

01078 lej. 2.

Universidad Nacional Autónoma de México



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO

EL TONALPOHUALLI.

Un sistema conceptual Náhuatl.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

T E S I S

Que para obtener la Maestría en

F I L O S O F I A

Presenta

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
ESTUDIOS SUPERIORES

ALBERTO C. SANCHEZ PICHARDO



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 está 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.

Í N D I C E

Página

1.- Introducción.	
1.1.- Presentación de la materia de trabajo.	
1.1.1.- Temática.....	1
1.1.2.- Objetivo.....	2
1.1.3.- Justificación de la temática.....	4
1.1.4.- Método y forma de trabajo.....	6
2.- Fray Bernardino de Sahagún y el <u>Código florentino</u> .	
2.1.- Sahagún y la recopilación de información indígena....	9
2.2.- Motivos de Sahagún para la compilación de la información del <u>Código florentino</u>	13
2.3.- <u>El Código florentino</u> y la <u>Historia general</u> de Sahagún.....	20

3.- Descripción del <u>tonalpohualli</u> y algunas valoraciones que sobre él se han tenido.	
3.1.- Descripción del <u>tonalpohualli</u>	25
3.2.- La valoración fatalista sobre el <u>tonalpohualli</u>	31
4.- Análisis de los componentes semánticos y sintácticos del <u>tonalpohualli</u> .	
4.1.- Signos del <u>tonalpohualli</u> seleccionados para el análisis.....	34
4.2.- Criterios de Sahagún y otros autores respecto al <u>tonalpohualli</u>	35
4.2.1.- Contradicciones de Sahagún en el libro IV.....	39
4.3.- Componentes semánticos del discurso adivinatorio...	49
4.4.- Análisis de los signos calendáricos en el <u>tonalpohualli</u>	50
4.4.1.- Análisis del signo <u>ce cipactli</u> (l lagarto).....	50
4.4.2.- Análisis del signo <u>ce océlotl</u>	53
4.4.3.- Análisis del signo <u>ce xóchitl</u>	54
4.4.4.- Breve disertación sobre el fatalismo náhuatl.....	55
4.4.5.- Análisis del signo <u>ce calli</u>	58
4.4.6.- Resultados de los análisis.....	60
5.- Determinación del lugar del <u>tonalpohualli</u> en la reproducción de lo social.	
5.1.- Situaciones de aplicación del <u>tonalpohualli</u>	63

5.2.- El discurso adivinatorio como mecanismo de pres- cripción de la actividad humana.....	68
5.2.1.- Los elementos del proceso de producción del <u>tonalpohualli</u>	69
5.2.2.- Consideraciones sobre la polémica entre Malinowsky y Radcliffe-Brown.....	71
5.2.3.- Las relaciones de sujeción dentro del discurso adivinatorio.....	72
5.2.4.- Determinación del sujeto ideológico en el discurso adivinatorio.....	79
5.3.- La socialización como producto del discurso adi- vinatorio.....	82
5.3.1.- Objeciones al concepto de sujeto ideológico.....	83
5.3.2.- Descripción del caso de los comerciantes mediante la utilización del silogismo práctico.....	85
6.- Análisis conceptual del <u>tonalpohualli</u> .	
6.1.- Los sistemas conceptuales y la racionalidad de la acción.....	95
6.2.- Los conceptos-núcleo, la heurística positiva y la heurística negativa.....	99
6.3.- Determinación de los conceptos-núcleo del <u>tonalpohualli</u>	103
6.3.1.- Discursos que se pronunciaban en el nacimiento de un niño.....	104

6.3.1.1.-	Discurso que se decía cuando la recién casada se sentía preñada.....	104
6.3.1.2.-	Discurso a los ocho meses de embarazo.....	105
6.3.1.3.-	Tiempo del parto.....	105
6.3.1.4.-	Discurso de la partera al niño recién nacido.	106
6.3.1.5.-	Primer ofrecimiento del niño al agua.....	107
6.3.1.6.-	Determinación del signo calendárico del niño por el <u>tonalpouhqui</u>	108
6.3.1.7.-	Segundo ofrecimiento del niño al agua.....	109
6.3.2.-	Derivación de consecuencias.....	110
6.3.2.1.-	Deducción del punto 6.3.1.1.....	110
6.3.2.2.-	Deducción de 6.3.1.4.....	110
6.3.2.3.-	Deducción de 6.3.1.5.....	110
6.3.2.4.-	Deducción de 6.3.1.6.....	111
6.3.2.5.-	Deducción de 6.3.1.7.....	111
6.3.3.-	Hipótesis nucleares e hipótesis subsidiarias...	112
6.4.-	Formalización informal del discurso adivinatorio.	118
7.-	Conclusión.	
7.1.-	El "fatalismo" del discurso adivinatorio y la posibilidad de modificación del destino, ¿una contradicción, o un mecanismo de legitimación?.....	120
Bibliografía.....		132

1.- Introducción.

1.1.- Presentación de la materia de trabajo.

1.1.1.- Temática.-

El presente trabajo intentará desarrollar un análisis de los dispositivos ideológicos presentes en el tonalpohualli o discurso adivinatorio de los antiguos nahuas, tal como éste es presentado en el libro IV del Códice florentino¹. Este análisis tratará de poner de manifiesto los mecanismos contradispersivos de la acción humana presentes en el discurso ideológico, como cuáles son las condiciones necesarias para el funcionamiento del discurso, y cuáles son los efectos en la conducta humana al acceder el individuo inmerso en un determinado sistema de creencias al plano ideológico.

El análisis del discurso adivinatorio en cuanto a sus mecanismos ideológicos, fue elegido por las siguientes razones. En este tipo de discurso está presente un alto nivel de contenido simbólico, entendiéndose por esto último la asimilación de lo real por medio de la representación sim-

¹ La edición que aquí se maneja del códice es facsímil del Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana de Florencia, Italia. El cuidado técnico de la edición estuvo a cargo de la propia biblioteca y supervisada por el Archivo General de la Nación, habiendo sido editada por la Casa Giunti Barbèra, 1979.

bólica, donde ésta libera al sujeto de la necesidad de la adecuación a la realidad, ya que subordina ésta a esquemas de asimilación (esquemas de interpretación), donde lo esencial es el funcionamiento interno de estos esquemas para la asimilación de la realidad, sin que encontremos pruebas empíricas que garanticen la correspondencia entre los esquemas interpretativos y la realidad, por lo que la asimilación de lo real, desde el punto de vista del esquema en cuestión, puede deformar la realidad en vez de tratar de adaptarse objetivamente a ella.

En este sentido, el discurso adivinatorio facilita la detección de los dispositivos ideológicos de reglamentación de la conducta en tanto que es posible determinar cuando el contenido semántico del discurso adivinatorio es altamente simbólico (asimilación de lo real al espacio de lo simbólico), por lo que la relación de correspondencia entre la realidad y el discurso puede llegar a ser nula, motivo por el cual tenemos que acceder a la detección del funcionamiento del discurso adivinatorio en otro sentido, como en el "impacto simbólico" que genera en los sujetos que recurren al discurso adivinatorio, y la función de este "impacto simbólico" en la reproducción de lo social.

1.1.2.- Objetivo.- Lo que intentamos poner de manifiesto son los dispositivos ideológicos en el discurso adivinatorio

náhuatl o tonalnohualli. Este objetivo tratará de ser alcanzado utilizando como marco teórico, dentro de lo que a este respecto ha sido elaborado en la teoría de las ideologías, a la epistemología francesa de corte marxista de las últimas dos décadas, refiriéndome concretamente a la escuela althusseriana y a lo que Michel Foucault ha propuesto para el análisis de discursos².

Los dispositivos ideológicos serán determinados en cuanto a su función como mecanismos que regulan la actividad humana mediante la adecuación del agente social particular al sujeto ideológico del discurso en cuestión. Asimismo, deberán ser determinadas las causas que motivan la necesidad de la adecuación al sujeto ideológico por parte del agente particular. Aquí, a grandes rasgos expuesto, entendemos por sujeto ideológico al conjunto de rasgos "modelos" que se piden al individuo particular para obtener ciertas garantías a partir de dicho discurso (ser "bueno", obedecer a nuestros padres, no desear la mujer de nuestro prójimo, obedecer los

² Las principales fuentes bibliográficas a que nos referiremos son, de Althusser: La revolución teórica de Marx, México, S. XXI, 1968; Ideología y aparatos de Estado, Buenos Aires, Nueva Visión, 1970; La filosofía como arma de la revolución, Buenos Aires, Pasado y Presente, 1971; Para una crítica de la práctica teórica, México, S. XXI, 1974. En cuanto a M. Foucault, las principales fuentes utilizadas para este trabajo son: Las palabras y las cosas, México, S. XXI, 1979; La arqueología del saber, México, S. XXI, 1979; Microfísica del Poder, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1978.

sacramentos de la iglesia para obtener la buena voluntad de Dios y la salvación de nuestra alma dentro de la ideología católica).

Con esto podremos determinar como incide esta sujeción de los individuos particulares, sujeción producida desde dentro del sistema adivinatorio, en la reproducción de lo social.

1.1.3.- Justificación de la temática.- El estudio que se llevará a cabo, tal como ha sido expuesto, es un estudio interdisciplinario, por lo cual su justificación puede ser expuesta en varios puntos. En primer lugar, en los estudios prehispánicos realizados a la fecha en nuestro país referentes al tonalpohualli, es de notarse la carencia de intentos explicativos sobre la estructura del discurso adivinatorio, permaneciendo éstos en un plano descriptivo que hacen mención a sus elementos constituyentes, pero no a las relaciones sintácticas que determinan el contenido semántico del sistema adivinatorio, ni de la apropiación que los agentes sociales hacen del discurso, y las consecuencias que para la reproducción de lo social tiene tal apropiación.

En segundo lugar, es de notarse que los análisis prácticos en la teoría de las ideologías son menores que los análisis referentes al plano teórico como tal. Y aún dentro de este número de análisis a situaciones concretas, en la teo

ría de las ideologías, podemos percatarnos de la carencia de análisis a situaciones que tradicionalmente han sido consideradas dentro del campo de la etnología y la antropología. A esto último quizás contribuya la idea de que no deben utilizarse conceptos para explicar realidades para las cuales no hayan sido propuestos, evitando así la "contaminación" que una actitud de tal tipo podría conllevar.

No obstante, si bien las particularidades de cada formación social son innegables y que, para que tal sociedad pueda ser determinada, aquéllas deben ser conocidas; tomar tal idea al pie de la letra y en su sentido estricto, limitaría la actividad del estudioso de las formaciones sociales, pues nos llevaría a sostener posiciones de irracionalidad como aquéllas que nos dicen que entre culturas distintas existe incommensurabilidad o intraducibilidad, ya sea en cuanto a proposiciones tan primarias como las proposiciones observacionales, o bien en cuanto a proposiciones valorativas. Estas posiciones, en último término, nos conducen a encerrar nos en una posición de relativismo cultural, posición contra la cual tendríamos que considerar que las formaciones sociales son susceptibles de ser comprendidas no sólo sincrónicamente, sino diacrónicamente, y que ellas son susceptibles de tener puntos de convergencia en cuanto a los mecanismos de reproducción de lo social cuyo funcionamiento es, de alguna

manera, similar en las diversas formaciones sociales. Es teniendo en cuenta esta última hipótesis que creemos puede justificarse, desde la perspectiva expuesta, el análisis del discurso adivinatorio como discurso ideológico. De esta forma, el análisis y la síntesis de toda nuestra información sobre la cultura náhuatl, desde la perspectiva del análisis de las formaciones sociales, está justificada si toda esta industria es vista como contribución a nuestra comprensión de la conducta humana y de la historia del hombre.

1.1.4.- Método y forma de trabajo.- La forma de trabajo consistirá, en primer lugar, en determinar los componentes semánticos del discurso adivinatorio en función de los diferentes tipos de determinación que del destino podían obtenerse.

Estos componentes semánticos se refieren a: 1) Determinación del signo del tonalpoahualli en bueno o malo en relación a la fecha de nacimiento; 2) Predicción del destino (futuro venturoso o no); 3) Conducta a realizar (actividades que el sujeto debería realizar para lograr un futuro feliz); 4) Posibilidad de modificación de un signo negativo para la obtención de un futuro feliz.

Una vez determinados estos componentes se interrelacionarán en una formulación que utilizará notación lógica elemental. Estas formulaciones tendrán como función mostrar

la dependencia entre la conducta y el futuro del agente social, donde la relación de dependencia se expresaría como:

$$F=f(C)$$

es decir, el futuro está en función de la conducta.

A partir de aquí, el análisis tratará de mostrar cuál sería el objetivo por lograr en las situaciones de aplicación del discurso adivinatorio, el cual podría ser definido, tentativamente en una primera instancia, como deseo de obtención de un determinado margen de control sobre el destino o futuro. El control, así obtenido, no es gratuito, se pide a cambio un cierto tipo de conducta para que el hombre pueda obtener ese futuro venturoso.

En este nivel del análisis, procederemos a tratar de determinar los mecanismos de funcionamiento del discurso adivinatorio como discurso ideológico. Para esto, analizaremos cómo es que se da la sujeción de la actividad de los agentes sociales a través del modelo del sujeto del discurso (adecuación del agente social al sujeto ideológico).

Esta reglamentación de la conducta o adecuación al sujeto ideológico crearía la "ilusión" en el agente social de que en el plano de lo real se cancelan las malas influencias sufridas en la experiencia cotidiana, liberándose

así, en el plano de lo simbólico, el agente de cargas negativas. De esta forma, obtenemos un efecto ideológico que encubriría la relación real del agente (sujeción de la conducta) con la relación imaginaria de obtención de un futuro feliz (creencia en el control del destino).

Como último punto, conjuntamente con la exposición de la teoría procederemos a la confrontación de ésta con situaciones empíricas descritas en el Códice florentino, donde podremos determinar el grado explicativo de esta teoría en sociedades que, si bien alcanzaron un alto grado de complejidad social, se desarrollaron, hasta la llegada de los españoles a América, con independencia de la cultura occidental.

2.- Fray Bernardino de Sahagún y el "Códice florentino".

En este capítulo haremos una breve referencia a **Bernardino** de Sahagún, quien fue el coordinador y compilador del códice. Asimismo, haremos mención del origen de esta obra.

2.1.- Sahagún y la recopilación de información indígena.

Bernardino de Ribera por nacimiento, quien posteriormente pasó a ser Bernardino de Sahagún por su profesión religiosa en la orden Franciscana, fue originario de Sahagún de Campos, León, España, donde nació hacia el año 1500. Entra a estudiar en Salamanca entre el 1512 y el 1514, profesando en la Orden de San Francisco alrededor de 1517, donde se ordena sacerdote hacia el año de 1524.

Es hasta el año de 1529 que Sahagún pasa a la, en ese entonces, Nueva España con Fr. Antonio de Ciudad Rodrigo y otros diecinueve religiosos. En México inicia su actividad misionera en Tlalmanalco (1530-32), y es de los primeros profesores del Colegio de Sta. Cruz de Tlatelolco, donde enseñó lengua latina (1536-40). Posteriormente, prosigue su actividad misionera en el valle de Puebla, en Huexotzingo y Cholula. Es en esta época (década 1540-50) que Sahagún comienza a recopilar la información -que posteriormente ampliará hasta que en 1569 tenga su forma final-, pues hacia el año de 1547 Sahagún redacta lo que posteriormente será el libro VI, si

tenemos en cuenta lo que él mismo nos dice en la nota final de dicho libro: "Fue traducido en lengua española, después de 30 años que se escribió [en] la lengua mexicana, en el año de 1577", lo cual nos da la fecha citada primeramente.

La redacción de la obra (del Códice florentino o "Historia universal de las cosas de Nva. España" como Sahagún tuvo a bien titularla) comenzó de manera formal hacia el año de 1557 por orden del padre Francisco Toral, el cual fue Prelado Mayor, en esa época, del franciscano. Al respecto Sahagún nos dice:

...por mandado del muy Reverendo Padre el P. Fray Francisco Toral, provincial de esta provincia del Santo Evangelio y después Obispo de Campeche y Yucatán, escribí doce libros de las cosas divinas o, por mejor decir, idolátricas, y humanas y naturales de esta Nueva España.³ (Prólogo, lib. I, p. 1r).

Es durante su estancia en Tepepulco (región tezcoc-

³ La forma de citar el Códice florentino -cuya ficha bibliográfica fue dada en la nota 1 de la p. 1 de este trabajo-, será, p. ej.: CF,IV,fo. 26r-27v, donde hacemos referencia al códice, libro, folio y número de folio respectivamente. Las letras r o v hacen referencia a la parte frontal del folio o el revés, respectivamente. En el caso de que las hojas no estén foliadas, se hace mención del número de página. La ortografía y la puntuación original de las citas del CF se transcriben en español moderno.

cana) cuando comienza la recopilación de información de manera metódica. En este lugar, Sahagún propone sus proyectos a los indios principales, los cuales después de deliberar entre sí le presentaron doce ancianos para que le dieran razón del pasado. Sahagún formuló primero un cuestionario, hoy ya perdido, para que los ancianos contestaran sobre los temas que a él le interesaban, lo cual era transpuesto en pinturas, a la manera indígena, y en el calce de éstas se escribía en lengua náhuatl su significado.

En el año de 1560 se encontraba en Tlatelolco, donde proseguiría la segunda etapa en la compilación de la obra. En Tlatelolco también reunió a los indios principales y les comunicó que

...me señalasen algunos principales hábiles con quién examinase las escrituras que de Tepepulco traía escritas. El gobernador con los alcaldes, me señalaron hasta ocho o diez principales escogidos entre todos, muy hábiles en su lengua, y en las cosas de sus antiguallas, con los cuales, y con cuatro o cinco colegiales todos trilingües, por espacio de un año y algo más, encerrados en el colegio, se enmendó de claro y se añadió todo lo que de Tepepulco traje escrito. (CF, "Prólogo", lib. II, fo. lv).

En 1565, Sahagún es trasladado a Sn. Fco. de México, donde "se sacaron en blanco, de buena letra los doce libros [...], y los mexicanos enmendaron y añadieron muchas cosas a los doce libros cuando se iban sacando en blanco" (CF. "Prólogo", lib. II, fo. lv).

De esta forma, dice Sahagún, "el primer cedazo por donde mis obras se cernieron fueron [con] los de Tepepulco; el segundo [con] los de Tlatelolco; el tercero [con] los de México" (CF, II, fo. 2r). En estas tres etapas lo acompañaron sus alumnos gramáticos trilingües del Colegio de Sta. Cruz, los cuales fueron:

-Antonio Valeriano, indio de Azcapotzalco, que fue además "el principal y más sabio".

-Alonso Vegerano, indio de Cuauhtitlan.

-Martín Jacobita, quién fue, durante la estancia de Sahagún en Tlatelolco, Rector del Colegio, y vecino de Tlatelolco del barrio de Santa Ana.

-Pedro de San Buenaventura, indio de Cuauhtitlan.

Los escribanos que sacaron de "buena letra" todas las obras fueron:

-Diego de Grado, indio de Tlatelolco del barrio de la Concepción.

-Benjamín Maximiliano, indio de Tlatelolco del

barrio de San Martín.

-Mateo Severino, indio de Xochimilco.

2.2.- Motivos de Sahagún para la compilación de la información del "Códice florentino".

Uno de los principales motivos para la compilación de la información por parte de Sahagún fue, como ya habíamos visto, el que le haya sido

...mandado por santa obediencia de mi prelado mayor que escribiese en lengua mexicana lo que me pareciese ser útil para la doctrina, cultura y manutención de la cristiandad de estos naturales de esta Nueva España, y para ayuda de los obreros y ministros que los adoctrinan. (CF,II,fo. lv).

Los motivos para las compilaciones sobre las cosas antiguas de los indios son consecuencia de la idea muy generalizada en ese entonces de conocer "estas antiguallas" para que esto facilitara la introducción de la evangelización. El mismo Sahagún nos muestra el reflejo de esta idea cuando nos dice que "no tuvo por cosa superflua, ni vana el divino agustino, tratar de la teología fabulosa de los gentiles, en el sexto libro de La ciudad de Dios, porque como él dice: 'condidas las fábulas y ficciones vanas que los gentiles tenían acerca de sus dioses fingidos pudiesen fácilmente darles a

entender que aquellos no eran dioses, ni podían dar cosa alguna que fuese provechosa a la criatura racional" (CF, III, pag. 201v).

Esto responde a la lucha ideológica que, a partir de la conquista, trata de cancelar las reminiscencias prehis

ánicas, o bien, ahí donde éstas sobrevivían, subsumirlas a las nuevas estructuras de poder bajo la función unificadora del discurso ideológico cristiano. La verdad del discurso cristiano fue la verdad del grupo dominante español, presentando así como natural y necesaria la acción política de adoctrinamiento en nombre de la "Verdad", subsumiéndose así la actividad del vencido a la nueva estructura de poder.

La acción evangelizadora española tenía fuertes consecuencias políticas, fundamentando las prácticas de los hombres en función de la noción de verdad del discurso ideológico cristiano, y de aquí la cancelación de contrapoderes, prácticas y discursos que tendieran a la no adecuación de la "conciencia" de los agentes sociales con la noción de verdad (que en el caso español lo era la "Palabra de Dios").

En el caso de Sahagún, podemos observar esta política que en nombre de la palabra de Dios (noción de verdad), tiende a cancelar todo aquello que entra en perspectiva de dispersión respecto a esta noción de verdad. Así, Sahagún nos dice:

El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo sin que primero conozca de que humor o de que causa procede la enfermedad; de manera que al buen médico, conviene ser docto en el conocimiento de las medicinas y en el de las enfermedades para aplicar convenientemente a cada enfermedad la medicina contraria. (CF, I, p. 1r).

La comparación con el médico que Sahagún realiza respecto a la actividad de los misioneros, es para establecer un paralelismo respecto a la "cura" que ambos llevarían a cabo, ya que en el caso de los segundos su actividad estaría encaminada contra la idolatría. Así prosigue Sahagún:

Para predicar contra estas cosas y aún para saber si las hay, menester es saber como las usaban en tiempos de su idolatría, [ya que] por falta de no saber esto, en nuestra presencia se hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos; y dicen algunos excusándolos que son boberías o niñerías por ignorar la raíz de donde salen que es mera idolatría. Y los confesores ni se las preguntan ni piensan que hay tal cosa, ni saben lengua je para preguntárselos, ni aún lo entenderían

aunque se los digan... (CF,I,p. 1r).

De esta forma, la obra de Sahagún va dirigida a "los ministros del evangelio que sucederán a los que primero vinieron", para que éstos "no tengan ocasión de quejarse de los primeros por haber dejado a oscuras las cosas de estos naturales de esta Nueva España" (CF,I,p. 1r).

Sahagún concluye estos párrafos con un pasaje que nos muestra, de algún modo, la finalidad política que en el fondo representaba la acción evangelizadora para la Iglesia y España, en un mundo donde la Reforma y la separación de la iglesia anglicana hacía poco se habían realizado:

Cierto parece que en estos nuestros tiempos y en estas tierras, y con esta gente, ha querido Nuestro Señor Dios restituir a la Iglesia lo que el demonio le ha robado en Inglaterra, Alemania y Francia, en Asia y Palestina; de lo cual quedamos muy obligados de dar gracias a Ntro. Señor, y trabajar fielmente en esta su Nueva España. (CF,I,p. 3r).

No obstante, fuera de la finalidad ideológica que animó a Sahagún a componer su obra, es digno de aprecio su método de recopilación de la información, a la cual aplicó, como ya vimos, tres "cedazos". Este método es sistemático y

comparativo, y consistiría en: 1) recopilación de la información mediante pinturas; 2) declaración del contenido de las pinturas por ancianos versados en "cosas antiguas"; 3) Compilación y apunte al calce de las pinturas de su contenido; 4) Comparación de lo dicho por los ancianos de Tepepulco con los de Tlatelolco y con la gente de México; 5) Redacción de la obra dejando espacios para ilustraciones que después pintaban tlacuilos (éstos últimos también discípulos del Colegio de Santa Cruz).

Respecto a la rigurosidad del método de Sahagún, Cline comenta:

In this manner our author empirically used a rigorous method of ethnographical research, a method that might be called interview/roundtable agreement. Consequently, the role played by native informants and advisors in the gestation of the Historia General is quite important, if as yet by no means fully known or evaluated.⁴

Sahagún, a diferencia de otros compiladores de la época, no contaminó con comentarios apologeticos del cristia

⁴ "Sahagún and his works", Handbook of Middle American Indians, vol. 13, Guide to ethnohistorical sources, part. 2, University of Texas Press, Austin, 1973, p. 189.

nismo contra las prácticas de los indios, la información que nos presenta a lo largo de sus doce libros, lo cual hace de Sahagún, desde nuestro punto de vista, el primer etnólogo de la época moderna, en tanto que utiliza un método sistemático y comparativo para el análisis de la información que obtiene; y porque trata, en la medida de lo posible, y quizás no de manera plenamente consciente, de evitar la presencia de elementos "contaminantes" en la presentación de la información sobre el mundo náhuatl antiguo.

Por otro lado, sería quizás un acto de mala voluntad de nuestra parte no hacer notar que lo que alienta a Sahagún en la composición de la obra no es sólo la intención de conocer para cimentar el poder político español, sino que también lo alienta el deseo de conocer el valor -o "quilate" como él menciona- que los indígenas poseían antes de la venida de los españoles, ya que después de esto, como él lo hace notar, fueron tenidos por bárbaros y gentes de poco valor.

...aprovechará mucho toda esta obra para conocer el quilate de esta gente mexicana, el cual aún no se ha conocido, porque vino sobre ellos aquella maldición que Jeremías de parte de Dios fulminó contra Judea y Jerusalén, diciendo en el capítulo quinto: 'Yo haré que venga sobre vosotros, yo traeré contra voso-

tros una gente muy de lejos, gente muy robusta y esforzada, gente muy antigua y diestra en el pelear, gente cuyo lenguaje no entenderás ni jamás oíste [...] codiciosísima de matar. Esta gente os destruirá a vosotros y a vuestras mujeres e hijos, y todo cuanto poseéis, y destruirá todos vuestros pueblos y edificios.^x Esto a la letra ha acontecido a estos indios con los españoles, [pues] fueron tan atropellados y destruidos ellos y todas sus cosas, que ninguna apariencia les quedó de lo que eran antes. Así [ahora] están tenidos por bárbaros y gente de bajísimo quilate... (CF, I, pp. 1v-2r).

Si bien Sahagún principia la recopilación y redacción de su obra con la intención de conocer mejor las ideas indígenas para su erradicación, poco a poco su aprecio por las cosas de la moribunda cultura indígena aumenta conforme avanza en su tarea.

Sahagún's initial motive was to absorb the language and beliefs of the native Mexicans in order to evangelize them effectively. Slowly he became interested in Indian things for their own sake. He observed how, on con-

^x La cita bíblica exacta es Jeremías 5, 15-17.

tact with the European culture, the native one disappeared or became hybridized and how language changed. How even feared the Indian population stood on the verge of extinction.⁵

2.3.- El "Código florentino" y la "Historia general" de Sahagún.

El manuscrito de Florencia conocido como Código florentino carece de título quizás por haberse perdido, al principio sólo puede leerse "Christus vinit, Christus vincit, Christus regnat. Franciscus famulatur". Este manuscrito, el más completo respecto a los Códices matritenses (que contienen los esbozos de la gran obra, informes en náhuatl, y los primeros intentos de traducción al español), y el Manuscrito de Tolosa (posterior al Código florentino y que posee una versión casi completa sólo del texto en español de éste), fue enviado a España por Sahagún confiándolo a Fr. Rodrigo de Sequera, a fines de 1579 o principios del 80, para que fuera entregado al Rey. No se sabe exactamente qué pasó con el manuscrito, quizás fue enviado, probablemente a Roma para que los papas lo juzgaran, y de ahí haya pasado a la Biblioteca Medicea Laurenziana en Florencia, siendo hasta 1793 en que Angelo María Bandini, después de poco más de doscientos años, describe el Código florentino en el catálogo que publicó en

⁵ Cline, Howard F. art.,cit. p. 188.

ese mismo año de los manuscritos existentes en la citada biblioteca. Fue Bandini quien le dio el nombre a este manuscrito de Códice florentino.

Posteriormente, quien examinó cuantas noticias existían sobre el códice fue Joaquín García Izcabalceta en su Bibliografía mexicana del siglo XVI, obra de 1886. En la década siguiente, hacia el 1896, Francisco del Paso y Troncoso señala algunas relaciones existentes entre el Códice florentino y el Manuscrito de Tolosa.^{5bis}

Algún tiempo después, hacia el año de 1939, varios centros norteamericanos de investigación, y particularmente la Universidad de Utah, Santa Fe, Nuevo México, obtuvieron copias de un microfilm del Códice florentino, una de las cuales fue enviada al gobierno de México. La adquisición de estos microfilms por parte de universidades de E.E.U.U. permite, hacia el 1950, la edición de una publicación bilingüe náhuatl-inglés, a cargo de la Universidad de Utah. En cuanto a los países de habla hispana, no es sino hasta 1979 que se publican en facsímil dos mil ejemplares, bajo la supervisión del Archivo General de la Nación, que reproducen fielmente el Códice florentino, lo cual proporcionó una fuente confiable de la que hasta entonces se carecía de la obra sahuaguniana, ya que, como adelante veremos, pese a las numerosas versiones que han aparecido sobre la Historia general, éstas

^{5bis} Cfr. el artículo de Del Paso y Troncoso que se encuentra en Anales del Museo Nacional de México, México, 1926, época IV, t. IV, pp. 316-320. Respecto a G. Izcabalceta, cfr. la nueva edición de Bibliografía mexicana del siglo XVI, México, F.C.E., 1954. (Nueva ed. por Agustín Millares Carlo).

han adolecido de fallas en el cotejo con los originales. Es paradójico que la mejor edición, en cuanto a rigurosidad de cotejo, con publicación del original náhuatl y traducción paralela, no sea una edición en español, sino la publicación auspiciada por la Universidad de Utah a cargo de Charles E. Dibble y Arthur J.O. Anderson⁶.

Las ediciones en español de la Historia general han sido cuatro. La primera edición fue dada a luz por Carlos María de Bustamante (1829-30) quien hizo "ligeras variantes", pero ~~cuando~~, según el editor Ramírez Cabañas "el texto original había quedado lamentablemente adulterado"⁷. La segunda edición fue preparada por Ramírez Cabañas para la casa Robredo (1938). Este es el primero en preocuparse por la documentación en náhuatl, paralela y previa al texto en español de Sahagún, pero impresionado por los estudios y las traducciones de Eduard Seler prefiere traducirlos del alemán o del francés al español más que directamente del náhuatl.

La tercera edición fue preparada por Acosta Saig-

⁶ Florentine Codex, The School of American Research, University of Utah, Santa Fe, New Mexico, 11 vols. 1950-1970.

⁷ Cfr. de José Luis Martínez, El "Códice florentino" y la "Historia general" de Sahagún, México, Archivo General de la Nación, 1982, p. 98. La edición de Bustamante fue publicada por la imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo, calle de Cadena núm. 2, 1829.

nes para la casa Nueva España (1946). Esta edición fue útil en su tiempo por manuable, pero poco añade a la anterior de Robredo-Ramírez Cabañas. La cuarta edición fue preparada por Angel María Garibay, la máxima autoridad en su tiempo en la traducción y estudio de la cultura náhuatl, para la casa Porrúa. No obstante, "Garibay transcribió sin revisarlos el texto y las notas de la edición de Ramírez Cabañas -como él mismo lo reconoce-, repitió sus errores y añadió otros, por no haber curioseado el Códice florentino⁸. Añadió ciertamente los textos no traducidos del final del libro VI, pero dejó los existentes mutilados y plagados de errores, y aún llegó a censurar al Padre Sahagún por haber omitido una lista de médicos indios, que sí está en el florentino (X, XXVIII, f. 113v), pero que Garibay no incluyó en su edición"⁹.

A pesar de la edición mencionada del Códice florentino hecha por el Archivo General de la Nación, aún queda mucho por hacer para la publicación de una Historia general tal como la concibiera Sahagún. La futura publicación deberá contener paralelamente la parte náhuatl y español, respetando las grafías, pero modernizando la ortografía sin alterar las modalidades del lenguaje de la época. Asimismo, deberá

⁸ Esto a pesar de tener copia fotográfica y fílmica del códice como él mismo lo menciona, cfr. su "Proemio general", en Historia general..., México, Porrúa, 1975, p. 2.

⁹ José Luis Martínez, ob., cit. p. 140.

de ofrecer básicamente, por ser el texto más completo, el Códice florentino, señalando variaciones y omisiones respecto al Manuscrito de Tolosa, y auxiliándose del Códice matritense. También se habrían de incorporar las ilustraciones del Códice florentino, de preferencia en color -como en el original- y en donde aparecen en el códice, pero de no ser esto posible, en láminas separadas de texto en blanco y negro. Habría aún otras cuestiones técnicas que agregar, pero las principales creo serían las ya mencionadas, para que, una vez realizadas estas tareas de investigación, traducción y edición, pueda apreciarse en su totalidad la obra histórica y etnográfica más importante del México antiguo.

3.- Descripción del tonalpothualli y algunas valoraciones que sobre él se han tenido.

3.1.- Descripción del tonalpohualli.

Los antiguos mexicanos llamaban tonalpohualli a un período de 260 días formados por una combinación de 20 signos con 13 numerales. Los signos puestos en orden son los siguientes:

- | | |
|-------------------------------------|--|
| i) <u>Cipactli</u> (lagarto). | xi) <u>Ozomatli</u> (mono). |
| ii) <u>Enécatl</u> (viento). | xii) <u>Malinalli</u> (hierba-torcida). |
| iii) <u>Calli</u> (casa). | xiii) <u>Ácatl</u> (caña). |
| iv) <u>Guetzpallin</u> (lagartija). | xiv) <u>Océlotl</u> (ocelote). |
| v) <u>Cóatl</u> (serpiente). | xv) <u>Cuahtli</u> (águila). |
| vi) <u>Miquiztli</u> (muerte). | xvi) <u>Cozacacuauhtli</u> (águila de collar o zopilote rojo). |
| vii) <u>Mázatl</u> (venado) | xvii) <u>Ollin</u> (movimiento o temblor). |
| viii) <u>Tochtli</u> (conejo) | xviii) <u>Técpatl</u> (pedernal). |
| ix) <u>Atl</u> (agua). | xix) <u>Quiáhuitl</u> (lluvia). |
| x) <u>Itzcuintli</u> (perro). | xx) <u>Xóchitl</u> (flor). ¹⁰ |

Estos veinte signos eran combinados con 13 numerales en orden progresivo del 1 al 13, de tal forma que se formaban nombres de los días como 1 cipactli, 2 enécatl, hasta llegar a 13 ácatl, para recomenzar nuevamente los numerales

¹⁰ Los signos puestos en este orden pueden confrontarse en CF, IV, fo. 82r.

por 1, pero respetando el orden de los signos, siendo el signo posterior a 13 ácatl, el signo 1 océlotl, y así sucesivamente. Las mismas combinaciones del numeral y del signo del día se repiten tan sólo después de 13 x 20, es decir, después de 260 días.

A este lapso de 260 días del tonalpohualli o "año ritual" le faltan 105 días para completar los 365 días del año común o "civil". Este último lo conformaban 18 "meses" de 20 días más 5 días considerados como de mal agüero.

El origen del tonalpohualli siempre ha sido un tema controvertido. Por ejemplo, su origen se ha atribuido a la necesidad de introducir racionalidad en la vida cotidiana, llena de riesgos y determinada por la contingencia¹¹, tesis de alta generalidad que puede ser ampliada interculturalmente, no sólo para sistemas discursivos de tipo "adivinatorio" o "religioso", sino incluso también para sistemas teóricos como la física aristotélica, la física newtoniana, etc., pero que muy poco nos informa sobre la especificidad del tonalpohualli.

Asimismo, su origen ha sido relacionado con el pe-

¹¹ P. ej. Hinz en Antropologische Analyse altaztekischer Texte. Teil 1. Die magischen Texte im Tratado Ruiz de Alarcóns, "Der 260tägige Wahrsagekalender ist ein Versuch, den chaotischen Ereignisstrom zu ordnen und in seinen Ereignisbeziehungen voraussagbar zu machen". Asimismo, esta idea del mismo autor está en "Aspectos sociales del calendario de 260 días" en Estudios de Cultura Náhuatl, México, UNAM, 1980, p. 219.

río de embarazo de la mujer, en base a lo cual se ha concluido que por esto presenta los 260 días de que está constituido. Hipótesis que, por lo menos en las fuentes, no es posible corroborar.¹²

Por otra parte, existe otra hipótesis sobre el origen del tonalpohualli que hace referencia a las condiciones geográficas en que los antiguos mesoamericanos se desarrollaron. Según esto, el "año ritual" tendría su origen en la zona maya, por donde cruza el paralelo 15 latitud norte, o sea, aproximadamente a la altura de las ruinas que actualmente conocemos como Copán, hacia el año 1000 a.C. Los habitantes de aquellas latitudes en aquella época se habrían percatado de que eran dos los días en el año en que el sol no producía sombra en el medio día (por encontrarse el sol exactamente en la línea vertical de la tierra). Estos días, que en nuestro actual calendario colocamos en el 30 de abril y el 13 de agosto, anunciaban: 1) que había llegado el tiempo de sembrar (30 de abril), pues este fenómeno se producía poco antes de empezar el período de lluvias; y, 2) que el tiempo de cosechar estaba próximo (13 de agosto). El intervalo corto entre estas dos fechas (30 de abril - 13 de agosto) era

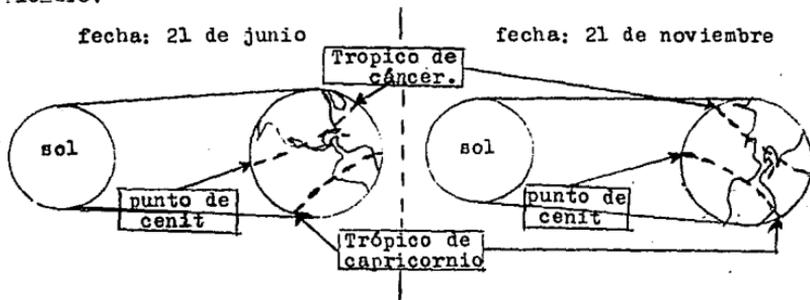
¹² Esta hipótesis parece haber sido propuesta primeramente por L. Schultze-Jena, pues Minz cita lo siguiente con referencia a él: "Der 260tägige Wahrsagekalender ist deshalb 260tägig, weil er der Schwangerschaftperiode der Frau angepasst ist". (Antropologische..., p. 4).

un período de intensa actividad agrícola que iba desde la preparación de la tierra, desyerbe y cuidados durante el crecimiento hasta, finalmente, hacer todos los preparativos para efectuar la cosecha. El intervalo corto entre ambas fechas consta de 105 días; y el intervalo largo, que va del 13 de agosto al 30 de abril, consta de 260 días.

Si bien en el período de 105 días había intensa actividad agrícola, en los 260 días subsiguientes después del paso del sol por el cenit en su camino hacia el sur¹³ (es decir, después del 13 de agosto), no había prácticamente actividades directamente relacionadas con la agricultura, por lo cual...

Es posible pensar que originalmente alguien consideró que esos 260 días no dedicados a actividades agrícolas materiales, podrían dedicarse a propiciar a las deidades

¹³ El camino aparente del sol hacia el sur o hacia el norte es consecuencia de la inclinación de la tierra que hace que el cenit se proyecte en el Trópico de Cáncer cada 21 de junio, o bien, se proyecte en el Trópico de Capricornio cada 21 de noviembre:



relacionadas (la tierra, el sol, el maíz, etc.) con la producción de plantas y semillas alimenticias. Es decir, los 260 días, en un original principio efectivamente se dedicaron a actividades espirituales para propiciar la producción agrícola. Con lo cual quedó establecido el origen del "año ritual", que, después, transcurrió paralelo, ininterrumpida e indisolublemente ligado al "año civil" de absoluto origen solar.¹⁴

Si la hipótesis respecto a que el "año ritual" surgió en el área maya fuera verdadera, éste se habría extendido de la zona maya a toda Mesoamérica, lo cual solamente puede ser comprobado por subsecuentes investigaciones arqueológicas que demuestren o refuten lo anterior. Pero, por otra parte, no existen fuentes, por lo menos hasta ahora conocidas, para poder demostrar si en efecto el "año ritual" surgió de la manera descrita anteriormente - en relación al cenit o no. Lo cierto es que en la época clásica -del S. I d.C. al S. IX d.C.-, el "año ritual" parece haber sido ya de uso generalizado en Mesoamérica a tal grado que este calendario de 260 días utilizado con fines adivinatorios y rituales, fue uno de los elementos más sobresalientes que caracterizó a

¹⁴ Carlos R. Margán, "Sobre sistemas calendáricos mesoamericanos", en Thesis núm. 13, UNAM, México, Abril/1982, p. 7.

Mesoamérica como un área de sociedades de alta cultura en México y Centroamérica hasta principio del siglo XVI.¹⁵

Dentro del sistema de creencias mesoamericano la importancia del tonalpohualli radicaba en que por medio de éste se determinaba y señalaba el tonalli de todo individuo,¹⁶ por lo que su utilidad como mecanismo de cohesión social para los antiguos nahuas debe de tenerse en gran consideración por los estudiosos del México prehispánico. Pese a la importancia de la función social del tonalpohualli, la mayoría de los estudios sobre éste han versado más bien sobre su estructura, es decir, en el esclarecimiento de las relaciones que implican sus cómputos, o en la cualidad de cada día; o bien, en los criterios que el tonalpohuqui -es decir, el sujeto depositario del discurso adivinatorio o tonalpohualli-, utilizaba para la determinación de un día como fasto o nefasto.

¹⁵ Respecto a los límites geográficos y rasgos culturales de Mesoamérica, cfr. de Paul Kirchhoff, "Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales", en Tlatoani, suplemento 3, México, Escuela Nacional de Antropología, 1960.

¹⁶ Respecto al concepto de tonalli, remitimos al lector al análisis que López Austin realiza en Cuerpo humano e ideología (UNAM, IIA, México, 1980, vol I, pp. 221-252). Para dar una idea somera del tonalli citamos a López Austin: "el tonalli era una fuerza que determinaba el grado de valor anímico del individuo; que le imprimía un temperamento particular, afectando su conducta futura, y que establecía un vínculo entre el hombre y la voluntad divina (...). El grado de vigor estaba muy ligado al nombre que se le imponía al niño". (p. 233).

3.2.- La valoración fatalista sobre el tonalponualli.

Es apenas en los últimos años que ha nacido la inquietud de relacionar los resultados obtenidos en el estudio de la estructura del tonalponualli con la realidad social que le dio lugar. Como investigadores interesados en este sentido podemos señalar a Eike Minz en Alemania, y a Alfredo López Austin en nuestro país.

Si bien antes de estos investigadores hubo autores como León-Portilla quien en La filosofía náhuatl (México, UNAM, III, 1956), trató de interpretar el sentido de la visión que el destino determinaba en los individuos de la sociedad náhuatl; o como Soustelle en La vie quotidienne des Aztèques a la veille de la conquête espagnole (Hachette, París, 1955), los análisis en este sentido no dejan de ser demasiado pobres y superficiales que remiten a conclusiones demasiado precipitadas como es el caso de este último autor -como lo veremos más adelante. Un análisis, si bien de pocas páginas, que muestra mayor profundidad es el realizado por E. Minz en Soziale Aspekte des 260tägigen Kalenders in Mesoamerika (Ms. Univ. Hamburg, 1976). Este importante estudio es ampliado por el mismo autor poco después en Analyse aztekischer Gedankensysteme (Franz-Steiner-Verlag, Wiesbaden, 1978). Por otro lado, López Austin también presenta apreciables aportes en su libro ya citado cuando hace el análisis de las entidades anímicas tonalli, tevolia e ihiyotl (cfr. nota 16).

Es predominante en la mayoría de las personas interesadas en la problemática mesoamericana considerar la cosmovisión náhuatl como fatalista. En parte causante de esta idea ha sido el libro de Soustelle ya citado, donde éste nos dice:

En total, la visión que los mexicanos tenían del universo dejaba poco lugar para el hombre. El hombre está dominado por el sistema de los sentidos, no le pertenece ni su vida terrestre ni su supervivencia en el más allá, y su breve estancia sobre la tierra está determinada en todas sus fases. Lo agobia el peso de los dioses y lo encadena la omnipotencia de los signos. (...) El clima moral del México antiguo está impregnado de pesimismo.¹⁷

Y más adelante continúa:

Pero lo que constituye la grandeza de este pueblo es haber aceptado este mundo tal como lo veía. Su pesimismo es activo. (...) Enfrentado a un universo implacable, el hombre mexicano reaccionaba sin ilusión, pero con una energía indomable, arreglando a fuerza de penurias y de sangre la vida precaria que los

¹⁷ La vida cotidiana de los aztecas, México, F.C.E., 1977, pág. 123.

dioses tenían a bien concederle.¹⁸

El análisis que a continuación realizaremos podrá mostrar que la idea en este "fatalismo" es infundada, ya que las fuentes nos dan datos respecto de las actividades que el hombre podía llevar a cabo para influir de alguna manera el destino otorgado por los dioses, lo cual no se traduciría en una vida "sin ilusión" que "a fuerza de penalidades" lleva a cuestar "la vida precaria que los dioses tenían a bien concederle".

Los objetivos del presente análisis no se agotan con demostrar la falta de fundamento del "fatalismo" náhuatl, sino que también intentaremos mostrar la función del tonalpo-hualli como mecanismo de integración social que reproduce tanto la forma sujeto del tonalpouhqui como al sujeto que necesita de sus servicios, condición sine qua non de subsistencia y utilidad del calendario adivinatorio.

¹⁸ Ibid., pp. 123-124.

4.- Análisis de los componentes semánticos y sintácticos del tonalpohualli.

4.1.- Signos del tonalpohualli seleccionados para el análisis.

Se dividirán en cuatro a los tipos posibles de signos del tonalpohualli. Estos cuatro tipos o clases de signos son representados en tablas que, a grandes rasgos, pueden resumirse como sigue. La tabla I hará referencia a un signo positivo con posibilidad de modificación del destino en negativo de acuerdo a la conducta del sujeto. La tabla II hace referencia a un signo mal afortunado pero con posibilidad de modificación de la suerte del destino en función de una conducta positiva. La tabla III se refiere a un signo indiferente (destino bueno o malo en sentido de una disyunción inclusiva), donde el destino es también determinado positiva o negativamente de acuerdo a la conducta del individuo. Por último, la tabla IV hará referencia a un signo negativo cuya posibilidad de modificación es negativa independientemente de que la conducta del individuo sea buena o mala.

Los signos seleccionados para el análisis que representan al sector de signos al que la tabla hace referencia, fueron tomados sin seguir un orden numérico, progresivo, sin tampoco respetar el orden en que Sahagún los va presentando. Los criterios que se utilizaron para su selección son:

- 1) La presencia del numeral ce (uno) para evitar,

en la medida de lo posible, alteraciones no detectadas en el análisis que fueran consecuencia del numeral. El numeral ce hace referencia al comienzo de una trecena.

ii) La presencia de mayor extensión y minuciosidad por parte de Sahagún en el signo escogido, de tal forma que esto facilite el análisis, así como proporcione la mayor información posible.

Los signos seleccionados son:

Tabla I: Signo Ce Cipactli (Uno Lagarto). (CF, IV, fo. 1v).

Tabla II: Signo Ce Océlotl (Uno Tigre). (CF, IV, fo. 4r-4v).

Tabla III: Signo Ce Xóchitl (Uno Flor). (CF, IV, fo. 16v-17v).

Tabla IV: Signo Ce Galli (Uno Casa). (CF, IV, fo. 53r-53v).¹⁹

4.2.- Criterios de Sahagún y otros autores respecto al tonalpouhualli.- Los resultados del análisis subsecuente pueden ser válidos no sólo para el libro IV del Código florentino, sino también para otros autores que difieren en cuanto al criterio para la determinación del destino por parte del tonalpouhqui.

¹⁹ En varios autores de la época colonial encontramos como traducción a los signos del día: "cuatro movimientos" por nahui ollin (4 movimiento), o bien "Diez flores" por Matlactli xóchitl (10 flor), lo cual es incorrecto, pues tal sería el caso si nosotros dijéramos cinco domingos en vez de domingo 5, o trece sábados en vez de sábado 13.

Para Sahagún lo importante son los numerales cuya cualidad pasa al día o signo con el que están asociados. Así mismo, Sahagún menciona otro criterio según el cual el signo con el que comienza una trecena gobierna a ésta:

Esta cuenta tiene veinte caracteres [...], a cada uno de estos caracteres atribuían trece días, en los cuales reinaba uno de estos caracteres, de manera que cada uno reinaba trece días... (CF, IV, fo. 81r).

Sin embargo, el mismo Sahagún, aunque da este criterio no lo utiliza más que en los primeros signos de que trata en el libro IV del Código florentino (ce cipactli, ce océlotl, ce mázatl y ce ácatl). Por otra parte, cuando Sahagún dice que lo esencial son los numerales, no menciona la combinación de estos dos criterios (el del numeral y el del primer signo que rige toda la trecena); sino que parecería excluir incluso el criterio del primer signo rector de la trecena al hacer referencia a la determinación de la cualidad del signo por el numeral como veremos más adelante.

La imprecisión de Sahagún respecto a los criterios que utilizaría el tonalpouhqui para la determinación del destino de los sujetos hace que se presenten varias inconsistencias y contradicciones en el libro IV del código, de las cuales señalaremos algunas.

Estas inconsistencias dan señal, por un lado, de que Sahagún no estructuró el libro IV con mucho cuidado, pues las inconsistencias son bastante obvias. Esto nos motivaría a pensar que el franciscano hiló su información no con fines de presentación sistemática, debido tal vez a que menosprecia ra lo contenido en el tonalpohualli por considerarlo obra diabólica como él mismo lo afirma:

Esta cuenta se usaba para adivinar las condiciones y sucesos de la vida que tendrían los que naciesen. Es cuenta delicada y muy mentirosa y sin ningún fundamento de astrología natural. Porque el arte de la astrología judiciaria que entre nosotros se usa, tiene fundamento de astrología natural, que es en los signos y planetas del cielo, y en los cursos y aspectos de ellos. Pero esta arte adivinatoria síguese o fúndase en unos caracteres y números en que ningún fundamento natural hay, sino solamente artificio fabricado por el mismo diablo, ni es posible que ningún hombre fabricase, ni inventase esta arte, porque no tiene fundamento en ninguna ciencia, ni en ninguna razón natural, más parece cosa de embuste y embaimiento, que no cosa racional ni artificiosa. (CF, IV, fo. 81r).

Asimismo, en el "Prólogo" de Sahagún al libro IV, también encontramos: "Este artificio de contar, o es arte de nigromántica, o pacto y fábrica del demonio: lo cual con toda diligencia se debe desarraigar". (CF, IV, p. 243).

Por otro lado, cabría pensar otra hipótesis, ya que pudiera ser que existieran criterios mucho más complejos para la determinación del signo calendárico que los dados por Sahagún, según el cual el destino depende básicamente de los numerales -y en pocos casos de los signos con que comienzan las treceñas-. Según Sahagún los signos tenían la siguiente cualidad:

-El primer numeral es indiferente, algunas veces bueno (ce cipactli), otras malo (ce océlotl).

-El segundo numeral ("casas" los llama Sahagún) no es mencionado explícitamente, pero parece ser indiferente, algunas veces bueno y otras malo.

-"...las terceras casas de todos los signos eran bien acondicionadas" (CF, IV, fo. 35v).

-"...todas las cuartas casas de todos los signos eran mal afortunadas" (CF, IV, fo. 43v).

-"...todas las quintas casas de todos los signos eran mal afortunadas" (CF, IV, fo. 43v).

-"...todas las sextas casas de todos los signos son mal acondicionadas" (CF, IV, fo. 44r).

-"...el séptimo número de todos los signos era

bien afortunado" (CF,IV,fo.32r).

- "...las octavas y nonas [son] malas" (CF,IV,fo.48v).

- "Las décimas y und cimas y terciad cimas [son] buenas" (CF,IV,fo.48v).

4.2.1.- Contradicciones de Sahagún en el libro IV.

Al no haber referencia explícita de Sahagún respecto a la combinación de los dos criterios dados, es posible observar estos criterios siendo utilizados por el franciscano como contrapuestos e, incluso, excluyentes, debido a que parece manejarlos con independencia uno respecto del otro, de tal forma que si bien encontramos treceas cuya fortuna depende del primer signo como ce cipactli, ce oc lotli o ce t cpatl, la descripción anterior de Sahagún respecto a la relevancia de los numerales para la determinación de la cualidad del signo estaría en contradicción con el primer criterio, debido esto precisamente a la independencia con que Sahagún maneja cada criterio.

De esta forma, tendríamos que el criterio mencionado anteriormente por el franciscano y que puede enunciarse como "todos los números x son y afortunados", es una oración que no siempre es verdadera, pues en las series o treceas que comienzan con ce cipactli, ce oc lotli, ce t cpatl, ce mázatl y ce Ácatl la fortuna no depende del numeral, sino del signo con el que comienza la serie. P. cj.: "El segundo carácter,

que se llama Ce Océlotl (...) reinaba por otros trece días" (CF,IV,fo.4r).

Posteriormente, al final del libro IV, no es claro si Sahagún menciona la posibilidad de combinación de ambos criterios:

...que cada uno de aquéllos [los signos] tienen principio cada vez, llevando tras sí a los otros, alguna vez es bien afortunado, y alguna vez es mal aventurado y alguna vez es indiferente, conforme a sus números... (CF, IV,fo. 73r).

Lo que podemos concluir es que Sahagún, o bien no tuvo acceso a toda la complejidad de criterios de que tenía que echar mano el tonalpouhqui para la determinación del destino; o bien, si la tuvo, no la tomó en cuenta por considerar la irrelevante debido a la desvalorización del contenido del tonalpohualli ante sus ojos; y tal vez también porque pudo haber considerado que era hacer más complejo algo que para sus fines no era necesario. Los fines del franciscano, como él mismo los hace explícitos, consistirían en mostrar que "esta manera de adivinanza en ninguna manera puede ser lícita, porque ni se funda en la influencia de las estrellas, ni en cosa natural..." (CF,IV,pag. 243v).

Otro punto en el que encontramos contradicción ya no

justificable por una posible falta de información respecto a la complejidad de los criterios utilizados para la determinación del destino, lo vemos en el signo ce mázatl, donde quien aquí nacía "sería noble y principal y tendría con que comer y beber, [...] sería bien afortunado [...], y sería hombre de mucha gravedad y no cobarde ni pusilánime" (CF,IV, fo. 7v-8r). Sin embargo, respecto al mismo signo, Sahagún prosigue: "Y el que nacía en este signo era temeroso demasiado, y los padres, como sabían el signo donde había nacido, no tenían cuidado de él por tener por averiguado que había de parar en mal" (CF,IV,fo. 8r).

La contradicción es evidente, por un lado se dice que será buen signo, pero por otro, que será malo, pero sin referencia alguna a si esto es consecuencia de la conducta del individuo; aunque si bien en fo. 8r del libro IV parecería decirse que este signo es invariablemente malo, ya que sabiendo los padres el signo en que el niño había nacido, no tenían ya cuidado de él: por lo que de aquí no puede inferirse, de ninguna manera, un futuro feliz, sino por el contrario. Ahora bien, este signo no es determinado como indiferente, sino, al principio, como bueno por Sahagún. No obstante, a pesar de eso, tal signo resulta a final de cuentas, como podemos observar, un signo malo.

Un caso de inconsistencia semejante, lo tenemos con

el signo nahui ehécatl. Sahagún nos dice que es indiferente (CF,IV,fo. 29v), y, posteriormente, que es un signo "de mal agüero" (CF,IV,fo. 31v); y, por último, nos dice que los que nacían en este signo "serían prósperos y venturosos", pero que a pesar de ser venturoso "no se bautizaban luego, más di feríanlos hasta la séptima casa chicome cóatl..." (CF,IV, fo. 31v).

Otro caso lo tenemos cuando el franciscano nos dice que todos los signos terceros son buenos (CF,IV,fo. 35v); pero encontramos en el fo.14r del libro IV el signo Yei átl (3 agua), al cual califica Sahagún de indiferente, pero en la determinación del destino dice que los nacidos en este signo, a pesar de que ganen algo con su trabajo, "le perdería presto, y se desharía como agua o como cosas que lleva el río; y nunca saldría con nada, ni tendría ni reposo ni contento, todo se le desharía entre las manos..."(CF,IV,fo. 14r).

Los casos citados anteriormente de inconsistencia, pueden ser el resultado de, o bien, una estructuración descuidada del libro IV debido al menosprecio del franciscano respecto al contenido del tonalpohualli, o bien, la falta de conocimiento por parte de Sahagún de los criterios que el tonalpouhqui utilizaría para la determinación del destino de alguna persona.

Estas dos hipótesis puestas en una oración disyun-

tiva, no deben de verse como mutuamente excluyentes, sino que también puede darse el caso de que ambas hipótesis puedan ser válidas como explicación de las inconsistencias de Sahagún en el libro IV del Código florentino.

Cabe aún pensar otra posibilidad que podría expresar dicha inconsistencia. Si tenemos en cuenta que Sahagún recolectó su información en diferentes lugares y que, además, incluso sus alumnos le ayudaban en la recolección, podemos pensar que su información fuera lo bastante heterogénea debido a las peculiaridades culturales de cada zona, heterogeneidad que en último caso se vió reflejada en la estructura del libro IV.²⁰ Asimismo, podemos apoyar esta última hipótesis en base a la observación que ya había sido hecha por Cline al respecto:

There is one objection based precisely on what seems its best guarantee: the triple sieve through which the work was sifted. Insofar as the three places -Tepepulco, Tlatelolco, and México-Tenochtitlan- represented one and the same tradition, the data for it became

²⁰ Deseo agradecer a los compañeros del Seminario de Historia Económica y Social de México a cargo del Dr. Carlos Martínez Marín y del Mtro. Víctor M. Castillo F., quienes me hicieron notar esta última hipótesis que podría explicar las inconsistencias del libro IV del Código florentino.

purer on emergence from the sieves. But what happened when they recorded parallel but markedly different local traditions? (...) Has a kind of amalgam, an enforced and artificial koj ne of common Aztec tradition, been formed? The circumstances suggest a certain caution on over generalizing from the Sahagún text alone, especially if comparative materials are available.²¹

El tonalpohualli se usaba para indicar si un día era fasto o nefasto, en lo cual todos los autores que han tratado sobre él coinciden; no obstante, difieren en cuanto a si un determinado día era fasto o nefasto. Estas divergencias, según Caso, pueden explicarse porque se ha considerado "un solo criterio en vez de los varios que consideraban los tonalpouhque".²²

Los criterios que según Caso habrían seguido los tonalpouhque habrían sido cinco:

1) Los días quedaban dentro de una determinada trecena que era presidida por uno o dos dioses que influían a todos los signos de la trecena.

²¹ Cline, art. cit. p. 189.

²² Alfonso Caso, Los calendarios prehispánicos, México, UNAM, IIH, 1967, pág. 26.

2) Tanto el numeral como el signo que formaban el nombre del día eran fastos, nefastos o indiferentes.

3) Cada día tenía su acompañado o "Señor de la Noche" que también tenía suerte venturosa, adversa o indiferente, y que comenzaba a reinar a mediodía y concluía a medianoche.

4) Cada día, designado por su numeral y digno, estaba dedicado a un dios.

5) El día dedicado a un dios haría referencia a una fecha mítica en que tal dios había nacido o realizado algún tipo de hazaña.²³

No es finalidad de este trabajo observar si estos criterios son todos los utilizados por el tonalpouhqui o no; nuestra intención, con la mención de los cinco criterios anteriores, es únicamente mostrar que existen más criterios de los que menciona Sahagún.

Volviendo con lo que mencionábamos al principio de este apartado, creemos que los resultados de los análisis subsiguientes pueden ser válidos no solamente con referencia al libro IV del Códice florentino, sino también con respecto a otros autores como Durán, quien considera como criterio básico la observancia del signo sin considerar el numeral, caso inverso al de Sahagún. Así, nos dice Durán:

²³ Loc.,cit.

15.- ...es de saber que en aquellas veinte figuras [...] parte de ellas era buena, de buen pronóstico, y parte malas, y parte indiferentes, las cuales son las siguientes:

16.- Cabeza de Sierpe, Casa, Lagartija, Venado, Buharro, Perro: estos eran signos buenos y de buenos sucesos para los que en ella nacían.

17.- Los indiferentes eran: Conejo, Mono Caña, Tigre, Águila, Rosa, Curso. Llamaban a estos signos indiferentes, porque los que en ellos nacían participaban de bien y de mal; unas veces se verían en prosperidad, y otras veces, en pobreza, sujetos a sucesos malos y buenos.

18.- Los signos malos y de mal pronóstico son: Viento, Culebra, Agua, Matorral, Pedernal, Agua cero, Muerte. Estos siete signos o figuras eran tenidos por malos, para los que nacían en ellos...²⁴

Serna²⁵, quien coincide con Durán al considerar más la fortuna de los signos que la de los numerales, aunque a ve

²⁴ Durán, Historia de las Indias de Nueva España, México, Porrúa, 1967, Tomo I, Cap. II, paráfs. 15-18, pág. 228.

²⁵ Cfr. de Serna, "Manual de Ministros de Indios", en Anales del Museo Nacional de México, la. Época, VI-261, México, 1892.

ces diga que todos los signos con numeral 4 son de buena fortuna. No obstante que Serna coincide con el criterio de Durán, no coincide con éste en cuanto a qué signos son buenos y cuales otros malos.

Torquemada no piensa que la suerte de los días esté determinada solamente por la del día inicial de la treceña como quiere Caso²⁶, sino que...

...no todos los signos con sus casas eran favorables al recién nacido, ni tampoco todas juntas lo desfavorecían, sino que algunos signos eran favorables y muchas de sus casas restantes no lo eran; y otros signos eran contrarios en su primera casa y favorable en su segunda o tercera; y otros indiferentes para el bien o el mal (según doctrina falsa de estos diabólicos rabinos); y porque todo era falso y mentiroso, no me curo de pasar adelante a dar más razón de esta fingida arte, aunque la tengo toda en mi poder; sólo he dicho esto para dar noticia al lector de lo que estas gentes sentían acerca de sus adivinanzas y suertes.²⁷

²⁶ Gfr. Ob., cit., pág. 30.

²⁷ Monarquía indiana, México, UNAM, IIN, 1976, Tomo III, Libro X, Cap. XXXVII, pág. 434.

Lo que nos interesa en el análisis del tonalpohual-li no son los criterios de determinación que el tonalpouhqui utilizaba para decir la fortuna del destino, ni tampoco si un día tal era bueno, malo o indiferente; lo que nos interesa es mostrar:

i) Los diferentes tipos de determinación que del destino podían obtenerse (reducibles a 4).

ii) Que la bondad o maldad del destino, si bien era predicha por el tonalpouhqui, estaba en íntima relación con la conducta del sujeto.

Los resultados obtenidos con vistas a los dos objetivos anteriores es muy posible que también podríamos haberlos logrado si el análisis lo hubiéramos hecho no del libro IV del Código florentino -que es el que más nos da información al respecto-, sino de Durán, Torquemada u otros; o bien, si el análisis hubiera tenido en cuenta tanto a Sahagún como a los autores mencionados. El que no importando de que fuente se partiese, llegándose a obtener más o menos el mismo resultado en relación a los objetivos del análisis, es debido a las características de éste, ya que se buscan los diferentes tipos de predicción que del futuro el tonalpouhqui podía hacer, y la relación que la conducta humana guarda con tal predicción, características más o menos constantes en todos los autores.

4.3.- Componentes semánticos del discurso adivinatorio.

La división de los tipos de predicción posibles en el tonalpohualli en cuatro grupos, fue obtenida al combinar las diferentes posibilidades de integración de los componentes semánticos del discurso predictivo.

Estos componentes son:

a) Determinación del signo, el cual puede ser positivo, negativo relativo (que puede transformarse en positivo), negativo absoluto (que no puede transformarse en positivo) e indiferente. Esta diferenciación es la que, de hecho, da lugar a la clasificación del discurso predictivo en cuatro grupos.

b) Predicción del destino, que puede ser positiva o negativa.

c) Conducta, la cual puede ser positiva o negativa en relación a ciertas reglas y modelos morales.

d) Posibilidad de modificación de la predicción del destino. Puede ser positiva o negativa; y hace referencia a la posibilidad de modificación en su contrario de la cualidad de la predicción.

e) Futuro o destino. Puede ser feliz o no-feliz (venturoso o desventurado); y se hace referencia a la cualidad del futuro en base a la combinación del signo con la predicción, la conducta y la posibilidad de modificación.

para obtener la felicidad o perderla.

Una vez hechas las aclaraciones anteriores pasemos al cuerpo del análisis del discurso adivinatorio presente en el tonalpohualli.

4.4.- Análisis de los signos calendáricos en el tonalpohualli.

En este apartado llevaremos a cabo el análisis de los signos calendáricos señalados en el punto 4.1.

4.4.1.- Análisis del signo Ce Cipactli (1 lagarto).

DETERMINACIÓN
DEL SIGNO : "...decían que .eran bien afortunados".²⁸
(POSITIVO).

PREDICCIÓN DEL
DESTINO : (i) "...si era hijo de príncipe .sería Señor".
(ii) "...si era pobre sería valiente y honrado". (POSITIVO). (CF,IV,fo. 2r inter).

CONDUCTA : "...decían que aunque en naciendo una criatura y tuviese carácter bien afortunado, si no hacía penitencia [..], y si era de mala crianza ni andaba en camino derecho, perdía todo cuanto había merecido por el buen signo en que nació". (NEGATIVO/POSITIVO) (CF,IV,fo. 2v. supra).

²⁸ Sahagún se refiere a los trece signos que empezaban con el signo ce cipactli, dentro de los que se cuenta éste (CF,IV, fo. 2r inter).

POSIBILIDAD DE
MODIFICACIÓN
DE LA CALIDAD : POSITIVA.²⁹
DEL DESTINO O
SIGNO

TABLA I

SIGNO (S).	PREDICCIÓN (P).	CONDUCTA (C).	POS. DE MOD. (M)
1.- Positivo	Positiva	Positiva	Positiva
2.- Positivo	Positiva	Negativa	Positiva

FUTURO O DESTINO

- 1.- Feliz (asociado a riqueza, prestigio, etc).
- 2.- No-feliz.

Con los datos obtenidos en la tabla I, podemos llevar a cabo una formulación que mostrará, a lo largo del análisis, la dependencia entre la conducta y el futuro o destino más que entre este último y el signo.

Para el diseño de la formulación utilizamos la siguiente

SINTAXIS:

- ↑ = representa positivo (o feliz si acompaña a F).
- ↓ = representa negativo (o no-feliz si acompaña a F).
- ↕ = representa indiferente.
- S = signo.
- P = predicción.

²⁹ Esta posibilidad de modificar la predicción del futuro, está en función de la conducta.

C = conducta.

M = posibilidad de modificación de la cualidad del destino.

\wedge = conjunción (se lee "...y...").

\rightarrow = implicación (se lee "si...entonces...").

De acuerdo a la simbología anterior podemos obtener la siguiente formulación de la tabla I:

Signo ce cipactli:

$$1.- (\uparrow S \wedge (\uparrow P \wedge \uparrow M)) \rightarrow (\uparrow C \rightarrow \uparrow F).$$

$$2.- (\uparrow S \wedge (\uparrow P \wedge \uparrow M)) \rightarrow (\downarrow C \rightarrow \downarrow F).$$

Las formulaciones anteriores corresponden a los dos resultados obtenidos en la tabla I, y deben interpretarse, en el caso de 1, como: si el signo es positivo y (la predicción positiva y la posibilidad de modificación de la cualidad del destino o signo, positiva) entonces, (si la conducta es positiva entonces el futuro o destino será feliz). En el caso de 2, tendríamos: si el signo es positivo y (la predicción positiva y la posibilidad de modificación de la cualidad del destino, positiva) entonces (si la conducta es negativa entonces el futuro no será feliz).

La simbolización aquí representada -y las demás correspondientes a las tablas II, III y IV- es de carácter simple y tiene únicamente como objetivo mostrar la dependencia

entre la conducta y el destino, y no tanto tener pleno carácter de formalización lógica tendiente a la axiomatización de enunciados.

4.4.2.- Análisis del signo Ce Océlotl.

DETERMINACIÓN
DEL SIGNO : "...signo mal afortunado" (CF,IV,fo. 4r inter)
NEGATIVO.

PREDICCIÓN DEL DESTINO:

(i) "...ora fuese noble..."

(ii) "...ora fuese plebeyo, decían que había de ser cautivo en la guerra, y en todas sus cosas habría de ser desdichado y vicioso y muy dado a las mujeres..." (CF,IV,fo. 4v inter)

NEGATIVA.

CONDUCTA: "...aunque fuese nacido en tal signo mal afortunado, remediábase por la destreza y la diligencia que hacía por no dormir mucho, y hacer penitencia de ayunar y punzarse [...], y también remediábase si era entendido y obediante..." (CF,IV,fo. 4v - 5r).

NEGATIVA/POSITIVA.

POSIBILIDAD DE
MODIFICACIÓN : POSITIVA.
DEL DESTINO

Tabla II.

SIGNO (S)	PREDICCIÓN (P)	CONDUCTA (C)	POS. DE MOD. (M)
1.- Negativo	Negativa	Negativa	Positiva
2.- Negativo	Negativa	Positiva	Positiva

FUTURO O DESTINO

1.- No-feliz.

2.- Feliz.

Simbolización:

1.- $(\downarrow S \wedge (\downarrow P \wedge \uparrow M)) \longrightarrow (\downarrow C \longrightarrow \downarrow F)$.

2.- $(\downarrow S \wedge (\downarrow P \wedge \uparrow M)) \longrightarrow (\uparrow C \longrightarrow \uparrow F)$.

4.4.3.- Análisis del signo Ce Xóchitl.

DETERMINACIÓN

DEL SIGNO : "también decían que era indiferente".
(CF,IV,fo. 17r supra).

PREDICCIÓN DEL DESTINO:

(i) "ora fuese noble..."

(ii) "ora fuese popular, sería truhán y chocarrero y decidor" (CF,IV,fo. 17r inter).

POSITIVO/NEGATIVO.

CONDUCTA:

"Su ventura sería su consolación, y recibiría gran contento en estas cosas si fuese de voto a su signo. Y si no tenía en nada a su signo, aunque fuese cantor u oficial, y tuviese de comer, hacíase [...] mal acondicionado [...], por su culpa, ha perdido su ventura y así todos le menosprecian". Asimismo, se dice de las mujeres que "serán buenas labranderas siempre y cuando fueran muy devotas a su signo e hiciesen penitencia todos los días, si no hacían esto vivirían en pobreza y se venderían públicamente" (CF,IV,fo. 17v).³⁰
NEGATIVA/POSITIVA.

³⁰ La presencia de una carga de determinación estaría presente en los nacidos en el signo xóchitl (lo que puede motivarnos a pensar si esto no será así en todos los demás signos);

POSIBILIDAD DE
MODIFICACIÓN DE : POSITIVA.
EL DESTINO

Tabla III.

SIGNO (S)	PREDICCIÓN (P)	CONDUCTA (C)	POS. DE MOD.(M)
1.- INDIFERENTE	POS./NEG.	POSITIVA	POSITIVA
2.- INDIFERENTE	POS./NEG.	NEGATIVA	POSITIVA

FUTURO O DESTINO

- 1.- FELIZ.
- 2.- NO-FELIZ.

Simbolización:

- 1.- $(\uparrow S \wedge (\uparrow P \wedge \uparrow M)) \longrightarrow (\uparrow C \longrightarrow \uparrow F)$.
- 2.- $(\uparrow S \wedge (\uparrow P \wedge \uparrow M)) \longrightarrow (\downarrow C \longrightarrow \downarrow F)$.

4.4.4.- BREVE DISERTACION SOBRE EL "FATALISMO" NÁHUATL.

Antes de pasar al análisis del tipo IV del discurso adivinatorio conviene hacer la siguiente disertación. Los

empero, el manejo de esta carga determinativa, en última instancia, depende del hombre: "Un claro caso de desviación es el de la mujer nacida bajo el signo Ce Xóchitl. Su temperamento permitía que la mujer, con una vida recta y devota, llegase a ser alegre, hábil, artista. Si su vida no era devota y se dejaba llevar por la soberbia, el dios supremo la castigaba con la prostitución. Al parecer, las notas coincidentes entre ambos resultados eran la de la alegría de vivir y la sensibilidad extrema, que obraban según el camino que la mujer elegía". (López Austin, A. Cuerpo humano e ideología, Tomo I, pág. 234.).

grupos esenciales del tonalpohualli son los ya mencionados en 4.4.1-3. En el libro IV del Código florentino no encontramos discurso alguno que posibilite la noción de "fatalismo"; o bien, de determinabilidad absoluta a partir del signo de nacimiento. Los signos que más se acercan a esta noción fatalista son:

- 1.- Ome Tochtli (2 conejo). (CF,IV,fo.9r). Estas son personas inclinadas al vino y a la borrachera.
- 2.- Chicuacen Malinalli (6 hierba-torcida). Vida³¹ de pobreza y llegaban a venderse por esclavos.
- 3.- Chiconahui Cipactli (9 lagarto) (CF,IV,fo.21r). Peleoneros, vivían mal afortunados todos los días de su vida.
- 4.- Ome Mázatl (2 venado). Esta casa "era mal afortunada y desventurada" (CF,IV,fo.25v.supra).
- 5.- Nahui Atl (4 agua). Vivían en pobreza, y todo cuanto lograban se les iba presto de las manos (CF,IV,fo.25v).
- 6.- Ome Malinalli (2 hierba-torcida). Estos tenían muchos hijos, pero todos se les morían antes de tiempo. (CF,IV,fo.48v).
- 7.- Ce Ehécatl (1 viento). Estos serían brujos, an dando siempre tristes y pobres. (CF,IV,fo.57v-58r).
- 8.- Ce Galli (1 casa). Estos morían de mala manera en la guerra, acuchillado o le quemarían vivo (CF,IV,fo.53r).

En los signos anteriores, a excepción de chiconahui cipactli y ce calli, no especifica Sahagún si existe la

³¹ Cfr. (CF,IV,fo.15v).

posibilidad de modificar la predicción del destino por medio de la conducta (el ayuno, la penitencia, la sencillez, etc.), o retardando el ofrecimiento del niño al agua para un mejor signo. Pero, de que esto no lo mencione Sahagún no se sigue que entonces sean signos en los cuales sea imposible la modificación del destino retrasando el ofrecimiento al agua del niño, pues Sahagún no menciona que esto sea así en ningún momento respecto a algunos signos. Por el contrario, Sahagún menciona al final del libro IV, en donde nos habla de todos los signos, que:

...los que nacían en buenos signos luego se bautizaban. Y los que nacían en infelices signos, no se bautizaban luego, más diferíanlos para mejorar y remediar su fortuna... (CF,IV,fo.73r-73v).

Aclarado lo anterior, pasamos ahora al análisis del signo ce calli como signo negativo-absoluto con posibilidades nulas de modificar el destino, aunque teniendo en cuenta que Sahagún dice que "remediaban la maldad de este signo, en que los que nacían en él, los bautizaban en la tercera casa que se llamaba Ei Cóatl; o en la séptima casa, que llamaban Chicome Atl" (CF,IV,fo.54v).

4.4.5.- Análisis del signo Ce Calli.

DETERMINACIÓN DEL SIGNO : "...decían que este signo era mal afortunado" (CF,IV,fo.53r.inter).

NEGATIVO.

PREDICCIÓN DEL DESTINO:

"Los que nacían en este signo habrían de morir de mala muerte; decían que morirían en la guerra, o sería en ella cautivo, o moriría acuchillado [...], y si no morían por alguna de estas muertes caería en algún adulterio, [...] y si no, que sería esclavo [...], y sería ladrón o salteador [...], y aún hurtaría a su padre y madre todo cuanto tenían, para jugar, y ni tendría con qué cubrirse, ni alhaja alguna en su casa" (CF, IV,fo.53r-53v). NEGATIVA.

CONDUCTA: No hay posibilidad de cambiar la negatividad del signo por medio de la conducta (aunque, como vimos al final de la pág. 57, la negatividad se puede cancelar retrasando el ofrecimiento al agua del niño).

INDIFERENTE.

POSIBILIDAD DE MODIFICACIÓN DEL DESTINO : "...por mucho que haga penitencia desde pequeño, no se podrá escapar de su mala ventura" (CF,IV,fo.53v).

Tabla IV.

SIGNO (S)	PREDICCIÓN (P)	CONDUCTA (C)	POS. DE MOD. (M)
1.- NEGATIVO	NEGATIVA	INDIFERENTE	NEGATIVA

FUTURO O DESTINO .

1.- NO-FELIZ.

Simbolización:

$$1.- (\downarrow S \wedge (\downarrow P \wedge \downarrow M)) \longrightarrow (\downarrow C \longrightarrow \downarrow F).$$

En este caso solamente tenemos una posibilidad y no dos, como en los casos anteriores. Esto se debe a que la conducta es indiferente, no importa que sea positiva o negativa, de todas formas el futuro será negativo.

No obstante, esta negatividad absoluta, este caso no creemos que haya tenido muchos individuos a los cuales aplicarse, pues esta situación se remediaba, como vimos al final de la pág. 57, retrasando el ofrecimiento del niño al agua hasta el signo tercero o séptimo. Puede tal vez pensarse que quitar de sí esta determinabilidad negativa no depende en modo alguno del mismo recién nacido (de ahí la determinabilidad absoluta), sino que sería responsabilidad de los padres el quitar esa nefasta determinabilidad al niño. Es por un acto social que el signo negativo se materializa (o no) en el niño, pues si no se ofrece éste al agua, aún habiendo nacido en un signo negativo, se considera sin signo, es decir, no ha nacido socialmente aún. Así, el ofrecimiento al agua en un signo positivo -en el cual no nació el niño-, cancelaría la mala influencia del signo que no se materializa en él porque no se ofreció éste al agua en ese día; por el contrario, la influencia que se materializa en él es, de hecho, la del signo en el cual el niño ha sido ofrecido al agua, es decir,

cuando ha nacido socialmente.

4.4.6.- Resultados de los análisis.

De los análisis realizados en los puntos anteriores podemos construir una formulación válida para las tablas I, II y III, la cual sería:

$$(\uparrow\downarrow S \wedge (\uparrow\downarrow P \wedge \uparrow M)) \longrightarrow ((\uparrow C \longrightarrow \uparrow F) \vee (\downarrow C \longrightarrow \downarrow F)).$$

La interpretación puede darse del siguiente modo. El signo puede ser bueno, malo o indiferente ($\uparrow\downarrow S$). La predicción puede ser positiva o negativa ($\downarrow\uparrow P$). La posibilidad de modificación del destino por la conducta del individuo es positiva ($\uparrow M$). Todos estos elementos están unidos por conjunción debido a que en el discurso adivinatorio siempre los encontramos descritos. Utilizamos la conjunción teniendo en cuenta que hay independencia en cuanto al valor que los elementos pueden tomar entre sí. Si hubiera algún tipo de dependencia en el sentido de relación causal entre ellos se utilizaría la implicación más bien que la conjunción. Estos tres elementos funcionan como antecedente en la relación de implicación que la totalidad de la formalización guarda debido a que representan los esquemas o modelos a partir de los cuales la conducta es interpretada en relación al futuro.

Como consecuencia tenemos la relación de la conducta con el futuro del sujeto. En este caso sí encontramos una

relación de dependencia, ya que, según mostraron las tablas I, II y III, depende de la conducta humana el que el buen signo y la buena predicción se conserven y mantengan, o, por el contrario, sean transformados en su opuesto. Así como, si el signo y la predicción son negativos pueden por la conducta transformarse en positivos.

De esta forma, en la formalización encontramos que si la conducta es positiva, el futuro es feliz ($\uparrow C \longrightarrow \uparrow F$). Asimismo, la disyunción -que debe interpretarse en sentido exclusivo- nos remite al otro caso, donde si la conducta es negativa, el futuro es no-feliz ($\downarrow C \longrightarrow \downarrow F$).

Lo que debe interesarnos en este caso es el futuro, es decir, la posibilidad del manejo y la determinación de éste. El discurso adivinatorio, según nos lo muestra el análisis, pone lo esencial en la conducta como medio de control del futuro, de tal forma que sabiendo la cualidad de aquélla podemos determinar la cualidad de éste. Esta relación de dependencia podemos expresarla así:

$$F = f(C).$$

Como vemos, el futuro está en función de la conducta (resultado válido para las tablas I, II y III).

En cuanto a la tabla IV, la formulación sería la siguiente:

$$(\downarrow S \wedge \downarrow P) \longrightarrow (\downarrow C \wedge (\downarrow M \longrightarrow \downarrow P)).$$

La interpretación es la siguiente. El signo es negativo y la predicción también lo es. El antecedente es el modo de interpretación de la conducta y el futuro. En el consecuente encontramos que la conducta es indiferente, no importa que sea positiva o negativa ($\downarrow C$). La posibilidad de modificación del destino es negativa, y siendo el signo negativo, entonces el futuro es no-feliz ($\downarrow M \longrightarrow \downarrow P$). En este caso, el discurso adivinatorio pone lo esencial para la determinación del futuro no en la conducta, sino en sí mismo.

La relación de dependencia entre el futuro y la no posibilidad de modificación de la suerte del signo puede ser expresada de la siguiente forma:

$$F = f(M).$$

Como vemos, el futuro está en relación de la posibilidad de modificación del destino, es decir, de una componente semántico del discurso adivinatorio mismo.

Este grupo es el único que daría la pausa para hablar de fatalismo; pero, no obstante, como ya lo habíamos hecho notar, existen otros factores que hacen posible el que aún cuando un niño nazca bajo este tipo de signo, podía dejarse el ofrecimiento al agua para otro signo de mejor ventura que mejorara la suerte del signo negativo.

5.- Determinación del lugar del tonalpohualli en la reproducción de lo social.

Lo que se intentará en este lugar será determinar el lugar del discurso adivinatorio en el proceso de reproducción social.

5.1.- Situaciones de aplicación del tonalpohualli.

En el discurso adivinatorio encontramos básicamente dos posibilidades de aplicación:

1.- El discurso adivinatorio es utilizado para cancelar las malas influencias que sucesos del pasado pueden tener en el presente. P. ej.: Cuando se tenía un agujero ("cuando alguno oía en las montañas bramar a alguna bestia fiera, o algún sonido hacía zumbido en los montes, o en los valles, luego tomaba mal agujero, diciendo que significaba algún infortunio o desastre..." (CF,V,Fo.lr), se iba a buscar al tonalpouhqui (depositario del discurso adivinatorio), el cual, ante dicho suceso, decía: "la significación de este tu agujero es que te has de ver en pobreza y en trabajos, o morirás" (CF,V,fo.lv). Posteriormente, el tonalpouhqui hace referencia a que la mala fortuna de este sujeto se debe a su signo de nacimiento: "...y ha venido ahora a verificarse en tí la maldad del signo en que naciste" (CF,V,fo.2r), para lo cual el sujeto debe tener buen ánimo para sufrirlo y hacer penitencia. El tonalpouhqui da entonces las recomendaciones necesarias:

"nota lo que ahora te diré que hagas para remediar tu trabajo o tu infortunio" (CF,V,fo.2r). Las recomendaciones consisten en la prescripción de un determinado tipo de conducta; dicha prescripción es de dos clases:

1.i) La prescripción de hacer penitencia (ayuno, punzamineto del cuerpo para el ofrecimiento de la sangre a los dioses, la humildad, la obediencia, el no vengarse de afrentas recibidas (cfr. CF,IV,fo.4v-5r).

1.ii) La prescripción de buscar los materiales necesarios para hacer ofrenda a los dioses (copal, incienso, hule (ulli), etc.), los cuales deben llevarse al tonalpoungui en el día oportuno señalado por éste para que los prepare y los vaya a quemar en la casa del sujeto en cuestión: "...entonces vendrás a mí, porque yo mismo dispondré y ordenaré los papeles y todo lo demás, en los lugares y en el modo que ha de estar para hacer la ofrenda; yo mismo la tengo de ir a encender y quemar en tu casa" (CF,V,fo.2r).

2.- El discurso adivinatorio es utilizado como instrumento para la determinación de la cualidad del destino del individuo. Aquí, en la determinación de la cualidad del destino, cabrían dos diferenciaciones:

2.1) Por un lado, el futuro puede ser determinado como positivo, en cuyo caso el discurso adivinatorio serviría

como instrumento que permitiría el advenimiento de tal futuro, precisamente con tal cualidad.

2.ii) Por otro, el futuro puede ser determinado como negativo, en cuyo caso, el discurso adivinatorio serviría como un instrumento que permitiría cambiar ese futuro negativo en positivo; así como permitiría el advenimiento de este último. Para la obtención de la buena determinación del destino, se dan prescripciones respecto a determinados tipos de conducta, prescripciones similares a las del punto 1 de la página anterior, las cuales consistirían tanto en el ayuno, la penitencia, la humildad y la obediencia, como en las ofrendas dadas a los dioses.

Eike Hinz en Analyse aztekischer Gedankensysteme hace una descripción más pormenorizada de las situaciones en que el sistema adivinatorio es utilizado. Estas situaciones las considera "situaciones críticas" en la vida del individuo,³² y serían las siguientes:

³² "Die hier aufgeführten Situationen -Hinz se refiere a las situaciones que en el texto enumeramos a continuación- lassen sich als „kritische Situationen" für das Individuum oder für Gruppen (Ausreise der Fernkaufleute) ansprechen. Es sind meist einschneidende Ereignisse im Lebenslauf (auch die Beichte wird nur einmal im Leben abgelegt), die für die weitere Zukunft des Individuums von grosser Wichtigkeit sind. Die hier aufgeführten Situationen sind Situationen der Ungewissheit über das, was ist und sein wird. Durch die Auswahl eines günstigen Tages wird die Überzeugung vermittelt, dass diese Situationen bis zu einem gewissen Grad zumindest kontrollierbar gemacht werden". Hinz, ob.cit., pág. 43.

- i) El nacimiento de un niño.
- ii) En el matrimonio.
- iii) Los viajes de los comerciantes a zonas remotas (a los actuales Estados de Campeche y Chiapas) que duraban varios meses.
- iv) En la celebración de los grandes banquetes que los comerciantes ofrecían al pueblo para obtener prestigio (Para determinar la fecha de realización de estos banquetes).
- v) Cuando la persona se sentía bajo un agüero o presagio desfavorable.
- vi) En el momento de la confesión.³³

Estos casos apuntados por Hinz, no obstante, creemos son reducibles a las dos situaciones precedentes descritas por nosotros, donde se modificaría la mala influencia de sucesos pasados en el presente, o bien, se trataría de obtener un destino favorable (control del destino).

Es importante notar que estas dos posibilidades de aplicación citadas anteriormente pueden ser reducidas al mismo objetivo: obtener un determinado margen de control sobre el destino o futuro. La cancelación de sucesos negativos del pasado es con el fin de asegurar la bondad del futuro. Asimismo

³³ Hinz, ob.cit., págs. 42-43.

mo, el mismo fin tiene la determinación de la bondad o mal-
dad del futuro en relación al signo de nacimiento y las posi-
bilidades de retrasar el ofrecimiento al agua del niño si el
signo de nacimiento era malo. Este control así obtenido no es
gratuito, se pide a cambio un cierto tipo de conducta en el
individuo a quién los tonalpouhque prestan sus servicios.

¿Qué es lo que queremos decir con esto? Veámos.

Dentro del sector del sistema interpretativo del tonalpouhual-
li, encontraríamos el ejercicio de la función ideológica, en
cuanto a que ésta actúa transformando a los individuos en su-
jetos³⁴, es decir, actúa sujetando y reglamentando la conduc-
ta de los individuos particulares, lo cual puede ser compren-
dido como un fenómeno donde los individuos actúan en y bajo
las determinaciones de las formas de existencia histórica de
las relaciones sociales en que se encuentran insertos. El lle-
var a cabo las prescripciones (penitencia, ayuno, etc.) para

³⁴ Todo individuo es agente portador de relaciones socia-
les (agente de una práctica social) solamente bajo la forma de
sujeto. El espacio de lo ideológico funcionaría tomando a sus
agentes-soportes actuantes bajo la forma de sujeto, como el
punto donde se concretizan o toman consistencia los principios
de exclusión e inclusión, tanto de individuos (agentes cuya
conducta puede estar en posición de dispersión respecto a la
función ideológica discursiva en cuestión), como de formas in-
terpretativas. En la actividad de los agentes como sujetos,
se concretizarían, asimismo, los principios de reclutamiento,
es decir, tomarían consistencia los mecanismos de sujeción de
la conducta. (Al respecto, cfr. Louis Althusser, Para una crí-
tica de la práctica teórica, México, S. XXI eds. 1974, pp. 75-81).

el control del destino configura al agente en sujeto. Este acto conlleva el reconocimiento de la "verdad" y efectividad de dichas prácticas, provocando la sujeción de su actividad al discurso ideológico adivinatorio, así como el reconocimiento del status del sujeto detentador del discurso por el sujeto sostenedor del mismo.³⁵

5.2.- El discurso adivinatorio como mecanismo de prescripción de la actividad humana.

El proceso de producción del discurso adivinatorio tiene por resultado un producto: la prognosis del tonalpouhqui, que, por un lado, prescribe la acción humana, y, por otro, produce la seguridad de un control en el destino humano contra fuerzas negativas que incidan en él.

Para poder analizar esta idea y sus consecuencias, tenemos antes que ver lo siguiente.

³⁵ Dada la especificidad del presente análisis, llamamos sujeto detentador del discurso al agente que lleva a efecto las significaciones e interpretaciones de sucesos mediante el juego de las reglas de formación propias del tonalpouhqui. Asimismo, llamamos sujeto sostenedor del discurso al agente que solicita los servicios del tonalpouhqui. Ambos entran en contacto bajo la forma de sujetos que portan y reproducen relaciones sociales que les preexisten en tanto individuos. No obstante, creo que es posible hablar de un sujeto ideológico único que subsumiría a los dos sujetos mencionados, y que representaría las características "deseables" más generales de los agentes sociales desde la perspectiva del discurso. Sin embargo, este punto no será desarrollado aquí.

5.2.1.- Los elementos del proceso de producción del tonalpo-
hualli,

Los medios de producción del discurso adivinatorio consisten principalmente en:

- i) La teoría que sustenta el pensamiento adivinatorio (reglas de interpretación de enunciados, etc). (Medios primordiales).
- ii) Los medios accesorios para el establecimiento de la producción: el ámatl, la tinta, etc. (Medios accesorios).
- iii) Los acontecimientos o sucesos determinados como negativos. (Objeto de trabajo).

La finalidad del discurso adivinatorio, por otro lado, consiste en incidir directamente -y esta es la función que ejerce este discurso-, en un campo de prácticas no discursivas, es decir, incide directamente en el campo de las relaciones sociales recreando y reproduciendo, por la sujeción de la actividad de los agentes al modelo del sujeto del discurso, de manera constante, las condiciones de su funcionamiento.

Ahora bien, cuando un individuo va en busca del tonalpouhqui, éste interpreta los acontecimientos (sucesos de la vida cotidiana señalados como malos augurios) desde el punto de vista de la teoría adivinatoria. El producto ofrecido

por el tonalpouhqui es esta interpretación y la prescripción de la conducta para cancelar la mala influencia.

Este producto es consecuencia del juego de las reglas de formación del discurso adivinatorio, es decir, es consecuencia del sistema de remisiones que se dinamizan para la producción de la emergencia de la interpretación de un suceso particular bien determinado, que produce un estado de angustia y de inseguridad en el sujeto que acude al tonalpouhqui.

La prognosis obtenida como producto es asimilada por el agente-soporte, y dado que lo que él desea es cancelar esa inseguridad producida por un suceso negativo, al remitir nosotros esta intención al conjunto o cuerpo de creencias en que dicho agente está inserto, podemos describir el por qué considera relevante para cancelar la situación negativa realizar los actos prescritos por el tonalpouhqui.

Los sucesos considerados como negativos son valoraciones interpretativas producidas desde el espacio mismo del discurso adivinatorio, que genera sus propios objetos -situaciones consideradas negativas, en este caso- por interpretar. La reproducción de las condiciones del funcionamiento del discurso adivinatorio incluyen necesariamente la reproducción del tipo de situaciones consideradas como negativas, como el canto del tecolote, la aparición de hormigas en la casa, etc.

Esto puede interpretarse como una forma de control social, a través de mecanismos ideológicos que utilizarían elementos particulares de prácticas cotidianas marcándolos como negativos y generadores de angustia, donde el discurso mágico-advinatorio parecería ser un mecanismo cuya función es reducir la angustia colectiva, y así, contribuir a la cohesión social.

5.2.2.- Consideraciones sobre la polémica entre Malinowsky y Radcliffe-Brown.

En base a lo visto en el punto inmediatamente anterior, la polémica entre Malinowsky y Radcliffe-Brown³⁶, creemos que puede ser resuelta en tanto que ambas posiciones tratan al fenómeno en forma parcial: Uno, tomando como esencial la producción de la angustia por parte del discurso mágico; y el otro, considerando solamente el efecto de reducción de

³⁶ Para Malinowsky "la función de la magia consiste en ritualizar el optimismo del hombre, en acrecentar su fe en la victoria de la esperanza sobre el miedo. La magia expresa el mayor valor que, frente a la duda, confiere el hombre a la confianza, a la resolución frente a la vacilación, al optimismo frente al pesimismo [...]. Creo que hemos de ver en ella la incorporación de esa sublime locura de la esperanza que ha sido la mejor escuela del carácter del hombre" (Magia, ciencia y religión, Barcelona, Ariel, 1974, pp. 107-8). No obstante, Radcliffe-Brown nos dice que "es poco verosímil que un isleño de las Andamán considerase peligroso comer carne de dugongo, de puerco o de tortuga si no existiese un conjunto de ritos especiales cuyo fin declarado es el de defenderlo contra estos peligros. Por tanto, si una teoría etnológica afirma que la magia y la religión proporcionan al hombre confianza en sí mismo, bienestar moral y un sentimiento de seguridad, podríamos decir igualmente que dan origen en los hombres a miedos y angustias que de otra manera no experimentarían".

la angustia como función básica de tal discurso. No obstante, la condición de existencia del discurso mágico es, tanto la presencia de situaciones generadoras de angustia -situaciones marcadas de las actividades cotidianas de los hombres a partir del mismo discurso mágico-, como la presencia de medios que cancelen esas situaciones consideradas negativas -tales medios, en el fondo, remiten a la sujeción del agente particular al sujeto ideológico.

5.2.3.- Las relaciones de sujeción dentro del discurso adivinatorio.

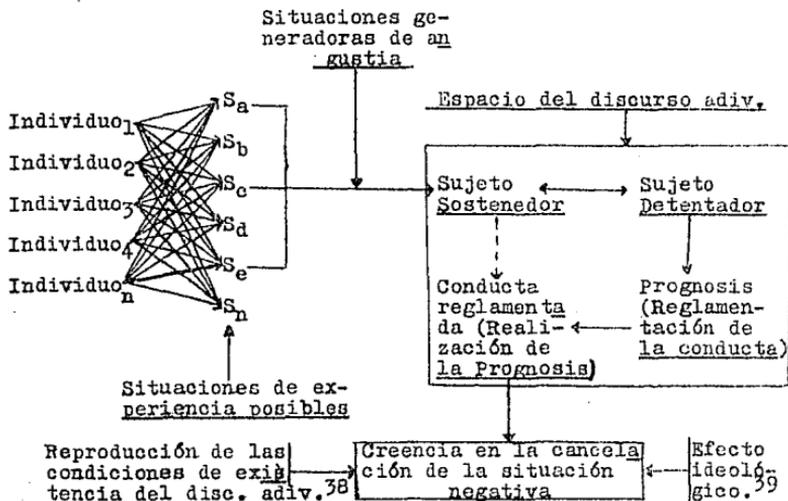
El agente-sostenedor del discurso, al entrar en relación con el sujeto-detentador, y llevar a efecto los actos de ayuno y penitencia, concibe no su relación con sus condiciones de existencia, sino la forma en que vive su relación con sus condiciones de existencia³⁷; lo que encubriría la relación real de sujeción del agente respecto al discurso adivinatorio mediante la relación imaginaria de la liberación del sujeto por la cancelación de la situación negativa gracias al discurso adivinatorio. Así, el discurso adivinatorio como discurso ideológico mostraría la expresión de la rela-

³⁷ Esta "forma de ver las cosas" del agente social es su expresión, su relación particular con las condiciones sociales de su existencia; en esta expresión particular, todo individuo expresa socialmente sus condiciones sociales.

ción de los hombres con su "mundo", es decir, con su forma de ver las cosas (y, por tanto, vivirlas). En otras palabras, la relación imaginaria de liberación que encubriría la relación real de sujeción mostraría la expresión de la unidad de su relación real y su relación imaginaria, con sus condiciones de existencia reales..

Lo que en este punto hemos afirmado teóricamente deberá ser confrontado en el punto 6 empíricamente, por medio del análisis de situaciones empíricas en las cuales el sistema adivinatorio era utilizado.

Lo afirmado teóricamente podría ser esquematizado del siguiente modo:



En base al esquema anterior cabe aclarar algo de suma importancia. Parecería que el discurso adivinatorio "atrae" a los agentes por medio de situaciones determinadas como negativas sólo a través de los mecanismos de producción de significaciones de dicho discurso. No obstante, la constitución de significaciones sociales es producida por otras ideologías encarnadas en discursos políticos, discursos religiosos, etc. Estos discursos pueden ser antagónicos o simplemente diferentes, ya que las diferentes formas ideológicas no son necesariamente incompatibles mutuamente. Lo que caracterizaría a un sector ideológico particular (como p. ej. el discurso adivinatorio) sería su capacidad de condensar diferentes sujetos ideológicos (recuérdese que se da por sentado el hecho de que en las relaciones sociales los individuos son constituidos como sujetos), en una unidad más o menos homogénea que se expresa en el sujeto ideológico determinado del discurso específico en cuestión. Así, el agente que acude a solicitar los servicios del tonalpouhqui, además de desear

38 Esta reproducción de las condiciones de existencia del discurso se dan en tanto que producido el efecto ideológico de control sobre el destino, en otras situaciones S_a, S_b, \dots, S_n tales que generen angustia, el individuo en cuestión "controlará" su destino mediante la producción del efecto ideológico que deviene del "ajuste" de éste al sujeto ideológico.

39 Este efecto ideológico encubre la relación real de sujeción con la relación imaginaria de obtención de un futuro feliz, es decir, mediante la creencia en el control del destino.

cancelar las influencias negativas sobre su vida, es reconocido como "padre", como "comerciante", como "macehualli", como "mexica", etc. Lo mismo el tonalbouhqui. Éste, además de ser el sujeto-detentador del discurso adivinatorio, es reconocido como "sacerdote", como -posiblemente- "pilli", como "mexica", etc. Cada una de estas formas ideológicas remite a las otras, pero ninguna se reduce ni elimina a las demás; sino que, están articuladas según un principio específico dentro del discurso adivinatorio bajo la forma sujeto específica de éste. Este principio específico de condensación de múltiples formas-sujeto es lo que caracterizaría a un espacio ideológico específico y determinado, y lo que nos mostraría la capacidad de tal espacio específico de articular en una unidad más o menos homogénea las múltiples formas-sujeto de otros sectores ideológicos bajo su específica forma-sujeto.

En este sentido, cuando en el esquema anterior nos referimos a las diversas situaciones de experiencia posibles (S_a, S_b, \dots, S_n) en el ámbito de lo cotidiano, éstas no serían experiencias "puras" ante un agente que al interpretarlas se "transformaría" en sujeto, sino que ya estas mismas experiencias son puntos de convergencia, o puntos nodales, donde los agentes son reconocidos como sujetos.

Por otra parte, el esquema anterior nos muestra la regulación de la actividad, con el fin de tener control sobre

el destino, por parte del discurso adivinatorio. Si pensamos que todos los integrantes sociales, desde el hombre común hasta el tlatoni mismo, dependían o reglamentaban su conducta de acuerdo al discurso adivinatorio, entonces nos podemos dar una idea del poder contradispersivo del tonalpouhali en la actividad humana. Dentro de este contexto, cuando algún agente social acude al tonalpouhqui, es para asegurar su futuro y protegerlo contra posibles malas influencias. Las creencias que hacen posible esto no deben ser vistas desde la tradicional oposición entre creencia y conocimiento (doxa/episteme), sino como el asentimiento y conformidad de una persona respecto a alguna cosa o situación, asentimiento que es provocado por el efecto ideológico del discurso adivinatorio ya descrito.

El discurso adivinatorio incide directamente en la actividad humana en tanto que se considera que el futuro del individuo es controlable (determinable positivamente) si el individuo x hace la clase de acciones y (ayuno, penitencia, etc.). Asimismo, en la formalización de las tablas I, II y III podemos observar esta dependencia entre la cualidad de la conducta y la cualidad del futuro, de tal forma que si la primera es positiva (o negativa, según el caso) el segundo lo es también.

La apropiación que el agente que solicita los servicios del tonalpouhqui hace del producto del discurso del sis-

tema adivinatorio, no puede ser materializada (llevada a efecto) a menos que transfiera una parte de sí a tal producto, es decir, a menos que realice las acciones que prescribe el discurso adivinatorio.

El proceso de producción del discurso adivinatorio requiere de ciertos vínculos entre los individuos, los cuales son, por un lado, el productor del discurso, entidad que nos remite a la operación mediante la cual los individuos son constituidos en sujetos en un momento esencial, pero limitado, de la producción social de discursos (esto es a lo que llamaremos el momento del proceso directo o inmediato de producción de las significaciones). Por otro lado, tendríamos al consumidor del discurso, entidad que nos remite al efecto de constitución de los individuos en sujetos (este momento constituye la apropiación de la producción de significaciones, dada en un primer momento, y la denominaremos proceso de recepción de los discursos). El proceso inmediato de producción de significados no reduce hacia sí el segundo momento que es el proceso de recepción del discurso, ya que este último incluye al menos otro proceso, distinto del proceso directo, cuyo efecto principal es asegurar la reproducción de éste por medio del sostenimiento de las condiciones (situaciones empíricas, estados emocionales productos de creencias en la negatividad de sucesos diferenciados en la práctica cotidiana, etc.)

que mantienen la necesidad del acto de apropiación del discurso por parte del agente social, y la adecuación al sujeto ideológico que esto implica⁴⁰.

De esta forma, un proceso social de producción de significaciones o formación discursiva como el tonalpohualli, es la unidad de su proceso directo o inmediato de producción (puesta en juego de las reglas de producción y de interpretación del discurso adivinatorio por parte del tonalpouhqui) con su proceso de recepción o consumo (proceso de apropiación de las significaciones), donde el último proceso posee el efecto de recrear las condiciones necesarias para reproducir al primero.

Las condiciones de reproducción están en directa relación con la transferencia de una parte del agente social al discurso adivinatorio (proceso de recepción o consumo). En dicho discurso, está presente un sujeto ideológico, entendiendo por éste a un modelo ideal de actitudes "deseables", al cual se debe adecuar el individuo particular para obtener, en este caso, beneficios en el plano de lo simbólico como lo es el control sobre el destino propio (transferencia del agen

⁴⁰ El proceso de recepción del discurso, al reproducir el proceso inmediato de producción de significaciones -es decir, la producción directa-, reproduce asimismo las relaciones de producción que hacen posible o son condición de existencia de la producción directa de significaciones.

te social al discurso adivinatorio).

Este modelo ideal o sujeto ideológico está presente en todo discurso normativo (es decir, que prescribe reglas para la actividad humana), aunque con particularidades propias de acuerdo al discurso al que pertenece.

5.2.4.- Determinación del sujeto ideológico en el discurso adivinatorio.

El sujeto ideológico que encontramos en el discurso adivinatorio puede ser caracterizado como sigue:

- (i) El hombre es un producto divino (esta tesis está dada en base a la hipótesis general H_1 : "Todo hombre ha sido hecho por la deidad x en el lugar y con el destino d , en el tiempo t ").
- (ii) El hombre para hacerse acreedor a un buen destino tiene que:
 - (ii.a) Hacer penitencia.
 - (ii.b) Castigarse y sufrir los castigos que se le hacían, así como las palabras celosas y ásperas que se le daban.
 - (ii.c) Barrer y poner lumbre en su casa (metáfora para hacer referencia al cuidado de la casa).
 - (ii.d) No ser perezoso, haragán, ni dormir mucho.

(ii.e) Despertando, debería buscar su mantenimiento, sin derrochar lo ganado, pues debería de tener en cuenta el gasto de mantención de los hijos, así como si llegasen a enfermar éstos o él mismo.

(ii.f) Ser entendido y obediente, sufriendo las injurias que se le hacían sin tomar venganza de ellas.⁴¹

Las siguientes explicaciones son válidas tanto para el sujeto-sostenedor del discurso, como para el sujeto-detentador del mismo. La transferencia de una parte de sí mismo al discurso adivinatorio, es decir, el momento u operación de constitución del sujeto ideológico, estaría dado en base al deseo de control sobre el destino propio, para lo cual se pide la adecuación de la conducta particular al sujeto ideológico.

Lo que posibilita la adecuación, o bien, en otras palabras, lo que permite que el sujeto particular adecúe y se sujete al modelo del sujeto ideológico es la creencia en las siguientes hipótesis:

H₁: "Todo hombre ha sido hecho por la deidad x
en el lugar y con el destino d, en el tiempo t."

⁴¹ Respecto a estas cualidades del sujeto ideológico, cfr. CF, IV, fo.4v-fo.5r.

H₂: "La deidad q ha permitido venir al mundo al hombre x en el día del calendario c, con la característica p, dotando a x con el destino d de la cualidad p".

H₃: "La cualidad p del día del calendario c es determinable con la ayuda del tonalpohualli".

Decíamos que lo que mencionábamos era válido tanto para el sujeto detentador, como para el sostenedor del discurso, y esto es así en tanto que el acto mismo de producción del discurso donde el tonalpouhqui tiene que hacer uso de las reglas de producción de dicho discurso, es un acto donde también se produce una sujeción, es decir, una adecuación de una conducta particular con el sujeto ideológico. Al producirse la prognosis, en el sujeto sostenedor aún no se produce la adecuación, sino que se inicia el proceso de recepción del discurso (o apropiación del discurso por parte del agente social), el cual finalizará con la producción del efecto ideológico o creencia en el control del destino. Para que este efecto ideológico se dé es necesario que el sujeto sostenedor haya adecuado su conducta al sujeto ideológico (realización de actos de penitencia, de ayuno, etc.), y esta adecuación (transferencia de una parte de sí mismo al discurso ideológico) se da en base a la creencia en la veracidad de las hipótesis H₁, H₂ y H₃, según las cuales el sujeto particular x puede cono-

cer su destino por medio del tonalpohualli. El destino así conocido puede ser controlado de acuerdo al grado de adecuación del sujeto particular respecto al sujeto ideológico.

¿Por qué se da la creencia en H_1 , H_2 y H_3 ? Esta no proviene de la conveniencia y del interés de sujetos particulares preocupados por dominar en la sociedad, sino de propiedades determinadas de las relaciones sociales que suscitan apariencias que encubren las propiedades reales de sujeción de tales relaciones, esta sujeción permitiría la permanencia de los agentes en determinadas prácticas sociales, sin poner en obra otras prácticas, o al menos, rechazando éstas como prácticas negativas al lugar de lo prohibido (propiedad contradispersiva del discurso ideológico).

Por otra parte, el discurso adivinatorio incide directamente en la conducta o actividad humana en base a hipótesis generales como las descritas en H_1 , H_2 y H_3 , las cuales, a pesar de no ser comprobables desde un punto de vista empírico, son tomadas como verdaderas y, en este sentido, como reales y naturales.

5.3.- La socialización como producto del discurso adivinatorio.

Está implícito en el sistema adivinatorio no sólo un mecanismo que permite la creencia en un determinado control

sobre la incertidumbre del futuro, sino un dispositivo de socialización o cohesión social que dirigiría la actividad humana de acuerdo a patrones de conducta implícitos en el sujeto ideológico ya descrito. Esta socialización que se da por la adecuación del sujeto particular al sujeto ideológico, es la condición necesaria o condición sine qua non para obtener la creencia de un cierto control en el futuro (situación generadora de seguridad), ya que, como hemos visto, la conducta que se aleja del modelo del sujeto ideológico, desde la perspectiva del discurso ideológico adivinatorio, sólo puede tener por consecuencia un futuro infeliz y desgraciado, así como una muerte violenta y en la pobreza más absoluta.

5.3.1.- Objeciones al concepto de sujeto ideológico.

Aquí haremos una pequeña digresión. Se ha objetado contra la concepción de la función de la ideología como constituyente de los individuos en sujetos por medio del sujetamiento de los primeros a un Sujeto Único Absoluto y Central, que ésta, si bien trata de explicar los mecanismos de reproducción presentes en la ideología, no posibilita la explicación de por qué las ideologías se transforman, e incluso, ~~dadas~~ ciertas coyunturas, pueden variar la estrategia de sujeción dando lugar a otro sujeto ideológico.⁴²

⁴²Cfr. Emilio de Ipola, "Crítica a la teoría althusserista sobre la ideología", en Ideología y discurso populista, México, Folios ediciones, 1982.

La especificidad del objeto de estudio que aquí estamos tratando, nos impide entrar a un análisis detallado de este proceso de transformación de las ideologías, dado que analizamos un sistema ideológico constituido y ya dado, el cual no es susceptible de análisis empíricos en cuanto a su transformación, pues es una ideología "muerta" en la que no se puede aplicar una investigación de campo. Asimismo, las fuentes, en cuanto a su información a este respecto, son limitadas, y rastrear estos procesos de transformación en ellas puede conducir a planos hipotéticos imposibles de comprobar.

No obstante, si nuestro objeto de estudio hiciera posible el análisis de tales transformaciones, partiríamos de la hipótesis de que los hombres, en el espacio de lo social, no ocupan el mismo lugar homogéneo, sino que están colocados en distintos planos, de donde deviene la diferenciación de los valores en los diversos individuos que ocupan el todo social, lo cual nos remite a un espacio de enfrentamiento. En este sentido, todo agente constituido como sujeto, no es un sujeto homogéneo, sino que éste es condensado dentro de un sistema ideológico a partir de otros sujetos (como habíamos hecho notar con el caso de que el tonalpouhqui, además de ser el sujeto-detentador del discurso, es sacerdote, "mexica", etc.). Así, el sujeto constituido dentro de un sistema ideológico no puede ser homogéneo, sino que está constituido por

múltiples figuras articuladas entre sí por el mecanismo de condensación ideológico, y dicha articulación puede ser rota dentro de determinadas coyunturas, como p. ej. el hecho de que el tonalpouhqui sea "mexica" puede implicar, en sociedades sojuzgadas a tributo por parte de los mexicas, una mengua de su autoridad, e incluso, la muerte. El análisis de situaciones de este tipo, donde la articulación de los distintos sujetos en un sujeto ideológico específico es puesta en crisis, puede darnos una clave para explicar el proceso de transformación de las ideologías dentro de la concepción de sujeción del agente particular a un sujeto ideológico.

La posibilidad de explicación de esta transformación aumenta si a lo anterior añadimos la hipótesis siguiente: La potencialidad hegemónica de una clase radica precisamente en su capacidad de articulación de distintos sujetos en un sujeto más o menos homogéneo -que en el fondo es contradictorio por las razones aducidas arriba-. Aquí lo que posee un carácter de clase es el proyecto -que responde a condiciones económicas y políticas- con arreglo al cual se opera la articulación de formas-sujeto diferentes en el sujeto ideológico, lo cual sería el principio constitutivo de la unidad de una ideología.

5.3.2.- Descripción del caso de los comerciantes mediante la utilización del silogismo práctico.- Una vez hecha la disgre-

sión anterior, podemos continuar con nuestro análisis del discurso adivinatorio náhuatl. En la actividad realizada por el sujeto-sostenedor, tenemos, en primer lugar, la intención de una agente A de obtener una situación S. Esta intención, como ya hemos visto, es determinada socialmente. Asimismo, el agente A para obtener S, debe estar dispuesto a hacer X, es decir, debe estar dispuesto a ejecutar la conducta que desde el discurso adivinatorio se considera más ajustada o más adecuada según el fin propuesto por A, donde A considera relevante hacer X para obtener dicho fin (independientemente de que una prueba empírica de algún tipo muestre la falsedad o verdad de tal relevancia).

En este nivel, permanecemos aún en el plano descriptivo. La intención de A se presenta como proyecto de acción aún no materializado, y para su materialización es necesario que el agente A realice la actividad encaminada a la transformación de su entorno exterior para dicha materialización.

El fin propuesto (como intención de obtener S) no presupone un ente libre y originario que antecede a toda elección, pues este fin propuesto del sujeto A no surge espontáneamente del sujeto actuante, sino que es el resultado de un conjunto de creencias que expresan relaciones sociales, las cuales son reproducidas por medio del efecto ideológico (relación imaginaria con lo real) que crea la seguridad de la

obtención del fin propuesto por los mecanismos del discurso adivinatorio.

Para poder explicar esto con más detenimiento y en base a un caso concreto, podemos proponer un silogismo práctico asociado con el proceso que el agente A necesita desarrollar para obtener S. El silogismo sería el siguiente:

- 1.- El agente A tiene la intención de obtener S.
 - 2.- Para obtener S, A considera relevante hacer X.
-
- 3.- A se dispone a hacer X.⁴³

La intención tiene que relacionarse con el conjunto de creencias del agente A, ya que éstas no son originarias y a partir de las cuales debe surgir la explicación, sino que son mediadas en el sentido de que expresan ya relaciones sociales, las cuales son su posibilidad de manifestación.

El caso específico que estamos analizando, nos remite a una sociedad donde la división del trabajo entre trabajo comercial, trabajo artesanal y trabajo agrícola se ha dado, siendo ésta una sociedad básicamente agrícola donde el comercio a grandes distancias -p.ej. del centro de México al actual Edo. de Chiapas- se realizaba a pie, en vistas de la

⁴³ Respecto a la utilización del silogismo práctico dentro de las ciencias sociales, cfr. de G.H. von Wright, Explicación y comprensión, Madrid, Alianza editorial, 1979.

carencia de animales de carga, lo cual aunado a los mecanismos de cohesión social como las creencias en la pérdida de protección -protección que brinda la permanencia en la sociedad o comunidad en cuestión- al salir al monte, donde los peligros asechaban, peligros no solamente físicos, sino provocados por entidades sobrenaturales. Esta pérdida de protección que se creía existía al abandonar la "ciudad", motivaba estados de angustia, los cuales -además del riesgo real que implicaba un viaje a larga distancia- estaban socialmente condicionados, y podían suturarse dentro del contexto simbólico del efecto ideológico. La intención de obtener el fin propuesto (deseo de suturación de los estados generadores de angustia), produciría la necesidad de la presencia del efecto ideológico por medio de la adecuación del sujeto particular al sujeto del discurso (creencia en la suturación "real" del peligro), o dicho más claramente, la necesidad de suturar las situaciones generadoras de angustia produce la condición necesaria para la presencia del efecto ideológico (creencia en la suturación "real"): el efecto ideológico se produce al procurar la suturación de lo real por la adecuación al sujeto ideológico del discurso adivinatorio.

La actitud considerada relevante para la obtención del fin propuesto, se fundamenta en regiones ideológicas que desbordan el discurso adivinatorio, las cuales nos remitirían

al discurso religioso. En este sentido, la unidad de un discurso ideológico estaría dada no solamente por su capacidad de articulación de diversos sujetos ideológicos en el sujeto ideológico específico del discurso en cuestión, sino también por su capacidad de articulación de hipótesis generadas en otros discursos -el religioso, en este caso- con las hipótesis generadas internamente. La unidad de la articulación de hipótesis así lograda en un discurso ideológico, constituye el fondo de creencias que justifican, a nivel simbólico, la adecuación, en el plano real de las relaciones sociales, del individuo particular con el sujeto ideológico. Esto último podemos observarlo en el siguiente ejemplo, donde en base a las hipótesis de que se parte -la hipótesis general, como podrá observarse, proviene, sin lugar a dudas, del espacio ideológico de la religión-, se considera natural y necesaria la adecuación del individuo particular al sujeto ideológico.

Hipótesis general: "El buen o mal destino del hombre depende de los dioses, y la actividad humana para procurarse la gracia de ellos".

Hipótesis subsidiaria₁: (En el caso de los comerciantes) "El buen destino de la expedición comercial depende del favorecimiento de los dioses".

En el caso de esta última hipótesis, podemos citar

un pasaje del Código florentino, donde en la comida que hacían los mercaderes antes de marchar a lejanas tierras -partían en el signo ce cōatl (uno serpiente)-, los mercaderes viejos amonestaban a los mercaderes jóvenes respecto a los trabajos que habrían de pasar (ya que en base a este oficio, se gana honra "como la ganan los hombres valientes en la guerra" (CF,IV,fo.39r supra). La exhortación dice: "...si por ventura nuestro señor os matare en algunos de estos lugares [alguna barranca, alguna cueva o debajo de lapas y piedras grandes], no sabemos y quizás no volveréis más a vuestra tierra. ¿Quién sabe esto? Por esos caminos conviene que devotamente vayáis, llamando a dios y haciendo penitencia, y sirviendo humildemente a los mayores en cosas humildes, como es dar agua [para] manos y barrer..." (CF,IV,fo.40r).

Hipótesis subsidiaria₂: "El favorecimiento del (o los) dios (es) puede ser logrado con ayuda del tonalpohualli."

Hipótesis subsidiaria₃: "El favorecimiento de la divinidad se obtendrá si se cumplen los requisitos prescritos por el tonalpouhqui, quien posee el arte de interpretar el libro de los destinos (tonalámatl)."

En la acción dirigida de acuerdo a las hipótesis anteriores, que son tomadas por verdaderas -pues la función

del efecto ideológico demuestra su validez-- , obtenemos efectos prácticos que inciden en las relaciones sociales, donde estos efectos no son tomados como lo esencial de la acción efectuada, pues lo importante es, para el individuo particular, suturar las situaciones que representan peligro o angustia, suturación que se da en el plano de lo simbólico, ya que para el individuo particular la situación real obtenida es precisamente esta suturación (efecto ideológico), lo cual, en el fondo, encubre la relación real de sujeción.

Los efectos prácticos, en el caso específico de los comerciantes, serían:

1) Reproducción del grupo social comerciante (reproducción de su modus vivendi). A esto contribuye el considerar el signo ce cóatl como signo próspero de nacimiento para el sujeto dedicado al comercio; así como el considerar este signo como el propicio para partir a lejanos lugares.⁴⁴ Asimismo, contribuye a esta reproducción los convites dados antes de la partida, donde se pronunciaban discursos que exigían paciencia por los sacrificios y penalidades que se

44 "Cuando los mercaderes querían partirse de sus casas para ir a sus tratos y mercaderías, primeramente buscaban el signo favorable para su partida, que era ce cóatl, o ce cipactli, o ce ozomatli, o chicomecóatl. Habiendo buscado alguno de estos signos para su partida, tomaban el que mejor les parecía para partir" (CF, IX, fo. 8v).

sufrían en estos grandes viajes que hacían los mercaderes, así como el hacer penitencia y ayunar al dios para remediar de alguna manera estas penalidades.(cfr. CF,IX,fo.31r-v).

2) Reproducción del modelo del sujeto ideológico (reproducción de los mecanismos de socialización) del discurso adivinatorio, ya que al tratar de cancelar las situaciones de inseguridad que el viaje y el vender las mercancías representa, el agente social efectuará la adecuación de su conducta al sujeto ideológico, lo cual tiene por consecuencia el efecto ideológico de la cancelación simbólica de la situación generadora de angustia.

3) Reproducción física de la sociedad, pues al no ponerse en entredicho o duda el sistema de creencias del que se parte, no se cuestionan los mecanismos de socialización, ni las relaciones sociales, tomándose éstas por algo natural (reproducción de las condiciones materiales para la apropiación del discurso). Esto se expresa claramente cuando un comerciante llegado de lejanas tierras piensa hacer un convite: "porque hame hecho merced nuestro señor de que he allegado un poco de hacienda que él me ha dado [y] quiérollo gastar en alguna buena obra de su servicio" (CF,IX,fo.41r). A esto, los viejos aconsejaban: "...busquemos entre los que tienen el arte de contar los días, un día que sea próspero. Y luego enviaban a llamar a los que usaban de esta arte y ganaban de co-

mer con ella. Luego ellos miraban el día conveniente, y hallán-
dole decían, tal día será conveniente para esto, ce calli u
ome xóchitl, u ome ozomatli. Y en uno de estos días comenza-
ba su banquete el que había de hacer esta fiesta" (CF, IX, Fo.
42r-v).

Del análisis anterior puede objetarse que, si bien
la adecuación del individuo al sujeto ideológico puede ser
un hecho, persiste el problema de cómo explicar que el indi-
viduo en cuestión crea o acepte -y haga suyas- las creencias
de fondo, es decir, las hipótesis que justifican la adecuación
al sujeto ideológico. Creo que la respuesta, de alguna manera,
está implícita en lo que hasta aquí ha sido dicho. No se tra-
ta de "elegir" si esas hipótesis se creen o no se creen, se
hacen propias o no se hacen propias, ya que éstas están enmar-
cadas en relaciones sociales ajenas a la voluntad de elección
de los individuos, en tanto que les preexisten. Lo que tales
creencias de fondo expresan son relaciones sociales, las cua-
les no son comprendidas como tales por los individuos al apli-
car a la realidad el "equipo" conceptual que proporcionan di-
chas creencias, sino que son comprendidas como creencias que
expresan la realidad. Estas creencias de fondo, justifican
relaciones simbólicas con la realidad, en base a las cuales
los individuos toman lo simbólico por lo real, perdiéndose
este último para ser asimilado a lo simbólico, y creándose
la idea de una "liberación", una "edificación", una "purifica

ción", etc. que es posible obtener por el acceso a las prescripciones del discurso ideológico (adecuación al sujeto ideológico que tiene por consecuencia la "liberación", la "edificación", o bien -siguiendo a Hegel- el "sentimiento musical" del estar cerca de lo inmutable o absoluto).

Así pues, las creencias del individuo en tales hipótesis (creencias de fondo), en tanto que éste está inserto en relaciones sociales determinadas, no es una cuestión de decisión en el sentido de que pueda desecharlas sin más y hacerse de otras cuando lo desee. El individuo solamente parecería optar o elegir cuando las relaciones sociales, que se traducirían en una serie de creencias en el plano simbólico -condición de reproducción de dichas relaciones-, no pueden ser comprendidas más o menos homogéneamente dentro de un mismo sistema ideológico discursivo, ya sea por contradicción de intereses de sujetos normalmente interpelados de manera similar hasta entonces, o por otras razones que análisis subsecuentes pudieran mostrar dentro de contextos coyunturales determinados (revoluciones, crisis, etc.).

El individuo cree y acepta las creencias de fondo porque le preexisten y le anteceden: son su punto de partida -y de llegada-, en tanto que son su condición de reproducción (o su condición de existencia) en la sociedad.

6.- Análisis conceptual del tonalpohualli.

6.1.- Los sistemas conceptuales y la racionalidad de la acción.

La tesis principal de la que se partirá supone que el pensamiento adivinatorio náhuatl es una teoría normativa de la conducta humana. El concepto de "teoría" debe ser entendido como corpus discursivo que constituye un sistema de creencias (en el sentido del Begriffssystem de la literatura alemana o del Conceptual Framework de la literatura inglesa). Los componentes principales de un sistema de creencias son la conceptualización, las cuales proveen al individuo de un criterio para aceptar otras conceptualizaciones, rechazarlas o juzgarlas neutras. Todos los sucesos, estados, situaciones o cosas son determinados por las conceptualizaciones del sistema de creencias que se sustenta, pues es en base a ellas que las cosas son "nombradas" y, que, por tanto, es determinado su "lugar".

Si la luna designa en griego como "la que mide" y en latín como "la que luce", o si en un mismo idioma, en sánscrito, el elefante es ora "el que bebe dos veces", ora "el de dos colmillos" ora "el dotado de una mano", en todo ello se pone de manifiesto que el lenguaje no designa nunca a las cosas, los objetos percibidos como tales, sino los conceptos formados independientemente por la mente, de suerte

que su carácter depende siempre de como esté la consideración intelectual.⁴⁵

Esto es así en tanto que los sistemas conceptuales proporcionan modelos de problemas y soluciones a la comunidad que lo sustenta, de tal forma que los integrantes de ésta están comprometidos con ciertos modos de concebir el mundo, con cierta forma de comportarse, con ciertos fines a los que dirigirán su actividad, en fin, con cierta práctica social de acuerdo a los principios fundamentales del sistema conceptual que definen lo que es correcto y lo que es incorrecto, lo que está bien y lo que está mal. De esta forma, podemos explicar que los sujetos a hagan x en circunstancias del tipo o, porque, de acuerdo al sistema conceptual a, lo que hay que hacer en una situación del tipo o es precisamente x. La suposición de un sistema conceptual que justifique la acción de ciertos individuos es un principio metodológico para la investigación, de otra forma no podríamos suponer una racionalidad en la actividad humana, ya que la racionalidad solamente puede ser definida en función de un fin.⁴⁶

⁴⁵ Ernst Cassirer, Filosofía de las formas simbólicas, México, F.C.E. 1979, Tomo I, pág. 105.

⁴⁶ Respecto a la racionalidad de la acción y la justificación de la acción, cfr. de G. Hempel, "Selección de una teoría en la ciencia: perspectivas analíticas vs. pragmáticas", en La filosofía y las revoluciones científicas, México, Grijalbo, 1979.

El sistema conceptual equipa al hombre de cierta "visión" del mundo, de tal forma que lo real es concebido no como un ente en sí, sino como un ente que se comprende y se capta de acuerdo a las categorías, conceptos y reglas presentes en el sistema de creencias del que se parte. Esto incluso es aplicable a los sistemas conceptuales más avanzados -que por lo menos así se consideran- que el hombre ha construido hasta la fecha como lo son las teorías científicas y, más específicamente las teorías de la física moderna, donde no cabe aplicar reglas generales sin antes haberse puesto de acuerdo acerca de los hechos que pueden ser subsumidos bajo las mismas, y donde estos hechos, por otra parte, no pueden ser determinados como casos relevantes antes de la aplicación de aquellas reglas, todo lo cual nos conduciría a concluir que el aparato científico sólo arroja luz sobre un determinado objeto, de cuya estructura debe haber entendido algo previamente.⁴⁷

Desde nuestro punto de vista, el pensamiento adivinatorio es una teoría que puede ser determinada como un sistema conceptual en base a lo cual procederemos al establecimiento del método para la determinación de los conceptos-núcleo alrededor de los que se articula toda la teoría del pen-

⁴⁷ Cfr. de Jürgen Habermas, "Contra un racionalismo de modo positivista", en La disputa del positivismo en la sociología alemana, Barcelona, Grijalbo, 1973, pp. 227 y ss.

samiento adivinatorio. Estos conceptos-núcleo son hipótesis tomadas como verdades incuestionables que a pesar de no ser empíricamente demostrables poseen un fuerte impacto afectivo⁴⁸. Por ejemplo, un concepto-núcleo sería posible obtener-

48 Quisiéramos corregir una tesis, aprovechando que hablamos de hipótesis "tomadas como verdades incuestionables", postulada en nuestro trabajo Modelo lógico-estructural del conjuro mágico en la obra de Hernando Ruiz de Alarcón. Agradecemos al Dr. López Austin el hacernos percatar de la insuficiencia de tal tesis. En el trabajo citado decíamos nosotros que "La característica del mito es la misma que la de todo discurso ideológico: fundamentar todas las acciones humanas en función de una verdad preexistente (ese espacio oscuro, incierto y nebuloso que, sin embargo, es tomado por lo más luminoso y verdadero)". Y más adelante proseguíamos: "La verdad del discurso ideológico no es más que ese espacio oscuro nebuloso y probable (las acciones de los dioses, su surgimiento, sus mandatos, etc.) que es puesto como lo más absoluto y verdadero, y a partir de lo cual lo presente es interpretado a través de ese origen (lugar de verdad), interpretación que determinaría como absoluto un oscuro e incierto destino que dice se manifiesta desde 'el primer momento' en todos los sucesos del mundo" (pp. 81-82). Aquí la pregunta es ¿para quién es "oscuro, incierto, nebuloso y probable" ese origen que es puesto como lugar de la verdad" en el mito? ¿Para el sujeto que detenta la creencia en la verdad de ese origen? Para él no puede serlo, pues, de hecho, él fundamenta su actividad en función de tal verdad, pues tales creencias le anteceden y son su punto de partida, en tanto que son su condición de reproducción en la sociedad. ¿Para el investigador interesado en el análisis de los sistemas conceptuales míticos? Tampoco para él pueden serlo, pues él "no tiene posibilidad de saber si los seres espirituales de las religiones primitivas o de cualquier otra tienen o no cualquier tipo de existencia, y, por consiguiente, no puede tomar en consideración el problema. Las creencias son para él hechos sociológicos, no teológicos, y lo único que le interesa es su relación con cada una de las otras creencias y con los demás hechos sociológicos. Su problema es científico, no metafísico ni ontológico" (B. Evans Pritchard, Las teorías de la religión primitiva, México, S. XXI eds. 1979, pp. 35-36). Si para ninguno de ellos la verdad del mito es algo incierto, nebuloso y probable ¿entonces para quién lo es? Quizás para los

lo de oraciones que enuncian creencias implícitas: así, "tú fuiste labrado en el Omeyocan, allá, donde los cielos están divididos nueve veces. Te labró tu padre, tu madre, Ometecutli, Omeoíhuatl, Ilhuicacíhuatl". Las creencias implícitas que se sostienen como hipótesis de la teoría y que pueden ser determinadas como conceptos-núcleo de la teoría de acuerdo al texto citado serían: 1) El origen del nacimiento es divino y se da en el Omeyocan donde el hombre es labrado. 2) El ejecutor de la actividad del origen es la deidad Ometecutli-Omeoíhuatl. Posteriormente, deberán ser determinados los enunciados en el pensamiento adivinatorio que se desprenden de estas hipótesis centrales de la teoría hasta obtener una red de oraciones de creencia respecto a la teoría con que estemos trabajando. Aclarado lo anterior prosigamos a la determinación de los conceptos-núcleo del discurso adivinatorio.

6.2.- Los conceptos-núcleo, la heurística positiva y la heurística negativa.

Considerando el sistema adivinatorio como un sistema conceptual, debemos proceder a determinar las hipótesis cen

sujetos cuyos intereses entren en contradicción con tal sistema de creencias (como los españoles respecto al sistema de pensamiento indígena), pero, no obstante, este no sería el caso que debe suscitarse en una investigación histórica, por lo cual resultaría inaplicable -como nos hizo notar López Austin- el uso de tales conceptos, tal como los manejamos en el trabajo citado, para el análisis del discurso mítico-religioso.

trales (conceptos-núcleo), así como la heurística positiva y negativa que en él se contienen. Para esto partimos de lo siguiente.

Lo que aquí entendemos por "heurística positiva" y "heurística negativa" está en función del criterio de Lakatos: Toda teoría puede caracterizarse por su núcleo⁴⁹, el cual es irrefutable por decisión metodológica⁵⁰. Las anomalías sólo deben llevar a cambios en el cinturón protector formado por hipótesis "observacionales auxiliares".⁵¹ Este cinturón protector formado por las hipótesis auxiliares es quien resiste el peso de las contrastaciones para defender el núcleo que de este modo se hace más sólido, ya que "la heurística negativa del programa nos prohíbe dirigir el modus tollens a este

⁴⁹ El concepto de "núcleo" puede ejemplificarse utilizando como modelo el programa de Newton, donde el núcleo estaría constituido por las tres leyes de la dinámica y su ley de la gravitación.

⁵⁰ Esta irrefutabilidad dada por decisión metodológica tiene como fin no estancar el desarrollo de una teoría, sino protegerla contra teorías rivales que propondrían contra ella "experimentos cruciales" para echarla por tierra. Como ejemplos de esto, entre otros muchos, tendríamos los hechos histórico-sociológicos del S. XVIII de experimentos ampliamente aceptados como evidencia contraria a la ley de la caída libre de Galileo y a la teoría de la gravitación de Newton, a pesar de los cuales y contra los cuales las teorías en cuestión prosiguieron su proceso de unificación.

⁵¹ Lakatos, Imre, "La falsación y la metodología de los programas de investigación científica", en La crítica y el desarrollo del conocimiento, Barcelona, Ediciones Grijalbo (col. Teoría y Realidad 8), 1975, pág. 246.

'núcleo'".⁵² El modus tollens, por tanto puede dirigirse a las hipótesis auxiliares o cinturón de protección, pero no al núcleo. Esta decisión metodológica constituiría la heurística negativa.

Pero en las teorías científicas, además de la heurística negativa tenemos también una heurística positiva, en base a la cual el cinturón de protección es construido, ya que proporciona "un conjunto parcialmente articulado de sugerencias o indicaciones sobre como cambiar, desarrollar (...) modificar o sofisticar el cinturón 'refutable' de protección"⁵³. La heurística positiva avanza haciendo casi por completo caso omiso de las refutaciones, pues "parece que más que las refutaciones son las 'verificaciones' quienes proporcionan los puntos de contacto con la realidad (...) y son las 'verificaciones' las que mantienen el programa en marcha a pesar de los ejemplos recalcitrantes".⁵⁴

Lo que se ha definido como heurística positiva y negativa, corresponde a lo que hemos denominado mecanismos de

⁵² El modus tollens es una forma de razonamiento lógico, donde si tenemos un condicional y el consecuente es negado, también el antecedente debe serlo:

$$\begin{array}{l} 1.- p \rightarrow q \\ 2.- \sim q \\ \hline 3.- \sim p \end{array}$$

⁵³ Lakatos, art.cit. pág. 247.

⁵⁴ Ibid., pág. 249.

expulsión y mecanismos de aceptación, los cuales determinarían en el caso de los sistemas discursivos ideológicos el lugar de lo prohibido y de lo aceptado. En el caso de los sistemas discursivos ideológicos, éstos también se encuentran en un "campo de batalla" con otros sistemas discursivos⁵⁵, donde se expresarían los intereses de los agentes sociales que ocupan lugares diferentes en el espacio de lo social. Pero el objetivo de estos sistemas no es tanto la "explicación del mundo" - a pesar de que en la mayoría de los casos así se presentan-, sino incidir en la reglamentación de la conducta humana sujetando ésta en base a la adecuación al sujeto ideológico.

Es digna de notar la simetría, bosquejada a grandes rasgos, que puede percibirse entre sistemas discursivos ideológicos y los sistemas discursivos de la ciencia. Quizás una investigación más minuciosa podría mostrar que la diferencia establecida entre lo científico y lo ideológico no es tan abismal como se pretendía, y que lo que daría la diferencia sustancial no sería tanto el objeto al que se dirigen⁵⁶, sino los

55 "...la continuidad en la ciencia, la tenacidad de algunas teorías, la racionalidad de una cierta dosis de dogmatismo, sólo pueden explicarse si entendemos la ciencia como un campo de batalla de programas de investigación más que de teorías aisladas" (Lakatos, art., cit. pág. 286).

56 En el caso de la ciencia, ésta construye sus propios objetos, sus propios "hechos". Así, por ejemplo, Stegmüller formula lo siguiente: "Para realizar una contrastación empírica de una aserción empírica que contiene la cantidad T-teó-

intereses que están presentes en ambas regiones discursivas; por ejemplo, el no aplicar el modus tollens al núcleo de un determinado sistema discursivo ideológico por parte del sujeto-soporte del mismo no es resultado meramente de una "decisión metodológica", sino que es su condición de reproducción en la sociedad bajo la forma de sujeto determinado.

6.3.- Determinación de los conceptos-núcleo del tonalpohualli.

Hechas estas breves aclaraciones, pasemos a la determinación del núcleo y de los principios heurísticos del sistema adivinatorio. Para esto, tomaremos como base el análisis realizado en la sección 5 del presente trabajo, así como el análisis, que a continuación se efectuará, del nacimiento del

rica \neq , debemos medir valores de la función \neq . Sin embargo, todos los procedimientos de medida conocidos (o, si se prefiere, todas las teorías de medida de valores-f conocidas) presuponen la validez de esa misma teoría T. [por ejemplo, en] la función fuerza de la mecánica de partículas clásica: No se requiere una lectura muy sutil de las exposiciones usuales de la mecánica de partículas clásica para observar que todos los métodos allí descritos para medir fuerzar (determinar los valores de las funciones de fuerza) exigen suponer que, al menos, se cumple la segunda ley de Newton, y, por lo común, que también se cumple alguna otra ley de fuerza especial" (La concepción estructuralista de las teorías, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pp. 30-31). Asimismo, si los hechos vienen definidos desde el principio, en una teoría científica, vemos que los hechos no son algo en sí, sino algo producido (cfr. Habermas, art. cit., pp. 227 y ss.). En el caso de los sistemas discursivos ideológicos, para definir sus "objetos" no lo hacemos con referencia al "fondo de las cosas" (¿cómo podríamos explicar un discurso mítico refiriéndolo al "fondo" empírico contrastable?), sino refiriéndonos "al conjunto de reglas que permiten formu-

niño y de los discursos que al respecto se enunciaban.

6.3.1.- Discursos que se pronunciaban en el nacimiento de un niño.

6.3.1.1.- Discurso que se decía cuando la recién casada se sentía preñada.

Una vez que la recién casada comunicaba a sus padres que estaba embarazada, se apareja comida y bebida para los familiares de la pareja y los principales del pueblo. Después de haber comido y bebido, un viejo pronunciaba el siguiente discurso:

"Oíd todos los que estáis aquí presentes por el mandamiento de nuestro señor que está en todo lugar [...], Sabed que nuestro señor ha hecho misericordia porque la señora N, moza y recién casada, quiere nuestro señor hacer la misericordia y poner dentro de ella una piedra preciosa y una pluma rica, porque ya está preñadilla la mozuela, parece que nuestro señor ha puesto dentro de ella una criatura. Pues que será ahora la voluntad de nuestro señor si merecerá este mancebo gozar de la merced de nuestro señor, y vuestra hija N si será merecedora, por ventura, de que venga a luz lo que ha concebido..." (CF, VI, fo. 114v-115v).

larlos como objetos de un discurso y constituyen de esta manera sus condiciones de aparición histórica" (Dominique Lecourt, Para una crítica de la epistemología, México, Siglo XXI eds. 1981, p. 108.).

Posteriormente tomaba la palabra otro orador de los viejos, y a continuación uno de los parientes decía:

"Nieta mía muy amada y preciosa, como chalchihuitl y zafiro, noble y generosa. Ya es cierto ahora que nuestro señor se ha acordado de vos, el cual está en todas partes y hace mercedes a quién quiere, y está claro que estáis preñada, y que nuestro señor os quiere dar fruto de generación, y os quiere poner un joyel y daros una pluma rica. Por ventura lo han merecido vuestros suspiros y vuestras lágrimas, y el extendimiento de vuestras manos delante de nuestro señor, y las peticiones y oraciones que habéis ofrecido en presencia de nuestro señor [...], por ventura habéis velado, por ventura habéis trabajado en barrer y en ofrecer incienso en su presencia. Por ventura, por estas buenas obras ha hecho con vos misericordia nuestro señor [...]. Por ventura lo ha determinado el que reside en el cielo, un hombre y una mujer que se llama Ometecuhtli y Omecihuatl, por ventura esto está ya así determinado". (CF,VI,fo.119v-120v).

6.3.1.2.- Discurso a los ocho meses de embarazo.- A los ocho meses se llamaba a la partera, la cual bañaba a la mujer en cinta en el temazcalli, dándole recomendaciones de cómo debería cuidarse y lo que debería de hacer para esto.

6.3.1.3.- Tiempo del parto.- Llegado el tiempo del parto, llamaban a la partera cuatro o cinco días antes del alumbramiento.

to. Cuando la preñada sentía los dolores del parto se le daba a beber una yerba molida llamada cihuapanactli. Si los dolores eran aún muy fuertes, se le daba a beber medio dedo de la cola del animal llamado tlaquatzin molida.

6.3.1.4.- Discurso de la partera al niño recién nacido.

Una vez nacida la criatura, la partera le dirigía las siguientes palabras:

"Os ha enviado acá vuestro Padre humanísimo que está en todo lugar, creador y hacedor; habéis venido a este mundo donde vuestros parientes viven en trabajos y en fatigas, donde hay calor destemplado y fríos y aires, donde no hay placer y contento, que es el lugar de trabajos y fatigas y necesidades. Hija mía, no sabemos si viviréis mucho en este mundo, quizás no os merecemos tener. No sabemos si viviréis hasta que vengas a conocer a tus abuelos y tus abuelas, ni sabemos si ellos te gozarán algunos días. No sabemos la ventura o fortuna que te ha cabido. No sabemos qué son los dones o mercedes que os ha hecho vuestro padre y vuestra madre, el gran señor y la gran señora que están en los cielos. No sabemos qué traes ni que tal es vuestra fortuna, si traéis alguna cosa con que nos gocemos. No sabemos si te lograrás, no sabemos si nuestro señor te prosperará y te engrandecerá, el cual está en todo lugar. No sabemos si tenéis algunos merecimientos, o si por

ventura habéis nacido como mazorca de maíz anieblado que no es de ningún provecho, o si por ventura traes alguna mala fortuna contigo que inclina a suciedades y a vicios. No sabemos si serás ladrona. ¿Qué es aquello con que fuiste adornada?⁵⁷ ¿Qué es aquello que recibiste como cosa atada en paño antes de que el sol resplandeciese?" (CF,VI,fo.144v-145r).

6.3.1.5.- Primer ofrecimiento del niño al agua.- Después de pronunciado el discurso anterior, la partera lavaba a la criatura en agua, encargando al líquido, que identificaba con la deidad Chalchiuhtlicue o Chalchiuhtlatónac, limpiara las impurezas, vicios y suciedades que de sus padres pudiera haber sacado. La partera tomaba el agua y con los dedos la ponía en los labios de la criatura. También le tocaba el pecho con agua y la derramaba sobre la cabeza. Mientras la partera esto hacía, decía:

"Entra hijo mío -o hija mía- en el agua que se llama matlalac y tuxpálac, láveos ella, límpeos el que está en todo lugar, y tenga por bien de apartar de vos todo el mal que traéis con vos desde antes del principio del mundo. Vaya afuera, apártese de vos lo malo que os han pegado vuestra madre y vuestro padre [...]. ¡Oh, piedra preciosa, pluma rica,

⁵⁷ Esta idea de desconocimiento de la fortuna futura del recién nacido era una profunda preocupación de los sujetos de la sociedad náhuatl, lo cual se demuestra porque constantemente aparece en los discursos subsecuentes en relación al nacimiento del niño. P.ej., cfr. CF,VI,fo.153v; 160v; 161v; 165r-165v.

esmeralda, zafiro! fuiste formada en el lugar donde están el gran dios y la gran diosa que están sobre los nueve cielos. Os formó y os crió vuestra madre y vuestro padre, que se llaman Ometecuhlti y Omecihuatl, mujer celestial y hombre celestial" (CF,VI,fo.149v-150r).

6.3.1.6.- Determinación del signo calendárico del niño por el tonalpouhqui.

Una vez nacida la criatura, los padres procuraban saber el signo bajo el cual había nacido y conocer su fortuna. Con este propósito acudían al tonalpouhqui. Ya ante su presencia, éste preguntaba si la criatura había nacido de noche o de día; asimismo, preguntaba por la hora de nacimiento. Después de informado el tonalpouhqui, éste consultaba el tonalámatl, y si el niño había nacido en buen signo decía: "En buen signo nació vuestro hijo, será señor [...] o será rico, o será valiente hombre, será belicoso, será en la guerra valiente y esforzado, tendrá dignidad entre los que rigen las cosas de la milicia, será matador y vencedor" (CF,VI,fo.169r-169v). Después de esto, el tonalpouhqui decía que a partir de ese día, en cuatro días más debería de ofrecerse el niño al agua para ponerle nombre. Si el signo no era afortunado, buscaba entonces el tonalpouhqui un día que fuera favorable, y no le ofrecían al agua al cuarto día, sino en el día determinado por él.

6.3.1.7.- Segundo ofrecimiento del niño al agua.- El día del ofrecimiento del niño al agua para ponerle nombre, saliendo el sol, la partera en medio del patio de la casa, tomaba un lebrillo nuevo con agua lavando al niño en ella, al tiempo que decía:

"Toma, recibe, ves aquí con qué has de vivir sobre la tierra para que crezcas y reverdezcas. Ésta es por quien tenemos, y nos mereció las cosas necesarias para que podamos vivir sobre la tierra, recíbela [...]. Recíbe y toma el agua del señor del mundo, que es nuestra vida y espera que nuestro cuerpo crezca y reverdezca. [Esta agua] es para lavar, para limpiar. Ruego que entre en tu cuerpo, y allí viva esta agua celestial azul, y azul clara. Ruego que ella destruya y aparte de tí todo lo malo y contrario que te fue dado antes del principio del mundo, porque todos nosotros los hombres somos dejados en su mano, porque es nuestra madre Chalchiuhtlicue" (CF,VI,fo.171v-172r).

Lavando a la criatura por todo el cuerpo, la partera proseguía dirigiéndose a las impurezas del recién nacido:

"A donde quiera que estás tú, tú que eres cosa empujable al niño, déjale y vete, apártate de él, porque ahora vive de nuevo, y nuevamente nace este niño. Ahora otra vez se purifica y se limpia; otra vez le forma y le engendra nuestra madre Chalchiuhtlicue [...]. Señor véis aquí a vuestra cria-

tura que habéis enviado a este lugar de dolores y aflicciones, y de penitencia que es este mundo. Dadle, señor, vuestros dones y vuestras inspiraciones, pues vos sois el gran dios y también con vos la gran diosa [...]. Tened por bien de infundirle e inspirarle vuestra virtud y vuestro soplo para que viva sobre la tierra" (CF,VI,fo.172r-172v).

Al enunciar el discurso, cuatro veces el niño es levantado ofreciéndose al cielo y cuatro veces es depositado en tierra. En los momentos en que la partera levanta al niño hacia el cielo es cuando ésta enuncia el discurso anterior. Al final de esta ceremonia se le pone el nombre al niño.

6.3.2.- De los textos anteriores podemos derivar las siguientes consecuencias.

6.3.2.1.- Del punto 6.3.1.1. se deduce que: a) La divinidad D (Ometéotl), por su voluntad dispone el embarazo (o no-embarazo) de las mujeres; b) La voluntad divina propicia al embarazo, es consecuencia de las ofrendas, súplicas y oraciones por parte de la embarazada y el esposo.

6.3.2.2.- Del punto 6.3.1.4. se deduce que: a) La divinidad D es quien envía al recién nacido. b) El mundo de los hombres es lugar de trabajos, fatigas y tristezas, más que de placer y contento. c) El hombre desconoce la ventura con que la divinidad D dotó al sujeto x que acaba de nacer.

6.3.2.3.- Del punto 6.3.1.5. se deduce: a) El niño al nacer

trae impurezas legadas por los padres. b) El niño es formado en el Omeyocan (lugar de residencia de D). c) El niño es formado por D. Las tesis b) y c) de este punto, se resumen en: d) El niño es formado por D en Q (Omeyocan).

6.3.2.4.- Del punto 6.3.1.6. se deduce que: a) La cualidad p del destino y del sujeto x, podía ser conocido por el sistema conceptual q (tonalpohualli). b) Si la cualidad p era negativa, ésta podía cambiarse alterando el ofrecimiento del niño al agua.

6.3.2.5.- Del punto 6.3.1.7. se deduce que: a) El ofrecimiento al agua limpia al niño de impurezas, destruyendo éstas. b) El ofrecimiento al agua es un segundo nacimiento ("otra vez le forma y le engendra nuestra madre Chalchiuhtlicue"). c) Mediante el ofrecimiento al agua, la divinidad D proporciona al sujeto x su destino y de la cualidad p. d) Es en el ofrecimiento al agua que el niño adquiere sus dones para el futuro. e) El ofrecimiento al agua cancela las malas venturas con que la divinidad D pudo haber dotado a x, en base a que el tonalpouhqui ha determinado el día propicio para la ceremonia de ofrecimiento. (No obstante, puede ser que la divinidad D, a pesar de los esfuerzos del tonalpouhqui por cancelar las malas influencias, otorgue un destino desventuroso al individuo, pero esto permanece desconocido y sólo puede ser determinado a posteriori como más adelante veremos).

6.3.3.- Hipótesis nucleares e hipótesis subsidiarias.

De lo anterior podemos derivar el núcleo básico del sistema adivinatorio, el cual estaría constituido por tres hipótesis (hipótesis nucleares =HN):

HN₁: "Existe una divinidad D del tipo T."⁵⁸

HN₂: "Todos los individuos x son formados por D en Q, dotando D a cada x de un destino y de cualidad p en el tiempo t."

HN₃: "La deidad D permite venir al mundo a x bajo un signo calendárico g en función de la cualidad p de y, la cual puede ser conocida por el sistema conceptual e (tonalbohualli)."

Podemos percatarnos que las hipótesis nucleares 1 y 2, no sólo pertenecen al discurso adivinatorio, sino que provienen del ámbito conceptual religioso. No obstante, éste ámbito conceptual es el elemento básico del discurso adivinatorio en tanto que un subconjunto del núcleo básico del sistema religioso es, a su vez, subconjunto del núcleo básico del sistema adivinatorio, alrededor del cual el conjunto total se articula. Aquí se nos muestra que la condensación en el plano del discurso adivinatorio se daría no sólo como la capacidad para articular diferentes sujetos ideológicos, sino

⁵⁸ Con T hacemos referencia a todas las características atribuibles a D, como ser andrógino, habitar en el Omeyocan, etc.

para articular hipótesis de otros campos discursivos en función del sujeto ideológico específico.

De esta forma, en base a la observación anterior, creemos que puede justificarse la opinión de que el núcleo básico del sistema adivinatorio, en tanto proveniente del discurso religioso, representa una nueva aplicación del núcleo básico de este último, que difiere en cuanto a su sector de aplicación, por lo que da lugar a una especialización en cuanto a su uso, que en este caso, es el discurso adivinatorio, el cual aunque sería una especialización del núcleo básico del discurso religioso posee independencia y autodeterminación respecto al segundo porque el conjunto abierto de aplicación a situaciones posibles del discurso adivinatorio difiere del discurso religioso y viceversa.

Otras consecuencias que podemos obtener son las siguientes hipótesis subsidiarias (que dependen para su formulación de HN_1 - HN_3):

HS_1 : "Si p otorgó a x un destino y de cualidad $\sim p$ (negativa), ésta puede cambiarse en base a q (determinando un día positivo para el ofrecimiento al agua)".

HS_2 : "Los augurios (situaciones q) son determinables en cuanto a su cualidad p por medio del

sistema conceptual o (tonalpohualli)".

HS₃: "Si el augurio es negativo es posible cancelarlo por los medios prescritos en o".

HS₄: "La buena fortuna de una situación S⁵⁹ es posible obtenerla por recurrencia a o (para la realización de una situación S favorable)".

Como podemos observar, las HN no son susceptibles de ser confrontadas en la experiencia, sino que sirven de base a las HS describiendo las propiedades más generales de conceptos como Dios, características de éste, función del hombre en la tierra, origen del hombre, etc., en función de los cuales las HS son construídas.

Las HS son susceptibles de confrontarse con la experiencia, pero no aisladamente, sino aunadas a el conjunto posible de acciones que el hombre debe realizar para cancelar las influencias negativas y obtener un destino venturoso (ϕ)⁶⁰.

⁵⁹ Las situaciones S son el conjunto abierto de situaciones empíricas de aplicación posibles de o; p.ej. cuando los co merciantes realizaban un banquete, cuando éstos partían a lugares lejanos, cuando se realizaba un matrimonio, cuando se tenía algún augurio, en el caso de la confesión, del ofrecimiento al agua del niño, en la entronización del tlatoani, etc.

⁶⁰ Es decir, las acciones de penitencia, oración, ayuno, etc., las cuales implican la adecuación del agente particular al sujeto ideológico para la obtención del futuro venturoso.

Así, en función de un modus ponens obtenemos:

- 1.- $(HS \wedge \psi) \longrightarrow \uparrow S^{61}$
- 2.- $(HS \wedge \psi)$

- 3.- $\uparrow S$

Pero en el caso de que $\uparrow S$ no se obtenga, ¿se aplica el modus tollens?, es decir:

- 1.- $(HS \wedge \psi) \longrightarrow \uparrow S$
- 2.- $\sim \uparrow S$

- 3.- $\sim (HS \wedge \psi)$

Sí, se aplica. Si la situación positiva en el modelo empírico no fue obtenida, la conjunción $(HS \wedge \psi)$ se considera falsa. La falsedad se obtiene cuando uno de los dos términos de la conjunción, ya sea HS o ψ es falso; o bien, cuando ambos son falsos. No obstante, HS siempre es considerada verdadera por el principio de validez incuestionada que deviene de las HN -de donde las HS se obtienen-. Este principio de validez incuestionado es consecuencia de la expresión de las relaciones sociales en que el individuo está inmerso como su condición de reproducción en la sociedad. La falsedad entonces

61 ' $\uparrow S$ ' representa la positividad del resultado obtenido en algún modelo empírico (situación real) del conjunto abierto de situaciones de aplicación posibles de ψ .

proviene de Ψ , es decir de las acciones de los hombres. La explicación puede darse entonces de una incompleta e insuficiente adecuación del agente particular al sujeto ideológico. Así, por ejemplo, esto quedaría de manifiesto en el siguiente pasaje:

"Y más decían que aunque naciendo una criatura, [y ésta] tuviese carácter bien afortunado, si no hacía penitencia y no se castigaba, si no sufría los castigos que se le hacen [...] pierde todo cuanto había merecido por el buen signo en que nació, él mismo se menosprecia y se ciega [...], pierde la buena fortuna que tenía, y así se empobrece y no tiene qué comer y qué beber, y tendrá gran trabajo en toda su vida" (CF,IV,fo.2v).

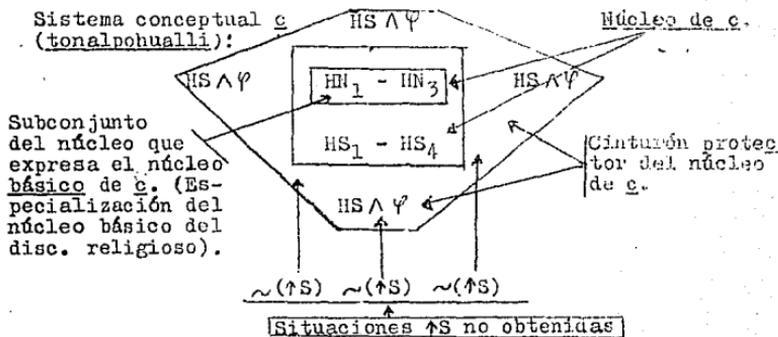
De esta forma, la teoría, es decir, el sistema conceptual \underline{c} , nunca puede ser falsado, pues el modus tollens es dirigido a HS más un enunciado del tipo Ψ , y no solamente a HS. Los enunciados del tipo HS más Ψ ($HS \wedge \Psi$) son los que con- tiruyen el cinturón de protección de \underline{c} , y son éstos los que son verdaderos o falsos en función del resultado \underline{S} obtenido. De esta forma, basta un determinado número de casos en que $\uparrow S$ sea obtenida para que el agente-sostenedor del discurso a- divinatorio considere la "funcionalidad" y validez de \underline{c} como existentes. En caso de que $\uparrow S$ no se obtenga, esto no altera la creencia en la "funcionalidad" y validez de \underline{c} , pues la fal

edad está en ' $c \wedge \psi$ ' y no en c .

La heurística negativa (hn) y la heurística positiva (hp) de c , fueron ya, de alguna manera, expuestas. No obstante, concretizando, la hn prohibiría considerar falsos, al aplicar el modus tollens cuando $\uparrow S$ no se obtiene, a HS y ψ conjuntamente, así como considerar falso a HS . Asimismo, la hn determinaría que el modus tollens puede aplicarse a una fórmula del tipo ' $HS \wedge \psi$ ', pero no a ' HS ' solamente.

La hp determinaría que las HN son verdaderas indiscutiblemente. Asimismo, es desde hp que se considera que la adecuación del sujeto particular al sujeto ideológico tendrá por consecuencia la obtención de $\uparrow S$. También la hp determinaría cuales situaciones empíricas del tipo ψ son, en efecto, modelos para la teoría o situaciones de aplicación de c .

Expresado lo anterior gráficamente tendríamos:



por último, podemos notar que existen puntos de convergencia entre los discursos ideológicos y los discursos científicos. Entre estos puntos, quizás el que más nos llama la atención es la "perseverancia" del sujeto-sostenedor del discurso, a pesar de los casos en contra o "mar de anomalías", en considerar al núcleo de la teoría como irrefutable. En el caso del discurso ideológico, esto es consecuencia de la necesidad social de mantener (reproducir) las relaciones materiales existentes.

6.4.- Formalización informal del discurso adivinatorio.

Una formalización lógica informal de lo expuesto en los puntos inmediatamente anteriores sería la siguiente:

$$1.- (HN \wedge HS) \subseteq (N(\underline{c}))$$

Es decir, las hipótesis nucleares HN y las hipótesis subsidiarias son subconjuntos del núcleo de \underline{c} .

$$2.- S \subseteq A_p((HN \wedge HS) \subseteq (N(\underline{c})))$$

$$3.- \varphi \subseteq A_p((HN \wedge HS) \subseteq (N(\underline{c})))$$

En tanto 'HN \wedge HS' son subconjuntos de 'N(\underline{c})', podemos obtener en función de 2 y 3 por transitividad:

$$4.- S \subseteq A_p(N(\underline{c}))$$

$$5.- \varphi \subseteq A_p(N(\underline{c}))$$

En 4 se enuncia que las situaciones empíricas abiertas de aplicación son subconjuntos de las aplicaciones posibles (A_p) del núcleo de \underline{c} . Lo mismo se enuncia en 5, pero en

referencia a φ , es decir, a las acciones que los individuos deben realizar para obtener $\uparrow S$.

$$6.- ((S \in A_p(N(\underline{c})) \wedge (A_p(N(\underline{c})) = M_p(N(\underline{c})))) \longrightarrow S \in (M_p(N(\underline{c})))$$

$$7.- ((\varphi \in A_p(N(\underline{c})) \wedge (A_p(N(\underline{c})) = M_p(N(\underline{c})))) \longrightarrow \varphi \in (M_p(N(\underline{c})))$$

En 6 enunciamos que si las situaciones de aplicación empírica abiertas pertenecen a la aplicación posible del núcleo de \underline{c} , entonces (por pts. 4 y 5) S es subconjunto del conjunto de modelos potenciales que puede generar el núcleo de \underline{c} . (Lo mismo se lee en 7, pero con referencia a ' φ ').

$$8.- D(\forall E_p(\underline{c})) = \langle \langle S, \varphi \rangle \in M_p(N(\underline{c})) \rangle$$

En 8, hacemos referencia a que todo enunciado posible de \underline{c} (aserción empírica de \underline{c} o elemento teórico de \underline{c}), tiene como dominio al par ' S, φ ' tomados como modelos potenciales del núcleo de \underline{c} . (Dominio = D en la fórmula).

Por último, podríamos expresar el sistema conceptual del discurso adivinatorio por el siguiente cuarteto:

$$9.- \underline{c} = \langle N(\underline{c}), A(M_p), CH, \underline{h} \rangle$$

En 9 expresamos que \underline{c} está constituida por el núcleo (el cual abarca -por los pts. 2 y 3- a HN y HS), por el conjunto abierto de aplicaciones realmente propuestas a partir de los modelos potenciales generados por $N(\underline{c})$. Asimismo, estaría constituida por una comunidad humana (CH) tal que ésta pretende aplicar $N(\underline{c})$ a $A(M_p)$ durante un determinado intervalo de tiempo histórico \underline{h} .

7.- Conclusión.

7.1.- El "fatalismo" del discurso adivinatorio y la posibilidad de modificación del destino ; una contradicción, o un mecanismo de legitimación?

Los análisis anteriores nos han permitido comprender los mecanismos que sustentan el discurso ideológico adivinatorio, así como el sentido que poseía para los integrantes de la sociedad náhuatl prehispánica.

Este sentido no puede determinarse como "fatalista", tal como algunos autores lo han sostenido, pues aún en el caso de que, por ejemplo, una criatura naciera en un signo considerado como negativo con carácter absoluto como ce calli, o bien, chiconahui cipactli, existían medios por los cuales se podía cancelar la negativa influencia de este signo. Estos medios consistían en retrasar el ofrecimiento del niño al agua hasta un día en que el signo fuera favorable -signo del día determinado por el tonalpouhqui-, y así éste cancelara la negatividad del primero.

En último término, lo que sí poseía un carácter definitivo respecto a la buena ventura del destino del hombre en relación a los signos del tonalpouhuali era la conducta. Si esta conducta se adecuaba al sujeto ideológico, el futuro podía considerarse como venturoso casi con independencia

de que el signo fuera positivo o negativo.

En cuanto al signo ce calli determinado como de carácter negativo-absoluto, el destino venturoso no estaba en relación inmediata con la conducta del sujeto en quien recaía dicho signo, sino en función de los mecanismos de los que podía echar mano el tonalpouhqui, dentro del discurso ideológico adivinatorio, para cancelar la negatividad absoluta del signo mediante el retraso del ofrecimiento del niño al agua⁶². Sólo en un segundo momento, una vez realizada esta forma de nulificación de ce calli, podía el tonalpouhqui enunciar que el destino venturoso dependía de la conducta futura del sujeto en cuestión. Esto no sucedía en relación a los demás signos; en éstos el tonalpouhqui enunciaba, sin necesidad de ese "primer momento" que era llevado a cabo por él en el signo ce calli, que dependía de la conducta futura la buena ventura del niño, ya sea para conservar las buenas dádivas que había obtenido a través de su signo; o bien, para nulificar la mala influencia en el caso de haber nacido en un signo negativo-relativo.⁶³

⁶² Este era el 2o. ofrecimiento del niño al agua, y en el que se le daba su nombre. El 1er. ofrecimiento se hacía inmediatamente después de nacida la criatura. El 2o. ofrecimiento representaba un nuevo nacimiento del niño: "Apártate de él [se le dicen a las impurezas del niño], porque ahora vive de nuevo y nuevamente nace este niño" (CF, IV, fo.172r).

⁶³ Recordemos que los signos negativo-relativos son aquellos en los cuales el tonalpouhqui dice que a pesar de ser malos, estos se pueden remediar por la conducta.

Cabe aquí la siguiente pregunta: ¿Por qué dentro del sistema adivinatorio se dan signos considerados negativo-absolutos que, no obstante, después mediante los propios mecanismos de funcionamiento del discurso adivinatorio son cancelados como tales? ¿Esto representa sólo un rodeo superfluo para llegar al mismo punto que en los demás signos?

Asimismo, en el momento de la confesión encontramos una contradicción en cuanto a la consideración que de la conducta humana se tenía desde la perspectiva del sistema adivinatorio, ya que por un lado se afirma que es por la propia voluntad de la persona el transgredir los mandamientos de la divinidad; y por otro lado, se dice, dirigiéndose al dios, que el hombre no tiene culpa alguna por sus pecados, pues si éste peca es consecuencia del signo en que nació.

Así, tenemos, en la confesión en un primer momento, que el tonalpuhqui pide por la persona que ha confesado -acto que entre los nahuas se hacía sólo una vez en la vida- de la siguiente manera (este pedimento se le hace a la divinidad):

...como hombre pobrecito y flaco cayó;
ya ahora tiene dolor y descontento de todo lo pasado, y su corazón y su cuerpo reciben gran dolor y desasosiego, ya está muy pesante de haber hecho lo que hizo, ya tiene propósito muy firme de nunca más ofenderos. En presencia de

vuestra majestad hablo, que sabe todas las cosas, y sabéis que este pobre no pecó con libertad entera de libre albedrío, porque fue ayudado e inclinado de la condición natural del signo en que nació. (CF,VI,fo.22v).

Posteriormente, el tonalpouhqui se dirige al sujeto que ha confesado diciendo:

Cuando fuíste creado y enviado a este mundo, limpio y bueno fuíste creado y enviado. Y tu padre y madre Quetzalcóatl te formó como una piedra preciosa y como una cuenta de oro de mucho precio, y cuando naciste eras como una piedra preciosa, y como una jaya de oro muy resplandeciente y muy pulida. Pero por tu propia voluntad y albedrío te ensuciaste, te amancillaste y te revolviste en el estiércol, y en las suciedades de los pecados y maldades que cometiste... (CF,VI,fo.24v).

Lo anterior ¿representa una contradicción?. Desde nuestro punto de vista, la respuesta debe empezar a buscarse en las características de los conceptos de las hipótesis nucleares para de ahí partir a su significado social. Empezaremos con las características de la divinidad expresadas en HN₁, las cuales pueden ser determinadas de la siguiente forma:

- 1) La divinidad Ometecuhtli-Omecihuatl (o bien, Ometéotl), posee predicado de existencia.
- 2) La divinidad D habita sobre los nueve cielos, en el Omevocan.
- 3) La voluntad de D -y no la de los hombres- es la que se lleva a cabo en el mundo, la cual es absoluta y desconocida para los mortales.⁶⁴
- 4)

Un análisis más exhaustivo puede mostrarnos las cualidades y advocaciones de Ometéotl; no obstante, para nuestros fines, las características descritas son suficientes.

La divinidad en tanto absoluta, podía dotar potencialmente⁶⁵ al ser humano con un signo positivo, indiferente,

⁶⁴ Este punto en base a lo siguiente: "...lo que nosotros [los hombres] podemos hacer es como ojear las moscas con moscadero, o aventador al que tiene calor. Por ventura, ¿podremos mandar hágase esto o hágase aquello? ¿podremos decir nazca bien esta criatura, y diciendo será luego hecho por ventura? ¿por ventura podremos tomar por nuestro querer la misericordia de dios que está en todo lugar? Esto, por cierto, nos es imposible que las cosas se hagan según nuestro querer. Pues resta ahora que todos roguemos a nuestro señor, y esperemos en él para que se haga su voluntad, la cual ignoramos, y no tenemos merecimiento para que se haga lo que queremos" (CF, VI, fo. 136v).

⁶⁵ Utilizamos el concepto de "potencial" en el sentido de algo de lo que está dicho sucederá, pero que en el tiempo aún no ha ocurrido.

negativo-relativo o negativo-absoluto, en función del cual éste tendría que regir su conducta -que de todas formas debería adecuarse al sujeto ideológico-. Esta divinidad otorgaba características potenciales al hombre cuando lo creaba en el Omeyocan, pero éstas deberían ser confirmadas o canceladas en el segundo ofrecimiento del niño al agua por la propia divinidad. Así, la partera en el segundo ofrecimiento al agua decía:

Señor véis aquí a vuestra criatura que habéis enviado a este lugar de dolores y aflicciones [...]. Dadle, señor, vuestros dones y vuestras inspiraciones, pues vos sois el gran dios [...] ¡Oh señores, dioses y diosas celestiales que estáis en los cielos! aquí está esta criatura, tened por bien de infundirle e inspirarle vuestra virtud y vuestro soplo para que viva sobre la tierra (CF,VI,fo.172r-v).

De esta forma, si bien el niño al nacer ya traía una serie de características dadas por la divinidad, éstas no se concretizaban o materializaban sino hasta el segundo ofrecimiento del niño al agua, que en caso de haber nacido en signo positivo, se hacía a los cuatro días de haber sido dado a luz. Todo esto, desde nuestro punto de vista, permite que en caso de que la ventura futura del individuo sea po-

sitiva -o negativa, según el caso- se otorgue la causa de esto a la divinidad que dió y afirmó potencialmente -o canceló- en el segundo ofrecimiento del niño al agua, la buena ventura a la vida del individuo en cuestión, ya que si la ventura era negativa, también esto podía concebirse como producto de la divinidad, pues a pesar de que el tonalpouhqui hubiera elegido el día propicio para determinar la buena ventura del niño que había nacido en un signo negativo, la divinidad podía, aún así, haber corroborado el destino negativo del signo en cuestión lo cual no podía ser conocido por los hombres en el momento del segundo ofrecimiento del niño al agua, sino sólo a posteriori:

...y tú pobrecito no debes culpar a nadie porque el signo en que naciste tiene consigo estos azares, y ha venido ahora a verificarse en tí la maldad del signo en que naciste. Esfuérzate porque por experiencia lo sentirás, mira que tengas buen ánimo para sufrirlo, y en tretanto, llora y haz penitencia (CF,V,fo.lv-2r).

No obstante, el hombre podía agradecer a la divinidad por las penitencias y sacrificios que le ofrecía; si esto era así, la divinidad podía otorgarle un futuro feliz, o sucesos con buena ventura (los convites, las salidas con buena fortuna a lugares lejanos, el matrimonio, la confesión, etc.).

Esto cubría todas las posibilidades y no había evento alguno que escapase a la determinabilidad del sistema adivinatorio. Veámos. Cabrían las siguientes nueve posibilidades:

- 1) La divinidad, en tanto absoluta, podía proporcionar al individuo un destino positivo o negativo.
- 2) La divinidad confirmaba o cancelaba en el 2o. ofrecimiento al agua el destino otorgado primariamente.
- 3) El futuro potencialmente feliz era considerado como don de la divinidad.⁶⁶
- 4) El futuro potencialmente negativo también era consecuencia de la divinidad.
- 5) Si el signo es positivo y el futuro positivo, esto es consecuencia de la voluntad divina y de la conducta del hombre por no contrariarla.
- 6) Si el hombre nace en un signo positivo y su futuro es malo, es consecuencia de la actitud del hombre en perder la buena ventura que la divinidad potencialmente le había otorgado en una primera instancia.

⁶⁶ Por ejemplo, cuando una mujer estaba embarazada y los viejos por esto la felicitaban, le decían: "por ventura lo han merecido vuestros suspiros y vuestras lágrimas, y el extendimiento de vuestras manos delante de nuestro señor, y las peticiones y oraciones que habéis ofrecido en presencia de nuestro señor" (CF, VI, fo. 120r).

- 7) Si el hombre nace en un signo negativo y su futuro es negativo, esto es consecuencia de:
- 7.i) La conducta negativa del hombre que no se ha procurado la voluntad divina (en el caso de que la divinidad, en el segundo ofrecimiento al agua, hubiera cancelado su primera dotación potencial negativa de la cualidad del destino).
- 7.ii) La divinidad (en el caso de que ésta hubiera confirmado, en el segundo ofrecimiento al agua, la dotación negativa de la cualidad del destino).
- 8) Si el hombre nace en un signo negativo y su futuro es venturoso, esto es consecuencia de la conducta del hombre que se ha procurado la voluntad divina (esto sólo se podía determinar a posteriori).
- 9) Si el hombre a pesar de hacerse agradable a la voluntad de la divinidad por sus acciones tiene un futuro negativo, es consecuencia de que la divinidad en el 2o. ofrecimiento al agua, otorgó (ya sea cancelando o afirmando) al individuo un futuro negativo-absoluto. Esta explicación solamente se puede dar a posteriori.

Es de suma importancia notar que la explicación de los puntos 8 y 9, dentro de la perspectiva del sistema adivinatorio, solamente se puede dar a posteriori, pues a priori

siempre existe la posibilidad, dentro de este sistema conceptual, de llegar a obtener un futuro venturoso si la conducta humana por sus "virtudes" alcanza la voluntad divina.

Ahora bien, en el desarrollo de la vida del hombre, la cualidad de ésta no podía nunca ser solamente venturosa o únicamente negativa, sino que dependiendo de la cualidad de la vida del individuo en un momento específico podía atribuirse esto a la divinidad, a la conducta del individuo, o a ambas, lo cual, en última instancia, justificaba y legitimaba ya sean los bienes obtenidos, el alto status social alcanzado; o bien, el lado opuesto, es decir, el status social bajo y las pocas recompensas materiales obtenidas a lo largo de la vida.

De esta forma, lo que parecía una contradicción en el sistema adivinatorio⁶⁷, se nos muestra como un mecanismo de legitimación del status individual y/o colectivo, lo cual sutura en la conciencia de los individuos, en la medida de lo posible, la presencia de cuestionamientos al orden social, mos

⁶⁷ Esta contradicción consiste en otorgar signos negativos absolutos que después son transformados, dentro del espacio del discurso adivinatorio, en positivos. Esta contradicción también puede formularse en el sentido de que, por un lado tenemos que 1) la conducta humana alcanza la felicidad por la propia eficiencia y por apegarse a determinadas normas que están en su mano seguir las o no; y por otro, 2) que el individuo no puede hacer nada por alterar el destino en cuestión, lo cual solamente depende de la divinidad.

trando como consecuencia de las "virtudes" personales (virtudes valoradas de acuerdo al grado de adecuación al sujeto ideológico) el status social logrado -sea alto o bajo- por el individuo en cuestión. Aquí podemos percatarnos que lo que se da entonces es la naturalización del status social de cada individuo, mostrando como natural lo que, de hecho, tiene una fuente social.

Podemos darnos cuenta de que el status social y los bienes obtenidos no provienen solamente de la consecuencia "natural" de las "virtudes" personales -que provienen de procurarse la voluntad divina-, sino de una fuente social, porque son instituciones sociales las que otorgan y posibilitan la "virtud" a los hombres, sean instituciones educativas, o bien, los templos a los cuales los individuos tenían que acudir para ofrecer sus ayunos, penitencias y sacrificios⁶⁸, acciones necesarias en el proceso de adecuación al sujeto ideológico.

Esta justificación o legitimación del status por la "virtud" obtenida mediante la adecuación al sujeto ideológico (adecuación sólo reconocida al interior de instituciones

⁶⁸ Así, por ejemplo, como penitencia para el sujeto que había confesado, el tonalpouhqui decía: "Y también conviene que hagas penitencia trabajando un año o más en la casa de dios. Y allí sacarás sangre, y punzarte has el cuerpo con puntas de maguey sacándote la sangre" (CF,VI,fo.26v).

sociales), no solamente era una justificación de locus sociales privilegiados, sino también de locus sociales bajos. Los individuos en este último caso podrían haberse esforzado en obtener "virtud" a los ojos de la divinidad, pero el hecho de que su destino no fuera venturoso (permanencia en el mismo locus social, o rápido descenso en el status social), desde la perspectiva del discurso adivinatorio, podía atribuirse a posteriori, ya fuere a un "virtud" imperfectamente desarrollada, o bien, a la voluntad divina expresada inapelablemente en el signo desventuroso de nacimiento, pese a los "esfuerzos" del tonalpouhqui por modificarlo (esto en base a la característica 3 de HN_1 expresada en la pág. 124 de este trabajo).

De esta forma, la función social del tonalpouhuali está en directa relación con las relaciones de poder, y consiste en sujetar la conducta de los individuos mediante la ilusión (efecto ideológico) de la liberación de toda serie de cargas negativas y la obtención de un futuro feliz (determinación a priori), así como en justificar el locus social de los individuos (determinación a posteriori).

B I B L I O G R A F Í A .

ALTHUSSER, Louis, Ideología y aparatos de Estado,

Buenos Aires, Nueva Visión, 1970.

_____, La filosofía como arma de la revolución,

Buenos Aires, Pasado y Presente, 1971.

_____, La revolución teórica de Marx,

México, Siglo XXI eds. 1968.

_____, Para una crítica de la práctica teó-

rica, México, Siglo XXI eds. 1974.

CARRASCO, Pedro et al, Economía política e Ideología en el México prehispánico, México, Nueva Imagen, 1978.

CASO, Alfonso, Los calendarios prehispánicos, México, UNAM, (Instituto de Investigaciones Históricas), 1967.

CASSIRER, Ernst, Filosofía de las formas simbólicas, (v. I), México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

_____, Esencia y efecto del concepto de símbolo, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

GLINE, Howard, "Sahagún and his works", Handbook of Middle American indians, vol. 13, Guide to ethnohistorical sources, part. 2, University of Texas Press, Austin, 1973.

DEL PASO Y TRONCOSO, Francisco, "Études sur le Codex Mexicain du P. Sahagún conservé a la Bibliothéque Medicea-Laurenziana de Florence" (fechado en Moscow, 7-19 de octubre de 1896), Instituto Bibliográfico Italiano, Rivista delle Biblioteche e degli Archivi, Firenze, 1896, anno VII, vol. 7, núms. 9-12, pp. 171-4. Traducido al español en los Anales del Museo Nacional, México, 1926, época IV, t. IV, pp. 316-320.

DURÁN, P. Diego de, Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra firme, 2 vols. México, Editorial Porrúa, 1967.

EVANS PRITCHARD, E.E. Las teorías de la religión primitiva, México, Siglo XXI eds. 1979.

FOUCAULT, Michel, El orden del Discurso, Barcelona, Tusquets editores (cuadernos marginales 36), 1973.

_____, La Arqueología del Saber, México, Siglo XXI eds. 1979.

_____, Las Palabras y las Cosas, México, Siglo XXI eds. 1979.

_____, Microfísica del Poder, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1978.

GALLEGOS ROCAFULL, José M. El pensamiento mexicano en los siglos XVII y XVIII, México, U.N.A.M. 1974.

GARCÍA IZCABALCETA, Bibliografía mexicana del siglo XVI (1886), Nueva edición, por Agustín Millares Carlo, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, pp. 322-387.

- GARCÍA QUINTANA, Josefina, "El Huehuetlatolli -antigua palabra- como fuente para la historia sociocultural de los nahuas", en Estudios de Cultura Náhuatl, núm. 12, México, U.N.A.M. (Instituto de Investigaciones Históricas), 1976.
- GARIBAY, Ángel Ma. "Proemio General", en Historia general de las cosas de la Nueva España, México, Porrúa (colec. "Sepan cuantos" # 300), 1975.
- HABERMAS, Jürgen, "Contra un racionalismo de modo positivista", en La disputa del positivismo en la sociología alemana, Barcelona, Grijalbo, (colec. Teoría y Realidad 1), 1973.
- HEGEL, G.W.F. Fenomenología del Espíritu, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.
- HEMPEL, Carl, "Selección de una teoría en la ciencia", en La filosofía y las revoluciones científicas, México, Grijalbo (colec. Teoría y Praxis 47), 1979.
- HERBERT, Thomas, "Para una teoría general de las ideologías" en Ciencias sociales: Ideología y Conocimiento, México, S. XXI eds. 1979.

HINZ, Eike, Analyse aztekischer Gedankensysteme. Wahrsageglaube und Erziehungsnormen als Alltagstheorie sozialen Handelns, Acta Humboldtiana (Series Geographica et Ethnographica Nr. 6), Franz-Steiner-Verlag, Wiesbaden, 1978.

_____, Antropologische Analyse altaztekischer Texte. Teil 1. Die magischen Texte im Tratado Ruiz de Alarcóns (1629). Tesis de Doctorado presentada en la Universidad de Hamburgo en 1970, la cual puede consultarse en la Biblioteca del 7o. Piso de la Torre de Humanidades I de la UNAM. O bien, en Beiträge zur mittelamerikanischen Völkerkunde, vol. IX, Hamburg, Kommissionsverl. Klaus Renner, München, 1970.

_____, "Aspectos sociales del calendario de 260 días", en Estudios de Cultura Náhuatl, núm. 14, México, U.N.A.M. (Inst. de Investigaciones Históricas), 1975.

IPOLA, Emilio de, Ideología y Discurso populista, México, Folio Ediciones, 1982.

- IXTLILXÓCHITL**, Fernando de Alva, Obras Históricas,
2 vols. México, U.N.A.M. (Instituto de Inves-
tigaciones Históricas), 1975.
- KIRCHHOFF**, Paul, "Mesoamérica. Sus límites geográficos,
composición étnica y caracteres culturales",
en Tlatoani, Suplemento 3, México, Escuela
Nacional de Antropología, 1960.
- LAKATOS**, Imre, "La falsación y la metodología de los pro-
gramas de investigación científica", en La
crítica y el desarrollo del conocimiento,
Barcelona, Grijalbo (colec. Teoría y Realidad
8), 1975.
- _____, "La historia de la ciencia y sus reconstruc-
ciones racionales, en La crítica y el desarro-
llo del ...
- LECOURT**, Dominique, Para una crítica de la epistemología,
México, Siglo XXI eds. (colección mínima 72),
1981.
- LEÓN-PORTILLA**, Miguel de, La filosofía náhuatl estudiada
en sus fuentes, México, U.N.A.M. (Instituto de
Investigaciones Históricas), 1974.

LÉVI-STRAUSS, Claude, El pensamiento salvaje, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, Cuerpo humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas, 2 vols. México, U.N.A.M. (Instituto de Investigaciones Antropológicas), Serie Antropológica: 39, 1980.

MALINOWSKY, Bronislaw, Magia, ciencia y Religión, Barcelona, Ariel Editorial, 1974.

MARGAIN, Carlos, "Sobre sistemas calendáricos mesoamericanos", en Thesis núm. 13, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, México, U.N.A.M. Abril/1982.

MARTÍNEZ, José Luis, El "Códice florentino" y la "Historia general" de Saharón, México, Archivo General de la Nación, Colección: Documentos para la historia, 2, 1982.

PEREYRA, Carlos, "Ideología y ciencia", en Ideología y Ciencias Sociales, México, U.N.A.M. (Dirección General de Publicaciones), 1979.

_____, "La intención en la historia", en Mexos, núm. 33, México, septiembre de 1980.

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando, Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales desta Nueva España, en Anales del Museo Nacional de México, la. Época, Tomo VI, pp. 125-223, México, 1892.

SAHAGÓN, F. Bernardino de, Códice florentino, Facsímil del Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana de Florencia, Italia, Archivo General de la Nación, Casa Giunti Barbèra, 1979.

_____, Florentine Codex: General History of the Things of New Spain. Traducción de Arthur Anderson y Charles Dibble. The School of American Research of Utah, Santa Fe, New Mexico, 11 vols. 1950-1970.

_____, Historia General de las cosas de Nueva España, que en doce libros y

dos volúmenes escribió el R.P. Fr. Bernardino de Sahagún, de la observancia de San Francisco, y uno de los primeros predicadores del Santo Evangelio en aquellas regiones. Dala a luz con notas y suplementos Carlos María de Bustamante, diputado por el Estado de Oaxaca en el Congreso General de la Federación Mexicana; y la dedica a nuestro Santísimo Padre Pío VIII. Tomo primero, México, Imprenta del ciudadano Alejandro Valdés, calle de Santo Domingo y esquina de Tacuba, 1829.

_____, Historia general de las cosas de Nueva España, 5 vols, México, Ed. Pedro Robredo, Calle de Justo Sierra No. 41, 1938. Copias, cotejo e impresión bajo el cuidado de Joaquín Ramírez Cabañas.

_____, Historia general de las cosas de Nueva España, 3 vols, México, Colección Atenea, Editorial Nueva España, 1946. Noticia preliminar, bibliografía, notas, revisión y Guía para estudiar a Sahagún de Miguel Acosta Saignes.

_____, Historia general de las cosas de Nueva España, 4 vols. México, Editorial Porrúa (Biblioteca Porrúa, 8-11), 1956. Dispuso para prensa con numeración, anotación, apéndices y Proemio general, Angel Ma. Garibay K. Asimismo, existe una edición rústica en 1 volumen por la misma casa Porrúa de la publicación preparada por Garibay en la colección "Sepan cuantos" # 300.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, "Sobre la teoría althusseriana de la ideología", en Ideología y ciencias sociales, México, U.N.A.M. 1979.

SERNA, Jacinto de la, "Manual de Ministros de Indios", en Anales del Museo Nacional de México, la. Época, vol. VI-261, México, 1892.

SOUSTELLE, Jaques, La vida cotidiana de los aztecas, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

STEGMULLER, Wolfgang, La concepción estructuralista de las teorías, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

STOUTLAND, F. "La teoría causal de la acción", en Ensayos sobre explicación y comprensión, (comp. Manninen y Toumela), Madrid, Alianza Ed. 1980.

SUPPES, Patrick, Introducción a la lógica simbólica, México, Compañía Editorial Continental (CECSA), 1976.

TORQUEMADA, F. Juan de, Monarquía indiana, México, U.N.A.M. (Instituto de Investigaciones Históricas), 6 vols. 1976.

WRIGHT, G.H. von, Explicación y comprensión, Madrid, Alianza Editorial (colec. Alianza Universidad 257), 1979.

YTURBE, Corina de, "Ideología y explicación histórica", en Ideología y ciencias sociales, México, U.N.A.M. 1979.