros cantares usan para persuadir al pueblo a lo que ellos quieren, o de guerra o de otros negocios que no son buenos, y tienen cantares compuestos para esto y no los quieren dejar. Para que se pueda fácilmente remediar este daño, este año de 1583 se han impreso estos cantares que están en este volumen, que se llama Psalmodia christiana en lengua mexicana para que del todo cesen los cantares antiguos.[122]

Ya después hasta podría decirse que, en el siglo XVII, nuestra insuperable musa poetisa Juana Inés de Asbaje y Ramírez de Santillana (1648-1695) —mejor conocida como sor Juana Inés de la Cruz— sí conoció, si no el códice, algunos de estos cantares en vivo, puesto que alude y se inspira en ellos como lo muestra su mención del vocablo no-léxico ***tocotin***, que aparece al principio de varios cantares y se refiere al ritmo del ***huehuetl*** (tambor) con que se acompañaba el cantar.

Después de aquello sucedido es posible pensar que hubo un ocaso del *Cantares* sucedido entre el siglo XVII y la primera mitad del siglo XIX, pues los grandiosos historiadores Carlos Sigüenza y Góngora (1645-1700), Lorenzo Boturini Benaduci (1702-1751) y Francisco Javier Clavijero (1731-1787), no obstante de que hacen referencias en sus trabajos a las "producciones poéticas" de los ***nahuah***,[123] nunca, en ningún momento —a decir del maestro León-Portilla— hacen saber o dan muestra de que conocieran dicho códice. Por lo anterior, tenemos que decir que los *Cantares* estuvieron en "grave riesgo de perderse para siempre"[124] entre el "polvo del olvido" de las bibliotecas monacales o eclesiásticas.

Reaparecimiento del *Cantares mexicanos*

Hasta que, después de esa larga noche de más de un siglo, llegó el día del nuevo amanecer de los *Cantares* en el que volvieron a ofrecer su brillo, en algún momento de la década de los cincuenta del mil ochocientos, entre los pasillos de la Biblioteca de la Universidad,

[122] Bernardino de Sahagún, *apud.* M. León-Portilla, en *op. cit*., pp. 157-158.
[123] *Cf. Ibid*., p. 173.
[124] *Idem*.

iluminando con su fulgor los ojos de dos ilustres historiadores: José Fernando Ramírez (1804-1871) y el ***nahuatlato*** Faustino Galicia Chimalpopoca (1805-1877).[125] Este último, a instancias del primero, realiza dos copias del códice: una integra, que fue parte del acervo personal de Ramírez y que fue puesta a la venta después de su muerte;[126] y otra parcial que obtuvo el abate Charles Étienne Brasseur de Bourbourg (1814-1874)[127] de la que se sirvió Daniel Garrison Brinton (1837-1899) para publicarlo como *Ancient náhuatl poetry, containing the náhuatl test of XXVII ancient Mexican poems* en el volumen VII de su obra *Brinton's Librarý of Aboriginal American*, impresa en Filadelfia en 1887.[128] Así, esta insuperable e importante fuente de la tradición ***nahua***, que llamamos *Cantares,* era conocida por el público de lengua inglesa desde aquella década, mientras era muy desestimadamente aún desconocida por el público nacional. Tanto desinterés había, tal vez por el agitado ambiente de transición política que iba del proceso de Reforma al del Imperio, para regresar otra vez al mismo cause anterior, que el códice volvió a perderse según nos cuenta Joaquín García Icazbalceta (1835-1894), pues, a pesar de que en su obra *Apuntes para un catálogo de escritores en lenguas indígenas de América* aparece con el número de clasificación 175 entre los libros de la Biblioteca de la Universidad, esta persona agrega la difícil nota: "Cuando á principios del presente año (1886) visité por última vez la biblioteca de la Universidad, ya no se encontraba en ella este original, bien que constaba en el catálogo".[129] Pérdida de la que ya había dado cuenta Brinton en su obra *Aboriginal authors an theirs productions* en 1883.[130] Aquí podemos especular que el códice, de estar bien ubicado y en uso en la década de los cincuenta, estuvo en posibilidades de perderse una vez más y para siempre entre las confiscaciones y los traspasos de la Biblioteca de la Universidad a la recién inaugurada Biblioteca Nacional, esto por el seguimiento práctico del Decreto de Desamortización de bienes eclesiásticos de la conocida Ley Lerdo de 1856.[131] Mas el destino

[125] *Cantares mexicanos*, Dr. Antonio Peñafiel, reproducción facsimiliaria del Manuscrito original existente en la Biblioteca Nacional, Oficina tipográfica de la Secretaría de Fomento, México, 1904.
[126] Reproducción que se encuentra hoy en la Biblioteca Nacional de España, según nos cuenta el maestro León-Portilla.
[127] Reproducción que se encuentra hoy en el Museo de la Universidad de Pennsylvania como parte de la colección Brinton.
[128] Este trabajo de Brinton es el primero en dar a conocer la fuente manuscrita, además, lo hace con un estimable y amplio estudio, una traducción, vocabularios y notas de veintisiete cantos.
[129] Garcia Icazbalceta, *apud* M. León-Portilla, *op. cit.*, pp. 31-32.
[130] *Cf. Cantares mexicanos*, Dr. Antonio Peñafiel, p. 3.
[131] A saber, el 30 de noviembre de 1856, con Ignacio Comonfort como presidente de la nueva República reformada, éste proyectó con un decreto la creación de la Biblioteca Nacional, cediendo para cumplir ello el 21

no lo quiso así, encontrándose, una vez más y para siempre, su fulgor entre la luz de los años ochenta de aquel siglo "entre muchos libros viejos amontonados",[132] en la casi recién reinaugurada Biblioteca Nacional de México por su entonces director José María Vigil (1829-1909), ya que en algún momento de los días de la década mencionada hizo referencia, para conocimiento de la comunidad académica mexicana, de la existencia de tal tesoro en un artículo homónimo "*Cantares mexicanos*", el cual apareció en la *Revista Nacional de Letras y Ciencias* en el año 1889; después, también lo daría a conocer a través de su *Informe sobre el manuscrito de Cantares mexicanos*, dentro del contexto del XI Congreso Internacional de Americanistas en la Ciudad de México en 1895.

Primeras ediciones y otras publicaciones

Antonio Peñafiel Barranco (1830-1922) a partir de ese descubrimiento hace dos diferentes publicaciones del códice; la primera, es una transcripción paleográfica de los cantos, sin estudio y sin traducción, sólo acompañada de una versión de la traducción al inglés del ***Cuicapeuhcayotl*** hecha por Brinton, incluida en su *Colección de documentos para la historia de México*, de 1899;[133] la segunda, es una reproducción facsimilar tipográfica que intituló *Cantares en idioma mexicano, reproducción facsimilar del manuscrito original existente en la Biblioteca Nacional*,[134] publicada en 1904. Sin embargo, fue hasta los años treinta ya del

---

de septiembre el edificio de la Universidad, sus libros y sus fondos nombrando como su director a José Fernando Ramírez Álvarez; pero México, del año 1863 al 1867, dejaba de ser República para ser el Segundo Imperio Mexicano, con un gobierno monárquico y hereditario con el príncipe Ferdinand Maximilian Joseph María von Hansburg-Lothiringen (1832-1867), quien dirigió nada profesionalmente la Biblioteca, pues se perdieron numerosos volúmenes, siendo finalmente clausurada y sus libros encajonados; ya en 1867, cuando se restablece la República, el día 30 de noviembre, se expide el decreto de reabrir la Biblioteca nombrando como director a José María Lafragua Ibarra (1813-1875) y cediendo la antigua iglesia de San Agustín para instalar sus archivos de libros; ya luego, en el año 1880, se nombra para sustituir a Lafragua a José María Vigil Gallego (1829-1909); sólo que sería reinaugurada, más bien, ya con el templo acondicionado como su sede hasta el 2 de abril de 1884. Enciclopedia de la Literatura en México, (http://www.elem.mx/institucion/datos/296) [Última consulta: 12 de mayo del 2021.]

[132] M. León Portilla, "Introducción", en *Cantares*, 2011, vol. I, p. 30.

[133] *Vid.* Antonio Peñafiel, "Colección de documentos para la historia mexicana", en *Colección Digital UANL* [en línea], México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1897-1903, t. II.

[134] *Vid. Cantares mexicanos*, Dr. Antonio Peñafiel, reproducción facsimiliaria del Manuscrito original existente en la Biblioteca Nacional, México, Oficina tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1904.

siglo XX que aparecieron sus estudios serios y profundos con sus respectivas traducciones a otras lenguas.

Era 1937, y en la revista de cultura mexicana *Ábside*, el historiador de la historia antigua mexicana, Ángel María Garibay Kintana (1892-1967), pública los artículos "Tres poemas aztecas" y "Los poetas aztecas ante el enigma del más allá",[135] que inician una serie de publicaciones que dan al códice un trato con enfoque humanista, que le otorgaba un valor literario que subrayaba sus propios planteamientos de las cuestiones que conciernen hondamente al existir del hombre en la tierra. En 1940, sale a la luz su libro *Poesía indígena de la altiplanicie* y, en 1942, en la revista *Filosofía y Letras*,[136] y el filólogo historiador había logrado con su difusión despertar intereses, dudas y rechazos en el ávido público de lo nuestro, entregándoles dos consistentes volúmenes de *Historia de la literatura náhuatl*, de 1953 y 1954,[137] hablando de "su origen proveniente de tradición antigua, de sus géneros y temáticas", así, como de las "formas de presentación en el contexto de sus fiestas".[138] Y, como dice el maestro León-Portilla, Garibay nos abrió el camino para acercarse a los cantares mexicanos valorándolos como creaciones de altísimo valor literario, rematando sus trabajos dedicados a estas atenciones con sus tres volúmenes de *Poesía náhuatl* editados en 1964, 1965 y 1968,[139] respectivamente, donde entrega sus propias versiones del manuscrito, abarcando del manuscrito los folios 16v al 26v, del 31v al 36r y del 7v al 15r en el II volumen de *Poesía náhuatl*, mientras que en el III volumen abarca los folios 26v al 31v, del 36r al 36v, del 55v al 56r, del 65r al 71v, el 53v y del 72r al 79v.[140]

Antes de las publicaciones últimas de *Poesía náhuatl* del maestro Garibay, el investigador alemán Leonhard Schultze-Jena (1872-1955) publicaba el texto paleografiado, con versión al alemán, por lo menos hasta el folio 57v del manuscrito original con el título *Alt-Aztekische Gesänge* (*Cantos antiguos aztecas*), que se encuentra dentro de la serie *Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas* (*Fuentes para historia antigua de América*),

---

[135] *Vid.* Ángel María Garibay Kintana, "Tres poemas aztecas" y "Los poetas aztecas ante el enigma del más allá", en *Ábside*. *Revista de Cultura Mexicana*, México, núm. 1937, pp. 11-23.
[136] *Vid.* A. M. Garibay Kintana, "Poesía indígena precortesiana", en *Filosofía y Letras*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, núm. 10, 1942, pp. 119-147.
[137] *Vid.* A. M. Garibay Kintana, *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrua, 2007, 2 vols.
[138] M. León Portilla, "Introducción", en *Cantares*, 2011, vol. I, p. 188.
[139] *Cf. Ibid*., pp. 188-189. *Vid.* A. M. Garibay Kintana, *Poesía nahuatl*, paleografía, vesión, introducción, notas y apéndices de A. M. Garibay Kintana, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1964-1968. 3 vols.
[140] *Cf.* M. León Portilla, "Introducción", en *Cantares*, 2011, vol. I, p. 191.

del Instituto Iberoamericano de Berlín, publicados en 1957;[141] versión que, a decir del maestro León-Portilla, tiene los méritos de tener una paleografía cuidadosa, la traducción que "deja percibir la belleza y profundidad del pensamiento de la poesía náhuatl",[142] introducción que "deslinda las composiciones que considera de la tradición antigua de aquellas otras posteriores",[143] además de "un vocabulario que da razón de su interpretación de las voces nahuas que aparecen en *Cantares*".[144]

La última edición

Pero antes, en 1956, el doctorante Miguel León-Portilla sustentaba como tesis *La filosofía náhuatl estudiada en sus propias fuentes,*[145] trabajo que tiene como fuente los *Cantares*, presentándolos como "expresión poética de varias cuestiones fundamentales que han preocupado a los pensadores de otras culturas de diversos tiempos",[146] destacando algunas como: ¿Es posible decir palabras verdaderas en la tierra? ¿Cómo dar rumbo al corazón? ¿Qué puede expresarse acerca del Dador de la vida? ¿Tienen alguna raíz los seres humanos? ¿Qué es la poesía entendida como flor y canto?[147] Además, esa fuente fructifico en los libros *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, publicado en 1961,[148] y *Trece poetas del mundo azteca*, impreso en 1967,[149] que se enriqueció en 1991 y apareció entonces como *Quince poetas del mundo náhuatl.*[150] Es hasta el año 1994 que nos entrega una edición facsimilar el maestro León-Portilla, con una paleografía del texto completo de José G. Moreno de Alba, así como con una versión al español y anotaciones de su texto como parte

---

[141] *Vid.* Leonhard Schultze-Jena, *Alt-Aztekische Gesänge* (*Cantos antiguos nahuas*), Berlín, Instituto Iberoamericano de Berlín, 1957.
[142] M. León Portilla, "Introducción", en *Cantares*, 2011, vol. I, p. 189.
[143] *Idem.*
[144] *Idem.*
[145] *Vid.* M. León-Portilla, *La filosofía náhuatl: estudiada en sus propias fuentes*, prólogo de A. M. Garibay Kintana, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2017.
[146] M. León Portilla, "Introducción", en *Cantares*, 2011, vol. I, p. 190.
[147] *Cf. Idem*.
[148] *Vid.* M. León–Portilla, *Los antiguos mexicanos: a través de sus crónicas y de sus cantares*, México, FCE, 1961.
[149] *Vid.* M. León-Portilla, *Trece poetas del mundo azteca*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1978.
[150] *Vid.* M. León-Portilla, *Quince poetas del mundo náhuatl*, México, Diana, 1994.

del proceso de restauración y reencuadernación. Pero, sólo después de veinte años de labor, nos entregan en 2011 un estudio codicológico, con restauración y reencuadernación del códice como parte del trabajo del Seminario de Cantares mexicanos y del Seminario de Cultura Náhuatl, tanto el maestro León-Portilla como los ***nahuatlahtotin*** (nahuahablantes) de Santa Ana ***Tlacotenco***[151] Librado Silva Galeana, Francisco Morales Baranda y Salvador Reyes Esquiguas, quienes nos ofrecen una justa paleografía, una grandiosa traducción e interesantes anotaciones, y, junto con eso, una de las mejores maneras de acercarnos al códice *Cantares mexicanos.*

Pormenores de códice

Además, sobre lo antes dicho, lo importante es desempolvar e ir abriendo el ***petlacalli*** (cofre de piedra), que tenemos ante nosotros, hacer trasmisión de lo heredado por la tradición ***nahua*** e ir conmemorando hoy semejante acervo de conocimiento. Así que, abundando un poco en nuestros intereses sobre el contenido que podemos encontrar en el códice *Cantares*, hay que subrayar lo siguiente:

- *Primero*, que guarda el manuscrito en alfabeto latino una serie de cantares compuestos en diferentes momentos, de los cuales distinguimos ampliamente dos tiempos, unos en la antigüedad, previos al año 1519, y otros, posteriores, contemporáneos a la Conquista. De los primeros cantares, al ser donde centramos nuestra ocupación, queremos partir de la obviedad de que son propios del contexto ***nahua***, anterior al asombroso encuentro intercultural de mundos; esto se puede afirmar, sin duda, por sus contenidos originales, como son los asuntos de cantores como el ***cuicatzine*** (cantor) en busca de la ***in xochitl in cuicatl*** (la flor y el canto); los asuntos guerreros como la ***itzmiquiztequitl*** (muerte al filo de la obsidiana); los sacrificios humanos como la ***huitzilxochiatl*** (agua florida del colibrí), la mención

[151] Es uno de los doce pueblos de la Alcaldía de Milpa Alta de la hoy CDMX, el cual es considerado como último bastión de habla ***náhuatl*** en ésta creciente y transformada ciudad; pueblo de dónde he tenido fortuna sean mis maestros de la lengua, el doctor historiador Ignacio Silva Cruz (1970) y el lingüista Sergio Sevilla Peña (1983).

de deidades como ***Ce-Ollin*** (uno-movimiento), ***Ipalnemoani*** (Dador de la vida), ***Nacxitl***, y, además, por sus terminologías como ***Ximoayan*** (Lugar donde se hace el descarnamiento), ***Tocenpopolihuiyan*** (Nuestra región en común de perdernos), ***Tocenchan*** (Nuestra casa en común), ***Huilohuayan*** (Lugar a donde se va), ***Quenonamican*** (Donde de algún modo nos encontramos), ***Atelocan*** (Lugar sin chimenea), ***Mictlan*** (Lugar de la muerte). De los segundos, sabemos que fueron compuestos dentro del contexto colonizador porque están acompañados de sus fechas, sus eventualidades y de sus autorías, además, de tener ciertas interpolaciones de origen cristiano.[152] Por esto el ***Cantares*** se convierte en un inestimable material documental de *archivo* por ser el soporte que guarda composiciones que, entonces, pueden leerse como literatura o como poesía aunque, es de saber, no es su carácter original.[153]

- *Segundo*, que asumiendo a estos cantares, en calidad de tales, es imperativo agregar que no sólo eran recitados, sino que también eran entonados dentro de cierto contexto con el acompañamiento de música y danza generando una fiesta sagrada, en una especie de *puesta en escena* de ambiente ritual donde se iban desplegando diversos lenguajes y códigos de comunicación, fónicos, musicales, gestuales al aire público, donde se reunía la comunidad en las plazas de las antiguas ciudades. Alcanzamos a imaginar que, sea quien sea, aquél que fuese concurrente de esto debía sentir algo impresionante el estar siendo participe de dichas rúbricas rituales que inducían protocolariamente, por una serie de motivos y motivaciones contextuales, a la solemnidad de la experiencia religiosa, política y social que le otorgaban pertenencia de clase e identidad dentro de la sociedad y el cosmos. Por lo que, entonces, el *Cantares* puede leerse, si como documento, pero también —y sobre todo— como un monumento del repertorio al tenerlo desde su carácter de vital práctica ritual del canto de las sociedades de tradición ***nahua***.

[152] M. León Portilla, "Introducción", en *Cantares,* 2011, vol. I, pp. 196-200.

[153] Aquí tratamos de ir dando cuenta de que el códice de *Cantares mexicanos* hace referencia de una práctica ritual del canto, la música, la danza y demás elementos que no se ajusta a su sola interpretación como texto escrito; por lo tanto, es de reconocer que se abren de principio dos distintas formas de intertarlo: como producto poético-literario, hecho para su lectura, o como una práctica del canto que es ejecutada en en ambiente conferido para producir un ambiente ritual.

- *Tercero*, a decir, de las autoasignaciones ***nahua*** para referirse a los cantos rastreadas en el *Cantares,* encontramos los nombres ***Cuicapeuhcayotl*** (Génesis del canto), ***Mexica otoncuicatl*** (Canto otomí-mexica), ***Tezozomoctli ic motécpac*** (Así se entronizó ***Tezozomoctli***), ***Yaocuicatl*** (Canto de guerra), ***Cuauhcuicatl*** (Canto de águilas), ***Ocelocuicatl*** (Canto de jaguares), ***Yaoxochicuicatl*** (Canto florido de guerra), ***Yaocuicacuextecayotl*** (Canto de guerra al modo ***Huaxteca***); denominaciones de las que podríamos colegir ciertas atenciones, intenciones y sentidos culturales; pero, entonces, habría que aceptar que encontraríamos aún más sustancia de la que buscamos adentro de ellos. A esto queremos agregar el testimonio de los *Memoriales*,[154] de Toribio de Benavente Motolinia, puesto que nos comenta sobre denominaciones generales de los cantares, en la entonces lengua franca del ***Anáhuac***, apercibiendo que lo hace discurriendo sobre la danza, aludiendo, por un lado, al ***netotiliztli*** y, por otro, al ***macehualiztli***; veámoslo con más detalle:

> En esta lengua de Anáhuac la danza o baile tiene dos nombres: el uno el ***macehualiztli*** y el otro ***netotiliztli***. Este postrero quiere decir propiamente baile de regocijo con se solazan y toman placer los indios en sus fiestas, ansí como los señores principales en sus casas y en sus casamientos, y cuando ansí bailan y danzan, dicen, ***netotilo***, bailan y danzan; ***netotiliztli***, baile o danza. El segundo y principal nombre de la danza se llama ***macehualiztli***, que propiamente quiere decir merecimiento: ***macehualo*** quiere decir merecer; tenían este baile por obra meritoria, ansí como decimos merecer uno en las obras de caridad, de penitencia, y en las otras virtudes […] Y estos bailes más solemnes eran hechos en las fiestas generales y particulares de sus dioses y hacíanlos en las plazas. En estas no sólo llamaban y honraban e alababan a sus dioses con cantares de la boca, más bien con el corazón y con los sentidos del cuerpo, para lo cual bien hacer, tenían e usaban de muchas memorativas, ansí en los meneos de la cabeza, de los brazos y de los pies, como con todo el cuerpo trabajan de llamar y servir a los dioses.[155]

De este testimonio lo que queremos rescatar es la caracterización de esas danzas llamadas ***macehualiztli***, al ser la que más se ajusta, por la solemnidad, a lo que tratamos,

[154] *Vid*. Toribio de Benavente Motolinía, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales della*, edición de Edmundo O 'Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971.
[155] Toribio de Benavente Motolinía, *apud* M. León-Portilla, *Cantares mexicanos*, tomo I, pp. 210-211.

sobre todo en la parte que dice: "En estas no sólo llamaban y honraban e alababan a sus dioses con cantares de la boca, más bien con el corazón y con los sentidos del cuerpo, para lo cual bien hacer, tenían e usaban de muchas memorativas, ansí en los meneos de la cabeza, de los brazos y de los pies, como con todo el cuerpo trabajan de llamar y servir a los dioses". Para resaltar así los sentidos de que los cantares son usados para llamar, honrar y alabar a la divinidad; y de que son un amplio repositorio de memoria y de que se desenvuelven en gran parte corporal y gestualmente. Eran pues cantares rituales para transmitir conocimiento de manera vivencial, irrumpiendo en lo cotidiano.

Con estas tres atenciones, queremos dejar manifiesto como dispondremos del códice, ya que, por un lado, a nuestro entender, tenemos la materialidad del códice como cápsula de tiempo sellada hace más de cuatrocientos cincuenta años en el papel con la tinta y la escritura alfabética, que nos ofrece unas instantáneas de los sonoros relatos de aquellos cantares de varias épocas, para asumir que es a partir de ahí y sólo de ese ejercicio que los cantares pueden ser tratados como literatura o como poesía desde la tradición occidental;[156] por otro lado, también muestra por defecto la (in)materialidad que es todo aquello contextual que la escritura no apresa en el soporte alfabético, referido como boato ritual, musical y dancístico intraducible e insalvable, de uso ceremonial y social desde la tradición ***nahua***; además, seguiremos la búsqueda de la autorreferencialidad como intento de usar una fuerza centrípeta en nuestro trabajo que nos conducirá a regresar siempre a los principios propios de los mismos ***nahuah*** como una búsqueda de inmunidad que evite que en nuestro acercamiento comprensivo se enajenen con perspectivas extrañas fuera de nuestro mexicano contexto antropológico-filosófico.

Después de apuntar un poco en general del *Cantares*, aquí en particular queremos detenernos, como hemos venido apuntando, y concentrar nuestra atención en la primer ***quetzalchalchiuitl*** (joya preciosa) que nos ofrece, que es por lo demás especialísima, y se trata del cantar primero intitulado ***Cuicapeuhcayotl*** para nuestras indagaciones «antropológico-filosóficas», puesto que encontramos en él toda una raigambre, que creemos

[156] Por otra parte, que desde que ciertas personas de los pueblos originarios aprendieron a escribir alfabéticamente, tanto en español como en lengua indígena, se comenzó con la escritura de una serie de crónicas de corte histórico, iniciándose con eso propiamente la literatura indígena; hoy es innegable la existencia de que el ejercicio de escritura es muestra de una literatura y una poesía como parte de la expresión propia de nuestros pueblos.

podemos ajustar en términos, límites y horizontes de un humanismo, consultándolo como una fuente documental y monumental que permitirá, por medio de nuestras propuestas coordenadas metódicas, situarnos en la posibilidad de poder percibir, desde sus propias concepciones y sus propios relatos, imágenes vivas de la presencia de la ***tlacatl*** (persona) desde sus intenciones inmanentes y sentidos trascendentales de la vida cotidiana del mundo ***nahuah***, tal vez como algo que permanentemente ha estado apareciendo, haciendo presencia, desde la antigua Mesoamérica hasta el México contemporáneo, desde el suceso de días de tiempos remotos hasta este momento.

Al intentar situar en espacio y tiempo al ***Cuicapeuhcayotl***, la empresa se torna un tanto dificultosa para hacerlo precisamente, sin embargo, hay que realizarla. Por lo que del espacio asumimos que nos es suficiente, por el momento, ubicarlo a través de la lengua en el contexto de los ***Altepemeh nahuah*** (pueblos ***nahuah***) de la cuenca del Valle de México y de las sierras en sus alrededores, que ya hemos señalado arriba; del tiempo, podemos decir que al ser un canto original, es decir, que trata sobre el origen del canto, tendría la antigüedad de un momento arcaico, fundacional y a esto, además, habría que sumar que tiene el brillo de una obra madura, bien acabada y refinada, tanto que es de suponerlo como un clásico dentro del canon de *cantares* ***nahuah***, estos rastros, a su vez, son señas de antigüedad y de consumación. Señas que a su vez lo atrasan y lo adelantan en su tiempo original. Y sólo entonces, hasta aquí, reconocemos el alcance de la estrategia utilizada de fechar algunos de los cantares antiguos —como se ha hecho— cotejando con otras fuentes las fechas de los eventos relatados en el canto como podría ser usado en el caso de ***Tezozomoctli ic motecpa*** (Así se entronizo ***Tezozomoctli***), que fue en el siglo XIV, en el año de 1343, pero, en el caso nuestro, se torna un tanto difícil fecharlo y, más bien, hay que conjeturar agudizando esa técnica, puesto que no contamos con indicios —como hemos visto— más que sólo el relato que alude a una antigua tradición ritual del canto, ya que cuenta de un momento primordial, de una situación primera que nos habla de un tiempo al parecer muy remoto en el que se fue instituyendo tal práctica ritual. Por otro lado, más ampliamente, si le otorgamos la temporalidad de origen de estas sociedades, podríamos dotarlo de por lo menos más de un milenio de antigüedad por la presencia de estas comunidades a decir de las fechas de migración, puesto que así lo leemos. Y sólo por poner un ejemplo sobre el aparecer de los cantares en la tradición antigua ***nahua***, podemos citar del códice ***Chimalpopoca*** un relato de

la huida de ***Quetzalcóatl***, que lo expone como cantor y como forjador de cantos, pues él, cuando es engañado por los emborrachadores ***Ihuimécatl*** y ***Toltécatl***, se despide cantando su propia canción lastimera, quien es respondido por sus acompañantes usando también el canto para su respuesta. Relato éste que nos muestra cómo el canto ya se manifestaba como una institución ***nahua*** bien arraigada desde sus orígenes.[157]

A esto podemos agregar, si interceptamos los indicios, el parecido de los temas y de las intitulaciones referidas a la influencia de los pueblos de lengua ***oto-mangue*** de los II, III, IV cantares (f.2r al f.3r), además, de la nota del ***nahuatlato*** escribano debajo del título ***Xopancuicatl nenonotzalizcuicatl ipampa in aquique onmixtilia in yaoc*** (Canto de primavera, canto de exhortación para quienes no quieren enaltecerse en la guerra) del cantar XII —f.6r al f.6v—. Luego, demos aliento a la nota:

> Cantares antiguos de los naturales otomis que solían cantar en los convites y casamientos buelto en lengua mexicana, siempre tomando el jugo y el alma del canto yrrazenes metafóricas quellos decían como vuestra reverencia lo entenderá i mejor que no yo por mi poco talento y tan yban con razonable estilo y primor para que vuestra reverencia las aproveche y entremeta a sus tiempos que conuiniere como buen maestro que es vuestra reverencia.[158]

Lo que nos interesa de este testimonio[159] es la parte donde presenta los "Cantares antiguos de los naturales otomís que solían cantar en los convites y casamientos vuelto a lengua mexicana…", para señalar lo que parece ser un reconocimiento de una herencia cultural por parte de la "antigua tradición" del canto de los pueblos ***oto-mangue*** a los pueblos ***nahuah***, lo que es constatado por los otros tres cantares indicados como pertenecientes a los "***otomís***" y, en suma, por la búsqueda de una traducción respetuosa, "[…] siempre tomando el jugo y el alma del canto ynazenes metafóricas quellos decían…" de la primera lengua a la segunda; con lo anterior, más la recurrente figura del ***cuicatzine*** (cantor) tanto en los cantares ***oto-mangue*** y como en los cantares ***nahua***, podríamos atribuir una influencia de mayor

---

[157] *Vid. Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles*, traducción directa del ***náhuatl*** por Primo Feliciano Velázquez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

[158] M. León-Portilla, "***Xopancuicatl nenonotzalizcuicatl ipampa in aquique onmixtilia in yaoc*** (Canto de primavera, canto de exhortación para quienes no quieren enaltecerse en la guerra)", en *Cantares*, 2011, t. 2, vol. I, p. 74.

[159] M. León-Portilla usa este testimonio para comentar de que fue en realidad una persona ***nahua*** quien escribió el *Cantares*, a decir, de la palabra ***irrazenes*** y por la dedicatoria.

antigüedad a nuestro canto original y, por supuesto, a la tradición misma del canto ritual. Esperamos que este breve entrecruzamiento baste para poder otorgarle al ***Cuicapeuhcayotl*** una antigüedad pronunciada que se nos pierde entre los ciclos solares y lunares de los orígenes de nuestros pueblos milenarios que habitan(ban) estas tierras, pero que suma seguro más de mil años situándolo dentro del periodo clásico. De esta manera, el testimonio documental sobre la antigüedad del ***Cuicapeuhcayotl*** como un canto original nos aparece, más bien, como la alusión a una tradición todavía más antigua de los pueblos mesoamericanos. Tradición que, por cierto, sigue ocurriendo en este justo instante en muchos lugares de nuestra extensa Matria. Al parecer, en esta tierra desde tiempos ancestrales, los espíritus de estos pueblos han optado por el canto como una inigualable manera de expresión humana en la que se desarrollan y dirigen las energías con un personal y social sentido de *vida trascendental*.

Baste esto por el momento como presentación para encuadrar y situar lo que es importante en este trabajo y así iniciar nuestro acercamiento comprensivo a la ***tlacatl nahua*** (persona ***nahua***) a través del crisol una «antropología filosófica».

OBITUARIO

† Tepecano
† Kitanemuk
† Gabrielino
† Fernandeño
† Tubar
† Ópata
† Eudeve
† Pochuteco
† Cochimí
† Subtiaba
† Chiapaneco
† Mangue
† Chicomuselteco
† Choltí
† Tapachulteco
† Chontaleño
† Ixcateco
† Huatiquimare
†Cuitlatepeques
† Tlatzihuisteco
† Tuzteco
† Tlacotepenco
† Cuyutumateco
† Tolimeco
† Chumbia
† Tizteco
† Texcateco
† Comateco
† Panteco
† Tlaxomulteco
† Tecuexe
† Acaxee
† Xiximes
† Tópia
† Coca
† Colotlon
† Colorados
† Agualulcos
† Cozcon
† Tebocos
† Ninos
† Cuachichitl
† Coscanica
† Tequipra
† Cacupica
†Cohuilolteco
† Tobosos
† Olive
† Xamombres
† Tamaulipeco
† Purango
† Cácori
† Chihch
† Piro
† Chinora
† Conchos
† Mejuos
† Tupacolmes
† Anchones
† Cholomes
† Mezquites
† Cacalotes
† Oposines
† Conujos
† Polones
† Sívolas
† Puliques
† Pasolmes
† Arigomes
† Otoquitomanes
† Pojolomes
† Mommites
† “ ….. ”[160]

[160] Valga ésta última cruz en representación de las lenguas desaparecidas, pero que son desconocidas y no tenemos ni siquiera su nombre.

CAPÍTULO III

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA: *NAHUATLACATL* (PERSONA *NAHUA*)

[…] En su audaz evasión se transfigura,
tuerce la órbita de su destino
y se arrastra hacia lo informe…

—José GOROSTIZA—

[…] El pueblo mexicano tiene dos obsesiones,
el gusto por la muerte y el amor a las flores.
Antes de que nosotros habláramos castilla
hubo un día del mes consagrado a la muerte
había extraña guerra que llamaban florida
y en sangre altares chorreaban buena suerte.

También el calendario registró un día flor.
Día xochitl, Xochipilli se desnuda al amor
de las flores, sus piernas, sus hombros, sus rodillas
tienen flores. Sus dedos en huecos tienen flores
frescas a cada hora. En su máscara brilla
la sonrisa profunda de todos los amores…

—Carlos PELLICER—

El antropólogo le pregunta al indio:
—¿Por qué andas desnudo?
El indio responde:
—Es que en mi pueblo todo es cara.[161]

—Jean BAUDRILLARD—

Vamos, los invitamos a hacer un camino *intuitivo*,[162] esperando que al andarlo podamos tener una «aproximación vivencial» con los ***nahuah*** contemporáneos a partir de algunos de sus

[161] Este epígrafe queremos usarlo como una sátira que nos permite entender y ejercer la importante suspensión de juicio como un acto de depuración de la conciencia para poder accerder a nuestro *acercamiento comprensivo* y de *reconocimiento*; además de situarnos, no como un filósofo-antropólogo *extranjero*, sino como uno *nativo*, como alguien que se espejea y se enfrenta con su otro *sí mismo*, situándose en su espacio tiempo tratando de encontrarse y enfrentarse con las situaciones mismas; así, dar cuenta de la participación activa y afirmativa de nuestra *persona de estudio*.

[162] La *fenomenología* hace una reivindicación de la *intuición*, pues se tiende a pensarla, a decir de A. Caso, como « […] el disfraz por donde se introduce en la filosofía el mundo inconexo de la fantasía…» (*Obras completas*, t. III, p. 58, *apud.* A. Zirión Quijano, *op. cit*., p. 34), convirtiéndola incluso en el fundamento de la filosofía misma siendo, entonces, una operación cognoscitiva ligada siempre al sentido por medio del acto por el cual las significaciones llegan a su plena clarificación racional. Nosotros propiamente hablando nos referimos a la «intuición directa», como vida intencional dirigida al mundo y al mundo como su correlato, que en nuestro

primordiales «sentidos vitales»,[163] para que, con tal inspiración, al transitarlo, logremos encontrarnos con «escenas vivas»,[164] milenarias, cargadas de saberes e intenciones, perfiladas desde la «antropografía ***nahua***», a saber, desde la propia concepción de <***tlacatl***>, para que, de ese modo, logremos tener una actual aproximación comprensiva con nuestra «persona de estudio» y así, por la vía de la comprensión de sus «vivencias», podamos hacer manifiestos los «sentidos» propios de sus *decires*, *contares* y *haceres*.

Para comenzar con nuestro caminar por este proyecto de intenciones «antropológico-filosóficas»,[165] hemos de acceder, por decirlo así, a un punto en el que nos pongamos hombro a hombro con los ***nahuah*** y podamos partir del *reconocimiento* de la interioridad humana como «conciencia de sí», del *reconocimiento* de las otras personas dentro de una reciprocidad comunitaria como «conciencia del otro» y, además, del *reconocimiento* de pertenecer a cierta sociedad como «*conciencia* de la institución social»,[166] para arribar a un *grado cero* de la «conciencia» y presentarnos a la reflexión filosófica, con nuestros recursos, desde las perspectivas ***nahuah***, las siguientes cuestiones: qué *conciben* de sí mismos y cómo se *conciben* a sí mismos; también, qué se *relatan* y cómo se lo *relatan*; además, cómo se resuelven, desde sus particulares «concepciones» y «narraciones», el qué *hacer* y el cómo

---

caso nos pone frente a los ***nahuah*** en la cotidiana realidad socio-política de nuestra sociedad mexicana. *Cf.* L. Villoro, "La reducción a la inmanencia", en *op. cit*. p. 279.

[163] La concepción de «sentido», en términos fenomenológicos, nos refiere a la «intencionalidad» y en el valor otorgado a las *palabras*, a las *acciones* y a las *narrativas*. Aquí, además, hablamos en plural de "sentidos", suponiendo que a través de la milenaria historia de los ***nahuah*** no sólo hubo una sola concepción de <***tlacatl***>, sino que éstas se forjaron en diferentes momentos, derivándose de instituciones hechas por los grupos políticos vencedores, que gozaban de las prerrogativas de socializar su ideología, no obstante, tomamos en cuenta que al acotarnos a la fuente primera de los *Cantares*... y al ser selectivos sobre muchos otros cantos del compendio, tendremos acercamiento a *una* de muchas concepciones de <***tlacatl***> de las distintas que pudieron concebir las distintas sociedades ***nahuah***, desde sus propios medios de producción, a lo largo del tiempo; lo anterior lo hacemos suponiendo, sobre todo, los trabajos que ha realizado sobre los ***nahuah*** el maestro historiador Alfredo López Austin, haciendo uso del materialismo histórico, mediante el cual, a partir de la definición de ideología, nos ofrece una mirada concreta con una serie concepciones metodológicas para hacer posible la distinción entre diversas concepciones ideológicas que convivieron y que estuvieron seguramente en disputa por pertenecer a grupos de poder antagónicos. *Cf.* A. López Austin, *op. cit*., pp. 15-26.

[164] Cuando hablamos de una escena, la asumimos como un «retrato fenomenológico» que nos hacemos con la *imaginación consciente* para recrearnos «situaciones inmanentemente trascendentales del presente»; es decir, estas escenas o imágenes que nos recreamos pueden ser ajustadas a situaciones cotidianas, ofreciéndosenos, entonces, ciertas comprensiones por sus exposiciones.

[165] Aquí queremos suscribir la perspectiva antropológica de Roy Wagner, *The invention of culture*, recogido por Roberto Martínez G. en el artículo "La antropología en los estudios de cultura náhuatl", del número 50 de la revista *Estudios de Cultura Náhuatl*. Dice el antropólogo qué hay que «tratar al otro en serio», es decir, comprender los testimonios en las investigaciones no como meras creencias sino como un saber asemejándolos a la verdad.

[166] Estos tres reconocimientos permitirán ir abriendo camino dialécticamente a través de toda nuestra investigación.

realizan dicha *praxis*; y, por último, en sentido más amplio y para terminar, cómo intencionan su vida cotidiana hacia la posteridad.

Hasta aquí hemos llegado a esto que parece un páramo, miramos a todos rumbos, arriba, abajo y volvemos al centro nuestro en donde estamos parados, para encontrarnos con lo que percibimos un ***ameyalco***, a saber, una fuente de manantiales, un venero en donde podremos abrevar los elementos necesarios, para figurar pinturas en movimiento de la vida ***nahua*** y encontrarnos con las imágenes vivas que estamos buscando. Este abundante ***ameyalco*** es el códice *Cantares mexicanos*; y de esta prolifera fuente hay un manantial especial que nos ha atraído para realizar nuestras aclaraciones, este es el cantar intitulado ***Cuicapeuhcayotl***.[167] Luego acá, primero, rastrearemos la concepción que de «sí mismos» habita en el canto elegido. Segundamente, indagaremos cómo esas *concepciones* son sustratos con los que nutrieron el *relato* que habita dentro del *canto* con que se cuentan a sí mismos. Luego, estamos interesados en encontrarnos con el pleno dinamismo de la *práctica* del canto en la que se reafirman y confirman las *concepciones* y el *relato*, antes reunidos. Ya, en este momento, a estas alturas podremos avizorar y conocer comprensivamente diversos «sentidos» de cierta ***nahua tlacatl***,[168] que aparecen en nuestro referido canto, en los términos de sus propios «valores» e «intenciones trascendentales»; lo anterior, permitirá el *reconocimiento* de los «sentidos» expuestos. «Sentidos» que, vistos diacrónicamente,[169] los intuimos como *presencias*, como lazos comunicantes entre el pasado y el presente, a saber, como "núcleo duro",[170] que, aún hoy, es manifiestamente llevado a cabo en la expresión cotidiana de la vida de los ***nahuah*** contemporáneos. Así, de este modo, habremos logrado

[167] *Cantares mexicanos, op. Cit., vol. II, tomo I, pp. 12-21.*

[168] Aquí conviene la precisión de que asumimos qué el canto referido pertenece a cierto momento histórico de los ***nahuah*** y que no lo podemos ubicar más que vagamente en un pasado antiguo previo al siglo XVI pero que, por razones antedichas, esos «sentidos» no fueron inmutables a través del tiempo, sino que, por supuesto, se adecuaron a sus condiciones materiales y culturales.

[169] Para salvar los anacronismos, de querer conocer a los ***nahuah*** actuales, desde un texto referido a prácticas de oralidad, canto y danza, que suponemos como prácticas ancestrales que, según nosotros, continúan teniendo en sus prácticas actuales. Tal práctica, entonces, se nos muestra hoy como parte de estos lazos comunicantes que los enlazan con el pasado antiquísimo como muestras de *resistencia* y *resiliencia*; *práctica* que se integra con otras *prácticas* como siembra de maíz y la producción de tortilla, la producción textil y de bordados, el peregrinaje a lugares de culto, la lengua ***nahua*** en todas sus variantes y sus lenguas primas, el canto y la danza, conocimiento de plantas medicinales, la pintura y sus símbolos, etc., que son propios de la cultura ***nahua***.

[170] Lopez Austin trata a el "núcleo duro" como el conjunto de elementos de una cosmovisión que tienen una gran resistencia al cambio histórico, que estructuran y dan sentido al resto de la cosmovisión y es lo que permiten «el reconocimiento histórico de una forma característica de concebir el mundo a través de milenios». Apuntes de clase.

estrechar nuestros acercamientos, y, sobre todo, estaremos en mejor situación de revalorar esos «sentidos» que dan cause al río de la *vida personal*, de la *vida en comunidad* y de la *vida social* de ciertas instituciones sociales ***nahuah***; a lo mejor, todo esto nos permita aproximarnos a mirar de una manera cabal lo que ven cuando miran el horizonte de mañana por estar en comprensión de una concepción que tienen de «sí mismos» y sobre «cómo se proyectan a futuro».

Ahora sí, a continuación, presentamos, por lo tanto, la fuente principal que será nuestro abrevadero, este es el texto del cantar ***Cuicapeuhcayotl*** (Génesis del canto).[171]

[171] Agregamos la traducción de los maestros León-Portilla, Librado Silva Galeana, Francisco Morales Baranda y Salvador Reyes Equiguas para que sirva como primer acercamiento para los no hablantes de la lengua ***náhuatl*** y como puente auxiliar de significación entre el ***náhuatl*** y el español para los que comprenden, más o menos, la primera de estas, de cualquier modo, al final del trabajo esperamos tener la posibilidad de una comprensión filosófica más cercana del texto original; aunque remarcamos que, de principio, uno de los propósitos de este trabajo es abrevar directamente de la fuente del texto en ***náhuatl***. De sobra queda decir que los ***nahuatlatoqueh*** (nahuahablantes) tienen un privilegiado «acceso comprensivo» al texto y a la antropografía que en él hay. También quisiéramos que quedara claro que nuestra intención acá no es hacer una traducción, sino acercarnos detenidamente a ciertos elementos antropológicos por lo que tales elementos son los que estarán bajo «escrutinio fenomenológico».

CUICAPEUHCAYOTL

1. ***Ninoyolnonotza,***
campa nicuiz yectliauiacaxochitl?
ac nictlatlaniz?
manozo yehuatl nictlatlani in quetzalhuitzitziltzin,
in chalchiuhhuitzitzicatzin,
monozo ye nictlatlani in zacuanpapalotl,
ca yehuantin inmachiz
ommati campa cueponi:
in yectli ahuiac xochitl,
tla nitlahuihuiltequi,
in nican acxoyatzinitzcanquauhtla,
monoce nitlahuihuiltequi
in tlauhquecholxochiquauhtla
oncan huihuitolihui,
ahuachtonameyotoc
in oncan mocehcemelquixtia,
azo oncan niquimittaz,
intla onechttitique
nocuexanco nictemaz
ic niquintlapaloz in tepilhuan,
ic niquimelelquixtiz in teteuctin.

2. ***Tlacazo nican nemi;***
ye nicaqui in ixochicuicatzin
iuhquin tepetl quinnahnanquilia,
tlacazo itlan in meya quetzalatl,
xiuhtotoameyalli
oncan mocuicamomotla,
mocuicanananquilia;
in centzontlatoltozo'
quinnananquilia in coyoltototl,
ayacachicahuacatimani
in nepapan tlazocuicanitotome
oncan quiyectenehua in Tlalticpaque
huel tetozcatemique.

CANTO DEL PRINCIPIO

1. *Hablo con mi corazón,*
   ¿dónde tomaré bellas, fragantes flores?
   ¿A quién se lo preguntaré?
   ¿Tal vez se lo pregunto al colibrí precioso,
   al colibrí color de jade?
   ¿Acaso se lo preguntaré a la mariposa color
   de ave zacuan? Porque de ellos es el saber,
   conocen dón de brotan las bellas,
   fragantes flores.
   Atraviese yo aquí el bosque de abetos
   donde están los pajaron tzinizcan,
   o tal vez atraviese el bosque florido
   donde habita el rojo quechol.
   Allí se inclinan rsplandecientes de rocío
   con los rayos del sol,
   allí ellas se alegran.
   ¿Acaso allí las veré?
   Si me las muestran,
   llenaré con ellas mi regazo
   y así saludaré a los príncipes;
   con ellas daré placer a los señores.

2. *En verdad aquí viven,*
   ya escucho su canto florido.
   Es como si les respondiera la montaña.
   En verdad junto a ella mana el agua preciosa,
   la fuente del xiuhtótotl.
   Allí lanza sus cantos,
   a sí mismo responde con cantos
   el centzontle, ave de cuatrocientas voces;
   le contesta el coyoltótotl.
   Hay música de sonajas,
   variados preciosos, pájaros cantores.
   Allí alaban al Dueño de la tierra,
   bien resuenan sus voces.

3. ***Nic ihtoaya nitlaocoltzatzia;***
ma namechelleltih ytlazohuane,
niman cactlimotlalique
niman hualato in quetzalhuitzitziltzin,
aquin tictemohua cuicatzine?
Niman niquinnanquilia
niquimilhuia?
Campa catqui in yectli ahuac xochitl
ic niquimelelquixtiz
in amohuampohtzitzinhuan?
Niman onechcacahuatzque
ca nican tla timitzittititi ticuicani
azo nelli ic tiquimelelquixtiz
in toquichpohuan in teteuctin.

4. ***Tepeictic Tonacatlalpan,***
Xochitlalpa nechcalaquiqueo
oncan onahuachtotonameyotimani,
oncan niquittac aya
in nepapan tlazoahuiac xochitl,
tlazohualic ahahuachquequentoc
auauhcozamalotonameyotimani.
Oncannechilhuia xixochitetequi,
in catlehuatl toconnequiz
ma mele quizá in ticuicani,
tiquinmacataciz in tocnihuan, in teteuctin,
in quelelquixtizque in Tlacticapaque.

5. ***Auc nicnocuexantia in nepapan***
ahuiac xochitl, in huel teyolquima
in huel tetlamachti,
nic ihto aya
monozo aca tohuan tihualcalaquini,
ma cenca miec in ticmamani
auh ca tel ye onimatico
nitlanonotztahciz imixpan in toicnihuan
nican mochipa tiqualtetequizque
in tlazonepapan ahuiac xochitl
yhuan ticuiquihui
in nepapan yectli yancuicatl
ic tiquimellelquixtizque in toicnihuan
in tlacticpac tlaca,
in tepilhuan quauhtlya ocelotl.

3. *Digo, clamo con fuerza,*
que yo no os estorbe, amados de él.
Enseguida guardaron silencio.
Vino luego el colibrí precioso,
¿a quién buscas, cantor?
Al punto respondo,
le digo,
¿dónde están las bellas,
las fragantes flores
con las que habré de alegrar
a los que son semejantes a nosotros?
Luego me gorgearon intensamente,
aquí hemos de mostrártelas a ti, cantor,
acaso en verdad darás alegría
a quienes son como nosotros, los señores.

4. *Al interior de las montañas,*
a Tonacatlalpan,
a Xochitlalpan me introdujeron;
allí donde el rocío resplandece con los rayos del sol.
Allí vi la varidas, preciosas, perfumadas flores,
las amadas y aromáticas flores vestidas de rocío,
con los resplandores del arcoíris.
Allí me dicen:
corta, corta flores,
las que prefieras,
alégrate, tú, cantor,
llegarás a entregárselas
a nuestros amigos, los señores,
a los que darán contento a Dueño de la tierra.

5. *Y pongo en mi regazo*
las variadas fragantes flores, las gustosas,
las que dan contento,
digo:
ah, que alguno de nosotros viniera a entrar,
muchísimas llevaríamos.
Pero, ya he venido a saber,
iré a decirles a nuestros amigos.
Aquí siempre vendremos a cortar
las preciosas, variadas, fragantes flores
y a tomar
los variados y bellos cantos.
Con ellos daremos placer a nuestros amigos,
los señores en la tierra,
los príncipes, águilas, jaguares.

6. ***Ca moch nicuito ya in nicuicani***
ic niquimicpacxochiti in tepilhuan
inic niquimahpan
in zan inmac niquinten
niman niquehuaya yectli ya cuicatl
ic netimalolo in tepilhuan
ixpan in Tloque in Nahuaque,
auh in ahtley imahcehuallo:
can quicuiz?
Can quittaz in huelic xochitl
auh cuix nohuan aciz aya in Xochitlalpan
in Tonacatlalpan
yn ahtley ymacehuallo
in nentlamati,
in Tlaytlacohua in tlacticpac
ca zan quitemahcehualtia in Tloque in Nahuaque
in tlacticpac ye nican
ic chocan noyollo
noconilnamiqui a in ompa
inotlachiato y Xochitlalpan a
nicuicani.

7. ***Auh nic ihtoaya***
tlacazo amo cualcan
in tlalticpac ye nican,
tlacazo oc cecni in huilohuayan,
in oncan ca in netlamachtilli,
tle zan nen in tlalticpac
tlacahzo oc cecni yoliliz Ximoayan
ma ompa niauh,
ma ompa inhuan noncuicati
in nepapan tlazototome
ma ompa nicnotlamachti
yectli ya xochitl ahuiacaxochitl
in teyolquima in zan tepacca
teahuiacayhuintia
in zan tepaccaauiacayhuintia.

6. *Pues todo lo fui a recoger, yo cantor;*
así pongo flores en la cabeza de los príncipes,
así los atavío,
solo con ellas lleno sus manos.
Luego entono un bello canto,
con el que son exaltados los señores,
delante del Dueño del cerca y del junto.
¿Pero aquel cuyo merecimiento es nada,
Dónde ha de tomar
dónde ha de ver las fragantes flores?
¿Acaso conmigo se acercará a Xochitlapan,
a Tonacatlalpan?
Aquellos cuyo merecimiento es nada,
los que sufren,
los que echan a perder las cosas en la tierra.
En verdad sólo el dueño del cerca y de junto
hace que alguen merezca
las flores aquí en la tierra.
Por esto llora mi corazón,
recuerdo que he ido allá
a contemplar Xochitlalpan,
yo cantor.

7. *Y digo,*
en verdad no es lugar bueno
aquí, en la tierra,
en verdad otro es el lugar a donde hay que ir,
allá hay alegría.
¿Qué sólo es en vano en la tierra?
En verdad es otro el lugar donde se descarna la vida.
Vaya yo allá,
vaya yo a cantar,
al lado de las variadas y preciosas aves,
disfrute allá de las bellas y fragantes flores,
las gustosas,
sólo las que alegran a la gente,
las que embriagan con gozo,
sólo las que embriagan y alegran con su fragancia.

III. 1 CONCEPCIONES DE SÍ MISMO[172]

[…] ¡Oh inteligencia, soledad en llamas,
Que todo lo concibe sin crearlo.

—José GOROSTIZA—

[…] Porque, como el maíz y como el árbol
se siembra y sonríe y sombrea,
también, la palabra.

—Carlos PELLICER—

Para erigir un primer «espacio de comprensión», como una escena, recurrimos a la delineación que nos ofrece la disciplina lingüística para que nos encontremos con las propias nociones que concibieron de «sí mismos» los ***nahuah***, nuestro «pueblo de estudio». Mas nuestra consigna es "llevar a la experiencia al lenguaje",[173] considerando al ***nahua*** hablante no como equivalente de la ***nahuatlacatl***, pero sí, por lo menos, la condición primera de ser ***tlacatl***. A comprender, consideramos el obrar como la condición personal más notable de las personas, pero ésta "debe ser dicha, a fin de que sea significativa".[174] Intentamos hacer constar qué el *decir*, entonces, es una «forma de actuar» y esto es de importancia cardinal para el enraizamiento de nuestro trabajo, pues creemos que las palabras encarnan en acciones que las sostienen, pero, justo por eso, desde que *se dicen*, son un *hacer en sí*.

La disciplina lingüística nos ofrenda dos perspectivas para las consideraciones de esta escena que será iluminada por la lengua ***nahuatl***; primero, desde una *mirada semántica* y, segundo, por una *mirada pragmática*; esperamos condensar de entrada las concepciones ***nahua*** propias con las que se pintan y se recrean a sí mismos en el cosmos.

[172] Acá lo que nos interesa es hacer los primeros trazos de nuestra persona de estudio por lo que suscribimos las palabras de Ricoeur: «Si bien no todo es lenguaje, nada en la experiencia, accede al sentido sino con la condición de ser llevado a lenguaje», para caracterizar esta primera investigación. P. Ricoeur, *Amor y justicia*, p. 111.
[173] *Idem.*
[174] *Idem*.

Análisis semántico

[…] ¡oh inteligencia, páramo de espejos!…

—José GOROSTIZA—

Los nombres anteceden a las cosas.

—Roland BARTHES—

Desde esta perspectiva realizaremos nuestro primer esbozo de la ***tlacatl***, en tanto singularidad, al amparo de la lengua ***nahuatl***, que designa individuos mediante operadores específicos. Lo que haremos es buscar en el ***Cuicapeuhcayotl*** descriptores definidos, verbos, tiempos verbales, nombres propios y deícticos,[175] adjetivos y pronombres, esto como acercamiento entrante a las nociones del pensamiento ***nahua***. Momento considerable éste, pues daremos principio a todo nuestro trabajo de aproximación. Veamos, pues, qué nociones referenciales y autorreferenciales aparecen en el ojo de agua que hemos elegido de entre tantos de nuestra prolífera fuente manantial. Nos asomamos a nuestro texto guardando la expectación de que nos regrese, entonces, un reflejo dónde podamos encontrar, no nuestro perfil, sino el de la ***nahuatlacatl***.

Ahora, en pie sobre esta tierra que nos sostiene, buscamos, al amparo de la lengua ***náhuatl***, sus propias *concepciones*, reunidas en este cantar con las que los ***nahuah*** interactuaron/interactúan con el mundo. Ésta ubicación y análisis nos permitirán tener nuestras primeras consideraciones significativas, lo que queremos tratarla como nuestra primera piedra; este cimiento se trata de la identificación de la ***tlacatl***,[176] es decir,

[175] Deíctico: *deixis*: Término utilizado en la teoría lingüística para subsumir aquellos rasgos del lenguaje que hacen referencia directa a las características personales, temporales o locativas de una situación en la que tiene lugar un enunciado, cuyo significado será pues relativo a dicha situación; por ejemplo: ahora/entonces, aquí/allí, yo/tu, esto/eso, etc. (*Vid.* David Crystal (coord.), *Diccionario de lingüística y fonética*, trad. Xavier Villalba, Barcelona, Octaedro, 2000).

[176] Ricoeur apunta que podemos referirnos, desde la perspectiva semántica, a una *persona* como particular de base cuando cumple con estas tres exigencias: las *personas* deben ser cuerpos antes de ser tenidos como *personas*; los predicados psíquicos distinguen a las *personas* de los cuerpos; y, los predicados psíquicos conservan el mismo significado tanto si son aplicados a sí mismos o algún otro (miedo, deseo, etc.), aunque, todavía no son un sí mismos. *Cf.* P. Ricoeur, *op. cit.,* p. 113. Para nosotros referirnos a la ***nahuatlacatl*** mantenemos, también, tres exigencias para lograr su básica definición: las *personas* efectivamente son un cuerpo, es decir, son un cuerpo al cual podemos referirnos en el espacio tiempo como alguien; las *personas* no solo son un cuerpo particular, sino que se distinguen por poderles atribuir predicados psíquicos (emociones,

indagaremos, por sus rasgos específicos, cómo se concibe. Luego, sentiremos la tierra para sembrar la piedra que habremos encontrado tratando de darle lugar estable para fincar nuestras comprensiones; quizás la nómina que realizaremos pueda parecer muy formal, pero es aquí donde las concepciones elementales de la «antropografía ***nahua***» adquieren *significado* y, por efecto, *sentido*, por lo que trataremos de ajustarnos a estos. Lo que queremos es intentar mirar desde sus ojos, desde sus *concepciones*, pensando que esto es posible con nuestras disposiciones y después ver cómo se autodeterminan en sus descripciones en nuestra *imaginación consciente*.

Las *concepciones,* al concebir —valga la redundancia—, al denominar, determinan con la palabra una extensión o de la naturaleza o de las relaciones sociales, o de la cultura o de *sí mismos* o de los otros *sí mismos*, o de varias de estas dimensiones a la vez; lo innominado del universo, de ese modo, al ser denominado pasa ser determinado de cierta manera con un *significado* que las ordena, dándoles un lugar en el tejido personal, social e institucional dentro del cosmos. Estas *concepciones* "guiarán y justificarán el comportamiento práctico de los distintos componentes de la sociedad, dirigiéndola a la satisfacción de las aspiraciones e intereses de los particulares grupos sociales, y haciéndolo servir como medio de reproducción de las relaciones sociales".[177] Así las *concepciones* ordenan las diferencias sociales en sexo, edad, grupos estamentales, relaciones de gobierno, división y distribución de trabajo, valores

sentimientos, pensamientos, ideales, objetivos de vida, etc.), además, permitiría distinguir entre una *persona* y cualquier *otra*; y los predicados psíquicos evidentemente están previamente definidos por la comunidad y la tradición ideológica.

[177] En realidad, López Austin se está refiriendo a las *concepciones* del 'cuerpo humano' de los ***nahuah***, si aquí suscribimos sus palabras es porque creemos que su objeto de estudio, concepción del 'cuerpo humano' pensado por los ***nahuah***, y nuestra «persona de estudio», que es la *concepción de sí mismo* ***nahua*** *en sus relatos y su praxis intencional*, tiene un entrecruzamiento de elementos, pues casi se encuentran los referentes concernientes, pero, no obstante, cada camino guarda su especificidad iluminando la misma escena mas en distintos movimientos. El trasfondo de lo anterior suponemos está determinado por el tipo de acercamiento de cada investigación, a saber, el «materialismo histórico» del maestro historiador y la «fenomenología» practicada en estas hojas. Nosotros celebramos los encuentros con esas investigaciones, pero sobre todo celebramos las posibilidades abiertas de estudiar incluso el mismo referente, aunque con perspectivas tan variadas como las metódicas nos permitan, ya que ésta diversidad de miradas amplían nuestra comprensión de nuestros ancestros mexicanos. *Cf.* A. López Austin, *op. cit*., p. 8. Reconocemos esta «fenomenología» como metódica, ya que puede aplicarse a todos y cada uno de los poemas ***nahuah*** y, entonces, brotarán otras *concepciones*, otros *relatos* y otras *prácticas* son sus *sentidos* de otro momento histórico y captaran otras ***nahuatlacameh***, pero aquí nos referimos al ***Cuicapeuhcayotl*** principalmente; y, por lo tanto, algunos de sus límites están determinados por los particulares «espacios de comprensión» aquí abiertos, pero sin cancelar que también podrían ser bien abiertos otros intersticios de discernimiento, pienso en el uso de plantas de poder conocidas como enteógenos; en las prácticas de ayuno y ofrenda de sangre, u otras técnicas de éxtasis o de interpretación del sueño; lo que hay que reconocer como otros lenguajes y maneras de relacionarse con la vida, que están tal vez más en desuso en el pensamiento de Occidente.

morales que, a su vez, son fundamento del control social. Así la lengua, como es de esperar, es usada para distinguir entre malos y buenos; entre niños, jóvenes y viejos; entre gobernantes y gobernados; entre hombres y mujeres; etcétera.

Así pues, con el supuesto de que en el centro de toda *cosmovisión* se erige una *antropovisión*, damos cuenta de que la interrelación de la(s) concepción(es) de persona(s) con el cosmos reforzará ciertas normas de distribución de las funciones sociales a cada *persona*, dándole su lugar dentro de la sociedad; y, para decirlo desde nuestras coordenadas, apuntamos ahora hacia lo que vamos a nombrar 'identificación' de la concepción de la <***nahuatlacatl***>. Ahora sí pondremos la atención en los elementos que la lengua usa para singularizar a la ***tlacatl*** que aparece frente a nosotros, en el texto, dentro del contexto de nuestro presente.

Primera estrofa

Encontramos, con asombro, ya en el primer verso:

Ninoyolnonotza…

Donde la ***tlacatl*** se nos aparece por vez primera como ese alguien quién se expone a sí mismo como un ***yollotl*** (corazón) y éste se describe en un diálogo consigo mismo; dentro del ensimismamiento tiene dos claros cuestionamientos:

[…] campa nicuiz yectli ahuiacaxochitl?
ac nictlatlaniz?

A saber, dónde tomar bellas y fragantes flores y a quién preguntárselo; aparecen, en su diálogo interno, extravagantes interlocutores, el ***quetzalhuitziltzin*** (el colibrí precioso) y la ***zacuanpapalotl*** (la mariposa zacuan), siendo señalados por aquella «persona» como los que poseen el saber de las ***ahuiacaxochitl*** (flores fragantes), pues ***inmachiz*** (ellos conocen y sabrán) dónde brotan las bellas flores; con esta incertidumbre medita en iniciar la búsqueda

atravesando el ***xochicuauhtla*** (bosque florido); quiere verlas, quiere que se las muestren, tomarlas para *sí mismo,* y con ellas:

[…] ic niquintlapaloz in tepilhuan,
Ic niquimelelquixtiz in teteuhtin.

Saludar y extraerles el ***ellel*** (gusto) a ***in tepilhuan in teteuhtin*** (los nobles y a los señores). Aparece, entonces, algo particular que puede ser extraído de las ***tlacameh*** (personas), a comprender, el ***ellel***[178] que es el recreo, el gusto, la alegría.

Como vemos, al cabo, surgen en su diálogo personal otras ***tlacameh*** (*personas*) semejantes, ***tepilhuan*** y ***teteuhtin,*** que se muestran en convivencia al compartir lo que da placer y que seguramente también se refieren a *sí mismos* como ***yollomeh*** (corazones), ya que con las ***ahuiacaxochimeh*** (fragantes flores) les será extraída la alegría.

Nos parece que en este parágrafo ya se define la dimensión social como una tradición de compartición de las ***xochimeh*** (las flores) entre personas; un ***yollotl*** (corazón) buscador de ellas y los ***tepilhuan***, ***teteuhtin***, ávidos de éstas, en una relación que interactúa con las aves y con las flores por medio de la compartición del ***elel*** (gusto).

Segunda estrofa

Camino al ***xochitlalpan*** (bosque florido) una expectante ***tlacatl*** hace referencia, sin intervenir, a sus interlocutoras las aves, atribuyéndoles ***nemi*** (vida) mientras ***ixochicuicatzin*** (ellas cantan), que a su vez son correspondidos por la montaña:

Tlacazo nican nemi;
Ye nicaqui in ixochicuicatzin
Iuhquin tepetl quinnahnanquilia..

[178] GRAN DICCIONARIO NÁHUATL [en línea]. Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012. Disponible en: <http://www.gdn.unam.mx>. [Última consulta: 9 de mayo de 2020.]

Aparecen, entonces, otros interlocutores, con sus cantares, el ***centzontle*** y el ***coyoltototl,*** y una diversidad de aves más —sólo aludidas; las variadas aves son amadas por ***Tlaticpaque*** y ellas lo elogian a él dentro atmosfera de diversos cantares.

[…] in nepapan tlazocuicanitotome
Oncan quiyectenehua in Tlalticpaque
Huel tetozcatemique.

La dimensión social, como tradición, adquiere el carácter de reconocimiento ritual, al utilizar el verbo ***yectenehua***, dirigido al ***Tlalticpaque*** (señor de la tierra), que indica el acto de elogiar o alabar como un agradecimiento por haber dado las flores. Tal parece como si las aves hubieran enseñado a las ***tlacameh*** (personas) el culto ritual a lo sagrado.

Tercera estrofa

Después de escuchar en contemplación expectativa, la ***tlacatl*** interviene compasivamente ***ihtoa*** (diciendo) y ***tzatzia*** (clamando), queriendo no estorbar, sino ***namechelleltih*** (ser cuidadoso con ellos), provocando un silencio generalizado:

Nic ihtoaya nitlaocoltzatzia;
Ma namechelleltih ytlazohuane,
Niman cactlimotlalique…

En este sitio, nuestro singular es correspondido por el ***quetzalhuitzitziltzin***, y éste le pregunta por su búsqueda, pero ahora nuestra *persona* es llamada —momento importante— ***cuicatzine*** (cantor), a lo que responde con lo buscado, las bellas y fragantes flores; éstas, las que alegran, serán para los nuestros, para los que son sus ***amohuapohtzitzinhuan*** (semejantes):

[…] campa catqui
In yectli ahuiac xochtil

ic niquimelelquixtiz
In amohuapohtzitzinhuan?...

Luego recibe un asentimiento de sus dialogantes, ellos le mostrarán dónde está lo que busca, pero le inquieren que lo que encuentre será para sacar el ***ellel*** (alegría) de los nuestros, los ***teteuhtin*** (señores):

azo nelli ic tiquimelelquixtiz
In toquichpohuan in teteuhtin.

Así se trasluce una tradición social que podría ser referida como la búsqueda de las ***tlazo xochitl*** (amadas flores), llevada a cabo por un ***cuicatzine*** para extroverterse su propia ***ellel*** (alegría) de sí mismo, y, luego así, repartirlas entre sus semejantes para que puedan extraerse, igualmente, ***elel*** (alegría).

Cuarta estrofa

Ahora, el ***yollotl*** ha caminado hasta encontrarse dentro del cerro, en ***Xochitlalpan***, ***Tonacatlalpan***; allí él ve dónde habitan las amadas flores y es incitado a tomar las preferidas para que con ellas ***melel quiza*** (él mismo saque alegría de sí) y, posteriormente, las entregue a las ***icnihuan*** (amistades) y a los ***teteuhtin*** (señores), para también, con eso, provocar sacarle el ***ellel*** (alegría) al ***Tlalticpaque*** (Señor de la tierra):

Tepeictic…
[…] oncan niquittac aya
In nepapan tlazoahuiac xochitl…
Oncan nechilhuia xixochitequi,
in catleuhatl toconnequiz
ma melel quiza in ticuicane
tiquinmacatahciz in toicnihuan…

Aquí, en este parágrafo, los que aparecían semejantes al ***cuicatzine***, ***tepilhuan***, ***teteuhtin***, aparecen con el título de ***toicnihuan*** (nuestras amistades) estrechando la cercanía de sus relaciones; con ellos, el cantor buscador tiene que compartir lo descubierto para que se alegren también y ellos a su vez ***quelelquixtizque*** (alegren) al ***Tlaticpaque***.

Parece que la comunidad se articula con estos intercambios entre todos dentro de un ambiente de ***icniuyotl***[179] (amistad) que incluye en los disfrutes al ***Tlalticpaque*** y a las ***totomeh*** (aves).

Quinta estrofa

Las ***ahuiacxochimeh*** (fragantes flores) son encontradas por nuestra ***tlacatl***, dándole ***teyolquima*** (regocijo) a su propio ***yollotl*** (corazón); mas exclama en compartirlas, en que podrían sus semejantes venir a conocerlas y llevar muchas para compartir con los demás y así lo enuncia:

[…] manozo aca tohuan tihualcalaquini
ma cenca miec in tic mamani…

Luego de hacer explícito su sentir, asiente en ***onimatico*** (haber conocido) ya el ***Xochitlalpan*** (Bosque florido) y en la diligencia de ir decirles a las amistades de este lugar, aunando el deseo de siempre venir a cortar las ***ahuiacxochitl*** y ya no solo, sino también y además con variados ***yancuicameh*** (nuevo cantos) que también ***tiquinmellequixtizque*** (sacan alegría) a los amigos, las *personas* de la tierra, a los ***tepilhuan*** (nobles águila y jaguar).

[…] nitlanonotzahciz imixpan in tocnihuan
Nican mochipa tiqualtetequizque
in tlazonepapan ahuiac xochitl
yuan ticuiquihui
in nepapan yectli yancuicatl

[179] GRAN DICCIONARIO NÁHUATL [en línea]. Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012. Disponible en: <http://www.gdn.unam.mx>. [Última consulta: 9 de mayo de 2018.]

ic tiquimellelquixtizque in tocnihuan
in tlalticpac tlaca in tepilhuan quauhtliya ocelotl.

Lo que hemos translucido es cómo la tradición social, de hacer búsqueda de las flores para compartirlas con las amistades, toma un carácter nuevo, pues ahora las ***ahuiacxochimeh*** están acompañadas de los ***yancuicameh***; la tradición se ha convertido en búsqueda, encuentro y compartición de los variados ***yectli yancuicatl*** (bellos y nuevos) que, también, extraen alegría de las ***tlalticpac tlaca*** (*personas* de la tierra).

Sexta estrofa

Aquí, el ***cuicatzine*** (cantor) recuerda que ha ido a cortar las ***tlazoxochimeh*** (amables flores) y ahora con ellas ***niquimicpaxochitl*** (adorna la cabeza) de los ***tepilhuan*** (nobles), las ***niquimahpan*** (pone en sus manos) y canta ***niquehuaya*** (entono) un ***yancuicatl*** (canto nuevo) de enaltecimiento a los ***teteuhtin*** (señores) frente al ***Tloque nahuaque*** (Señor del cerca y del junto):

Ca mochin nicuito ya nicuicani
Ic niquimicpaxochitl in tepilhuan
Inic niquimahpan
In zan inmac niquinten
Niman niquehuaya yectli ya cuicatl…

Mas este cantar de exaltación se transforma en uno de aflicción, pues aparecen aquellos ***ahtley ymacehuallo*** (inmerecedores) de las ***ahuiacxochitl*** (fragantes flores) y el ***cuicatzine*** (cantor) se preocupa por aquellos que no son dignos de tener las ***yectli xochitl*** (bellas flores), aquellos que no son merecedores de algo, ellos que sufren:

[…] ***auh in ahtley ymacehuallo***
can quicuiz?
can quittaz in huelic xochitl…
In nentlamati…

En este instante preciso el ***yollotl*** (corazón) del ***cuicatzine*** (cantor) se ***ic choca*** (pone a llorar) por el recuerdo de haber conocido al ***Xochitlalpan*** (Bosque florido) en calidad de cantor.

[...] ic chocan noyollo
noconilnamiqui a in ompa
onitlachiato y Xochitlalpan
nicuicani.

Se manifiesta una preocupación por parte del ***cuicatzine*** de pensar en todos los integrantes de la comunidad social en el que no están incluidos, sino sólo los ***macehualtin*** (merecedores), puesto que los ***ahtley macehualtin*** (inmerecedores) no pueden disfrutar de las flores y los cantos.

Séptima estrofa

Después, por último, el ***cuicatzine*** cae en una especulativa cavilación más profunda, a saber, se cuestiona por el sentido de la ***nemi*** (vida) en la tierra:

[…] tle zan nen in tlalticpac
Tlacazo oc cecni yoliliz Ximoayan…

Seguidamente, en tono trascendental, ante la irresolución de su meditación, la ***cuicane tlacatl*** (persona cantor) asume asentidamente la tradición social de las ***ahuiacxochitl*** (fragantes flores), los ***tlazototomeh*** (amables aves) y los ***yancuicatl*** (nuevos cantos) con la confirmación de qué esto hace que los ***yollomeh*** (corazones) de las *personas* ***tepaccaahuiacayhuintia*** se den gusto y se extasíen con su enervamiento, en una especie de liberación o redención, ante el futuro incierto.

III.2 CONCEPCIONES ANTROPOLÓGICAS

[…] y rinde así, puntual,
una rotunda flor
de transparencia al agua,
un ojo proyectil que cobra alturas
y una ventana a gritos luminosos
sobre esa libertad enardecida
que se agobia de cándidas prisiones…

—José GOROSTIZA—

Intentemos ahora elaborar y hacer emerger, a modo de reafirmación, las «concepciones antropológicas» reunidas de este ***Cuicapeuhcayotl*** para que vaya surgiendo una figura en la que empiecen a recrearse y a reafirmarse los elementos de la lengua obtenidos —tengamos en cuenta que esta perspectiva sirve para hacer presente e irnos asociándonos con sus descripciones como significaciones.

Los contextos en el que suceden la escena son la interioridad de un ensimismado ***yollotl***; el buscado camino a ***xochicuauhtla***; el resplandeciente y exuberante ***xochicuauhtla***; la vida en comunidad; el ***yollotl*** frente al ***Ximoayan***, donde se descarna la vida.

Aparece, como ***tlacatl***, en primer plano un ***cuicatzine*** autodefinido como ***yollotl***; aparecen también el ***quetzalhuitzitziltzin*** y la ***zacuanpapalotl***, el ***centzontotolzo*** y el ***coyoltotol***; también, los ***tepilhuan***, los ***teteuhtin*** y las ***tlalticpac tlaca*** y, además, ***Tlalticpaque*** y ***Tloque nahuaque***; todos reunidos, al parecer, dentro de una tradición de compartición de las ***ahuiacxochitl*** y los ***yectli yancuicatl***, tradición que consiste en su búsqueda, encuentro y su compartición para que ***quimelequixtiz*** (les sea extraída la alegría) de sus ***yollomeh***.

Es posible darse cuenta en la conjugación los tiempos verbales que las circunstancias transcurren en un tenido presente ***ninoyolnonotza*** (reflexiono) que se proyecta a futuro con anhelo de ***nicuiz*** (tomaré), lanzándose a él con su búsqueda hasta encontrarlo en otro tiempo, también tenido presente. Luego ese presente pasa a ser referido como pasado, ***nicuito*** (fui a tomar), ***onimatico*** (vine a conocer), ***nictoaya*** (decía); un pasado recordado ***noconilnamique*** (he recordado); presente desde el cual se proyecta un futuro como promesa, ***niquimelelquixtiz*** (yo les extraeré el ***ellel***) y el futuro incierto, pero afirmado ***noncuicati***

(vaya yo a cantar); y presentes actualizados[180] con los cantos nuevos ***niehuaya yancuicatl*** (yo elevo un nuevo canto); hay un manejo de la temporalidad tal que desde un inflamado presente del cantar exalta tiempos pasados y futuros.

Los adjetivos encontrados engalanan la escena con sus tesituras como son lo ***yectli*** (bello), lo ***ahuiac*** (fragante), lo ***quetzal*** (precioso), lo ***chalchiuitl*** (precioso), lo ***xochi*** (florido), lo ***xiuh*** (precioso), lo ***tlazo*** (amado), lo ***huelic*** (gustoso), lo ***nepapan*** (variado), lo ***yan*** (nuevo), lo ***nen*** (vano) y lo ***cualcan*** (bueno); retocan y detallan significativamente la escena.

Los pronombres hallados contienen tres personas singulares y tres plurales:[181] ***ni-*** (yo), ***ti-*** (tú), ***ti-que*** (nosotros), **amo-** (ustedes) y la omisión para las terceras personas (él o ella y ellos o ellas); es de notar que efectivamente hay un pronombre reflexivo de primera persona: ***no-*** (me) y mo- (te); pronombres de objeto: ***nech-*** (a mí), ***mitz-*** (a ti), ***qui-*** (a él), ***amech-*** (a ustedes), ***quin-*** (a ellos); además de los posesivos: ***no-*** (mi), ***mo-*** (tuyo), ***i-*** (de él o ella), ***to-*** (nuestro), ***amo-*** (de ustedes) y ***quin-*** (suyo de ellos o ellas); estos pronombres demarcan los vínculos de las relaciones humanas y con otras entidades.

De los verbos hay que decir que en número son los más dentro del texto, lo que genera mucha acción dentro de las circunstancias, aquí solo apuntaremos los que nos parecen relevantes cuando se trata de singularizar a nuestra ***tlacatl***: ***nonotza*** (platicar), ***tlahtlani*** (preguntar), ***mach*** (saber), ***mati*** (sentir-saber), ***cehcemelquixtia*** (extraer el ***cemellel***), ***itta*** (mirar), ***nemi*** (vivir), ***caqui*** (escuchar), ***nanquilia*** (responder), ***cuica*** (cantar), ***tlazo*** (amar), ***yectenehua*** (elogiar), ***tzatzia*** (clamar), **ihtoa** (decir), ***cactlimotlalique*** (silenciarse), ***temoa*** (búsqueda), ***ilhuia*** (decir), ***nequi*** (querer), ***maca*** (dar), ***tlaytlacohua*** (echar a perder), ***choca*** (llorar), ***ilnamique*** (recordar), ***tlachia*** (observar), ***yhuintia*** (embriagar); los verbos abren un margen de movimiento que ya va perfilando esa evasiva silueta humana que hace todo por *decirse* —cantarse— como cantante con sus avatares.

---

[180] GRAN DICCIONARIO NÁHUATL [en línea]. Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012. Disponible en: <http://www.gdn.unam.mx>. [Última consulta: 9 de mayo de 2018.]

[181] Aquí hay que decir que la lengua ***nahuatl*** se reconoce por tener no sólo seis personas nominales, sino once, pues todas las personas referidas tienen, además, una forma reverencial —gesto ilocutivo de respeto—, a saber, ***tehuatzin***, ***yehuantzin***, ***tehuantzintzihuan***, ***amehuantzintzihuan*** y ***yehuantzintzihuan***, excepto la primera persona que no puede reverenciarse a sí misma y, en el caso de hacerlo, adquiere una connotación despectiva, a comprender, ***nehuatzin***, que se significaría no un uso reverencial, sino de autoconmiseración (apuntes de clase con el profesor Ignacio Silva Cruz ***Nahuatlato*** de Santa Ana Tlacotenco, año del 2014).

Análisis pragmático[182]

[…] ¡oh inteligencia, soledad en llamas!
que lo consume todo hasta el silencio…

Mas no le basta ser un puro salmo,
un ardoroso incienso de sonidos;
quiere, además, oírse…

—José GOROSTIZA—

A nuestro primer significativo esbozo semántico —descriptivo— lo realzaremos con trazos de perspectivas pragmáticas —realizativas— esperando lograr sustanciar a nuestra ***tlacatl***, apuntando lo que intenta hacer con su palabra —cantada—; aquí el cometido es que vaya adquiriendo consistencia y movimiento nuestra silueta, a saber, que las concepciones que han sido recogidas del ***ameyal*** puedan ir tomando una *significación pragmática* y, dejen de ser sólo descripciones formales, adquiriendo el movimiento de la «ilocución».[183] Aquí

[182] Aquí queremos incluir algo que nos parece clave de P. Ricoeur, algo que nos permite dimensionar los alcances de su «fenomenología», nuestro filósofo nos propone un ideal ético: «Deseo de una vida realizada con y para los otros dentro de instituciones justas». Nosotros lo suscribimos en términos antropológico-filosóficos, sin rechazar las intenciones éticas del filósofo, ni la dimensión política del asunto —que constriñen al orden de los intereses—, pues por supuesto que nos lleva a reflexionar los sucesos sociales contemporáneos —que pertenecen al orden de los acontecimientos del mundo—; lo pensamos como un gran proyecto, pero como su proyecto, confesamos nuestra simpatía y eso abrevamos de él; lo suscribimos a partir desde sus coordenadas como lo son 1) «Deseo de una vida realizada…» (bajo el término estima de sí) —que se puede atribuir a una u otra persona, sin distinción, con carácter de aspiración optativa antes que imperativa, como una obra intencional mediante razones capaz de inscribir intenciones en el curso de las cosas mediante iniciativas—; 2) «[…] con y para los demás…» (bajo el término solicitud) —esto pensado como un movimiento de *sí mismo* hacia el *otro*, parte de una reciprocidad que constituye al *otro* como mi semejante y a *mí mismo* como semejante de *otro*, pues tiene que haber reconocimiento, ya que la alteridad no es alguien distinto de *sí mismo*, pues esto sería la expresión de una distancia indiscernible de la ausencia—; 3) «[…] dentro de instituciones justas» (bajo el término institución) —siendo lo anterior un juego de distribución de ventajas y desventajas, de bienes y mercancías, de derechos y deberes, obligaciones y cargos como responsabilidades.

[183] La teoría de los *actos de habla* distingue entre los «actos locucionarios», donde la lengua cumple con el trabajo de constatación como es el caso de está oración "El papel está en la mesa" y, por otro lado, los «actos ilocucionarios», donde la lengua cumple con el trabajo de compromiso como es el caso de la proposición "prometo devolver el libro", donde el emisor hace el compromiso con el interlocutor de devolver el libro. Tenemos que la promesa es un «acto de discurso», entre otros, pero este implica una norma constitutiva que, al decir "yo prometo", me coloco en la obligación de hacer algo. Así que nos preguntamos y respondemos con Ricoeur: ¿Qué me obliga a mantener mi promesa? El mantenerme a mí mismo en la *identidad* de aquel que lo ha dicho y que lo hará mañana, ese mantenimiento de sí mismo manifiesta la *estima de sí*. *Cf.* P. Ricoeur, *op. cit.*, pp. 113-114.

apuntalaremos, no a las descripciones del mundo, sino a las intervenciones que hacen ellas en él a través del lenguaje.

Desde esta mirada, la *lengua* será vista en «situaciones de discurso», ya que la *significación* de una proposición depende del «contexto de interlocución»; aquí, el tú y el yo, van a ser tematizados, por eso vamos remarcar la escena con el «acto ilocucionario», señalaremos a la ***tlacatl*** en el «acto de habla», entonces, va a aparecer la caracterización del ***yollotl*** como *sí mismo*[184] en interlocución con *otro* como su *semejante*, esto lo consignamos con el enunciado: "Alguien dice algo sobre algo a alguien". Así, distinguimos entre decir "alguien dice algo sobre algo", que es el núcleo semántico del discurso, mas cuando alguien se dirige a alguien *otro* se manifiesta el discurso efectivo más allá de una simple proposición lógica.[185] Este es un espacio dónde una *persona* entra en relación con *otra persona* dentro de una «atmósfera de reciprocidad»; aquí, la *lengua* será vista ya como una *institución* que permite las relaciones humanas, ya que ésta es un acumulador de saber dónde está depositada la memoria que se desempeña como preservador de la cultura.

Acá estamos en la perspectiva no de qué *dice* la ***nahuatlacatl***, sino de qué *hace* con sus palabras en relación con los demás, dentro de cierto contexto, más allá de la literalidad del texto.[186] Para lo anterior, tengamos presente que hay «verbos realizativos»,[187] los cuales sirven para cumplir actos en el seno de las convenciones de una tradición.[188] Por lo tanto,

---

[184] El término *de sí* es propuesto por P. Ricoeur porque evita, según él, al egoísmo o al solipsismo, pues el reflexivo de todas las «personas»; la segunda y la tercera «personas» se constituyen a partir de mí, ya que todos somos susceptibles de llegar a ser un «modelo narrativo».

[185] *Cf.* P. Ricoeur, *op. cit*., pp. 114-115.

[186] Patrick Johansson nos habla de una serie de elementos que hay que tomar en cuenta, pues nos impiden una apreciación plena de forma y contenidos: desconocimientos de los referentes específicos, descontextualización del canto —texto de carácter público, recontextualización en el espacio gráfico alfabético —texto de carácter privado—; ya que al no tomarlos en cuenta corremos el riesgo de traicionar la tradición ***nahua.*** Los cantares, como sabemos, fueron un componente muy vasto de tejido expresivo dentro de la oralidad que incluía música, ritmos, gestos, danza, presencia física de los aludidos, atavíos, momento y lugar de anunciación dentro de un ambiente social de prácticas rituales; debemos considerar estos elementos como un «*con-texto* en el sentido etimológico de la palabra: como parte estrechamente asociada aun texto, por tanto, el texto que tenemos hay día debe ser leída en función de los factores contextuales» (p. 213). Por lo tanto es de tomar en cuenta las diferentes versiones; una, la del espacio de la expresión oral ***nahua*** del canto y, otra, la del con-texto alfabético. *Cf.* Patrick Johansson, "Amimitl icuic-canto de *Amimitl*; El texto y sus con-textos", en *Revista de Cultura Nahua* [en línea], núm. 38, pp. 213-242. Disponible en: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn38/ecn038.html>. [Última consulta: 12 de mayo de 2021]

[187] El concepto de *verbos realizativos* se lo debemos al filósofo John Langshaw Austin (1911-1960) como parte de su teoría de los *actos de habla* expuesta en el texto *Cómo hacer cosas con palabras*, que reúne una serie de conferencias realizadas en la universidad de Harvard durante el año de 1955.

[188] John Searle, *Actos de habla*, pp. 32-44.

veremos cómo interviene con su palabra el ***cuicatzine*** dentro de *sí mismo*, después con sus semejantes dentro del ***Xochitlalpan*** y, luego, en comunidad con un «acto de compromiso» que lo orienta a ciertas acciones.

Primera estrofa[189]

Continuemos, hagamos una recapitulación del ***Cuicapeuhcayotl***, pero con nuevos ojos, que nos permita observar la escena ahora desde la acción generada por la primera *persona* de este cantar con su cantar. Damos cuenta de que en toda la primera estrofa ocurre en la interioridad de la ***tlacatl***, pues es un monólogo donde él reflexiona dentro de *sí mismo*, esa es la acción:

Ninoyolnonotza
Campa nicuiz yectli auiacaxochitl
Ac nictlatlaniz…

En encuentro intimo con su propio ***yollotl***, está resolviendo cómo llevar a cabo su *búsqueda*, a saber, dónde habrá de tomar las ***auiacaxochitl*** e ir con quién *sabe* dónde *encontrarlas*; dentro de *sí mismo*, piensa en el ***quetzalhuitzitziltzin*** y en la ***zacuanpapalotl*** como descifradores de su interrogación, atribuyéndoles el conocimiento que requiere para su encuentro; además, está pensando en atravesar el ***xochicuauhtla***. Entonces, da fin a su planeación con esta resolución:

[…] intla onechittitique
Nocuexanco nictemaz
Ic niquintlapapaloz in tepilhuan
Ic niquimelelquixtiz in teteuhtin.

El ***yollotl***, entonces, proyecta que, si los ***totomeh*** le muestran las ***yectlixochimeh***, hará la promesa de compartirlas.

[189] Este segundo análisis podrá parecer repetitivo pero téngase en cuenta que difieren en su trato metodológico, como sea haremos el esfuerzo de, en lo posible, no repetir, además, de dar por sentado ya la lectura del ***cuicapeuhcayotl*** y del anterior análisis.

Por tanto, damos cuenta de un «acto de organización», de un *próximo hacer* que consiste en la promesa personal del ***yollotl*** que hace consigo mismo y que prevé hacer con las ***quetzaltotomeh***; ésta radica en hacer búsqueda de las ***xochimeh*** para extraerse el ***ellel*** a sí mismo y, después, hacer lo mismo a sus semejantes.

Segunda estrofa

En este episodio la ***tlacatl*** está atravesando el camino a ***Xochitlalpan***, no habla ni declara su inmediato hacer, sino que, más bien, su acción es escuchar:

[…] ye nicaqui in xochicuicatzin…

Presta atención a cómo esparcen sus cantos el ***centzontlatoltozo*** y el ***coyoltotol***; en calidad de oyente, supone que los cantos son para elogiar al ***Tlalticpaque***:

[…] oncan quiyectenehua in Tlalticpac
huel tetozcatemique.

Aquí, como vemos, no hay un «acto de habla», sino que hay un «acto de escucha»; hay expectación, pero no es pasiva, sino que desde ella atribuye una acción a los ***totolmeh***: el «acto de elogiar». O, más bien, desde un «acto de habla», el creador del canto, hace referencia a la ***tlacatl*** como un espectador.

Tercera estrofa

Es hasta este tercer momento que el ***yollotl*** ejecutará con su palabra por vez primera; ya no se platica a *sí mismo*; ya no sólo es escucha:

Nic ihtoaya nitlaocoltzatzia
Ma namechelleltih ytlazohuane

Niman cactlimotlalique…

Él interviene, dice exaltadamente en tono compasivo, queriendo no molestar a las ***tlazototomeh***, no obstante recibe por respuesta un silencio hasta que llega el ***quetzalhuitzitziltzin*** , quien lo interpela, iniciándose un coloquio:

[…] aquin tictemohua cuicatzine…

En este instante la ***tlacatl***, que se llamó a *sí misma* ***yollotl***, toma el carácter de ***cuicatzine*** al otorgárselo el colibrí y responde con una pregunta, refiriéndose a lo que busca afirmando su promesa de repartirlas si las encuentra. El ***cuicatzine*** recibe, en ese momento, consentimiento de su dialogador, mas éste quiere confirmar su para qué.

[…] ca nican timitzittititi ticuicani
Azo nelli ic tiquimelelquixtiz
In tiquichpohuan in teteuhtin.

Nos parece que el «acto ilocutivo» está en el diálogo correlativo de reconocimiento mutuo, pues de los cuestionamientos emanan asentimientos de ambas partes.

Cuarta estrofa

Ya el ***cuicatzine*** cuenta que fue llevado a ***Xochitlalpan***, donde él puede ver los motivos de su búsqueda que aprecia tanto:

[…] oncan niquittac aya
In neppapan tlazoahuiac xochtitl…

Ahí es instado a que corte lo que tanto precia para que saque *de sí* su ***ellel*** y le compelen que son para hacerlas llegar a las amistades y para que extraigan el ***ellel*** del ***Tlalticpaque***:

[…] oncan nechilhuia xixochitetequi

In catlehuatl toconnequiz
Ma melel quizá in ticuicani
Tiquinmacataciz in toicnihuan in teteuhtin
In quelelquixtizque.

La inicial «ilocución» de la ***tlacatl*** llega casi a su realización, pues está frente a las ***ahuiacxohimeh*** que buscaba, y así es exhortado a cortar las que prefiera; pero aún falta la consumación de la promesa, a saber, la compartición de lo encontrado con las amistades.

Quinta estrofa

Ahora sí, el «acto ilocutivo» es realizado, la promesa es cumplida por el ***cuicatzine***, por lo menos, en el *espacio personal*:

Auh nicnocuecuexantia in nepapan
Ahuiacaxochitl…

Nuestra persona tiene ***huel teyolquima*** (regocijo de ***yollotl***) con ***huel tlamachti*** (buen gusto); pero enseguida da cuenta de que hace falta realizar su promesa en el *espacio comunitario*, pues expresa su deseo de que sus semejantes estuvieran aquí dentro, en ***xochitlalpan***:

[…] manozo aca tohuan tihualcalaquini…

No obstante, se afirma que él ya sabe dónde están las ***xochimeh*** e irá, por supuesto, a contarles para que vengan a cortarlas y para que vengan, además, a tomar ***yancuicameh*** para extraer el ***ellel*** de todas las demás ***tlacameh***.

Se ha consumado la primera parte de la búsqueda, la ***tlacatl*** ha encontrado lo que buscaba, mas encontró igualmente ***yancuicameh***; sin embargo, todavía hace falta consumar por completo su cometido, que se logra cuando reparta entre los suyos lo que ha encontrado, ***in xochitl in cuicatl*** (flores y cantos).

Sexta estrofa

La ***tlacatl*** ha hecho suyas las ***ahuiacxochimeh*** y los ***yancuicameh***, y con ellas ahora corona la cabeza de los ***tepilhuan***, las pone en sus manos y los atavía:

ca moch nicuito ya in nicuicani
Ic niquimicpaxochiitl in tepilhuan
Inic niquimahpan
Inzan inmac niquinten…

El ***cuicatzine*** está cumpliendo su promesa por completo, luego, él entona un bello canto con el que exalta a la nobleza frente al ***Tloque Nahuaque*** y, entonces, todo es regocijo:

[…] niman niquehuaya yectli ya cuicatl
Ic netimalolo in tepilhuan
Ixpan in Tloque Nahuaque…

La promesa del ***yollotl*** está cumplida, parece que todo está bien, pero ocurre algo que contraría por completo éste ánimo y pone a llorar a nuestro ***cuicatzine***, este algo es un sentimiento compasivo con el que piensa en aquellos que son ***ahtley ymacehuallo*** de las ***ahuiacxochimeh,*** y se pregunta:

[…] can quicuiz
can quittaz in huelic…

Así, llorando, recuerda que él sí ha ido a ***xochitlapan***, él que es cantor.

Presenciamos cómo se ha cumplido la promesa que nuestro ***cuicatzine*** se hizo a *sí mismo* con su propio ***yollotl*** y es de creer que todo tendría que marchar mejor, pero ocurre que hay una imposibilidad, a comprender, que las flores y los cantos no son para todos, éstas y éstos tienen que merecerse, si no son inaccesibles, por eso vemos llorar nostálgicamente a la ***tlacatl***.

Séptima estrofa

La ***tlacatl***, después de la actuación de haber cumplido con su promesa, para *sí* y para los *otros,* y de haber caído en el conflicto de los ***ahtley ymacehuallo*** —conflicto que podríamos llamar moral y político pues trata de la actuación de las ***tlacameh*** en el ambiente de la comunidad—, cae, aún más, en un conflicto más profundo —que podríamos llamar "ontológico" o "metafísico"— y se refiere al sentido de la vida sobre la tierra, entonces, dice:

[…] tlacazo amo cualcan
In tlalticpac ye Nican,
Tlacazo oc cecni in huilohuayan,
In oncan ca netlamachtilli,
Tle zan in tlalticpac
Tlacazo oc cecni yoliliz Ximoayan…

Parece que aquel primer conflicto ha desembocado en la obra de un conflicto mayor y trascendental que pone en duda el «sentido» personal y social de la existencia de las ***tlacameh*** en esta tierra; no obstante, hay una resolución asertiva, coherente, estoica, a pesar del gran desasosiego, con respecto de la actuación que ha tenido a lo largo de su acción como buscador de ***xochimeh*** y como realizador de ***cuicameh***, por lo que afirma, en un tono impasible:

[…] ma ompa niauh,
maompa inhuan noncuicati
in nepapan tlazototome
ma ompa nicnotlamachti
yectli ya xochitl ahuiacaxochitl
in teyolquima in zan tepacca
teahuiacauhuintia
in zan tepaccaauiacayhuintia.

En este último suceso observamos cómo el ***cuicatzine***, a pesar del ardiente sinsabor de la incertidumbre, se mantiene firme, reiterando un «sentido de vida» en la búsqueda y encuentro de las ***yanxochimeh*** en tanto que es la búsqueda y encuentro de los ***yancuicameh*** porque ellas y ellos dan su fragancia, ***in teyolquima*** (dan gusto y fascinan) a las ***tlacameh***.

***

Ahora, ejerzamos, es momento de abrir un espacio generativo, es tiempo de asumir las autoreferidas concepciones halladas para que engendren los rizomas de donde crecerá toda la florescencia de sentido de esta investigación, siendo ellas principio y fin al que está consagrado este trabajo. Esto, entonces, es el primer movimiento de nuestra «antropología filosófica» y tiene el cometido de presentarnos los que serán nuestros paradigmáticos «principios de comprensión».

Priorizando, entonces, recogiendo nuestro camino, nos encontramos con qué <***yollotl***> (corazón) y <***elle***> (ánimo) son las concepciones autodescriptoras y autorreferenciales con las cuales se identifica la ***nahuatlacatl.*** Ambas concepciones aparecen entrelazadas en el ***Cuicapeuhcayotl*** fungiendo, la primera, como recipiente personal de facultades y proyectos humanos que propone un desenlace en ***teyolquima*** (lo que regocija el corazón de la gente) y en ***tetlamachtli*** (lo que enriquece y da placer a la gente), mientras la segunda, como recipiente personal de pasiones intensas con la propuesta el desenlace de ser ***quixtia*** (extraídas) de manera concorde en forma de ***cemelle*** (tranquilidad y armonía) como modos óptimos.

A su vez, estos desenlaces son logrados por la intermediación de la compartición del ***in xochtil in cuicatl*** (la flor y el canto) en un círculo que incluye a toda la comunidad de ***tlacameh*** (personas) ***imacehuallo*** (merecedoras); a la naturaleza, a ***in xochitl*** (las flores), ***in totomeh*** (las aves), ***in Tlalpan*** (los bosques); y a la sobrenaturaleza o divinidad en la personificación del ***Tlalticpaque*** (Dueño de la tierra) y del ***Tloque Nahuaque*** (Dueño del cerca y junto). Principios y fines que tienen su máximo esplendor de la comunidad solamente en ***tepaccaahuiacayhuintia*** (lo que da gusto, enerva y embriaga a la gente).

CAPÍTULO IV

RELATO DE UN *YOLLOTL CUICATZINÉ*[190]

[…] sí, como una semilla enamorada
que pudiera soñarse germinando…

Pero aún más —porque en su cielo impío
nada es tan cruel como este puro goce—
somete sus imágenes al fuego
de especiosas torturas que imagina
—las infla de pasión,
en el prisma del llanto las deshace…

—José GOROSTIZA—

Una vez descrita la flor el botánico no puede ocuparse a
describir el ramo.

—Roland BARTHES—

Mantengámonos instalados en el instante donde estamos, rodeados por la iluminadora luz del sol radiante que llena toda la atmosfera, de frente al ***ameyalli***, ante sus insinuantes reverberaciones, pero ahora sumerjámonos; sumerjamos el rostro, más allá de la superficie y de los fulgores lingüísticos, lo que buscamos acá, en sus adentros, es encontrarnos con el

[190] Siguiendo a Barthes, el «relato» puede estar sustentado por el lenguaje articulado, oral o escrito; por la imagen, fija o móvil; por el gesto o por la mezcla de todas éstas sustancias. El «relato» estaría en el mito, en la leyenda, en la fábula, en el drama, en la comedia, en la novela, en la epopeya, en la historia, en la tragedia, en la pantomima, en el cuadro pintado, en el cine, en los comics, en el vitral, en las noticias, en las conversaciones, etc.; así, está presente en todas las épocas, en todas las geografías y en todas las sociedades. El «relato» comenzó con la historia de la humanidad, por lo tanto, no existe, ni existió, ni existirá un pueblo sin éste, pues todas las clases, todos los grupos humanos tienen sus «relatos» e incluso son degustados por *personas* de culturas distintas y opuestas. *Cf.* Roland Barthes, *La aventura semiológica*, p. 164. Aquí, queremos enfatizar el compromiso de la semiología bartheana contra lo ideológico de ya no enfrentarnos únicamente a «la conciencia pequeño burguesa sino con el sistema simbólico y semántico de nuestra cultura en su totalidad». Y agrega: «hay que agrietar el sistema mismo de sentido, hay que salir del coto Occidental» (p. 14). El «relato» es, entonces, «internacional, transhistórico, transcultural, está ahí como la vida», es, pues, un «mensaje, a partir de la estructura del <*código*>» (p. 164). Nosotros, manteniendo el afán de conocimiento y reconocimiento de las culturas mesoamericanas, nos circunscribimos a estos sistemas simbólicos y semánticos de nuestros pueblos.

relato del texto,[191] del canto, lo que queremos es situarnos en el lugar de la «semiología»,[192] para hallarnos, no sólo con *formas*, sino con los *símbolos* contenidos dentro del «espacio de la narrativa».[193] Pero, ¿qué es lo que narra en el ***Cuicapeuhcayotl*** la tradición narrativa ***nahua***? ¿Cómo se narra a sí misma en este relato en primera persona?

Para el lingüista André Martinet, "la oración es el segmento más pequeño, perfecto e íntegramente representativo de un discurso".[194] Por lo anterior, asumimos que los lingüistas no-pragmáticos no pueden ir más allá de la *oración*, pues damos cuenta qué el *discurso* está organizado por unidades, reglas, gramática, contextos particulares más allá de la *oración* y que, mediante esta organización, aparece como el *mensaje* de otra lengua distinta a la de los lingüistas; lo que deseamos resaltar como importante aquí es que las *personas* podemos usar distintos «sistemas de sentido», pues el lenguaje natural ayudaría a elaborar lenguajes artificiales, simbólicos, propios de las civilizaciones. Así, reconocemos que la organización del *discurso* en un «sistema de sentido» nos permite saber que el *relato* no es una mera suma de proposiciones y que no es suficiente trabajar en los diferentes niveles de las descripciones —fonéticas, fonológicas, gramaticales—, pues éstas no producen *sentido*, por lo que se vuelve necesario tratarlo desde un «análisis estructural» que distinga entre las varias «instancias de descripción», que dé cuenta de sus «relaciones de distribución» y que las

[191] Para nuestro autor, *texto*, en sentido moderno, se distingue de la *obra* fundamentalmente porque:

i. no es un producto estético sino una práctica significante,
ii. no es una estructura sino una estructuración,
iii. no es un objeto es un trabajo es un juego,
iv. no es un conjunto de signos cerrados, dotado de sentido que se trataría de encontrar, sino que es un volumen de huellas en trance de desplazamiento.

Por lo que la instancia del *texto* no es la *significación*, sino el *significante* tal y como se lo puede comprender en la acepción semiótica. *Cf. Ibid.*, p. 12.

[192] La «semiología» para Barthes es una segunda lingüística o metalingüística que cuestiona su propio discurso, es «una ciencia del lenguaje de los lenguajes», que «se interroga por el lugar desde donde se habla», «interrogación sin la cual toda ciencia y toda crítica ideológica es ridícula». Ibid., p. 14.

[193] El «análisis narrativo» que practicaremos, con los ejemplos de Barthes de finales de la década del 60, nos pone ante la cuestión: ¿dónde buscar la estructura del relato? Cuestión a la que no hay que resignarnos a contestar, dice, con el modelo de las ciencias experimentales, sino que, más bien, para describir y clasificar la infinidad de *relatos* se requiere una teoría y práctica en la que hay que seguir trabajando para que nos proporcione, hoy día, sus principios y términos. *Cf. Ibid*., p. 165. El «discurso narrativo» ha sido analizado por las retóricas aristotélica y ciceroniana, mas éstas, a decir de nuestro semiólogo, están superadas por sus conceptos normativos y necesitan remplazarse por una «nueva lingüística»; por lo que, «la humanidad podría definirse por el poder de crear sistemas secundarios, multiplicadores, de utensilios que sirven para crear otros utensilios, dobles articulaciones del lenguaje….». *Ibid*., p. 166.

[194] André Martinet, *apud* R. Barthes en Op. Cit., *Ibidem*.

integré.[195] Entonces, habremos de tratar, pues, desde los niveles de las *raíces*,[196] *sentidos* y de las *acciones*.[197]

A grandes rasgos lo que haremos, dentro de este panorama, será: primero, segmentar el ***Cuicapeuhcayotl***, el «material significante», en unidades de lectura que permitan localizar *sentidos*[198] y *correlaciones*;[199] luego, inventariáremos por recolección y detección los *códigos*[200] localizados; por último, los coordinaremos estableciendo las *correlaciones* de las unidades que están superpuestas y entremezcladas en el *texto*,[201] para encontrarnos con el perfil de la ***tlacatl*** en este tejido narrativo ***nahua***, además de identificar los *sentidos* de su *acción*, a través del entramado las *secuencias*;[202] en éste segundo movimiento, no vamos a interpretar, sino a analizar todos los hilos del *relato* para verlo a profundidad y reconocer las *raíces* donde se posibilitan los *sentidos* expuestos para tener una aproximación más a la identidad de la ***tlacatl*** (persona) de estudio y podamos seguir con nuestro acercamiento a la manera en que los ***nahuah*** se cuentan historias de *sí mismos*.[203]

---

[195] *Cf. Ibid.*, pp.167-168.

[196] Las *raíces* son unidades de contenido de lo que se quiere decir; de modo que actúan como un «germen que una vez sembrado madurarán en el <relato>». *Ibid.*, p. 171-172.

[197] En este «panorama narrativo» buscaremos a las *acciones* como estatuto estructural de los personajes tratando de dar con las secuencias de los actos personales. *Cf. Ibid.*, pp. 184-186.

[198] El *sentido*, desde esta perspectiva narrativa, que no es la «fenomenológica» propiamente, adquiere un significado distinto, acotado: es una *correlación*, es un *correlato* o una *connotación*, es una citación que es el punto de arranque de un «código», es lo que nos permite partir hacia un «código» y lo que implica un «código», aun cuando este «código» no esté reconstruido o no sea reconstruible. *Cf. Ibid*., p. 171. Según Barthes, y nosotros aquí así lo asumimos, además, este «análisis narrativo» difiere también del «análisis filológico», pues no apunta a detectar el lugar del *sentido* como el lugar de las posibilidades, ya que el *sentido* no es una posibilidad, no es un posible, sino es el ser mismo de lo posible; este tipo de análisis no es tampoco un método de interpretación, no es una crítica literaria, sino, más bien, un análisis de todas las *raíces* del texto hacia su estructura profunda, su secreto, el lugar posible del *sentido* o de la *pluralidad de sentidos*. *Cf. Ibid.*, p. 291.

[199] Las *correlaciones*, siendo intratextuales o extratextuales o contextuales, serán «todo rasgo del relato que remita a otro momento del «relato» o a otro lugar de la cultura necesario para leerlo». *Ibid*., p. 289.

[200] Los *sentidos*, entonces, son los puntos de arranque de los «códigos», son citaciones de los «códigos»; habría, por lo tanto, códigos narrativos, topográficos, onomásticos, sémicos, retóricos, cronológicos, fáticos, simbólicos, metalingüísticos y de las acciones (*Ibid*., pp. 294-302). Nosotros, adecuando este instrumental, rastrearemos, también, «códigos antropológicos», manteniendo nuestro cometido de dar con los referentes del «sí mismo» ***nahua***.

[201] Barthes siguiendo a Julia Kristeva nos recuerda la etimología de la palabra 'texto', referida desde el latín como *texere*: tejido, textil; por lo que se aparece nos la imagen del *trenzado de correlatos* como correlaciones internas (secuencias) y externas (intertextualidades), rasgos del enunciado que remiten a *otro texto* hasta el infinito. *Cf. Ibid*., p. 292.

[202] Las *secuencias* están constituidas según una estructura lógico-temporal, nos presentan un hilo del *relato* según un orden complejo. *Cf. Ibid*., p. 301.

[203]Además, aquí queremos consignar algunas muestras de instituciones narrativas de la mito-lógica tradición oral ***nahua*** de conocimiento para dar cuenta de toda su fuerza creadora, recreadora y destructora de identidad y sentido cultural frente a la condición terrible y maravillosa de la humanidad, que nos relata la maestra Ana María Valle, en *Nezahualcoyotl: mito y póiesis en la cultura náhuatl,* en tanto que aparecen no solo como

IV.1 ANÁLISIS NARRATIVO[204]

Mas nada ocurre, no solo este sueño
desorbitado
que se mira a sí mismo en plena marcha;
presume pues su término inminente
y adereza en el acto
el plan de su fatiga,
su justa vacación…

—José GOROSTIZA—

Aquí el *texto* ya nos aparece como lo que es, a comprender, un tejido hecho de «entrelazamientos de secuencias» que forman el trenzado del *relato*: una *trama*; tratemos de exponer, ahora, entonces, los hilos y colores de que está realizada la urdimbre en nuestras manos, además, atenderemos, sobre todo, las figuras o dibujos que crean, principalmente, la

soportes de la cultura sino como sus conformadores de sociedad y constructores de realidad, manifiestos en ejercicios y practicas de memoria y tradición que permiten imaginar y recrear nuevas formas de vida, que se resuelven en una permanente tensión que va de ida y vuelta del ***mythos*** al ***lógos*** y de reversa, impresindiblemente, de tal modo que, la propuesta es a potenciar sí y no solo la razón que nos proyecta al futuro sino también a potenciar al mito que nos proyecta desde lo primitivo, superando la visión de tener a lo mítico como falso frente a la lógica racional como verdadero, donde «la oralidad se in-corpora a la vida de la commuinidad empapando la sensibilidad» con la palabra que se funde con la música, la danza y los aromas; instituciones que podemos distinguir entre espacios consagrados como conservatorios, diferentes tipos y profundidades de dicursos y sus oficiantes dedicados a hacer brotar la ***xochitlahtolli*** (palabra florida): ***Xochicalli*** (Casa de las flores), ***Tlahcuilolcalli*** (Casa de las pinturas), ***Amoxcalli*** (Casa de los libros), ***tlaquetzalli*** (relato), ***teotlahtolli*** (palabras sagradas), ***huehcatlahtolli*** (palabras antiguas), ***huehuetlahtolli*** (palabras antiguas), ***tlamachiliz tlahtolzazanilli*** (cuentos), ***tonalli in tlatlahtolli*** (palabras del destino), ***nahuallahtolli*** (palabra de nahual), ***tlahtollotl*** (esencia de la palabra), ***tlaquetzqui*** (narrador), ***cuicatziné*** (cantante), ***cuicapique*** (forjadores de cantares), pp. 15-43.

[204] Para realizar este análisis, recurriremos a la segmentación del ***Cuicapeuhcayotl***; hemos optado por mantener la división por estrofas, que usan los editores de los *Cantares*, y a cada verso de cada una de las siete estrofas le podríamos asignar la denominación de 'lexía', siguiendo la propuesta R. Barthes, pero más bien usaremos ***cencamatl*** tal como aparece sugerida en el *Cantares* (f. 7r), ésta palabra traducida literalmente es: ***cen*** (enteramente; del todo; juntamente) y ***camatl*** (boca), que el Vocabulario de Molina suscribe el significado de "un bocado de vianda o una palabra"; además le asignaremos un número natural para poder hacer referencia de ellos como unidad mínima de lectura; así, podremos referirnos a cada ***cencamatl*** primero con el número de la estrofa y segundo con el número de verso, *verbigracia*, ***cencamatl* 3:4**, que se refiere al verso cuarto de la tercer estrofa, es decir, "[…] *niman catlimatlalique…*"; o ***cencamatl* 7:9**, que se refiere al noveno verso de la séptima estrofa, a saber, "[…] *ma ompa inhuan noncuicati…*"; hay excepciones en donde, según nuestro parecer, dos versos se encabalgan y serán tratados como un solo ***cencamatl*** para que su significación nos aparezca como unidad mínima de lectura; el título o nombramiento como queda fuera de las estrofas, también es una excepción en nuestra enumeración, y se asignará como el ***cencamatl* 0:1**; luego, para la referencia de los «códigos», primero los enumeraremos cada uno, sucesivamente, separados por dos puntos, para después exponerlos del texto ***nahuatl*** al español, respectivamente, separados por punto y coma; para ser económicos con respecto a los «códigos» cuando encontremos a lo largo del *relato* un «código» ya expuesto lo podremos referir al ***cencamatl*** correspondiente o, simplemente, lo asumiremos.

trama de las secuencias antropológicas, metalingüísticas y acciónales como énfasis de las intenciones de nuestras exploraciones.

Encabezado[205]

Cencamatl 0:1

Cuicapeuhcayotl…

<Códigos: histórico cultural: cronológico: metalingüístico: antropológico: simbólico: anagógico: intratextual: intertextual: numinoso>: la mayoría de las fuentes escritas informativas, tanto de la Conquista, como las coloniales y, más recientemente, las etnográficas y antropológicas, nos hablan de los pueblos ***nahuah*** como de una cultura en la cuál siempre están presentes los cantos, las danzas, además de lo ritual como parte esencial y atmosférica de la reproducción social. No olvidemos, entonces, que éste ***cuicatl*** (canto) es tan sólo una pequeña nube dentro del gran cúmulo *Cantares mexicanos*, que a su vez es parte, de alguna manera, del grandioso y diverso cielo cultural ***nahua***, hoy vivo y presente; se sitúa, luego, como el primer canto y lo podríamos suponer como el canto que nos canta su origen, su creación. Además, podemos aludirlo también como a el canto original de una tradición; es un canto que hace autoreferencia por lo que crea la expectativa de que el canto se cantará cantando del él, abriendo un espacio previo a su generación donde mostrará su naturaleza, presentándonos un lenguaje que habla de otro lenguaje. Al parecer, intuimos, estamos frente una cosecha cultural, cuyo fruto es un *dispositivo social* mediante el cual se forman ***tlacameh*** (personas) y la sociedad en su conjunto; hemos de consignar, de antemano, la práctica del cantar como una *forma narrativa primordial* dentro de las sociedades ***nahuah***, sólo que aquí el sentido de cantar es cantar su comienzo; y aparece como *sentido* un canto autoreferido que, al parecer, durante todo el texto se estará desarrollando a sí mismo,

[205] Sólo tener presente que este *relato*, entonces, se nos muestra como el "habla" o "mensaje" de una lengua general en la que se expresa tal *relato*; y nos muestra lo denominado como lo pertinente; y hay que decir, además, que en este «análisis narrativo» no buscaremos el *sentido trascendental* en un «sentido fenomenológico», sino, más bien, trataremos de exponer todas las *raíces del texto* para que queden expuestas sin necesidad de buscar el sentido principal o último.

descubriéndonos su elemental engendramiento; es de reconocer el correlato constante del cantar en los *textos* de otros cantares y como vírgula florida en los *códices;*[206] sobre todo, como un vestido o como la atmosfera inmediata, para contextualizar hemos de reconocer el carácter sacro y ceremonial de este canto en las tan rituales sociedades ***nahuah***, por lo que es de esperarse que se haga todo por hacer manifiesto tal atmosfera.

Primera estrofa

Cencamatl 1:1

Aquí, encontramos la primera y principal hebra de todo el *relato*, según nuestros intereses de comprensión:

Ninoyolnonotza…

Pues en ella hayamos los distintos *códigos* en los que queremos enfatizar, a saber, antropológico, metalingüístico, accional, topográfico: <Códigos: inaugural: antropológico y simbólico: metalingüístico: accional: topográfico: cronológico: intratextual: intertextual>: el *relato*, pudiendo comenzar aquí o allá, ha preferido inaugurarse no en otro punto, sino en éste, señalando así su importancia y desde ahí se prevé la organización de todo discurso; aquí se nos presenta la autodenominación y con eso la autodeterminación de alguien dentro de la concepción de ***yol-*** (corazón); la concepción de ***yol-*** hace una autoreferencia señalada después del pronombre **ni-** (yo) con la marca reflexiva ***no-*** (me) de lo que resulta en español: "yo me"; ***notza-*** (platicar), que en su forma duplicada ***nonotza*** (platicar y platicar) implica su repetición como acción; ahora bien, como lugar de los hechos ubica que lo que ocurre es dentro del ***yollotl***;[207] se relata en tiempo presente; ya como primera «raíz antropológica»

[206] *Vid. Supra*. Apéndice 3. p. 277.
[207] López Austin hace referencia directa como «centro anímico» ubicándolo como el de mayor importancia al cubrir los campos de la vitalidad, el conocimiento, la tendencia y la afección, perteneciéndole de manera exclusiva las referencias de «la memoria, al hábito, a la aflicción, a la voluntad, a la dirección de la acción y de la emoción» (*Cuerpo humano e ideología*, cap. 5, pp. 197-216).

ubicada, atenderemos su desarrollo con suma atención; el aparecer del corazón como *correlato* es recurrente en códices, murales, y otros *relatos* como los ***Huehuetlahtolli***.[208]

***Cencamatl* 1:2**

[…] campa nicuiz yectli auiacaxochitl?...

<Códigos: accional: simbólico: sémico; intratextual; intertextual>: la acción que se realiza es la de preguntar dónde podrá asir flores, así que damos cuenta de que la persona sabe qué busca, pero no dónde encontrarlo; las ***xochimeh*** (flores) hacen su aparición primera; ellas son connotadas como ***yectli*** (bellas) y como ***auiaca*** (fragantes); aparece como un *sentido* central del que hemos de esperar su evolución; las ***xochimeh*** (flores) son también *correlato* ubicuo en códices, murales, escultura y otros relatos orales.[209]

***Cencamatl* 1:3**

[…] ac nictlatlaniz?...

<Código: accional: intratextual; intertextual>: la ***tlacatl*** (persona) se pregunta a quién preguntar; el preguntar es un *sentido* que permitirá ir accediendo a los escenarios proyectados; en definitiva su *correlato* es más que recurrente en toda la tradición ***nahua***.

***Cencamatl* 1:4**

[…] manozo yehuatl nictlatlani in quetzalhuitzitziltzin…

[208] *Vid. Supra*. Apéndice 3. p. 277.
[209] *Vid. Supra*. Apéndice 3. p. 278.

<Códigos: onomástico: sémico: intratextual: intertextual>: se nombra al ***huitzitziltzin*** (colibrí) como posible dialogador; el ***huitzitziltzin*** es connotado como ***quetzalli*** (precioso); el colibrí, como *sentido*, inicia generando expectativa; es de reconocer su aparecer en muchos otros *textos* de la tradición.

***Cencamatl* 1:5**

[…] in chalchiuhhuitzitzicatzin…

<Códigos: simbólico: sémico: intratextual: intertextual>: luego, se renombra al anterior participante probable con un sinónimo en ***náhuatl*** diciéndole ***huitzitzicatzin*** (colibrí); y, ahora se le connota con el término ***chalchuih*** (color de jade), que también simboliza lo precioso, lo hermoso; acto seguido, vuelve a aparecer aludidamente por segunda vez, pero renombrado (***c***. 1:4).[210]

***Cencamatl* 1:6**

[…] manozo ye nictlatlani in zacuanpapalotl…

<Códigos: onomástico: sémico: intratextual: intertextual>: se nombra a la ***papalotl*** (mariposa), también como un posible dialogador; y se le connota como ***zacuan*** (color de ave zacuan), que también simboliza lo precioso; aparece como *sentido* dispensador de respuestas ante las preguntas; también, es recurrente su referencia en otros lugares de la tradición.[211]

***Cencamatl* 1:7**

[…] ca yehuantin inmachiz…

[210] *Vid. Supra*. Apéndice 3. p. 278.
[211] *Vid. Supra*. Apéndice 3. p. 279.

<Códigos: accional: simbólico: intratextual: intertextual>: la ***tlacatl*** (persona) atribuye a los posibles interlocutores la sabiduría de lo que inquiere; que tanto el colibrí como la mariposa sean los portadores del conocimiento se convierte en un recurso narrativo y cultural; la sabiduría es el *sentido* clave en la inquisición, pero no en sí misma, sino por lo que permite conocer que son las flores; es un lugar recurrente en otros textos, también aludido como ***in tlilli in tlapalli***.

***Cencamatl* 1:8**

[…] ommati campa cueponi…

<Código: accional: intratextual: intertextual>: continua la atribución al colibrí, a la mariposa del ***mati*** (sentir-saber) del dónde ***cueponi*** (brotan) las anheladas flores; la sabiduría es el sentir-saber de dónde nacen las flores (***c***. 1:7).

***Cencamatl* 1:9**

[…] in yectli ahuiaca xochitl…

<Códigos: simbólico: sémico: intratextual: intertextual>: *Cencamatl* 1:2

***Cencamatl* 1:10**

[…] tla nitlahuihuiltequi,
In nican acxoyatzinitzcancuauhtla

<Código: accional: topográfico: intratextual: intertextual>: el ***yollotl*** (corazón) dentro de «*sí mismo*» proyecta hacer el trabajo ***huihuiltequi*** (atravesar) de caminar, de llegar a donde están las flores; lo que tiene que atravesar es el ***acxoyacuauhtla*** (bosque de abetos) donde habita el ***tzinizcan*** (pájaro ***tzinizcan***); aparece el caminar como *sentido* para acceder a los sitios de místico anhelo; el caminar se nos manifiesta en el *correlato* del México peregrino como carácter, no sólo de los pueblos ***nahuah***, sino de la mayoría, por no decir todos los pueblos del país.[212]

***Cencamatl* 1:11**

[…] manoce nitlahuihuiltequi
In tlauhquecholxochicuauhtla…

<Código: accional: topográfico: intratextual: intertextual>: también proyecta atravesar por otro lugar; este otro lugar llamado ***xochitlalpan*** (bosque florido) está donde habita el ***quechol*** (pájaro quechol); pero ahora este *sentido* de caminar lo proyecta llevar al mismo ***Xochitlalpan***; los *correlatos* de este lugar son muchos, siendo aludido también con otros nombres como ***Tlalocan*** o como ***Tamoanchan***.[213]

***Cencamatl* 1:12**

[…] oncan huitolihui,
ahuachtonameyotoc...

<Códigos: topográfico: sémico: intratextual: intertextual y antropológico>: hablando de las flores en el bosque florido dice que ***oncan*** (allí) ellas se ***huihuitolihui*** (inclinan) con el ***ahuach*** (rocío) y los ***tonameyotoc*** (resplandecientes rayos del sol); se refieren a las flores

[212] *Vid. El pueblo mexicano que camina*, documental de Juan Francisco Urrusti, México, FONCA, 1995.
[213] *Vid.* A. Lopéz Austin, *Tlalocan y Tamoanchan*, México, Fondo de Cultura Económica (Obras de Antropología), 1994.

con una vigorosa y delicada imagen de ellas en un matutino día brillante con la gota del madrugador rocío; las flores que son bellas y fragantes ahora aparecen iluminadas al ser vestidas con agua y luz; se aparece, entonces, sugerido el *correlato* del ***tona-*** (calor del sol) que desciende y da calor a las flores como el ***tonalli***,[214] que también desciende el día de nacimiento sobre las personas, otorgándole características a su personalidad, como un sello celeste, según fuera la calidad de alguno de los veinte ***tonaltin*** del calendario ***tonalpohualle***.

Cencamatl 1:13

[…] in oncan mocehcemelquixtia…

<Códigos: topográfico: simbólico: intratextual: intertextual>: allí, en el bosque florido; las flores expresan de sí su ***elel*** de una manera, por decirlo, ejemplar en modo de ***cehcemele***; surge una «raíz antropológica», pero aludida a las flores; ahí se crea expectativa de «florecimiento narrativo»; también reconocemos la ***elel*** como un «rasgo antropológico determinante», pero aquí lo tenemos mencionado en una manera particular que —digámoslo así— es ejemplar por estar reunida e integra en las flores como ***cemele***.[215]

[214] A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología,* cap. 5, pp. 197-216.

[215] Siguiendo a López Austin, la ***elel*** es «el órgano del que surge la energía necesaria para hacer de la persona un individuo brioso, esforzado y valiente» (*Ibid.*, p. 209). Por lo que su estado de normalidad u óptimo propuesto es el de la unificación de los componentes del hígado, para que así se originen alegría y tranquilidad y para que, a través de la recreación humana, pudiera resultar de ese movimiento integrativo; de tal modo, tal unificación es expresada por el término ***cemelli*** (alegría, placer), refiriéndose, al parecer, a «una coordinación de sentimientos y pasiones, a una eliminación de la lucha interna de entre la distintas fuerzas afectivas que producen en el individuo la contradicción y la contraposición emotivas, y con ellos la angustia» (*Idem*). Y, por el contrario, la anomalía o nefasto de este órgano se daba en su aumento físico, entiéndase, su multiplicación de partes, «que llevaba a la aflicción y al a pena» (*Idem*). Así, la fuerza del ***elel*** puede ser dirigida hacia personas u objetos «provocaba apetencia, manifiesta en forma de amor, ya como deseo o codicia» (*Idem*). También, en él, se produciría la ira y el aborrecimiento; así tener mucho dan «al ser humano aliento y desenvoltura; por el contrario, su funcionamiento menguado hacía del poseedor un perezoso» (*Idem*). Además, no obstante de que no es propiamente «un órgano con atribuciones de conocimiento, su funcionamiento correcto daba a la persona el vigor necesario para obrar cuidadosa, aguda, y diligentemente; y como generador de pasión, su desviación la hacía malvada y loca, mientras que su limpieza permitía que el hombre tuviera sentimientos normales, que fuese caritativo y sincero. Es muy probable que en este sentido se concibiera una reciproca acción: los pecados lo ensuciaban y la suciedad, principalmente la provocada por el aborrecimiento, conducía al ser humano a una vida de maldad y de locura» (*Idem*).

***Cencamatl* 1:14**

[…] azo oncan niquimittaz…

<Códigos: accional: intratextual: intertextual>: con el ***azo*** (acaso) probabiliza el que allí pueda ver a las flores, manteniendo, pues, el tono de proyecto; el ver se vuelve *sentido*; el aparecer del mirar como *correlato* en otros cantares es continuo.

***Cencamatl* 1:15**

[…] intla onechittique…

<Códigos: accional: intratextual>: expone en tono de probable afirmación que le sean enseñadas las flores (***c***. 1:14).

***Cencamatl* 1:16**

[…] nocuexanco nictemaz…

<Códigos: accional: intratextual: intertextual>: si se las muestran él ***nictemaz*** (llenará) su ***cuexanco*** (regazo); el tomar las flores es un *sentido* ahora; además, me parece que es una imagen más que presente en nuestra cultura como en el famoso cuadro de Diego Rivera de los alcatraces.

***Cencamatl* 1:17**

[…] ic niquintlapaloz in tepilhuan…

<Códigos: accional: onomástico: simbólico y sémico: intratextual: intertextual>: después de hacerlas suyas, con ellas ***tlapaloz (***saludará) a los que llama ***tepilhuan*** (nobles); las flores se hacen símbolo significando compartición y comunidad, es como si él, el ***yollotl*** (corazón), tuviera el compromiso de socializar las flores; esta acción se vuelve *sentido* como son los ***tepilhuan*** por si solos; hay cantares dedicados a éstas personas en el *Cantares mexicanos*.

Cencamatl 1:18

[…] ic niquimelelquixtiz in teteuctin.

<Códigos: accional: onomástico: antropológico y simbólico: intratextual: intertextual>: y también con ellas hará expresar la ***elel*** su entusiasmo[216] a los que nombra ***teteuhtin*** (señores); a éstas últimas personas se les atribuye la ***elel*** como carácter personalizador; la *raíz* (***c***. 1:13), que es atribuida a las flores aquí, también es atribuida a las personas con aquel nombramiento de ***teteuhtin***, corroborando su carácter antropológico, tomando ese *sentido*; un *correlato* externo, que aparece de inmediato en nuestra imaginación, es aquel gran reformador y consolidador de la ***Excan Tlahtoloyan cihuacoatl*** que fue ***Tlacaelel*** .[217]

Segunda estrofa

Cencamatl 2:1

Tlacazo nican nemi…

[216] Nosotros optaremos por la traducción de la ***elel***, no por *placer*, como en la traducción que estamos trabajando, sino por *entusiasmo*, en su acepción de endiosamiento, por parecernos más adecuada al determinar esta concepción, pues alude a varias de sus dimensiones como la de sacralidad e intensidad; lo que le da un carácter de éxtasis entendido como una experiencia religiosa provocada por diferentes instancias, aquí principalmente por ***in xochitl***.

[217] M. León-Portilla, "Tlacaelel, un sabio poder detrás del trono", en *Letras libres*, núm. 63, Marzo 2004, pp. 26-28.

<Código: topográfico: accional: intratextual: intertextual>: la ***tlacatl*** (persona) se sitúa en el camino del Bosque florido, usando el ***nican*** (aquí), al parecer ha realizado el trabajo de caminar hasta ahí donde se encuentra; reconoce este lugar como el espacio donde viven las aves; llega al primer encuentro de su búsqueda donde están las aves, con eso empieza a cumplir su promesa pues ellas saben dónde florecen las flores (***c***. 1:7-1:8); esta escena parece empatar con el mural de ***Tepantitla*** de ***Teotihuacan***.

***Cencamatl* 2:2**

[…] ye nicaqui in xochicuicatzin…

<Códigos: accional: sémico: simbólico: intratextual: intertextual>: percibe a las aves; se da lo ***xochi*** (florido) como uno de los caracteres del canto de las aves y habla de ello con muestra de respeto ***tzin***; utiliza la imagen de los cantos floridos con el gesto reverencial; hay *sentido* en el escuchar y, por otro lado, también lo hay en el canto florido de las aves; aparece aludida, a nuestro parecer, una primordial institución ***nahua***, a saber, la ***in xochitl in cuicatl***, tan importante en nuestra consagrada labor.

***Cencamatl* 2:3**

[…] iuhquin tepetl quinnahnanquilia…

<Código: accional: simbólico y sémico: intratextual: intertextual>: supone una conversación que se da entre la vida de la ***tepetl*** (montaña) y las aves; simboliza y caracteriza el sonoro acontecer como un diálogo que se canta; como *sentido* se le otorga vida y poder de canto a la montaña; en el *relato* de ***Tepeyollotzin*** (Corazón de la montaña) de la tradición encontramos su *correlato*.[218]

[218] *Vid. Supra*. Apéndice 3. p. 279.

***Cencamatl* 2:4**

[…] tlacazo itlan in meya quetzalatl…

<Código: topográfico e histórico: simbólico y sémico: intratextual: intertextual>: se ubica en el mismo sitio de un ***meya*** (brote) de ***atl*** (agua); se simboliza y caracteriza al agua como preciosa, hermosa, sagrada; hemos de tomar a este elemento como *sentido*, pues lo señala como un «enclave de vida»; también aquí, si reunimos los ***cencamah*** 2:3-4, podemos encontrar aludida la concepción del ***Altepetl***, que sabemos demarca tanto un espacio natural como uno social, bien traducido como pueblo o comunidad.[219]

***Cencamatl* 2:5**

[…] xiuhtoameyalli…

<Código: topográfico: simbólico y sémico: intratextual: intertextual>: el ***ameyalli*** (manantial) es el sitio donde están las aves y cantan; el manantial también es símbolo de lo hermoso, de lo precioso y de lo sagrado expresado por medio de la expresión ***xiuh***; una vez más, pero de otra manera, el agua adjetivada de lo precioso se renombra; es *correlato* común el que estos sitios son tenidos como espacio donde se manifiesta lo sagrado.[220]

***Cencamatl* 2:6**

[…] oncan mocuicamomotla…

<Código: topográfico: accional: intratextual: intertextual>: ***oncan*** (allí) en el manantial de la montaña; ahí ***mocuicamomotla*** (se lanzan cantos) que el corazón escucha; luego, aparece

[219] *Vid.* Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski, Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2001.
[220] *Vid. Supra*. Apéndice 3. p. 280.

como *sentido* el manantial, que es el lugar de las aves y, por lo tanto, de los cantos; el *correlato* de los ojos de agua o ***ameyaltin*** es lugar común en otros *relatos*.

***Cencamatl* 2:7**

[…] mocuicananananquilia…

<Código: simbólico y sémico: intratextual: intertextual>: se responden con cantos; se han trenzado en lo que aparece como un diálogo de preguntas y respuestas con cantos, las aves, siendo eso el *sentido*; el carácter inquisidor de cuestionarse y de responderse es el *correlato* que aparece recurrentemente en otros lugares de la tradición.

***Cencamatl* 2:8**

[…] in centzontlatoltozo…

<Código: onomástico: simbólico y sémico: intratextual: intertextual>: se nombra al ***centzontlatoltozo*** (pájaro cenzontle); esta ave simboliza, como sabemos, como el pájaro de cuatrocientas voces, esa es su característica peculiar: ser el ave de los infinitos cantos, que parece que hace alusión a lo celeste al referirse a la voz y al canto como lo aéreo; el ***centzontle*** aparece como *sentido*; es reconocido su *correlato* en aquel supuesto poema atribuido a ***Nezahualcoyotl*** que aparece en nuestro billete de cien pesos.[221]

***Cencamatl* 2:9**

[…] quinnanquilia in coyoltototl…

[221] «Amo el canto del ***centzontle*** pájaro de cuatrocientas voces / Amo el color del jade y el enervante perfume de las flores. / Pero lo que más amo es a mi hermano el hombre».

<Código: accional: onomástico: simbólico y sémico: intratextual>: le ***quinnanquilia*** (responde) otra ave; se nombra, ahora, al ***coyoltotol*** (pájaro cascabel); se nombra a esta ave como una alusión a lo terrestre por medio de la serpiente de cascabel que es una representación de la tierra; como *sentido*, ambos pájaros recién mencionados parecen aludir: uno, al viento o a lo celeste por medio de la voces y, el otro, a la tierra por medio del cascabel.

***Cencamatl* 2:10**

[…] ayacachicahuacatimani…

<Código: simbólico y sémico: intratextual: intertextual>: se usa la imagen de ***mani*** (tenderse, extenderse) para mostrar el gorjeo de las aves que parece asemejarse a la ***ayacachtli*** (sonaja); toma carácter de *sentido* el canto de las aves como si fuera música de sonajas; el lugar común es el *correlato* de entender por canto los silbidos de las aves.

***Cencamatl* 2:11**

[…] in nepapan tlazocuicanitotome…

<Código: simbólico y sémico: intratextual: intertextual>: se elabora la imagen de las ***nepapan*** (variadas) aves cantoras y se les caracteriza, además de variadas, de ***tlazo*** (amadas); se hace presente el sumo aprecio en el cual se tiene a las aves; su presencia casi ubicua en diversos *textos* es innegable.

***Cencamatl* 2:12**

[…] oncan quiyectenehua in Tlalticpaque…

<Código: accional: onomástico: simbólico y sémico: numinoso: intratextual: intertextual>: allí las aves ***yectenehua*** (elogian) al que llaman ***Tlalticpaque*** (Dueño de la tierra); se hace prosopopeya de la tierra y se caracteriza con un poseedor con quien se habla; con la presencia del ***Tlalticpaque*** se abre la atmosfera numinosa entre la reverberación de las aves; el canto se transforma en alabanza a lo numinoso; la referencia al ***Tlalticpaque*** en la tradición lo ubica como dueño deuno de los niveles verticales dentro del cosmograma ***nahua***.

***Cencamatl* 2:13**

[…] huel tetozcatemique.

<Código: sémico: intratextual: intertextual>: se caracteriza como ***huel*** (bueno) las entonaciones de los cantos de las aves; el aprecio por lo que implica el canto es *sentido*; ese aprecio aparece casi ubicuo en los cantares.[222]

Tercera estrofa

***Cencamatl* 3:1**

Nic ihtoaya nitlaocoltzatzia…

<Código: cronológico: accional: sémico: intratextual: intertextual>: la ***tlacatl*** (persona) en este ***cencamatl*** comienza hablando en copretérito ***nic ihtoaya*** (yo decía) y concluye en presente con ***nitlaocoltzazia*** (les hablo compasivamente) lo que nos suena a recursos narrativos; nos parece, además, que la acción es relatar hablando de algo que ocurrió, pero lo actualiza; interpela a alguien distinto «de sí» por primera vez en el canto, pero de un modo que podríamos decir respetuoso, clemente o humilde; dentro de la intriga, es la primera vez

[222] Tenemos un ejemplo en el *Cantares* en el ***cencamatl*** 3 de la estrofa 158: **« […] *Quexquich ye mocuic in ye monecuiltonol…*»** / [«[…] Cuantos sean tus cantos, esa tu riqueza…»].

que la ***tlacatl***, dejando la introspección y la expectativa, se expresa hablando con la palabra dentro del canto; la importancia de la palabra aparece en muchos otros lados de la tradición.[223]

Cencamatl 3:2

[…] ma namechelleltih ytlazohuane…

<Código: accional: simbólico y sémico: intratextual>: les habla a las aves, pero no quiere causarles angustia o pena, sino más bien quiere avivarlas; las aves, también como las flores y las personas, tienen ***elel*** y, además, ahora son ***tlazo*** (amadas) por el dueño del amor; no sólo las flores tienen la *raíz* de la ***elel*** (***c***. 1:13), sino que también ellas y el cantor quieren procurárselas; ahora esto, y el que sean ***tlazo***, son los *sentidos* aquí.

Cencamatl 3:3

[…] niman cactlimotlalique…

<Código: cronológico y sémico: intratextual: intertextual>: ***niman*** (luego) le responden ***cactlimotlalique*** (poniendo su escucha sobre la tierra), que significa guardar silencio; se contrasta sonoramente el primer aparecer de la palabra con un silencio, introduciendo la tensión de lo que parece una prueba de reconocimiento que padece el cantor por la aves; el *sentido* estaría en el énfasis en la escucha, ya no en el habla; esa importancia en la escucha es recurrente en otros sitios de la tradición.[224]

---

[223] Por ejemplo encontramos en el *Cantares* en los ***cencamatin***: 243: 5-6 del: **« […] *Cuix huimolintoc momamalintoc / Xincue moliuhtimani yn tlatol i yehua yiollo…*»** [«Acaso se van moviendo, entrelazándose anda moviendo su palabra y su corazón»].

[224] ***Cencamatl***: 9: 1: **«*Oncan nicaqui in cuicanelhuayotl…*»** [«Allá escucho la raíz del canto…»].

***Cencamatl* 3:4**

[…] niman huallato in quetzalhuitzitziltzin…

<Código: cronológico: accional: intratextual: intertextual>: marcando otro tiempo se relata que, luego del silencio, aparece el colibrí precioso; el ave acude ante la interpelación y habla; el antes aludido colibrí aparece en cuadro como investido de la autoridad del saber y tiene facultad de habla; el colibrí como hemos señalado tiene múltiples e importantes *relatos*.[225]

***Cencamatl* 3:5**

[…] aquin tictemohua cuicatzine?...

<Código: accional y onomástico: intratextual: intertextual>: el picaflor responde con la pregunta de a quién busca, pero le nombra ***cuicatzine*** (cantor) de manera respetuosa; la intriga de la prueba se resuelve en reconocimiento de la ***tlacatl***, que sólo había sido aludida como un ***yollotl***; ahora se le reconoce como un ***cuicatziné***, por parte del colibrí, por lo que podemos decir que pasa la primera prueba de *reconocimiento* nuestro héroe, pues le reconocen, pero aún se le examina con la pregunta de lo que desea; así observamos que la *raíz* primera del ***yollotl*** (corazón) se ha desarrollado en el *sentido* vocacional del cantor; él y su autoreferencia dentro de los cantares es más que usual, es un lugar común.

***Cencamatl* 3:6**

[…] niman niquinnanquilia…

[225] Aquí hacemos referencia al superlativo ejemplo de ***Huitzilopochtli*** (El colibrí zurdo) que en la tradición como fuerza sagrada alude al corazón y por lo tanto a la voluntad.

<Código: cronológico: accional: intratextual>: se marca otra pauta como poniendo suspenso a cada momento; el apelado cantor responde; el *sentido* es el dar respuesta o el ser responsable, lo que concreta un diálogo entre ambos.

***Cencamatl* 3:7**

[…] niquimilhuia...

<Código: accional: intratextual>: responde hablando; se relata a sí mismo hablando dentro del canto.

***Cencamatl* 3:8**

[…] campa catqui…
in yectli ahuiac xochitl…

<Código: accional: intratextual: intertextual>: les pregunta, entonces, por su cometido, las bellas y olorosas; en tono franco responde con su *sentido* propósito (***c***. 1:2).[226]

***Cencamatl* 3:9**

[…] ic niquimelelquixtiz
in amohuampohtzitzinhuan…

<Código: accional y onomástico: intratextual>: continua afirmando el proyecto de usar las flores para hacer expresar la ***elel*** a los que llama ***amohuampohtzitzinhuan*** (sus iguales, sus

[226]*Vid. Supra*. Apéndice 3. p. 280.

semejantes); se confirma el *sentido* de la búsqueda de las flores, de compartirlas con la intención de que muestren su ***elel***, su entusiasmo (***c***. 1:18).[227]

Cencamatl 3:10

[…] niman onechicacahuatzque…

<Código: cronológico: accional: sémico: intratextual>: se remarca otro momento y las aves responden gorjeándole intensamente; se usa la reduplicación del término ***icahua*** en ***icacahua*** (gorjear), significando intensidad; se introduce una tensión de prueba, tal como en ***c***. 3:2, ahora, no con silencio, sino con un intenso sonido, sin hacer notar si es un asentimiento o lo contrario, creando expectativa; el sentido de la prueba está en otros relatos comunmente.

Cencamatl 3:11

[…] ca nican tla timitzittititi ticuicani…

<Código: topográfico: accional: intratextual>: con el ***nican*** (aquí) señalan el camino de las flores; el cantor recibe una aquiescencia de las aves y le dicen que ***timitzittititi*** (se las enseñaran a él); parece que ha pasado la siguiente prueba le han reconocido como cantor y, además, ahora también sus intenciones; así, el cantor ha pasado las *pruebas de reconocimiento*, ha logrado el visto bueno de las aves, sólo falta concretar luego de una manera práctica la promesa-compromiso.

[227]*Vid. Supra*. Apéndice 3. p. 281.

Cencamatl 3:12

[…] azo nelli ic tiquimelelquixtiz
in toquichpohuan in teteuhtin.

<Código: accional: intratextual: intertextual>: mas ellas, a modo de sentencia, reiterándole si acaso las flores son para que expresen la ***ellel*** los que son nuestros iguales y los señores; el *sentido* es el del cantor de compartir las flores para que expresen su entusiasmo sus semejantes, pero también es el criterio que usan las aves para compartir o no las flores con el cantor; el que las flores se hayan de compartir es lugar común en los *Cantares*.[228]

Cuarta estrofa

Cencamatl 4:1

Tepeictic…

<Código: topográfico: intratextual: intertextual>: El ***yollotl*** (corazón) se encuentra en el lugar buscado ***tepeitic*** (dentro de la montaña); cambio de escenario, se narra si desde el corazón, pero ya no desde el ***ameyalli***, está en el lugar comprometido; la montaña entendida como «paisaje ritual» es hoy por hoy una fructífera vena de acercamiento y comprensión al «sentido de vida» de los pueblos.[229]

Cencamatl 4:2

[…] Tonacatlalpa…

---

[228] ***Cencamatin***.: 8: 1-4: **«*Onihuala, nicuicani / Nepapan Xochitlapan / Huel teellelquixtican / Tetlamachtican*…»** [«He entrado, yo cantor / a la tierra de variadas flores / el lugar de nuestro buen entusiasmo / el lugar del contento de la gente…».]

[229] *Cf.* Ismael Arturo Montero, "Buscando a los Dioses de la montaña. Una propuesta de clasificación ritual", en J. Broda, S. Iwaniszewski, A. Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, pp. 23-47.

<Código: topográfico y onomástico: simbólico y sémico: intratextual: intertextual>: este espacio es renombrado ***tonacatlalpa*** (el lugar de la tierra de nuestro sustento); la montaña es el sustento y, por lo tanto, significa origen, génesis de la sociedad y la cultura; el ***xochicuauhtla*** (***c***. 1:10), y el ***acxoyacuahtla*** (***c***. 1:11), meditados se han concretado en ***Tonacatlalpan***, *sentido* muy importante, pues aparece como dispensador de lo que el cuerpo necesita para su subsistencia; ***Tonacatlalpan*** es llamado también el cerro de donde ***Quetzalcoatl*** y su ***nahual Xolotl*** extraen tanto los huesos de las anteriores cuatro humanidades para crear la humanidad del *quinto Sol* y también de ahí es donde extraen los granos de maíz para que sea su alimentación.[230]

***Cencamatl* 4:3**

[…] Xochitlalpa nechcalaquiqueo…

<Código: topográfico y onomástico: simbólico y sémico: accional: intratextual: intertextual>: otra vez este mismo espacio es renombrado, ahora es ***Xochitlalpa*** (lugar de la tierra florida); se simboliza la tierra de las flores para seguir significando un punto primordial para manutención de la vida humana en sociedad; el ***cuicatzine*** (cantor) es introducido al sitio por las aves; ahora, este lugar es llamado como ***Xochitlalpa*** (el lugar de las flores) y es otro *sentido*; además, el que sea introducido el cantor ahí por las aves, que fungen como guardadores de ese saber secreto, es también otro *sentido*; son lugares recurrentes en los *Cantares*, tanto ***Xochitlapan*** como ese privilegiado saber de las aves.[231]

---

[230] "Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles", , introducción y traducción directa del náhuatl Primo Feliciano Velázquez, prefacio Miguel León-Portilla, primera edición electrónica en PDF, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2019. (Primera Serie Prehispánica 1) [Última fecha de consulta: 12 de junio del 2010.]

[231] ***Cn***. 8: 2 y 8: 6: ***«[…] nepapan Xochitlalpan… / […] oncan cuicuica in nepapan tlazototome…»***. [[…] en el lugar de las variadas flores… / […] donde cantan y cantan las variadas amadas aves…». Otro relato de ***Xochitlalpan*** habla del él como un inmaculado, "lugar limpio, puro, lugar maravilloso, lugar de la felicidad de la vida", tal nadie podía "exonerar el vientre" ahí sino que tenián que caminar hasta un cerro consagrado a los deshechos humanos el **Cuitlatepec**. *Vid*. A. López Austin, *Una vieja historia de la mierda*. 2ª edición. México, CEMCA / Le Castor Astral, 2009, p. 22.

***Cencamatl* 4:4**

[…] oncan onahuachtotonameyotimani…

<Código: topográfico: simbólico: intratextual: intertextual>: se reitera la situación con el ***oncan*** (allí); se usa la brillante imagen del rocío resplandeciente al sol; es un *sentido* que le sigue otorgando luminosidad a las flores, además, duplica la silaba ***to*** lo que le confiere intensidad; además, intuimos, está acentuando aquel carácter calendárico y antropológico señalado del ***c***. 1:12.

***Cencamatl* 4:5**

[…] oncan niquittac aya…

<Código: topográfico: accional: intratextual>: hay otra reiteración de la estancia; allí el ***cuicatzine*** relata que lo que hacía él mismo era que ***quinittac aya*** (miraba); se reafirma el *sentido* de la mirada, imprimiéndole importancia (***c***.: 1:14).

***Cencamatl* 4:6**

[…] in neppapan tlazo ahuiac xochitl…

<Código: simbólico y sémico: intratextual>: las flores anheladas, ahora ante su mirada, son también, además de ***ahuiacac*** (fragantes), ***nepapan*** (variadas) y ***tlazo*** (amadas), adquiriendo significativamente un valor sentimental; en este lugar, el sumo bien se vuelve múltiple, es muchas y diferentes cosas; además, ya no sólo son bellas, ahora también son amadas, como las aves.

***Cencamatl* 4:7**

[…] tlazohuelic xochitl ahuachquequentoc
ayauhcozamalatonameyotimani.

<Código: simbólico y sémico: intratextual>: se reitera la anterior brillante imagen de las flores, sólo que ahora el resplandeciente rocío es su propio vestido, como si se humanizaran y tuvieran necesidad de cubrirse con algo y, así, andan brillando con colores del arcoíris; se insiste en el *sentido* amable de las flores, que se les vuelve a vestir de luz y de rocío, pero ahora es multicolor como el arcoíris.

***Cencamatl* 4:8**

[...] Oncan nechilhuia xixochitetequi…

<Código: topográfico: accional: intratextual>: una vez más, insistiendo, se hace énfasis en el sitio donde se encuentran; las aves le dicen al ***cuicatzine*** que puede cortar y cortar flores; las aves le hablan al cantor en imperativo consentimiento como gustosos de estar participando en algo grandioso.

***Cencamatl* 4:9**

[…] in catlehuatl toconnequiz…

<Código: accional: intratextual>: ellas le exhortan ***toconnequiz*** (toma las flores que tú quieras); al parecer es un jardín inmenso que de tantas flores que hay el cantor tiene que elegir las preferidas.

***Cencamatl* 4:10**

[…] ma melel quizá in ticuicani…

<Código: accional: intratextual>: las aves y las flores le compelen a que exprese él mismo su propia ***ellel*** y le llaman en nombre de su virtud ***ticuicani*** (tú cantor); la «raíz antropológica» ***elel*** ahora, por fin, ya es referida a la persona del cantor para que la exprese él mismo; así ha ido hilvanándose entre las flores y las aves, y se entrelaza así con nuestro protagonista.

***Cencamatl* 4:11**

[…] tiquinmacataciz in tocnihuan, in teteuhtin…

<Código: accional: sémico: intratextual>: ellas, las aves, le siguen compeliendo ahora a hacerles llegar a ***tocnihuan*** (nuestros amigos) y a los ***teteuhtin*** (señores las flores); se reafirma entonces el compromiso de compartirlas ya no sólo con los señores, sino también con los amigos; se sigue manteniendo el punto de presentarle a los señores y a los amigos las flores como *sentido* (***c***. 1:12).[232]

***Cencamatl* 4:12**

[…] in quelelquixtizque in Tlalticpaque.

<Código: accional: onomástico: numinoso: intratextual>: los amigos y los señores son los que harán expresar la ***elel*** a ***tlalticpaque***; se alude otra vez a lo numinoso, pero ahora creado no por las aves en un *ambiente natural*, sino por los ***tocnihuan*** y ***teteuhtin*** en un *ambiente social y ritual*; la ***elel*** como «raíz antropológica», entonces, continua entretejiéndose y pasa

[232] *Vid. Supra*. Apéndice 3. p. 281.

del cantor a los amigos y señores, y a partir de ellos llega hasta lo sagrado, evocado ahora, no por las aves (***c***. 2: 12), sino por personas, como si se trasladara la *esfera ritual* de lo natural a lo social y de ahí a lo sagrado como constante. [233]

Quinta estrofa

Cencamatl 5:1

Auh nicnocuecuexantia in nepapan
ahuiac xochitl…

<Código: accional: simbólico y sémico: intratextual>: el ***cuicatziné***, al fin, hace suyas a las flores (***c***. 4:6); es un momento culmen, por fin ha alcanzado su gran cometido, adquiere las varias fragantes flores y las deposita en su faldón o ***tilma***.

Cencamatl 5:2

[…] in huel teyolquima…

<Código: simbólico y sémico: intratextual y antropológico: intertextual>: se usa la imagen del ***yollotl*** como un repositorio de la sensibilidad profunda y de lo entrañable, en tanto que ha sido posibilitada por las flores; en éste momento importantísimo, del inicio del clímax, la «raíz antropológica» del ***yollotl*** (***c***. 1:1), toma un superlativo *sentido* como contenedor de una emoción máxima, al que aludimos como buen regocijo, al haber logrado encontrar las flores; su *correlato* en el *Cantares* es recurrente, como la imagen en el momento supremo de haber podido hallar las flores.[234]

[233] *Vid. Supra*. Apéndice 3. p. 282.
[234] ***Cencamatl*** 24: 2: «***[…] xochiteyolquima cuicatlan…»*** ; «[…] el corazón se regocija florido en el lugar del canto…».

***Cencamatl* 5:3**

[…] in huel tetlamachti…

<Código: simbólico y sémico: intratextual>: las flores también posibilitan el buen sentir-saber de las cosas a las personas; sigue el momento importante en el que aparece este otro *sentido* de sumo bienestar del corazón, como una justa sensibilidad; hoy en las traducciones del ***náhuatl*** al español es constante el preferir que los verbos ***mach*** y ***mati*** se traduzcan no sólo como saber, sino como sentipensar, asumiendo que esta construcción se acerca más al significado propio, hecho que asienten los ***nahuatlatoh***.[235]

***Cencamatl* 5:4**

[…] nic yhto aya…

<Código: accional: cronológico: intratextual>: una vez más la ***tlacatl*** (persona) realiza el «acto de decir»; lo relata en tiempo copretérito; se narra otra vez a sí mismo el cantor tomando la palabra (***c***. 3:1).

***Cencamatl* 5:5**

[…] manozo aca tohuan tihualcalaquini…

[235] El periódico *La Jornada de Veracruz* del 27 de septiembre de 2018 nos muestra el caso Paulina, joven lideresa de la Unión de Cooperativas ***Tosepan titaniske*** (Unidos venceremos) de Puebla, quien, desde la organización y su encuentro con el antropólogo Eckart Boege, se expresa diciendo que «hay palabras en castellano que no alcanzan a decir lo que ella pensaba en su lengua original; tal era el caso de sentir y pensar desde el ***yolotl***" a lo que Boege contestaría: "sentipensar"». A lo que el antropólogo narra que el rostro de Paulina con una gran sonrisa al haber encontrado la palabra que expresaba con exactitud lo que quería decir. Disponible en: <http://www.jornadaveracruz.com.mx/Post.aspx?id=180927_073226_933>. [Última consulta: 27 de junio de 2019.]

<Código: accional y onomástico: simbólico y sémico: intratextual>: la acción que realiza diciendo es una proyección en donde los *otros* de la comunidad llamados ***tohuan*** (nosotros) pudieran entrar en el lugar de las flores; éstas son símbolo y significan un lazo socializador; el *sentido* de compartir las flores (***cn***. 1:17-18), que se ha vuelto el criterio para que las aves den el consentimiento al cantor (***c***. 3:12), se hace presente de viva voz justo en el momento de su adquisición y de su goce, dándole coherencia entre su meditación, búsqueda y acción al cantor.

***Cencamatl* 5:6**

[…] ma cenca miec in tic mamani…

<Código: accional: intratextual>: continuando su proyección, relata que todos tomarían flores en abundancia; sigue extendiéndose el *sentido* anterior, con una imagen grandiosa en la que todos, la comunidad, toma muchas flores como un deseo lleno de anhelo.

***Cencamatl* 5:7**

[…] auh ca tel ye onimatico…

<Código: accional: intratextual>: pero afirma, entonces, que él sí ha venido ya a conocer el camino hacia las flores; el *sentido* es el logrado conocimiento del lugar de las flores.

***Cencamatl* 5:8**

[…] nitlanonotztahciz imixpan in tocnihuan…

<Código: accional: intratextual>: continua, luego, con el proyecto; por lo que relata que llegará enfrente de sus amigos a contarles; se dispone a seguir cumpliendo por completo su promesa de compartir el saber de las flores con las flores mismas.

***Cencamatl* 5:9**

[…] nican mochipa tiqualtetequizque…

<Código: topográfico: cronológico: accional: intratextual>: se ubica presencialmente; decreta un deseo de que lo que le ocurre a él mismo les suceda a todos interminablemente; proyecta el deseo de siempre ir allí con todos a cortar; sigue un imaginado *sentido* de estar bien en ***Xochitlapan***, cortando flores en comunidad, siempre.

***Cencamatl* 5:10**

[…] in tlazonepapan ahuiac xochitl…

<Código: simbólico y sémico: intratextual>: son las mismas varias, fragantes, amables y poseídas flores (***c***. 4:6).

***Cencamatl* 5:11**

[…] yhuan ticuiquihui
in nepapan yectli yancuicatl…

<Código: accional: intratextual: intertextual>: agrega el ***cuicatzine*** que también tomarían allí, además de las flores, los ***nepapan yectli yancuicatl*** (variados, bellos y nuevos cantos); asciende el clímax de la intriga con el aparecer de la figura fundamental, habiendo una conversión del *sentido* central (***c***. 1:2), pues su encuentro y adquisición se ha convertido

sorpresivamente en el verdadero génesis que había sido intrigado desde el nombramiento (***c***. 0:1), dándose así el encuentro y adquisición de bellos y varios nuevos cantos por el cantor, cumpliéndose aquí la reunión de las flores y los cantos por él; damos cuenta de qué ***in xochitl in cuicatl*** es más que un elemento narrativo siendo una tradición práctica que ciertas corrientes historiográficas lo ha tomado como la expresión poética del pueblo ***nahua***.

***Cencamatl* 5:12**

[…] ic tiquimellelquixtizque in tocnihuan…

<Código: accional: intratextual>: ahora afirma que con ellos extraerán el ***elel*** de los amigos; ahora también los cantos como las flores tienen el *sentido* de hacer expresar la *raíz* ***elel*** (ánimo), ***cn***. 1:13 y 1:18.

***Cencamatl* 5:13**

[…] in tlalticpac tlaca…

<Código: accional, onomástico y topográfico: intratextual: intertextual>: también afirma que entregarán ***in xochitl in cuicatl*** a las ***tlacah*** (personas) de la ***tlalticpac*** (tierra); aparece el *sentido* que podemos llamar "socializador" al referirse a todas las personas como destino de las flores, refiriéndose a su comunidad; justa y merecidamente un *correlato* de este *sentido* se halla en este trabajo mismo.

***Cencamatl* 5:14**

[…] in tepilhuan quauhtliya ocelotl.

<Código: accional y onomástico: intratextual: intertextual>: se compartirán, a propósito, las flores y los cantos, con los que llama nobleza águila y jaguar; sigue el *sentido social* de las flores, desarrollándose como proyecto desde ***Xochitlalpan***; pero ahora se extiende a la clase guerrera de la ***cuauhtin*** y ***ocelomeh***; sus *correlatos* son reconocibles como presentes en nuestro ámbito cultural presente.

Sexta estrofa

Cencamatl 6:1

Ca moch nicuito ya in nicuicani…

<Código: accional y cronológico: onomástico: intratextual>: el relato de la ***tlacatl*** (persona) toma carácter de recuerdo y cuenta, ahora, haber ido a tomar las flores; el mismo ***yollotl*** se llama a <sí mismo> ***cuicani*** (cantor); se intuye un cambio de escenario puesto que se relata como tiempo pasado el haber ido a tomar el supremo bien en ***Xochitlalpan***, por lo que ese recuerdo es aquí el *sentido*.

Cencamatl 6:2

[…] in niquimicpacxochitl in tepilhuan…

<Código: accional y cronológico: simbólico y sémico: intratextual: intertextual>: la *acción* que se realiza, ya en tiempo presente, es la consumación del cumplimiento de la promesa de compartir las flores con los nobles; simbólicamente, las flores son colocadas sobre ellos; las flores toman el *sentido* de adornar las cabezas de estas personas y así se está cumpliendo, ya por completo con su compartición, la promesa del cantor; hoy en muchas peregrinaciones rituales en el *infinitos* México se mantiene la práctica de hacerse corona de flores entre los peregrinos.

***Cencamatl* 6:3**

[…] inic niquimahpan…

<Código: accional y simbólico: intratextual>: también les pone las flores en las manos; es como si se detuviera el tiempo en la escena de la ofrenda de las flores; luego, también las pone en sus manos; el *sentido* es la entrega, por fin, de las flores por parte del cantor a los de la nobleza como se pintaba en el proyecto inicial.

***Cencamatl* 6:4**

[…] in zan inmac niquinten…

<Código: accional y simbólico: intratextual>: se reitera la *acción* de acercar las flores a las manos de los nobles; se continua deteniendo el tiempo en la esperada entrega, parecería un enfoque y acercamiento del encuadre de cámara a las manos llenas de flores de los dignatarios, cumpliéndose el *sentido* con el propósito; sólo falta el que expresen aquellos, con todo ello, su ***elel***.

***Cencamatl* 6:5**

[…] niman niehuaya yectli ya cuicatl…

<Código: cronológico: accional y simbólico: intratextual: intertextual>: se marca un momento de tiempo inmediato; el ***cuicatzine*** (cantor) por fin realiza su hacer propio, que es cantar, pero dice ***niehuaya*** (elevo) el canto, como si el arriba fuera su lugar; así se reúnen las flores y los cantos; en *sentido* autorreferencial, el cantor canta su acción misma de ejecutar el canto, se canta él cantando y se canta el canto a sí mismo; efectivamente, es recurrente el *correlato* de que el canto sea, al ejecutarse, un acto de elevación y, además, el uso del recurso

de que, al cantarse a sí mismo, el canto se canta la tradición, siendo esa una manera de tantas otras de relatarse.[236]

Cencamatl 6:6

[…] netimalolo in tepilhuan…

<Código: accional y simbólico: intratextual>: la entrega de las flores y el canto que está realizándose se unen para exaltar, glorificar a los ***tepilhuan*** (nobles); su canto tiene el *sentido* de enaltecer a esas distinguidas personas.

Cencamatl 6:7

[…] ixpan in Tloque in Nahuaque…

<Código: topográfico y onomástico: simbólico y numinoso: intratextual; intertextual>: la compartición de las flores se da en un espacio específico, esto es, frente al evocado ***Tloque Nahuaque***; lo numinoso vuelve a aparecer ahora, pero con otra denominación, en un ambiente público y social; se confirma el cambio de escenario (intuido en ***c***. 6:1); ahora se está en comunidad, tal vez la plaza pública, frente a un ***teocaltzin***, dentro de una ceremonia comunitaria de ***in xochitl in cuicatl***, delante de lo numinoso, quien también debe estar a punto de expresar su ***elel***; así, el propósito se ha cumplido y se remata antonomásticamente con lo anunciado desde el comienzo y esperado, cantándose y generándose a sí mismo, pronto, según la propia narrativa, parece próximo el desenlace; son múltiples las referencias en otros contextos el relato del ***Tloque Nahuaque*** en la tradición ***nahua*** como una elemental instancia sagrada.[237]

---

[236] *Vid. Supra*. Apéndice 3. p. 282.

[237] ***Cn***. 13: 6-9: ***«[…] xochicueponi in noyollo / izquixochitl nic tzetzelohuaya / ic malitjuh in nocuicatzin / ixpan in Tloque nahuaque…»***, (« […] como una flor se abre mi corazón / la flor de maíz esparzo / voy entrelazando mi canto / en presencia del Dueño del cerca y del junto…»).

Cencamatl 6:8

[…] auh in atley ymacehuallo…

<Código: accional: simbólico y sémico: intratextual>: ahora, la ***tlacatl*** (persona) se controvierte y, no obstante, de haber logrado sus cometidos —encontrado a las aves, encontrado ***Xochitlalpan***, encontrado las flores con los cantos y compartidolas con los ***tepilhuan*** (nobles)— pone un ***auh*** (pero) a la situación y comienza a contemplar algo que no había tomado en cuenta en sus ensimismamientos, y se pregunta por aquellos que son ***ahtley ymacehuallo*** (merecedores de nada) y por dónde podrán ellos tomar flores; la calidad humana representada por lo ***macehuallo*** (dignidad, merecimiento) tiene una importancia tal que distingue a la ***tlaca*** (persona) entre las que son dignas de merecer y la que no es digna de serlo; se introduce un anticlímax, todo lo realizado, desde el comienzo hasta este momento de cumplimentación del compromiso de la comunitaria ofrenda de ***in xochitl in cuicatl***, surge un fruto incontemplado, un negativo *contrasentido antropológico*, que nace contrario, por oposición, al valor otorgado a las *raíces* y los *sentidos* sembrados en todo el *relato*, y pareciera que la escena que era brillante y alegre se torna obscura y lúgubre; el *correlato* más significativo de esto nos parece la autoreferencia a la lengua ***náhuatl*** como lengua ***macehual*** o ***macehualtlahtolle***.[238]

Cencamatl 6:9

[…] can quicuiz
can quittaz in huelic xochtitl…

[238] Aquí es necesario traer a cuenta la cita textual que hicimos de Toribio de Benavente ***Motolinia*** que hicimos en el apartado **v** del segundo capítulo arriba en las páginas 71-72 donde se hace referencia a una principal distinción del tipo de danzas que los ***nahuah*** realizaban en su vida práctica en el que encontramos la ***mihtotiliztli*** y la ***macehualiztli***, esta segunda, que es la que nos interesa aquí, se determina por su carácter ritual y solemne y que, por medio de su práctica, parece qué se abría un espacio por el cual las personas acceden a cierta dignidad no solo ritual sino moral y comunitaria ante lo sacro y ante las autoridades religioso-políticas en la constitución de la sociedad.

<Código: accional: intratextual>: mantiene el cuestionamiento: ¿dónde podrán ellos tomarlas y verlas?; siguen otros *sentidos* con tono de anticlímax, pues los ***ahtley inmacehuallo*** no pueden tomar ni ver las valiosas flores, contrariando los anteriores *sentidos*.

***Cencamatl* 6:10**

[…] auh cuix nohuan aciz aya in Xochitlalpan…

<Código: accional: intratextual>: suma el ***cuicatzine*** otro ***auh*** (pero), hablando de la posibilidad de que los inmerecedores llegaran a ***Xochitlalpan***; surge otro *sentido* anticlímax por aquellos que no pueden entrar al lugar de las flores.

***Cencamatl* 6:11**

[…] in Tonacatlalpan…

<Código: topográfico: intratextual>: ***c***. 4:2; aparece como un *sentido* negado.

***Cencamatl* 6:12**

[…] yn ahtley ymahcehuallo
in nentlamati…

<Código: accional: simbólico y sémico: intratextual>: la ***tlacatl*** (persona) repite la preocupación por los ***ahtley imacehuallo*** (***c***. 6:8); mas ahora se refiere a ellos como los que sufren, los afligidos; se continua dibujando a los indignos como aquellos en que está vacío su sentipensar, contrariándose con el buen contento (***c***. 5:3).

***Cencamatl* 6:13**

[…] in tlaytlacohua in tlalticpac…

<Código: accional: intratextual>: sigue hablando aún de los inmerecedores, aunque ahora son referidos como los que son como esclavos de las cosas sobre la tierra; este *sentido*, siguiendo los puntos urdidos, aparece como lo contrario de ***tlacatl***.

***Cencamatl* 6:14**

[…] ca zan quimahcehualtia in Tloque in Nahuaque […]
[…] in tlalticpac ye nican…

<Código: accional y simbólico: intratextual: topográfico>: acá el ***cuicatzine*** lanza una especie de decreto que dice que el merecimiento lo da solamente el ***Tloque Nahuaque***; vuelve un breve tono esperanzador que está en lo sagrado, al ser ello quién otorga dignidad a las ***tlacameh*** (personas) o la quita a los ***tlaytlacohua*** (los que echan a perder de las cosas); eso, lo relatado, llamando la atención, ocurre en la tierra.

***Cencamatl* 6:15**

[…] ic choca noyollo…

<Código: accional: intratextual>: después, de la controversia en la que cae, a nuestro insigne le ocurre algo dramático en su interior, su corazón quiebra en llanto; regresa el tono anticlímax que se contraria con el sumo goce (***c***. 5:2), que se manifiesta en esta muestra de desconsuelo.

***Cencamatl* 6:16**

[…] noconilnamiqui a in ompa
onitlachiato y Xochitlalpan a…

<Código: accional: intratextual>: el protagonista llora, mas también recuerda haber ido a ***tlachiato*** (contemplar) a la tierra de las flores; después de éste máximo anticlímax, regresan las figuras de *sentido* como recuerdo esperanzador de haber estado en ***Xochitlalpan*** contemplando las flores.

***Cencamatl* 6:17**

[…] nicuicani.

<Código: accional y simbólico: intratextual>: a pesar de lo ocurrido, el ***yollotl*** (corazón) se reafirma a sí mismo como cantor; aún después del quebranto, sucede el intrigante *sentido* antropológico reafirmativo.

Séptima estrofa

***Cencamatl* 7:1**

Auh nic yhtoaya…

<Código: topográfico: accional y cronológico: intratextual>: parecería que, o ha cambiado el escenario, puesto ya no figuran los otros personajes e interpela solamente al destino, o tal vez sigue ahí dirigiéndose a todos para ser escuchado y, en un acto conmovedoramente histriónico, se dirige al más allá del tiempo y de la vida; el relator nos lo relata, pero en tiempo copretérito, como si fuera un recuerdo; pero vuelve a expresarse el *sentido* del hablar, mas ahora lo hace, agregando otro ***auh*** (pero), con una nueva impresión (***c***. 6:8).

***Cencamatl* 7:2**

[…] tlacazo amo cualcan
In tlalticpac ye nican…

<Código: accional y topográfico: intratextual; intertextual>: en tono de posibilidad inicia una serie de cuestionamientos con los que pone radicalmente en duda el valor de la existencia en la tierra, algo que había estado ensalzando, hasta un momento antes de la vicisitud (***c***. 6:8); el *sentido*, nos parece, se encuentra en lo probable y en el alcance de sus cuestionamientos, que lo expone como deshaciendo todos los puntos de todas las figuras anteriormente tejidas; el controvertir de ésta manera está presente en muchos otros cantares.[239]

***Cencamatl* 7:3**

[…] tlacazo oc cecni in huilohuayan…

<Código: accional: intratextual: intertextual>: se cuestiona acerca de si es otro lugar a dónde hay que ir, distinto de la tierra, y, por si acaso, si allá también hay sufrimiento, angustia, compasión; se mantiene el *sentido* de cuestionamiento, pero aquí se pregunta acerca de si otro es su lugar de peregrinaje, distintos a los de ahora (***cn***. 1:10-11), y por si allá quizá sea un lugar de vano sentipensar; en el *Diccionario de náhuatl para estudiantes*, del maestro Federico B. Nagel, es posible encontrar la entrada ***huilohuayan*** con el significado de lugar a donde todos van, final y término de todos los viajes.[240]

[239] ***Cencamatin***: 223:1-4 y 224:1-2: «**[…]** ***Nihuinti nichoca nicnotlamati / nicmati niquihtoa nic ilnamiqui. / maca ic nimiqui / maca ic nipolihui. / Yn can ahmicohua / in can ontepetihua y ma oncan niauh…***» [«[…]Estoy embriagado, lloro y me afligo/ pienso y digo, en mi interior lo encuentro./ Si yo unca murierá, si nunca desaparecierá, allá donde no hay muerte, allá donde ella es conquistada, allá valla yo…».]]
[240] DICCIONARIO DE NÁHUATL PARA ESTUDIANTES, México, UNAM-FES Acatlán, 2001.

***Cencamatl* 7:4**

[…] in oncan ca in netlamachtilli…

<Código: accional: intratextual: intertextual>: sigue cuestionándose, pero aquí lo hace por el sentipensar sin provecho, en contrapunto con el buen sentipensar: ***tetlamachti***; es un *sentido* esto de un sentipensar vano e inútil en contraposición a lo provechoso y auténtico (***c***. 5:3); el *correlato* de lo ***nen*** (vano) es muy identificable en otros cantares.

***Cencamatl* 7:5**

[…] tle zan nen in tlalticpac…

<Código: accional y topográfico: intratextual: intertextual>: y continua su sustancial cuestionario anulando el valor de la vida en la tierra; acá, ya no hay loas a ***Tlaticpaque*** (***c***. 2:2), ni nadie que le haga expresar su entusiasmo (***c***. 4:12), sino lo infundado, lo que no tiene raíz y es infructífero sobre la tierra, lo que es vano; este *correlato*, de otorgar un valor vacío a la existencia sobre la tierra, es algo que da identidad a la tradición.

***Cencamatl* 7:6**

[…] tlacahzo oc cecni yoliliz Ximoayan…

<Código: accional topográfico: intratextual y antropológico: intertextual>: aquí se mantiene el ***cuicatziné*** cuestionando todavía, pero abre otro espacio como posibilidad para el término de la vida, es el ***Ximoayan*** (lugar del descarnamiento); es como si la *raíz* primera (***c***. 1:1), quisiera seguir fructificando hasta descarnarse, como *sentido*; después de todo, en un lugar distinto a la tierra, entregándonos su final ineludible con una gran escena donde el corazón viviente está en un punto donde se deshila hasta desvanecerse por completo, el corazón del cantor se descarna; este sitio es *correlato* presente aún hoy como destino final de las personas.

***Cencamatl* 7:7**

[…] ma ompa niauh…

<Código: accional: intratextual: intertextual>: ahora, termina su interrogatorio y comienza en tono asertivo y totalmente resuelto declarando sus recientes aspiraciones con optimismo y grandiosa impertubabilidad, más allá de las dudas, diciendo que irá allá siendo consecuente con sus antiguas convicciones; aquí hay un *sentido* de superación, como avanzada ante todo, absolutamente todo lo sucedido con una determinante afirmación personal; esta afirmación es *correlato* en la tradición.

***Cencamatl* 7:8**

[…] ma ompa inhuan noncuicati
in nepapan tlazototome…

<Código: accional: intratextual: intratextual>: manifiesta en tono desafiante que irá allá, pero que irá con el anhelo de cantar acompañado de la variadas y amadas aves; el *sentido* aquí es de reafirmación del propósito proyectado, no obstante lo ocurrido, de cantar entre las aves; vemos aparecer este *sentido* también en otros cantares.

***Cencamatl* 7:9**

[…] ma ompa nicnotlamachti
yectli ya xochitl ahuiacaxochitl…

<Código: accional: intratextual: intratextual>: continua expresando sus anhelos de ir allá a disfrutar, pero con las bellas, fragantes y nuevas flores; en el mismo *sentido* se reafirma el ir

allá con el íntimo sentipensar de la bellas, nuevas y fragantes flores; en realidad hay cantos que se intitulan con este carácter de ***icno*** traducido como privación.

Cencamatl 7:10

[…] in teyolquima in zan tepacca…

<Código: simbólico y sémico: intratextual: intertextual>: a las flores, en representación de las aves y de los cantos, se les atribuye el don o la facultad de dar gozo espiritual a la gente, además de alegría; entre sus reafirmaciones se vuelve a hacer presente el *sentido* de la máxima expresión de la «raíz antropológica» del ***yollotl*** (***c***. 5:2), agregándole, una vez más, como final, el *sentido* nuevo de alegría y gusto; su *correlato* es común en los cantares.

Cencamatl 7:11

[…] teahuiacayhuintia!

<Código: simbólico y sémico: intratextual: intertextual>: ellas, las flores, ahora con sus fragancias, adquieren la facultad de embriagar a las ***tlacameh*** (personas); se reafirman las flores, con todo lo que eso implica, por su fragancia y ahora con el *sentido* de embriaguez para las personas;[241] el *correlato* de la embriaguez como efecto provocado por la flores es lugar común, pero también fructifica como línea de investigación para el conocimiento de nuestra tradición, como lo muestran los libros *Las plantas de los dioses*, de Albert Hofmann,[242] y *Sueño y éxtasis: visión chamánica de los nahuas y los mayas*, de Mercedes de la Garza.[243]

[241] La embriaguez aquí aludida, como es de intuir, tiene un significado distinto del comúnmente otorgado en la cultura Occidental.
[242] *Vid.* Albert Hofmann & Richard Evans Schultes, *Las plantas de los Dioses: Orígenes del uso de los alucinógenos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008 (Primera edición en Inglés 1973).
[243] *Vid.* Mercedes de la Garza, *Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Fondo de Cultura Económica, 2012.

Cencamatl 7:12

[…] in zan tepaccaauiacayhuintia.

<Código: clausura: simbólico y sémico: intratextual: intertextual>: por supuesto que no es gratis el haber escogido para el final una determinante exaltación de los valores de las flores y de su destino social; las flores entonces se caracterizan por su poder de embriagar a las ***tlacameh*** (personas), pero con sus fragancias de alegría; se ha optado por concluir con una gran caracterización del *sentido primordial* (***c***. 1:2), del *relato* reunido en un enunciado y dirigido hacia las personas; el *correlato* del *sentido de comunidad* identifica hoy las relaciones de los pueblos, además de que siguen de muchas maneras y formas trabajando y haciendo la trama de la vida con las flores.[244]

[244] Todos hemos visto en cualquiera las fiestas religiosas de los pueblos de todo el *infinitos* México la presencia de las *flores* cumpliendo diversas funciones rituales.

IV.2 ANÁLISIS DE PERSONA(JE)S Y SECUENCIAS NARRATIVAS

Un disfrutar en corro de presencias
de todos los pronombres —antes turbios
por la gruesa efusión de su egoísmo—
de mí y de él y de nosotros tres
¡siempre tres!
mientras nos recreamos hondamente
en este buen candor que todo ignora.
en esta aguda ingenuidad del ánimo
que se pone a soñar a pleno sol…

—José GOROSTIZA—

Persona(je)s

—***Yollotl cuicatzine***

—***Xochimeh***

—***Huitzitziltzin***

—***Papalotl***

—***Acxoyacuauhtla***

—***Tzinizcan***

—***Xochicuauhtla Tonacatlalpan***

—***Quechotl***

—***Tepilhuan***

—***Teteuhtin***

—***Altepetl***

—***Ameyalli***

—***Centzontle***

—***Coyoltotol***

—***Nepapan Totomeh***

—***Tlalticpaque***

—***Amohuanpotzitzinhuan***

—***Toicnihuan***

—***Nepapan yancuicatl***

—***Tlacameh***

—***Tepilhuan Quauhtli***

—***Tepilhuan Ocelotl***

—***Ahtley imacehuallo***

—***Tlalticpac***

—***Ximoayan***

Secuencia de los espacios narrativos por estrofa

- Primera estrofa: Interior del ***yollotl***
- Segunda estrofa: Camino al ***Xochitlalpan*** en el ***ameyalli***
- Tercera estrofa: Camino al ***Xochitlalpan en*** el ***ameyalli***
- Cuarta estrofa: ***Xochitlalpan***
- Quinta estrofa: ***Xochitlalpan***
- Sexta estrofa: En comunidad frente al ***Tloque Nahuaque***
- Séptima estrofa: El ***yollotl*** frente al ***Ximoayan***

Secuencia de los tiempos narrativos por estrofa

- Primera estrofa: Presente-presente; presente-futuro.
- Segunda estrofa: Presente-presente.
- Tercera estrofa: Presente-pasado; presente-presente; presente-futuro.
- Cuarta estrofa: Presente-pasado; presente-presente; presente-futuro.
- Quinta estrofa: Presente-presente; presente-pasado; presente-futuro; presente-pasado; presente-futuro.
- Sexta estrofa: Presente-pasado; presente-presente; presente-futuro; presente-pasado; presente-presente; presente-pasado; presente-presente
- Séptima estrofa: Presente-pasado; presente-presente; presente-futuro.

Secuencias de ***tlacameh*** (personas) por orden de aparición

- Primera estrofa: ***Yollotl***; ***xochitl***; ***huitzitziltzin***; ***papalotl***; ***acxoyacuauhtla***; ***tzinizcan***; ***xochicuauhtla***; ***quechol***; ***tepilhuan***; ***teteuhtin***.
- Segunda estrofa: ***Tepetl***; ***ameyalli***; ***centzontle***; ***coyoltotol***; ***nepapan totomeh***; ***Tlalticpaque***.
- Tercera estrofa: ***nepapan totomeh***; ***huitzitziltzin***; ***cuicatzine***; ***amohuampotzitzinhuan***.
- Cuarta estrofa: ***Tonacatlalpan***; ***Xochitlalpan***; ***nepapan tlazoahuiacxochitl***; ***tocnihuan***; ***Tlalticpaque***.
- Quinta estrofa: ***nepapan xochitl***; ***tohuan***; ***nepapan yancuicatl***; ***tocnihuan***; ***tlacameh***; ***tepilhuan quauhtliya ocelotl***.
- Sexta estrofa: ***cuicatzine***; ***flores***; ***tepilhuan***; ***yancuicatl***; ***Tloque Nahuaque***; ***ahtley imacehuallo***; ***Xochitlalpan***; ***Tonacatlalpan***; ***tlalticpac***, ***yollotl***.
- Séptima estrofa: ***cuicatzine***; ***tlalticpac***; ***Ximoayan***; ***cuicameh***; ***totomeh***; ***xochitl***.

Secuencia de acciones por estrofas

- Primera estrofa: Ensimismamiento del ***yollotl***
- Segunda estrofa: Búsqueda hacia el ***Xochitlalpan***
- Tercera estrofa: Aquiescencia de las ***totomeh***
- Cuarta estrofa: Hallazgo de las ***nepapan tlazoahuiac xochitl***
- Quinta estrofa: Recogimiento de las ***tlazonepapan ahuiaxochitl***
- Sexta estrofa: Ofrecimiento de las ***tlazoahuiaca xochitl yhuan nepapan yectli yancuicatl***
- Séptima estrofa: Trascendencia de las ***yectli yanxochitl yhuan yectli yancuicatl***

Subsecuencias por acciones de la ***tlacatl*** por estrofas

- Primera estrofa: ensimismamiento del ***yollotl***
  - Se llama a sí mismo ***yollotl*** y dialoga consigo mismo
  - Se pregunta por dónde encontrar las ***yectli ahuiaxochitl***
  - Se pregunta por a quién preguntar y atribuye ese saber al ***huitzitziltzin*** o a la ***papalotl***
  - Proyecta atravesar el camino a ***Xochitlalpan*** por el ***acxoyacuauhtla*** o por el ***xochicuauhtla***
  - Habla de cómo son las ***yectli ahuiaxochitl***
  - Proyecta qué hará cuando las tenga
- Segunda estrofa: Búsqueda hacia el ***Xochitlalpan***
  - Camina en su búsqueda y se encuentra con el cantar de los ***totomeh*** y el de toda la montaña
  - Se encuentra con el ***ameyalli***
  - Escucha al ***centzontle*** y al ***coyoltotol***
  - Escucha que ese lugar se vuelve un concierto de decires en honor al ***Tlalticpaque***
- Tercera estrofa: Aquiescencia de los ***totomeh***
  - Interviene con los ***totomeh***
  - Crea un silencio de los ***totomeh*** (se pone en suspenso la situación como una prueba)
  - Es llamada ***cuicatzine*** (le reconocen)
  - La cuestionan
  - Le dan su aquiescencia
- Cuarta estrofa: Hallazgo de las ***nepapan tlazoahuiac xochitl***
  - Llega a ***Xochitlalpan***
  - Las ve
  - Le exhortan a tomarlas
  - Le exhortan a extraer su ***elel***

- Le exhortan a compartirlas

- Quinta estrofa: Recogimiento de las ***tlazonepapan ahuiacxochitl***
  - Las adquiere
  - Se regocija el ***yollotl***
  - Ensueña que otros las conozcan
  - Asiente que él mismo ya las ha conocido
  - Proyecta ir a contarles el camino a ***Xochitlalpan***
  - Proyecta siempre ir con ellos a cortar ***tlazonepapan ahuiacxochitl*** y a tomar ***yectli yancuicatl***
  - Proyecta extraer el ***ellel*** de las ***tlacameh***, de los ***tocnihuan*** y de los ***tepilhuan quauhtliya ocelot***
- Sexta estrofa: Ofrecimiento de las ***tlazoahuiac xochitl yhuan nepapan yectli ahuiacxochicuicatl***
  - Recuerda haber ido por ellas
  - Las ofrece a los ***tepilhuan***
  - Les eleva un ***cuicatl*** a ellos frente al ***Tloque Nahuaque*** (consecución de la promesa)
  - Cae en cuenta de que hay quien es ***ahtiey imacehuallo*** y echan a perder la cosas sobre ***Tlalticpac*** (Visicitud)
  - Llora su ***yollotl***
  - Asiente que solo el ***Tloque Nahuaque*** hace merecer o no
  - Recuerda que ha ido a ***Xochitlalpan***, él cantor
- Séptima estrofa: Trascendencia de las ***yectli yanxochitl yuan yectli yancuicatl***
  - Decía dudas sobre si es vano aquí en la ***Tlalticpac***
  - Se cuestiona por el fin último del corazón
  - Determina ir allá a ***Ximoayan*** a cantar con los ***tlazototomeh*** y con las ***yectli yanxochitl*** a sentir-saber

Secuencia de las ***xochimeh*** (flores) por estrofas

- Primer estrofa
  - Son un deseo, un anhelo
  - Son ***yectli***, ***ahuiac*** y ***cueponi***
  - Las ***totomeh*** las conocen
  - Ellas se alegran
  - Son para saludar a los ***tepilhuan*** y para extraer el ***elel*** de los ***teteuhtin***
- Segunda estrofa
  - Caracterizan los cantos de las ***totomeh***
- Tercera estrofa
  - Son ***yectli*** y ***ahuiac***
  - Extraen el ***elel*** de los ***amohuampotzitzinhuan***
  - Serán enseñadas al ***yollotl*** por las ***totomeh*** para extraer el ***elel*** de ***toichquipohuan*** y de los ***teteuhtin***
- Cuarta estrofa
  - Están en ***Xochitlalpan***, ***tonacatlalpan***, dentro del cerro
  - Son ***nepapan***, ***tlazo*** y ***ahuiac***
  - Son ***tlazohuelic*** y visten de rocío y reflejan el arcoíris
  - Son ofrecidas por las ***totomeh*** para cortarse
  - Extraen el ***elel*** del ***cuicatzine***
  - Son para hacerlas llegar a los ***tocnihuan*** y a los ***teteuhtin***
  - Extraen el ***elel*** del ***Tlalticpaque***
- Quinta estrofa
  - Se adquieren
  - Dan ***teyolquima***
  - Dan ***tetlamachtli***
  - Inspiran al ***cuicatzine*** a enseñar el camino a ***Xochitlalpan*** a sus ***icnihuan*** para ser tomadas
  - Son ***tlazonepapan ahuiac***

- Son el espacio de los ***yectli yancuicatl***
- ***In xochitl in cuicatl*** son para extraer el ***elel*** de los ***teteuhtin***, de las ***tlaca*** y de los ***tepilhuan cuauhtliya ocelotl***

- Sexta estrofa
  - Fueron tomadas
  - Son puestas sobre los ***tepilhuan*** y en sus manos
  - Se acompañan de los ***yancuicatl*** para gloriar a los ***tepilhuan*** frente al ***Tloque Nahuaque***
  - No pueden ser tomadas ni vistas por los ***ahtley imacehuallo***
  - Se merecen o inmerecen y eso hace llorar al ***cuicatzine***
  - ***Xochitlalpan*** solo es conocido por el ***cuicatzine***
- Séptima estrofa
  - Hacen pensar al ***cuicatzine*** sobre el sentido de la vida en ***tlalticpac***
  - Se vuelven, junto con los cantos, el sentido de la vida
  - Son ***yectli***, ***yancuic*** y ***ahuiac***
  - Dan ***teyolquima***, ***tepacca*** y ***teyhuintia***

Secuencia del ***huitzitziltzin*** (colibrí) por estrofa

- Primera estrofa
  - Se caracteriza por lo ***quetzal*** y por lo ***chalchiuh***
  - Sabe dónde brotan las flores
- Segunda estrofa
  - Se escuchan sus ***xochicuicatzin***
  - Alaban al ***Tlalticpaque***
  - Entona bien su canto
- Tercera estrofa
  - Se le aparece a la ***tlacatl*** y lo cuestiona refiriéndose a él como ***cuicatzine***
  - Mostrará las ***xochimeh*** al ***cuicatzine***

- Cuarta estrofa
  - Exhorta al ***cuicatzine*** a que corte las flores que quiera

Secuencia de la ***papalotl*** (mariposa) por estrofa

- Primera estrofa
  - Se caracteriza por lo ***zacuan***
  - Sabe dónde brotan las ***xochimeh***

Secuencia del ***ameyalli***

- Segunda estrofa
  - Está dentro de la montaña
  - Se caracteriza por manar y por lo ***quetzalli***
  - Es el lugar donde ocurre la expectación cuidadosa del cantor
- Tercera estrofa
  - Es el escenario de coloquio entre cantor y aves
- Cuarta estrofa
  - Es el punto de acceso al interior de la montaña

Secuencia ***xochitlalpan*** (bosque florido) por estrofa

- Primer estrofa
  - Es un espacio donde están las flores
  - Su dirección es desconocida por el ***yollotl***
  - Su dirección es conocida por el ***huitzitziltzin*** y por la ***papalotl***
  - El ***xochicuauhtla*** es un camino para llegar él

- Cuarta estrofa
  - Es dentro del cerro, es ***tonacatlalpan***
  - Allí es introducido el ***cuicatzine***
  - Allí el rocío brilla con el sol
  - Allí están las ***tlazoahuiac xochtil*** y está el arcoíris
- Quinta estrofa
  - Allí toma las ***xochimeh*** el ***cuicatzine***
  - Allí el ***cuicatzine*** tiene ***teyolquima*** y tetlamachti
  - Allí se inspira el ***cuicatzine*** a enseñar a los suyos el camino para llegar ahí
  - Allí también es el lugar de los ***cuicameh***
- Sexta estrofa
  - Es un contrariado recuerdo
- Séptima estrofa
  - Su presencia se reafirma alusivamente

Secuencia de ***Tlalticpaque*** (dueño de la tierra) por estrofa

- Segunda estrofa
  - Es alabado con el canto de las ***totomeh***
- Cuarta estrofa
  - Los ***tocnihuan*** y los ***teteuhtin*** le extraen el ***elel***

Secuencia de los ***teteuhtin*** (señores) por estrofas

- Primer estrofa
  - Se les extraerá el ***elel*** con las flores por la ***tlacatl***
- Tercera estrofa
  - Se les ***extraerá*** el ***elel*** con las junto con los ***toquichpohuan*** por el ***cuicatzine***

- Cuarta estrofa
  - Extraen el ***elel*** del ***Tlalticpaque*** con las flores

Secuencia de los ***tepilhuan*** (nobles)

- Primer estrofa
  - Son saludados con las ***xochimeh*** por el ***cuicatzine***
- Cuarta estrofa
  - Son ***cuauhtliya ocelotl***
- Sexta estrofa
  - El ***cuicatzine*** les ofrece las ***xochimeh***
  - Son gloriados con ***cuicameh***

Secuencia de los ***tocnihuan*** (amigos) por estrofa

- Tercer estrofa
  - Son llamados ***amohuanpohtzitzihuan*** por el ***cuicatzine***
  - Les será extraído el ***elel*** con las ***xochimeh***
- Cuarta estrofa
  - Les entregarán las ***xochimeh*** junto con los ***teteuhtin***
  - Extraen el ***elel*** al ***Tlalticpaque***
- Quinta estrofa
  - El ***cuicatzine*** les quiere enseñar el camino a ***Xochitlalpan***
  - El ***cuicatzine*** proyecta ir a contarles dónde están las ***xochimeh*** para siempre ir a cortar e ir a tomar los ***yancuicatl***
- Sexta estrofa
  - Se distinguen entre los ***macehuallo*** y los ***ahtley imacehuallo***

Secuencia de los ***cuicameh*** (cantos) por estrofa

- Segunda estrofa
  - Son la comunicación de las ***totomeh***, el ***tepetl*** y el ***ameyalli***
  - Son para alabar al ***Tlalticpaque*** y son bien entonados
- Tercera estrofa
  - La ***tlacatl*** es llamado ***cuicatzine***
- Quinta estrofa
  - Están en el lugar de las ***xochimeh*** y se pueden tomar
  - Son ***nepapan***, ***yectli*** y ***yancuic***
- Sexta estrofa
  - Son elevados por el ***cuicatzine*** para gloriar a los ***tepilhuan*** frente al ***Tloque Nahuaque***
- Séptima estrofa
  - Son la divisa del ***cuicatzine*** ante el más allá de la vida

Secuencia del ***Tloque Nahuaque***

- Sexta estrofa
  - Está en la comunidad y frente a él se hace la ofrecimiento de las ***xochimeh*** y de los ***cuicameh***
  - Hace ***macehuallo*** o ***ahtley macehuallo*** a las ***tlacameh*** de las ***xochimeh***

Secuencia de las ***tlacameh* in *tlalticpac***

- Quinta estrofa
  - Viven en ***tlalticpac***
  - Se les extrae el ***elel*** con las ***xochimeh*** y los ***cuicameh***

Secuencia de los ***ahtley macehuallo***

- Sexta estrofa
  - Caracteriza a ciertas ***tlacameh***
  - No pueden tomar, ni ver las ***xochimeh***
  - No pueden llegar a ***Xochitlalpan***, ***Tonacatlalpan***
  - Sufren
  - Echan a perder las cosas en ***tlalticpac***

Secuencia de ***Ximoayan***

- Séptima estrofa
  - Acaso es otro lugar a dónde hay que ir después de la vida
  - Acaso allí se sufre
  - Acaso allí se descarna el corazón

Secuencia del ***yollotl***

- Primera estrofa
  - Es espacio de dialogo personal
- Quinta estrofa
  - Es espacio de regocijo personal y comunitario
- Sexta estrofa
  - Es espacio del llanto
- Séptima estrofa
  - Es supuesto en ***Ximoayan***
  - Es espacio de regocijo de la comunidad

Secuencia de la ***elel***

- Primera estrofa
  - Es extraída de las flores en forma de ***cemele*** en el Bosque florido donde las ellas se contonean y resplandecen el arcoíris
  - La extraerá de los ***teteuhtin*** el cantor con las flores
- Tercer estrofa
  - Es promovida en las aves por el cantor
  - Es motivo de la promesa de que sea extraído de los señores por el cantor
  - Su promesa es condición para que las aves muestren las flores al cantor
- Cuarta estrofa
  - Será expresada en el cantor por la flores
  - Será expresada en el ***Tlalticpaque*** por los ***Teteuhtin***
- Quinta estrofa
  - Será expresada en los ***icnihuan*** por las flores y con cantos

IV.3 IDENTIDAD NARRATIVA DE LA *TLACATL* DENTRO DE LA TRAMA DEL *CUICAPEUHCAYOTL*

El sueño es cruel,
ay, punza, roe, quema sangra, duele.
Tanto ignora infusiones como ungüentos…

—José GOROSTIZA—

La persona solo existe bajo el régimen de una vida
que se desarrolla desde el nacimiento a la muerte…

—Paul RICOEUR—

Ahora sí, retomemos los hilos de la historia que es tramada en los entrelazamientos del tejido expuesto en nuestras manos, clarifiquemos de qué está hecha la urdimbre relatada. El cometido es mostrar la constitución de la «identidad narrativa» de la <***tlacatl***>, a través del tiempo, desde las «raíces antropológicas», sus *sentidos* y sus *acciones* que se reúnen en el compromiso que da identidad a nuestra ***tlacatl***.

Aquí, con este horizonte, en términos filosóficos, lo que nos interesa es el problema de la identidad: ¿Qué permanece idéntico en el curso de una vida humana? ¿Quién es el sujeto de la acción? ¿Quién es el que habla? ¿Quién es el agente? ¿Quién? Pero damos cuenta de que hay un equívoco en el concepto de «identidad», pues podemos hablar de "identidad/mismidad" o de "identidad/ipseidad"; la primera nos relata sobre la permanencia de una sustancia inmutable a la que el tiempo no afecta, mientras que la segunda nos relata un modelo de promesa que no presupone inmutabilidad, sino, más bien, lo contrario que es el mantenimiento de «sí mismo» a pesar de las vicisitudes del corazón. Así, mediante la dialéctica de la *mismidad* y de la *ipseidad*, descubriremos la constitución antropológica de la ***tlacatl*** (persona) presente; aquí, en la «dimensión narrativa», mediante el desarrollo de una historia que se juega en esta dialéctica, llegaremos a percibir el perfil narrativo de la ***tlacatl*** que se dibuja en este *relato* urdido. Esta dialéctica se construye, entonces, con la trama de acontecimientos y accidentes de donde se extrae la unidad de una historia; así, con la trama de la acción y con la trama de los personajes, se mostrarán *identidad* y *sentidos*. Sostenemos, pues, que la «identidad personal» está comprendida por esta dialéctica que se caracteriza por darse entre dos extremos: uno, por una coherencia del personaje en la historia y fijeza del

carácter que permite identificarlo como idéntico desde el principio hasta el final de la historia; y dos, como el caso incómodo donde la *identidad* del personaje se disuelve enteramente o casi enteramente. Y es justamente este drama lo que pone de manifiesto lo que tiene de doloroso cuando nos preguntamos: ¿Quién soy yo? ¿Quiénes somos y de qué estamos hechos en nuestra vida cotidiana? La ***tlacatl*** será, por lo tanto, la unidad narrativa de una *vida*, entre la cohesión y dispersión que la intriga mediatiza, que buscaremos. O, dicho de otro modo, somos, en términos personales, sociales e institucionales, no sólo las palabras con que nos hablamos y nos hacemos —o no—, sino también las historias con las que nos contamos y nos practicamos —en términos ideológicos o críticos—, pero, aún más, pues somos también los accidentes que padecemos y sufrimos y, por supuesto, el cómo respondemos a ellos con lo que tenemos, es decir, somos nuestras propias *crisis* y cómo las resolvemos y superamos, y cómo nos contamos nuestra historia durante y después de ellas.[245]

Comencemos, como es de esperarse, analizando cómo fueron repartidos de los hilos del espacio y del tiempo en el telar, puesto que son el fondo de todo *relato*. Constatamos que el primer ambiente en que se sitúa la narración es el lugar interior del ***yollotl***, digamos que es como un espacio dentro del cual se intriga y dónde sucede la acción —es, por decirlo así, como el escenario principal; es el espacio personal de la ***tlacatl*** que habrá de estar presente en los otros espacios— (1a. estrofa); luego, sucede un tránsito al lugar pretendido, como trabajo de búsqueda, para llegar a situarse en el ***ameyalli*** (2a. y 3a. estrofa); para luego hacer presencia en ***Xochitlalpan***, el lugar prometido (4a. y 5a. estrofa); después de arribado al espacio originario, el escenario es la comunidad frente al ***Tloque Nahuaque*** (6a estrofa); para, finalmente, situar su existencia como ***yollotl*** ante el misterio infinito de la jícara celeste, llamado ***Ximoayan*** (7a. estrofa).

Asimismo, hay que señalar que durante todo el cantar hay un camino que va del tiempo presente al tiempo futuro, atravesando por distintos tiempos narrativos —pasado, presente y futuro— con cierto ritmo; así, a través de los distintos momentos de la narración del cantar, damos seguimiento en el primer momento de una tensión temporal que va del tiempo presente al tiempo futuro (***cn***. 1:1; y del 1:2 al 1:18); posteriormente, se mantiene en tiempo presente (***cn***. 2:1 al 2:13), para más tarde hacer un recorrido del tiempo pasado al tiempo presente y,

[245] *Cf.* P. Ricoeur, *op. cit.*, pp. 120-122.

de ahí, al tiempo futuro (***cn***. 3:1; del 3:2 al 3:8; y del 3:9 al 3:12); después, el anterior movimiento de ir relatando de un tiempo pasado a un presente y de ahí proyectarse a futuro sucede en el siguiente episodio (***cn***. 4:1al 4:7; 4:8; y del 4:9 al 4:12); luego ocurre un recorrido que va de tiempo presente y de ahí al tiempo pasado, para ir luego al tiempo futuro, regresar al pasado e irse, una vez más, al futuro (***cn***. 5:1 al 5:3; 5:4; del 5:5 al 5:6; 5:7; y del 5:8 al 5:15), para pronto volver al ritmo de ir del tiempo pasado al presente y de ahí al futuro, después, del presente al pasado para terminar en el presente (***cn***. 6:1; del 6:2 al 6:7; del 6:8 al 6:14; 6:15; del 6:16 al 6:17; y el 6:18); para luego desenlazarse, yendo del tiempo presente al tiempo futuro y de ahí al presente y terminar en el futuro (***cn***. 7:1; 7:2; 7:3; 7:4; del 7:5 al 7:11), como proyectándose a un horizonte revelado de misterio. Se nota, por tanto, en la entrega del tiempo, por el uso constante del tiempo presente, una recurrente actualización de las acciones de la ***tlacatl***, que narra su trayectoria entre recuerdos del pasado y ensueños de futuro, pero siempre volviéndose a plantar en el tiempo presente; por lo anterior, suponemos que esta referencia constante al tiempo presente, dota de suma importancia al momento actual. Confiamos encontrar el seguimiento cronológico en la repartición del tiempo, ya que existe esta disposición de los momentos, tal que parece que se desarrollara cíclicamente, pues va del tiempo presente hacia el tiempo futuro, recuperando siempre el tiempo pasado desde el ahora, ya que de otro modo no hay un desarrollo lineal en la «narrativa temporal», que no sólo va de principio a fin, sino, más bien, en una persistente alusión a los distintos tiempos, tal que, en ciertos lapsos, cuando creemos estar situados en el tiempo presente, en realidad se trata de un recuerdo o algo ocurrido para que, después, en otro momento vuelva a brotar el mismo recurso de hacer el tiempo presente como algo ya dado; lo anteriormente dicho otorga y dota al cantar como de una renovación que continuamente se hace reciente para volverse a actualizar —sumando el hecho de que el cantar siempre se ejecuta en presente—; aquí, como escribimos arriba, más que interpretar estamos exhibiendo lo que aparece.

Antropológicamente, en el primer movimiento, nos encontramos con una ***tlacatl*** que se encuentra en una meditación reflexiva; el ambiente donde sucede la acción es la interioridad personal de su <***yollotl***>. De la meditación surgen claros propósitos: buscar ***xochimeh***; preguntar por ellas a las ***totomeh***; caminar hasta ***Xochitlalpan*** donde aquellas están expresando su <***elel***> en forma de ***cemele***; adquirirlas para él mismo; y compartirlas con la comunidad para que expresen su ***elel***. A tales propósitos nos podemos referir como el

compromiso de la ofrenda de las ***xochimeh***. La ***tlacatl***, en el fuero interno de su ***yollotl***, medita un proyecto de acción que muestra —guardando cierta expectativa— el itinerario a realizar durante el relato. Tenemos un ***yollotl*** en meditación; éste consiste en conseguir que él, así como los ***tepilhuan*** y los ***teteuhtin***, conozcan en carne propia la ***cemele*** de las ***xochimeh***. Vislumbramos ya un héroe cultural que toma los valores más preciados de la naturaleza para compartirlos con la comunidad.

El inicio de la búsqueda es el segundo movimiento, ya que al parecer la ***tlacatl*** sigue en monólogo consigo mismo, pues ha caminado y se encuentra ahora en un ***ameyalli***, presente, pero sin intervenir; es participe de un concierto entre las aves y la montaña; escucha expectativo al ***centzontle*** y al ***coyoltotol***; y de pronto todo parece tornarse dentro de una atmosfera musical en una hierofanía que celebra al ***Tlalticpaque***. En su búsqueda nuestra ***tlacatl*** relata una ritualización del contexto, personalizándola mediante lo sagrado. Hace aparición la figura del ***in atl in tepetl***.

La aquiescencia de la ***tlacatl*** por las ***totomeh***, es el tercer movimiento, que sigue ocurriendo en el mismo sitio, camino a ***Xochitlalpan***. La ***tlacatl*** deja el monólogo y la expectación y, habiendo esperado el momento preciso, interviene en esa atmosfera ritual interpelando a las ***totomeh*** y apelando a su ***elel***; tal acción provoca un silencio generalizado en el auditorio, de lo cual se alcanza a percibir que nuestra ***tlacatl*** está siendo examinada por ellas —que podrían contestarle o no—; pero a su momento aparece el ***huitzitzilzin*** contestándole y reconociéndolo no sólo como ***yollotl***, sino como ***cuicatzine***, otorgándole tal calidad —que podría haber tenido o no—; entonces es cuestionado por el ave acerca de la razón de su presencia, a lo que nuestro personaje responde con su motivación: las ***xochimeh***, que hacen que los ***amohuampohtzitzihuan*** expresen su ***elel***; luego, las aves gorjean y le dan su aquiescencia con la condición de que las destine para eso que promete: hacer que ***toquichpohuan*** expresen su ***elel***. La persona promueve la ***elel*** de las aves; hacer expresar la ***elel*** de las amistades es la consecución del compromiso; colectivizar la expresión de la ***elel*** es el destino propuesto.

Después, ya el cuarto movimiento sucede dentro de ***Xochitlalpan***; ahí se da el hallazgo de las ***xochimeh*** por la ***tlacatl cuicatziné***. El ***cuicatziné*** ha sido conducido al lugar prometido y contempla las flores vestidas con su rocío color arcoíris; las aves le exhortan a tres acciones: cortar y tomar las preferidas, expresar su ***elel*** y entregárselas los ***toicnihuan*** y ***teteuhtin***; para

que ellos, a su vez, hagan expresar al ***Tlacticpaque*** su propio ***elel***. Ha comenzado la cumplimentación del compromiso asumido de la ***cuicatziné***, ya puede llevar a cabo el cometido de expresar su propio ***elel*** con las flores, mas es conminado a presentarlas ante las amistades en un ambiente ritual con la divinidad de la tierra. El ***cuicatzine*** ya puede expresar su ***elel***; amigos y señores harán expresar el suyo a lo sagrado.

En ***Xochitlalpan*** sigue sucediendo el quinto movimiento, donde la ***tlacatl*** realiza el recogimiento de las ***xochimeh*** y el encuentro de los ***cuicameh***, aliando ambos *sentidos*. El cantor adquiere las flores encontrando ***teyolquima***, pero a su tiempo sufre una especie de ensoñación en la que exclama su deseo de que los otros vengan a conocer tan maravilloso lugar para encontrarse con ellas; entonces, asiente su conocimiento y se proyecta yéndoles a decir a sus amistades para que lleguen al lugar de las flores, donde también se encuentran los cantos con los que expresarán su ***elel*** todos: las personas, los nobles y la clase guerrera. La persona cumple con el primer cometido, entonces surgen, apareciendo como un agregado, los cantos; sorpresivamente, el lugar de las flores es el mismo lugar de los cantos; hace su aparición la figura de la institución de ***in xochitl in cuicatl***. El corazón llega a un perfilado zenit como ***teyolquima***; y ahora las flores y los cantos ayudarán a que toda la comunidad exprese su ***elel***.

La ofrenda de las ***xochimeh***, es el sexto movimiento, la ***cuicatzine*** se encuentra frente a la comunidad frente a ***Tloque Nahuaque*** en fiesta ritual. Haber estado en ***Xochitlalpan*** ya es un recuerdo del cantor; ahora, en un ambiente ritual, la ***tlacatl*** ya ofrece las flores a los ***tepilhuan***, entrelazándolas con un canto de exaltación. Así ha comenzado a terminar el cumplimento de su compromiso; todo esto frente el altar comunitario. El relato, en este momento, según la expectativa creada, llega a su brillante clímax, se ha cumplido con la promesa, se perfila un final; mas acontece un contrapunto, tornándose la atmosfera en grave y sombría, sucediendo una vicisitud. El cantor toma cuenta en su cantar de los ***ahtley imacehuallo***, aquellos que son los indignos de las flores y que no pueden expresar su ***elel***, sino que, más bien, sufren, son improductivos y están a merced del dispensario de los sustentos sagrados: el ***Tloque Nahuaque***. Hay que decir que, por contraste, en negativo, surge entonces la figura de los ***macehuallo***, aquellos que si tienen la dignidad del mayor bien y valor instituido: ***in xochitl in cuicatl*** (las flores y los cantos); por lo tanto, la ***tlacatl***, desde su corazón, llora; su expectativa se ha roto y trasformado. El canto, que se había perfilado y

que sería de regocijo, se ha vuelto hipocondríaco; el llanto, entonces, se contrasta el exultante recuerdo de haber estado en ***Xochitlalpan*** como ***cuicatzine macehuallo***, como un cantante con su dignidad integra, profundizando el tenor de la situación. El canto se autorefiere con su propia ejecución, aludiendo a un nuevo principio. El corazón, ahora, es espacio del llanto; ha sufrido un cambio drásticamente extremo: se encuentra, después de una escalada, en una especie de nadir.

La trascendencia de las ***xochimeh*** es el séptimo y último movimiento; la ***tlacatl cuicatzine***, después de haber cumplido con su compromiso, y de encontrarse repentinamente llorando, conmovida y conmocionadamente, continua en una nueva vicisitud, hablando pero en un tono más profundo, inquiriendo sobre la existencia en la tierra, sobre la muerte y el destino final del ***yollotl*** de las ***tlacameh***. Lo hace interpelándose por el futuro en un sentido trascendental; entonces reafirma su compromiso, pero ahora con un sentido trascendental resuelto en que ***in xochitl in cuicatl*** procura el gusto, el éxtasis y la embriaguez del corazón de las personas. El ***yollotl*** es expuesto después de la prevista escena final de su descarnamiento, ***yoliliz Ximoayan***, colocándose al final en el mejor estado propuesto de ***teyolquima*** (regocijo) como su configuración suprema y culminante.

Así, para concluir, en resumen, identificamos a una ***tlacatl*** qué se narra, dentro y durante todo el cantar, a «sí misma» como un ***yollotl***, que en lo sucesivo será reconocido como ***cuicatzine*** (***c***. 3:5), y que se realiza la promesa de un compromiso, a saber, la consagración de ***in xochitl in cuicatl***, con lo que se promueve, primeramente, extraerse el ***elel*** a «sí mismo», para, en un segundo momento, consagrar como ofrenda este caudal con las otras ***tlacameh*** (personas) de la sociedad para que extraigan su ***elel*** en ceremonia frente a lo sagrado personificado, quien también ha de expresar tal entusiasmo. Todo esto como *práctica esencial* para lograr un cierto estado colectivo de ***teyolquima***; mas llega el tiempo en que a nuestra ***tlacatl*** le son superadas sus expectativas en el mismo instante en que consuma su promesa (***c***. 6:7). Por lo que llega a encontrarse en un sombrío pasaje, relatándose con el ánimo intensificado ante la incertidumbre trascendental (***cn***. 7:2-5), en el dilema del sentido de la vida humana, a lo que él responde inconmoviblemente (***cn***. 7: 6-11).

La ***tlacatl*** no sólo se enfrenta a «sí misma», además, está enfrentada con otras ***tlacameh***, abriendo comunicación entre lo personal y lo social, pues, como sabemos, se relaciona dentro del amplio espectro social ***nahua***: los gobernantes, la nobleza, los guerreros,

las amistades y las personas en general. El ***cuicatzine*** tiene, dentro de su promesa, por decirlo así, un destino social que es el de compartirles ***in xochitl in cuicatl*** (las flores y los cantos) y, con ello, hacer que expresen su ***elel*** para que después estos, a su vez, lo hagan con el ***Tloque Nahuaque***, abriendo la comunicación de lo social a lo sagrado, tal como lo hacen las aves con ***Tlalticpaque***. Así podemos ver a una ***tlacatl*** que se constituye también a «sí misma» en la relación con todas las demás personas de la sociedad, sin distinción alguna, excepto los ***ahtley inmacehuallo***.

El ***cuicatzine***, que es ***macehuallo*** —a juzgar de las aves que le dan consecución, suponemos que, por su consecuencia como ***tlacatl***—, detenta entre su práctica vocacional la valiosa institución social que es el ***in xochitl in cuicatl***, que deviene en saber que las flores tienen la ***elel*** en forma de ***cemele*** y que ellas extraen la ***elel*** de todos —aves, personas, entidades divinas—; que las aves saben dónde están las flores; que con las flores hay cantos; que las flores y los cantos hacen cumplir un ciclo de la ***elel*** entre todos las personas aludidas del orden natural, social y sobrenatural.

Las *acciones* que identifican el perfil de nuestra ***tlacatl*** es el autollamarse a sí mismo corazón; ese ***yollotl*** es meditador, un buscador de las flores, por lo que adquiere el compromiso de encontrarlas y de compartirlas; tenemos entonces un corazón comprometido con el compromiso de ofrendar las flores a las personas. El corazón es caminante y un atento escucha, y, como gran espectador que es, logra percibir lo sagrado en la naturaleza; es un espectador hierofante. Se presenta también como un prudente y sensible disertador ante las aves que le reconocen y le consienten en su búsqueda en calidad de cantor, por lo que se vuelve responsable de dicha búsqueda; por eso aparece como prudente y consentido por las aves. Su carácter y calidad como corazón caminante, buscador, hierofante, disertador y cantor, le ha permitido entrar al lugar prometido; allí él es entusiasta y se reconoce como heraldo de las flores, pues ha encontrado lo buscado. La persona es conocedora de las flores y con ellas regocija su corazón, y se vuelve, entonces, un ensoñador que sueña su compromiso de compartir su preciado bien; luego recuerda su promesa, gracias a ella sabe regocijarse a sí mismo y por ella es ensoñador. El cantor, pues, es rememorador de sus acciones hasta este momento, después realiza la consagración de ***in xochitl in cuicatl*** en comunidad frente a lo sagrado; es un cantor ceremonial que tiene el trabajo de enaltecer absolutamente todo el cúmulo de lo concebido con la exaltación de su canto creado.

IV.4 VICISITUDES DEL *CUICATZINE Y SU DESENLACE*

Mas en la médula de esta alegría,
no ocurre nada no;
solo un cándido sueño que recorre
las estaciones todas de su ruta
tan amorosamente
que no elude seguirla a sus infiernos…
[…] hasta que —hijo de su misma muerte,
gestado en la aridez de sus escombros—
siente que su fatiga se fatiga,
se erige a descansar de su descanso
y sueña que su sueño se repite,
irresponsable , eterno…

—José GOROSTIZA—

Mas de pronto ocurre un momento inesperado, algo como un crac que resuena desde el centro del ***yollotl*** hasta todo los rincones del espacio y tiempo, en el cual se ven desbordadas las expectativas del ***cuicatzine***, pues la existencia se le aparece más inocente y más perversa de lo que su certidumbre le hacia esperanzarse, ya que cae, primero, en una crisis personal por lo social (***c***. 6:8-6:17), y luego en una por lo existencial (***c***. 7:1-7:7). También, hay que decir que el relato presenta como institución ritual a ***in xochitl in cuicatl***, otorgándole la capacidad de dar «identidad existencial» ante los conflictos presentados, puesto que, ante tales eventualidades y fracturas personales, nuestra persona podría elegir no seguir su camino de ***cuicatzine*** y retirarse derrotado sin tales calidades y dignidades; crisis que, como vicisitudes, ponen a superlativa prueba humana la «identidad personal» emprendida por el ***cuicatzine***, pues se enfrenta a la finitud misma de la vida, así que es quien audazmente resuelve confirmativamente, como desenlace, no obstante la congoja, con lo que guarda como lo más preciado de su ***yollotl*** como ***cuicatzine***: el valor de ***in xochitl in cuicatl***. Tenemos, entonces, la audaz figura de la inconmovible identidad del ***cuicatzine*** que, ante incertidumbres trascendentales del presente y del futuro, se confirma —sin renunciar— en el mismo compromiso realizado, sin importar, no obstante, las profundas crisis personales, sociales y trascendentales, de compartir con la gente el entusiasmo de las ***tlazoahuiacaxochimeh***.

El ***yollotl cuicatziné*** se ha cumplido a sí mismo y a los demás la promesa al haber consumado el compromiso de ofrendar ***in xochtil in cuicatl*** en sociedad. Sin embargo, de pronto sucede como un rompimiento en el tejido, una inesperada prueba para su carácter: el

cantor se convierte y controvierte en un alguien capaz de discernir entre quienes son ***Ahtley imacehuallo*** y entre aquellos que no lo son; por lo que él es conmovido y se le ve sollozando. Mas vuelve a remembrar la proeza de su compromiso, de su regocijo, entusiasmo y dignidad; y se reconoce a sí mismo, no obstante, y con la pena, como aquello que define su identidad como un ***cuicatziné***. En el movimiento siguiente sucede otro desgarre más profundo en el tejido, pues nuestra persona vuelve a disertar, discrepa de lo relatado hasta ahora, y lanza dudas existenciales sobre el destino final de los ***yollomeh tlacameh*** (corazones de las personas). Luego, también de pronto, resueltamente el cantor aparece inconmoviblemente decidido y vuelve a identificarse audazmente con la sustancia que materializa su compromiso, con ***in yectli tlazoxochitl***, porque son gustosas, fragantes y embriagantes para la gente: ***tepaccaauiacayhuintia***.

Ahora podemos dar cuenta de que, al primer vistazo, puede parecer un tejido sucinto y sin mayores arreglos, pero, al detenernos con este «análisis narrativo», nos sorprendemos al ver el trabajo tan prolijo, tan minucioso, tan cargado de *sentidos*, como si se tratara de hilos dispuestos ordenadamente, punto por punto, nudo tras nudo, llenos de figuras en movimiento; ante lo cuál sólo nos queda decir con sorpresa que es sostenido por el gran telar de una larga tradición con una profunda cultura artísticamente humanista.

CAPÍTULO V
LA PRÁCTICA DEL *CUICATZINÉ*

Porque los bellos seres que transitan
por el sopor añoso de la tierra
—¡trasgos de sangre, libres,
en la pantalla de su sueño impuro!—…

—José GOROSTIZA—

Una acción es intencional en la medida que la cuestión *por qué*
recibe por respuesta no causas físicas sino motivos psicológicos.

—Paul RICOEUR—

Como aquel que encuentra jades
y los pule con fervor
busco el canto y la palabra
pa´alegrar mi corazón.

—*CANTO CONCHERO CONTEMPORÁNEO*—

A la distancia, en nuestra mirada, ya en la penumbra de un día que se acaba, se dibuja una silueta, parece una *persona*, se dirige hacia nosotros, se acerca, pero antes de llegar hasta acá, nos atraviesa penetrándonos a través de los oídos y, con ello, penetrando a toda nuestra persona hasta sus profundidades, "con un sonoro canto y dulce melodía",[246] esencializada por su peculiar aliento.[247]

Aquí y ahora, ante nosotros, cobrará un poco más *presencia* la <***nahuatlacatl***>, pues le observaremos desde su propia «praxis», a saber, la miraremos desde su propia práctica, desde su inherente movimiento con el que se inscribe en el mundo, en general como ***tlacatl***

[246] Fragmento de otro canto conchero contemporáneo cuyo forjador Gabriel Hernández Ramos además de ser un ***Cuicatziné*** actual ha producido con trabajo de campo documental que recoje la literatura oral que se intitula *Cantos ceremoniales alabados de la tradición popular y de las danzas de concheros en Amecameca, Tepetlixpa, Huexoculco, San Rafael y Xalixintla; pueblos de arena y piedra*, este es un trabajo de compilación de *cantares* de estos pueblos que radican en las faldas de los volcanes ***Iztaccihuatl*** y ***Popocatepetl*** y parece ser una clara muestra de las continuidades de la tradición de *la flor y el canto*.

[247] Para los ***nahuah*** el ***ihiyotl*** (aliento) también es una entidad anímica, *cf.* A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, pp. 257-262.

y en particular como ***cuicatzine***. Nuestra curiosidad ya no sólo estará enmarcada ni por la «lingüística» o por la «narrativa», sino que pondremos nuestra atención en el recuadro de la «praxis»;[248] por lo que estaremos frente a frente, rostro a rostro, con una ***nahuatlacatl*** y nos la veremos con el ***cuicatzine*** en su dinamismo, en sus acciones que lo determinan como agente de un hacer. Lo que haremos, pues, es el análisis de un agente en ejecución de cierta acción; ya no nos preguntaremos por el *qué dice*, sino, más bien, por el *quién hace* y *por qué hace*.[249] De lo que se tratará de inmediato es de hacer una *adscripción antropológica* —no una imputación moral—, a saber, "atribuir un segmento de movimiento en el mundo a alguien que se dice su agente".[250] De tal manera, nos enfrentaremos con un «sí mismo» responsable de sus actos; que desde la condición de *solicitud* podría actuar humanamente —o no— ante los demás con el criterio de la cooperación; y, además, desde la condición de lo institucional, haremos referencia a su acción por escalas que lo definen y dan un sitio en el conjunto de la comunidad, por preceptos, en el nivel de valor o desvalor en la *acción* dada.[251] Así, la meditación dentro del recuadro que aquí nos disponemos a llevar a cabo: el de una «praxis», que nos permitirá tener algunas dinámicas «consideraciones antropológicas» a partir del criterio de la *promesa*, para hacer posible el paso de los planos de la lengua y de la narración al plano *práctico antropológico* propiamente a tras luz de la interacción humana.[252]

Para esbozar este recuadro, acudiremos a la historia; tenderemos un lazo desde el pasado milenario hasta el momento presente, por lo que acudiremos a algunos elementos de los trabajos sobre el *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* y a los del *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, de Alfredo López Austin[253]; así como también acudiremos a algunos de los elementos de los trabajos etnográficos para

[248] Ricoeur nos habla de la teoría de la acción anglosajona de Weber.
[249] *Cf.* P. Ricoeur, *op. cit.*, pp. 120-121.
[250] *Ibid*., p. 121.
[251] Ricoeur nos habla de preceptos técnicos, estéticos, jurídicos, morales, etc. mas nosotros aquí definiremos usando preceptos «antropológicos» para apuntalar el estudio «comprensivo» que estamos realizando; una acción es entendida como un oficio, un juego, un arte, una técnica; estos preceptos anteceden a los agentes pues son tradición en uso insertando la acción en un complejo significante nombrado en virtud por lo que es posible decir que un cantor es un cantor o que un médico es un médico; lo anterior, entonces se muestra como una estructura evaluativa y normativa de las escalas de excelencia en las «instituciones»; por lo que la «institución» no ha de verse como una «institución política o jurídica», sino como una práctica teleológica reguladora de la acción social, el mejor ejemplo de esto, dice el filósofo, está en las reglas del ajedrez. *Cf.* P. Ricoeur, *op. cit.*, pp. 116-122.
[252] *Cf. Idem*.
[253] "Hombre dios, religión y política en el mundo náhuatl", I.I.H. y U.N.A.M., México, 2015.

darle su trato como «hechos históricos» actuales, actualizables, constatables y que siguen pasando de algún modo; para lo que acudiremos a los trabajos del volumen *Múltiples formas de ser nahuas. Miradas antropológicas, hacia representaciones, conceptos y prácticas*, de la antropóloga Catherine Good Eshelman.[254] Esperamos que con esto se muestren tanto continuidades como discontinuidades de la ***tlacatl*** través del tiempo, para tenerlas como algo que ha estado presente como parte esencial de las sociedades humanas de estas tierras. Esto por mucho más allá de los quinientos años, apareciéndosenos como un milenario rasgo cultural de los pueblos ***nahua***, que aparecen en su interior como una «estructura de larga duración» por estos paisajes mexicanos. Es, fue y seguirá siendo una constante.

V.1 PRESENCIA DE *ALTEPEMEH NAHUAH* EN LA CUENCA DEL VALLE DE *ANAHUAC*

Ha encontrado, por fin,
en su correr sonánbulo,
una bella puntual fisonomía.
Ya puede estar de pie frente a las cosas…

—José GOROSTIZA—

Antes de comenzar este recorrido, he de arrojar como un rayo una luz que ha de iluminar por completo el remontable horizonte, recorriendo los límites del tiempo a todo nuestro cuadro con una fosforescencia que nos permitirá percibir la historia antigua con un amplio margen del tiempo —más allá de los quinientos años o por lo menos hasta el supuesto escurridizo momento de cuando el ***Cuicapeuhcayotl*** era primicia—, la cual se ha extendido por lo menos hasta hasta el momento actual, a través de lo cual, podremos alcanzar a entrever a lo largo de todo este tiempo la persistencia de la *práctica del* ***cuicatzine*** a través del tiempo, en estos nuestros escenarios mesoamericanos y mexicanos entrecruzados. Esta luz es la de la historia y más concretamente son las consideraciones sobre la «historia de larga duración» planteada por Fernand Braudel (1902-1985).[255] Menciono esto para que nuestra mirada tenga un poco

[254] *Vid*. Catherine Good Eshelman y Dominique Raby (eds.), *Múltiples formas de ser nahua. Miradas antropológicas hacia representaciones, conceptos y prácticas,* México, El Colegio de Michoacán, 2015.
[255] *Vid*. Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, trad. Josefina Gómez Mendoza, 2ª edición, México, Alianza Editorial Mexicana (Alianza de Bolsillo), 1989.

del largo alcance de las profundidades históricas. Consideremos, entonces, una serie de distintas temporalidades a las que la investigación histórica nos da acceso para abrir el tiempo, a grandes rasgos: la corta duración (horas, días, meses, años); la mediana duración (decenios); y la larga duración (centurias). Por lo pronto, requerimos disponer de un término afín que nos permita acceder a nuestro pasado remoto, para lo que proponemos —siguiendo a aquel pionero historiador, Francisco X. Clavijero (1731-1787), que ya en el siglo XVIII reivindicó el pasado milenario del México, de sus distintos pueblos y de sus diferentes lenguas—[256] usar el término de «historia antigua» para referirnos a esas múltiples y diversas historias propias y originales de todos y cada uno de los pueblos nativos de Mesoamérica previa a 1492.

Con los aportes de Braudel para historiografiar, nos proponemos imaginar desde conocido pasaje de la «historia antigua» la *realidad social* ***nahua*** como "tiempos múltiples y contradictorios de la vida de los hombres que no son únicamente la sustancia del pasado sino la materia de la vida social actual".[257] Imaginamos así, de este modo, un horizonte en el que tendríamos que encontrarnos con los hilos y seguir las tramas de las variadas historias contemporáneas de los distintos pueblos ***nahuah***, de sus últimos 100 años del México revolucionario, así como de las historias ***nahua*** de los aproximadamente 200 años del México independiente, además de las historias ***nahua*** de los aproximadamente 300 años de invasión, conquista y colonia Española, hasta llegar a las historias ***nahua*** de los 600 años, más los años de las historias ***nahua*** de una nación migrante; y decir que lo que nos interesa ver —por medio de estos grandes, pero definitivos rasgos, y por encima de esas distintas profundidades temporales— es la continuidad y persistencia de cierta *practica social* como estructura de larga duración desde la «antigua historia ***nahua***»: la que se viene contando desde hace más de seis siglos hasta hoy.

Hace más de mil años, hace once siglos aproximadamente —se cuenta pero ocurría más desde antes—, a finales de los años ochocientos del calendario occidental, al Altiplano Central de México, por el septentrión, comienzan a presentarse como nuevos habitantes distintos pueblos con una lengua distinta, pueblos que con el paso del tiempo y mediante

[256] *Vid.* Francisco Xavier Clavijero, *Historia antigua de México y de su conquista: sacada de los mejores historiadores españoles*…, traducida de italiano por J. Joaquín Mora (tomada de la edición de 1844), Puebla, Secretaría de Cultura de Puebla, 2000.
[257] F. Braudel, "La larga duración", en *Annales*, núm. 4, octubre-diciembre, 1958, p. 60.

alianzas fueron conformando ciudades como ***Azcapotzalco***, ***Tetzcoco***, ***Chololllan***, ***Xaltocan***, ***Culhuacan***, ***Tlaxcallan***, ***Huexotzinco***, ***Chalco***, ***Xochimilco***, ***Cuitlahuac***, ***Mizquic***, ***Coyohuacan***, ***Tlacopan***, ***Coatlinchan***, ***Huexotla***, ***Acolman***, ***Cuauhtitlan***, ***Tenochtitlan*** y ***Tlatelolco***, y aún más, hasta la víspera del encuentro interoceánico con Europa para finales del siglo XVI.[258] Para aquellos entonces, antes del arribo ***nahua***, esta frondosa región de naturaleza exuberante, de valles, montañas, mesetas, cuencas y bosques de pinos, robles y encinos, ya estaba poblada por comunidades ***ñhañhu*** y ***mazahua*** de lengua ***oto-mange***.

Esta región que, estando en alturas mínimas de 1800 metros sobre el nivel del mar, se hace una zona fría con grandes variaciones climáticas que dependen de las diferentes alturas, de los vientos permanentes, de los escurrimientos de los deshielos de las serranías nevadas de los volcanes y altas serranías que conforman el valle alrededor de la cuenca, y con sus regímenes pluviales. Mientras tanto, en aquellos entonces la humedad, al ser mayor el clima, era más benigna por la existencia de los lagos; la irregularidad del inicio de la temporada de lluvias y los periodos de sequía adquirían peligrosa frecuencia para los sembradíos de temporal, no obstante, estos cultivos eran posibles casi en todo el Altiplano; se sembraba principalmente ***tlayolli*** (maíz), ***etl*** (frijol), ***chilli*** (chile), ***ayohtli*** (calabaza), ***huautli*** (amaranto).[259] Aquel era el mundo que percibían las personas agricultoras, las cazadoras y recolectoras de bosques y lagos, las pescadoras, las artesanas del barro, del metal, las fibras y las plumas, los comerciantes y los funcionarios de complejos aparatos gubernamentales, "[…] en él se establecían y se transformaban las relaciones de los hombres, ya bajo la normatividad de tradiciones seculares, ya como resultado de los procesos políticos de sociedades en constante ebullición, ya con el fragor de la guerra. Y así se controvertían las diversas concepciones del cosmos".[260] Es en estas tierras donde, desde inmemoriales ayeres, brota una de la más grandes diversidades de flora y fauna, lengua y cultura de toda la grandiosa y grandísima tierra, y donde también brotaron como práctica social grandes

[258] Por supuesto, que hay muchas más migraciones, previas en el tiempo, de otros pueblos ***nahuah*** que fueron ocupando otras sustentadoras montañas para su establecimiento alrededor de la cuenca central del ***Anahuac***; los ejemplos más reconocidos por la historia escrita son los ***Toltecah*** de ***Tollanzinco***, los ***tlaxcaltecah*** de ***Tlaxcallan***, los ***Huexotzincah*** de ***Huexotzinco***, los ***Cholotecah*** de ***Chololllan***; pero es de reconocer que esas otras historias se escribieron en otros soportes de memoria en otras muchas comisuras de la tierra mexicana y así todos los otros pueblos ***nahuah*** de todas las demás regiones como la montaña alta de Estado de Guerrero o la huasteca hidalguense, por no decir, los de los demás Estados.
[259] A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, pp. 55-56.
[260] *Ibid*., p. 58.

cantidades de ***cuicameh nahuah***, algunos de los cuáles fueron contenidos en letra latina en el *Cantares mexicanos*.

Antes de esos mil cien años, aproximadamente entre el año 300 y el 950 de esta época, en lo que se ha supuesto el "periodo clásico", ciertos ***Altepemeh***, según se estima,[261] alcanzaron un auge conformados dentro de un "área clave", instalados en cierto estratégico medio natural, como un centro de relaciones sociales, como una red de tecnologías en uso y como unas formaciones políticas donde se concentraba el poder de carácter económico y demográfico, expresado en urbanismo y densidad poblacional, sistemas de explotación del suelo, comunicación y transporte, comunitarias fiestas rituales. Con estas condiciones se reunía lo que necesitaba un poder teocrático y de este modo la religión se convertía en la principal fuerza social integradora; esto está confirmado en el carácter religioso de las construcciones monumentales y la representación recurrente de sacerdotes.[262] Esa fuerza social integradora, ejercida por el grupo dominante, manifestaba su dominio sobre las otras clases con su conocimiento calendárico religioso, con sus comprensiones del destino y sus técnicas rituales.

En aquel entonces, dice la teoría, ocurría como proceso intercultural entre las distintas sociedades que se controvertían, en la tendencia que va del nomadismo al sedentarismo, proceso que por el uso de nuevas tecnologías representaba el supuesto paso del barbarismo a la civilización. Ahí, el sustrato común que reúne e identifica las divergencias, por lo menos a nivel primario, son los cultos a divinidades pluviales y solares, aunque la religión de los aldeanos estaba enriquecida y aderezada con el "esfuerzo humano que se cristaliza en forma de grandes santuarios, ricas fiestas, opulento y jerarquizado clero, procesos culturales a nivel administrativo y esotérico, complejas técnicas de dominio de la naturaleza, todo levantado con el esfuerzo de miles y miles de agricultores".[263] Económicamente, se cuenta de una especialización regional del trabajo, dado por factores ecológicos y culturales, donde las comunidades, con especialistas de tiempo completo, comienzan a tener un ***tianquiz*** (mercado) de dimensiones extralocales, integrándose en regiones culturales. Esos centros

[261] Al no contar con un registro histórico de tales épocas para generarnos marcos de referencia se requieren construcciones lógicas para esclarecernos esas obscuridades.
[262] El concepto de "área clave" es de Ángel Palerm, y aparece en su trabajo *Introducción a la teoría etnológica*, citado por A. López Austin, *Hombre-Dios*, pp. 162-164.
[263] *Ibid*., pp. 163.

requerían de provisiones y materias primas, que estimulaban el comercio y la creación de rutas mercantiles.[264] En términos políticos y sociales, dice la teoría, las clases dirigentes ni siquiera requerían de una milicia, pues era suficiente la coerción por el convencimiento religioso antes que recurrir a la violencia y, en el caso de que ésta fuera necesaria, se recurría a los pueblos especialistas de la guerra.[265]

Todo eso sucedía hasta que ocurrió la tragedia que término con aquel gran florecimiento y resplandor, llegando la catástrofe a los centros clásicos; aquí otra vez, como reconocemos, estamos ante teorías y suposiciones, que van desde la decadencia nacional, epidemias, cambios climáticos, agotamiento de la tierra, terremotos, erupciones, guerras internas y/o externas de razones religiosas y supersticiosas.[266] Mas no todo acabó de súbito, hubo continuidades por resistencias y resiliencias de muchos tipos. Ante tal "dispersión de poder", se generó el liderazgo de caudillos que despertaban en aquellos que habían pertenecido a aquellos centros de poder el deseo de promover nuevas organizaciones de dominio.[267] Las personas cultas sobrevivientes de aquellas urbes fueron altamente valoradas, ya no como integrantes de grupos numerosos, sino como individuos incorporados a los aldeanos más fuertes o incorporadas a comunidades menores, distinguiéndose con orgullo de los demás, de esos llamados ***chichimecah***: personas sin la vieja tradición mesoamericana.[268]

Los nuevos poderosos tuvieron entonces que recurrir a las fuerzas militares sobre el convencimiento para la coerción, que resultó menester para el reordenamiento social. Se supone que tal vez así surgió la concepción de ***Tollan*** como "ciudad conquistadora de los nuevos dominantes que extendían su radio de acción con el auxilio de las armas".[269] Así se acentuaron las características militares de ***Quetzalcoatl*** o ***Cuculcán*** o ***Nacxit***, surgiendo centros como ***Cholollan*** o ***Chichenitzá***, que se convirtieron en centros jurisdiccionales: ciudades que después dieron paso en poderío a centros como ***Acolhuacan***, ***Azcapotzalco*** y ***Tenochtitlan***. De este modo, otro orden del mundo mesoamericano, con su particulares antropografías controvertidas, poco a poco se reconfiguraba dentro del supuesto "periodo posclásico" hasta el acontecer de 1521.

---

[264] *Idem*.
[265] *Ibid*., p. 165.
[266] *Idem*.
[267] *Idem*.
[268] *Idem*.
[269] *Ibid*., pp. 168-169.

Ahora, para acceder dentro de esa historia larga y antigua, apostamos lograrlo al contextualizar al ***Cuicapeuhcayotl*** en su justo sitio —siempre teniendo en cuenta que él, en calidad de "cantar antiguo", con su apogeo y sus desconocidos *avatares antiguos*, y luego transcrito con sus otros desconocidos y conocidos *avatares recientes*, de más de cuatro siglos, llegando finalmente hasta nosotros así, siendo nuestro lazo comunicador con la antigüedad—ya que, como una *practica social viva*, ha tenido como fin seguir reproduciendo la *comunidad sagrada*. Su contexto más apropiado, entonces, son los grandes ceremoniales realizados en ***teopantin*** o ***momoztin*** (altares): lugares señalados para actualizar la comunicación con lo sacro, donde también se actualizan las relaciones sociales y divinas a través de las fiestas públicas, pues se reunían y se enfrentaban en conjunto, como comunidad, para recrearse al mismo tiempo como autoridades político-religiosas; o como milicia frente a los demás estamentos como el de los mercaderes, los artesanos o los agricultores; y con toda su división de clases para reafirmarse, recrearse y reproducirse a sí misma como una *comunidad*. Luego, para dar un giro más de comprensión en este trabajo hemos de hacer por coordenarnos en el ambiente ritual desde los términos propios de la conciencia ***nahua***, no sólo para situarnos físicamente en el espacio temporal de ellos —que eran estos mismos valles y montañas, caminos, pueblos y ciudades que hoy habitamos—, sino más profundamente desde su propia manera de intervenir el mundo; luego, hemos de consignar que en cierto momento habremos de hacer el esfuerzo por comprender que estamos entrando en un *espacio-tiempo ritual* en el que todo cobra una dimensión sagrada de comunicación con la divinidad.

Ahora sí, lo que aquí intentamos recrear es la escena donde el canto es ejecutado por el ***cuicatzine***, dándole un realce histórico a través de algunos de sus diferentes avistamientos, por lo que, para comenzar, quiero recoger el testimonio de un personaje de estas historias, un entregado de estos menesteres: Juan Hipólito de Tovar (1543-1623),[270] que nos habla sobre estos *haceres* que él mismo presenció en la segunda mitad del siglo XVI; leámoslo:

[270] Fue un sacerdote jesuita y escritor mexicano. Fue uno de los hijos numerosos del capitán Juan de Tovar, quien llegó junto con Pánfilo de Narváez durante la conquista de México. Su madre fue una mestiza, nieta del conquistador Diego de Colio. De su madre aprendió varias lenguas indígenas en especial el ***náhuatl***, el ***otomí*** y el ***mazahua***, llegó a hablarlas con gran fluidez, siendo considerado como el «Cicerón mexicano». En 1573 ingresó en la Compañía de Jesús y recorrió varias zonas de México, recogiendo diversos testimonios de los indígenas hasta su muerte. Como sacerdote jesuita impulsó el cultivo de las lenguas mexicanas entre los seminaristas, ya que junto el latín y el griego debían aprender primero el ***nahuátl*** antes de estudiar la filosofía y teología. Su principal obra fue la *Historia de la venida de los indios a poblar a México de las partes remotas de Occidente los sucesos y peregrinaciones del camino a su gobierno, ídolos y templos de ellos, ritos, ceremonias y calendarios de los tiempos*, conocido también como el *Manuscrito Tovar* o *Códice Ramírez*,

> Para tener memoria entera de las palabras y trazo de los parlamentos que hacían los oradores y de los muchos cantores que tenían, que todos sabían, sin discrepar palabra, los cuales componían los mismos oradores, aunque los figuraban con caracteres, pero para conservarlos con las mismas palabras que los dijeron los oradores y poetas, había cada día ejercicio de ella en los colegios de los mozos principales, que habían de ser sucesores a éstos, y con continua repetición se los daba en la memoria, sin discrepar palabra, tomando las oraciones más famosas que en cada tiempo se hacían por método para imponer a los mozos que habían de ser retóricos, sin discrepar palabra, de gente en gente, hasta que vinieron los españoles que en nuestra letra escribieron muchas oraciones y cantares, que yo vi, y así se han conservado.[271]

Muchos apuntes podríamos elaborar a partir de esta testificación, mas lo que nos importa por el momento —como lo hemos estado persiguiendo— es dar cuenta de tres hechos: primero, el de la imagen del trayecto en movimiento del ***cuicatzine*** consigo mismo; segundo, el de su relación con otras ***tlacah***; y, como tercero y último, el de una tradición entregada a la práctica del ***in xochitl in cuicatl***. Sin embargo, sí hay decir que ya aparecen, entonces, ante nuestra imaginativa mirada y que podemos vislumbrar el suceso de los antiguos consagrados conservatorios donde radican personas destinadas a mantener viva la memoria y la producción, conservadora e innovadora, tanto de discursos como de cantares, y que continuaban de generación en generación a través del rigor de su disciplina; eso —dice Tovar— hasta las vicisitudes de 1519, cuando muchas de esas producciones de conocimiento igualmente se empezaron a conservar en letra latina. Así, por lo tanto, queremos utilizar este testimonio para afirmar que efectivamente gozamos del *Cantares mexicanos* como evidencia de lo que suscribe Tovar al final de su comentario y para reafirmar nuestra intención de beber de nuestra fuente principal: auténtica sustancia que nos permite probar y discernir la antigua tradición de <la flor y el canto>; esto para ir asumiendo que estamos tratando con lo que podemos llamar un núcleo duro de cultura ***nahua*** y que eso es un acontecimiento social que ha ocurrido, en diversos y diferentes contextos, de múltiples maneras y con diferentes

---

realizado en 1585. Este códice compila de manera detallada las ceremonias, gobernantes y dioses aztecas del período precolombino. Disponible en: <https://librosdecibola.wordpress.com/2017/04/29/resena-juan-de-tovar-historia-y-creencia-de-los-indios-de-mexico-miraguano-ediciones/>. [Última consulta: 21 de marzo del 2019.]

[271] Juan Hipólito de Tovar, *apud* José Alcina Franch, *Mitos y literatura Azteca*, p.12.

propósitos, por más de mil años, en estas montañas y demás altares públicos y privados mexicanos.

V.2 PRESENCIA DE LA *TLACATL CUICATZINE*

Pero aún más —porque, inmune a su mácula,
tan perfecta crueldad no cede a límites—
perfora la sustancia de su gozo
con rudos alfileres;
piensa el tumor, la úlcera y el chancro
que habrán de festonar la tes púlida…

—José GOROZTIZA—

[…] y la flor, madre de la sonrisa…[272]

—Ignacio RAMÍREZ "El nigromante"—

A lo que asistimos, con este otro realce, es al suceso donde una ***tlacatl*** deja la sombra de la inacción, cuando cobra la luz de la presencia mientras va ejecutándose como agente de una actuación. Identificamos que ella se mueve a través del tiempo por realizar el cumplimento de la promesa de la consagración del ***in xochitl in cuicatl***. Para lo cual estará cumpliendo con previos propósitos particulares como una preparación personal que requieren de la destreza de ciertas actitudes que configuran marcadamente su persona y le permitirán ir completando sus cometidos, superando estadios e, incluso, las adversidades, templándosele el carácter, mostrándosenos paradigmáticamente, como una persona sensible y con cierta actitud como disposición ante sí, ante los demás y ante lo sacro en comunidad y ante la incertidumbre.

Así, según las siete escenas de nuestro cantar, avistamos que: en un gesto interior la ***tlacatl*** ensimismada se autonombra ***yollotl*** y se realiza a sí en un diálogo insistente en el que

[272] El texto sigue: « […] y el vino, que dulcifica nuestros dolores; / y el canto que nos transporta a un mundo de delirios; / y esos labios cuya ardiente copa, el beso, el beso revolucionario, / alcanza a mezclar la divinidad con la locura; / astros, flores, aves, inmortalidad, mujer, / todo lo que se llama belleza, admiración / y pasión y sublimidad…».

se descubre comprometido dentro de la maquinación de cumplir con la consagración de las flores; y, se le ve fraguando su proyecto: buscar flores, preguntar a las aves por las flores, caminar hasta ***Xochitlalpan***, procurarse las flores y compartirlas para que haya ***teyolquima*** (regocijo del corazón en la gente) y ***mocemelquixtia*** (expresión del entusiasmo) entre toda la comunidad. De esta suerte, la ***tlacatl*** medita y se compromete con la *promesa* de consagrar ***in xochitl in cuicatl*** con las otras ***tlacameh*** frente al ***Tloque nahuaque***.

Después, todo parece indicar que el ***yollotl*** ha salido del escenario íntimo de su ensimismamiento y —sin proferir palabra, pero sin dejar de maquinar— ha hecho el trabajo de caminar; encontrándose ya en el ojo de agua de una montaña en expectativa, escucha dando cuenta de cómo las aves viven dialogándose, cantando en lo que es percibido como una invocación a lo sacro, personalizado en ***Tlalticpaque***. Así, la ***tlacatl*** es peregrina, atenta escucha e hierofante.

El ***yollotl***, en ese mismo lugar, ahora, en gesto recatado, toma la palabra interviniendo en aquel místico recital, procurándoles su ***elel*** a las aves; a lo que sufre, entonces, un suspenso hecho de silencio —y de su zozobra— para, luego, ser interpelado por el colibrí por el porqué de su búsqueda, habiendo sido reconocido, sin embargo, como ***cuicatzine***. Éste responde congruentemente con su *promesa*; a lo que le corresponden, primero, con otro suspenso, pero esta vez hecho de sonido —mas también con su respectiva zozobra—; después, en asentimiento, le responden, pero con la condición de que el acervo sea compartido. De esta manera, el perfil de la ***tlacatl*** es el de una prudente disertadora en su busca y es el de una cantante que dialoga con las aves, que es consentida por ellas, pero que también es hecha su heraldo —fin que concuerda con el suyo propio.

El ***yollotl*** ha logrado penetrar en ***Xochitlalpan*** y estar frente a las flores; es conminado a cortar las preferidas y a expresar su entusiasmo; y se le insiste en su encomienda de ser el correo de las flores para lograr expresar el entusiasmo de ***Tlalticpaque*** a través de los señores. De esta forma, es la ***tlacatl*** un conocedor del lugar prometido y contemplador de las flores, es conminado a expresar su entusiasmo; y también es parte importante de un proceso más amplio que nace de las flores pasando por las aves, por él, por las personas de la comunidad hasta integrarse con lo sacro.

Ya disfruta de la flores el cantor y su ***yollotl*** también se aviva y regocija, y de igual modo se sientepiensa en un tipo de ensoñación que comienza a hablar, por segunda vez, para

proferir su deseo de que alguno de ***tohuan*** (nosotros) pudiéramos entrar y procurarnos las flores; luego, asiente su conocimiento de tal forma que se dispone a irles a compartir y ensueña que será perpetuo el que todos vayan a cortar flores y —¡oh, ***tetzahuitl*** (portento), brotan espontáneamente los cantos como un don divino, como un hongo del subterráneo micelio, como una flor escondida en capullo, como la mariposa de su crisálida, como el fruto de la semilla, como la precipitación del cielo!— a tomar cantos para los amigos, para las personas y para los guerreros águila y jaguar. Mismamente, es deleitado por las flores hasta lo más profundo de su corazón. Está satisfecho consigo mismo, pero evoca su deseo-promesa de fraternizarlas. Afirma su saber y quiere ir a decirles para que siempre corten flores y ahí mismo se descubre que ese mismo lugar es donde surgen los cantos.

Ahora en comunidad, la ***tlacatl*** rememora su proeza de haber entrado a ***Xochitlalpan*** y se entrega, entonces, a su previsto destino de consagrar las flores en comunidad frente al altar, presentándolas entre todos; luego —para rematar su hazaña— ejecuta su canto ritual: acción con la que cumplimenta su promesa; y, en ese justo instante, sucede que la sensibilidad de nuestro agente es conmovida violentamente y pareciera como si su identidad quedara disuelta por el llanto, puesto que su cometido no puede ser totalmente cumplido, a pesar de todos sus esfuerzos, por contingencias que no están en sus manos al aparecer la figura de los ***ahtley imacehuallo***; pero también recuerda y se consuela con su logro de haber estado en aquel sagrado lugar, y vuelve a reafirmarse a sí mismo como un corazón que canta. La ***tlacatl*** es recordante, rememora; es consagrador de las flores e intérprete de su cantar; identifica a los ***ahtley imacehuallo*** y se conmueve hasta el sollozo; mas vuelve a rememorar y entonces se confirma como cantor.

Vuelve a tomar la palabra, pero ahora diserta en otra controversia y discierne sobre el valor de la existencia y la vida en la tierra. Ha sido perturbado tan estremecidamente, que canta en tono profundo sobre el desenlace del sentido último de la vida de los ***yollomeh*** (corazones); entonces, después de tanto periplo, después de que ha ideado, proyectado y cumplido su promesa, y luego de que ha sido conmovido —porque en cierto modo ésta se ve imposibilitada por los ***ahtley imacehuallo***, además de haber caído en zozobra—, se vuelve a confirmar impávido como ***cuicatzine*** y oferente de ***in xochitl in cuicatl***.

V.3 A TRASLUCES DE LA HISTORIA

[…] y sueña los pretéritos de moho,
la antigua rosa ausente
y el prometido fruto de mañana,
como un espejo del revés, opaco,
que al consultar la hondura de la imagen
le arrancara otro espejo por respuesta…

—José GOROZTIZA—

En *Hombre-dios,*[273] el historiador Alfredo López Austin trata abundantemente sobre cierto tipo de ***tlacameh*** (personas) que en la tradición indígena son consideradas divinas por sus facultades civilizadoras, ya sea por la invención de un arte, por sus hazañas militares, por sus inmaculados sacerdocios, por su calidad de guía, por sus ejemplares gobiernos o por embustes y artes mágicas, y hasta por difamación.[274] Se trata de hombresdioses que habitan indiscerniblemente en los acontecimientos cotidianos, en lo que no sólo es una *interpretación* de un mundo imaginario, sino una *intervención práctica* en el mundo real, ya que pueden ser ubicados como personas históricas de carne y hueso, pero, además, aparecen figurando ya dentro de la antigua y extendida tradición mítica mesoamericana como si el mito se mantuviera constantemente actualizándo en sucesos cotidianos, en una historia de tintes míticos.[275] En nuestro caso, tal y como alcanzamos al percibir, la praxis del protagonista del

[273] *Vid.* A. López Austin, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie Cultura Náhuatl. Monografías, 15),1973.

[274] Entre estos hombres están: *Quetzalcoatl*, *Tecpatzin*, *Coatlicue*, *Chalchiuhtlicue*, *Chiconcoatl*, *Chimalma*, *Ehecatl*, *Huemac*, *Huitzilopochtli*, *Ilancueitl*, *Itzpapalotl*, *Iztac Mixcoatl*, *Mexi*, *Mixcohuatl*, *Nauhyotzin*, *Opochtli Quilaztli*, *Tetzauh*, *Xipehuehue*, *Xolotl*, *Acolhuatl*, *Apepetz*, *Aztlal*, *Copil*, *Coacueye*, *Cuauhnene*, *Cuextecatl*, *Chichimecatl*, *Itztapaltetl*, *Ixputzal*, *Malinalxochitl*, *Mazatl teuhtli*, *Mexi*, *Mixtecatl*, *Moquihuix*, *Nicarao*, *Olmecatl Huixtotli*, *Otomitl*, *Tenoch*, *Tezcatzin*, *Tutul*, *Tuzantzin*, *Xicalancatl*. *Cf.* A. López Austin, *Hombre-dios*, pp. 109-110.

[275] En ese mismo tenor, de hacer lecturas históricas desde el mito y no sólo lecturas, o sólo históricas o sólo míticas, López Austin cita a Paul Kirchhoff en una crítica contra una supuesta visión parcial de Seler: «Nuestra demostración de qué es errónea la interpretación mítica de una narración que en realidad es netamente histórica, no debe conducir a la opinión de que el aspecto religioso-mitológico no entraba dentro de los acontecimientos y situaciones reales representados en los códices y textos históricos. Yo diría al contrario que juega un papel mucho mayor y más profundo, el que Seler y sus discípulos jamás vieron. Porque aquello que erróneamente pensaban encontrar dentro de acontecimientos históricos ordinarios, es decir, una agrupación cosmológica de cuatro lugares de acuerdo con las cuatro o cinco direcciones celestes que se reconocían en México, precisamente cobraba gran importancia en el campo que Seler y todos los que le siguen en sus interpretaciones mitológicas, no reconocieron como tal. Se trata del orden social, es decir no solo de una simple *interpretación* del mundo imaginario, sino de una *intervención práctica* en el mundo real que hasta cierto punto es controlable por el hombre» (*Ibid.*, pp. 83-84). [Las cursivas son de López Austin pero también las consignamos para nuestro cometido.] Esto nos permite, desde nuestra antropología filosófica, asumir que tanto *concepciones* como *relatos* de la tradición ***nahua*** no sólo son o míticos o históricos, sino, más bien, son tanto lo uno como lo otro, y que su fuerza social y humana radica en que no sólo son *interpretaciones* del mundo, sino, justamente, *intervenciones prácticas* en el mundo; y entonces, en nuestro caso particular, tenemos que decir que el

Cuicapeuhcayotl se pliega muy bien en el carácter de héroe civilizador por su papel en la generación del canto y por su compartición con las demás ***tlacameh***.[276] Por tal motivo, lo que importa esclarecer aquí es cómo incide él con su acción creando acontecimiento.

El usual hecho ancestral de la tradición ***nahua***, previa al siglo XV —y que continua hoy en cierta medida transformado—, sucede cuando se da un pacto que establece "la relación de dos personas distintas, una humana otra divina, de la que la primera es portavoz y representante". En ocasiones, el contrato de este enlace, según el maestro López Austin, ocurre entre sueños, mientras que en otras ocasiones, de manera más institucionalizada, el dios hace la elección marcando a su representante para que el pueblo descubra las señales; aunque también sucede, en otros casos, que parece buscarse entre un personal especializado, de la clase de los intermediarios entre la tierra y el cielo.[277] Algunas de las concepciones del orden social utilizadas para referirse a ellas son ***altepetl iyollo*** (dios protector del pueblo), ***in achtopa tlacaxinachtin*** (los primeros padres), ***teixiptlahuan*** y ***teotl ipatilohuan*** (representantes de dios), ***iteopixcahuacan*** (guardas de dios), ***teotlayecoltianime*** (servidores de dios), ***tlaciuhque*** (interpretantes), ***teomamaque*** (cargadores de dios) y los ***teyacanque*** (guías de pueblo).[278]

Intuitivamente, conforme al orden de nuestra percepción, podemos señalar que a la praxis del ***cuicatzine*** se le pliegan coincidentemente todas y cada una de las anteriores caracterizaciones, puesto que podríamos asumir al cantor como protector de su pueblo, como el creador y padre de los cantos, como representante de dios, como guardador de lo divino, como un servidor de lo sacro, como portador de lo sagrado e, incluso, como guía de su comunidad; suposición que no tendría que tomarse como una confirmación, sino sólo en cada uno de los casos que así sucediera. Esto tomando en cuenta que ha habido desde antaño gran variedad y número de cantores, y que ellos ejercieron su vocación con distinto principio y distinto radio de alcance, según la calidad de su desempeño, además del abarque de su propia

Cuicapeuhcayotl, en tanto relato, lo tratamos de comprender como una intervención práctica del mundo y no nada más su interpretación; y de ese modo lograr mostrar, luego, que en tanto práctica este cantar, y junto con él el canto como parte de la tradición ritual de los pueblos ***nahuah***, eran y son una estrategia social efectiva para lograr la reproducción social dentro de las comunidades a través de los diferentes tiempos y particulares estructuras político-sociales, más allá de tenerlas como sólo mitos ahistóricos negándoles de entrada su carácter histórico.

[276] *Ibid*., pp. 107-108.
[277] *Ibid*., pp. 116-117.
[278] *Ibid*., pp. 115.

praxis en la historia de su propio ***altepetzin*** en un momento particular; aunque también es posible que una sola persona pudiera cubrir todo el espectro de acción que se requiere para representar tales concepciones.[279] Ahora sí, más allá de estas posibles asunciones, que marcadamente nos muestran una personalidad mística dentro de un orden cultural también místico, lo que queremos asumir, al parecernos como el rasgo importante y resaltable en términos prácticos por parte de nuestra ***tlacatl*** y de su *promesa*, es su *actitud*, la cual lo faculta para hacer manifiesto lo sagrado, a saber, por su acción ritual y ritualizante.[280]

De este modo, vemos como el ***cuicatzine*** interviene prácticamente los espacios con su rito y mediante tales intervenciones produce hierofanías. Pero vale la pena desctacar que primero interviene en el fuero interno de su conciencia, generando la creación de su promesa de la consagración de ***in xochitl***; luego, en un segundo momento, participa contemplativa y ritualmente el espacio natural del canto de las aves en el altar del manantial de la montaña y, en una especie de revelación, dada por lo que le provoca la escena del espectáculo sonoro de las aves, construye una hierofanía, instalándose en un mundo "trascendente", en donde es contemporáneo y puede convivir con la divinidad y con los antepasados como el héroe que es, abriendo el *tiempo sagrado* del mito y aboliendo el *tiempo profano*; más tarde, ya dentro de ***Xochitlalpan***, tiene otra hierofanía tras haber logrado el bien de su cometido: ***in xochitl***; después adquiere, por una nueva revelación, el tan anhelado y maravilloso producto de sus esfuerzos: ***in cuicatl***, lo que le permite intervenir activa y ritualmente el espacio social frente a toda la comunidad —con sus distintas clases sociales— con sus flores y con su canto en el altar comunitario, a partir de lo cual, en otra especie de revelación, construye otra hierofanía

[279] López Austin nos muestra varias opiniones de varios historiadores que sostienen que los nombres anteriormente citados claramente aparecen en la tradición ***nahua*** como personas de existencia real que después fueron tenidos por dioses protectores, de los cuales abundan los guías de peregrinación, gobernantes y conocedores y practicantes de nigromancia; y con respecto a la función múltiple de algunas personas, dice que había unos «cuyas dotes los hacían aptos, a los ojos del pueblo, para guiar, ordenar a las familias, comandar los conflictos bélicos oficiar el ritual y comunicarse personalmente con el dios». *Ibid*., pp. 109 y 113.

[280] Para clarificar la fuerza y carácter del rito, López Austin acude a Mircea Eliade; y así también lo hacemos nosotros para esclarecer sus alcances en el terreno práctico: «Por la paradoja del rito, todo espacio consagrado con el Centro de Mundo, así como el tiempo ritual cualquiera coincide con el tiempo mítico del "principio". Por la repetición del acto cosmogónico, el tiempo concreto, en el cual se efectúa la construcción, se proyecta en el tiempo mítico, ***in illo tempore*** en que se produjo la fundación del mundo. Así quedan aseguradas la realidad y la duración de una construcción, no sólo por la transformación del espacio profano de un espacio trascendente ("el centro"), sino también por la transformación del tiempo concreto en tiempo mítico. Un ritual… cualquiera se desarrolla no sólo en un espacio consagrado, es decir, esencialmente distinto del espacio profano, sino además en un "tiempo sagrado", en "aquel tiempo" (***in illio tempore***, ***ab origene***), es decir en un tiempo ritual fue llevado a cabo por primera vez por un dios, un antepasado o un héroe» M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, Trad. Ricardo Anaya, Emecé, Buenos Aires, 2001, pp. 26-27.

compartida con la comunidad donde se recrean, también en ese tiempo arquetípico, todos en una reunión en el que parece el momento de mayor intensidad de escalada de la ceremonia, ya que entonces sucede que él padece para sí otra hierofanía —ahora negativa—, provocada por que todo el empeño invertido en cumplir su promesa de compromiso social tiene un límite externo impuesto por la profana presencia aludida de los ***ahtley imacehuallo***. Pero encontrarse en una nueva revelación —nuevamente negativa— al término de todo esto, manifiesta en la funesta actitud de los cuestionamientos sobre los encuentros de la vida y la muerte sobre la tierra, es necesario para luego definirse concluyentemente y confirmarse con la revelación readquirida del ***in xochitl in cuicatl***. Así nuestro héroe, consagrando su promesa, es como va procurando el regocijo del corazón de las personas y la expresión de su ánimo entusiasmado, y lo mismo tanto para sí como para las divinidades; ya que es de esta forma como construye su realidad y participa de la vida personal y social, ritualizando para sí y para los otros, confiriéndole valor y sentido a sus acciones, conmemorando en cada ritual, cantado con ello la historia y tradición de su ***altepetl***.

Una vez habiéndole conferido este sucinto realce práctico a la situación, podemos imaginar cómo va tomando consistencia la corporalidad de nuestra ***tlacatl*** en aquellas épocas antiguas; le sumaremos consistencia a este retrato tratando de encarnar sus *concepciones* y *relatos*, considerándolo ahora desde los aportes a la corporalidad que nos ofrecen los estudios historiográficos de López Austin en *Cuerpo humano e ideología*. Esto lo hacemos para dar comprensión, también, del margen de acción de su gestualización desde el espacio propio de su sensibilidad anímica concebida pero también aunada a las intenciones de cumplir una promesa como horizonte proyectado al que hay que llegar por parte de una ***tlacatl***.

Para comenzar a ver desde esta perspectiva y, a modo de presentación, es necesario seguir determinando nuestra comprensión del movimiento de la sensibilidad anímica que podría ocurrir en el interior de nuestra «persona de estudio». En dicho estudio, el maestro, continuando con su *Intento de reconstrucción de los procesos semánticos del* ***náhuatl***,[281] nos presenta una propuesta parcial del desarrollo del complejo lingüístico ***tlac-***;[282] de esos

[281] *Anales de antropología*, Revista del Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, Vol. 15, 1978, pp. 165-183. http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/23260/pdf_708. [Última consulta: 8 de diciembre del 2019]
[282] *Cf.* A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, pp. 202-203 (véase el cuadro).

ramales nosotros tomaremos, no los elementos de todo su supuesto desarrollo,[283] sino sólo lo referente nuestra categoría antropológica: la concepción de <***tlacatl***>. De ahí desprendemos que el complejo lingüístico ***tlaca*** va adquiriendo los significados de "el reducido a la mitad", ente disminuido (5), apaciguado (5.1), tranquilamente, calmadamente (5.1.3), "el disminuido", hombre (5.2), calidad moral humana (5.2.1), humano, pacifico, benigno, afable (5.2.1.1), tierno (5.2.1.2), casto (5.2.1.3), hábil (5.2.1.4), hombre pulido (5.2.1.5), noble, señor (5.2.1.5.1), integridad humana (5.2.2), reducido, estragado (5.4). Por contraste, desprendemos sus negaciones ***anitlacatl***, ***amotlacatl***, ***zan nen tlacatl*** con los significados de "no ser humano", ser perverso, cruel (5.2.1.1.5), "no humano", inhumano (5.2.1.1.6), "no humano", vicioso (5.2.1.3.1), "hombre en vano", inhábil (5.2.1.4.1); de las composiciones podemos tomar ***tlacacemelle***, "el dueño de impulsos apaciguados", apacible de fácil relación (5.1.1), ***tlacaciuhqui***, "el que ha sido como apaciguado", calmado, moderado (5.1.2), ***tlacaco***, "en forma tranquila", tranquilamente, apaciblemente, sin contratiempo, seguramente, con seguridad (5.1.3.1), ***tlacamati***, "sentirse tranquilo", ser rico, ser feliz, prosperar (5.1.4), ***tlacamati***, "comportarse tranquilo con la gente", obedecer a alguien, ser sumiso (5.1.5), ***tlacanequi***, "creer en la humanidad de la gente" (5.2.1.1.3), ***tlacamiccati***, "actuar con humanidad muerta sobre las cosas", obstinarse, volverse loco, insensato, perseverar en el mal (5.2.1.1.4), ***tlacamazatl***, "hombre-ciervo", hombre brutal, violento, grosero, palurdo (5.2.1.6), ***tlacaitto***, "visto como hombre", engañador, astuto, malicioso (5.2.1.7), ***tlacaneci***, "aparecer como hombre", ser pícaro, astuto, hipócrita, bribón (5.2.1.8), ***tlacaxoxouhqui***, "de integridad humana verde o cruda", libre, independiente (5.2.2.1), ***tlacatecolotl***, "hombre-búho", hechicero, nigromante (5.2.3) y ser sobrenatural (5.2.3.1), ***tlacaellotl***, "disminución en el vigor, en la vitalidad", tristeza, disgusto, pena, aflicción (5.4.1), ***tlacaellelli***, "reducido, calmado en su cólera, en sus pasiones", privado de sus bienes, desdichado, caído en la miseria como castigo a su dureza con los menesterosos; y en términos absolutos ***tlacayotl***, "lo humano", generosidad, misericordia, compasión benevolencia (5.2.1.1.1), ***tlacanemiliztli***, "vida humana", vida modesta, generosa (5.2.1.1.2), ***amo tlacayotl***, ***ayoc tlacayotl***, "inhumanidad, ya no hay humanidad", pecado contra natura (5.2.1.3.2), ***tlacamelahuac***, "de integridad humana recta", sano, perfecto (5.2.2.2) y "de

[283] Trabajo éste que requiere su propio esfuerzo; mas hay que decir que lo que encuentra López Austin en su reconstrucciónes esclarecedor.

integridad humana recta", no esclavo, no sometido (5.2.2.3). Todo el panorama anterior, hay que tomarlo en sus justas medidas, en términos de sus étimos —cuando aparecen— y de su sentido real dado en español, con la muestra parcial e hipotética de un supuesto cuadro integral de lo que podríamos señalar como la «antropografía ***nahua***», con sus cambios de sentido y significación —alejados o contradictorios al original— a través de las distintas épocas reconocidas, con las dificultades abismales del paso de una lengua a otra y el reconocimiento del recurso en uso de la lengua española para exponer y comprender estos haceres ***nahua***.

El carácter de la ***tlacatl*** aparece marcado por distintas actitudes; etimológicamente, primero, se muestra como un ente disminuido, "el reducido hasta la mitad", acepción inesperada que López Austin resuelve recurriendo a tres mitos para responder a dicho carácter.[284] La ***tlacatl*** es un ser tranquilo, alguien sociable con calidad humana, "benigno, pacífica, afable, moderado, compasivo, benévolo, modesto, tierno, generoso, social de modales finos, sano, sensato, inteligente, hábil, de vida sexual correcta. Es la imagen del ser que se encuentra en la mejor relación social con sus semejantes, la relación de respeto y de auxilio. Cualquier desviación moral atenta contra la condición humana".[285] Ya con estas determinaciones —frutos de una historiografía interdisciplinaria—, ahora, de esta manera, tenemos encarnado con palabras en la tradición ***nahua*** nuestro término clave habiendo extendido, en cierta manera, su condición humana desde sus antropografías con estas corroboraciones históricas.

Pero, para seguir clarificándonos la escena interior de la ***tlacatl***, continuemos con el encuentro de concepciones anímicas en la medida que nos dan lugar a un espacio donde están esos movimientos íntimos de su sentir y de su pensamiento en sus intervenciones prácticas en su entorno inmediato. Así, en tal medida, lo que otorga existencia y ordenamiento de lo anímico será la "concepción de centros y entidades anímicas" constituidas por la "observación de los procesos vitales, el movimiento orgánico y de las funciones de conocimientos, tendencia y afección". De tal manera un centro anímico se definiría como "la parte del organismo humano en la que se supone existe una concentración de fuerzas anímicas, de sustancias vitales, y en la que se generan los impulsos básicos de dirección de

[284] *Cf.* A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, pp. 201-204.
[285] *Ibid.*, p. 206.

los procesos que dan vida y movimiento al organismo y permite las realización de las funciones psíquicas".[286]

Luego, la "energía anímica" que se supone reside en los "centros anímicos" se concibe como "entidades anímicas" con distintas características como "singulares o plurales, divisibles o indivisibles, con funciones específicas, jerarquizables, materiales o inmateriales, separables o inseparables del organismo humano, perecederas o inmortales, trascendentes a la vida del ser humano o finitas a la medida de éste, aun poseedoras de una conciencia distinta e independiente del ser humano al que pertenecen".[287] Del material extraído del Vocabulario de Molina, realizó una serie de doce cuadros en un afán de clasificación para su manejo, para dejar al descubierto categorías del mundo ***nahua***.[288] Estos son los referidos a los siguientes términos: ***yol***, ***yollo*** (corazón); ***el*** (hígado); ***tonal*** (irradiación contenida en el cuerpo); ***a*** (mollera); ***cua*** (parte superior de la cabeza); ***tzon*** (cabello); ***ihio*** (aliento); ***ix*** (ojo o rostro); ***nacaz*** (oreja); ***xic*** (ombligo); ***cuitla*** (excremento); ***tlail***, ***tlael*** (excremento).[289] Con grata sorpresa descubrimos reflejados en dichos cuadros los dos antropologismos hallados en nuestra fuente; así, otra vez, abrevamos.

A continuación, la exposición que hacemos de las concentradas concepciones ***nahuah*** desde su análisis filológico y desde su traducción dada en español, más que con intenciones revisionistas, la queremos usar para abrir todo lo posible el margen de acción en términos de

---

[286] López Austin nos hace ver que en cada tradición cultural dichos centros anímicos se conciben de distintas maneras, tal que pueden «corresponder con un órgano particular o no; pueden ser singulares o plurales; y en el segundo caso, jerarquizables». *Ibid.,* p. 197.

[287] López Austin nos dice qué la distinción entre "centros anímicos" y "entidades anímicas" ha sido importante para el estudio de cosmovisiones, además de que los ***nahuah*** diferencian entre unos y otras, también de qué su trabajo en dicho texto trata de «establecer las relaciones entre diversas funciones psíquicas y los centros del organismo que se creían sus puntos de generación; establecer vínculos entre los centros y entidades anímicas y los que imaginaban al exterior; diferenciar los estados normales de los estados anormales de centros y entidades y precisar las creencias acerca de la suerte de las entidades anímicas tras la muerte del individuo» *Ibid*., p. 198. Por otro lado comenta qué la información directa de las fuentes de estos centros y entidades «es muy escasa y está teñida de por los prejuicios de los autores europeos de los primeros años de la Colonia que interpretaron a su modo las creencias de los indígenas» Ibid., p. 198. Mientras que la información indirecta recomienda, está en los análisis filológicos de los términos que están en los vocabularios; otro, en los datos implícitos de las fuentes documentales, que describen costumbres y creencias; y las obras etnográficas, que con precisión abordan el problema. Esta antropología filosófica, por su lado, en este momento, trata cotejar con los grandiosos hallazgos filológicos de la historiografía con las concepciones anímicas que habitan el ***Cuicauhpecayotl*** para esclarecer su antropografía ahí conservada. *Cf. Ibid*., p. 198.

[288] *Cf. Ibid.*, p. 200.

[289] El maestro historiador más que buscar propias categorías de los ***nahuah*** reunió tales elementos como instrumentos para clasificar y manejar el material que había recaudado; nosotros por el contrario sí buscamos encontrar dichas propiedades, o, por lo menos, las concentradas en este cantar. *Cf. Idem*.

actitudes anímicas desde los antropologismos ***yol*** y ***elel*** para así ampliar nuestra comprensión de la gestualidad corporal desde estos resortes interiores tenidos como volantes; así, para seguir logrando comprensión tomaremos las atribuciones y sus características señaladas para el ordenamiento de dichas concepciones, puesto que, desde nuestra perspectiva, en la lengua española cobra rasgos de sentido y entendimiento para exponer y extender en lo posible la amplitud de la expresión anímica ***nahua***.[290]

Entonces haremos la exposición de las atribuciones y características del antropologismo ***yollotl***. La "vitalidad", como atributo del ***yollotl***, tiene a la "vida", a la "energía" y al "vigor" como características.[291] La "vida" es expresada en concepciones como ***yulitia*** (***nite***): "yo hago actuar a la gente con su*", con su traducción como *animar*, *dar vida*; ***yulqui***: "el que tiene*", con el sentido de *animal*. Ambas concepciones nos dan muestra de cómo tal centro se tiene como generador de vida. La "energía" y el "vigor" se muestran con las concepciones ***yollochicahua*** (***nite***) y ***yollapaltilia*** (***nite***): "el esfuerzo el*de la gente", con el sentido de *animar* y *esforzar*; ***yollalia*** (***nino***): "me asiento el corazón", que tiene también el sentido de *animarse*; ***yoltetiliztli***: "endurecimiento de*", y significa *esfuerzo*; ***hueica yollo***: "su* está grande", con el sentido de *gran corazón* y *animoso*; ***iciuhca yollo***: "de* presto", traducido como *diligente*; ***yollochichilia*** (***nino***): "me amargo el*", también con el sentido de *animarse*; y, por el contrario, ***atle iyollo quimati***: "nada siente su* ", con el sentido de *desalmado* y *flojo*; ***yolmiquiliztli***: "amortecimiento del*", con la acepción de *fatiga del alma*;

[290] Lo que haremos a continuación, tomando como fruto las nóminas que realizó el maestro López Austin en *Cuerpo humano e ideología*, será tomar de las dos series de cuadros de funciones anímicas lo referente a las dos concepciones que nos conciernen pero tratándolas desde su carácter práctico, es decir, como proyecciones que se realizan como ejercicio de sí mismo en sentido personal y en sentido social.

[291] Así, exposición, a continuación, de las siguientes concepciones como actitudes anímicas presentará primero el antropologismo ***nahua*** —que cuando aparece con pronombres como estos se pondrán en paréntesis privilegiando que las concepciones comiencen con las raíces etimológicas que aquí nos están importando—, luego, presentará su análisis filológico entrecomillado para después, por último, presentar la traducción dada al español que aparecerá en cursivas —queremos hacer notar que estas traducciones fueron tomadas del Vocabulario de Molina y que, por lo tanto, son sentidos adquiridos y están teñidas de la cultura religiosa del siglo, aunque también otras, hay que reconocer, que a través del tiempo se muestran justas en sus determinaciones y, además, hay que decir que tenemos en cuenta toda definición como determinación es provisional y sujeta a cambios pudiendo cambiar de sentido más allá del primer ejercicio comprensivo a trasluz de varias pruebas y que justamente esa es una de las intenciones de este trabajo antropológico filosófico el reajustar ciertas significaciones de tal modo que sean más justas en sus traducciones, sin querer, tampoco, ser definitivos en su delimitación sino cultivar comprensión—; también, queremos, por necesidad usar el recurso que utiliza el nuestro maestro historiador, así optaremos, en esta exposición, sustituir nuestros antropologismos en español por lo que las palabras "corazón" e "hígado", las cambiaremos, en su momento, con un (*). Esto para ser económicos y no tener un encuentro hasta el hartazgo sino solo en lo necesario mínimo.

yolaactihuechiliztli: "hundimiento del*", con el sentido anterior; ***yoltequipacholiztli***: "fatiga del*", con el mismo sentido, al igual que ***yoltonehualiztli***: "tormento del*".

El "conocimiento" con la característica de percepción aparece en ***tlapohui inix in noyollo***: "se abre mi rostro y mi*", con el sentido de *abrirse el entendimiento*; el carácter de comprensión está en ***noyollo macitih***: "mi*fue a encontrarse", con y sentido de *aprovecharse en algo*; ***acoyauh in noyollo*** y ***acohuetzin noyollo***: "hacia arriba mi*", con el sentido de *contemplar*; ***yollo***: "lleno de*", aparece como *dócil* y *enseñable*; ***teyolizcalli***: "aviva el*de la gente", traducida como *cosa que aviva el entendimiento*; ***commati noyollo***: "lo siente mi*", con acepción de se*ntir algo*; ***noyollo contoca***: "lo sigue mi*", con el mismo sentido anterior; la característica de la memoria se muestra en expresiones como ***tlayollotia*** (***nino***): "actúo con mi* sobre las cosas", con el significado de *encomendar algo a la memoria*; ***noyollomaci***: "llega a sí mi*", que aparece como *reconocer algo*; ***yolmaxiltia*** (***nite***): "hago que alguno alcance su*", con sentido de *acordar a otro lo que tenía ya muy olvidado*; ***yollopoliuhqui***: "perdido del*", con el significado de *desacordado*; ***yollomimiqui***: "amortecido del*", con el sentido de *desmemoriado*; ***amoyollo***: "sin*", tiene el sentido también anterior; ***aniyollo***: "no tengo*", traducido como *olvidar*; ***neyollotilo***: "sobre lo que se ha actuado con el*", con la acepción de *cosa que se encomienda a la memoria*; ***neyolpolopiztli***: "acción de perder el*", traducida como *cosa olvidada*.

La característica de la "conciencia" se muestra en ***neyolichimachica***: "lo que se da a conocer al*", con la acepción de *conciencia*; ***yolmiqui*** (***ni***): "amortecerse del corazón", que significa *desmayarse*; ***iuhquin iza noyollo***: "como si despertara mi*", que significa *tornar* o *volver en sí*; ***atleipan ca in iyollo***: "en nada está su*", que ha significado *desapercibido*; ***atle iyullo quimati***: " nada sabe su*", traducido como *descuidado*; ***yollopoliuhqui***: "perdido del*", con el sentido anterior; ***yolloquimil***: "envoltura del*", significando *descuido*; ***aizca iyollo***: "no está aquí su*", definido como *embelesado*; ***aizhuetzi noyollo***: "no cae aquí mi*", también con la definición anterior.

La "imaginación" es representada por ***yolteohuia*** (***nitla***): "actúo sobre las cosas con el* endiosado", que se definió como *adivinar sin agüeros*; ***yollaiximachiliztli***: "conocimiento de las cosas en el corazón", con la significación de *instinto natural*; ***yuhca noyollo***: "así está mi*", que se determinó como *pensar antes*, igual que, ***yuh quimati noyollo***: "así lo sabe mi*"; ***yolnonotza*** (***nino***): "llamarme el*", traducido como *aconsejarse*, *considerar algo consigo*

mismo, como *pensar* y como *fabricar*, *hacer algo por artificio e inventar* —ejemplo que refleja, como un guiño de la historia, el destello de nuestro primer ***cencamatl***, como palabra común y corriente; ***noyollo quimati***: "mi*lo sabe", que significa *barruntar*; ***yolpoa*** (***nino***): "leerme el* ", que significa *considerar* o *pensar algo consigo mismo*; ***noyollo maci***: "se aproxima mi*", también con el sentido de *pensar*; ***neyolpoaliztli***: "lectura del*", determinada como *consideración* o *meditación*; ***iciuhcayollo***: "presto de*", traducido como *agudo*; ***yollo***: "lleno de* ", que significa *agudo de ingenio*; ***yolloquiquimil***: " envoltorio de* ", se traduce como *boto de ingenio*; igual que ***yollomimiqui***: "amortecido del*"; ***yolteohuia*** (***nitla***): "obrar sobre las cosa con el*endiosado", que ha significado *inventar*; ***yollocayotl***: "abundancia de*", definida como *ingenio* o *fuerza natural*; ***yolquelli***: "* débil", determinado como *rudo de ingenio*; ***ayullo***: "sin corazón", significa *rudo*; ***neyolpololiztli***: "destrucción del* ", con la significación de *duda*; ***omeyohua***: "obrar con doble*", con el significado de *dudar*.

La característica de la "razón" se muestra en ***ipan yauh in noyollo***: "hacia él va mi*", traducido como *caer en cuenta* y *reconocer algo*; ***quinepanoa in noyollo***: "se une a él mi*", que se determinó como *caer en cuenta*; ***yolloitta*** (***nite***): "veo el* de la gente", que fue traducido como *entender a otro*; ***izqui in iyullo***: "cabal de su*", con significado de *cuerdo*, igualmente que ***tlachia in iyullo***: "mira su*"; ***tlayolteohuia***: "actuar sobre las cosas con el* endiosado", entendido como *conjeturar*; ***yuhquin teotl iyollo***: "su corazón es como un dios", que ha significado *sabio en excesiva manera*; ***zan iyulic***: "solo con su*", determinado como *mansamente*, *con tiento*; ***yollo***: "lleno de corazón", significando *discreto*; ***noyol yuh yauh***: "así va mi*", que ha significado *parecer bien* o *aprobar*; ***yolmaxiltia*** (***nite***): "hago a alguien llegar a su*"; ***yollohuia*** (***nitla***): "obro sobre las cosas con el*", traducida como *hacer algo sin dechado* o *medida el que es diestro en su oficio*; ***yollocayotl***: "abundancia de* ", significado como *habilidad*; y, por el contrario, tenemos ***yolcuepa*** (***nite***): "hago dar vuelta el* de la gente", traducido como *desatinar a otro*, y con el mismo significado está ***yolmalacachihui***, "gira mi* "; ***omellohua*** (n): "actúo con el* doble", que significo como *pensar con opinión*.

La tendencia como atribución se caracteriza por el "hábito" y se manifiesta con ***ye yuhca noyollo***: "ya está así mi*", con el significado de *hábito*; ***yuh nictetlalilia teyollo***: "así hago para que se le asiente a alguien en su*", que significa habituar; ***yollotlapaltic***: "fuerte de*", significando *constante*, igual que, ***yolchicahuac***: "fuerte de*", y, también, ***yollotetl***:

"piedra de* "; y, en su defecto, ***amo yollotl tlacahuac***: "no es duro de* ", que significa *inconstancia*, al igual que, ***yollocuepcayotl***: "condición de que a alguien le de vuelta el*". La "afición" como característica se expresa en ***itech huetzi noyollo***: "sobre él cae mi*", con el sentido de *inclinarse* y *aficionarse*. Con el carácter de "comportamiento" o "disposición ética" se manifiestan en las concepciones ***aoccan ca iyollo***: "en ningún lugar está su* ", significando *mujer disoluta* —cuestionablemente, puesto que no hay ninguna particular marca femenina en su construcción, pudiéndose, entonces, usarse para referirse, mejor, a la persona que cumple tal condición—, al igual que ***aocmo tlalia iyollo***: "ya no asienta su*", y, además, ***ochollo iyollo***: "huyó su*"; ***yolloteti*** (***ni***) y ***yollotlacuactia*** (***ni***): "endurezco mi*", que significan *confirmarse en el mal*; ***omeyollo***: "dos son sus** ", traducido como *hombre doblado*; por el contrario, ***cualli iyollo***: "bueno su*", se tradujo como *virtuoso*, igualmente, como ***yectli iyollo***: "recto de* "; **yolyamania**: ablandar el*, significando *ablandarse el corazón*; tanto ***yollochicactic***, ***yollotlacuahuac*** y ***yollotepitztic***: dan "*fuerte", y aparecen con el sentido de *magnánimo*; ***icnoyoa iyollo***: "actúa con compasión mi* ",definido como ser *compasivo* y *benigno*.

La característica de la "voluntad" se hace presente con ***yolyuhyaliztli***: "condición de estar de esa manera el*", con el sentido de *albedrío*; ***yolcuepa*** (***nino***): "doy vuelta a mi*", determinado como *cambiar de parecer*; ***yollocopa*** (***no***) y ***yollocacopa*** (***no***): "desde mi* ", significa de *buena voluntad* o *voluntad*; ***nic centlaza in noyollo***: "le arrojo totalmente mi*", es *determinarse en un negocio*, igual que, ***nic centlalia in noyollo***: "le coloco totalmente mi*"; ***yollocacopa*** (***te***): "desde el* de la gente", significa *voluntariosamente*, así, también, ***yollotlama*** (***te***): "capta el* de la gente"; y por el contrario tenemos ***yollotetia*** (***ni***) y ***yollotlacuahua*** (***ni***): "endurezco el*", con significado de *obstinarse*, tal como, ***yolloteputzia*** (***ni***): "hago de metal el*", y, ***yuhquin tetl mocuepa moyollo***: "como piedra se hace mi*".

El carácter del "temperamento", se muestra con ***yolloteputzhuiliztli*** (***te***): "dureza del*", consignada como *paciencia*; ***yollomatiliztli***: "conocimiento del*", traducida como *prudencia*; ***yollotlapalihui***, "*fuerte", vuelto como *valiente*; y por oposición, ***ayollotlapaltic***: "no es recio su * ", con el sentido de *afeminado*;[292] ***yolcocole***: "dueño de* enfermizo", traducido como *hombre bravo*; ***mauhcayollo***: "de* amedrentado", convertido en *medroso*; ***cihuayollo***: "de*

[292] Aquí al parecer podemos ubicar un prejuicio existente solo en la traducción pues no existe indicio en la concepción ***nahua*** de un desprecio hacia lo femenino, tal vez solo se refiera a la persona débil.

femenino", traducido como afeminado, al igual que, ***aoquichyollo***: "no es de* viril". La característica de "dirección de la acción" se nos aparece en ***yuhca teyollo***: "así está el* de la gente", traducido como *intento*; ***yuhca noyollo***: "así está mi*", se consignó como *intento de hacer algo*; ***yuh nictlalia in noyollo***: "así se asienta mi*", con la misma significación anterior.

La atribución de la "afección" tiene la característica de "sentimiento" en ***yollalia*** (***nino***) y ***yollalia*** (***nite***): "me asiento el* ", y "asiento así el* de la gente", consignados como *consolarse* y como *desapasionar*, respectivamente; ***yolpachihutia***: "hundo el* de la gente", traducido como *satisfacer* o *consolar a* alguno, de igual manera eso paso a significar ***yoliuhtlalia*** (***nite***): "siento así el* de la gente"; ***yollo itech aci*** (***no***): "llega hasta mi* ", significo *sentir mucho algo*; ***yolloicniuh*** (***no***): paso a significar *amigo entrañable*; ***yolahuialtia*** (***nite***): que tiene el sentido de *alegrar a otros*; ***nicce pactia in noyollo***: "alegro unitariamente mi*", que ha significado *deleitarse*; ***yolaahuia (ni)***: "alegro mucho el* ", traducida como alegrarse mucho; por otro lado, tenemos ***yollotenehua*** (***nite***): "atormento el* de la gente", que paso como *fatigar a otro*; ***yolpatzimictia*** (***nite***): "hago sufrir el* de la gente, oprimiéndolo", que significa *afligir a otros*; luego, tanto ***yolquixtia*** (***nite***): " hago salir el* de alguno", ***yoltonehua*** (***nite***): "atormento el* de la gente", y , ***yolpozonia*** (***nite***): pasaron a significar *dar pena*, *enojo* y *aflicción*; ***yolitlacoliztli*** (***ne***): "daño el*", que significa *descontento*; ***yolcocoa*** (***nino***): "hago que me duela el* ", significando *pesarme*, igual que, ***yolchichipatilia*** (***nino***): "me amargo el*"; ***yollococoltia*** (***nite***): "hago sufrir el*", paso como *turbar*; ***yolitlacalhuia*** (***nitetla***): "daño las cosas del* de la gente", que significa *ofender*; ***yollococolli***: "enfermedad del* ", determinada como *pena*; ***nahualyollalia*** (***nite***): "asiento con engaño el* de la gente"; con el sentido de *engañar*; ***yolehua***(***nite***): "levanto el* de la gente", traducido como *atraer por razones*, al igual que, ***yollapana*** (***nite***): "descascaro el* de la gente"; ***yolpachiuhtia*** (***nite***): "hundo el* de la gente", paso como *satisfacer* o *contentar a alguno*, también como, ***yoliuhtlalia*** (***nite***): "asiento así el* de alguno"; ***iuhca noyollo***: "así está mi*", con el sentido de *creer o tener por cierto*, así, también ***iuh quimati noyollo***: "así lo siente mi*"; ***yolpachihuitia*** (***nite***): "hundo el* de la gente", traducido como *certificar algo a alguien*, así como ***yoliuhtlamachtia*** (***nite***): "hago conocer el* de la gente", e ***iuh noyollo commati***: "así lo siente mi corazón"; ***yolacocui***: "levanto el* de alguno", paso como *inducir*, de modo similar paso ***yollocholotia*** (***nite***): "hago saltar del* de la gente"; **yolcocoa** (***nino***): "hago que me duela el*", paso como *arrepentirse de lo que se hizo*, tal como paso ***yoltenehua***

(***nite***): "hago pasar tormentos a mi*", e, igual que ***yoltequipachoa*** (***nite***): "hago pasar trabajos a mi* "; ***yolchichipatilia*** (***nino***): "me amargo el* ", tiene el sentido de *arrepentirme*; ***atle noyollo quimati***: "nada siente mi*", que es *sentirse inocente de lo que se le acusa*; en cambio, ***neyolcocoliztli***: "enfermedad del*", paso como *envidia*; ***yolcocoa*** (***nino***), "enfermo de mi*", que es *envidiar*; ***yolmaxiltia*** (***nite***): "hago llegar a otro a su*", con el sentido de *amonestar*.

La "emoción" como característica se deja ver ***yolacocui***: "levanto el* ", que significa *favorecer con grita*, igual que ***yolehua*** (***nite***): "levanto el* de la gente"; ***yollocholtia*** (***nite***): "hago saltar el* de la gente", que significa *incitar* parecido a ***yolacocuiliztli*** (***te***): "levantamiento del* de la gente", que fue vuelto como *provocación* o *incitación*; ***huellalilia in iyullo*** (***nic***): "le asiento bien el* ", traducido como *asosegar y aquietar a otro*, igual que ***tlalilia in iyullo*** (***nic***): "le asiento el* "; ***yolacomantinemi*** (***nino***): "mantengo en alto mi* ", consignado como *andar desosegado* y *alborotado*; ***poliuhqui noyollo***: "se pierde mi* ", transcrito como *demudarse*, de igual modo que ***yollomimicqui***: "amortecimiento del* "; ***yolizahuia*** (***nite***): "escandalizo el* de la gente", que es *turbar* y *escandalizar*; ***yolmauhtia*** (***nite***): "atemorizo el* de la gente", pasado como *alterar el corazón de alguno*; ***yolmiqui*** (***ni***): "muero del* ", traducido como *desmayarse del temor*; ***yolcuitlatzayan*** (***te***): "rasgó gravemente el* ", con el sentido de *cosa espantable*.

La característica de la "pasión" se muestra en ***yolia incocoliz*** (***to***): "enfermedad de nuestro* ", significada como *pasión de ánimo*; ***yollococoltia*** (***nite***), ***yollococoltia*** (***nite***): "causo aborrecimiento en el* de alguno", paso como poner *discordia*; ***yolehua*** (***nino***): "me elevo el* ", con el sentido de *enamorarse*, traducción que comparte con ***yollotlapana*** (***nite***): "me descascaro el* ", y, ***yolacocui*** (***nino***): "me elevo el* "; ***yolehua*** (***nite***): "descascaro el* ", vuelto como *enamorar a otro*, comparte sentido con ***yollotlapana***: "descascaro el* de alguien", y con ***yolococui*** (***nite***): "levanto el* de alguien"; ***yollapana*** (***nite***): "descascaro el* de alguien", traducido como *requerir de amores*; ***centetia intoyollo***: "están unidos nuestros**", traducido como *estar unidos los corazones y ánimos de los que se aman*; y, ***yolcocoltia*** (***nino***): "hacerme enfermar el* ", que es *apasionarse*. El "estado de ánimo" se hace presente con ***hueicaiyullo***: "su* está bien", traducido como *sosegado*, como *contento* y como *seguro*; ***teca hueica noyollo***: "mi* está bien con la gente", vuelto como *confiar en alguno*; ***yolpapatzia***: "ablandar el* ", con el sentido de *ablandarse el corazón*; ***yoltequipachoani*** (***mo***): "el oprimido del * por los trabajos", se significó como *afligido*;

yolpopozoni (***ni***): "hiervo del* ", es *embravecerse*, igual que ***yococolhui***: "contraigo enfermedad del*"; ***tlehualani in noyollo***: "se calienta mi*", es *encenderse de ira*, también, como ***tlecomoni in noyollo***: "se abraza mi*"; ***yollopopotzahua***: "hinchado del*", que paso como *enojado*; en cambio, ***yolcehui***: "enfriar el*", traducido como *aplacarse el airado* y ***zan izca in noyollo***: "solo está mi*", con el sentido de *esperar con deseo*.

Además, el ***yollotl*** muestra estas notabilidades ser modificable por la madurez como en ***iyollo oquichtli***: "viril en su* ", significando *hombre ya hecho* e ***iyolloco telpuchotl***: "juventud en su*", traducido como *mocedad*; también es modificable por ejercicio o por la resolución como en ***yolchicahua*** (***nite***), ***yollochicahua*** (***nite***) y ***yollapaltilia*** (***nite***): "esfuerzo el* de las personas", con el significado de *animar* y *dar esfuerzo*; ***yolmelahua*** (***nino***): "me enderezo el *", se volvió *confesarse*. Y, además, puede pervertirse como en ***yollocuepa*** (***nite***): "hago que dé vuelta el*de la gente", vuelto como *pervertirse*.

Ahora daremos paso a la exposición de atribuciones y características del antropologismo ***elel***. La atribución de la "vitalidad" y su característica de "vida" la encontramos en ***elti***(***n***): "actúo con el*", que significa *avivarse*; ***yeltia*** (***nite***): " hago actuar a la gente con el*", que significa *avivarse*. La "energía" y el vigor" se muestran con ***yellotl***: "calidad del*", que es *aliento* y *gana para hacer algo*; ***eltiliztli***: "acción del*", que significó como *brío*; ***ellacuahua*** (***nin***): "me endurezco en*", traducida como *esforzarse para algo*; ***yel*** y ***yeel***: "su*", se volvió *diligente*, *desenvuelto*; ***elti*** (***n***): "actúo con el*", paso a ser *solicito* y *diligente*; ***ellotl***: "abundancia de*", que significa *desenvoltura*; y, como opuesto, nos aparece ***ayel***: "no tiene*", significando *perezoso*.

De la atribución de "conocimiento" y de su carácter como "conciencia" nos aparece ***elti*** (***n***): "actúo con el*", que significa ser *cuidadoso*; ***eltiliztli***: "acción del*", se convirtió en *cuidado para hacer algo*. La "imaginación" como carácter se expresa en ***yellotica***: "abundancia de* ", que significó *agudo*, igualmente que ***eltiliztica***: "con acción del* ". El carácter de "razón" lo vemos en negativo con ***ellahueliloc***: "malvado de*", que significa *loco atreguado*; y, con ***zan ilihuitz***: "como si solo fuera con el*", significando *sin tiento*.

La atribución de la "tendencia" y su carácter de "comportamiento" o "disposición ética" lo tenemos en ***amocan eltzoyo***: "en ningún lugar está sucio su *", con el significado de *persona acabada en virtud y caridad*, y *sin alguna tacha o doblez*.

El atributo de la "afección" nos aparece con el carácter de "sentimiento" en ***cemele***: "dueño de un*unitario", consignado como *alegría* y *con tranquilidad*; ***cemelli***: "*unitario", vuelto como *placer* y *alegría*; ***cemeltia*** (***nite***): "unifico el*de alguien", que significa *alegrar a otro recreándolo*; ***elehuiliztli*** (***tla***): "acción de elevar el*a las cosas", que ha significado *apetito* y *codicia*; ***elehuia*** (***nitla***): "subo el*a las cosas", que significó *codiciar* y *desear*; y, contra tenemos ***tlacaellotl***: "disminución en la calidad de su*", entendido como *angustia* y *pena*; ***elpupuzahua***: "hincharse del*", es *enojarse*; ***ellatzilhuia*** (***nite***): "aborrezco con el*a alguno", vuelto como *aborrecer mucho a otro*. La característica de "pasión" está en ***elehuitia*** (***ninote***): "hago que alguien actúe con su*sobre mí", con el sentido de *enamorar a otro*. Y, el "estado de ánimo" representado por ***ellelli***: "* intenso", comprendido como *pena* o *aflicción*.

De tal manera, como acercamiento comprensivo, el ***yollotl***, tendría expresión en estados y acciones que lo identifican a él como ***tlacatl*** (persona) proyectándose en diferentes consecuencias o condiciones humanas.[293] Así, identificamos, que *actuar con él* es animar, dar vida, encomendar algo a la memoria o actuar con cálculo; *poseerlo* es existir como ser animado, ser agudo de ingenio, tener habilidad, tener discreción, ser enseñable, dócil; por el contrario, *carecer de él* es ser desmemoriado, olvidadizo, ser rudo; *obrar con él* es obrar mansamente o con tiento; *tenerlo de algún modo* es actuar con conocimientos previos, tener hábito, tener albedrío, tener intención, creer en algo, tenerlo por cierto; *sentir con él* es saber de antemano cómo es algo, sentir algo, creer o tener algo por cierto; en cambio, *no sentir con él* es ser desalmado, flojo, sentirse inocente; *tenerlo presto* es ser diligente o ser agudo; *alegrarlo*, *darle placer*, *tenerlo alegre* es eso: tener deleite y alegrarse; *desesperarlo*, *atormentarlo*, *hacerle pasar trabajos*, *hacerlo doler* o *tenerlo en estas condiciones* sería fatigar, afligir, dar pena, causar o tener enojo, tener pesar, turbar, ofender, tener angustia o arrepentimiento; *fortalecerlo* es animar, ser constante, ser magnánimo u valiente; al revés, *tenerlo débil* sería ser rudo; *endurecerlo* tiene contrarios sentidos es tanto esforzarse, ser

[293] De una segunda serie de cuadros de las doce funciones anímicas que elaboró el maestro Alfredo López Austin con el afán de clasificar el material sobre el cuerpo que había reunido, nosotros lo que hacemos es tomarlas, en la medida que nos ofrecen otro acercamiento comprensivo con las concepciones claves que hemos aislado y extendido, en tanto que se muestran como "estados" o "acciones" desde la práctica ***nahua***, por un lado, mientras que por el otro, aparecen sus "efectos" o "significados" otorgados en español, hecho que nos permite presentarlas, en tanto verbalizaciones que son, como movimientos íntimos de las personas pero también movimientos o actitudes con los cuáles es posible identificar a una ***tlacatl***.

constante, ser paciente como confirmarse en el mal u obstinarse; *tenerlo blando* tiene también sentidos contrarios como ser inconstante o hacerse compasivo, benigno; *avivarlo* es tanto dar, avivarse como dar entendimiento; *amortecerlo* es fatigarse, ser desmemoriado, ser boto de ingenio, desmayarse por miedo; *tenerlo grande* es ser animoso, magnánimo; *mantenerlo bien* es estar sosegado, contento, seguro; *tenerlo completo* es cordura; *hacerlo bueno* o *recto* es virtud; *hacerlo malvado* es locura; *despertarlo* es tornar en sí; *atemorizarlo* es alterar a alguien, ser medroso; *tenerlo maduro* es ser hombre ya hecho; *tenerlo joven* es jovialidad; *asentarlo* es animar, asosegar, consolarse, satisfacer, contentar, desapasionar, intención de hacer algo, satisfacer, inducir; *elevarlo*, *levantarlo*, *mantenerlo en alto*, *dirigirlo hacia arriba* es animar, incitar, provocar, desasosegarse, alborotarse, contemplar, enamorar, atraer por razones, inducir; *hundirlo* es fatigar, satisfacer o contentar, certificar; *envolverlo* es ser descuidado, boto de ingenio; *abrirlo* o *descascararlo* es abrirse al entendimiento, enamorar o enamorarse, atraer por razones; *darle la vuelta* es hacerse inconstante, desatinar a otro, cambiar de parecer, pervertir; *enderezarlo* es confesarse; *hacerlo girar* es desatinarse o desatinar a otro; *enfermarlo* o *tenerlo enfermo* es estar loco, tener alguna pasión, tener pena, embravecerse, enojarse, envidiar; *amargarlo* o *tenerlo amargo* es esforzarse, tener pesar o arrepentirse; *estragarlo* es estar descontento, ofender, o, molestar; *tenerlo inmune a daños* es ser lozano, ser gallardo; *calentarlo*, *abrasarlo*, *hacerlo hervir*, *hincharlo* sería embravecerse, encenderse en ira, enojarse, dar pena, enojo o aflicción; su opuesto, *enfriarlo* o *tenerlo frio* sería aplacarse el airado, ser libre; *rasgarlo* es padecer espanto; *perderlo*, *destruirlo*, *tenerlo perdido* o *destruido* es demudarse, ser descuidado, ser de mala memoria, olvidar, dudar; *oprimirlo* es afligirse o hechizarlo; *perfumarlo* es alegrarlo; *tenerlo doble* es dudar, razonar, ser insincero; *hacerlo cundir* es vaguear con el pensamiento; *extraerlo* es dar pena, enojo o aflicción; *tenerlo crudo* es ser libre; *mostrarlo* o *exponerlo* es confesarse; *comerlo* es hechizarlo; *tenerlo en buena disposición hacia la gente* es confiar, ser benigno, ser compasivo, ser amigo entrañal; *hacerlo aborrecer a la gente* es poner discordia; *unirlo a otra persona* es estar unido a alguien por amor; *dirigirlo hacia algo*, *seguir algo con él*, *arrojarlo hacia algo* es caer en cuenta, reconocer algo, aprobar, parecer bien una cosa, sentir algo; *alcanzar algo con él*, *acertar con él* o *atinar con él* es comprender, caer en cuenta, pensar o alcanzar lo que se dudaba; *unirlo a algo* o *dejarlo caer en algo* es caer en cuenta, inclinarse o aficionarse; *no tenerlo en cosa alguna*, *tenerlo alejado de algo* es estar

inadvertido, estar embelesado; *hacerle saber algo*, *hacerle contener algo* es estar consciente, tener instinto natural, actuar con conocimientos previos, saber de anteaño cómo es algo, memorizar, habituar, barruntar, ser prudente, certificar a otro; *tenerlo ignorante de algo* es ser descuidado; *alcanzarlo*, *captarlo*, *leerlo* u *verlo* es entender, recordar, considerar, meditar, pensar, actuar voluntariamente, desengañar, amonestar; *llamarlo*, *conversar con él*, *llegar a sí mismo* es reconocer algo, meditar, considerar algo consigo mismo, pensar, inventar o imaginar; *obrar desde él* es actuar voluntariamente; y *mantenerlo en sus sitio* es esperar con deseo lo que va a venir.

Luego, de la misma manera, para comprender, la ***elel*** se muestra en estados y acciones que lo identifican como ***tlacatl*** con sus consecuencias y condiciones humanas. Ahora bien, identificamos que *actuar con él* es avivarse, ser solicito y diligente, ser agudo, ser cuidadoso, obrar con cuidado u enamorar a alguien; *poseerlo* o *poseerlo en abundancia* es aliento, gana para hacer algo, brío, ser diligente desenvuelto, tener pena, aflicción, ser agudo; *carecer de él* sería ser perezoso; *actuar solamente con él*, es obrar sin tiento; *endurecerlo* es esforzarse; *hincharlo*, *tenerlo hinchado* es enojarse; *mantenerlo limpio* es ser virtuoso, caritativo, sin tacha, sincero, cabal; *hacerlo malvado* es estar loco; *disminuirlo* o *aplacarlo* es tener angustia o pena; *aborrecer con él* es eso aborrecer mucho; *elevarlo hacia las cosas* o *hacia la gente* es apetecer, codiciar o enamorar; y, como superlativo, *unificarlo* o *tenerlo unificado* es estar alegre, tranquilo, tener placer, alegrar a otro, recrearlo y, agregamos, entusiarmarlo.

Estos cuatro proporcionados cúmulos de concepciones recrean un cielo desde donde se nos permite observar un amplio marco de acción de las concepciones de *sí mismo* como espacios interiores de las ***tlacámeh***, desde donde se ejercitan hacia un sentido práctico que promueve el ***Cuicapeuhcayotl***; primeramente, como un ***yóllotl*** (corazón), con el que se proyectan, o no, en términos de intenciones y promesas hacia el horizonte ***teyolquima*** (gusto espiritual); y, segundamente, como un ***élel*** (ánimo) con el que se entusiasman o no en la vida hacia el horizonte de la ***cemelle***; *concepciones con sentido práctico* con el que se identifican a sí mismas y con el que identifican a los demás —flores, aves, personas, montañas, divinidades— como parte de una explicación de un sagrado entramado con la vida universal.

Debajo de ese cielo vemos un juego amplio de acción por parte de las ***tlacameh*** intendidas como corazones en el que se recrean a *sí mismos* con los demás en términos de lo socialmente estimable y despreciable; y dentro de una institución tradicional, el trayecto de

un ***cuicatziné*** como el iniciado por una experiencia sagrada, intencionada con su promesa de encuentro con las flores y, con eso, con la generación de los cantos. Esa proeza se convierte en su misión personal, comunitaria y tradicional: descubrir ***in xochitl in cuicatl*** en la montaña sagrada para compartir con todos; ante el eventual momento del aparecer de la contingente crisis trágica de la vida por el reconocimiento de su condición humana, que audazmente el ***cuicatziné*** incluye dentro de la misma trascendental práctica de la *flor y el canto.*

Y como contrabajo, para final de la presentación de este pasaje histórico, incluimos una mirada secular, prolífica y externa para aumentar la recreación "en vivo" de aquella escena antigua, para eso acudimos al testimonio de Toribio de Benavente "*Motolinia*", quien llegó tempranamente en 1524 y pudo vislumbrar en vivo las grandiosas manifestaciones culturales de las tierras del ***Anáhuac***.

> Ordinariamente cantaban y bailaban en las principales fiestas, que eran de veinte en veinte días, y en otras menos principales. Los bailes más principales eran en las plazas; otras veces en la casa del señor, en el patio, que todos los señores tenían grandes patios; bailaban en casa de señores y principales.
>
> Cuando había habido alguna victoria en guerra, o levantaban nuevo señor, o se casaba con señora principal, o por otra novedad alguna, los maestros componían nuevo cantar, demás de los generales que tenían de las fiestas de los demonios y de las hazañas antiguas de los señores pasados.
>
> Provenían los cantores algunos días antes de las fiestas lo que habían de cantar; en los grandes pueblos eran muchos los cantores y si había cantos y danzas nuevas, ayuntábanse otros con ellos, porque no hobiese defecto el día de la fiesta. El día que habían de bailar, ponían luego por la mañana una grande estera en medio de la plaza a do se habían de poner los atabales, e todos se ataviaban e se ayuntaban en la casa del señor, y de allí salían cantando y bailando. Unas veces comenzaban los bailes por la mañana, y otras a horas de misas mayores. A la noche tornaban cantando al palacio y ahí daban fin al canto a prima noche o a gran rato de la noche andaba y a la media noche.
>
> Los atabales eran dos: el uno alto y redondo, más grueso que un hombre, de cinco palmos en alto, de muy buena madera, hueco por dentro y bien labrado por de fuera pintado; en la boca poníanle su cuero de venado curtido y bien estirado, Desde el centro hasta en medio hace su diapente [diapente: el quinto intervalo, que consta de tres tonos y de un semitono menor] y táñenle por sus puntos y tonos que suben y bajan, concertando y entonando el atabal con sus cantares. El otro atabal [el ***teponaztli***] es de arte que sin pintura no se podría dar bien a entender; éste sirve de contrabajo y ambos suenan bien y se oyen lejos. Allegados los danzantes al sitio, pónense en

orden a tañer los atabales: van dos cantores, los mejores, como sochantres, para ahí comenzar los cantos. El atabal grande encorado [con su cuero hacia arriba] se tañe con las manos, y el otro. Como los atabales de España, con palos, aunque es de otra hechura. El señor con los otros principales y viejos andan delante de los atabales bailando; éstos hinches tres o cuatro brazas alrededor de las tablas [los atabales] y con éstos otra multitud que van ensanchando e hinchando el corro. Los que andan en medio de los grandes pueblos son más de mil y las veces más de dos mil: demás de éstos, a la redonda anda una procesión de dos órdenes de bailadores mancebos varones, grandes bailadores: los delanteros son dos hombres sueltos de los mejores danzantes, que van guiando la danza. En estas dos rencleras, en ciertas vueltas y continencias que hacen, a las veces miran al que va junto tras de él. No son tan pocos los que van en estas dos órdenes, que no aleguen a ser cerca de mil, y otros veces más, según los pueblos y las fiestas. Antes de las guerras cuando celebraban sus fiestas con libertad, en los grandes pueblos se ayuntaban tres mil y cuatro y más a bailar. Después de la conquista, la mitad, hasta que fue disminuyendo y apocando su número.

Queriendo comenzar a bailar, tres o cuatro indios levantan unos silbos muy vivos; luego tocan los atabales en un tono bajo, y poco a poco van sonando más, e oyendo a la gente que los atabales comienzan, sienten todos el cantar y comienza el baile. Los primeros cantos van en tono bajo, como bemolados y despacio; el primer canto es conforme a la fiesta, y siempre dan principio de canto aquellos dos maestros y luego todo en corro sigue el canto y el baile juntamente. Y toda aquella multitud traen los pies tan concertados como unos muy diestros danzadores de España; y lo que más es que todo el cuerpo, ansí la cabeza como los brazos y las manos van concertados, medido y ordenado, que no discrepa ni sale uno de otro medio compás, más lo que uno hace con el mismo tiempo y compás; cuanto uno hace con el pie derecho y también con el izquierdo, lo mesmo hacen todos y en un mesmo tiempo y compás; cuanto uno baja el brazo izquierdo levanta el derecho, lo mesmo y al mesmo tiempo lo hacen todos, de manera que los atabales y el canto y los bailadores todos llevan su compás concertado: todos son conformes, que no discrepa uno de otro ni una jota, de lo cual los buenos danzadores de España que lo ven se espantan, y tienen en mucho las danzas de estos naturales, y el gran acuerdo y sentimiento que ellas tienen y guardan. Los que quedan más apartados en aquella rueda de fuera podemos decir que llevan el compasillo, que es de un compás hacer dos, y van más vivos y meten más obra en la danza; y estos de la rueda unos son conformes a otros. Los que andan en medio del corro hacen su compás entero, los movimientos, ansí los pies como del cuerpo, van con más gravedad. Ciertos levantan y abajan los brazos con mucha gracia. Cada verso o copla repiten dos o tres veces y van procediendo y diciendo su cantar bien entonados, que ni el canto ni en los atabales ni en el baile sale uno de otro. Acabado un cantar (dado caso que los primeros parecen ser más largos por ir más despacio [aunque] no tardan en ninguno una hora); acabado uno, toma la voz que el atabal muda en tono: todos cesan de cantar, e hechos ciertos compases de intervalo en el canto más no en el baile, luego

> los maestros echan otro cantar un poco más alto, y el compás más vivo, y ansí van subiendo los cantos y mudando los tonos y sonadas, como quien de una baja, muda y pasa a una alta, y de una danza a un contrapás.
>
> Andan bailando algunos muchachos y niños, hijos de principales, de siete y ocho años, que cantan y bailan con los padres. Como los muchachos cantan en prima voz, agracian mucho el canto. A tiempo tañen sus trompetas y unas flautillas no muy entonadas. Otros dan silbos en unos huesezuelos que suenan mucho. Otros andan disfrazados en traje y en voz, contrahaciendo a otras naciones, mudando el lenguaje. Estos que digo son como truhanes; andan sobresaliendo, haciendo mil visajes, y diciendo mil gracias que hacen reír a cuantos los ven y los oyen; unos andan como viejas, otros como bonos. A tiempos salen de ellos a descansar y a comer, y aquellos vueltos, salen otros; a tiempos les traen allá piñas de rosas y guirnaldas que les ponen sobre las cabezas, demás de sus atavíos que tienen para bailar, de mantas ricas y plumajes, y en las manos traen sus plumajes pequeños hermosos. En estos bailes sacan muchas divisas y señales en que se conocen los que han sido valientes hombres en guerra.
>
> Desde horas de vísperas hasta la noche, los cantos y las danzas vanse avivando y alzando los tonos, y la tonada es más graciosa, parece que llevan algún aire de los aires que tienen su canto alegre, y los atabales también van subiendo; y como la gente es mucha en cantidad, óyese gran trecho, en especial a do el aire lleva la voz y más de noche, que luego proveían de grandes lumbres y muchas, cierto era cosa de ver.[294]

Con este relato de los "en vivo" de ***in xochitl in cuicatl***, comprendido como práctica social, asentimos que una vez más hemos sido sorprendidos al percatarnos que la gran cuenca del Valle de México no sólo ha sido por largos siglos guarida del agua, sino además, con eso, también ha sido aposento de innumerables experiencias multiculturales que fueron cultivadas como historias en el conocimiento de ciertas personas, que vocacionalmente los guardaron en el ejercicio de los cantares en el *corazón* como «espacio de memoria», compartiendo con la comunidad la memoria y el uso de una serie de sentidos prácticos como —canto, música, danza, fiesta ritual socializante— instituciones tradicionales de los pueblos ***nahuah***.

[294] Toribio de Benavente "*Motolinia*", *apud* M. León-Portilla, *Cantares*…, Tomo I, pp. 259-263.

V.4 LA *TLACATL* ENTRE LOS *NAHUAH* CONTEMPORÁNEOS: MIRADAS ETNOGRÁFICAS

[…] como un grito de júbilo sobre la muerte…

—José GOROSTIZA—

Acá nuestro trabajo es echar un vistazo al trayecto de los algunos métodos etnográficos, revisando ciertos avances teóricos propuestos por Catherine Good Eshelman en la introducción de *Múltiples formas de ser nahuas*, para luego revisar su ejercicio en su propia intervención *Personas, grupos domésticos y trabajo entre los nahuas. Perspectivas etnográficas y sus aportaciones teóricas*,[295] con el objetivo de dar cuenta de aquellas propuestas en su práctica, situándonos contextualmente en comunidad, desde su caso etnográfico, con su vivencia en los pueblos de ***Ameyaltepec*** y San Agustín ***Oapan*** del Alto Balsas en el Estado de Guerrero. Esto lo hacemos porque hemos visto reflejada en estos trabajos la continua presencia de la ***nahuatlacatl*** manifiesta en ciertas concepciones institucionales.[296]

Primero, nos introduce en la necesidad de adaptar la mirada ante la "complejidad de las culturas locales y las variadas estrategias que los ***nahuah*** han generado para sobrevivir como tales", para poder reconocerles en sus "procesos internos de reproducción cultural y cambio de los pueblos", dando cuenta de "conceptos y representaciones locales", así como de "continuidades, rupturas o adaptaciones" que han sufrido a lo largo de estos tiempos.[297] Para lo cual toma de la «antropología social» las perspectivas «*etic*» y «*emic*»;[298] la primera, es la descripción desde el punto de vista externo y se refiere a aquellos conceptos o categorías que se utilizan para hacer comparaciones entre dos culturas, siendo una perspectiva

[295] *Cf.* Catherine Good Eshelman, *Múltiples formas de ser nahua*, p. 130.
[296] Eshelman cuenta con estas perspectivas prácticas aparecen "las limitaciones de las teorías y los enfoques de las ciencias sociales frente a las complicados mundos que encontramos en el trabajo de campo"; ella da cuenta de los avances teóricos al haber usado dos distintos enfoques metodológicos, uno, de 1970 a 1980 y, otro, de 1993 a 2005 permitiéndose con esto comparar, contrastar y advirtiendo las implicaciones de usar diferentes herramientas metodológicas.
[297] *Cf.* C. Good Eshelman, *Múltiples formas de ser nahua*, p. 11.
[298] Estos conceptos provienen del lingüista Kenneth Pike (1912-2000) y provienen de investigaciones a las que les aplica estudios fonéticos o fonémicos.

totalmente descriptiva por lo que refleja conocimientos y aspectos generales; la segunda, es la que presenta la perspectiva interna de las personas que ya están integradas dentro de la cultura a desglosar con la interpretación de sus significados, con sus reglas y categorías como el conocimiento sociocultural que rige y es común para dicha sociedad como bagaje compartido con lo que interactúan con sus creencias y sus valores.[299] Ya después, con este instrumental, se lanza a encontrar "los ejes de creación y la innovación cultural entre los pueblos ***nahuas*** contemporáneos" con los conceptos de "cultura y cambio", "ritual y cosmovisión" y "tradición intelectual ***náhuatl***".

Hoy, nos dice esta etnografía del siglo XXI, que los ***nahuah*** siguen estando lejos de ser un grupo uniforme u homogéneo por las diferentes regiones en las que tienen presencia, con sus ecologías variadas y con sus propias experiencias históricas; por lo que es mejor presentarlos como una "diversidad de expresiones culturales";[300] también nos dice que en estos estudios los ***nahuah*** *históricos* tienen prioridad sobre los ***nahuah*** *prehispánicos*; luego, nos dice—cosa de suma importancia— que aunque las lenguas indígenas son el primer indicador de identidad para el Estado mexicano "hay comunidades donde no hablan ***nahua*** pero todos se reconocen como ***nahuah*** y comparten los valores de comunidad".[301]

Por lo anterior, se han planteado ciertos avances teóricos para entender la "cultura y cambio" y se recuenta que todavía los etnógrafos del siglo XX asumían que los estados prehispánicos representaban el máximo de expresión de las sociedades indígenas; se creía que todos las personas de las comunidades ***nahuah*** compartían la misma visión de cultura; se abordaba a "la cultura indígena" como un ente sujeto a la descripción a partir de la compilación de listas de rasgos; también se asumía que estos grupos autóctonos eran agentes pasivos en los cambios de afuera de su comunidad y no se les concebía como protagonistas de su propia historia.[302] Desde antes, en el siglo XIX el Estado mexicano con las ideologías nacionalistas, afirmaban como valor absoluto la homogeneidad cultural y lingüística promoviendo "la asimilación cultural como condición necesaria para la consolidación de la nación y rectificar la injusticias históricas".[303] Pero esas perspectivas han estado siendo

[299] *Cf.* C. Good Eshelman, *Múltiples formas de ser nahua*, p. 11.
[300] *Ibid*., p. 14.
[301] *Idem*.
[302] *Cf. Ibid*., pp. 23-24.
[303] *Ibid*., p. 24.

descartadas desde la década de los años setenta del siglo pasado; por eso ya no se trata de "trabajos taxonómicos", sino de "demostrar que la reproducción de las sociedades ***nahua*** se ha logrado gracias al cambio y las innovaciones colectivas".[304] A partir de estos avances, se logran perspectivas importantes, teniendo a la cultura ya no como un conjunto de cosas ya acabado, sino mejor como un "proceso" y como una "propiedad de las relaciones sociales",[305] y así la "creación cultural" pueder ser vista, entonces, como una *estrategia de resistencia* en el contexto de *relaciones de poder* bastante desiguales, pero que les permite mantener una cultura propia, adquiriendo dimensiones políticas.[306]

Por otro lado, desde el concepto de «lo ritual y la vida festiva» estas prácticas se ven como controles en la organización social y política de los pueblos; de modo que se deja ver que las prácticas rituales acompañan todas las actividades productivas, el uso de la ecología y recursos naturales, regulando "el ciclo de la vida y la muerte" y "las prácticas con la salud y enfermedad"; por eso, entonces, tanto ofrendas, danzas, expresión estética y hasta la comida "son portadoras de memoria y permiten la reproducción cultural y la transmisión de conocimientos";[307] por lo que, la vida festiva, entonces, "constituye comunidad y refuerza la identidad colectiva, étnica",[308] e invertir en ello es "invertir en relaciones sociales, comunidad y reproducción cultural";[309] además, por justo por esta razón, eso se ha convertido en "una esfera de resistencia, no solo como resistencia política organizada y declarada, sino como creación cultural con modelos de vida y convivencia distintas a las de las hegemonías".[310] La «cosmovisión» aparece, entonces, como una "visión estructurada y coherente del mundo natural y sobrenatural y social y su interrelación", y no aparece ya como una herencia

---

[304] *Idem*.

[305] Perspectiva ésta que tendría por lo menos tres implicaciones: primera, «integrar el estudio material y las relaciones de poder en el mismo campo de análisis con las dimensiones religiosas, simbólicas, éticas y estéticas de la vida colectiva»; segunda, reconocer que las «innovaciones y las adaptaciones estratégicas en coyunturas claves pueden revelarse como mecanismos de reproducción cultural descartando la idea de reproducción mecánica o imitativa de patrones y rasgos establecidos»; y, tercera, «utilizar la reproducción cultural como referente para estudiar cambios y las adaptaciones creativas permite trazar continuidades que solo se perciben como una visión histórica». *Ibid*., p. 25.

[306] *Cf. Ibid*., pp. 24-25.

[307] *Ibid*., p. 26.

[308] *Idem.*

[309] *Idem.*

[310] *Idem.* Los estudios, entonces, ya no se centran en la estructura económica y social necesaria para sostenerlo, donde en el sistema de cargo-jerarquía político religioso era el eje conceptual sino, más bien, están, en «la movilización de la gente, el trabajo y los bienes, en las relaciones de reciprocidad y el trabajo colectivo, donde el eje está en las concepciones del mundo natural y de los entidades extrahumanas» (*Idem*).

histórica estática, sino, más bien, queda al descubierto cómo es que ésta se modifica en el tiempo en las distintas coyunturas, pues no son cuerpos fijos de creencias. Esa «cosmovisión» es la que guía, entonces, la debida actuación de las personas en el mundo natural animado y vivo, en un mundo humano social y en un mundo sobrenatural densamente poblado. Ahí es donde la vida ritual teje interconexiones y genera formas de reciprocidad entre los humanos e infinidad de seres sobrenaturales como santos, difuntos, aires, puntos del mundo natural y paisaje, como cerros, manantiales, astros y más.[311]

Esas concepciones de la «cosmovisión» aparecen como parte de la «tradición intelectual ***nahua***», con teorías propias de la historia, del intercambio, de las plantas cultivadas, de los puntos del paisaje y, por supuesto, de la «persona»; así, el "estudio de lo ritual nos acercaría a la parte medular del pensamiento mesoamericano" o, en términos filosóficos, como dice Eshelman, a las "ontologías indígenas" en las que se descubre la lógica cultural ***nahua***, pues "sus principios explican cómo operan el mundo y el cosmos"; esta *tradición* estaría guiando las acciones en todos los ámbitos de la vida: organización social, política, economía, cosmológica y ritual; y explicaría tanto las intenciones como la eficacia de los ritos para la actividad productiva material, así como para la organización familiar y comunitaria.[312]

De este modo, la propuesta etnográfica de Eshelman inicia con el reconocimiento de una «tradición intelectual ***nahua***» con prácticas empíricas, valores y categorías nativas a las que aborda con la búsqueda, primero, de sus «unidades domesticas» para que se muestren, de ese modo, sus propias concepciones de «persona» y sus relaciones con los demás en comunidad; la antropóloga lo hace con el propósito de comprender el propio sistema social de representación y significación generado por sus propias concepciones, nosotros suscribimos, de alguna manera, estos valiosos reconocimientos, como corroboración de la persistencia y cambio, a través de los siglos, de ciertas «concepciones institucionales» que han funcionado como estrategias de reproducción social de las sociedades ***nahuah***, y con eso queremos dar cuenta de que son actuales y suceden hoy, a modo de ejemplo.

La primera mirada etnográfica[313] que lanza la etnóloga en comunidad tiene el concepto general de las «unidades domésticas» y busca su propia definición en ***náhuatl*** para observar

[311] *Cf. Ibid*., pp. 27-28.
[312] *Cf. Ibid*., pp. 28-29.
[313] Mirada *etic*.

cómo, con ellas, conforman su comunidad; dando cuenta que éstas se basan en el servicio de quienes disfrutan de derechos en el pueblo como miembros de una comunidad colectiva.

Lo que encuentra es: <***tequitlacatl***> (ciudadano, persona que trabaja o sacrifica). Esta persona goza de un estatus sociopolítico, tiene entre 18 y 60 años, y por el ***tequio*** que ofrece en la vida ritual y política adquiere ciertos derechos: él es el jefe de una familia o de un grupo doméstico y es hombre; en las familias donde hay ausencia de éstas, por abandono o muerte, son las ***cahualteh*** (jefas de familia, personas mujeres), las que toman ese lugar adquiriendo los mismos derechos que un ***tequitlacatl***, pudiendo ocupar cargos de autoridad ritual y política. La pertenencia a un pueblo consiste en derechos y obligaciones. Todos los que viven en el pueblo tienen la obligación de dar ***tequio***, cooperando y ayudando en los proyectos colectivos; de este modo, se logra organización política, religiosa y social, de tal manera que tiene que cumplir por lo menos un año en algún puesto del sistema de cargo de la comunidad —miembro del comité de la escuela, miembro del comité del agua potable, miembro del comité de caminos o como autoridad agraria—; ellos no reciben ningún pago y, más bien, utilizan sus recursos y dinero personales para el bien común; también, además, en los requisitos de pertenencia está el cooperar en especie o con dinero para gastar en las fiestas; así se adquieren los derechos de recibir tierra para su cultivo, un sitio para construir su casa, uso de tierras de monte y pastizales, lugar de entierro, voz en las asambleas, servicio de comisariado, servicio de iglesia, apoyo de autoridades y acceso al agua. De este modo, pues, las familias están incididas por esta estructura social y se organizan para cumplir y así también todas las personas, de todas las edades, gozan de derechos cuando "trabajan juntos" para el pueblo.

La segunda mirada etnográfica[314] que lanza Eshelman ya no es sobre las dichosas «unidades domésticas», sino sobre las concepciones propias que brotan en las relaciones sociales que surgen en comunidad a partir de la circulación de ***tequitl*** (trabajo), por el flujo de ***chicahualiztli*** (fuerza), a través de su reciprocidad lograda por el ***tlazohtlaliztli*** (amor), por el <***tlacaiittaliztli***> (respeto) y por la ***huapahua*** (crianza).[315] Los ***nahuah***, entonces,

[314] Mirada *emic*.

[315] Este trato difiere del anterior, en que un grupo doméstico ya no es visto como una unidad residencial y económica, donde se asumen lazos de parentesco basado en la reproducción biológica, sino de lo que trata, más bien, es de destacar los valores y conceptos que se manifiestan en la vida colectiva y cotidiana cuando establecen un grupo doméstico. *Cf. Ibid*., p. 136.

cuando establecen grupo doméstico dicen ***san cecnic*** (están juntos como uno), ***san ce huey cateh*** (están solo uno, grande), ***san cecah cateh*** (están solo uno juntos en un solo lugar), ***cepah tequiteh*** (trabajan juntos), ***san ce itlayotl*** (su maíz es solo uno), ***san imetl*** (sólo tienen un metate); con estas palabras se refieren prácticamente a que trabajan, comen juntos y comparten el maíz; cuando se fraccionan las casas se dice ***ye noxeloque***, o cuando siguen viviendo en la misma casa, pero separados, dicen: "hay dos metates".[316] Lo que asevera la investigadora, entonces, es que para los ***nahuah*** la circulación del ***tequio*** (trabajo) genera unidad y ésta depende de la cooperación y no de los vínculos biológicos o la residencia, pues hay quienes viven juntos, pero no trabajan juntos, y quienes no tienen la misma casa, pero si trabajan juntos.[317] Por otro lado, tanto el ***tlazohtlaliztli*** como el ***tacaiittaliztli*** constituyen a las personas sociales en cuanto su relación de comunidad, que sólo existe si se expresa en acciones concretas a lo largo de tiempo. La identidad personal, doméstica y del pueblo dependen de la circulación del ***tequio*** en las redes de intercambio, lo que implica compartición de bienes; por tanto, el amor y el respeto, más que emociones o sentimientos abstractos, se hacen presentes en constantes intercambios de bienes.[318] Además de cultivar este vínculo, también cultivan otra red de relaciones fuera del grupo doméstico a quienes llaman ***notahlan*** e ***itahlan*** (mi gente, su gente), concepción que coincide parcialmente con el compadrazgo que abarcan intercambios con vecinos, amistades, amores. Así distinguen entre las personas con quienes mantienen relaciones reciprocas y con quienes no, diciendo "él es mi hermano y me quiere mucho", "ella es mi ahijada y me respeta" o "él es mi hijo, pero no me ama", "ella es mi hermana, pero somos como nada"; de modo que los lazos por amor y respeto pueden ser más estrechos que los de parentesco.[319] La ***chicahualiztli*** (fuerza), entendida como energía vital y espiritual que los humanos necesitamos para enfrentar las exigencias de la vida, es usada para connotar el uso de energía, la perseverancia, el poder, el carácter, el corazón o el espíritu personal, refiriéndose a las actividades tanto físicas como rituales, artísticas e intelectuales.[320] El ***huapahua*** (crianza), entendido como proceso de transmisión de fuerza, tanto física como espiritual, para criar una persona infante, consiste

[316] *Cf. Ibid.*, p. 137.
[317] *Cf. Idem.*
[318] *Cf. Ibid.*, p. 139.
[319] *Idem.*
[320] *Cf. Ibid.*, pp. 130-140.

desde parir, lactar, bañar, cuidar, alimentar, curar, etc., hasta enseñar a hablar, enseñar a trabajar, instruirlo en la vida ritual y en la moral, para darle un lugar y comprometerlo dentro de la red social. También genera paternidad y maternidad, pero es posible que otras personas tomen ese papel y los menores se refieren a ellas como "mi madre", "mi padre", y pueden llamar de esa manera a varias personas mientras a sus padres biológicos son llamados por su nombre de pila; de hecho, así es como se establecen los derechos sobre la persona menor.[321]

En comunidad, estos valores tendrían una "amplia conceptuación" en la experiencia cotidiana, ejerciendo con ellos control sobre sus esfuerzos, dirigiendo su energía hacia ciertos beneficiados. El ***tequio*** reconoce, por ejemplo, tanto actividades productivas como el trabajo ritual: el aconsejar, el poner ofrendas, el curar enfermos; extendiéndose estos esfuerzos hasta con los entes sobrenaturales, con los antepasados, con los difuntos, con los santos, con la tierra, con los cerros, con el agua, el maíz, cuya articulación es menester para el éxito de todo el colectivo.[322]

Eshelman implica que estas *concepciones* han permitido "a los pueblos adaptarse ágilmente a las circunstancias sociales del México colonial, independiente y moderno" siendo, más bien, "estrategias organizativas que les han dado ventaja en la historia", logrando, gracias a ellos, la sobrevivencia colectiva y cultural ante las guerras, epidemias, dispersiones geográficas y más contingencias; por lo que se asume que estos principios han sido clave en la reproducción de los pueblos históricos y culturales.[323] Los ***nahuah*** de aquellas comunidades con esto constituyen 'personas' y 'relaciones sociales' dentro de una cosmovisión ritual y en una cultura que da identidad personal, tanto individual como colectiva.[324] Consistentemente, ***tequitl***, ***chicahualiztli***, ***tlazohtlaliztli***, ***tlacaiittaliztli*** y ***huapahua*** cobran plena corporalidad y sentidos prácticos en el contexto de las relaciones sociales completamente vivas hoy en estas comunidades ***nahuah*** del Alto Balsas de Guerrero y guardan en ellas su conciencia histórica de grupo y la memoria de su identidad productiva.[325]

---

[321] *Cf. Ibid.*, p. 141.
[322] *Cf. Idem*.
[323] *Ibid.*, p. 142.
[324] *Cf. Ibid.*, p. 146.
[325] *Cf. Ibid*. p. 29.

Eshelman asevera que estas nociones están difundidas entre los grupos ***nahuah*** y otros grupos de México, pero se encuentran expresados de distintas maneras de acuerdo a sus experiencias.[326] Ahí es donde la antropóloga se atreve a colegir algunas caracterizaciones del pensamiento ***nahua***. Asevera, entonces, que los pueblos ***nahuah*** dan prioridad a los conocimientos que adquieren por la experiencia directa, asimilada, emocional y corporalmente, como *mecanismos de aprendizaje* y *modos de entender* los fenómenos, más que en operaciones lingüísticas o de pensamiento lineal; por lo que su vida intelectual está más estrechamente relacionada con la acción individual y colectiva y no está divorciado de la participación del mundo empírico. Despliegan concepciones del tiempo, espacio y los objetos relacionales y contextualizados, pero no concebidos sólo como ideas abstractas; por eso, el tiempo no les corre independiente de la vida social, ni de los cambios ecológicos anuales, ni de los ciclos naturales que lo constituyen, ya que no objetivan el mundo natural, sino que, más bien, lo conciben como un ser vivo cuyas partes —flora, fauna, cuevas, manantiales, cerros— se personalizan. El espacio y el territorio se vuelven entidades dinámicas compuestos con nombres y personalidades que se construyen culturalmente a partir de acciones y experiencias actuales, y de los pasados sucesos y acontecimientos históricos, volviéndose referentes y guías para la acción futura, puesto que los ***nahuah*** ordenan y rememoran su pasado de acuerdo con reglas propias que difieren fundamentalmente de la concepción de Occidente. Ahí hay muchas teorías locales de la historia que saturan las expresiones rituales, la producción material y artística, en ciertos puntos del mundo físico, en los cuentos y demás narrativas. Lo anterior, por parte de aquellos ***nahuah***, frente a la concepción del tiempo del mundo moderno, donde el tiempo está divorciado de los contextos ecológicos, sociales e históricos que trata como producciones abstractas. Frente a eso, los ***nahuah***, insertados en el mundo moderno, operan eficazmente con base a su propio esquema cognitivo y filosófico, y esto lejos, también, de organizarse conforme a la racionalidad occidental.[327]

De tal manera, es digno de reconocer que la tradición intelectual ***nahua*** nos ofrece otros recursos conceptuales y materia prima viva para imaginar un mundo diferente del

[326] Eshelman, además, trata estas concepciones como un modelo fenomenológico, reconociéndolas con sus implicaciones sociales y cosmológicas que expresan la tradición filosófica intelectual ***nahua***, siendo, entonces, un modo propio y particular de aprender el mundo. *Cf. Idem*.
[327] *Cf. Ibid*., pp. 30-34.

mundo de la modernidad, con un país igualmente diferente en el que se busca un modelo de vida más humano, humanizado y ético, y son alternativas estimulantes y prometedoras frente al actual modelo hegemónico.[328]

Estas miradas dejarían reconocer que las "representaciones y los sistemas de significación autóctonos no son y nunca han sido estáticos ni abstractos", sino, más bien, "se transforman en el contexto mayor en el que se ubican" ni, tampoco, son "remanentes de una tradición destinada a desaparecer" sino, más bien, "son sumamente dinámicas y vigorosos".[329]

V.5 ACTUALIZACIÓN DE LA *TLACATL*

Trae una sed de siglos en los belfos,
una sed fría, en punta que ara causes
en el sueño moroso de la tierra,
que perfora sus miembros florecidos,
como una sangre caústica,
incendiándolos, ay, abriendo en ellos
desapasibles úlceras de inomnio…

—José GOROSTIZA—

Ahora, definitivamente, tenemos que enmarcar todo lo dicho sobre la ***tlacatl*** dentro de la ***tlacayotl*** (de lo humano, humanidad) ***nahua*** aludiendo a un cuerpo de saberes y conocimientos prácticos, que hemos estado apostando por comprender, constituyéndola para entenderla nosotros a través sus propias *concepciones*, *relatos* y *prácticas antiguas* encarnadas en *concepciones*, *relatos* y *prácticas actuales*. Así damos cuenta de que la lengua, los relatos y las prácticas ***náhuah***, como soporte de saber en los procesos de la historia de larga duración de las comunidades ***nahuah***, ha actuado como un núcleo duro, manteniendo un bajo ritmo de cambio, conservándose casi inmutable, guardando en sus concepciones sentidos prácticos que, a modo de ejemplo, en sus relatos invitan a las personas que los escuchan a decidirse por una actuación para su realización personal y comunitaria en la vida

[328] *Cf. Ibid*., p. 36.
[329] *Idem.*

cotidiana en un mundo natural y social, el cual, además de ser sagrado, implica un rico sentido místico.

El trabajo que estamos realizando consiste en retrotraer las antiguas concepciones ***nahuah*** referidas a la ***tlacatl*** en el ***Cuicapeuhcayotl***, con ayuda de los recursos de la historiografía de la corporalidad —sin caer en el anacronismo de no considerar la variación de los diferentes contextos sociales y culturales a través de más de cinco centurias—, pero no comprobándolos minuciosa y rigurosamente en su trayecto histórico hasta la actualidad, sino, más bien, apostando por suponerlo a partir de ciertas evidencias en las actuales prácticas de los pueblos ***nahuah***, es una manera de reunir indicios de continuidad con los recursos de la «etnografía emic» y así tender entre ellas un puente intuitivo que transfiere significados en los *relatos*, en las *prácticas* y en los *sentidos*, pero tomando en cuenta las transformaciones y adecuaciones obligadas.

Se puede, entonces, comprender la ***tlacayotl***, en cierto modo, tal y como nos ha aparecido en la fuente, como la propuesta de que las ***tlacameh*** (personas) se proyecten en una promesa maquinada y que hagan lo necesario y lo suficiente para cumplirse a sí mismas, a través de ella, hasta convertirse en ***macehuallo*** (merecedor) de los bienes de la comunidad, ***in xochitl in cuicatl*** y la ***icniuyotl***, para distinguirse de los inmerecidos y tener aquellos como baluartes ante la adversidad de lo desconocido. Las evidencias que hemos encontrado como indicios de continuidad de las antiguas concepciones son cuatro *sentidos* que definen a nuestra ***tlacatl***: el ***tequitlacatl***, el ***tlacaiitta*** (respeto), la ritualidad y la comunidad.

Históricamente, con el término '***tlacatl***' reconocemos en nuestra fuente dos concepciones anímicas el ***yollotl*** y el ***elel***, que la determinan antropográficamente, y alrededor de ellas hemos encontrado parte importante de su constelación de concepciones prácticas, que presentamos en términos de actitudes como *valores* y *antivalores* que van determinando la ***tlacayotl***. Ya aquí, por nuestra parte, lo que prácticamente haremos para cerrar es presentar, entonces, estas *actitudes* logradas desde el corazón y el ánimo en términos de *valores* y *antivalores* que asemejaríamos, tentativamente, con las identificaciones de los ***macehuallo*** y los ***ahtley imacehuallo***, respectivamente; entre los cuales, aquí destacaremos los horizontes promovidos en nuestra fuente. Los *valores* hallados como sentidos prácticos en el ***yollotl*** son la vitalidad, el ánimo, la reflexión, el reconocimiento, la comprensión, el ingenio, la diligencia, la inteligencia, la certeza, la habilidad, la discreción, el albedrío, la

intención, la disciplina, la alegría, el placer, la constancia, la magnanimidad, la constancia, el esfuerzo, la compasión, la virtud, la seguridad, la madurez, la tranquilidad, la satisfacción, la contemplación, el amor, la atracción, la libertad, la confianza, la bondad, la intuición; sus *antivalores* son la pereza, la desmemoria, la pesadumbre, la turbación, el enojo, la aflicción, la fatiga, la pena, la inconsistencia, la obstinación, la maldad, el miedo, el descuido, la perversión, la discordia, la locura, la pasión, la envidia, la insinceridad, la ira, la inconformidad, la irresolución y el desatino. Los *valores* hallados en el ***elel*** son el ánimo, la diligencia, la inteligencia, el esfuerzo, el deseo, la voluntad, la alegría, la tranquilidad, el placer y la recreación; entre sus *antivalores* están la pereza, la pena, la angustia, la aflicción, la imprudencia, el enojo, la locura, la codicia y el odio. Aunque apuntamos que, más allá de esta simplificación, el esfuerzo de comprensión está en reconocer esos *valores* y *antivalores* desde las concepciones prácticas ***nahuah***, y comprenderlas y reconocerlas desde ahí y no desde el allá del español solamente. *Valores* y *antivalores* que tenidos como luz y sombra demarcan la silueta en movimiento de la ***tlacatl*** en pos de sus «sentidos prácticos trascendentales» que dibujan el horizonte de la ***tlacayotl***.

Etnográficamente, las evidencias halladas y tomadas como indicios de continuidad son, en la primera mirada, la concepción ***tequitlacatl*** con la que se identifica a una «persona» dentro de una colectividad: como un "ciudadano" que ofrece su ***tequio*** (trabajo colectivo) al servicio ritual y político de la comunidad para disfrutarse como miembro de tal y gozando de los beneficios que está otorga; concepción que parece asemejarse, aunque sólo en parte, a quienes veladamente aparecen en nuestro cantar, como los ***macehuallo***. Esto, sin embargo, sólo en tanto son los merecedores de los bienes, ya que en tanto que aquella persona que no realiza su ***tequio*** podríamos tomarlo como ***ahtley imacehuallo***. En la segunda mirada, nos ofrece la concepción ***tlacaiitta*** (respeto), que históricamente nos aparece como ***tlacaiito*** con el significado de engañador, astuto y malicioso, pero en su etimología "visto como hombre" podemos encontrar mayor encuentro, al parecer, con el significado contemporáneo en las comunidades del Alto Balsas. Esta concepción práctica se refiere a un modelo de reciprocidad en las relaciones entre todo lo que tiene corazón: seres naturales, seres humanos, seres sagrados. Se trata, pues, de una concepción para aprender el mundo que incluye su conciencia histórica como grupo y la memoria de su identidad. El sentido de la ritualidad, que en nuestra fuente aparece ubicuamente al ser un canto ritual con sus momentos incluso

de autoreferencia, en la actualidad se mantiene como atmosfera; quiza ya no efectuada por el ***cuicatziné***, pero si por todas las personas del pueblo con algún tipo participación para realizar las fiestas rituales dentro de un sistema de cargos, por eso, tanto las ofrendas como las danzas y las expresiones estéticas, así como la comida, son prácticas portadoras de memoria y transmisoras de conocimiento, y han sido indispensables para la reproducción de la cultura y de la sociedad misma. Esta práctica atraviesa todas las otras actividades sociales, desde el uso de los recursos naturales, el trabajo y las relaciones personales, regulando la vida, incluso antes del nacimiento o hasta después la muerte, entre la salud y la enfermedad, manteniendo, al parecer su ubicuidad. Esa atmosfera se funde, entonces, con la visión estructurada y coherente del mundo natural, social y ritual, animado y vivo, en el que se tensa un tejido que interconecta, bajo formas de reciprocidad, a todos los seres vivos y sobrenaturales en un universo donde todo está intercomunicado, desde la montaña, el manantial, los altares, las piedras, hasta los planetas, estrellas e, incluso, los difuntos. La ritualidad es, como se muestra, un rasgo característico y definitivo de la identidad de los pueblos ***nahuah*** y de su ***tlacayotl***, y, con eso, también de las ***tlacameh***, apareciendo siempre el sentido comunitario y creando relaciones sociales y sus formas de intercambio con la circulación del trabajo, o haciendo fluir la fuerza por medio del amor y el respeto.

En el ***Cuicapeuhcayotl***, la ***cuicatziné tlacatl*** nos muestra una estima del «sí mismo» que identificamos por el ser meditativo, inquisidor, caminante, comprometido, superador de pruebas, responsable y audaz, hacedor y cumplidor de promesas, hierático, especulativo y ontológico; su «relación de solicitud» con las otras ***tlacameh*** tiene las notas del compromiso, de la amistad, de la comunidad, del orden social, de la justicia, la compartición y el merecimiento; la «institución del canto» se manifiesta fraternalmente como tradición ancestral, con técnicas de memoria, sabiduría y conocimiento, con técnicas rituales y místicas contra el vacío de la existencia y la incertidumbre en la vida, actuando como un «dispositivo» al servicio de la reproducción personal de identidad comunitaria y social.

CAPÍTULO VI
SENTIDOS TRASCENDENTALES DEL *YOLLOTL CUICATZINÉ*

¿En las augustas pituitarias de ónice
no juega, acaso, el encendido aroma
con que arde a sus pies la poesía?
¡Ilusión, nada más, gentil narcótico
que puebla de fantasmas los sentidos!...

—José GOROSTIZA—

En el México antiguo la flora representaba la vida, la muerte, los dioses, la creación, el hombre, el lenguaje, el canto y el arte, la amistad, el señorío, el cautivo en la guerra, la misma guerra, el cielo, la tierra, un signo calendárico. Acompañaba al hombre desde su nacimiento hasta su entierro. Evidentemente, la flor fue (es) uno de los elementos básicos en la comunicación simbólica prehispánica. Igual que la pluma de quetzal y la cuenta de jade eran sinónimo de lo precioso.

—Doris HEYDEN—

Así se vive en la tierra
como el colibrí que vuela
al corazón de las flores
hasta que jamás regresa…

—Gabriel HERNÁNDEZ RAMOS (1969-2020)—[330]

VI.1 LA PERFORMANCE Y LA HISTORIOGRAFÍA DE LA VIVENCIA

Instalados y expectantes ante el devenir de los procesos cósmicos del tiempo dentro nuestro mundo inventado en el pedazo de tierra en el que se desenvuelven las condiciones de nuestra propia vida mexicana, damos cuenta de una evidencia cronológica: que a todo en esta vida le llega, como a esta universal luna llena, su momento de mayor intensidad y, justo ahí, es donde comienza el camino hacia su menguación hasta llegar a perder por completo todo rayo de luz, guardándose en tinieblas, mostrándosenos así, por encima, un constante compás de movimiento que nos deja ver expuesta la eterna danza donde todo lo animado con <***yollotl***>,

[330] ***Cuicatziné*** contemporáneo, sea este un homenaje a tal ***temachtiani*** que trascendió durante el transcurso de estas líneas.✞

que vive y muere en la cadencia de una vida herida que se consume a ritmo de una muerte viva; así, al amparo de la noche, sin la grandiosa providencia del astro sol —y sólo así— es posible dar cuenta del efecto ofuscador de su luminoso resplandor que hace los días, pues él eclipsa con un claro y apacible cielo azul al grandioso misterio cristalino de la inmensidad profunda del cielo que llamamos noche con sus abismales cúmulos de estrellas, revelándosenos, por magnitud y grandeza, el lado siniestro de la naturaleza con la misma cadencia de la vida y con la muerte, pero a la fosfórea luz oscura de las sombras. Percibimos *intuitivos*, entonces, un nuevo juego de luces y sombras, así como las perspectivas de los sentidos culturales —inventados por experiencias de conocimiento de fuerza civilizatoria, sin sentido humano inminentemente absoluto, más que en su propia búsqueda— en la eterna noche de los tiempos a donde hemos sido arrojados sin respuesta.

De manera parecida, ahora queremos apartar de nuestra conciencia la luminosa atmosfera del «historicismo» de la tradición historiográfica de Occidente, que alumbra el cielo de nuestro pensamiento —ponderando la escritura sobre la oralidad— para quedarnos a mirar que hay de «presencia ***nahua***» en este ambiente sin aquella luz. Así, ahora, desde este tenor, nosotros contemplando este tránsito ineludible y, además, por lo hasta aquí comprendido, no queremos ya continuar con los discursos referidos a un texto ***náhuatl*** escrito en alfabeto latino, ni hablar de él como un compendio de la literatura nacional. No, ya no queremos continuar nuestra aproximación comprensiva a las *intenciones* de la ***tlacatl nahua*** haciendo un estudio lingüístico-narrativo-pragmático, sino más bien lo que deseamos y haremos es estar mostrando su *presencia* dentro de una continua tradición ritual de canto del mundo ***nahua***, desde la *vivencia* de su acontecer cotidiano —que se resiste a la escritura—, manifestándose en especiales lugares consagrados en este preciso momento en el *infinitos México* contemporáneo —y más allá en la América pérdida, sagrada y ritual, multinacional— con sus particulares condiciones históricas. Instalados, pues, desde coordenadas perceptivas ***nahuah*** intentaremos *vivenciar*, percibiendo así, con lo que *se concibe*, con lo que *se relata* y con lo que *se práctica*; intentando residir algunas de sus *intenciones de sentido de vida en el mundo*, en el ***nican axan*** —aquí y ahora— de nuestra existencia en este siglo XXI, en esta vida cotidiana que deshacemos en respiros en este mismo instante; estamos intentando con esto una dialéctica de nuestras *vivencias* en el suceso de la realidad mexicana contemporánea. Ya en este momento nuestros ojos han adaptado la pupila, permitiéndonos mirar a trasluz de

esta nueva luz; sabiendo que toda intención de comprensión ya no apunta ni a *lo dicho* o ni a *lo narrado*, ni a *lo practicado* solamente, sino, más bien, todo eso reunido en el acontecer contemporáneo de los pueblos ***nahuah***,[331] en el marco de la ***nahuatlacayotl***, humanidad ***nahua***, partiendo de la institución del ***in xochitl in cuicatl*** (*floricanto*) —en la medida de la «experiencia comprensiva» que estemos vivenciado desde este su propio sentido de vida trascendental—, con ayuda de nuestra mirada antropológico-filosófica, que nos permite amplificar las perspectivas historiográficas —de creer que toda historia está escrita o ha de escribirse, en la que caemos cuando nos retrotraemos a conocer el pasado de este presente— y entender las historiografías de estos territorios para lo cual abrimos la posibilidad de comprender las historias de nuestros pueblos desde su *inmanente presencia* desde las locales «cartografías históricas trascendentales» con que dan *sentido* a su vida, donde resuena la *vivencia* de aquello que se escucha como el *buen vivir*.[332]

VI.2 LA *CUICATZINÉ TLACATL* EN ATMOSFERA RITUAL DE LA *IN XOCHITL IN CUICATL* (FLORICANTO)

[…] En el se asienta, ahonda y edifica,
cumple una edad amarga de silencios
y un reposo gentil de muerte niña
sonriente, que desflora
un más alla de pajaros
en desbandada…

—José GOROSTIZA—

No hay nada más alentador en esta tierra que una voluntad elevada y firme, basta con una sola planta de estas para hermosear todo paisaje.

—Friedrich NIETZSCHE—

Cortemos, pues, una buena tajada de esas historias que se inscriben en el soporte de la noche y de los días; así que, entonces, proponemos, para situarnos en la *vivencia actual* del

[331] Además, como ya lo consignamos antes, hemos de contemplar otros lindes y confines en nuestro México mesoamericano de todos los pueblos originarios, que son la ascendencia de la mayoría de los mexicanos, aún hoy.
[332] Para este nuevo recuadro acudimos al trabajo de Charlie D. Harkin, "Presencia y performance: los cantares mexicanos frente al historicismo", en *e-Spania. Revue Interdisciplinaire D'études Hispaniques Médiévales et Modernes*, 30 de junio de 2018.

acontecer contemporáneo, una distinta manera de percibir el tiempo, ese tiempo que está fuera de la memoria escrita, por lo que tenemos que decir que el *Cantares mexicanos* es una transcripción de lo que propiamente eran cantares y que estos nunca fueron concebidos como poemas, a comprender, para decirlo con sus palabras: ***in xochitl in cuicatl*** no es poesía,[333] pues el hecho de que una <***tlacatl***> cante un canto cantando a través de las ***xochimeh*** nos señala el entrelazamiento de un <***yollotl***> humano que colorea con la expresión de su <***cemelle***> su derredor, en todos sus ámbitos, con una práctica ritual que escapa a la escritura; apareciéndosenos mejor a la mirada desde la perspectiva de una *tradición performativa* que integra canto, percusiones, vientos, danza, además de todo el elemental para la atmosfera ritual: iluminador fuego, seductores aromas, la asistencia monumental expresiva de la escultórica, todos signos de una semiótica provocadora de experiencias sagradas que incluían, por supuesto, la rubricada ingesta de plantas enteógenas.[334] Aquí las palabras dejan de ser signos lingüísticos escritos para ser elementos sonoros dentro de una 'tradición oral', dada entre lo pronunciado y lo escuchado; los cantares, de este modo, dejan de ser «metáforas» y se convierten en «metonimias» que cantan al pie de la letra dentro de la existencia material de un canto, en un mundo cohabitado por el cantar y lo cantado, en una cosmovisión que se siente y sabe desde la *presencia* del ***nican axan*** (aquí y ahora).[335] Por lo que, entonces, dentro de esta «relación metonímica», se romperían los hilos entre *mimesis* y *metáfora* para hilarse, mejor, las relaciones entre *performance* y *realidad*; relaciones que nos exponen desnudos al mundo desnudo y nos permiten reconocer que el «saber» y el «conocimiento» también pasan por todo el cuerpo y que, tanto la «memoria» como el «olvido», no sólo habitan en el *pensamiento* y en la *palabra*; siendo mejor hablar de ello, como si la conciencia se corporeizara, al tomar su propio cuerpo en los límites de su sensibilidad.[336]

---

[333] Harkin asienta cómo los maestros pioneros Garibay y León-Portilla reivindicaron a los cantares mexicanos como patrimonio literario plegando, con esto, la práctica de ***in xochitl in cuicatl*** a la categoría occidental de la literatura, noción que subyuga a la oralidad en la escritura; el intento aquí es por sacar el estudio de los cantares fuera del ámbito de la literatura escrita hacia los campos literatura oral, de la *performance*; en donde *performance* es, entonces —asemejándose así al ritual—, una puesta en escena en que se abre un espacio liminal donde se construye una realidad en la que se está presente como espectáculo de sí mismo en el acto cotidiano de vivir, como un vaivén entre ontología y epistemología, entre lo real y lo construido. *Cf.* Charlie D. Harkin, *op. cit.*, párr. 1.

[334] *Vid.* Mercedes de la Garza, *Sueño y éxtasis: visión chamánica de los nahuas y los mayas*, México, FCE, 2012.

[335] *Cf.* Ch. D. Harkin, *op. cit.*, párrs. 5.

[336] *Cf. Ibid.*, párrs. 6-11.

El convite, pues, es salir de los estudios de "índole literaria que ofuscan su dimensión acústica y performativa"[337] y de tratar imaginar que estamos asistiendo a un ritual entre canto, danza y música; e intentando reconstruir su oralidad, entonces, tendríamos que ponernos a escuchar la oralidad ***nahua***, ahí donde los *cantares* se entrelazan con la misma *realidad* que cantan en la *presencia* de flores, tambores y el recreo de personas y divinidades, envueltos en atmosfera solemne. Aquí el interés específico por el *performance* es porque lo reconocemos como *conocimiento* y entonces se nos aparece como un *sistema de aprendizaje*, así como también se nos presenta como un *sistema de almacenamiento* y *transmisión de saber*, además de que nos permite desenfocarnos de la «escritura» y enfocarnos en una cultura corporeizada con «gestos» y «prácticas no-verbales», que siempre se dan *en vivo* y que siempre requieren de la *presencia* de personas concretas para la producción y reproducción del saber.[338] Así que, ahora sí, con esta perspectiva podemos encontrar tradiciones a través de *actos corporeizados* que se constituyen y restituyen así mismos transmitiendo *memorias comunitarias*, historias y *valores culturales* de generación en generación.

El ***Cuicapeuhcayotl***, antropológicamente hablando, y con él la tradición de ***in xochitl in cuicatl***, se nos aparece como un gran fuego en la noche que ha permanecido encendido, ardiente e imperturbable, como respuesta ante el misterio de los tiempos, como audaz propuesta razonable ante la tragedia universal de la evanescencia de la *vida* ante la *muerte*, y que cantando diciendo —pues su canto es palabra decantada— ofrece ante esta dificultad la solución que fragua y templa su propia sensibilidad forjándola; de este modo, el *cantor* se enardece a *sí mismo* con este sentido para traspasar de esa manera las limitaciones del tiempo, para escribir con su gesto en la trascendencia, tratándose a *sí mismo* como un ***yollotl***. Así, enraizado en esta *concepción*, crece y se proyecta en el *relato* colectivo del ***in xochitl in cuicatl*** para tener que reunir con el *decir* del *canto* lo que se tiene que hacer para poder asumir una postura en el porvenir cotidiano de vivir la *vida*. Donde también queremos poner la mirada, ya que lo verdaderamente importante es cómo la práctica del ***in xochitl in cuicatl*** responde a la inherente incertidumbre universal de toda persona y de toda sociedad sobre el enigma de qué hacer con la propia existencia de su ser sensible, de sus emociones, deseos y pasiones, y de su ser social, de organización, instituciones y relaciones humanas; así que, una

[337] *Ibid*., párr. 12, p. 32.
[338] *Cf. Ibid.,* párrs. 7-8.

vez habiendo hecho lo propio el ***cuicatzine***, como es de suponer, llegará con el cumplimiento de su promesa la satisfacción, pero, como ahora sabemos, arriba a un cruce de sentidos distintos —y/o algún sinsentido—, llegando a develarse ahora una realidad más amplia, dejando ver su lado trágico y más obscuro de la vida y su doble, la muerte, donde la razón no alcanza a responderse.

El ***cuicatzine***, como figura socializante en el contexto de las sociedades antiguas, cubría con una responsabilidad social y sagrada al ser una figura clave en el flujo de bienes y de la articulación de la sociedad en su conjunto, pues es el repartidor de los acendrados caudales que la vida otorga a los que son esforzados y son participes de los goces de la ***icniucyotl*** (amistad) en comunidad; apareciendo hace mucho tiempo, entonces, la *máxima práctica* del ***macehuallo***, del merecimiento, de la dignidad.

La intención de nuestra «antropología filosófica» está, entonces, no para estudiar a los ***nahuah***, sino, más bien, para exponer a la filosofía a vivenciar alguna fiesta ritual o política de los pueblos, se ponga a escucharlos, para percibir con ánimo comprensivo, y sean ellos mismos los que nos enseñen su propia concepción de ***tlacatl*** y nosotros aprendamos de la humanidad desde su «antropografía» o «visión de persona»; de tal modo que podamos usar tal *conocimiento* como vía para tener un acercamiento a la *inmanente* manera de proyectarse en el mundo con el horizonte de mañana siempre abierto, siendo ésta una de nuestras raíces antropológicas de ser *persona* en los pueblos originarios y, con eso, tradición cultural de todos los mexicanos dentro del *infinitos* México multinacional.

VI.3 *IN XOCHITL IN CUICATL* COMO SENTIDO DE VIDA *NAHUA*: LA PALABRA VIVA

El sueño es cruel,
ay, punza, roe, quema, sangra, duele.
Tanto ignora infusiones como ungüentos…

—José GOROSTIZA—

Yo no vivo,
yo ardo,
yo no lluevo,
yo lloro,
yo no escribo,
yo destilo.
Y así todo
y todo el tiempo"

—María José MARTÍN DE LA HOZ—

Y resulta, entonces, que en nuestros caminos de búsqueda de la ***nahuatlacatl***, pasando por los caminos de la ***Huasteca*** poblana en el pueblo de Santa Clara ***Huitziltépec***, nos hemos encontrado con una *persona* bastante particular porque no sólo es cantor, sino que es aún más, y para mayor sorpresa nuestra, ya que canta nuestra grandiosa reliquia hallada en nuestro canto fuente haciéndolo ver inmarcesible: es el ***cuicatziné*** Filo ***Citlalxochitzin***, quien nos expresa su ***cemelle*** con su palabra, escuchémosle, ya que primero nos habla, en general, de los pueblos ***nahuah*** y, luego, en particular, de nuestra fuente primordial:

"***Zan cochitlehuaco***, ***zan totemiquico***, ***ah nelli***, ***ah nelli***, ***tinemico in Tlalticpac***, ***xoxopan xihuitl***, ***ipan xochicahuaca***, ***hual cecelia***, ***hual itzmolini***, ***in toyolo xochitl in tonacayo***, ***cequi cueponi in cuetlahuia***."

> Imagínense ustedes que van en un autobús, microbús, o, combi y que se sube un ratero, este les pide amablemente que por favor y por la buenas que le entreguen todas sus pertenencias, celular, dinero, joyas, ¿lo harían? Ahora, imaginen que se suben un par de ladrones y con groserías y cuchillos, pistola en mano, les exigen sus pertenencias y para demostrar que no están jugando hieren a uno de los pasajeros, ¿lo harían? A lo que vamos es que para robar, para tomar lo que no es de uno, es necesario ejercer la violencia y viene al caso porque pa´nosotros pueblos ***nahuas***, la llegada de los hombres de castilla en particular y de Europa Occidental en general, eso es lo

que ha sido, un vil y descarado robo, ellos llegaron para robar y robarse no solo la riqueza que hay sobre y debajo de nuestros suelos sino también nuestra fuerza de trabajo; y, para hacerlo han utilizado la violencia, sin miramientos ni consideraciones, la violencia brutal, salvaje y despiadada; y para reprimir, refrenar, sujetar y moderar nuestro descontento, inconformidad, reclamo, oposición y resistencia, a tal robo, nos reprimen, a quienes se oponen a la humillante situación de robo, despojo y explotación, le encarcelan, le torturan, le desaparecen, le asesinan; así, ha sido durante cinco siglos pero con qué derecho, ¿sí?, con qué derecho iban a quitarnos lo que es nuestro para justificarse, a los europeos, de entrada se les ocurrió que su mundo, su civilización era superior a la nuestra y que su religión, la católica, era la única verdadera en todo el planeta; procedieron, entonces, a destruir nuestro mundo, nuestra milenaria civilización, so pretexto de evangelizarnos, no solo nuestro mundo material fue arrasado, palacios, bibliotecas, libros, templos, obras de arte sino, y sobre todo, se afanaron en destruir nuestro mundo espiritual, es decir, nuestra cultura, nuestro pensamiento, nuestros sentimientos, nuestra forma de ver y entender el mundo; sabían, saben, qué si nos dejaban seguir siendo nosotros podíamos, podemos volver a levantar nuestro mundo, una y otra vez. De esa magnitud es el asunto, no el romántico encuentro de dos mundos sino de la violenta imposición de la civilización cristiano occidental sobre la nuestra, la que surgió hace miles de años en esta parte del planeta tierra; fue así como su pensamiento, su religión, sus instituciones se fueron levantando sobre nuestros pueblos; el resultado, cinco siglos de un brutal y cruel proceso de colonización en todos los ámbitos de la vida y que no termina al día de hoy, la situación y el estado en el que nos encontramos como pueblos de raigambre ***náhuatl*** es desalentadora, su idioma, su religión, su calendario, su historia, su visión de la vida y de la muerte, su manera de relacionarse se yerguen sobre nosotros. En este día es oportuno preguntar y preguntarse, ¿nos conquistaron?, ¿nos vencieron?, ¿ellos ganaron? A simple vista parece que sí, que ya no hay mucho por hacer, que nuestra cultura, nuestro mundo ya fue, que no nos queda más que subirnos al tren del desarrollo y progreso, civilizarnos, es decir, acabar de occidentalizarnos y dejar de ser nosotros. Pero, si miramos abajo, muy abajo, en el corazón de nuestros pueblos, vemos otro caso, resistencia, siempre la resistencia, en mi pueblo Santa Clara ***Huitziltepec*** en la mixteca poblana la cultura náhuatl se niega a morir, a desaparecer, decenas de palabras en lengua ***náhuatl*** siguen en uso, nombres de comida, objetos, lugares, plantas y animales, historias, tradiciones y costumbres que se mantienen y se transmiten a s nuevas generaciones, rostros, miradas y actitudes permanecen vivos al día de hoy. Pero la guerra capitalista es cruel y despiadada y continua, si antes fueron los reinos europeos hoy son las empresas transnacionales, si antes fue el cristianismo romano, hoy es el cristianismo anglosajón; si hace quinientos años fue la corona española quien dominó, gobernó y mandó en estas tierras, hoy son los Estados Unidos. Y esto está pasando no solo en México sino en todo el continente americano; esta guerra no solo es para controlar nuestros territorios para imponer su proyecto de muerte sino sobre todo sobre nuestro pensamiento, nuestra forma de ver y entender el mundo. Las iglesias evangélicas, todas con matriz en Estados Unidos, se están instalando por todo el

continente, no solo en sus templos, en ciudades y pueblos sino que derrocan, ponen e imponen gobiernos y, como ejemplo, ahí está el Brasil Bolsonaro, el golpe de Estado en Bolivia, o, su poder e influencia en los países centroamericanos; testigos de Jehová, mormones, pentecostales, etc., no solo llegan a imponer una nueva visión del cristianismo sino una nueva forma de pensar la vida y organizar la sociedad con la acumulación de ganancias como meta suprema. Así, la guerra religiosa que empezó hace cinco siglos no terminó, no termina, no ha terminado, sigue hasta el día de hoy, a grado tal que si los fanáticos de Frena representan el fundamentalismo católico, A. M. L.O. representa el fundamentalismo evangélico. Compañeros, compañeras en nuestro pequeño caminar hemos escuchado a compas indígenas ***nahuas*** decir un tanto con nostalgia que los conquistadores: "cortaron nuestras flores, nuestros frutos, nuestras hojas, nuestros ramos, nuestro tronco pero no pudieron arrancan nuestras raíces y parece que con eso se conforman; y, nos preguntamos y les preguntamos, hasta cuándo nos vamos a resignar a ser raíz, cuando volveremos a ser tronco, ramos, hojas, fruto, flores, otra vez. Nosotros decimos, les decimos qué ya es tiempo, qué ya es hora de volver a ser, de resurgir, de renacer, de reconstruirnos de manera integral; que para enfrentar esta guerra necesitamos estar bien cimentados y firmes con una identidad propia, siendo dueños de un rostro y un corazón verdaderos pero ¿cómo empezamos? Por donde empezamos nosotros desde el corazón olvidado de ***Huitziltepec*** que somos pensamos humildemente que hay qué salirnos de su calendario, de su tiempo y situarnos en el nuestro. Verán, Cristóbal Colón y sus secuaces llegaron a este continente el doce de octubre de mil cuatrocientos noventa y dos, si pero del calendario Juliano, casi un siglo más tarde, en mil quinientos ochenta y dos, al encontrarse este calendario desfasado por diez días, por los equinoccios y solsticios, el Papa Gregorio el Grande llevó a cabo una reforma dando por resultado el calendario actual, el gregoriano; así, el cuatro de octubre de mil quinientos ochenta y dos en vez de que el día siguiente amaneciera cinco, amaneció en quince, es decir, qué de golpe aumentaron los diez días, por lo que se conoció a ese año como el año de la confusión; luego, entonces, el doce de octubre de mil cuatrocientos noventa y dos del calendario juliano corresponde al veintidós de octubre del calendario actual, el gregoriano. Seguimos viviendo en su tiempo, por otro lado, ¿cómo concebían el tiempo y el espacio nuestros antepasados, los antiguos ***nahuas***?, ¿cómo medían el paso de los días y de los años, no había siete días sino veinte, no había meses de veintiocho, veintinueve, treinta, treinta un días sino meses de veinte días, no había siglos de cien años sino ciclos de cincuenta y dos años, no contaban del uno al diez sino del uno al veinte, no veían la tierra como una mercancía sino como una madre generosa que a todos alimenta y a la que al morir regresaremos, no pensaban que el destino después de la muerte era una cuestión moral y que los buenos obedientes y sumisos iban al paraíso y que los malos, desobedientes y herejes al infierno, no, para nada. Los antiguos pensaban que ese destino dependía de cómo se moría, si era de muerte natural al ***Mictlan***, la región de los muertos, si era de alguna causa con el agua al ***Tlalocan***, y qué si se moría en la lucha, hombres y mujeres tenían

como destino acompañar a ***Totahtzin***, nuestro padre el Sol; ellos, los antiguos pensaron el mundo con flores y cantos y nosotros, ***nahuas*** de hoy del presente pensamos esa es nuestra más valiosa herencia, nuestro legado. Hermanas y hermanos ***nahuas*** la represión es la acción y efecto de reprimir, contener pero, además, de acuerdo con el psicoanalista Segismud Freud, la represión es el proceso mental por el cual ciertos pensamientos que serían insoportables al yo consciente son reprimidos en el yo inconsciente; por cinco siglos nos han hecho reprimir y avergonzarnos de nuestro propio pensamiento, de nuestra propia historia, de nuestros propios sueños, como pueblos; y, para reprimirnos desde arriba, desde el poder, sin importar quien gobierne, utilizan sus fuerzas regulares e irregulares, el ejército, la guardia nacional, las policías federales, estatales y municipales y los grupos paramilitares y delincuenciales, al final se trata de tomar (inentendible) de nuestros territorios, de nuestras tierras, de nuestros cuerpos, de nuestras mentes. Pero, para que su represión funcione les hace falta un ingrediente fundamental, el miedo, el miedo a sufrir, a ser golpeado, torturado, encarcelado, asesinado pero ¿y, si perdemos el miedo? Al respecto, nuestra madrecita la ***Tonantzin*** dice: nos dice en lengua ***náhuatl***: ***mac ahmo quen mochihua***, ***in imix in moyollo***, ***cuix ahmo nican nimonatzin***: que nada debemos temer pues ella aquí está, si ella nuestra madrecita la tierra aquí está de por sí esperándonos, aguardándonos; porque cuando morimos ya lo ven que lo abren un hoyo en la tierra y ahí lo ponen nuestro cuerpo ***tonacayo*** y ya, luego, sus fauces se cierran y nos traga, nos devora, nos come, empieza a limpiar nuestros huesos lentamente, al final todos, todas vamos a regresar a ella, nos revelemos, o, no, luchemos, o, no, resistamos, o, no, nos rindamos, o, no, la única diferencia será sí morimos cómo hombres y mujeres dignos o con la vergüenza de habernos entregado, colaborado y servido a este sistema de destrucción y muerte, que es el sistema capitalista.

"*Solo venimos a dormir, solo venimos a soñar, no es verdad, no es verdad, que sobre la tierra venimos a vivir, tan solo como la yerba de primavera, venimos a existir, llegan a reverdecer, llegan a abrir sus corolas nuestros corazones, no'más como una flor es nuestro cuerpo, un poco se abre y ya luego se seca*."

¡Gracias, compañeros, compañeras![339]

Y ahora escuchemos:

El ***Kuikapeuhkayotl***, lo primero que tenemos que entender, es qué es un texto sagrado, se tiene que entender que es un texto religioso; o, sea, qué piensen ustedes que todas las grandes tradiciones de la humanidad tienen sus textos sagrados el hinduismo tiene los Vedas y los Upanishads, el Islam tiene su

[339] Ponencia "Represión a los pueblos ***nahuas***" pronunciado el 12 de octubre del 2020 en el pueblo de ***Zacatepec*** en el Estado de Puebla dentro del "Segundo encuentro de los pueblos originarios contra el mal gobierno" en el marco de las actividades del Congreso Nacional Indígena-CGI. https://www.facebook.com/watch/?v=265812041401298

Corán, el cristianismo tiene su Biblia, los budistas en sus diferentes escuelas de pensamiento en el Tíbet tienen sus textos sagrados; creo que, lo qué hay que tener bien en cuenta es que aquí en México antes de la conquista española había una religión, una religión que es por completo diferente a todas las otras tradiciones de la humanidad, o sea, que se entiende que es una tradición diferente al cristianismo, al hinduismo, al budismo, al Islam. Es una religión que creció aquí, que se originó en esta tierra, entonces, pensaríamos, le llamaríamos que es la religión mesoamericana, que no es exclusiva de un pueblo sino que tiene un vínculo común con todos los pueblos indígenas, tiene elementos que los vinculan como, por ejemplo: el maíz es uno de ellos que une a todos los pueblos indígenas de México, el sistema numeral de base veinte; aquí se pensaba, se contaba con números con el sistema de numeración vigesimal, se tenía la cuenta de los días que se conoce como el ***tonalpohualli***, y, entonces, hay elementos que dan a Mesoamérica, a esta región del continente americano, el carácter de una civilización propia. Y, bueno, al decir eso, se entiende que está civilización tenía sus propias matemáticas, su propia astronomía, su propia forma de hacer política, sus propias plantas y animales, sus propias lenguas y, también, su propio pensamiento religioso, entonces, de ahí es donde proviene ese canto del ***Kuikapeuhkayotl***; es un canto religioso, y, pues su origen es ese, de aquí de esta tierra. Pero, entonces, lo que hay que tener en cuenta es qué con el encuentro de dos mundos, qué es lo que se pensaba de manera oficial, qué nosotros decimos que ha sido el choque de civilizaciones más brutal que ha ocurrido en la historia de la humanidad, es cuando llegó la civilización cristiana occidental aquí en este continente, lo que hace es imponerse de manera brutal, entonces, para nosotros los pueblos indígenas, lo que empieza hace quinientos años, es una guerra de exterminio, una guerra que busca exterminar pues todo, ¿no?, toda nuestra cultura y lo que ha intentado desde hace quinientos años hasta el día de hoy; para nosotros esa guerra, pues, no ha terminado, entonces, han ustedes de pensar que todas las guerras de conquista pues se hacen para robar, creo que eso es muy importante entenderlo pero siempre los guerras se disfrazan, entonces, actualmente a las guerras imperiales que hace Estados Unidos, por ejemplo, dice que son para llevar la democracia, que son para llevar los derechos humanos, entonces, cual fue la excusa hace quinientos años que se encontraron los europeos para colonizar, para hacer la guerra, bueno, lo que ellos, su guerra que iba ser de despojo y siguió siendo de despojo, le iban a dar un disfraz para que no se viera tan feo y, entonces, dijeron los vamos a evangelizar, les vamos a enseñar la religión verdadera y, de paso, abusamos a sus hombres, abusamos a sus mujeres, nos quedamos con sus tierras, explotamos el oro y todo lo demás. Y, pues, bueno, eso fue lo que paso aquí y, para hacer eso, lo que hicieron fue satanizar la antigua religión ***nahua*** y, entonces, les digo es un solo pensamiento religioso pero somos varias culturas, entonces, estamos los ***nahuas***, los ***ñu savi***, los ***mixtecos***, están ustedes los ***ngiva***, están los ***mayas***, bueno, son todos los pueblos indígenas de México. Entonces, esta religión ***nahuatl***, que en mi caso yo soy ***nahua***, fue satanizada, por los conquistadores y, entonces, lo que ellos dijeron es: todo lo que no sea cristiano es cosa del demonio y como es cosa del demonio; y, entonces, lo que hicieron fue hacer un trabajo sistemático de destrucción y, entonces, destruyeron todos los templos, las pirámides, que había, los códices los quemaron, las esculturas las rompieron a pedazos y a los sabios y a los artistas pues los juzgaron, los

persiguieron, como delincuentes y los asesinaron y, entonces, ahí, es donde se viene toda la destrucción de nuestra cultura, y, muy pocos textos se escaparon de esa destrucción, la mayoría de ellos pues está en museos en Europa, sobre todo, pero entre todos esos textos ***nahuas*** que se escaparon de esa destrucción, o sea, que existen hasta el día de hoy pues está precisamente uno que se llama el códice de la ***Poesía náhuatl***, que otro manera de conocerlo es *Cantares mexicanos* y el primero de esos cantares es este del que les vengo a platicar hoy que se llama ***Kuikapeuhkayotl***, es el primer canto de la colección ***Cantares mexicanos***; y, bueno, es el título que le pusimos a esto: el primero de los cantos. ***Kuikapeuhcayotl*** es una palabra ***nahua*** que se compone de ***cuica***— que es canto o canción, uno de los dos casos, y —***peuhcayotl*** que viene del verbo —***pehua***—, —***pehua***— significa comenzar algo, dar comienzo algo, y esta terminación —***cayotl*** sería el equivalente en el español a cuando se hace un sustantivo abstracto, o sea, esta terminación de —idad, por ejemplo, cuando ustedes dicen madre: maternidad, ¿no?, padre: paternidad, esa terminación es un sustantivo abstracto, entonces, en ***náhuatl*** se hace con el —***cayotl***, entonces, si decimos ***mexica***, ***mexicayotl***, que es lo referente a los ***mexicas***, ¿no?, entonces, —***peuhcayotl*** lo que significa es la comienzidad, es una palabra muy honda y profunda, es el principio, es el origen, lo que sustenta los cantos, bueno, pues este es el título que tiene pues nuestro canto este, así se conoce el ***Kuikapeuhkayotl*** y, pues bueno, hay varias traducciones, unos lo ponen como el comienzo del canto, el origen del canto, pero pues piensen ustedes, que lo que quiere decir es qué es el origen, lo que da sustento a los cantos, bueno eso es lo que significa ***Kuikapeuhkayotl***. De qué trata el ***Kuikapeuhkayotl***, la historia, el ***Kuikapeuhkayotl*** es una historia, bueno, lo primero que hay que entender es que es un canto, no es una poesía, como hoy se declaman las poesías, ¿no?, que se dice ¡Oh, México, patria mía!, o, un caso así, no, y pues bueno el ***Kuikapeuhkayotl*** no es para eso, no se recita, el ***Kuikapeuhkayotl*** es un canto, se canta y los mismos testimonios franciscanos que tenemos, sabemos que no solamente se cantaban, también se bailan, entonces, el ***Kuikapeuhkayotl***, hay crónicas franciscanas que hablan de esos mitotes, esas fiestas gigantísimas religiosas que había tres mil, cuatro mil, cinco mil personas, imagínense eso, ha de ser impresionante, cinco mil personas bailando al mismo ritmo con los mismos pasos, sin equivocarse, y todos cantando estos cantos sagrados, ¿no?, entonces, es algo que se escapa a nuestra imaginación, por su puesto, ¿no?, pero estos cantos, que se entienda, no son poemas, entonces, esto es un canto; de qué trata este canto, pues, es una historia de un ***cuicanitl***, o sea, un cantor y, entonces, este cantor está en este proceso de reflexión, o sea, que está buscando el sentido de la vida, se está preguntando qué es todo esto, ¿no?, qué estamos haciendo aquí, por qué venimos a vivir, qué hay después de la muerte, cuál es el sentido, el chiste de la existencia sobre la tierra, está en eso, por eso sus palabras son ***ninoyolnonotza***, y, dice *hablo y hablo con mi corazón, dialogo con mi corazón*, y, entonces, lo que quiere saber éste ***cuicanitl*** es una sola cosa ¿dónde están las bellas flores?, y, se lo pregunta no una vez sino de muchas y de varias maneras al colibrí ***Huitzitziltzin***, pues bueno, él está en esa idea de saber en dónde están las flores, cuando pasa el momento más importante, que según creo, del canto porque, entonces, el ***quetzalhuitziltziltzin***, que es un colibrí precioso, un colibrí de jade, se le presenta así frente a frente, entiendan ustedes que en el pensamiento ***náhuatl*** el colibrí es un símbolo del renacimiento, es el pajarito este que todos conocen, el ***huitzitziltzin***, el colibrí y, entonces, se da el encuentro entre el colibrí y el ***cuicanitl***, y, dialogan, así,

frente a frente y, entonces, las primeras palabras que le dice el colibrí es ¿a quién buscas cantor?, ¿***aquin tictemoa***?, y, entonces, responde el ***cuicanitl***, quiero saber dónde están las flores, las flores preciosas, las que alegran nuestro corazón, generoso el colibrí pues le dice allí están y le dice, córtalas, corta todas las flores y llévatelas y has de entregárselas a los que son como nosotros, a los príncipes, a los señores y, entonces, lo que hace nuestro cantor es que agarra su tilma para llevárselas, pues, a los señores; algo aquí, bien importante es que no crean que nuestro cantor es un hombre ingenuo, que está buscando florecillas por allí, no son esas flores de las que habla, él está hablando, precisamente, y lo dice el poema en ***náhuatl***, son las flores preciosas, las flores que alegra nuestros corazones, o sea, que lo que él está buscando son las plantas sagradas, las plantas que en la religión antigua, que había aquí en México, las plantas, éstas plantas sagradas pues jugaban un papel de primer orden fundamental, de hecho, en mi opinión, creo que no es posible entender la antigua religión ***nahua*** sin estas plantas, entonces, piensen ustedes que eso no es cosa del pasado, actualmente, hoy en el pueblo ***wirarika***, que está hoy en el norte entre Jalisco, Durango, Colima, ellos el pueblo, hay varios investigadores, antropólogos, que han dicho, que de todos los pueblos indígenas en México, los ***huicholes*** fueron los menos cristianizados y sí, ellos conservan toda su cosmovisión, ellos entienden el mundo a su propia manera, de donde viene el sol, a dónde va cada tarde y todo eso; entonces, ellos los ***huicholes***, para ellos el consumo que le llaman el ***peyote***, no tiene nada que ver con nuestra mentalidad capitalista del mundo de las drogas y la diversión y el café y todo eso, no, pues para ellos esta planta, el ***peyote***, es algo sagrado, es la manera de acercarse a la divinidad, de acercarse a lo sagrado, entonces, cuando el ***huichol*** consume el ***peyote***, esta planta ocasiona que dentro de él haya una percepción diferente de la realidad y, entonces, es cuando el hombre, aquí en la tierra, en ***tlalticpac*** que se puede ver, puede acercarse a ese mundo de lo sagrado. Entonces, uno de los personajes más famosos en la historia de México es sin duda María Sabina, y quien ha leído sobre ella pues sabrá que María Sabina, lo que hacía era consumir estos honguitos que en ***náhuatl*** se llaman ***teonanacatl***, entonces, hay un testimonio, que a mí me parece bien importante, que es del propio fray Bernandino de Sahagún cuando dice que los mexicanos, los indios, así lo dice: se endemonizan con el consumo de plantas, él lo dijo así porque les digo la religión mexicana, fue satanizada, ¿no?, pero lo interesante es que menciona tres plantas, menciona el ***peyotl***, que es el peyote que actualmente consumen los huicholes, menciona los ***teonanacatl*** que significa carne de los dioses, que es de los ***mazatecos*** y, también, menciona las ***colxoxouhqui*** que son unas enredaderas de colores, ¿no?, entonces, estas tres plantas las menciona Sahagún en su obra *Historia general de las cosa de la nueva España,* y se da cuenta de que los indios, los indígenas pues consumían estas plantas en sus rituales, ¿no?, entonces, ese es el tipo de flores que está buscando nuestro cantor, cuando se topa con el colibrí frente a frente, es lo que él quiere saber, dónde están esas flores no las flores comunes y corrientes, que son bonitas, no, sino las flores que embriagan, que alegran nuestros corazones, que nos hacen ver el mundo de otra forma y que en ***náhuatl*** hay una forma de llamarle a ese mundo, a ese mundo sacralizado, que lo ve el hombre ***náhuatl***, se le dice ***Xochitlalpan***, la tierra florida, ¿no?, bueno, pues más o menos, de eso se trata el canto, allí se hacen alusiones a muchos conceptos ***nahuas*** importantísimos como el que se dice que el consumo de estas

plantas es para alegrar a ***Tloque Nahuaque***, que es la divinidad suprema del mundo ***náhuatl***, también se habla de ***Tlalticpaque***, el Dueño de la tierra; en ***náhuatl*** la superficie terrestre se dice ***Tlalticpac***, o sea, todo este mundo material que conocemos es el ***tlalticpac*** y él dice, pues el consumo de esas flores pues es para alegrarnos aquí en ***tlalticpac***, sobre la superficie terrestre y pues, bueno, ese más o menos es el tema del ***Kuikapeuhkayotl***. En resumen, todos los textos sagrados, sin excepción, pues a final de cuentas de lo que se tratan es del encuentro del hombre con lo sagrado, sea la religión que sea, entonces, en el ***Kuikapeuhkayotl***, este texto, pues es eso de lo que trata, del encuentro del hombre ***nahua*** con el mundo de lo sagrado, que no es poca cosa, es un tema importantísimo. Y, bueno, cómo es que llego hasta nosotros ese ***Kuikapeuhkayotl***, si les digo que es anterior a la conquista porque este canto no tiene la menor influencia del cristianismo ninguno, o sea, es un canto auténtico de la antigua religión ***nahua*** pero cómo es que llegó hasta nosotros. Bueno han de ustedes de saber que el canto sufrió el trauma de la conquista, o sea, que este canto está escrito en el sistema de escritura ***náhuatl***, que es como éste (señalando el texto ideogramático pintado)[340], ¿no?, que a nuestros ojos parecerían pinturas, ¿no?, pero no, son palabras de hecho, esto es como un tratado conceptual de filosofía, eso que está allí pintado pero bueno, ustedes saben que los antiguos mexicanos tenían sus ***amoxtlis*** pues éste canto estaba en un ***teomoxtli***, de allí lo sacaron, entonces, tuvo que pasar por ese doloroso proceso de pasar de un proceso de escritura a otro, o sea, de éste sistema de escritura de las pinturas lo pasaron a sistema que conocemos hoy, el alfabeto latino, las letras, a, b, c, d, e, f, g, ¿no?, entonces, no olviden ustedes que hay muchos sistemas de escritura, el que conocemos aquí como el español apenas es uno, ¿no?, está el griego, está el persa, está el árabe, está el chino, está el coreano, están los que usan en la India, en fin hay muchas formas de escribir, bueno, los mexicanos escribimos así (vuelve a señalar el texto pintado) pero este canto tuvo que ser pasado al sistema de escritura que conocemos, que usamos hoy, al alfabeto latino; ustedes han de saber que fray Bernandino de Sahagún, bueno, no solo fray Bernandino de Sahagún sino que lo españoles, mejor dicho los frailes, ya que llegaron aquí, pues lo que hicieron fue tomar a los jovencitos, a los niños de los señores sobrevivientes y se los llevaron a los conventos y ya en los conventos los educaron en el catolicismo, en el cristianismo les enseñaron a escribir y todo lo que les enseñaban ahí, entonces, Sahagún tenía un grupo de estudiantes indígenas ***nahuas*** que aprendieron hablar, no solamente el castellano sino también el latín y, entonces, por ahí hay crónicas donde se espantaban los españoles porque decían, o sea, son buenísimos, había ***nahuas*** como Antonio Valeriano, que sin ninguna bronca hablaba ***náhuatl***, español y latín a la perfección, decían ellos, ¿no?, entonces, como que les asusta eso, ¿no?, tanta inteligencia y al final dijeron no mejor hay que mantenerlos en la ignorancia, los indios educados no nos sirven, se nos van a revelar, lo mejor es que estén así puros ignorantes y, bueno, pero, entonces, Sahagún tenía informantes indígenas, quién exactamente fue quien lo hizo no sabemos pero si fue uno de ellos, el que paso de ese sistema de escritura al alfabeto latino y, por eso, es que tenemos éste canto, hoy. Entonces, actualmente, tiene ese canto… del siglo XIX de 1859, con la desamortización de bienes que hubo de la iglesia, todas las bibliotecas de los conventos fueron a parar a lo que iba ser la

[340] *Vid. supra*. Apéndice 3. p. 283.

biblioteca Nacional de la Biblioteca de la Universidad, entonces, así es como llegan todos esos escritos que estaban en los conventos, no solo franciscanos pero, bueno, fueron a dar a la Biblioteca Nacional, luego, se consideró perdido, había una referencia de García Icazbalceta pero no lo encontraban, pero ya a finales del mismo siglo XIX en 1985, el director de la Biblioteca Nacional, lo encontró y lo dio a conocer en el Onceavo Congreso de Americanistas y allí da a conocer que lo encontró, dice él que entre un montón de papeles viejos llenos de polvo, encontró una obra bellísima, es un libro, es un texto de 285 páginas que tratan de trece temas diferentes y el primero, que son las primeras ochenta y cinco páginas, son los que se llama *Cantares mexicanos*, en mil novecientos noventa y cuatro la U.N.A.M. edita la edición facsimilar, o sea, tal cual como está el original. Y, apenas, en dos mil once, imagínense después de un trabajo de Miguel León-Portilla y su grupo sacaron, finalmente, completo, es la primera vez que sale completo el *Cantares mexicanos* con la paleografía en ***náhuatl*** y la traducción de todo un equipo del castellano, entonces, por eso es que los conocemos, ya está la edición, ya se conocen, ya se pueden adquirir. Y, pues, nosotros tenemos allá en nuestra Escuela Emiliano Zapata éste texto, les digo se llama así el códice de la Poesía ***Náhuatl*** o *Cantares mexicanos*, como ustedes le quieran decir, y, pues, es motivo de estudio pero el mismo León-Portilla dice que este documento va a dar para mucho, o sea, que muchos investigadores, filólogos, antropólogos, historiadores, filósofos se pongan a estudiarle a esto porque lo que pone al descubierto esto pues que los antepasados, los ***nahuas***, eran pensadores, habían sabios, filósofos, elucubraron como todos los filósofos acerca de la vida y de la muerte, pues, como los griegos, ¿no?, pero pues estos son mexicanos; entonces, es una beta riquísima este *Cantares mexicanos*. Pero, bueno, en nuestro caso allá, al que hemos dedicado tiempo y dedicación es alprimero de los cantos que se llama pues el ***Kuikapeuhcayotl*** es el que conocemos y todo eso más.

¿Qué significa que aparezca en escena hoy?, ¿Cuáles son sus implicaciones sociales, históricas? O, como cada quien, bueno, para responder a eso yo diría que primero hay que tener en claro otro texto, que no está en *Cantares mexicanos*, este apareció por primera vez en mil seiscientos cuarenta y nueve pero está escrito en ***náhuatl*** del siglo XVI se conoce, no tiene título, pero empieza con la palabras "***Nikan mopohua motekpana in kenin yancuicatl yei tlamahuizotika***…" y se sigue así de corrido, ¿no?, entonces, como no tiene título lo que se ha dado es que, pues, se le ha dado por título las dos primeras palabras con las que empieza y son ***Nikan mopohua***, ese es el título con el que hoy lo conocemos, ¿no?; ¿de qué trata esta obra del ***Nikan mopohua***?, lo que sabemos es que fue escrito por un ***nahua***, está escrito ***náhuatl*** de mediados del siglo diez y seis y está en alfabeto latino, o sea, es muy probable que lo haya escrito otro de los ayudantes de Sahagún, de hecho, Miguel León-Portilla y muchos otros lo atribuyen a Antonio Valeriano que es el autor pero, bueno, más allá de quién es el autor, el hecho es de qué existe ese texto, ese documento; y, bueno, este de qué trata el ***Nican mopohua***, pues, ya lo conocen todos ustedes, ¿no?, porque este texto es de donde sale la historia de las apariciones guadalupanas, entonces, este texto lo que dice es que hay un ***mazehual***, o sea, un ***nahua*** que va caminando camino a ***Tlatelolco***, pasa por el cerro del ***Tepeyac***, escucha el canto de los pájaros preciosos a los que el cerro les parece responder, escucha una voz que lo llama, se topa frente a frente con una mujer y empiezan a dialogar en

náhuatl, la narración es bellísima porque la mujer se presenta y dice: ***Kaninehuatl inatzin***, ***in huey nelli teotl***, ***in Ipalnemoani***, ***in Tloke nahuake***, ***in Teyokoyani***, ***in Ilhuikahua***, lo que dice esa mujer al ***mazehual*** es: yo soy la madre del Dios verdadero, soy la madre de ***Ipalnemoani***, del ***Tloke nahuaque***, del ***Ilhuikahua***, y, entonces, se encuentran ellos dos, el ***mazehual*** que se llama Juan Diego dice: que piensa que está en ***Xochitlalpan***, y, entonces, ella la mujer le dice: corta, corta las flores, y entonces, Juan Diego toma su tilma y bla, bla, bla, esta historia ya la conocen. No les parece que hay algo allí, bueno, entonces, cuando nosotros decimos de las implicaciones del ***Nican mopohua*** es así de sencillo, ¿no?, lo que le ha dado sentido, sustento y fundamento al guadalupismo mexicano es el cristianismo, o sea, el evangélico y todo eso, ¿no?, lo que nosotros pensamos desde allá de ***Huitziltepec*** es que con el resurgimiento del ***Kuikapeuhkáyotl*** del *Cantares mexicanos* puede pasar algo muy serio, ¿no?, porque ahora el sustento que le puede dar al guadalupismo, el pilar o, bueno, el cimiento que le puede dar al guadalupismo podía ser que el ***Kuikapeuhkáyotl***; entonces, qué pasaría, ¿no?, que el culto guadalupano ya no estaría sustentado sobre el cristianismo sino, pues, sobre la religión que surgía en esta tierra hace más de dos mil años porque, piensen ustedes, que este pensamiento religioso, este ***Kuikapeuhkáyotl***, no surgió unos años antes de la conquista, estamos hablando de mucho tiempo atrás, entonces, en mi caso como ***nahua*** nosotros vemos que los orígenes de nuestro pensamiento religioso, cosmogónico pues es allá en ***Teotihuácan*** hace más de dos mil años, entonces, piensen ustedes, les digo que aquí en México surgió una tradición religiosa, no digo que mejor, no, pero tampoco digo que peor, solo digo que diferente, es que ésta es de aquí, no llegó de fuera, entonces, ha existido aquí durante más de dos mil años, llegó la conquista española, llega la imposición del cristianismo y nosotros pensamos qué ese pensamiento religioso no ha terminado, o sea, que encontró maneras para sobrevivir, para resistir, y hay muchos, ejemplos, me podría pasar mucho tiempo hablando ejemplos de estos pero creo que el más claro de todos es el día de muertos, ustedes busquen por donde quiera pero en la Europa cristiana nadie hace eso de poner su ofrenda y todo eso; a lo que me refiero es que hay elementos del pensamiento religioso, originario de aquí de los pueblos indígenas, en mi caso ***nahua***, que siguen vigentes, ¿no?, desde cómo se ve la vida, cómo se ve la muerte, la relación de la tierra, cómo se entierra a un difunto, todo eso no es del cristianismo, todo eso viene de la antigua religión que existió aquí en México y, bueno, de allí viene el ***Kuikapeuhkáyotl***, el origen del canto, de todos los cantos; entonces, pues, bueno con eso pensamos que si explicamos un poco de eso pues se entiende la importancia de este canto, ¿no?, la trascendencia que puede tomar ese canto, el ***Kuikapeuhkáyotl***. Bueno, la cosa es, con eso termino, allá en nuestra aula pues damos clases de varias materias pero uno de ellos es el ***náhuatl***, entonces, orita tenemos una clase de ***nahua*** los sábados de doce a tres y media y es precisamente en esa clase que hemos visto aspectos de la cultura ***nahua***, hemos visto historia, hemos visto política, de cómo era la política ***nahua*** anterior a los ***mexicas***, posterior a los ***mexicas*** porque nosotros, también, nosotros vemos que es un problema la aztequización del mundo ***nahua***, los ***mexicas*** son un pedacito así (señalando un gesto de poquito) apenas de toda la historia ***nahua***, entonces, hay mucho que pensar, el arte, ¿no?, lo hemos visto, la astronomía, las matemáticas, cómo medían el tiempo, cómo contaban los días, entonces, todo eso vemos en clase, bueno, es de ***náhuatl*** les digo pero tocamos varios aspectos y entre todo eso lo que hicimos fue ver el

Kuikapeuhkáyotl y, entonces, en esta clase se nos ocurrió allí con los alumnos, que varios de ellos son músicos que tocan en un grupo de rock, dijo, por cierto, y ¿cómo se escuchaba el ***Kuikapeuhkáyotl***?, ¿no?, porque una cosa es leerlo, ¿no?, como poema y otro caso es siquiera ponerse a pensar y cómo era cantado, o sea, con qué ritmo, con qué tonos y, entonces, todo eso empieza abrirnos ideas, la idea más clara fue, pues, vamos a descomponerlo, lo que en ***náhuatl*** se conoce como ***cencamatl***, o sea, una unidad de hablar, o sea, por ejemplo si digo: ***aquin tictemoa?***, eso es un ***cencamatl***, si digo otra frase, ¿no?, que tiene todo un sentido relacionado, todo un párrafo pues eso es un ***cencamatl***, bueno, lo separamos en ***cencamatl***, luego, lo separamos en sílabas fonéticas, entonces, una cosa de (inescuchable) y no se la quiero hacer larga pero la cosa es que la semana pasada el video que subimos a internet es el ***Kuikapeuhkáyotl***, o sea, no recitado, o sea, ya cantado, así como se cantaban esos cantos, bueno, pues es la invitación a todos ustedes quien quisiera escuchar y cómo era un canto de hace quinientos años, cómo se oía, ¿no?, esa métrica, porque tiene métrica, lo que hicimos fue ir a la métrica del poema porque la tiene, ¿no?, suena relindo ¡eh!, entonces, quien esté interesado pues busque "***mazehual*** quintos" en *Youtube* o en *Facebook* y lo puede escuchar y pues de mi parte, no quiero abusar del tiempo y solo quería venir a platicarles de eso , de ese canto sagrado, les digo es un canto religioso anterior a la conquista y creo que todavía no alcanzamos a ver su implicación y su trascendencia pero ya lo dará el tiempo porque así funciona la historia, con el tiempo; pero, bueno termino diciendo que los ***nahuas*** no estamos exterminados, no, hay pueblos ***nahuas*** todavía por todo el país en Veracruz, en Guerrero, los ***nahuas*** estamos vivos, así como ustedes los ***gnivas***.

Pues de mi parte es todo, gracias.[341 y 342]

[341] Discurso "***Kuikapeuhkayotl***", pronunciado el día en la "Cuarta Jornada Cultural" y "Primer Aniversario del Museo Comunitario *Quecholarte*" en el municipio de ***Quecholac*** del Estado de Puebla. https://www.facebook.com/watch/?v=471915963571580

[342] Para tener ejemplo contemporáneo en nuestra América de una ***cuicatziné*** les quiero presentar a Luzmila Carpio Sangueza mujer que da vida a la tradición del canto Quechua que con los mismos hilos de colores de nuestro relato —canto de las aves, respetuosa interacción con la naturaleza, terapéutica de la comunidad de personas— pinta sus cantares pero con sus propios rasgos culturales y, como es de esperar, con su propia concepción de persona; la siguiente presentación es a través de una entrevista del programa "Una historia debida" [en línea] del canal argentino *Encuentro,* conducido por Ana Cacopardo. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=ojOx7xPtuMQ>. [Última consulta: 27 de junio del 2019.]

VI.4 PROPUESTA DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE LA *NAHUATLACATL*

[…] hasta que todo este fecundo río
de enamorado semen que conjuga,
inaccesible al tedio,
no desenboca en sus entrañas mismas,
en el acre silencio de sus fuentes,
entre un fulgor de soles emboscados,
en donde nada es ni nada está,
donde el sueño no duele,
donde nada ni nadie, nunca, está muriendo…

—José GOROSTIZA—

Así, de esta manera y de esta forma, los caminos que hemos recorrido y *vivenciado*, y su confirmación —como es de esperarse— es el hecho de estar escuchando y presenciando en la realidad contemporánea un gran detalle de la *presencia* de los pueblos ***nahuah*** en un contexto nacional e internacional, dentro del hoy otrora orden económico político, con un nuevo ambiente de *estado de excepción* y con una nueva *actitud de reconocimiento*, poniendo atención en cómo la intervienen cotidiana y consentidamente desde la propia «antropografía» concebida como ***tlacatl***, es decir, mostrándonos cómo viven la "vida bien", la vida ***macehual***, la "vida digna", cómo hacen gozar a su *corazón* y cómo expresan su *entusiasmo*. No negamos nada de lo hasta aquí hecho, sino que, mejor aún, damos cuenta de que hemos utilizado estos valiosos instrumentales para comprender algo distinto y más amplio de nuestro propio sentido personal, exponiendo nuestra *intuición* directamente, sabiendo que a través de esa mediación logramos conocer y reconocer aproximada y ampliadamente sus maneras *inmanentemente trascendentales*, y que así logramos comprender, en sus propios términos, *valores* e *intenciones* como principios y como horizontes en su orientación personal de *sentido de vida*; de tal modo que, más allá de lo que ya hemos aprendido, habría que atender lo nuevo que nos ha dicho la ***nahuatlácatl*** que vive en el cerro del colibrí, con respecto de nuestros cometidos: el maestro Filo ***Citlalxochitzin***.

Resuena en nuestro *corazón*, entonces, del cotidiano mundo social ***náhuatl*** de la ***Mixteca*** poblana al que hemos accedido, en el que dice que hace quinientos años "no hubo romántico encuentro de dos mundos", sino "robo con violencia", "despojo", "explotación", "robo material y espiritual", "violenta imposición" de su "civilización del cristianismo occidental sobre nuestra civilización"; y que la única respuesta, frente a la "oposición" y

"resistencia" de ese orden de cosas, no ha sido más que la "represión", la "desaparición" y el "asesinato". Hoy, no obstante, de esta "situación desalentadora", el maestro Filo reactualiza imperturbable las posiciones: "¿nos conquistaron?", "¿nos vencieron?", en esa lucha entre "autonomía" y "autodeterminación" contra el "progreso" y la "occidentalización". Ante lo cual responde que, de entrada, "pareciera que sí", pero "la cultura ***nahua*** se niega a morir" ante la hoy "capitalista guerra cruel y despiadada"; y con eso esgrime su voz contra el epistemicidio americano. Y otra vez, no obstante, y a pesar de todo lo contrario, sostiene en sus manos la esperanza de que "hay que vivir nuestro tiempo" y reafirma así, con su instrumental, con todo su *corazón* y con todo su *ánimo*, que ***in xochitl in cuicatl*** (floricanto) son nuestro más valioso legado y herencia contra el miedo para vivir dignamente.

Sentimos y consentimos, pues, que ahí hay *sentido de vida*: «sentido inmanentemente trascendental»; y como damos cuenta sin "inocencias" e "ingenuidades", entonces nos *presenta* al ***Cuicapeuhcayotl*** con rastros que convienen a cabalidad con nuestras *intenciones antropológico-filosóficas*, como que es un "texto sagrado", "original", "auténtico y antiguo"; que *no se declama*, sino que *se canta*; pero, además, nos presenta otros que se *intuyen*: primero, que había sido ***icuilihtoc*** (escrito) en pintura, en un ***teocuicamoxtzin***; segundo, que en él se encuentra el *lazo comunicante* entre la *antigua religión* ***nahua*** y la *contemporánea religión* mexicana, y que enraiza el ubicuo credo guadalupano y que no se nutre del cristianismo de Occidente, sino del ***Nican mopohua*** —manifiesto religioso que, sabemos, tiene su origen en nuestra fuente-manantial; tercero, que el de acceder a la *comprensión* de la tradición, no será por medio del análisis, sino poniéndonos en las manos de la madre naturaleza con las ***yecahuiacaxochimeh***; y cuarto, que tenemos también, para recrearnos, el *sueño* como parte de esta *vida*, aquí en esta tierra, además del ***in xochitl in cuicatl***. Mostrándose así, por vía de sus propios sentires y haceres, la resistencia y continuidad de la tradición, del pensamiento y del conocimiento ***náhuatl***, que se nos presenta vigente, hasta este preciso momento, haciendo sociedad, buscando el "buen vivir". Y en realidad podemos seguir discurriendo mucho más de este *sui generis* cantar, pues, como dicen los maestros, es una gran nueva beta de estudio que dará mucho que decir en los muchos ámbitos disciplinarios, pero nosotros, a sabiendas de eso, lo mantenemos como uno de los más vívidos ***quetzalchalchiuitzitzinhuan*** (jades preciosos) de la tradición ***nahua***, tal que nos refleja, con su espejeante pulido, el *corazón regocijado* y el *entusiasmo expresado* de este nuestro

milenario pueblo místico; así, desde entonces, desde los ancestros hasta todas las ***nahuatlacameh*** que hoy comparten con nosotros el maravilloso regalo de la vida en los caminos de *infinitos México*.

VI.5 INCONCLUSIÓN PARA EL *VIVIR BIEN* CON COMPROMISO SOCIAL

¡Qué anochecido sabes,
tú, sin sabor!
¡cómo pica la entraña tu picaflor!…

—José GOROSTIZA—

Aquello que por los hombres no sabido o no pensado,
por el laberinto del pecho camina en la noche…

—J. W. Goethe—

Mil gracias derramando,
pasó por estos sotos con presura,
y yéndolos mirando,
con su sola figura
vestidos los dejó de hermosura…

—Juan DE LA CRUZ—

Después de todo el proceso que hemos transcurrido para llegar aquí, desde la suspensión del juicio hasta el levantamiento instaurador de las «concepciones prácticas ***nahuah***» en su pleno desarrollo en sentido trascendental, en condiciones y fines humanos en su conjunto, quedándonos como resultado el espíritu ***nahua*** en su trayecto vital, y habiendo también reconocido que la naturaleza universal es, en última instancia, desconocida —pues el conocimiento de ello se halla, más bien, básicamente en las relaciones de nuestras concepciones de las cosas—, hemos decidido presentar como propuesta práctica el intento de una dialéctica de la antropografía ***nahua***, desde sus *principios inmanentes* y *sentidos trascendentales*, para facilitar con ello su comprensión, puesto que nos parece valorable y relevante, pero, sobre todo, nos parece una práctica con los más altos fines de compromiso social en vías del *reconocimiento*, perfilando identidades en sociedad en el *infinitos México*

y ya se están abriendo los caminos. Disponemos, pues, del instrumental de esta «antropología filosófica de la persona ***nahua***» para el *conocimiento* y el *reconocimiento*, es decir, para revalorar el inmenso y grandioso «repertorio» de conocimiento de las diversas personas que hay en el México multinacional con sus particulares lenguas y culturas; tendiendo puentes, lazos, mecates de comunicación con los demás mexicanos; también contamos con el sustento de una historiografía transdisciplinaria de las vivencias, que nos deja encontrarnos con vivos sentidos inmanentemente trascendentales, siempre haciendo lecturas del *presente* en los diferentes contextos abiertos por las diversas situaciones sociales, pues es del presente de donde surge toda reflexión, narración o acción, ya que nunca deja de ser histórico, ni de tener un sentido trascendental a futuro. Este método sirve como camino práctico para tener un acercamiento entre las diversas personas que forman *infinitos México*; implica, por tanto, un proyecto y un ejercicio de identidad contra la enajenación cultural, para dar cuenta de la multiplicidad de los tiempos locales, regionales, nacionales, internacionales y universales que ocurren simultáneamente; también, por eso, se trata de un camino que propone al filósofx joven salir a campo, salir de las bibliotecas y salir al mundo para leer situaciones sociales, abriéndose así nuevos *espacios de comprensión* y *conocimiento* para la filosofía mediante el repertorio de concepciones, narrativas, prácticas y lo que desconocemos de todas las trescientas sesenta y más lenguas que persisten en el aire que compartimos todos.

Sucede, además, que cuando observamos los movimientos de nuestro espíritu, generalmente surgen y sentimos los elementos materiales que lo condicionan; entonces, por medio de un sentimiento compasivo, damos cuenta vivamente de la angustia, del cansancio, del esfuerzo que conlleva la existencia en una atmosfera económica, política y social desfavorable y, que aun teniendo totalmente determinadas las condiciones particulares que las provocan, las decidimos definir mejor por las transformaciones generales que dan origen a nuevas posturas personales, comunitarias y sociales.

En concreto, antes que cualquier consideración económico-política o social, *antropológicamente* nos salta a la vista el sorprendente aspecto de la naturaleza humana al considerarnos, ante todo, como un movimiento de energía, la cual captamos, acumulamos y gastamos; damos cuenta, por tanto, de que hay *personas* que para captar energía requieren gastar energía necesaria o que, del mismo modo, hay *personas* que no tienen esa necesidad de gastar para captar la energía que les es necesaria para mantenerse en el nivel que han

logrado, pues disponen de una cantidad de energía mayor de la que necesitan para continuar; aparece, entonces, un excedente que cada *persona*, *comunidad* y *sociedad* decide si acumula, sólo para consumir lo necesario en términos del orden establecido, o para consumirse en términos de un gasto irracional *otro*, tal vez uno místico-festivo, o uno colectivo, o uno de compartición del conocimiento; luego, a partir de esto, el *sentir pensado* coincide con aquel que se siente y piensa en el momento de su destrucción, revelándose, en ese momento negativo, un movimiento autónomo de las *personas* ante el *cosmos*. Ahí, entonces, hay un florecimiento de *sentipensamiento*, al señalarse el momento en que se destruye su *sí mismo*, el momento en que se reconoce en la noche y se *identifica* con lo desconocido, como un *desenlace*; ahí hay conocimiento en la eterna búsqueda de la adecuación del sentir-pensar con lo que concibe para intervenir concordadamente nuestra vida con la vida universal. Del mismo modo, entonces, cuando el *sentipensar* de una persona analiza el consumo de su energía acumulada, tiende a desembocar en un rapto del espíritu, en la suspensión del pensamiento, entrando luego, en último término del análisis, en un trance vivificante.

Así inconcluimos, reconociendo que esto, como final de un camino filosófico, es una perfecta traición al intelectualismo en beneficio de la vivencia; quedando, por tanto, iluminado sólo el riguroso encuentro entre los límites del conocimiento personal y el instante autónomo de la vivencia, con el "deseo de una vida digna de vivir, con y para los demás con instituciones justas".

Antropológicamente, ponemos en duda el valor de cierto conocimiento y ponemos desde el principio la(s) antropografía(s) como punto de partida en la meditación porque, aun habiendo sido una experiencia sistemática lo que nos trajo hasta aquí, ésta sólo tiene como fin la liquidación de la experiencia sistemática, puesto que nuestro intento ha sido a favor de mantenernos en la *intuición*; valorando así, por lo tanto, una silenciosa experiencia no sistemática; sumando más a la *literatura filosófica* con los *actos vivos del canto* y su fuerza dadora y quitadora de sentido para la construcción del espíritu humano. Integramos así un deseo de no-saber —para liberarnos de los encantamientos del saber, aun cuando nos procura tranquilidad— que aparece cuando arribamos al mundo de lo posible hasta el punto en el que la concordancia de una justicia social hace falta; cuando reconocemos que el supuesto saber de lo posible nos engaña, puesto que cesa para nosotros las posibilidades de lo supuesto imposible; y también en los límites interhumanos multiculturales donde nuestro saber es

contradicho. Integramos todo esto porque, al ser el saber sólo una concordancia, hemos arribado a un desarrollo contrario donde nuestro *sentido* se desviste en silencio para nosotros, mostrándonos su desnudez y dejándonos excitados con un *sentido* más profundo a descubrir, resintiendo la *vida* con una humana y deseable conciencia transparente que hace por integrarse respetuosamente a los contextos de la *Vida universal*.[343]

[343] Estas últimas inspiraciones las encontramos en Georges Bataille. *Cf.* G. Bataille, "La consumación", en *La oscuridad no miente*, pp. 45-48.

CONCLUSIONES

Así, en la delta de todos los causes de este río que tiene su nacimiento en el ***ameyalco*** del *Cantares*, por fin el antropológico ánimo filosófico que nos trajo hasta este último punto conclusivo en el que ahora nos situaremos, ha sido el de tener en este momento actual del año 2021 un *acercamiento comprensivo* con la ***nahuatlacatl***, esperando lograr conocerla en diferentes ámbitos prioritarios de su *persona*, precisando encontrarla en sus propios límites autoreferidos, entendidos como *antropologismos* para que nos reproduzcan un reflejo vivo de su *antropografía*. Esa orientación nos permitirá seguir tendiendo hacia la generación del reconocimiento *social y humano*, en términos políticos y sociales, dentro del contexto contemporáneo de *infinitos México*, participando en el logro de una sociedad diversamente cultural y lingüística. Para *comprender* esto, hicimos aparecer definitivamente tres espacios tratando de mostrar la recreación de la concepción de *sí mismo* desde su *lengua*, desde sus *relatos* y desde sus *haceres*, siempre abrevando de la reverberación de nuestra fuente principal, el ***Cuicapeuhcayotl***, para que sus *intenciones vitales* se nos revelaran como concepciones de «sentido inmanentemente trascendentales» con las que agarran de los ojos a la *vida*, cotidianamente, en el paso de los días y las noches.

Partiendo de la *intuición* de una continuidad de la historia de los pueblos ***nahuah***, con sus discontinuidades y transformaciones, más allá de los últimos quinientos años hasta el día de hoy, hemos retrotraído del pasado un antiquísimo «canto sagrado» que la *tradición* ***nahua*** nos ha legado, usándola como cápsula del tiempo que nos hace la entrega de ciertos *principios* y *valores humanos* que aún perviven imperecederos, de algún modo, hasta el día de hoy. En definitiva, lo que hemos expectado aquí nos muestra la confirmación de que los ***nahuah***, lejos de la *concepción* de «persona» occidental, entendida como *cuerpo y alma*, se enraízan en las suyas propias, así, por antonomasia como exponente categórico encontramos la concepción de <***tlacatl***>. La ***tlacatl*** que hemos encontrado es una *persona* que se cuenta a *sí misma* dentro de un *relato* como un <***yollotl***> y un <***ellel***>, en busca de ***in xochitl in cuicatl***, para regocijarse y entusiarmarse siempre en colectividad frente a lo sagrado, teniendo

como práctica personal la vocación de la recreación ritual, llevada a cabo social e institucionalmente, de un *carácter* para hacer sociedad y superar los conflictos que tanto la personalidad, las relaciones humanas y la certeza de la muerte provocan cuando se caminan los caminos de una *vida en comunidad*.

De entrada, hemos propuesto y dispuesto elementos para desarrollar los *criterios* de una «antropología filosófica», bajo ciertas *condiciones fenomenológicas*, para poder tener un *acercamiento comprensivo* con la concepción de <***tlacatl***> (persona) que tienen de *sí mismos* los ***nahuah***; lo anterior, siempre con la condición de ponernos en cuestión a nosotros mismos y de ejercitarnos en la *reconcepción* de lo que somos como *personas sociales* en un lugar multinacional llamado Estados Unidos Mexicanos, ***México***, con todas sus políticas y sociales autoadscripciones interioriores, haciéndonos ver que todas esas posibilidades humanas y colectivas están en juego en este preciso instante, tratando con esto de dar con un poco de *comprensión* de la *situación* que está aconteciendo hoy. Queda acentado que el *método* ejercido ha dado como frutos ciertos *antropologismos* que detallan la figura de la *persona* dentro de una «antropografia ***nahua***», los cuales nos han dejado descubrir los hilos de que está hecha la urdimbre del ***Cuicapeuhcayotl***, revelándose ahora, para nosotros, como «sentidos de vida inmanentemente trascendentales». Estos *antropologismos* nos persuaden a cuestionarnos por nuestros propios *sentidos de vida* que estamos llevando a cabo cotidianamente como habitantes de cierta ciudad, región o pueblo. Estos aportes ponen de manifiesto el *analfabetismo antropológico* y *lingüístico* de los mexicanos, que no hablamos alguna lengua originaria; lo cual es relevante respecto a las *antropografías* del pueblo ***nahua***, por no decir de los demás pueblos originarios de México. Por eso urgimos menesterosamente su *comprensión* para que haya lo más pronto un adecuado *reconocimiento*. El camino recorrido nos ha permitido dar cuenta de los más íntimos elementos primordiales de la «tradición intelectual ***nahua***», que nos acercan a su propia sensibilidad compartiéndonos su percepción del mundo. Nos estimamos, pues, como responsables de esto por el hecho de vivir en estas tierras, aunque no es que estemos obligados a conocer todas y cada una de las lenguas, sino más bien, tal vez, sólo la *ascendencia* propia y alguna otra diferente como mínimo, convirtiéndose esto en un ejercicio participativo de *reconocimiento* dentro la diversidad cultural, apelando así a una responsabilidad social, pues en estos tiempos apremian compromisos que, como puentes, conecten con la interculturalidad y

multinacionalidad. También, como logro práctico de este trabajo antropológico, hemos propuesto la realización de una *prueba de conciencia personal* por medio de una autoidentificación, haciendo el ejercicio de dar con nuestra propia adscripción de conciencia en términos de sus condiciones concretas, más allá de la propia ideología consciente o inconsciente. Pues ante el actual escenario de *epistemicidio* y *lingüísticidio* es imperativo responsabilizarse e instalarse en contra de esas prácticas, otorgándoles su justo prestigio a todas las formas culturales. Quedo atento y a la disposición de la corrección y crítica de los ***nahuatlatoqueh***, y de maestros y personas de otros pueblos interesadas en general, pues ellos, más que nadie, podrán evaluar tanto nuestros alcances aquí obtenidos, así como nuestras faltas de comprensión.

Primeramente, como ejercicio *antropológico*, a modo de depuración de la conciencia, hemos hecho por poner en cuestión nuestra actitud natural y suspender los paradigmas occidentales que usamos como hablantes del español, para que, a partir de ese punto, podamos intentar un *acercamiento comprensivo* desde los parámetros propios de la *cultura* ***nahua***. Ya en esta posición el primer paso *comprensivo* ha sido el paso del término de *persona* predominante en la cultura occidental, por el de <***tlacatl***> de la cultura ***náhuatl***; lo anterior, para tratar en todo momento con la propia *concepción* que ellos tienen de *sí mismos*, evitando partir del equivoco de reproducir sólo nuestra propia idea de *cuerpo y alma*, sino partir, más bien, de una *definición fenomenológica* que hiciera por explorar las actitudes propias de la ***nahuatlacatl***.

Asímismo, en nuestro encuentro con la ***nahuatlacatl*** en el Capítulo III, hemos averiguado, a partir de una perspectiva lingüística —o para ser más específicos, mediante la construcción de una «mirada semántica»—, cómo es que los ***nahuah*** se conciben a sí mismos significándose, señalándose, individualizándose y designándose como <***yollotl***> y como <***ellel***>, que son reconocidos como un ***cuicatziné,*** distinguiéndose y asemejándose a los demás: ***teteuhtin***, ***tepilhuan***, ***cuauhocelotihuan***, ***tlacah***; *concepciones* que actúan como *principios inmanentes*, que permiten nombrarse, en primera instancia, con diversas voces que aluden de diferentes formas a su «persona», conformando la propia sensibilidad y, con eso, el conocimiento de los otros y del mundo, además, guiando y justificando el comportamiento práctico dentro del complejo entramado del orden social; aunque ha sido necesario consignar que los otros no sólo son *otras personas* —tal y como lo solemos pensar—, sino también

aves, mariposas, manantiales, montañas y entidades divinas —*concepción* que, como hemos dado cuenta, no se corresponde con un antropocentrismo, pues actúa generándose una estructuración distinta del universo al que estamos acostumbrados desde el pensamiento occidental, donde las *personas* no son ya el centro del cosmos, sino elementos homólogos, por lo que podemos decir que esta antropografía está gestada como una visión antropológica no-antropocéntrica—, pues ellos, los demás, las *otras personas*, también tienen *corazón* y *ánimo* en un espacio de comunicación más allá del lenguaje proposicional. Aquí hemos sostenido que no es que todo sea *lenguaje*, sino más bien que todo en la experiencia humana accede a un «horizonte de sentido» sólo con la condición de ser llevado al *lenguaje*, es decir, no es que la *lengua* diga a la «persona» en sentido estricto, sino que es su primera condición. Para ellos, toda *persona hablante*, se dice —o, se canta como en el canto— desde su interior, en diferentes espacios, pero también a través de los diferentes tiempos, partiendo siempre desde el presente, aunque proyectándose a futuro recuperando constantemente el pasado. Su verbalización nos muestra su figura en movimiento, mediante el cual se nos presenta entonces una *persona cantante*, en búsqueda permanente de *cantos*, para entusiasmar a todos llevando a cabo su vocación trascendental. De igual manera, en este mismo Capítulo, en segundo momento, hemos asumido tales aportaciones lingüísticas, pero desde una «mirada pragmática» que nos permitiera asumir su pertenencia al *lenguaje*, pero entendidas ya específicamente como «situaciones de discurso», en las que la significación de una proposición depende del contexto de interlocución, es decir, como un «acto ilocucionario» con el valor de una *promesa* que tiene que ser cumplida y no sólo como un «acto locucionario» con el valor de una mera *constatación*; hemos preferido, entonces, enfocarnos en la *intervención* en el mundo que se logra por medio de la *palabra*, tratando de señalar qué hace con su *lenguaje* —cantado— y poniendo atención, más que en la literalidad del texto, en los *verbos realizativos* que cumplen con ciertos actos que son convenciones de la tradición. Esto explica por qué la *intervención* que hace un cantor en su interior y en su entorno natural, social y sagrado, sólo se puede lograr cabalmente mediante un «acto de compromiso». Entonces el ***yollotl*** aparece como un recipiente personal de facultades y proyectos que proponen como *desenlace* en ***teyolquima*** y en ***tetlamachtli***, mientras que el ***ellel*** se aparece como un recipiente de pasiones intensas que tienen que ser expresadas en forma de ***mocemellequixtia***. Los desenlaces son logrados por la intermediación y

compartición ***in xochitl in cuicatl*** con toda la amplia sociedad ***nahua***, desde las aves y mariposas y el ***tlaticpaque***, hasta toda la comunidad y el ***tloque nahuaque***, entendido como la suma concreción, para que intervengan con ***tepacaauiacaihuintia***. Todo esto en menosprecio de los ***ahtley imacehuallo*** y favoreciendo a los ***imacehuallo***.

En el Capítulo IV, desde una perspectiva narrativa con una «mirada semiológica», el cantar fuente se mostró como un *relato* que, más allá de las descripciones, se podía presentar como un sistema de principios y sentidos susceptible de un «análisis estructural» que diera cuenta de cómo se gestan, relacionan, distribuyen e integran sus *códigos*, y sobre cómo pueden ser vistos, entonces, como *raíces*, *acciones* y *sentidos* según su organización. También quisimos profundizar en el *relato*, justo por lo anterior, exponiéndolo como un *tejido*, dando cuenta del amarre de todos los hilos y de cómo está conformado según las «secuencias antropológicas» que dibuja la identidad de la ***nahuatlacatl***, descubriendo todos los sentidos de cada *código*, intentando responder a la cuestión acerca de cómo es que estos se narran a sí mismos —dando cuenta que, en cierto momento, todo *código* es en sí una *institución*. Encontramos así a una *persona* que se va relatando a sí misma como el ***yollotl*** de un ***cuicatziné*** realizándose en la promesa del *compromiso* de buscar, encontrar y consagrar ***in xochitl in cuicatl***; primero, para entusiasmarse él mismo y, luego, para entusiasmar a toda la comunidad y lograr el regocigo del *corazón* de todos frente a la divinidad del ***Tloque nahuaque***; así como también se narra cumpliendo su proeza, superando todas las tribulaciones de la búsqueda, logrando encontrar el canto donde las flores y, después, presentándoselas a la comunidad y llevando a cabalidad su *palabra*, es decir, su *canto*. Nos encontramos, luego, en un punto que parecía un próximo final al concretarse la escena del compromiso y la promesa cumplida, mas esto sigue superponiéndose a la expectativa, haciendo una fractura narrativa y poniendo en crisis toda la exaltación sucedida, introduciendo así los elementos sombríos de la socialibilidad con los ***ahtley imacehuallo*** y, además, lo *trascendental* de la muerte y la vida; entonces, la actuación es inconmovible, pues el cantor responde con ***in xochitl in cuicatl***, conjurando el conflicto social y a la muerte. La narrativa deja ver cómo la promesa del cantor tiene un sentido social, pues hace siempre por convivir con toda la comunidad, aunque principalmente la nobleza, pero sobre todo distinguiendo entre dignos e indignos, entre merecedores e inmerecedores, contrastando a la escena festiva con otra, sin edulcoraciones ni colores brillantes, al escuchar el llanto del

corazón frente a la tragedia. Lo que se cuenta, pues, parece configurarse como la doctrina de ***in xochitl in cuicatl***, es decir, de una *institución social* que nos muestra una disciplina para lograrse a sí misma manteniendo entusiasmados a todos los ordenes del cosmos, no sólo el humano.

En el Capítulo V, desde la perspectiva de la *praxis* con una «mirada práctica», tratamos de aprehender la *presencia* de la ***nahuatlacatl***, no desde el *qué dice*, tampoco desde *cómo se cuenta*, sino desde el *qué hace*. Para eso hicimos una «adscripción antropológica» para atribuirle un segmento de movimiento en el mundo a alguien que identificamos como su «agente», enfrentándolo como un «sí mismo» responsable de sus actos, identificado por cómo actúa cooperativamente con los demás, bajo el criterio de la *promesa*, pero más específicamente desde las dimensiones *histórica* y *entnográfica*. Primero, ampliamos el panorama con la propuesta de una «historia de larga duración» que nos dejara entrar al estudio de la *historia antigua* ***nahua,*** una de más de quinientos años, una milenaria, que se desenvuelve refiriéndonos a ella como la interrelación de las múltiples y diversas historias propias y originales de todos y cada uno de los pueblos nativos del ***Anahuac***, previa a 1492, siendo estos los antiguos escenarios de una ***nahuatlacatl cuicatziné,*** la cual pervivió realizando ***in xochitl in cuicatl*** como una práctica social y socializante dentro de una estructura institucionalizada de lo ritual, que perpetuaba la sociedad desde los conservatorios consagrados para mantener memoria y reproducción tanto de la palabra como de los cantos. Así tenemos a la tradición social ***in xochitl in cuicatl*** como un núcleo duro trascendental de nuestra *historia antigua* presente en la *historia actual*; tradición social que funcionó y funciona de ciertas maneras con ciertos propósitos según la situación social y la facción política del momento histórico de cada pueblo; pero así apareció, entonces, tanto dentro como fuera del ***Cuicapeuhcayotl***, la *presencia* del ***cuicatziné*** en todo su trayecto prometido. Luego, con la muy apreciable ayuda del maestro López Austin, hemos podido explicar y analizar cómo es que la presencia de la ***nahuatlacatl*** nos muestra que el ***Cuicapeuhcayotl***, más que una *interpretación* del mundo, es su *intervención práctica*; así hemos dado cuenta, al interior de la tradición ***nahua***, de la existencia de personas con carácter tanto divino como histórico: estereotipo personal que se ajusta con el ***cuicatziné,*** haciéndolo aparecer como protagonista en las historias de la antigüedad y permitiéndonos asumir que, dentro de un orden cultural místico y social del mundo, el carácter más remarcable de cierta ***nahuatlaca*** que se

desenvuelve como ***cuicatziné*** es su actitud práctica, ya que lo convierte en una manifestación de lo sagrado, en tanto que *persona ritual* y *ritualizante*, de todo el ámbito cultural. El *cantor* es una «persona», sin duda alguna, que ha intervenido los distintos espacios naturales y culturales con sus prácticas ritualizantes, haciendo manifiesto lo sagrado, pues mediante tal práctica sacralizante experimenta y provoca la experiementación en los demás de la cotidianidad del mundo a través de lo divino; teniendo como resultado de tales experimentaciones distintas *hierofanías* ante lo natural, ante lo social y ante lo sacro y ontológico. De tal modo que aparece la ***nahuatlacatl*** consagrada al cumplimento de la *promesa* de ***in xochitl in cuicatl***, interviniendo corporalmente los ámbitos de su vida para tratar de seguir reproduciendo la memoria y tradición de su propio ***altepetl***.

Luego, a trasluces de la historia, recuperamos una reconstrucción del «complejo semántico» ***tlac-***, en cuanto nos permitió acercarnos a la *corporalidad en acción* de la concepción de <***tlacatl***> y nos encontramos con una amplia muestra de construcciones en ***náhuatl*** con sus traducciones al español, según la consciencia colonial, que nos dejan ver cómo se mantiene un umbral para pasar de un mundo cultural a otro con el paso del término de 'persona' al término de '***tlacatl***' como primer instancia, puesto que refieren a las actitudes humanas evidentemente como su significante; la muestra es positiva, negativa y mucho más: calidad moral humana, hombre, humano, pacífico, benigno, afable, tierno, casto, hábil, hombre pulido, noble, señor, calidad humana, y no ser humano cruel, ser perverso, inhumano, hombre en vano, vicioso, inhábil; además, felizmente encontramos —como ejemplos que forsozamente se ajustan a los hallazgos de esta antropología— ***tlacacemelle*** (dueño de impulsos apaciguados, apacible, de fácil relación), ***tlacayotl*** (humanidad), ***tlacanemiliztli*** (vida humana), ***tlacamelahuac*** (sano, de integridad humana recta, no-esclavo, no-sometido); estas y más actitudes dejan ver las tendencias de nuestra «persona». Después, la ***tlacatl*** entendida como un conjunto de *concepciones anímicas* nos permitió encontrarnos con sus movimientos interiores, todos ellos generadores de impulsos básicos que direccionan las intenciones humanas en la vida desde los *antropologismos* hallados: nos referimos a esos movimientos que comprendimos —siguiendo a López Austin— como «procesos de vitalidad» (vida, energía, vigor), como «procesos de conocimiento» (percepción, comprensión, memoria, conciencia, imaginación, razón, pericia), como «tendencias» (hábito, afición, comportamiento, voluntad, temperamento) y como «afección» (sentimiento,

emoción, pasión, estado de ánimo). Estos *antropologismos*, además, nos permitieron dar cuenta de un gran número de *concepciones* que bosquejan *actitudes* de la acción anímica de las ***tlacameh***, teniendo siempre presente que aquellas son génesis de los movimientos interiores. Así, las acciones que expresan al ***yollotl*** y al ***ellel*** se identifican con la ***nahuatlacatl*** en tanto que forman parte de la condición humana. De tal modo, el *antropologismo* ***yollotl*** se identifica con las *personas* en cierto estado o ciertas acciones: *actuar con él*, *poseerlo*, *carecer de él*, *tenerlo de algún modo*, *sentir con él*, *no sentir*, *tenerlo presto*, *desesperarlo*, *hacerlo doler*, *hacerle pasar trabajos, fortalecerlo*, *tenerlo débil*, *endurecerlo*, *tenerlo blando*, *avivarlo*, *amortecerlo*, *tenerlo grande*, *mantenerlo bien*, *tenerlo completo*, *hacerlo bueno* o *recto*, *hacerlo malvado*, *despertarlo*, *atemorizarlo*, *tenerlo maduro, tenerlo joven*, *asentarlo*, *elevarlo*, *levantarlo*, *mantenerlo en alto*, *dirigirlo hacia arriba*, *hundirlo*, *envolverlo*, *abrirlo* o *descascararlo*, *darle la vuelta*, *enderezarlo*, *hacerlo girar*, *enfermarlo* o *tenerlo enfermo*, *amargarlo* o *tenerlo amargo*, *estragarlo*, *tenerlo inmune a daños*, *calentarlo*, *abrasarlo*, *hacerlo hervir*, *hincharlo*, *enfriarlo* o *tenerlo frío*, *rasgarlo*, *perderlo*, *destruirlo*, *tenerlo perdido* o *destruido*, *oprimirlo*, *perfumarlo*, *tenerlo doble*, *hacerlo cundir*, *extraerlo*, *tenerlo crudo*, *mostrarlo* o *exponerlo*, *comerlo*, *tenerlo en buena disposición hacia la gente*, *hacerlo aborrecer a la gente, unirlo a otra persona*, *dirigirlo hacia algo*, *seguir algo con él*, *arrojarlo hacia algo*, *alcanzar algo con él*, *acertar con él* o *atinar con él*, *unirlo a algo* o *dejarlo caer en algo*, *no tenerlo en cosa alguna*, *tenerlo alejado de algo*, *hacerle saber algo*, *hacerle contener algo*, *tenerlo ignorante*, *alcanzarlo*, *captarlo*, *leerlo* u *verlo*, *llamarlo*, *conversar con él*, *llegar a sí mismo*, *obrar desde él*, *mantenerlo en sus sitio*. También, al *antropologismo* ***ellel*** como condición de *persona* se identifica en ciertas acciones o estados: *actuar* con *él*, *poseerlo en abundancia*, *carecer de él*, *actuar solamente con él*, *endurecerlo*, *hincharlo*, *mantenerlo limpio*, *hacerlo malvado*, *disminuirlo*, *aborrecer*, *elevarlo hacia las cosas*, *unificarlo*. Tales actitudes nos muestran, por lo tanto, una serie de *sentidos prácticos* vistos por nosotros como *valores* y *antivalores* que determinan por completo a la ***nahuatlacayotl***. Los *valores* hallados como sentidos prácticos en el ***yollotl*** son la vitalidad, el ánimo, la reflexión, el reconocimiento, la comprensión, el ingenio, la diligencia, la inteligencia, la certeza, la habilidad, la discreción, el albedrío, la intención, la disciplina, la alegría, el placer, la constancia, la magnanimidad, la constancia, el esfuerzo, la compasión, la virtud, la seguridad, la madurez, la tranquilidad, la satisfacción, la

contemplación, el amor, la atracción, la libertad, la confianza, la bondad, la intuición; su antivalores son la pereza, la desmemoria, la pesadumbre, la turbación, el enojo, la aflicción, la fatiga, la pena, la inconsistencia, la obstinación, la maldad, el miedo, el descuido, la perversión, la discordia, la locura, la pasión, la envidia, la insinceridad, la ira, la inconformidad, la irresolución y el desatino. Los valores hallados en el ***elel*** son el ánimo, la diligencia, la inteligencia, el esfuerzo, el deseo, la voluntad, la alegría, la tranquilidad, el placer y la recreación; con antivalores están la pereza, la pena, la angustia, la aflicción, la imprudencia, el enojo, la locura, la codicia y el odio. Actitudes que dejan ver la movilidad de las ***tlacameh*** a través del tiempo, donde el proyecto es la *persona* misma, la comunidad y el orden universal.

A trasluces de la etnografía, con el trabajo reciente en las comunidades ***nahuah*** del río Alto Balsas, ***Ameyaltepec*** y ***Oapan***, del Estado de Guerrero, contamos con los aportes de las miradas, tanto *etic* como *emic*, que nos ofrecen perspectivas externas e internas, respectivamente; una desde conceptos comparativos y otra desde las propias concepciones. Planteamos lo anterior como parte del avance teórico dentro de un proceso en el que superan inconsistencias de las etnografías del siglo XX, que creían en los indígenas prehispánicos como el grado de máxima expresión, además de considerar que todas las personas ***nahuah*** comparten la misma concepción de cultura y, sin aceptarles el protagonismo de su historia, para siempre tratarlos, a final de cuentas, como sociedades en reproducción, logradas por las adaptaciones al cambio, con innovaciones colectivas de carácter político. Así, el concepto comparativo de *grupos domésticos*, utilizado para observar cómo conforman su comunidad, nos permitió el encuentro de la ***tequitlacatl***, de carácter sociopolítico, que articula las relaciones humanas mediante servicios de ***tequio*** comunitario para adquirir, del mismo modo, ciertos derechos dentro de una organización de cargos rotativos de autoridad ritual y política, adquiriendo voz y participación en las asambleas; la «persona» que es ***tequitlacatl*** es un ciudadano que trabaja, jefe de familia o de un grupo doméstico; habiendo casos en donde, faltando el hombre, una mujer toma el lugar convirtiéndose en la jefa de familia y a tal persona se le llama ***cahualteh***; adquiriendo de ese modo *pertenencia* al pueblo, creando estructura social y un tendido para hacer posibles los intercambios económicos. Luego, desde el otro acercamiento, las *concepciones propias* de las relaciones sociales nos muestran como se articulan mediante una organización particular, generando su comunidad. Lo anterior dejó

ver un flujo que brota del ***tequitl*** y que hace circular la ***chicahualiztli*** a través del ***tlazohtlaliztli***, pudiéndose producir relaciones por la ***huapahua*** y el ***tlacaiitaliztli***, y generando una relación familiar y una unidad que se mantiene por cooperación y no sólo por un vínculo biológico o residencial. Esto nos dejó ver cómo se identifican personas, grupos domésticos y el pueblo a partir del ***tequitl***, creándose redes de intercambio y compartición de bienes; de tal modo, tales *concepciones* son —de tenerlas como efectivas— estrategias organizativas de reproducción cultural en estas comunidades ***nahuah***, unas que constituyen personas y relaciones sociales dentro de una cosmovisión ritual y festiva. Así que hemos dado cuenta de *concepciones* que vienen desde un tiempo atrás y se confirman de manera convincente en *prácticas concretas*, actualizando en ellas su conciencia histórica y la memoria de su identidad. Todo esto como muestra de que la atmosfera de ritualidad se muestra como un rasgo característico y definitivo de la *identidad* de los pueblos ***nahuah*** y de sus *personas*, uno histórico y contemporáneo, que siempre se manifiesta con un sentido práctico, comunitario, creando relaciones sociales y formas de intercambio con la circulación del trabajo y con sus *antropologismos* hechos acción, configurando así el orden social.

Ya en el Capítulo VI, tomando en cuenta todo lo comprendido hasta este momento (concepciones, narrativa, praxis), hicimos por un acercamiento más que nos enfrentara a la *inmanente presencia de la* ***nahuatlacatl*** *y* de su «vivencia ritual actual» en el *infinitos México* contemporáneo, pero ahora sin atender a lo escrito, sino a la oralidad desde el presente histórico y social actual, tratando de vislumbrar sus *intenciones*, pero desde la «vivencia de sus sentidos trascendentales» dentro el marco de la ***nahuatlacayotl*** y de la institución de ***in xochitl in cuicatl***, comprendido en la propuesta de un sonado "buen vivir"; entonces, decimos que *Cantares mexicanos* es una trascripción de cantares de una *antigua práctica del canto* ***náhuatl***, por lo que no es sólo poesía y no puede ser tratado sólo como literatura, sino que aparece mejor mostrándose dentro de una *tradición performática* que forma parte de un conjunto de *prácticas rituales* que escapan a la escritura; ahí las palabras dejan de ser *signos escritos* desplegándose sonoramente en un ambiente ritual entre música, aromas, flores, trance y todo un *entramado institucional místico social*. Se ha tratado, pues, de fijarmos en lo que está entre lo cantado —pronunciado— y lo escuchado, dejando de pensarlas sólo como relaciones *metafóricas* que representan imitando la realidad y, más bien, teniéndolas en cuenta como *relaciones metonímicas* que guardan más una relación entre *performance* y

realidad, y reconociendo que el saber y el conocimiento también pasa a través del cuerpo y no sólo de la escritura, donde el canto se entrelaza con las realidades que canta. La *performance*, por lo tanto, nos ha permitido reconocer que todo aprendizaje, almacenamiento y transmisión del saber atraviesa el cuerpo y que siempre se requiere de la *presencia* de personas para su producción y reproducción. De este modo, hemos podido encontrarnos con una tradición que se inscribe en la historia corporalmente, constituyendo personas, transmitiendo *memoria* y proyectando *valores* culturales transgeneracionalmente, proyectándose la necesidad de una histiografía de las vivencias que abre estos «espacios de comprensión» donde las personas se inscriben en el tiempo y el espacio con sus «intenciones inmanentemente trascendentales».

Descubrimos así que, en buena parte, de lo que aquí se trata es de escuchar y vivenciar más que de analizar e interpretar. Para ese ejercicio es que nos hemos puesto a escuchar a un ***nahuacuicani*** de la Mixteca poblana del pueblo de Santa Clara ***Huitziltepec***, quien nos interpela para hablarnos tanto del ***Cuicapeuhcayotl*** y de los pueblos ***nahuah.*** Por lo que tenemos que escuchar la palabra del ***cuicani*** Filo ***Xochicitlaltzin***, en posición de *reconocimiento*, como ejercicio práctico de esta «antropología filosófica», mediante una *aproximación comprensiva*, pero partiendo de nuestra propia *intuición*, puesto que estos valores y sentidos son sus principios y horizontes en las orientaciones de un "buen vivir digno". Suscribimos sus palabras, entonces, como una perspectiva histórica y social actual como ***nahuatlacatl*** de la Mixteca poblana, de lo que ha sido de su pueblo y de su conocimiento de ***in xochitl in cuicatl*** en el ***Cuicapeuhcayotl***: primero, nos habla de algo que no fue un romántico encuentro entre dos mundos, sino un robo con violencia, despojo, explotación, robo material y espiritual, violenta imposición de su civilización del cristianismo occidental contra de la civilización ***nahua*** y que, frente a la oposición y resistencia, hubo represión, desaparición y asesinato; y, pese a todo eso, hoy reactualiza posiciones y se dice "no-conquistado", apostando por la autonomía y la autodeterminación, esgrimiendo su palabra contra el epistemicidio, sosteniendo en su pecho que ***in xochitl in cuicatl*** es nuestro más grande legado y herencia para seguir viviendo dignamente. Mientras que del ***Cuicapeuhcayotl***, como canto original y religioso de los antiguos ***nahuah***, nos comparte que estaba escrito —pintado en la antigua escritura— en un ***teoamoxtzin***, que es un lazo que reúne en una continuidad la antigua religión con las manifestacones

contemporáneas; también nos comparte que, para una mejor comprensión, haríamos mejor en recurrir a las *plantas enteógenas* que a los análisis de investigación, y que, además de *la flor y el canto*, poseemos el *sueño* para *"vivir bien"*. Nosotros, los lectores, después de escuchar y conocer al ***cuicani*** Filo y su palabra, como *personas responsables* hemos de tener una actuación de simpatía o de empatía, pero a fin de cuentas reaccionaremos de alguna manera. Nos quedamos, pues, en que todo el ejercicio anterior ha sido consecuentado tratando de *comprender* lo que hay de *trascendental* en las *personas* de los pueblos originarios, puesto que se vislumbran firmes, incolumnes y festivos por varias ciertas regiones mexicanas.

Por otro lado, como excepción a lo que acabamos de proponer, la última concreción lograda, al fin y al cabo, es el reconocimiento de las experiencias límite en donde las *personas* se encuentran con su conocimiento cultural frente a otros conocimientos culturales y frente a los límites de lo desconocido en los propios espacios y tiempos contextuales de sus situaciones, como desenlace donde recreamos la necesidad de una escena audaz para una conciencia que busca adecuar el ritmo de su vida personal y social al ritmo de la Vida universal, pero siempre desde sus condiciones particulares a pesar de las contrariedades.

Hay que tomar todo este trabajo como parte de una incipiente «antropología filosófica ***nahua***», que se pone al servicio de la *comprensión* de los pueblos originarios para contribuir en el ejercicio de hacer *conocimiento* y lograr el *reconocimiento* de los pueblos ***nahua***, y de todas las particulares y diferentes *antropografías originarias* sin exclusión de ninguna. Por lo que también reconocemos que falta mucho trabajo interpretativo por profundizar y por establecer en cada uno de los elementos aquí consignados a través de los distintos tiempos históricos, para ampliar la muestra, y, por lo tanto, lograr el *reconocimiento*; pero más necesario se vuelve, no tanto *interpretar*, sino *comprender* y dejar que ellos nos enseñen todo lo vital de lo que saben. Damos cuenta que aquí no hemos hecho mucho por nuestra cuenta, sino, más que nada, hemos hecho todo por mostrar y proponer cómo aprehender lo que hay de *vital* entre todos «nosotros», los diferentes mexicanos que somos; sin embargo, nos queda la gracia de haber producido un tanto de entusiasmo al profesar este camino como propuesta práctica de *acercamiento* y *reconocimiento* de los distintos «nosotros mismos», pues, al tratar de cosas tan vitales, lo más que puede suceder es que nos revitalicemos sintiendo lo vital puesto que ahí precisamente está lo que proponemos *trascendental*.

Más allá de los límites comprensivos, teóricos y prácticos, para el conocimiento de nuestro «pueblo de estudio», que han surgido en esta investigación filosófico-antropológica, hemos encontrado que, en un primer momento, siempre está el paso de una estructura de *conciencia práctica* dentro del habla española —como suceso recurrente en México— a una estructura de *conciencia práctica* dentro del habla ***nahua*** —o alguna otra lengua originaria—, puesto que se requiere el paso intercultural de una particular configuración de la sensibilidad a otra, aunque muchas veces la circunstancia actual en la que se vivimos provoca tales encuentros. Por lo que, ante el desconocimiento de las *concepciones vitales* que perviven, así como de su "buen vivir", y tomando en cuenta el amplio y apremiante escenario sociocultural, proponemos la aplicación de los caminos de esta «antropología filosófica» a todos y cada uno de los pueblos originarios para ir resarciendo la *deuda de conocimiento* que tenemos con nuestras antiguas tradiciones contemporáneas de conocimiento. Lo anterior se manifiesta sobre todo en *reconocer* otras maneras de conocimiento —igual de vitales y valiosas que cualquier otra— que conforman el *sentipensar* que se logra por la intensificación de los sentidos cuando se hace uso de ciertas disciplinas y consumos para acceder a *estados efusivos de conciencia* en ámbitos de la «conciencia mística», esto como necesario para continuar con la buscada *comprensión* profunda de lo mexicano y sus variadas *raíces antropológicas*; por lo que es de reconocer que ahí hay otros *espacios prácticos* de *comprensión*, que hace falta ejercer y elucidar, para lograr el *reconocimiento* de lo que somos como *personas* que habitan estos hermosos y vivificantes confines del *infinitos México*.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTE PRINCIPAL

CÓDICE, *Cantares mexicanos.* 2 tomos / 3 volúmenes. Edición de Miguel León Portilla. Paleografía y traducción de M. León Portilla, Librado Silva Galeana, Francisco Morales Baranda y Salvador Reyes Equiguas. México, Universidad Nacional Autónoma de México / Fideicomiso Teixidor, 2011.

FUENTES SECUNDARIAS

LIBROS

AUSTIN, Jonh Langshaw, *Cómo hacer cosas con palabras,* Traducción de Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi, Paidós, Buenos Aires, 1982.

ALCINA FRANCH, *José, Mitos y literatura Azteca*, Alianza Editorial, Madrid, 2008. (Colección Humanidades)

ARENDT, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*. Traducción de Guillermo Solana. Madrid, Taurus, 1974. (Ensayistas, 122, Serie maior)

BARTHES, Roland, *La aventura semiológica*. Traducción de Ramón Alcaide. 2ª edición. Barcelona, Paidós, 1990. (Paidós Comunicación, 40)

BATAILLE, Georges, *La oscuridad no miente.* Selección, traducción y epílogo de Ignacio Díaz de la Serna. México, Taurus, 2001. (Pensamiento)

BENAVENTE MOTOLINIA, Toribio, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales della*, edición de Edmundo O 'Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971. (Historiadores y cronistas de las Indias, 2)

BONFIL BATALLA, Gillermo, *México profundo. Una civilización negada*. México, Editorial GRIJALBO, 1989. (Los noventa)

BRAUDEL, Fernand, *La historia y las ciencias sociales*. Traducción de Josefina Gómez Mendoza. 2ª edición. México, Alianza Editorial Mexicana, 1989. (Sección Humanidades)

BRICE HEAT, Sherley, *La política del lenguaje en México*. 2ª edición. México, INI, 1986.

BRODA, Johanna, *La montaña en el paisaje ritual,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2001.

CLAVIGERO, Francisco Xavier, *Historia antigua de México*. Tomado de la edición de 1826. Puebla, Secretaria de Cultura Puebla, 2000.

CÓDICE, *Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, Introducción y traducción directa del náhuatl de Primo Feliciano Velázquez. Prefacio de Miguel León-Portilla, primera edición electrónica en PDF, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2019. (Primera Serie Prehispánica 1)

DE LA GARZA, Mercedes, *Sueño y éxtasis: visión chamánica de los nahuas y los mayas*. México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

ELIADE, Mircea, *El mito del eterno retorno*, Trad. Ricardo Anaya, Emecé, Buenos Aires, 2001.

EMBRIZ, Arnulfo, *México. Lenguas indígenas nacionales en riesgo de desaparición. Variantes lingüísticas por grado de riesgo,* México, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), 2000.

GARIBAY KINTANA, Ángel María, *Poesía náhuatl*. 3 vols. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1968. (Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl. 4-6)

GARIBAY KINTANA, Ángel María, *Historia de la literatura náhuatl*. 2 vols. México, Porrúa, 2007. (Biblioteca Porrúa, 1)

GOOD ESHELMAN, Catherine, *Múltiples formas de ser nahua. Miradas antropológicas hacia representaciones, conceptos y prácticas*. Morelia, El Colegio de Michoacán, 2015. (Colección Debates)

HERNÁNDEZ DÍAZ, Miguel, *El concepto del hombre y el ser absoluto en las culturas Maya, Náhuatl y Quechua-Aymara*, Tesis paraobtener el grado de doctor en filosofía, Director de tesis Dr. Luis VilloroToranzo, México D. F., Agosto 2013.

HERNÁNDEZ RAMOS, Gabriel, *Cantos ceremoniales alabados de la tradición popular y de las danzas de concheros en Amecameca, Tepetlixpa, Huexoculco, San Rafael y Xalixintla; pueblos*

de arena y piedra, Prólogo de Carlos Montemayor, CONACULTA, INSTITUTO MEXIQUENSE DE CULTURA, México, 2007.

HEYDEN, Doris, *Mitología y simbolismo en la flora en el México prehispánico*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985. (Serie antropológica, 44, etnohistoria)

HOFFMAN, Albert y SCHULTES, Richard, *Las plantas de los Dioses: Orígenes del uso de los alucinógenos*, trad. Alberto Blanco, México, Fondo de Cultura Económica, 2008. (Colec. Ciencia y Tecnología, 1. Etnobotánica, 2. Plantas Alucinógenas.)

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La filosofía náhuatl: estudiada en sus propias fuentes*, prólogo de Á. M. Garibay Kintana, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2017. (Serie Cultura náhuatl: monografías, 10)

----------, *Los antiguos mexicanos: a través de sus crónicas y de sus cantares*, México, FCE, 1961. (COLECCIÓN POPULAR, 2, Antropología)

----------, *Trece poetas del mundo azteca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1978. (Serie Cultura náhuatl: monografías, 11)

----------, *Quince poetas del mundo náhuatl*, México, Diana, 1994.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Cuerpo e ideología. Concepciones de los antiguos nahuas*. 2 vols. 3ª edición. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2012. (Etnología/historia. Serie Antropológica, 39)

----------, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. 2ª reimpresión de la 3ª edición. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016. (Serie Cultura Náhuatl, Monografias; 15)

----------, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. 2ª reimpresión de la 4ª edición. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2006.

----------, *Tlalocan y Tamoanchan*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994. (Obras de Antropología)

----------, Alfredo y TOLEDO, Francisco, Una *vieja historia de la mierda*. 2ª edición. México, CEMCA / Le Castor Astral, 2009.

MONTERO, Ismael A., "Buscando a los Dioses de la montaña. Una propuesta de clasificación ritual", en J. Broda, S. Iwaniszewski, A. Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2001.

PEÑAFIEL, Antonio, *Cantares mexicanos*, reproducción facsimiliaria del Manuscrito original existente en la Biblioteca Nacional, Oficina tipográfica de la Secretaría de Fomento, México, 1904.

----------, *Colección de documentos para la historia mexicana*, en *Colección Digital UANL* [en línea], México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1897-1903.

RAMOS MAGAÑA, Samuel, "Hacia un nuevo humanismo", en A. Zirión Quijano (ed.), *Historia de la fenomenología en México. Historia y antología*. Morelia, Jitanjáfora Morelia Editorial, 2003, pp 203-209. (PAIDEIA)

----------, "Filosofía de la vida estética", en A. Zirión Quijano (ed.), *Historia de la fenomenología en México. Historia y antología*. Morelia, Jitanjáfora Morelia Editorial, 2003, pp. 211-222. (PAIDEIA)

RICOEUR, Paul, *Amor y justicia*. Traducción de Tomás Domingo Moratalla. Madrid, Caparrós Editores, 2008. (ESPRIT)

SAHAGÚN, Bernardino, *Psalmodia christiana y Sermonario de los sanctos del año en lengua mexicana*, edición, introducción, versión del nahuatl y notas de José Luis Suárez Roca; prólogo de Miguel León Portilla, Diputación de León, Instituto Leonés de Cultura, León, 1999.

SCHULTZE-JENA, Leonard, Alt-Aztekische Gesänge (Cantos antiguos nahuas), Berlín, Instituto Iberoamericano de Berlín, 1957.

SEARLE, John, *Actos de habla*. Traducción de Luis M. Valdés Villanueva. Barcelona, Planeta De Agostini, 1994. (Colección Teorema)

URANGA, Emilio, *Análisis del ser del mexicano.* México, Porrúa y Obregón, 1952. (México y lo mexicano, 4)

VALADÉS, Diego (coord.), *Lengua oficial y lenguas nacionales de México*. México, Academia Mexicana de la Lengua, 2014. (Horizontes/Academia de la Lengua)

VALADÉS, Diego, "La lengua oficial y las lenguas nacionales y el derecho comparado", en D. Valadés (coord.), *Lengua oficial y lenguas nacionales de México*. México, Academia Mexicana de la Lengua, 2014, pp. 174-195. (Horizontes/Academia de la Lengua)

VALIÑAS, Leopoldo, "Las lenguas indígenas nacionales: su número, distribución territorial, población y futuro", en D. Valadés (coord.), *Lengua oficial y lenguas nacionales de México*. México, Academia Mexicana de la Lengua, 2014, pp. 100-125. (Horizontes/Academia de la Lengua)

VALLE VÁZQUEZ, Ana María, *Nezahualcoyotl: mito y póiesis en la cultura náhuatl*, Instituto Paulo Freire, 2015. Centro de investigación y Docencia del Estado de Morelos. (sendas y travesías del aprendizaje. mínima 9)

VILLORO, Luis, "La reducción a la inmanencia", en A. Zirión Quijano (ed.), *Historia de la fenomenología en México. Historia y antología*. Morelia, Jitanjáfora Morelia Editorial, 2003, pp. 273-297. (PAIDEIA)

ZIRIÓN QUIJANO, Antonio (ed.), *Historia de la fenomenología en México. Historia y antología*. Morelia, Red Utopía, A.C., Jitanjáfora Morelia Editorial, 2003. (Filosofía/Fenomenología)

ARTÍCULOS DE REVISTAS, PERIÓDICOS Y DOCUMENTALES DIGITALES.

BRAUDEL, Fernand, "La larga duración", en *Annales*, núm. 4, oct-dic, 1958, pp. 725-753.

CHAVEZ, Silvia, (7 de noviembre de 2019). Hallan trampas para mamuts en Tultepec, parteaguas de la paleontología en México. *La jornada.* https://www.jornada.com.mx/2019/11/07/ciencias/a02n1cie

COUDER CABRAL, Ernesto Diaz, "La clasificación de las lenguas indígenas", en *Ciencias*, núm. 60-61, oct. 2000-marzo 2001, pp. 133-140.

GARIBAY QUINTANA, Ángel Mária, "Tres poemas aztecas" y "Los poetas aztecas ante el enigma del más allá", en Ábside. Revista de Cultura Mexicana, México, núm. 1937.

----------, "Poesía indígena precortesiana", en Filosofía y Letras, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, núm. 10, 1942.

HANKIN, Charlie D., "Presencia y performance: los cantares mexicanos frente al historicismo", en *e-Spania Revue Interdisciplinaire d'Études Hispaniques Médiévales et Modernes*, 30 de junio de 2018, pp. 1-21.

HERNÁNDEZ, Lourdes, (27 de septiembre de 2018) Sentipensar en la acción cultural de Veracruz. *La Jornada*. http://www.jornadaveracruz.com.mx/Post.aspx?id=180927_073226_933

HISTORIAS DEBIDAS. Tuxame e. [2015, diciembre, 23). Luzmila Carpio entrevista. [Video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=ojOx7xPtuMQ

JOHANSON K, Patrick, "*Amimitl icuic* 'canto de Amimitl'. El texto y sus contextos", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 38, 2007, pp. 213-242.

LEÓN PORTILLA, Miguel, "Significado del corazón en el México Prehispánico", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, núm. 35, 2004, pp. 251-260.

----------, "Tlacaelel, un sabio poder detrás del trono", en *Letras libres*, núm. 63, Marzo 2004, pp. 26-28.

LOPEZ AUSTIN, Alfredo, "Intento de reconstrucción semántica del náhuatl", en *Anales de antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, vol. 15, 1978, pp. 165-183.

----------, *La antropología en los estudios de cultura náhuatl*, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 50, 2015, pp. 53-63.

MAYNEZ, Pilar, "La babel de México", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 39, 2008, pp. 207-223.

MAZEHUAL QUINTOS. [Mazehual Quintos]. (23, julio, 2019). En un museo en el museo de Quecholac, en el estado de Puebla, el maestro Filo habla acerca del Kuikapeuhcayotl, el canto. [Video] Publicación de estado. https://www.facebook.com/mazehualquintos/videos/471915963571580

MAZEHUATL QUINTOS. [Mazehual Quintos]. (15, octubre, 2020).

El 12 de octubre del 2020, en el pueblo de Zacatepec, en el estado de Puebla, se llevó a cabo. [Video]. Publicación de estado. https://www.facebook.com/watch/?v=361664978317007

PEÑAFIEL, Antonio, "Colección de documentos para la historia mexicana", en *Colección Digital UANL* [en línea], México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento. http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080042027_C/1080043587_T2/1080043587_T2.html

SWADESH, Mauricio, "Ochenta lenguas indígenas", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 51, enero-junio de 2016, pp. 197-212.

URRUSTI, Juan Francisco (Director), (1995), *El pueblo mexicano que camina* [Documental], México: FO.N.C.A.

DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS

DICCIONARIO DE NÁHUATL PARA ESTUDIANTES, coordinado por Federico B. Nagel Bielicke. México, Universidad Nacional, Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores-Acátlan, 2004.

GRAN DICCIONARIO NAHUATL, http://www.gdn.unam.mx/termino/search

DICCIONARIO DE LINGÜÍSTICA Y FONÉTICA, coordinado por David Crystal. Trad. Xavier Villalba. Barcelona, Octaedro, 2000.

DICCIONARIO ESPAÑOL-NAHUATL, coordinado por Paul P. de Wolf. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003.

ENCICLOPEDIA DE LA LITERATURA EN MÉXICO, (http://www.elem.mx/institucion/datos/296)

ENCICLOPEDIA DE POSMODERNISMO, coordinado por Victor E. Tailor y Charle E. Winquist. Trad. Pedro Navarro Serrano y Francisco Alguacil Díaz. Madrid, Editorial Síntesis, 2001.

DOCUMENTOS PÚBLICOS

Diario Oficial de la Federación, México, INALI, 14 de enero de 2008.

Catálogo de lenguas indígenas nacionales. Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas. México, INALI, 2009.

Índice de reemplazo etnolingüístico del CDI. México.

APÉNDICES

APENDICE 1

Imagen no. 1: Lámina 1 del **amoxtli** conocido como códice Feyervary-Meyer.

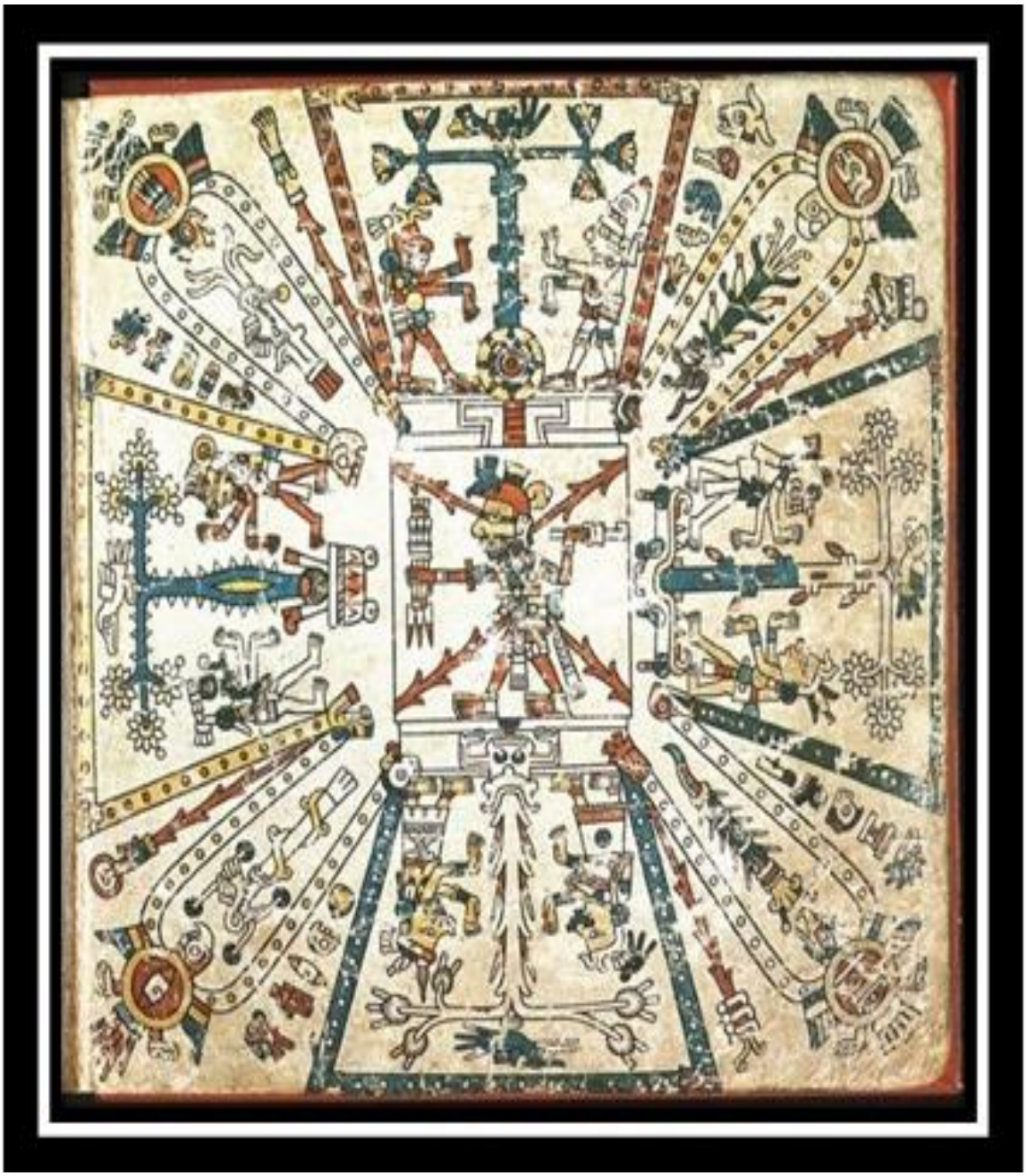

Imagen no. 2: Mapa de la presencia de las lenguas originarias en México.

Yutonahua
Hokano
Kikapú
Cmiique iitom-Seri
Otomague
Maya
Laakanaachiwiin-Totonaco
Purépecha
Ayöök-Mixezoque
Tsame-Chontal
Ombeayiüts-Huave

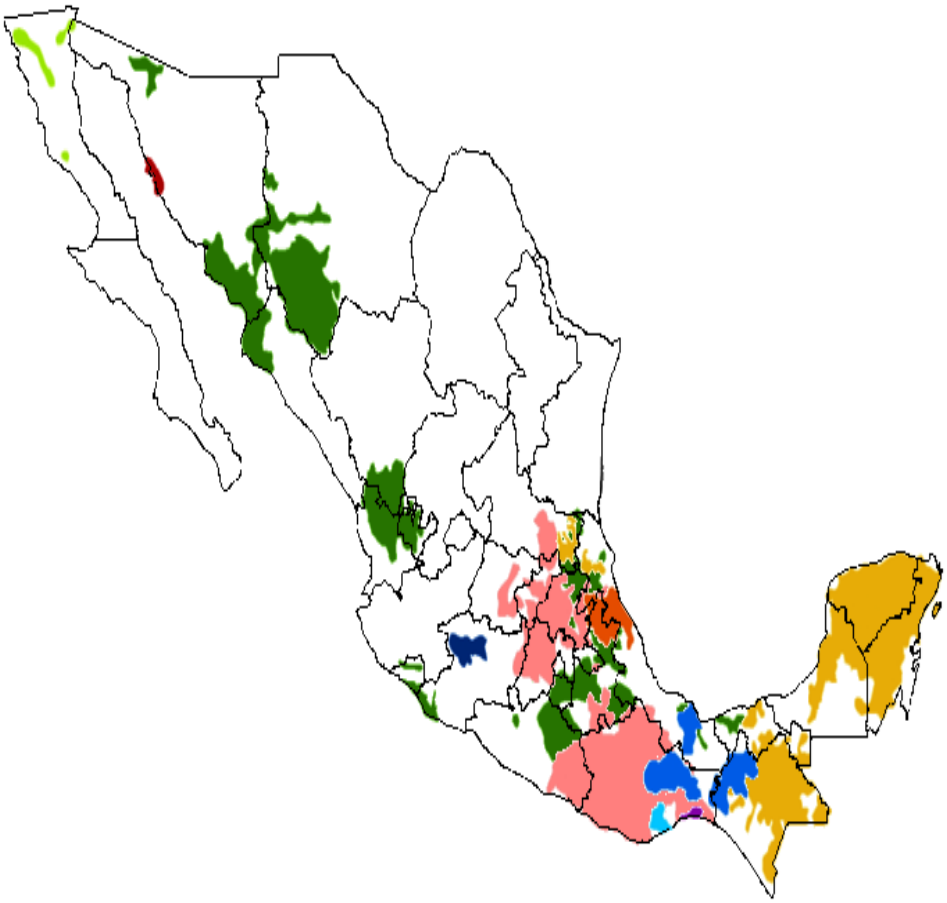

Imagen no. 3: Mapa dela presencia de la lengua ***Hokana***.

Imagen no. 4: Mapa de la presencia de la lengua ***Otomangue***.

Imagen no. 5: Mapa de la presencia de la lengua ***Mixezoque***.

Imagen no. 6: Mapa de la presencia de la lengua ***Laakannachiwiin-Totonaca***.

Imagen no. 7: Mapa de la presencia de la lengua ***Maya***.

Imagen no. 8: Mapa de la presencia de la lengua ***Tsame-Chontal***.

Imagen no. 9: Mapa de la lengua ***Ombeayiüts-Huave***.

Imagen no. 10: Mapa de la presencia de la lengua ***Cmiique iitom-Seri***.

Imagen no. 11: Mapa de la presencia de la lengua ***Yutonahua***.

Imagen no. 12: Mapa de la presencia de la lengua ***Kikapú***.

Imagen no. 13: Mapa de la presencia de la lengua ***Purhepecha***.

APENDICE 2

Imagen núm. 14: Árbol genealógico de la Ascendencia *Hokana*.

Abuela lengua ***Hokana***

Cochimi-Yumano

Jaspuy pai

Ku´ahl

Kuapa

Tipai

Ko´ew

Cochimi

Imagen núm. 15: Árbol genealógico de la Ascendencia *Mixe-Zoque*

Abuela lengua *Mixe–Zoque*

Mixe

Ayöök

Ayuujk

Ayuk

Tkmaya

Yaakaw

Zoque

Wää ‘oot

Angpo’n

Tsuni

Imagen núm. 16: Árbol genealógico de la Ascendencia *Oto-Mangue*

Abuela lengua ***Oto-mangue***

Oto-Mangue Occidental

Jnatrjo

Bot´una

Pjiekakjoo

Xi´iuy

Uzá

Chichimeco Jonaz

Jujmi

Me´phaa tsindíí

Subtiaba

Oto-Mangue Oriental

Nanxijen

Ngiba

Ngiwa

Rixhquei

Cha´ jna´a

Nomnda

Tu´un savi

Dbaku

Imagen núm. 17: Árbol genealógico de la Ascendencia *Totonaca*

Abuela lengua ***Totonaca***

Laakanaachiwiin

Lhiimaqalhqama'

Imagen núm. 18: Árbol genealógico de la Ascendencia *Mixe-Zoque*

Abuela lengua ***Mixe–Zoque***

Mixe

Ayöök

Ayuujk

Ayuk

Tkmaya

Yaakaw

Zoque

Wää 'oot

Angpo'n

Tsuni

Imagen núm. 19: Árbol genealógico de la Ascendencia *Púrhepecha*

Abuela lengua ***P'urhepecha***

P'urhecha

Imagen núm. 20: Árbol genealógico de la Ascendencia *Cmiique iitom*

Abuela lengua ***Seri***

Cmiique iitom

Imagen núm. 21: Árbol genealógico de la Ascendencia *Maya*

Abuela lengua ***Maya***

Huasteco

Teenek

Chicomulteco ✞

Yucateco

Maaya

Jach t'aan

Tzeltal

Lakty'añ

Yoko y'an

Chortí

Bats'il k'op

Bats'si k'op

Q'anjob'al

K'anjob'al

Kuti'

Jakalteko

Mocho

Koti'

Tojol ab'al

K'cheano

Q'echi

K'iche

Kaqchikel

Mame

Qyool

Ixil

Imagen núm. 22: Árbol genealógico de la Ascendencia *Kikapú*

Abuela lengua ***Álgica***

Ritwan

Wiyot

Yurok

Algonquina

Cheyenne

Fox

Mascouten

Shawunee

Sauk

Kikapoo

Imagen núm 23: Árbol genealógico de la Ascendencia *Tsame*

Abuela lengua ***Tsame***

Tsome

Lajltyaygi

Tequistlateco ✞

Imagen núm. 24: Árbol genealógico de la Ascendencia *Yuto-nahua*

Abuela lengua Yuto-nahua

***Yuto* del norte**

Paviotso-bannock-snake

Monache

Shoshoni-goshiute

Panamint

Comanche

Paiute

Ute

Chemehuevi

Kawaiisu

Tubalabal

Shoshoni

Serrano de California

Kitanemuk

Cahuila

Cupeño

Luiseño-Juañero

Gabrieleño

Fernandeño

Hopi

***Nahua* del sur**

Pimano

Tohono o'otham

Oob no'ok

Odami

Tepecano ✞

Taracachita

Raramuri

Warihó

Hiak-nooki

Yorem nokki

Opata ✞

Eudeve ✞

Corachol-Nahua

Wachí hapwa

Wixáric

Náhuatl

Pochuteco ✞

Pipil

APÉNDICE 3

Imagen núm. 25: Detalle de la lámina 17 recto del amoxtli llamado códice Borgia. En la escena podemos observar a Tezcatlipoca cantando como es de leer la vírgula florida que sale de su boca.

Imagen núm. 26: Detalle de la lámina 2 recta del amoxtli conocido como el códice Feyervary-Meyer. En la escena observamos a una persona frente a un corazón.

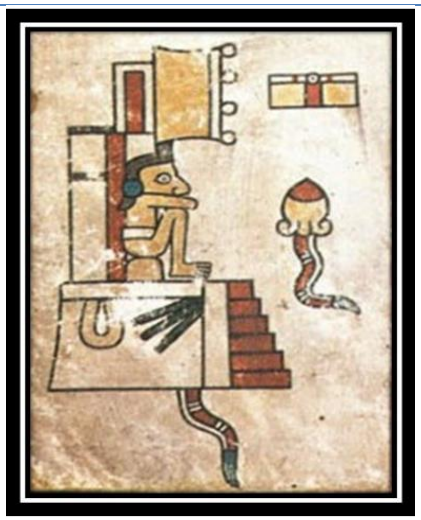

Imagen núm. 27: Detalle de la lámina 31 del amoxtli llamado códice Feryervary-Meyer.

Imagen. núm. 28: detalle de la lámina 41 del *amoxtli* conocido como códice Borgia.

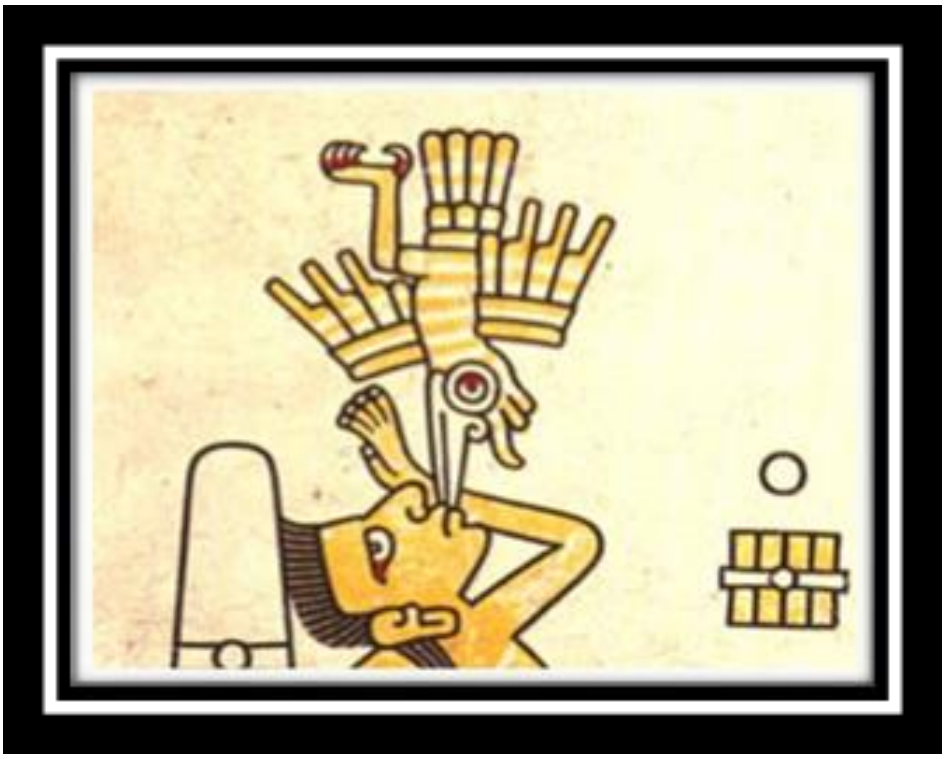

Imagen. núm. 29: Sello encontrado en Azcapotzalco en el que se distingue una mariposa.

Imagen núm. 30: Detalle de la lámina 22 v. del ***amoxtli*** conocido como códice Laud.

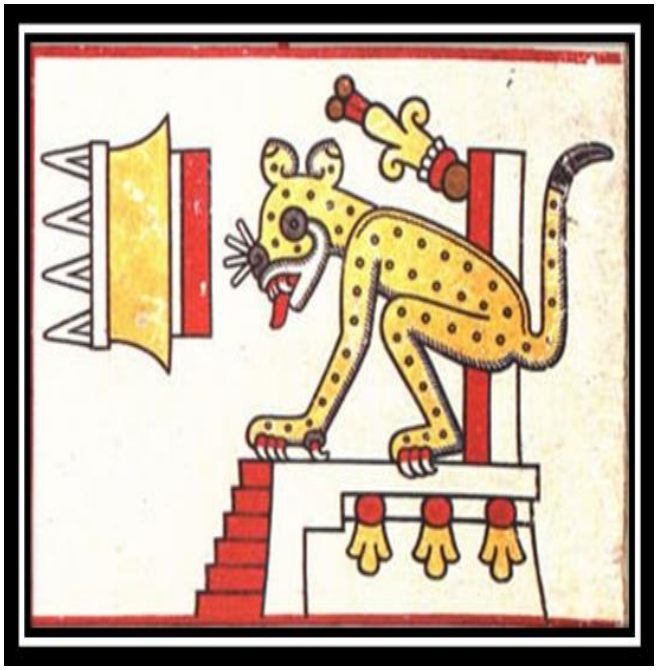

Imagen núm. 31: Detalle de la lámina 5 r. del ***amoxtli*** conocido como códice Laud.

Imagen núm. 32: Detalle de la lámina 4 v. del ***amoxtli*** conocido como códice Laud.

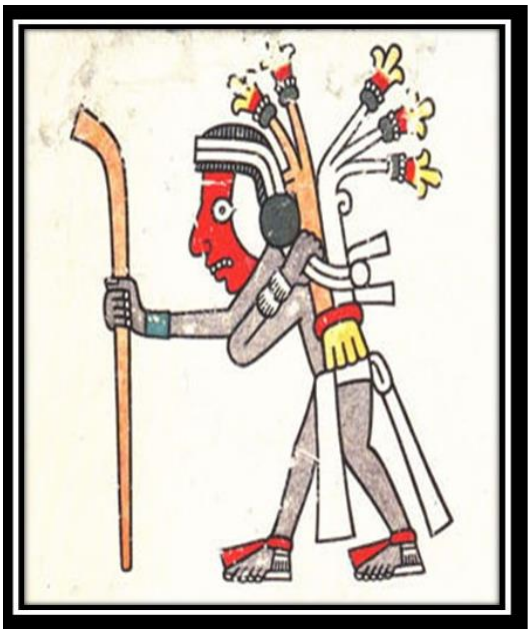

Imagen núm. 33: Detalle de la lámina 35 v. del ***amoxtli*** conocido códice Laud.

Imagen núm. 34: Detalle de la lámina 35 v. del amoxtli conocido códice Laud.

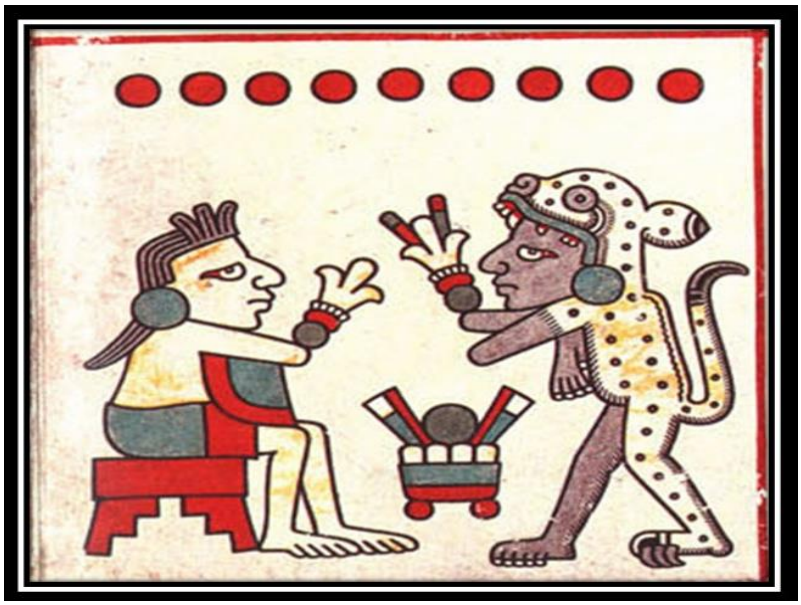

Imagen no. 35: Escultura monolítica de ***Tlaltecuhtli***-Señor de la tierra encontrada entre las calles de Argentina y Guatemala en el Centro Histórico de la Ciudad de México. Foto: Proyecto Templo Mayor.

Imagen núm. 36: Detalle de la lámina 60 v. del ***amoxtli*** conocido como códice Borgia.

Imagen núm. 37: ***Cuicapeuhcayotl tlacuilolli*** de Filo ***Xochicitlaltzin***.