

01042



UNIVERSIDAD NACIONAL
AVENIDA DE
MEXICO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS**

299552

**Los entramados del significado
en las adivinanzas y adagios
de los antiguos nahuas.**

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRA EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:
MARIANA MERCENARIO ORTEGA

ASESORA: DRA. MERCEDES MONTES DE OCA VEGA

MÉXICO, D.F.

2001



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

*Los entramados del significado
en las adivinanzas y adagios
de los antiguos nahuas.*

Mariana Mercenario Ortega

Esta tesis corresponde a los estudios realizados con una beca otorgada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

AGRADECIMIENTOS

Consciente de que un trabajo de investigación es el resultado de la colaboración, auxilio y rigor de una colectividad, quisiera en especial agradecer a la Dra. Mercedes Montes de Oca su generosidad, confianza, optimismo y calidad humana; al Dr. José Alejos, su paciencia ante una alumna particularmente incómoda; y al Dr. Rubén Medina, a quien debo además la tesis de la licenciatura, su apoyo y crítica constantes.

Asimismo, quisiera reconocer la atención y gentileza de la Dra. Pilar Máynez y de la Dra. Karen Dakin, sin la cual esta tesis no hubiera podido realizarse.

Agradezco, finalmente, al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por la beca que me permitió estudiar y concluir la Maestría en Estudios Mesoamericanos.

México, D.F., 15 de noviembre de 2001.

ÍNDICE

Introducción	6
I. Ubicación y configuración discursiva de los zazaniles y de los machiotlatolli	14
1.1. Estatuto y valoración de la palabra o discurso entre los antiguos nahuas	15
1.2. Los géneros y las modalidades discursivas en la tradición náhuatl	28
1.3. Significado y estructura de los zazaniles o adivinanzas	42
1.4. Significado y estructura de los machiotlatolli o adagios	52
II. Análisis de los zazaniles o adivinanzas del Libro VI del <i>Códice Florentino</i>	62
2.1. Aspectos gramaticales relevantes de los zazaniles	63
2.2. Los esquemas de imagen kinestética de los zazaniles	80
2.3. Los espacios mentales de los zazaniles	96
III. Análisis de los machiotlatolli o adagios del Libro VI del <i>Códice Florentino</i>	116
3.1. Aspectos gramaticales relevantes de los machiotlatolli	117
3.2. Los esquemas de imagen kinestética de los machiotlatolli	129
3.3. Los espacios mentales de los machiotlatolli	143
IV. Dimensión pragmática de los zazaniles y de los machiotlatolli	162
4.1. Ejes axiológicos proyectados en la construcción discursiva de los zazaniles y de los machiotlatolli	163
4.2. Contextos de actividad social que dan sentido a los zazaniles y a los machiotlatolli	182
4.3. Condiciones de producción de los zazaniles y los machiotlatolli	194
Conclusiones	203
Anexos. <i>Corpus</i> textual	212
Los zazaniles o adivinanzas del Libro VI del <i>Códice Florentino</i>	213
Los machiotlatolli o adagios del Libro VI del <i>Códice Florentino</i>	221
Bibliografía	253

INTRODUCCIÓN

El eje de la presente investigación gira en torno del análisis y la explicación de dos estructuras de discurso: los zazaniles o adivinanzas, y los machiotlatolli o proverbios registrados por fray Bernardino de Sahagún en el Libro VI del *Códice Florentino*.

Aunque si bien existen algunas aproximaciones a propósito de estas dos formas discursivas, en general los trabajos que a este respecto han surgido se basan sobre todo en recopilaciones y en señalamientos que resultan en gran medida interesantes, pero no tienen como objetivo entender dichas estructuras discursivas en el funcionamiento integral del mundo de la experiencia, percepción y relación interhumana al que pertenecen.

En este sentido, nuestra hipótesis consiste en comprobar que las particularidades en la selección y combinación de los elementos o componentes de ambas estructuras discursivas, y las relaciones intrínsecas establecidas en cada una de ellas, proyectan o reflejan un conjunto de concepciones de la configuración que los antiguos nahuas se hacían de su mundo.

Las sociedades son siempre selectivas: enfatizan determinados aspectos, rasgos o elementos, y por lo tanto minimizan y suspenden otros, esto es, valoran; es así como organizan y reorganizan sus propios sistemas de pensamiento y de comunicación. Con base en lo anterior, no podemos tratar de una misma manera las manifestaciones discursivas chinas, que las rusas, y, en nuestro caso particular, difícilmente comprenderemos una manifestación en lengua náhuatl si la juzgamos con los parámetros que establece una lengua distinta, ya sea ésta española, francesa o inglesa. Cada discurso de una lengua exige un tratamiento particular, pues es producto, reflejo y factor determinante de una ideología, y por lo tanto exhibe una axiología específica.

Por ello, hemos considerado que un análisis de los textos a partir de la propia lengua en que las manifestaciones discursivas eran producidas --la lengua náhuatl-- y que, además, dé cuenta de la dinámica en las operaciones discursivas donde se

integren los parámetros de la lengua, el pensamiento, la percepción y la cultura de los antiguos nahuas, sería no sólo pertinente sino en cierta medida necesario, a fin de obtener resultados con mayor coherencia y cabalidad en relación con algunos aspectos relevantes que configuran la cosmovisión de la cultura que en particular estudiamos.

Así, nuestro objetivo general consiste en partir de los patrones principales de la gramática cognoscitiva, modelo metodológico que integra lengua, pensamiento, pragmática y cultura, a fin de desentrañar, analizar y explicar cuáles son y cómo funcionan las concepciones de cosmovisión de los antiguos nahuas que están entramadas semánticamente en las estructuras discursivas de los zazaniles o adivinanzas y de los proverbios o adagios del Libro VI del *Códice Florentino*.

Sobre la metodología utilizada en esta investigación, es importante señalar que la gramática cognoscitiva tiene como principales exponentes, entre otros, a R. Langacker, G. Fauconnier, y G. Lakoff. Esta teoría, aunque no es del todo homogénea pues los acercamientos de estos teóricos pueden variar en algunas particularidades, tiene como uno de sus más relevantes principios el de la conceptualización, base del significado y de la gramática, que surge como un proceso cognitivo del hablante con sus múltiples interacciones con contextos sociales, culturales y discursivos. Las conceptualizaciones son desde esta perspectiva el resultado de la dinámica operada, en la mente del hablante, entre él y sus contextos de actividad y por lo tanto en modo alguno pueden ser estáticas y atemporales, sino que su forma, valor y vigencia dependen, por una parte de los factores contextuales que emergen en un determinado uso actual de lengua, y por otra, de sus conceptualizantes, esto es, del hablante y de su destinatario en un evento de discurso (Langacker, R., 1997: 242-243). Así esta propuesta metodológica ofrece la ventaja de estudiar cualquier manifestación discursiva a partir de la necesaria relación pragmática que se establece entre el hablante y su interacción social, cultural, ideológica, etc.

Dentro del marco de la semántica cognoscitiva, una estructura referencial se constituye merced a los espacios mentales (Fauconnier, 1985), mismos que se estructuran por modelos cognitivos y marcos (Lakoff, 1987) que dan cuenta de organizaciones conceptuales.

Los espacios mentales son medios que permiten la conceptualización; no tienen existencia ontológica fuera de la lengua y son capaces de reflejar en el discurso nuestro entendimiento ante ciertas situaciones inmediatas, hipotéticas o ficticias.

To this end, I introduce the notion of *mental spaces*, constructs distinct from linguistic structures but built up in any discourse according to guidelines provided by the linguistic expressions (Fauconnier, 1985: 16).

Las conexiones entre los espacios mentales proceden a través de proyecciones o mapeos que se realizan en y entre dominios o complejos conceptuales. Si el mapeo o proyección tiene lugar dentro de un mismo dominio, la proyección es metonímica; mientras que si ésta se ejerce entre dos o más dominios, en el que uno es el dominio origen y otro el dominio meta, es metafórica (Lakoff, G., 1987: 288).

Aunque las operaciones entre los espacios mentales suelen ser las mismas en todo hombre, las variaciones, la organización específica, la inclusión o exclusión de elementos de cierto dominio, los contactos y proyecciones de determinados elementos de los dominios, dependen del contexto y la cultura en que están insertos (Fauconnier, 1985: 10).

Esta metodología propone por lo tanto que la forma en que construimos y organizamos nuestros conceptos sobre las cosas tiene que ver con ciertos esquemas que se configuran a partir de nuestra experiencia física cotidiana y el contexto sociocultural en el que nos movemos. Estos conceptos no surgen ni nacen en la abstracción pura, sino que tienen una base corporal en nuestro propio funcionamiento físico diario. De esta manera, el hombre define y concibe el mundo que lo rodea y las actividades que en él desarrolla, con base en la experiencia más

elemental que es la de su propio cuerpo. Por ejemplo, Lakoff y Johnson (1980: 50) sostienen que muchas orientaciones espaciales surgen por el hecho de que tenemos una determinada estructura corporal y por lo tanto, aquéllas funcionan como lo hace nuestra corporeidad en un medio físico.

Los esquemas a los que nos referimos son los llamados esquemas de imagen kinestética (Johnson, 1987), que se generan a partir de nuestra experiencia y funcionamiento corporal, y son el fundamento profundo o la infraestructura de los modelos cognitivos (ICMs):

ICMs are typically quite complex structures, defined by image schemas... (Lakoff, 1987: 284).

De manera muy importante, los esquemas de imagen kinestética proveen las estructuras mínimas necesarias usadas en esos modelos e incluso son la columna vertebral de las proyecciones entre el espacio físico en el que nos movemos, y el espacio conceptual con el que pensamos, imaginamos y nos referimos al mundo.

In fact, I maintain that image schemas define most of what we commonly mean by the term "structure" when we talk about abstract domains. When we understand something as having an abstract structure, we understand that structure in terms of image schemas (Lakoff, G., 1987: 283).

Finalmente, los esquemas de imagen kinestética (Johnson, 1987; Lakoff, 1987) como los de continente-contenido, parte-todo, de vínculo, centro-periferia, fuente-trayectoria-meta, arriba-abajo, delante-detrás y de orden lineal están basados en la experiencia corporal del ser humano y de su actividad con el entorno físico y social que lo rodea; son el eje de la existencia de sistemas conceptuales más complejos elaborados a través de proyecciones metafóricas y metonímicas en diversos dominios (Lakoff, 1987: 271-278).

Aunque los principios operativos del pensamiento pueden ser universales en todas las lenguas y culturas, cuando se aplican a determinadas situaciones

pragmáticas, estos principios son capaces de producir un número ilimitado de combinaciones, construcciones y redes significativas. Para ello, es necesario atender a los contextos pragmáticos particulares que se generan dentro de un específico espacio-tiempo cultural, y en nuestro caso, dentro del espacio-tiempo de la cultura antigua náhuatl.

Los zazaniles aparecen entre los folios 198-199, mientras que los machiotlatolli entre los folios 183- 197 del Libro VI del *Códice Florentino*;¹ siendo éste nuestro material de trabajo principal y tomando en cuenta que constantemente se tendrá que hacer referencia a ellos, hemos considerado la pertinencia de presentar aquí dichos textos. El *corpus* textual comprende cuarenta y seis zazaniles, y ochenta y tres machiotlatolli. La presentación que haremos de cada uno de ellos comprende dos párrafos o partes: en la primera aparecerá la paleografía en náhuatl del texto original, y en la segunda aparecerá nuestra traducción en la que, a fin de mantener el sentido de cada frase, hemos añadido algunos signos de puntuación, interrogación o admiración, enlaces de relativo y copulativo, y algunas palabras como artículos definidos e indefinidos, etc., que aunque mínimos son necesarios para dar coherencia y lógica a la frase en español.²

A fin de entender el grado de incidencia que tanto los zazaniles como los machiotlatolli pudieron haber tenido dentro del momento y la sociedad en los que surgieron, nos daremos a la tarea en el primer capítulo de ubicar estas dos posibilidades expresivas dentro del contexto discursivo social al que pertenecieron. En la medida en que tanto los zazaniles como los machiotlatolli tienen como base

¹ Corresponde al facsimilar de 1577, editado en 1970 por la Secretaría de Gobernación.

² Evidentemente no es la nuestra la primera traducción en torno de los zazaniles y los machiotlatolli. Las traducciones de Sahagún son en sumo grado valiosas, por ser él testigo del ejercicio discursivo entre los mexicas de estas formas de discurso; sin embargo, éstas presentan —desde nuestro punto de vista— algunos problemas: a) en no pocas ocasiones, y a fin de reconstruir más que el significado particular, el sentido funcional de las expresiones, el franciscano traduce, por ejemplo, algunos machiotlatolli, a través de refranes y modismos hispanos, que no necesariamente tenían la misma dirección que los materiales a traducir, b) algunos machiotlatolli ni siquiera fueron traducidos por Sahagún, c) en la traducción aparecen comentarios que, más que explicar, censuran enunciaciones que parecieron peligrosas al dogma y doctrina cristiana. Otras traducciones relevantes son las de Thelma Sullivan (1963), las de Charles Dibble y Arthur Anderson, y las de Salvador Díaz Cíntora (1995 c).

compartida la palabra, *in tlatolli*, hemos considerado la pertinencia de hacer una muy somera investigación sobre las percepciones y valoraciones que surgen en torno de las palabras y su uso, y que se comunican y designan también por medio de las mismas palabras, es decir, esto vendría a formar parte de una esfera metalingüística en la que los propios términos nahuas son los medios a través de los cuales los nahuas criticaban o apreciaban las palabras de su sociedad.

Hemos considerado que la nomenclatura que se ha utilizado para organizar los materiales discursivos con los que hasta ahora se ha podido contar, ha ignorado la importancia de las características muy particulares de la lengua náhuatl y de cómo estas pudieran incidir en la propia conformación de estructuras discursivas. Es por ello que nos acercaremos al problema de los géneros y las modalidades, tratando de comprender los requisitos o características constitutivas que pudieran ayudarnos a contemplar un criterio que efectivamente pudiera ser el resultado de los propios parámetros lingüístico-culturales de los antiguos nahuas. En este sentido, la propia configuración o construcción tanto de los zazaniles como de los machiotlatolli, en relación sobre todo con los elementos estructurantes que los van conformando, tendrá mucho que ver con esta reflexión sobre una más adecuada taxonomía discursiva.

Ahora bien, el segundo y tercer capítulos se centran en el análisis de ambos materiales discursivos. En ambos trataremos en un primer momento de desentrañar, con base en su revisión gramatical, los aspectos morfológicos, sintácticos o fónico-fonológicos que pudieran darnos algunos visos sobre la particular selección, combinación y organización lingüística que para cada uno de estos materiales se hubo diseñado. Sin embargo, la parte que contiene la mayor relevancia como objeto de análisis, es indudablemente la semántica que, aunque si bien está en conexión con los otros niveles gramaticales, es principalmente al nivel del significado y del sentido al que los zazaniles y machiotlatolli se dirigen.

El análisis de los esquemas de imagen kinestética tiene la intención de permitirnos tener acceso a grandes trazos de percepción en los que diversas actividades y objetos pueden converger.

Posteriormente, el análisis de los espacios mentales tratará de dar cuenta de redes de relaciones más específicas que se van generando en cada uno de estos materiales discursivos y de cómo cada uno de ellos está estrechamente vinculado con su contexto sociocultural.

Finalmente, el último capítulo trata sobre la dimensión pragmática de ambos materiales de discurso. El primer apartado atiende a los criterios valorativos que tanto de forma como de fondo pueden percibirse en los zazaniles y en los machiotlatolli. El segundo apartado gira en torno de las circunstancias de actividad social que pudieron servir de base o como motivación sociocultural para el surgimiento o permanencia de dichas expresiones discursivas dentro de la tradición oral de los nahuas, esto es, las probables dinámicas de su operación social. Por último, atenderemos al aspecto del sentido, en el que ambos materiales se reivindicán dentro de la enunciación, alguien los enuncia para un fin determinado, bajo una selección de recursos específica, en función de una estrategia en la que todos los elementos que configuran al zazanil o al machiotlatolli adquieren sentido, y que nos permitiría acercarnos a cada una de estas dos expresiones discursivas dentro de su proceso cooperativo de interpretación de intenciones.

I.

UBICACIÓN Y CONFIGURACIÓN
DISCURSIVA DE
LOS ZAZANILES O ADIVINANZAS
Y
LOS MACHIOTLATOLLI O
PROVERBIOS.

1.1. Estatuto y valoración de la palabra o discurso entre los antiguos nahuas.

Antes de centrarnos exclusivamente en nuestro tema, hemos creído necesario hacer algunas aclaraciones terminológicas sobre lo que en general entendemos por palabra o discurso. La palabra, consideramos, es la expresión lingüística del hombre en sociedad, vehículo de comunicación interhumana que integra sonido, significado y sentido (Swadesh, M., 1966: 14-15). La palabra surge en el seno de la vida social, en el encuentro e intercambio cotidiano de ideas, sentimientos, emociones, y por lo tanto la palabra que aquí nos interesa no es estrictamente aquella que suele designarse como una parte de la oración separable de su contexto de producción o palabra en tanto que mínima unidad léxica, sino aquella palabra que es, en y por su ejercicio social, es decir, en tanto que discurso. Entendemos al discurso, por lo tanto, como la palabra puesta en acción y que tiene indudablemente que ver con ese discurrir del pensamiento que va de un planteamiento a una respuesta, de uno a otro punto de vista, del horizonte valorativo de uno al del otro (Bajtín, M. 1997: 86-87).

No resulta muy extraño plantear la relación que siempre se ha establecido entre la palabra y el poder: la palabra ha sido una forma no sólo de consignar, esto es imprimir un signo o destino a las cosas, sino de apropiarse de aquello que resulta ajeno. Nombrar ha sido una manera de poseer, de usurpar y de dominar. El poder que confiere el conocimiento de la palabra fue, sin lugar a dudas, uno de los instrumentos principales de los que los españoles, al mando de Cortés, se valieron para lograr la Conquista:

...doña Marina sabía la lengua de Guazacualco, que es la propia de Méjico, y sabía la de Tabasco, como Jerónimo de Aguilar sabía la de Yucatán y Tabasco, que es toda una; entendíanse bien, y el Aguilar lo declaraba en castellano a Cortés; fue gran principio para nuestra conquista; y así se nos hacían las cosas (Díaz del Castillo, B., 1938: T. I, cap. XXXVII, 144-145).

Valiéndose de los intérpretes, Cortés armó un sistema eficiente de información que lo condujo después al objetivo cada vez más claro de su empresa y luego a su logro.

Por medio de la palabra no sólo se conquistaba un amplísimo territorio, “que siempre —decía Nebrija— la lengua fue compañera del Imperio” (Sola, E., 1990: 100), sino que además se afianzaba en las formas de una nueva cultura. A este respecto Motolinía, refiriéndose a fray Martín de Valencia, señala:

él edificó aquel monasterio, y le llamó “La Madre de Dios”, y mientras en esta casa moró enseñaba a los niños desde el A B C hasta leer por latín, y poníalos a tiempos en oración, y después de maitines cantaba con ellos himnos... Enseñaba a todos los indios chicos y grandes, así por ejemplo como por palabras, y por esta causa siempre tenía intérprete (Motolinía, 1969: 127).

La palabra, no sólo como fuente de información, sino como vehículo de comunicación y por lo mismo de impresión en el otro, marcó de manera definitiva la relación entre dos culturas tan distintas. En este sentido, la eficacia del conocimiento de la palabra tenía que explicarse también en la medida en que el pueblo a conquistar confiriera a ésta una carga sustancial en todas sus actividades vitales; en la medida, pues, que la palabra se ha constituido ya y de manera profunda en la expresión e imagen de su ser.

Desde muy pronto los frailes se dieron cuenta de la importancia que para los pueblos de la América precolombina tenía la palabra. Mendieta, por ejemplo, describe la inicial tristeza y frustración que sentían los doce primeros religiosos al intentar comunicar a los indios la doctrina cristiana, pues aunque éstos repetían las oraciones enseñadas por los frailes, no las comprendían en modo alguno. Uno de los factores que propiciaron esta falta de comunicación fue, según lo refiere Mendieta que: “los indios por la mucha reverencia que les tenían, no les osaban hablar palabra” (Mendieta, G., 1993: L. III, cap. XVI, 219). Para los indios, pues, revelar su

palabra, era revelar su ser, por lo que puede pensarse en la existencia de un código social más o menos tácito que marcaba la pertinencia en el uso de la palabra ante determinadas circunstancias.

Sahagún, "consciente de que los valores sociales forman un conjunto en que todo va unido" (Todorov, T., 1987: 251), fundamenta su estudio en aquello que podía refractar como ningún otro medio la red de relaciones que sustentaban el sentido del pueblo "a redimir". La palabra de los indios debía registrarse y sobre todo observarse minuciosamente:

Es esta obra como una red barredera para sacar a luz todos los vocablos de esta lengua con sus propias y metafóricas significaciones, y todas sus maneras de hablar, y las más de sus antiguallas buenas y malas; es para redimir mil canas, porque con hartos menos trabajo de lo que aquí me cuesta, podrán los que quisieren saben en poco tiempo muchas de sus antiguallas y todo el lenguaje de esta gente mexicana. (Sahagún, B., 1975: Prólogo al L. I, p. 18).

Es así como la palabra de los indios comienza a ser vista con atención para occidente. Es a través de las palabras del otro que ese complejo cultural tan ajeno al Viejo Mundo empezará a descifrarse. Pero si, desde esta perspectiva, las palabras están permeadas de valores sociales, también en ellas puede encontrarse la valoración que una sociedad les destina:

Todas las naciones, por bárbaras y de bajo metal que hayan sido, han puesto sus ojos en los sabios y poderosos para persuadir... Esto mismo se usaba en esta nación indiana, y más principalmente entre los mexicanos, entre los cuales, los sabios retóricos, y virtuosos y esforzados eran tenidos en mucho; y de éstos elegían para pontífices, para señores, y principales y capitanes por de baja suerte que fuesen. Éstos regían las repúblicas y guiaban los ejércitos, y presidían los templos. (Sahagún, B., 1975: Prólogo al L. VI, 297).

Efectivamente, el *tlahtoani*, aquel que ejerce por antonomasia la palabra y quien está destinado a ser el que habla (*tla-[i]toa-ni*), era uno de los términos con los que se designaba al señor o gobernante, es decir, quien tenía el poder y regía no sólo sobre los hombres, sino incluso sobre los dioses, pues era el depositario principal y responsable de la relación entre el pueblo y la divinidad. Pero el término de *tlahtoani* no parece exclusivamente obedecer a la destreza o habilidad en el manejo de la palabra, sino que parece socialmente acusar una estrecha relación entre la palabra, la calidad humana de su ejecutante y la acción o su destino social.

Hemos hablado de la necesaria existencia de un código entre los antiguos nahuas que les permitiera regular todas las posibilidades discursivas que les podía ofrecer su lengua, en tanto que institución social. Aunque no es nada fácil desentrañar cuáles serían todas y cada una de las normas constitutivas de dicho código discursivo, no puede negarse, sin embargo, que lo había. No todas las palabras tenían un mismo valor, ni exigían la misma fuerza expresiva, ni algunas podían ser enunciadas por cualquiera.

Indudablemente, el vocabulario y la gramática de una lengua son muchas veces la muestra más plena de articulación de la visión de mundo de una cultura¹: la sintaxis, la disposición ordenada de las palabras, y la morfología proporcionan datos relevantes para identificar algunos criterios para comprender la organización que sus hablantes concebían del mundo y de distribución de los elementos en él²; la fonética

¹ "Lengua, sociedad y cultura son solidarias. Las investigaciones y reflexiones de estos últimos años nos permiten pensar que el carácter fundamental de la lengua, componerse de signos, podría muy bien extenderse a todos los hechos culturales" (Paulus, J., 1984: 38).

² Hemos considerado que la diferencia, por ejemplo, entre las lenguas aglutinantes y las de flexión, presentan a sus respectivos usuarios, paradigmas de construcción que muestran aspectos de visión de mundo distintos, pues cada lengua opera bajo su propio sistema. A este respecto, Saussure señala: "La flexión ofrece ejemplos particularmente sorprendentes. La distinción de los tiempos, que tan familiar nos es, resulta extraña a ciertas lenguas; el hebreo ni siquiera conoce aquélla entre el pasado, el presente y el futuro, tan fundamental. El protogermánico no tiene forma propia para el futuro; cuando se dice que lo expresa por el presente, se habla impropriamente, porque el valor de un presente no es el mismo en germánico que en las lenguas dotadas de un futuro al lado del presente. Las lenguas eslavas distinguen regularmente dos aspectos del verbo: el perfectivo representa la acción en su totalidad, como un punto, al margen de todo devenir: el imperfectivo la muestra haciéndose, y en la línea del tiempo. Estas categorías presentan dificultad para un francés porque su lengua las ignora: si estuvieran predeterminadas no sería así. En todos estos casos encontramos en lugar de ideas dadas de antemano, valores que emanan del sistema (Saussure, F., 1985: 143-144).

y fonología, las palabras en su articulación mínima y efecto sonoro, podrían aportar informaciones importantes en relación con los sonidos que, en determinadas formas discursivas parecen no tener un significado muy preciso mas sí un sentido³. Simplemente, la naturaleza aglutinante de la lengua náhuatl, permite la combinación y adición de afijos a los temas o raíces, ampliando la posibilidad de crear y matizar, a partir de un limitado número de partículas, una enorme cantidad de términos.

Con esto la frase o la unidad semántica del náhuatl puede abarcar dominios conceptuales de incalculable variedad... El conjunto que se obtiene así (y en esto estriban sus enormes posibilidades de creación literaria) atesora todas las asociaciones de ideas, todo el enjambre de imágenes contenido en el grupo enunciado (Baudot, G., 1979: 21).

Además de su naturaleza aglutinante y polisintética, otro aspecto que debe tomarse en cuenta para su análisis, es el hecho de que la palabra de los antiguos nahuas pertenece prácticamente a la tradición oral; no existía propiamente un sistema de escritura para representar la totalidad de lo que se emitía verbalmente; aquello que registraban era fundamentalmente el esquema de lo que sería desarrollado por vía oral.

³ Puede mencionarse, por ejemplo, el "tabú verbal" que consiste en la modificación de algún sonido de la palabra y que se utiliza para hablar con algún ser o fuerza sobrenatural, o bien para referirse a él secretamente: "Fr. Specht considera el tabú verbal como una manifestación característica de la magia verbal, frecuentemente combinado con un toque festivo. Tales 'tipos normales' del uso de sonidos del habla como las apofonías simbólicas de los indios americanos atañen al interlocutor potencial del hablante; siempre toman en consideración a una segunda persona, ya sea presente a quien se dirige o ausente y de quien se habla. Los cambios sonoros anormales en la palabra tabú tienen como objetivo esconder el sustantivo tabú de su transmisor o del oyente supuestamente indeseable" (Jakobson, R., 1987: 201).

O bien, la existencia de esquemas o rasgos sonoros que marcan una distinción de género entre los hablantes hombres y mujeres. Un ejemplo de ello es el caso del vocativo en náhuatl: los hombres deberán sufijar -é al nominal: Teteuctiné (¡Señores!), mientras que las mujeres transfieren el acento a la última sílaba de la palabra: Teteuctín (¡Señores!) (Launey, M., 1992: 81-82).

Los mexicas tenían un término particular, *tlatolli*, para designar precisamente a lo que nos hemos referido en un inicio, la palabra en su acción; *tlatolli* es traducida generalmente por palabra, discurso, relación o plática, y aparece muchas veces representada de manera gráfica en los códices por medio de una voluta que sale de la boca de algún personaje, y con la que se manifiesta la expresión en movimiento, esa palabra que surge de un yo para otro. *Tlatolli* es el sustantivo verbal de *tlatoa*, hablar, en su forma transitiva, que a su vez proviene de *ittoa*, decir o hablar.

Un primer acercamiento al código inmerso en el sistema axiológico de la lengua náhuatl, puede ofrecémosla una revisión de los propios términos que los antiguos nahuas tenían para valorar la palabra, y en donde pueden encontrarse algunas constantes significativas. Por ejemplo, cuando la palabra era valorada positivamente, los criterios predominantes parecen ser, entre otros, los siguientes:

- La calidad de la ejecución elocutiva y el placer producido por ésta:

Uellatoa de *uel* bien y *[t]latoa* hablar, literalmente hablar bien o agradablemente, y de éste *uellatoani* el que habla bien o agradablemente, *uellatoliztli* lenguaje bueno o agradable; *uelicatlatoa* de *uelica* con sabor o agradablemente y *tlatoa*, literalmente hablar o expresarse agradablemente, *uelicatlatoani* el que habla agradablemente o con sabor, y *uelicatlatolliztli* lenguaje sabroso o agradable; o bien de *tlatol-[li]* palabra y *uelic* bueno, agradable o sabroso: *tlatoluelic* palabra agradable o sabrosa, y *tlatolueliliztli* lenguaje agradable o sabroso. *Tzopelicatlatoa* de *tzopelic* dulce, suave, agradable, y *tlatoa* hablar, literalmente hablar con dulzura, suave o agradablemente, *tzopelicatlatoani* el que habla dulce o suavemente, *tlatoltzopelic* que habla dulce o suavemente, y *tlatoltzopeliliztli* dulzura o suavidad de lenguaje. *Qualnezcatlanoani* de *qualnezqui* galante, bello, elegante, y *tlatoa* hablar, literalmente, el que habla galante, bella o elegantemente, *qualnezcatlatoliztli* lenguaje elegante o bello, y *qualnezcatlatoltica* con habla elegante o galante.

- La alta jerarquía social relacionada con la ejecución elocutiva:

tepillatoa de *tecpil-[li]* noble y *[t]latoa* hablar, literalmente hablar noblemente, y de éste: *tepillatoani* hablador u orador noble o elegante, *tepillatoliztica* hablar con nobleza o elegancia, *tepillatoliztli* lenguaje noble o elegante, *tepillatolli* palabra o discurso noble o de la nobleza. *Tlactlatoa* de *tlacatl* hombre, humano, noble o señor y *[t]latoa* hablar, literalmente hablar noble o señorialmente, y *tlactlato* que hacía referencia exclusivamente al señor o gobernante.

- Los sentimientos gratos relacionados con la ejecución elocutiva:

Tlazollatoa de *tlazotli* precioso, caro, estimable y *tlatoa* de hablar, literalmente hablar amable o estimablemente y *tlazotlatolli* palabra o discurso precioso, amable o afectuoso; o bien *tlatolyamanqui* conversador u orador tierno, delicado o agradable.

- La moderación y cautela mexicas relacionadas con la ejecución elocutiva:

Tlatolimati de *tlatol-[li]* palabra o discurso e *imati (nin)* ser prudente, perspicaz, discreto, y de éste *motlatolimatini* elegante en su lenguaje, circunspecto, prudente en sus palabras, *netlatolimatiliztica* con o por un razonamiento de prudencia o perspicacia, *netlatolimatiliztli* elegancia o discreción en el lenguaje, *netlatolimatilli* discurso elocuente, prudente, perspicaz; *nematcatlatoa* hablar con circunspección, con prudencia, *nematcatlatoani* el que habla con prudencia o discreción, *nematcatlatoliztica* prudente o perspicazmente, *nematcatlatoliztli* razonamiento o discurso juicioso o discreto, *nematcatlatolli* lenguaje prudente o circunspecto, *nematcatlatoltica* con lenguaje discreto o prudente.

- La rectitud de ética relacionada con la ejecución elocutiva:

Melauacaitoa de *melauca* recta o verdaderamente e *ittoa* decir, literalmente decir o hablar recta o verdaderamente.

- La limpieza y claridad en la expresión relacionadas con la ejecución elocutiva:

Chipauacatlatoa de *chipauaca* pureza o limpieza y *tlatoa* hablar, literalmente hablar con pureza, y de éste *chipauacatlatoani* el que habla con pureza, *chipauacatlazoliztli* lenguaje puro, agradable, limpio, *chipauacatlaltica* con lenguaje puro o claro.

Hay, sin embargo y en contraste con lo anterior, palabras que parecen connotar sentidos peyorativos, o bien, no del todo gratos, y que parecen responder, entre otros, a los siguientes criterios:

- Expresión que infringe la integridad ética del otro:

icanittoa (*nite*.) de *icampa* detrás e *ittoa* decir o hablar, literalmente hablar detrás de alguien, es decir, quejarse de los ausentes, criticarlos, o calumniarlos, y de éste *teicanitooani* calumniador, el que denigra a alguien, *teicanitoliztli* lenguaje calumnioso; o bien, *chicoittoa* (*nite*) de *chico* al revés o irregularmente e *ittoa* decir o hablar, es decir, hablar trastocando el sentido de lo dicho por otro o bien murmurar de él, y de éste *chicotlatoa* hablar con maledicencia, *chitooani* el que habla con maledicencia, *chicotlaliztli* lenguaje malicioso, *chicotlatolli* palabra o discurso malicioso, *techicoitooani* el que habla mal de otro, que murmura de él, *techicoitoliztica* con maledicencia, *techicoitoliztli* murmuración; *tepapancaliztlatolli* de *tepapancaliztli* afrenta o injuria y *tlatolli* palabra o discurso, literalmente palabra o discurso injurioso u ofensivo; *tepinauhtitlatolli* de *tepinauhtia* ultrajar, insultar u ofender y *tlatolli* palabra o discurso, literalmente, palabra o discurso ofensivo o injurioso, *tepinauhtiliztlatolli* discurso o palabras injuriosas u ofensivas, *tlatlatolpiautilli* ultrajado o injuriado, *tlatlatolpipinaulli* ofendido o injuriado; *tetlatolpinauhtiani* de *tlatol-[li]* palabra o discurso y *pinauhtia* (*nite*) avergonzar, afrentar o menospreciar a alguien, literalmente el que injuria o avergüenza a alguien con la palabra, *tetlatolpinauiliztli* injuria o afrenta verbal, *tetlatolpipinauiani* el que se burla de las palabras de otro, *tetlatolpipinauiliztli* burla o escarnio del lenguaje del otro.

- Expresión que falta a la verdad:

iztlacatlatoa de *iztlacati* mentir y *tlatoa* de hablar, literalmente hablar engañosa o falsamente, y de éste *iztlacatlato* hablador falso o mentiroso, *iztlacatlatoani* mentiroso, *iztlacatlatole* orador falso o engañoso, *iztlacatlatoiliztli* lenguaje mentiroso o falso; o bien *tlatolaaquia* de *tlatol-[li]* palabra o discurso y *aaquia (nic)* meter o esconder, literalmente palabra escondida, es decir, palabra o discurso que esconde información y por lo tanto engaña, de éste *tlatolaaquiliztli* lenguaje engañoso; *tlapicltatoa* de *tlapic* falsamente, en vano y *tlatoa* hablar, literalmente hablar falsamente, mentir, *tlapicltatoani* el que habla con falsedad o mentira, *tlapicltatole* mentiroso, falso, *tlapicltatoiliztli* lenguaje falso, vano, *tlapicltatoqui* el que habla falsamente.

- El bajo estrato social relacionado con la ejecución elocutiva:

maceuallatoa de *maceual-[li]* gente del pueblo y *[t]latoa* hablar, literalmente hablar como gente del pueblo o vulgo, y de éste *macehuallatoani* aquel que habla vulgarmente, *maceuallatoiliztica* con vulgaridad al hablar, *maceuallatoiliztli* lenguaje rudo, o con expresiones vulgares, *maceuallatolli* palabra o discurso vulgar; *mamaceuallatoa* hablar ruda o vulgarmente, *mamaceuallatoiliztica* con vulgaridad o rudeza, *mamaceuallatoiliztli* rudeza o vulgaridad de lenguaje.

Con base en lo anterior, pueden identificarse conjuntos de palabras que expresaban un determinado campo valorativo. La lista puede seguir, pero más allá de la idea que pueda tenerse a propósito de la valoración de la palabra entre los antiguos nahuas a partir de su significado denotativo más inmediato, no podría descartarse que había ciertos acuerdos tácitos en relación con las circunstancias en las que ciertas palabras o determinados discursos eran emitidos. Hablando sobre la educación en el Telpochcalli, Torquemada apunta:

Había una ley muy rigurosa entre ellos, que no se había de decir palabras libertadas a las doncellas (Torquemada, 1964: 139).

Como parte del proceso educativo entre los mexicas, la mesura o el guardar el justo medio, era uno de los ideales que buscaban las instituciones en ámbitos principalmente oficiales. La continencia y la restricción de los impulsos a favor de la prudencia y la modestia, debían también reflejarse en la expresión lingüística de los jóvenes alumnos del Telpochcalli., en donde, entre otras, las características a las que todo joven debía aspirar parecen referirse a que:

Eran muy honestos en vestirse y templados en comer y beber, hablaban poco y eran muy disciplinados (Torquemada, 1964: 141).

Ahora bien, dentro de los propios discursos de los antiguos nahuas se suelen emitir consideraciones a propósito de la palabra. En el capítulo XVI del Libro VI del *Códice Florentino*, el señor se dirige a sus hijos a fin de exhortarlos a ser buenos gobernantes, diciendo:

Ic nichoca, ic nitlaocuya, ic ninetlamati in niquilnamiqui ac ye in nomamiccatzin, ac ye in notenhuaccauh... (Díaz Cántora, 1995 a: 19).

Lloro, me aflijo, cuando reflexiono, cuando imagino, cuál (será) mi manita muerta, cuál mi labio seco...

La incapacidad de obrar (mi manita muerta, *no-ma-mic-ca-tzin*) y la imposibilidad de decir, la ausencia de toda palabra (mi labio seco, *no-ten-huac-ca-uh*) eran consideradas dentro del paradigma que debía seguir todo buen gobernante, como dos defectos que un aspirante al gobierno debía evitar a toda costa, por lo que se convierten en una de las preocupaciones de todo gran señor ante sus hijos. La acción y la palabra en este sentido parecen estar estrechamente ligadas. Un poco más adelante, entre otras las admoniciones que el padre hacía a los hijos en relación con

su expresión, tienen que ver con la insistencia en externar ante los dioses o los otros lo que se piensa:

...ma mitic titlato, ma itla mitic tiquito, ma tichicollato monexiuhlatilco... (Díaz Cíntora, 1995 a: 23).

...no hables en tu interior, no de algo digas en tu interior, no desvaríes en la desesperación.

La lucubración, el irse haciendo ideas sin mucho fundamento sobre las cosas o las personas, no conducía a la óptima reflexión. El juicio más sensato sobre algo requería de una comunicación, esto es, de poner en común con otro, por medio de las palabras, aquello que se pensaba.

La valoración que se hace del mundo y de los otros con los que se comparte la existencia, aunque si bien tiene su base en las acciones, sólo puede emitirse a través de la palabra. Una de las admoniciones que los padres de las familias nobles hacían a su hija, puede observarse en el capítulo XVIII del Libro VI:

...ayoc tlacatencopa, aca mitzmapilhuiz, motech tlatoz... (Díaz Cíntora, 1995 a: 38)

...no (estés) en los labios de la gente, alguno te señalará, hablará de ti...

Ser objeto de murmuración o de las palabras de censura de los otros debía ser uno de los puntos de atención que debía cuidar toda jovencita. Las palabras de los otros constituían la imagen de las personas y determinaban su buena o mala fama, siendo ésta la base de la trascendencia. Las palabras no sólo tenían un peso en el presente de la acción, sino que acarreaban una repercusión en el futuro, que no involucraba exclusivamente a la persona que era objeto de crítica, sino también a sus allegados. Por lo que la palabra entre los antiguos nahuas era considerada como una de las más caras ofrendas que alguien podía dejar a su descendencia:

O ixquich in in nimitzonmaca, in noten in notlatol... (Díaz Cíntora, 1995 a: 40)

Esto (es) todo lo que te vengo a dar: mis labios, mi palabra...

Las palabras que una generación dirigía a otra eran percibidas entre los antiguos nahuas no sólo como generadoras de responsabilidad y respeto, sino también son cúmulo vivo de belleza y admiración:

...ma cana toconmotlatlaxilili in ihiyotzin in itlatoltzin motecuyotzin; ca tlazotli, ca mahuiztic, ca zan tlazoquiza in imihiyo in inlatol totecuyohuan, ca nel nozo tlatocatolli, ca yuhquin chalchihuitl, ca yuhquin teuxihuitl ololihuic in acatic ipan momati. (Díaz Cíntora, 1995 a: 52).

...que tomes, no expulses el reverencial aliento, la reverencial palabra de tu señor; pues (es) preciosa, admirable, pues sólo surge lo precioso del aliento de la palabra de nuestros señores, pues en verdad la palabra del señor como piedra verde preciosa, como una turquesa amparadora, creciente, se considera.

La óptima expresión debía entonces conducirse con moderación, mostrar prudencia y equilibrio, y mantener un ritmo apacible, como puede observarse en el capítulo XXII del Libro VI:

Inic etlamantli, cenca moyolic in titlatoz, cenca ticnematcahuiz, amo ticiuhcatlatoz, amo ticzcaz, amono tipipitzcaz, inic amo mopan mitoz ca tiquiquinton, tiquiquinapil, ca tipipitzton, amono titzatziz, inic amo tixolopitli, tixtotomac, timillacatl, titequimillacatl ipan timachoz. Zan tlaco, zan ilanepantla, in tic huicaz, in ticquixtiz in mihiyo, auh ticqualtiliz, tic yamaniliz in motlatol in motozqui (Díaz Cíntora, 1995 a: 104).

Lo tercero, muy tranquilamente hablarás, te conducirás suavemente, no te adelantarás a hablar, no te sofocarás, tampoco gritarás para que no digan de ti que eres un gruñón, un enojón, un gritón, tampoco gritarás para que como un loco, un tonto, un

campesino no seas conocido. Moderadamente, equilibradamente, dirigirás, expresarás tu aliento, tu palabra, y mejorarás, refinarás tu palabra, tu voz.

La palabra era reflejo del interior de los individuos, por lo que había de vigilarse no sólo aquello que se decía sino sobre todo cómo se decía. Era ella, en gran medida, la columna vertebral de la tradición, la herencia de una generación a futuros hombres y el fundamento del ser de un pueblo. A través de la palabra los nahuas construían la historia de sus dioses, formaban a sus hijos, regulaban las costumbres y tradiciones de la comunidad, sometían a sus enemigos, fortalecían sus ideales y aspiraciones sociales y sobre todo valoraban y configuraban su mundo.

Si los antiguos nahuas encontraron en la palabra el vehículo fundamental de la constitución de su ser y de su hacer, y de la permanencia de ésta en futuras generaciones, es obvio que debía existir una preocupación no sólo en lo que respecta a los contenidos que eran considerados como valiosos para los hombres, sino también en cuanto a la forma en que dichos contenidos podían ser más eficazmente perdurables en la memoria. Teniendo como objetivo el logro de esta permanencia, no resulta extraño plantearse la existencia de recursos que incidían directamente en las modalidades del uso de la palabra, y que hayan ido conformando estructuras más o menos fijas de enunciación. Sabemos que cuanto más libre es la transmisión de un texto, las desviaciones en la tradición suelen ser más numerosas (Vansina, 1966: 53), y si los antiguos nahuas buscaban preservarse a través de la palabra, encontraremos en sus textos no sólo frecuencias considerables en contenidos y formas que hayan ido conformando modalidades discursivas, sino estrategias de construcción relativas a lograr un determinado efecto de sentido, es decir, las huellas de lo que podríamos llamar los géneros discursivos de los antiguos nahuas.

1.2. Los géneros y las modalidades discursivas en la tradición náhuatl.

Tratar sobre los géneros del discurso no es ciertamente un problema nuevo. Las discusiones sobre dicho problema en occidente datan desde la antigüedad, y aún hoy son tema de controversia.¹ Hablar de los géneros discursivos en una cultura como la de los antiguos nahuas, que a pesar de la enorme e incansable labor de traducción y clasificación de textos realizada por reconocidísimos investigadores de la lengua y de la literatura náhuatl como Angel María Garibay o Miguel León-Portilla, es un asunto que aún no ha sido problematizado de fondo.

Sabemos que el conocimiento procede a través del descubrimiento de nuevos hechos y factores, a partir de datos e informaciones previos, ya adquiridos (Kuhn, 1992: 56). Así que, cuando los frailes se acercaron a la expresión discursiva de los antiguos nahuas, lo hicieron inevitablemente a partir del aparato cognoscitivo occidental que poseían.

En ese sentido, las expresiones discursivas fueron consideradas no como un sistema cultural o como una totalidad articulada con reglas propias y autorregulación particular, sino como un conjunto escindible y capaz de ser organizado de acuerdo con la taxonomía proporcionada por los esquemas discursivos vigentes en el siglo XVI de occidente.

Lo anterior dio como resultado que las manifestaciones discursivas de los pueblos nativos de América fueran interpretadas como producciones que simplemente contribuían al crecimiento, aumento o adición acumulativa de lo que se conocía antes, y con lo que además se garantizaba una reivindicación de las concepciones en las que el hombre europeo venía afirmándose desde hacía siglos. Sin embargo, aún en nuestros días este problema no ha sido atendido del todo, a

¹ Entre otros, Cfr. Eagleton, T., *Una introducción a la teoría literaria*, México, F.C.E., 1988; Frye, N., *Anatomía de la crítica literaria*, Caracas, Monte Avila, 1991; Trabant, J., *Semiología de la obra literaria*, Madrid, Gredos, 1975; Todorov, T., *Los géneros del discurso*, Caracas, Monte Avila, 1996; Bajtín, M., *Estética de la creación verbal*, México, Siglo Veintiuno, 1982; Martínez Bonati, F., *La estructura de la obra literaria*, Buenos Aires, Seix-Barral, 1973; Pagnini, M., *Estructura literaria y método crítico*, Madrid, Cátedra, 1975; Sánchez Vázquez, A., *Antología de textos de estética y teoría del arte*, México, UNAM, 1972.

pesar de que hay muchas manifestaciones discursivas que no pueden acomodarse del todo dentro de las taxonomías que han sido habituales.

Para Angel María Garibay, el estudio de la literatura náhuatl antigua puede dividirse en dos vertientes: la poesía y la prosa. La división de la producción literaria en estas dos formas de expresión lingüística, parece seguir el criterio de que dichas formas han estado presentes en la mayoría de las producciones literarias de los pueblos antiguos; así vienen a serlo en la literatura clásica grecolatina, la de la India, la hebrea, la árabe y la egipcia. La poesía parece haber surgido subordinada a la música, y ésta a su vez existía en estrecha relación con la danza:

Danza y canto son fenómenos sociales de todo grupo humano. El andar mismo es ya un germen de danza, y la voz lleva las ondulaciones del canto. Por ello el ritmo es tan espontáneo como el paso y como la palabra. (Garibay, 1953: T.I, 61).

Para sustentar la conformación de la poesía entre los antiguos nahuas, Garibay emprende la identificación de versos, --pues “la existencia del verso nos lleva hacia la poesía misma” (Garibay, 1953: T. I, 60)--, con base en la medida y ritmo de las frases. Posteriormente, detalla algunos procedimientos estilísticos del poema náhuatl: el paralelismo, que consiste en “armonizar la expresión de un mismo pensamiento en dos frases”, y que puede ser de naturaleza sinonímica, antitética o sintética; el difrasismo, que consiste en “aparear dos metáforas, que juntas dan el simbólico medio de expresar un solo pensamiento”; el estribillo, “un pensamiento repetido al fin de cada una de las partes del poema”; y las palabras broches que enlazan un desarrollo lírico con otro en dos o más secciones del poema (Garibay, 1953: T. I, 61-73). Además de estos recursos que se presentan de manera general en el estilo de la expresión del náhuatl, (Garibay, 1963: 27-28), se señala la existencia, según Garibay, de una mayor exaltación emotiva y una mayor abundancia de formas figuradas.

Los criterios en que este tipo de producciones son designados en lengua náhuatl suelen ser diversos, ya sea por designación étnica, por procedencia, por modo o manera de cantar como los *Huexotzincayotl* (a la manera de los de Huexotzinco), *Cuextlançayotl*, *Tepetlançayotl*, *Oztomancayotl*, etc., por atavío o bien modalidades de danzas a las que acompañaba un determinado instrumento como en el *teponazcuicatl* o canto de o con teponaztle, el *cihuacuicatl* o canto de mujeres, el *atzotzocolcuicatl* o canto de niñas con un peinado festivo, el *ahuilcuicatl* e *ixcucuechcuicatl* o cantos traviosos, lascivos o cosquillosos, el *cococuicatl* o canto de tórtolas, y el *cuappitzcuicatl* y *cuatezoncuicatl* canto de cabezas rapadas.

Ante esta diversidad de criterios, Garibay opta entonces por organizar los textos siguiendo la preceptiva aristotélica. Organiza los cantos en poemas líricos, épicos y dramáticos, atendiendo en general a las características de la antigüedad clásica, para darle posteriormente mayor peso a la temática de cada una de las producciones. Encontramos así que la poesía lírica es organizable en conjuntos temáticos: el canto religioso, guerrero o heroico, el filosófico y el de tema personal, en los que la esquemática más típica se sustenta a través de una base de comparación con las flores, las aves de vistoso plumaje y las piedras preciosas. El poema épico tiene, entre otros como rasgos relevantes el ser un poema de cortas dimensiones, que canta un solo hecho histórico, cuya visión es objetiva y es posible organizar según ciclos como las peregrinaciones, la fundación de ciudades y personas famosas, casi siempre héroes culturales. Finalmente, el poema dramático se dirige a la celebración de hechos heroicos reales o ficticios, con intervención de la danza y la música, la alternancia de varias voces y se realiza frente a una multitud de espectadores.

Por otra parte, los materiales que comprende la prosa son organizados en producción histórica, didáctica e imaginativa. En la primera se unen y entrelazan anales y relaciones formando conjuntos de tres ciclos: de las migraciones, de los hechos en la sociedad ya establecida y el de la conquista. La didáctica comprende tres formas: la expresión mínima o el proverbio, los discursos de instrucción y los

discursos de oratoria. Finalmente, en la producción imaginativa, el padre Garibay encuentra la semilla del género novelesco (Garibay, 1963: 157-163).

Indudablemente la literatura náhuatl debe mucho al padre Garibay, no sólo en cuanto a la gran labor de reunión y traducción de textos, sino al cuidado en su estudio y organización. La clasificación de los textos en géneros que hicieran posible el acceso a un primer conocimiento, dio la pauta para futuras profundizaciones cada vez más específicas. La distribución de los textos es por lo regular completa, pero en gran medida lo es porque los géneros y subgéneros en los que se organizaron las expresiones discursivas del náhuatl, comprenden una configuración completa y cerrada, que ya había sido probada dentro de los cánones de otra literatura, la griega clásica.

Estudiar la literatura indígena antigua es una de las oportunidades más valiosas para comprender que no hay literaturas puras, con leyes universales, estatutos fijos y exentos al tiempo y espacio de su gestación.

El intento de revaloración de la expresión indígena en la literatura no puede negarse que se debe al padre Garibay, aunque no por ello escapó a que esta literatura fuera comparada con la griega, la hebrea y la india.

Ciertamente, indicar coincidencias y afinidades entre las diferentes expresiones literarias de pueblos distantes en tiempo y lugar no es una tarea inútil en la medida en que ayuda a comprender relaciones básicas que preocupan al hombre en su estancia en el mundo. Aunque si bien los estudios comparatistas son una de las condiciones necesarias y sumamente útiles a toda reconstrucción histórica, en sí mismas no conducen a conclusiones muy claras. La comparación por la comparación misma parece entonces conducirnos a la observación de pequeñas exquisiteces que en muy poco contribuyen a descifrar y explicar no sólo la historia literaria de un pueblo, sino su relación particular con sus costumbres, instituciones y condiciones de vida. La vía comparatista es el terreno fértil de las generalizaciones que muchas veces nada tienen que ver con la realidad, y que resultan extrañas incluso para cada uno de los pueblos en donde dichos rasgos debían verificarse; es

además el camino más fácil para adecuar y hasta violentar los textos de una determinada cultura en otra que se considera mejor, más plena o bien más cercana a un concepto de arte más familiar.

El señalar que un procedimiento como el paralelismo es “muy común a las literaturas antiguas” no aporta ni más información sobre los textos, ni contribuye a desentrañar la dinámica peculiar de su composición. Probablemente, sí, pueda conducirnos a no considerar como un fenómeno original y exclusivo de un pueblo, lengua o cultura, algo que es motivado por circunstancias básicas compartidas en diversos lugares del mundo. Pero aunque estas afinidades puedan efectivamente identificarse no dejan de aparecer como rasgos o detalles aislados sin que pueda esclarecerse con precisión a qué responden o qué cuestiones, en cada específico complejo cultural, plantean a las diversas esferas discursivas de una lengua.

Entrando más de lleno a la dinámica operada en las estructuras de la llamada “poesía náhuatl”, Frances Karttunen y James Lockhart se dan a la tarea de identificar algunos principios organizacionales de la poesía, con base en el margen de variación que presentan algunos textos incluidos en *Cantares mexicanos* y en *Romances de los señores de la Nueva España*. Considerando al verso como “la unidad básica de la poesía náhuatl” (Karttunen y Lockhart, 1983: 16), señalan que en la mayoría de los poemas, los versos parecen estar en función de un centro, mismo que puede tratarse de un tema, sentimiento, personaje o “todo ello junto” (Karttunen y Lockhart, 1983: 16), con lo que los autores descubren en la literatura náhuatl un “afán por adornar y amplificar, en vez de desarrollar linealmente” (Karttunen y Lockhart, 1983: 17).

Un poema, según estos autores, puede estar constituido por uno o varios versos, siendo, después del verso único, el par de versos “la entidad más compacta, más fuerte y más frecuente” (Karttunen y Lockhart, 1983: 18). Con base en lo anterior, observan además una tendencia a componer poemas cuyo número de versos es algún múltiplo de dos, con una acusada preferencia a elaborar poemas de ocho versos, y cuya integridad se debe a que “comparten no sólo un tema y género

común, sino hasta una ocasión y *dramatis personae*" (Karttunen y Lockhart, 1983: 19).

Aunque el estudio sigue, lo anterior basta para hacer una observación en cuanto a la forma en que han sido analizados los textos que son comprendidos como integrantes del género de "poesía". Si bien el trabajo de estos dos autores se dirige al análisis más o menos profundo de las estructuras que dan sentido a un género, la evasión a la tarea de problematizar de fondo asuntos que se han querido obviar desde el siglo XVI, ha dado pie a confusiones entre las categorías que pertenecen propiamente a manifestaciones culturales bien distintas de las analizadas. Karttunen y Lockhart consideraron que "la unidad básica de la poesía náhuatl es lo que llamamos el verso". Debía decirse mejor: la unidad básica de lo que llamamos "poesía náhuatl" es el verso. Esta observación, no sólo tiene que ver con minucias en la redacción, sino con dos razones fundamentales: a) El verso no es en sí un elemento que resulte extraño a la composición del poema; aunque si bien cuestionado en la poesía moderna como componente imprescindible de la poesía, el verso fue durante muchos siglos considerado como tal. Ahora bien, si para el pensamiento o criterio taxonómico occidental de aquellos quienes registraron este tipo de textos en el s. XVI era poesía, es indudable que desde su punto de vista estos textos debían entonces registrarse escriturariamente por medio de versos. Es decir, que para el pensamiento del s. XVI, aquello que fuera considerado como poesía debía, entonces, organizarse en poemas integrados por estrofas que reunían un conjunto de versos, siendo éstos por tanto las unidades básicas de construcción de la poesía. b) El problema de fondo más bien obedece a la pertinencia de llamar poesía a aquello que no fue configurado o creado bajo dicha concepción. No se trata de plantear la necesidad de encontrar un criterio de validez universal que permita juzgar aquello que debe o no ser considerado como poesía, sino simplemente de señalar que dicha designación, con todas sus implicaciones o complejos culturales, fue atribuida a este tipo de expresiones verbales por los frailes, hombres cuyo criterio respondía al horizonte científico y cultural del siglo XVI, o bien fueron en tal

manera registrados por la influencia de éstos en sus transcriptores indígenas. Creer que se ha logrado “entender los principios organizadores de la poesía”, juzgándola a partir de los patrones de composición occidentales a los que los textos indígenas fueron y siguen siendo amoldados es tanto como pretender conocer a otro, mirándose en el espejo.

Posteriormente estos autores señalan que el verso “puede variar bastante respecto al tamaño” (Karttunen y Lockhart, 1983: 16), cosa que resulta por demás lógica si se tomase en cuenta que la configuración de este tipo de textos nahuas no obedece a un criterio de orden métrico a modo del occidental; pertenecientes a la tradición oral y en estrecha relación con las danzas, no es difícil que muchos de los *cuicatl* variaran la duración, entonación y hasta el ritmo que en circunstancias ordinarias o cotidianas tenían las palabras; “pero,” —continúan— “es fácil reconocerlo, primero porque constituye una expresión relativamente autónoma y válida en sí, y segundo, porque termina casi siempre con una conclusión o coda no léxica, de índole exclamativa” (Karttunen y Lockhart, 1983: 16). Ignoramos a qué criterios obedecen la autonomía y validez expresivas de cada verso para estos autores puesto que, ellos mismo señalan que muchas veces los versos constituyen conjuntos, digamos estrofas, con lo que la autonomía de cada verso no dependería entonces del sentido, pues éste sólo podría integrarse como el resultado de la totalidad de los versos involucrados en una determinada composición; sin embargo, poco después encontramos una apreciación contradictoria “La independencia e integridad de la entidad del verso son tan fuertes que éste se podría considerar un poema en sí” (Karttunen y Lockhart, 1983: 17), es decir, en este caso el verso sí gozaría de una totalidad de sentido. Ahora bien, en cuanto a las codas no léxicas, León-Portilla (1994: 274-275), con base en los hallazgos del padre Garibay, ha señalado que muchas veces estas partículas no léxicas no están colocadas al final del verso, sino en el interior del mismo, por lo que no son una señal confiable de conclusión alguna, además de que algunas de ellas son fácilmente confundibles con partículas gramaticales.

Atendiendo a la designación en náhuatl, cuya base son los términos de los que se valieron los *tlamatinime* y los *cuicapique*, sabios y forjadores de cantos, León-Portilla analiza las formas de composición de la literatura náhuatl. Identifica que existen dos grandes estructuras: el *cuicatl*, cantos y poemas, y el *tlahtolli*, relatos o discursos (León-Portilla, 1984: 30). Señala como rasgos sobresalientes de los primeros la distribución de su texto en “varios determinados conjuntos de palabras”, a los que llama “unidades de expresión de los *cuicatl*”, la existencia de varias formas de ritmo y metro, y finalmente recursos estilísticos como el paralelismo, el difrasismo, las correlaciones entre ciertas frases, etc. (León-Portilla, 1996: 265).

La primera de estas dos estructuras puede analizarse siguiendo dos criterios, en relación con: a) la temática, y b) formas de acompañamiento de música y danza. Este último remarca la profunda integración de la música, el canto y la danza, y en que pueden comprenderse, entre otros: el *cuextecayotl*, canto a la usanza de los cuextecas, el *tlaoancacuixtecayotl* o canto de los cuextecas embriagados, el *huexozincayotl* o canto de Huexotzinco, el *anahuacayotl* o canto de los de la costa, el *oztomecayotl* o de mercaderes oztomecas, el de *nonoalcayotl* o canto de nonohualcas, el *otoncuicatl* o canto otomí, el *tochcuicatl* o canto de los consejos, el *teponazcuicatl* o canto del teponaztle, el *cuappitzcuicatl* o cantos arrogantes, etc. Todos estos formarían un subconjunto en la medida en que el canto se involucra estrechamente ya sea con una forma particular de movimiento mímico, o bien con una forma de acompañamiento musical específico. En cuanto a la temática, los cantos podrían ser: a) *yaocuicatl*, *cuauhcuicatl* y *ocelocuicatl*, esto es, cantos de guerra, de águilas y de ocelotes, en los que se recordaban conquistas y luchas; b) *xopanquicatl*, *xochicuicatl*, es decir, cantos de tiempos de verdor o de flores, en los que se enaltece lo que para los antiguos nahuas era considerado como lo mejor y más valioso de la existencia en la tierra; c) *icnocuicatl* o cantos de privación, en los que abundan las preocupaciones sobre el destino de los hombres; d) *ahuilcuicatl*,

cuecuexcuicatl o cantos de placer y de cosquilleo, en los que abundan las imágenes eróticas. (León-Portilla, 1996: 324-329).

En cuanto a la producción de textos que pertenecen a la vertiente del *tlahtolli*, León-Portilla señala que existen rasgos estructurantes compartidos entre esta vertiente y la de los *cuicatl*, en ambos por ejemplo puede existir el ritmo y el metro, o pueden aparecer los difrasismos y paralelismos, así como la presencia de cuadros que tienden a converger; pero, fundamentalmente:

...la diferencia está en que, mientras en los *cuicatl* los acercamientos vuelven al mismo asunto enunciado en la primera unidad, en los *tlahtolli* la imaginación y el recuerdo se ponen en juego para introducir secuencias, alternando a veces espacios y tiempos. (León-Portilla, 1996: 290).

Así, los discursos del *tlahtolli* se construyen en función de una secuencia que obviamente implica una mayor complejidad sintáctica en su estructura. Pueden identificarse dos derivaciones del *tlahtolli*: el *tlaquetzalli* o relato, que comprende: *teotlahtolli* o palabras divinas, *in ya huecauh tlahtolli* o palabras acerca de las cosas antiguas ya sea de un tema legendario o histórico, y finalmente *tlamachiliz-tlahtol-zazanilli* o relaciones orales de lo que se sabe, semejantes a pequeños cuentos; la segunda derivación la integran los *huehuetlahtolli* o testimonios de la antigua palabra, que además parecen haber pertenecido exclusivamente a la clase de los pipiltin o nobles.

El atender a las designaciones que en la propia lengua de los discursos analizados existen, es ya de entrada uno de los aspectos que más podría contribuir a entender la concepción que de sus propios discursos tenían los antiguos nahuas, para luego rastrear en la medida de lo posible algunas marcas de una subyacente poética náhuatl (Miliani, 1963: 275-280, y Zárate, 1962: 250-257). El haber identificado las dos grandes formas en que se divide la configuración discursiva en náhuatl, el *cuicatl* o canto y el *tlahtolli* o palabra, y no la típica división de verso y prosa de la concepción occidental, que aunque si bien similares en algunos aspectos, distintas en

sus alcances y valoraciones sociales, ha sido –desde nuestro punto de vista-- una de las aportaciones más importantes en la comprensión de la concepción discursiva de las producciones literarias de los nahuas. Consideramos, sin embargo, que más que géneros –como lo sugiere León-Portilla--, el *cuicatl* y el *tlahtolli* parecen referirse a formas de configuración discursiva como veremos líneas más abajo.

Johansson propone una clasificación de discursos atendiendo a los campos expresivos de la palabra náhuatl y siguiendo “una perspectiva socio-existencial”. Así aparecen: a) la palabra fuerza cuyo objetivo es instaurar y mantener un orden existencial del mundo, y en donde tienen lugar: la palabra mítica y épica, la encarnación mágica o *moyohualitoani*, la palabra antigua o *huehuetlahtolli*, los adagios o *machiotlatolli*, el ritual, el canto sagrado o *teocuicatl*, el canto de guerra o *yaocuicatl*, el canto lírico o *xochicuicatl*; b) la palabra de inversión expresiva, que se dirige a “lo esencial”: el canto travieso o *cuecuechcuicatl* y el canto de lamentación o *tlaocolcuicatl*; c) la palabra de neutralización, cuyo objetivo es el bloqueo psicológico ante la muerte, durante algún sacrificio y para el cual no existe, según el autor, registro alguno; d) la palabra lúdica en donde aparece la adivinanza o *zazanilli* (Johansson, 1993: 39 y ss.).

La organización de discursos siguiendo el criterio de campos expresivos propios de la lengua y cultura de los antiguos nahuas, plantea indudablemente la posibilidad de estudiar las manifestaciones discursivas con mucha más coherencia; sin embargo, la propuesta no es del todo homogénea. Como bien lo señaló León-Portilla, el *cuicatl* y el *tlahtolli* son formas de producción discursiva distintas tanto en sus finalidades o funciones (uno se refiere directamente al canto y por lo tanto está estrechamente ligado con la música y la danza, mientras que el otro tiene que ver con una concatenación lógica, sin sujeción a una cadencia musical), como en su estructura interna (el primero se basa en la reiteración de esquemas métrico-rítmicos y semánticos que convergen en una sola imagen central, mientras que el segundo se construye con base en una sucesión de combinaciones sintácticas mucho más complejas y en la diversificación de espacios y lugares); en la propuesta de

Johansson, sin embargo, ambas formas de producción discursiva aparecen mezcladas. Por otra parte, así como en dicha clasificación surgen denominaciones discursivas aplicadas por los antiguos nahuas a sus creaciones, se las hace coexistir con denominaciones de los discursos de occidente, particularmente con abundancia de concepciones propias de la Grecia antigua.

No es nuestro objetivo aquí hacer un análisis detallado y profundo sobre los diversos acercamientos de estudio de los que han sido objeto los géneros discursivos de los antiguos nahuas, sino el de hacer hincapié en la urgente necesidad de problematizar la naturaleza misma de los géneros a la luz del sentido cultural que opera en la dinámica interna de cada una de sus manifestaciones discursivas particulares como en el diálogo o relación que se ejerce entre ellas, independientemente de que las formas en que se revelen dichas manifestaciones discursivas nos sean o no habituales.

Sería un grave error empeñarse en demostrar que las manifestaciones discursivas de todas las culturas del mundo deban adecuarse a las de una sola. Una literatura no es menos valiosa ni menos completa porque entre su acervo discursivo no se haya contemplado el verso o la prosa, a modo de occidente, o porque estén ausentes los géneros clásicos épico, lírico o dramático. Presentar como cuestionable, para el mundo cultural de los antiguos pueblos nahuas los conceptos occidentales presentes en las taxonomías clásicas es una labor no sólo necesaria sino urgente a fin de comprender y estimar con mucha más coherencia las creaciones verbales estéticas de los nahuas.

En general se entiende que los discursos pertenecen a ciertos grandes tipos de textos que obedecen a ciertas particularidades más o menos estables. Sin embargo, y a la luz de propuestas de creación y de estudios literarios más recientes, cada obra parece cuestionar tales clasificaciones y ofrecerse como una obra paradigmática en

sí misma.² Probablemente, como lo ha señalado Todorov, los discursos difícilmente pueden prescindir de una tipificación, pues son el resultado y la continua transformación de organizaciones discursivas que han atravesado la historia de las lenguas y cuyo origen es ignóto (1996: 50).

La clasificación más justa sobre los diversos tipos de discurso parecería ser, entonces, aquella que tomara en cuenta las propiedades que generan determinadas posibilidades del discurso y no aquella en la que se tomaran en cuenta exclusivamente las características particularmente específicas de cada uno. Es decir, como se sabe, toda taxonomía corre siempre el riesgo de generalizar los discursos individuales, en beneficio de una abstracción que facilite la comprensión global y económica de un sinnúmero de discursos particulares.

Por lo tanto, nuestra aproximación al estudio sobre la “clase discursiva” a la que pertenecen los zazaniles y los machiotlatolli, también presenta, en parte, este mismo problema que, sin embargo, intentaremos subsanar al concentrarnos en lo sucesivo en sus formas de operación discursiva propias.

A partir de la propuesta taxonómica de León-Portilla, podemos identificar que el *tlahtolli* es la forma de configuración discursiva general a la que tanto los machiotlatolli como los zazaniles pertenecen. Ambos tipos de discursos tienen como característica común la introducción y desarrollo de secuencias, en las que a veces se alternan espacios y tiempos; asimismo, su estructura no parece estar sujeta a patrones de cadencia musical alguna, ni por su contenido puede encontrarse algún tema destinado comúnmente a la danza acompañada.

Ahora bien, en cuanto a los siguientes niveles jerárquicos en esta taxonomía del discurso, puede observarse que los machiotlatolli no podrían ubicarse dentro de la misma categoría que la de los zazaniles, pues, como a continuación detallaremos, mientras que estos últimos se ubican dentro de los géneros del discurso, los otros se tipificarían con más justeza dentro de las modalidades discursivas.

² Cfr. “Los géneros literarios” en: Lapesa, R., 1993: 123-124).

En relación con lo anterior, podríamos decir que los géneros son un conjunto de discursos que comparten de manera estable características en común, siendo una de las más importantes la organización de sus elementos en estructuras que conforman un todo articulado.

Esta estructura compartida por los discursos responde a dos factores principalmente: a) las características y particularidades de la lengua, como sistema social, a partir de las cuales se configuran dichos discursos, y b) los contextos específicos en los que éstos funcionan (Van Dijk, 1980: 115-116).

Por otra parte, las modalidades discursivas se encuentran en el límite entre la gramática, es decir dentro de una norma de producción y organización discursivas, y la estilística, en la que ya aparecen ciertas modificaciones a dicha norma (Voloshinov, 1992: 166-167). Podría decirse que las modalidades discursivas funcionan a modo de auxiliares de otros discursos más amplios, y que muchas veces tienen la función de generar efectos secundarios adicionales al de la totalidad del texto. Como lo señala Van Dijk, en este tipo de discursos aparece la distinción entre actos de habla superordinados y subordinados, esto es, presentan una estructura jerárquica (1980: 74).

La diferencia fundamental entre géneros y modalidades discursivas estriba en el grado de estabilidad y autonomía tanto en su estructura verbal como en relación con la esfera de actividad social en la que se enuncian. Los primeros gozan de estructuras verbales con elementos más o menos fijos, comprenden discursos que no están subordinados a complejos estructurantes mayores³ y se realizan en contextos de actividad más delimitados. Los segundos, en cambio, cuentan con más libertad en su estructura verbal, pues aparecen insertos en discursos a los cuales se subordinan y desde los cuales adquieren sentido.

³ Este señalamiento no descarta la inter, hipo e hipertextualidad del discurso, sino que más bien intenta hacer hincapié en el hecho de que el discurso, en tanto que integrante de un género discursivo, es autosuficiente en su estructura, aunque puedan observarse en él otras instancias discursivas.

A reserva de un tratamiento mucho más detallado en los siguientes incisos de este capítulo, podemos adelantar que el zazanilli constituye un género discursivo, en la medida en que su estructura conforma un todo articulado por sus partes logrando una autonomía discursiva. Los machitlatolli o adagios nahuas antiguos, en cambio, se ubican más bien dentro de las modalidades discursivas, pues, por su composición,⁴ parecen formar parte de una estructura discursiva mayor, esto es de un género (e.g. el de los *huehuetlatolli*), con un marco contextual más delimitado que permitiría su plena comprensión.

Hemos dicho que tanto los géneros como las modalidades de discurso dependen siempre del sistema lingüístico en el que surgen. Cada lengua establece, a partir de su propia conformación y contexto cultural, sus formas más o menos estables en la producción de discursos. La organización sintáctica, la diversidad de significados y sentidos, la distribución lógica de palabras o frases en función de una intencionalidad específica, por supuesto dependen de las reglas particulares del sistema tanto lingüístico como cultural de cada comunidad. Esto no quiere decir que no puedan hallarse coincidencias entre dichos modelos y modalidades discursivas entre diferentes culturas distantes en tiempo y espacio, sino que aunque si bien éstas puedan existir, no necesariamente tienen que hacerlo, ni en relación con el efecto que producen en los usuarios de un determinado sistema de lengua, ni en relación con la relevancia o valor que éstos les puedan conferir. De esta manera aunque puedan identificarse convergencias en géneros y modalidades discursivas entre literaturas de culturas distintas, por ejemplo entre la de los antiguos nahuas y las de occidente como la griega, o de oriente como la sumeria o la hebrea, ninguna podrá considerarse ni como la más representativa ni como mejor que otra.

⁴ *Vid. infra.* pp. 55 y ss.

1.3. Significado y estructura de los zazaniles o adivinanzas.

Partiendo de las dos grandes formas de configuración discursiva discursiva: el *cuicatl* y el *tlahtolli*, puede señalarse que el zazanil no formaría parte de la producción de los *cuicatl* fundamentalmente en la medida en que no estaba destinado al canto, ni se acompañaba de instrumento musical alguno, pues no puede apreciarse en él ningún esquema rítmico o métrico estable.¹ El zazanil entonces puede considerarse como un tipo de *tlahtolli*, es decir, un discurso en el que está inmersa una secuencia lógica en torno de un tema, objeto o sujeto en común. El zazanil se distingue de otros géneros del *tlahtolli* en la medida en que su desarrollo no recurre a la técnica narrativa, esto es a la exposición de hechos, como en el género del *tlaquetzalli* o relato, ni pueden encontrarse en él rasgos de los subgéneros de éste: no se habla de acciones de los dioses (*teotlahtolli*), ni de hechos históricos o legendarios (*in ye huecauh tlahtolli* o *ihtoloca*). Se distingue así mismo del género del *huehuetlahtolli* porque en el zazanil no aparecen consejos que busquen la formación moral, ni se transmiten enseñanzas de vida a través de consejos de la tradición antigua, ni abundan en él las formas reverenciales. De igual manera, no se encuentran en el zazanil interpretaciones sobre el destino de los hombres como en el *in tonalli in tlatlahtollo*, ni se trata de conjuros de hechiceros como en el *nahuallahtolli*.

Uno de los rasgos principales que caracterizan al zazanil, a diferencia de otros géneros del *tlahtolli* es su naturaleza dialógica, es decir, la coexistencia de dos o más voces en torno de un tema o asunto en común: una palabra a adivinar.

No puede dejar de señalarse que los zazaniles, como otros discursos, fueron extraídos fuera de las circunstancias propias de su enunciación: al ser registrados en forma escrita, los zazaniles perdieron muchas de sus marcas enunciativas

¹ Aunque en los zazaniles aparecen elementos de repetición que podrían generar la idea de ubicar al zazanil dentro de los *cuicatl*, este esquema de reiteración comprende sintagmas o cadenas de consecución lógica, cuya finalidad es más bien lograr la permanencia fática o de contacto en la comunicación entre los interlocutores del zazanil.

concernientes a la oralidad en la que se produjeron: entonaciones, apoyos gestuales, etc. Sin embargo, con base en la organización de su estructura —como tendremos ocasión de comprobarlo líneas abajo—, aún puede identificarse la dinámica dialógica operada entre los elementos constitutivos del zazanil como un todo.

El término zazanil o zazaniles es un aztequismo que empleó Sahagún a partir de su denominación en lengua náhuatl *zazanilli*, quien recurriendo a la función metalingüística, hace una equivalencia con el tipo de discurso que en España se conocía como acertijos o adivinanzas, o bien, más familiarmente dentro del contexto del siglo XVI como los “que cosa y cosa de nuestra lengua” (Sahagún, 1975: L. VI, Cap. XLII, 414).

En su *Vocabulario* Molina registra *çazanilli* como “consejuelas para hazer reyr”. Asimismo aparecen otros términos relacionados con éste: *çazanilhuia* (*nite*) “dezir consejuelas para passar tiempo”; *çaçantleino*, *çaçantleino*, “qué cosa y cosa” (Molina, 1970). El franciscano no sólo dio como un equivalente del zazanilli el término “consejuelas” del castellano, sino que especificó la función que para los antiguos nahuas tenía este género discursivo: el de hacer reír para pasar el tiempo. Ahora bien, los “qué cosa y cosa” es una locución que entre los españoles aún suele usarse cuando se propone un enigma o adivinanza (DRAE, 1992).

El enigma o la adivinanza es, en su definición más general, un conjunto de palabras que plantea una interrogante en torno de algo, y en la que se dan pistas más o menos complejas, para que, con base en éstas, otro sujeto distinto al primero pueda emitir una respuesta. En este amplio sentido, la adivinanza no es particular del náhuatl; existe y ha existido en otras lenguas y culturas, aunque las funciones y contextos de su producción puedan variar. Así, las adivinanzas pueden funcionar como un juego infantil, como tabú, como discurso indirecto para hacer una declaración de amor, como pruebas de iniciación ritual; hay adivinanzas altamente eróticas, llamadas “equivocos”, y otros enigmas que implican un conocimiento sumamente cerrado (Todorov, 1991: 250 y 261). A pesar de que todas estas variantes de la adivinanza puedan coincidir en una estructura elemental y en una

forma de discurso general, no puede decirse que exista una sola función fija ni universal, aplicable a todas las culturas en las que han generado este género discursivo, que pueda ser adjudicada a la adivinanza.

Aunque toda adivinanza se caracteriza, como ya dijimos, por la intervención de dos réplicas: una pregunta y una respuesta, estructuradas como una relación entre una frase y una palabra, que se trata de un diálogo que presupone al menos a dos interlocutores distintos, los significados entrelazados en la adivinanza y la percepción de relaciones que se opera entre ellos:

...no se produce de una manera natural y automática, sino en función de un cierto número de esquemas que controlan nuestros procesos psíquicos y que hacen que, entre todas las relaciones posibles, por definición innumerables, de un término cualquiera (en este caso un significado), retenemos sólo algunas. (Todorov, 1991: 256).

Estos esquemas dependen de un contexto sociocultural, por lo que la relación que puede establecerse entre uno y otro objetos no siempre responde a los mismos criterios, ni al mismo grado de distinción o semejanza, lo que nos informa sobre los esquemas de percepción vigentes en un determinado momento de una cultura particular, a los que necesariamente tendrá que atenderse si se pretende lograr comprender dicho complejo cultural.

Como género discursivo en Mesoamérica, puede observarse la relación del *zazaniil* con el lenguaje de Zuyua del Chilam Balam. Este lenguaje consistía en una serie de acertijos o adivinanzas que se usaban exclusivamente entre los Batabes, los señores o nobles, y cuyo conocimiento era demandado por los Halach Uniques o Jefes de los pueblos. Éstos planteaban un enigma a los jóvenes de la nobleza que aspiraban a convertirse en señores o gobernantes y quienes debían responder acertadamente, a fin de demostrar que efectivamente descendían de los Batabes y merecían el gobierno. Este tipo de enigmas implicaba no sólo el desciframiento con base en operaciones intelectivas, esto es de la capacidad de percibir relaciones entre

las cosas: porque si no “tendréis pobre el pensamiento y pobre la mirada”(El libro de los libros de Chilam Balam, 1963: 143), sino también de manera muy importante involucraba la memoria, pues este conocimiento sólo era transmitido por tradición, de generación en generación, dentro de la élite de los Batabes: “si es que lo saben por generación” (El libro de los libros del Chilam Balam, 1963: 132). A diferencia de nuestro zazanil, este tipo de adivinanza no perseguía en modo alguno provocar la risa ni mucho menos era un entretenimiento para “pasar el tiempo”.

Los zazaniles han permeado la tradición discursiva en lengua náhuatl, y en la actualidad permanece vigente como género entre algunos pueblos nahuahablantes de Guerrero central, aunque se le denomina como: zazanelli (Ameyaltepec) o zazanilli (Oapan) (Amith, 1997: 150). En esta comunidad, el zazanil aún conserva la estructura y la función tanto de entretenimiento como de generador de risa que tenía entre los nahuas antiguos.

Hemos dicho ya que el zazanil o *zazanilli* es un tipo de género discursivo, y como tal tendría que ser definido por la organización propia de sus elementos en tanto que partes de una estructura o totalidad con sentido.

Puede observarse que como totalidad integrante, zazanil está constituido por cinco sintagmas. Tomemos un ejemplo:

1. *Zazan tlein o(n)*
2. *xoxouhqui xicaltzintli, mumuchitl on temi*
3. *Aca quittaz tozazaniltzin*
4. *Tlaca nen ca*
5. *ilhuicatl*

De estos cinco sintagmas, tres pueden ser considerados como elementos formuláicos (sintagmas 1, 3 y 4), es decir, se mantienen de manera invariable en

cada uno de los cuarenta y seis zazaniles,² mientras que los otros dos (2 y 5) son elementos variables, merced a los cuales un zazanil es distinto de otro y puede actualizarse constantemente, lo que le brinda un sinnúmero de posibilidades para continuar generándose. Es precisamente esta autorregulación, la dinámica entre elementos fijos y variables al interior del zazanil como totalidad, uno de los principales factores que evidencia la capacidad de éste para conformarse como modelo o género discursivo con leyes propias, y para permanecer dentro de la tradición discursiva náhuatl.

A continuación observaremos más detalladamente cuáles son estos elementos formuláicos y como operan al interior del zazanil, para después abordar lo respectivo a los no formuláicos o actualizables.

Elementos formuláicos o fijos.

Sintagma 1. “*zazan tleino...*”.

Este sintagma inicial adquiere una forma interrogativa para marcar que debe suscitar otro sintagma como respuesta, con lo que imprime desde el comienzo, la naturaleza eminentemente dialógica del zazanil.

La forma “*tleino*”, compuesta realmente por dos partículas: “*tlein*” y “*o(n)*”, aparece como una unidad lexical cuya síntesis parece justificarse por la sucesión fónica de la cadena hablada y por la acusada tendencia del náhuatl a la pérdida de las nasales a final de palabra, como puede observarse por ejemplo en la toponimia. Las traducciones en general parecen centrarse sobre todo en el núcleo del sintagma, esto es, en el pronombre tanto de función interrogativa como de relativo para seres u objetos inanimados “*tlê*” y que aparece aquí en su forma larga “*tlein*” directamente

² En lo que a su registro concierne, estos sintagmas invariables no siempre aparecen. En los primeros zazaniles, como puede observarse, se las registra, pero a medida que éstas parecen hacerse obvias, se las omite. El hecho de que no aparezcan por escrito, no quiere decir que los sintagmas formuláicos sólo se hayan reservado para unos cuantos específicos zazaniles, sino que más bien se les presuponía cuando en el contexto de producción, dichas fórmulas eran claras; de otra manera no podría entenderse en su cabalidad el sentido de los zazaniles en los que ya no aparecen los sintagmas formuláicos.

modificado por la partícula “*on*” que indica una relativa distancia temporal o espacial, real o figurada, a partir del hablante o enunciador y que por lo tanto funge a manera de deíctico y cuyo equivalente en nuestra lengua es el pronombre demostrativo “eso” o “aquello”.³

Existe además otra partícula que modifica también de manera importante al núcleo del sintagma y que, sin embargo, ha sido soslayada en la mayoría de las traducciones. El adverbio “*zazan*” abre o da inicio no sólo a este primer sintagma, sino al *zazani*. Se trata de un adverbio compuesto integrado por la reduplicación del adverbio “*zan*” traducible por nuestro adverbio de modo “sólo” o “solamente”, con lo que denotativamente la lexía⁴ “*zazan*” podría traducirse con un “tan sólo”; sin embargo, en cuanto al aspecto connotativo, este adverbio así compuesto implica también la idea de una acción que se realiza inútilmente o en vano (Simeon, 1977).

³ Sahagún traduce este sintagma a través de la frase “¿qué cosa y cosa...?”, posterior al cual yuxtapone una construcción nominal del siguiente sintagma, realizando, en la traducción española, una elipsis gramatical en un verbo copulativo como el de existencia o estado pero que de ningún modo altera el sentido general o afecta su clara recepción, y sí ofrece una literalidad mayor a la frase, pues en náhuatl el nombre lleva en sí su ser, es decir, la nominalización misma implica ya una existencia, lo que se conoce como predicatividad del náhuatl. A este respecto Launey señala: “En español tenemos oraciones como ‘Pedro es mexicano’, ‘María es una mujer’. Se dice entonces que en tales oraciones los adjetivos o nombres como *mexicano*, *mujer*, tienen la función de predicado. En náhuatl no existe en este caso el verbo *ser* y el nombre funciona simplemente como un predicado” (1992: 25).

En las Adiciones del Libro VI a ediciones anteriores, particularmente a la de Bustamante, Garibay considera que el sentido esencial de este sintagma queda suficientemente expresado con un “¿qué es...?”, modificado algunas veces según las necesidades gramaticales propias de la lengua a la que es traducida, por un “¿qué es aquello que..?” o un “¿qué es lo que...?”, es decir, por un giro que inserta una oración subordinada sustantiva y que básicamente equivale a una construcción nominal, en lo que lo han seguido otras traducciones. Es importante señalar aquí que se han tomado en cuenta estas traducciones porque si bien mantienen fidelidad en el sentido general denotativo de la frase, por otro lado, han sido escasamente considerados los aspectos de las implicaciones connotativas de la lengua de origen como intentaremos explicar aquí.

⁴ Atendiendo a la naturaleza de la lengua náhuatl, polisintética y aglutinante, y particularmente con el estado de la clásica del siglo XVI, que propiamente no estaba destinada a la escritura, ni menos aún a su expresión en grafías alfabéticas —aunque así aparezca en su registro—, sino a la cadena hablada, hemos elegido el término “lexía”: unidad léxica de una lengua o mínima unidad significante, que puede ser simple o compuesta según si es o no el resultado de una integración semántica de elementos léxicos (Pottier, B., 1977: 324-325), en lugar de “palabra”: serie coherente de sonidos con autonomía gráfica y que constituye un segmento de la cadena discursiva que aparece espacialmente limitado por dos espacios en blanco (Beristáin, H., 1985: 376), por ser un término mucho más operativo y coherente con la naturaleza del material discursivo en el que se centra nuestro trabajo, pues mientras que “palabra”, obedece más bien a un criterio gráfico, “lexía” es un término suficientemente eficaz de aplicarse en el análisis tanto de expresiones orales como escritas.

Sintagma 3. "*Acá quittaz tozazaniltzin*".

Aunque si bien formalmente no aparece un pronombre de interrogación en este sintagma que marque al sintagma con un sentido interrogativo, puede deducirse por su línea de significación que el sintagma expresa una clara tendencia a la interrogación exhortativa, y que muy probablemente, como sucede en otras muchas realizaciones de lenguas diversas, esta línea de significación haya sido también apoyada por la entonación.

La primera lexía del sintagma es el pronombre indefinido singular para personas o seres animados "*acā*" y que a grandes rasgos equivale a nuestro pronombre "alguien" o "alguno"; sin embargo, a diferencia de éste, "*acā*" en escasas ocasiones tiene un uso aseverativo o asertivo y más bien se usa predominantemente en enunciados interrogativos o en formas optativa y vetativa. Este tipo de pronombres no aporta, en cuanto al contenido, ninguna información específica, pero indudablemente posee una función determinada. Es importante recordar lo que Michel Launey señala a este respecto:

...*acā* e *itlá* representan en principio una persona o una cosa precisas (o personas o cosas precisas) sobre las que uno no puede o no quiere decir nada, o a propósito de las cuales se busca información (Launey, 1992: 243).

Este último aspecto es relevante para entender el sentido del sintagma porque, al ser "*acā*" el sujeto del enunciado, puede deducirse que el enunciador busca información, entre sus enunciatarios posibles, sobre la identidad de una persona que realice una acción determinada. Esta acción se encuentra expresada en la lexía verbal "*qu-itta-z*" formada por un pronombre de objeto que indica la transitividad de la raíz verbal "*itta*" (ver) y que en el contexto del sintagma puede traducirse por "entender" o "comprender" modificado morfológicamente por el sufijo "-z" que marca gramaticalmente el futuro. Por otra parte, esta lexía verbal es modificada a su vez por la lexía "*tozazaniltzin*" que cumple la función de objeto directo y que

morfológicamente está integrada por las partículas “to-“, prefijo posesivo en que el poseedor es la primera persona del plural, “zazani-“, raíz nominal de la lexía, y “-tzin”, sufijo diminutivo. En suma, este sintagma puede traducirse por “¿alguien entenderá nuestra pequeña adivinanza?”.⁵

Sintagma 4. “*tlaca nen ca*”.

Desde nuestro punto de vista, “*tlaca*” funciona como una conjunción de adversativo, opción que se ve apoyada por los demás componentes del sintagma con los que forma una misma línea de significación. Así puede verse cómo “*nen*” funciona, en tanto que adverbio de modo, indicando semánticamente que la acción verbal a la que directamente modifica “*ca*” es realizada “en vano” o “inútilmente”, con lo que una traducción sería la de “pero, es en vano”.⁶

En relación con estos elementos formuláicos, es importante señalar que en el registro llevado a cabo por Sahagún, estos elementos después de algunas enunciaciones explícitas, desaparecen pues parecen resultar obvias: “La elocución

⁵ A pesar de que Sahagún pareció no darle mucha importancia a este sintagma, pues prefirió obviarlo, tal vez porque en el español no se haya acostumbrado la existencia de una partícula o de un sintagma que exhortara a la respuesta de un acertijo, lo cierto es que muy probablemente la conclusión de éste indicaba el momento inicial de la participación de los otros, esto es, de las virtuales respuestas de los interlocutores.

⁶ Como sucedió con el anterior, Sahagún tampoco pareció prestarle mucha atención a este sintagma, y otros lo han seguido en esto. Tal vez ello se deba a que —como con el tercer sintagma— no existe, para efectos de la traducción, una partícula o un sintagma que dentro de la adivinanza tradicional española equivalga, en cuanto a su función pragmática, a los fines que procura éste en el contexto discursivo del zazani náhuatl.

Otra posible explicación puede darse al observar la manera en cómo fue transcrito este sintagma pues se lo dividió, separando la primera lexía en dos partículas: “*tla*” y “*ca*”, y haciendo de “*nen*” y “*ca*” una sola lexía; procedimiento que dificulta el sentido general del enunciado pues, o bien “*tla*” funciona como pronombre indefinido de relativo y tendría entonces que modificar directamente a una raíz verbal de transitivo, categoría que no cumple la partícula “*ca*” por ser una marca predicativa, o bien “*tla*” es una partícula de optativo o imperativo; este último caso parece descartable porque la raíz verbal a la que estaría directamente modificando no cumple con la morfología del imperativo verbal (“*xiyez*”) y una traducción con el optativo, aunque podría ser gramaticalmente correcta —pero que connotativamente marca más de un deseo una situación hipotética: “si estuviera” o “si fuera”—, no parece concordar con el sentido del sintagma. Por otra parte, si la unión de las dos lexías “*nen*” y “*ca*” en una sola lexía fuera correcta tendríamos que entenderla como una forma verbal que indicara la idea de “estar desocupado, ocioso o sin trabajo”. Explicar este sintagma distribuidos así sus componentes y darle una coherencia de sentido tanto en el interior de la frase como en relación con la totalidad del zazani, hace comprender un poco las razones por las cuales se excluye este sintagma en las traducciones: simplemente porque así carece de sentido.

de estas fórmulas de introducción se omite cuando el juego es evidente” (Johansson, 1993: 231). Vayamos ahora con los elementos variables:

Elementos no formuláicos o variables.

Sintagma 2. “*xoxouhqui xicaltzintli, mumuchitl on temí*”

(jicarita azul, llena de maíz tostado)

En este sintagma se configuran las particularidades distintivas de cada zazanil: las pistas que conducirán a la resolución del enigma planteado por el primer sintagma. Este sintagma, por lo tanto, constituye la parte central o nuclear del zazanil.

En cuanto a su organización interna, este segundo sintagma está integrado por componentes variables tanto en su forma y contenido como en su número; puede observarse, sin embargo, la existencia de un marco de referencia en cuanto al número de sus componentes: el sintagma parece constar de una lexía como mínimo⁷, y de siete como máximo.

La calidad variable de los componentes de este sintagma en cuanto a su contenido, conforma una serie de elementos distintivos en la configuración, pues son éstos los que permiten diferenciar un zazanil de otro y otorgar a cada uno de ellos su individualidad. En este sentido, este sintagma es un conjunto de unidades que tienen por función articular de maneras diversas un enunciado que conduzca a una determinada respuesta. No debe olvidarse que los datos mínimos necesarios que se plantean en este sintagma proyectan y a la vez dependen de un criterio cultural o de una convención social tácita, y que en su momento analizaremos con más detalle.

Sintagma 5. “*ilhuicatl*” (el cielo).

⁷ No obstante, a este respecto S. Díaz Cántora señala que una lexía no parece aportar datos suficientes para resolver un enigma (Díaz Cántora, 1995: n. 208). Si consideramos además que es sólo uno el zazanil que presenta esta situación, podría pensarse que ciertamente el enunciado de pistas está incompleto.

Este sintagma, al igual que el segundo, está integrado por componentes variables, sobre todo en lo que respecta al contenido. Ambos sintagmas están estrechamente ligados entre sí e inclusive son interdependientes pues en ésta se da la respuesta acertada a las pistas enunciadas en aquélla.

En la mayoría de los casos, este sintagma consiste sólo de una lexía nominal que resuelve el enigma planteado por los datos del segundo sintagma.

Una explicación sobre los porqués de la respuesta, esto es, un sintagma que dé cuenta de los elementos evocados por las palabras enunciadas y a las que da respuesta la lexía nominal de este sintagma, no existe —a excepción de los zazaniles cuatro, seis y treinta y seis, particularmente en estos últimos dos—. Los equivalentes o rasgos semánticos o formales que permiten la identificación de una segunda línea de significación y que sirven de conectores entre lo enunciado y lo evocado no fueron en su mayoría aspectos relevantes para un proyecto escriturario que perseguía principalmente sólo su registro y no su análisis.⁸

De esta manera, podemos decir que el zazanil es un género discursivo que se caracteriza por su naturaleza dialógica, en la que necesariamente intervienen dos o más interlocutores, uno de los cuales plantea un enigma en torno de algo, que se convierte en el nombre a adivinar, por medio de una serie de pistas, a fin de obtener una respuesta del otro. La estructura del zazanil se autorregula a través de sintagmas formuláicos, que dan forma y delimitan la enunciación del género, y sintagmas variables, que permiten la renovación o actualización de elementos a adivinar, con lo que el zazanil se constituye como una estructura completa y capaz de mantenerse, como hasta ahora, dentro de la tradición discursiva náhuatl.

⁸ Sahagún es quien da una breve interpretación sobre cuáles, desde su perspectiva, hubieran podido ser los equivalentes evocados; sin embargo, tal interpretación no aparece en todos los casos, ni en algunos de ellos es del todo acertada, como tendremos oportunidad de observar en el apartado correspondiente.

1.4. Significado y estructura de los machiotlatolli o proverbios

Como los zazaniles o adivinanzas, los machiotlatolli o proverbios se basan en la forma de configuración del *tlahtolli*, pues en éstos no se encuentra propiamente un esquema claro de repetición rítmica destinada al canto, como sucede en los géneros del *cuicatl*. Los machiotlatolli o proverbios se construyen más bien a través de combinaciones verbales, circunstanciales o de atributos en torno de un objeto o sujeto, con un seguimiento más o menos lógico, es decir, puede encontrarse en éstos una mayor complejidad sintáctica que los separa fundamentalmente de los géneros y subgéneros del *cuicatl* (León-Portilla, 1996: 294-295).

Muchin qui - mo - mol - chioa in tapayaxin in c - aci (73)
 todos 3ªOB- 3ªREF-mole-hacer sapo 3ªOB-alcanzar¹
 Todos hacen mole del sapo que alcanzan

Como en los zazaniles, los machiotlatolli en su aspecto semántico no son elaborados a través de la acumulación de significados denotativos sino que indudablemente apelan a la construcción de un sentido arraigado en las actividades, costumbres, creencias, estructuras sociales, en fin, en la manera de ser y hacer de un pueblo, en nuestro caso el de los antiguos nahuas.

El sapo (*tapayaxin*) de nuestro ejemplo, no se refiere exclusivamente a un sapo, ni el que se haga mole de él (*qui-mo-mol-chioa*) tiene que ver solamente con una forma de guisado cuyo ingrediente principal era el sapo. Hay por supuesto, además de ello, un mensaje que se centra en una persona que es objeto de las críticas de los demás, o de la que los demás quieren sacar provecho.²

¹ A continuación ofrecemos el equivalente de algunas abreviaturas que utilizaremos en adelante: ABS:absolutivo; ABN: abundancial; ABT: abstractivo; ADV: adverbio; APL: aplicativo; AUM: aumentativo; cau: causativo; DES: despectivo; DET: determinativo; DIM: diminutivo; DIR: direccional; fut: marca de futuro; INS: instrumental; lig: ligadura; LOC: locativo; OB: pronombre de objeto; opt: marca de optativo; PIND: pronombre indefinido; pl: plural; POS: posesión; POSP: posposición; POSE: poseedor; pret: marca de pretérito; RED: reduplicación; REF: reflexivo; s: singular; SJ: pronombre de sujeto; VAX: verbo auxiliar.

² Las redes de relaciones que se establecen en los machiotlatolli o proverbios serán observadas con más detalle en la conexión de los espacios mentales y esquemas de imagen kinestética que se operan a su interior. *Vid. infra*, Cap. III.

Los machiotlatolli no forman, como se ha señalado anteriormente, un género discursivo, como sí lo hacen los zazaniles o proverbios, ya que no constituyen una estructura total y estable, sino que dependen de estructuras discursivas mayores en las que se insertan para adquirir sentido.

Sobre este último aspecto, es importante señalar que el registro de cada uno de los machiotlatolli o proverbios, está integrado por dos partes fundamentales; primero aparece la palabra o sintagma que corresponde propiamente al machiotlatolli o proverbio:

Moxoxolotitlani (1)

(Se envían mensajeros...)

Posteriormente, aparece la explicación sobre su origen o aplicación dentro de una determinada situación en la que el machiotlatolli o proverbio adquiere pertinencia³:

Itechpa mitoa in aquin motitlani in amo quihualcuepa in inetitlaniz, in anozo amo yauh in umpa titlano.

In huel ic mitoa: quilmach Quetzalcoatl Tullan tlatoani catca, quil umentin cihua maaltiya in innealtiayan; in oquinhualittac, ic niman quinhualihua cequintin quimittazque in aqui que maaltia; auh in yehuantin titlanti zan ye quimitzicate in maaltia cihua, amoma quinonotzato. In Quetzalcoatl occepa zatepan conihua in ixolouh, quitoznequi ititlan in quimittaz aqui que in maaltia, zan no yuh quichiuh, ayocmo quicuepato in inetitlaniz; ic uncan tzintic, nelhuayohuac in mitoa: moxoxolotitlani.

Se dice de quien se envía (y) no regresa su mensaje, o no va donde fue enviado.

Puesto que se dice que (cuando) Quetzalcóatl era señor de Tula, se dice que dos mujeres se bañaban en su baño; las vio, (y) entonces envía a algunos para ver quiénes eran las que se bañaban; y ellos, los mensajeros, nomás estaban mirando que las mujeres se

³ Es importante señalar que esta glosa es un texto exegético elaborado ya sea por el mismo Sahagún, ya sea a petición de éste por algún alumno bilingüe.

bañaban, no iban a informarle. Quetzalcóatl otra vez, en seguida, envía a su sirviente, es decir, a su mensajero para ver quiénes se bañaban, también así lo hizo, (pero) ya no hubo regresado su mensaje; donde surgió, se arraigó que se diga: se envían mensajeros...

Como puede observarse, esta segunda parte consiste en una explicación del código cultural en que cada uno de los machiotlatolli o proverbios era enunciado. Se trata, pues, de un metalenguaje que fue construido para un "otro", es decir, para aquel o aquellos que desconocían, o al menos no conocían del todo, el sistema codificador y decodificador de los usuarios de esta modalidad discursiva, aspecto que indudablemente evidencia la naturaleza extraña, externa a los conocedores de dicho código cultural, de la situación en la que este tipo de discurso fue registrado.

Sabemos que los misioneros ya franciscanos, ya dominicos, ya agustinos, trataron de hacer concordar conceptos e incluso estructuras de los nahuas con las suyas propias, a fin de comprobar la universalidad y omnipresencia divinas (Pury-Toumi, S., 1997: 17-18).

Sahagún, por ejemplo, no duda en dar lo que a su juicio es el proverbio equivalente en lengua castellana: "Es un merlín" dice de *Ixpetz*, ojo de pirita (Sahagún, B., 1975: L. VI, cap. XLI, 5, p. 406). O yendo mucho más lejos, cuando algún machiotlatolli o proverbio contradice un dogma de fe, lo descalifica y vitupera con no pocos superlativos.

Del machitlatolli o proverbio 82:

Occepa yuhcan yez, occepa yuh tlamaniz in iquin in canin
(Otra vez será así, otra vez así es la costumbre, en el tiempo en el espacio).

El franciscano comenta:

Esta proposición es de Platón y el diablo la enseñó acá, por que es errónea, es falsísima, es contra la fe, la cual quiere decir: las cosas que fueron tornarán a ser como fueron en tiempos pasados, y las

cosas que son ahora serán otra vez; de manera que, según este error, los que ahora viven tornarán a vivir, y como está ahora el mundo tornará a ser de la misma manera, lo cual es falsísimo y hereticísimo (Sahagún, B., 1975: L. VI, cap. XLI, 80, p. 414).

Huelga decir, por tanto, que cada una de las explicaciones que aparecen inmediatamente después de la palabra o sintagma que constituye el machiotlatolli o proverbio, no formaban parte de ellos en su enunciación normal, en la que obviamente se compartía entre sus usuarios un conocimiento del propio código cultural de los antiguos nahuas. Esta parte que glosa en lengua náhuatl al machiotlatolli o proverbio es, sin embargo, una fuente importantísima, aunque no absoluta, para los que siendo "otros" intentamos desentrañar el sentido de esta modalidad discursiva.

Ahora bien, hemos dicho también que los machiotlatolli o proverbios son una modalidad discursiva, y no un género de discurso, en la medida en que se insertan dentro de estructuras discursivas mayores. Así puede verse, por ejemplo, en algunos *huehuetlatolli*:

Ompa on quiza in tlalticpac (36)
De allí se sale en la tierra

...yehuatzin [Tloque Nahuaque] motzoncuitzinoz, motlan quihualmonequiltiz in tlein quimonequiltiz azo cocototztili, azo ixpopoyotl, azo palanaliztili, auh motzotzoma motatapa ticmacehua, umpa onquizaz in tlalticpac, ca nel oica timoquahuitec in macehualli... (Díaz Cántora, S., 1995 a: 55).

... él [el dueño del cerca, el dueño del junto] se vengará, para ti querrá lo que quisiere: tal vez la cojera, tal vez la ceguera, tal vez la putrefacción, y tu andrajo, tu harapo te los merezcas, de allí saldrás en la tierra, pues te pegaste con el macegual.

O bien otros discursos pertenecientes a la nobleza:

Aonmati iixco, icpac (18)
No sabe dónde está su enfrente, su encima.

A nelle axcan, quen omitzmotelachialtili in macehualli in a ommati in ixco, in icpac, in N., in oc cuelachic, in oc achitzinca mitzmotlateupohuililiz in mopetlapatzinco in mocpalpantzinco? (Díaz Cántora S., 1995 b: 15).

No en verdad ahora, cómo se te ha mostrado el macegual, que no conoce dónde está su enfrente, su encima, N., que aún por un momento, aún por un poquito, te atormentará el sitio de tu petate, el sitio de tu equipal.

Como puede verse, los machiotlatolli o proverbios no eran discursos autónomos o independientes, sino que se insertaban en estructuras discursivas mayores, --que, como vimos muchas veces los obligan a sufrir algunas modificaciones morfológicas--, y en ellas es donde adquirirían un sentido más pleno.

Ahora bien, el término *machiotlatolli* proviene de *machi-yo-[tl]*, ejemplo o modelo, y *tlatolli* palabra o discurso, literalmente significa por lo tanto, palabras o discurso de ejemplo o modélico, particularmente en lo relativo a la conducta. Esta es una de las razones por las cuales Garibay los enmarca dentro del género de producción literaria de orden didáctico, pertenecientes a la prosa didáctica,⁴ junto con los discursos de instrucción o *huehuetlahtolli* y los discursos que él llama oratorios.

Los machiotlatolli se caracterizan por su brevedad: se constituyen por una lexía o por un solo sintagma corto, en los que se condensa, --como sucede en todo discurso relativo a los proverbios--, una enseñanza, instrucción o corrección práctica y con sentido popular (Pineaux, J., 1956: 6).

La paremiología comparada ha encontrado que los proverbios o refranes han pertenecido durante mucho tiempo a la expresión popular de diversos pueblos, en las que pueden hallarse relaciones que evidencian contactos culturales (Gluski, J., 1971: 20).

⁴ Aunque curiosamente señala que los proverbios nahuas: "son verdaderos poemas reducidos al mínimo" (Garibay, 1963: 141).

Entre las chamulas existen las “palabras oscuras” (*k'ehen k'op*) estrechamente vinculadas con los proverbios. Estas palabras oscuras son una respuesta a las situaciones sociales que presentan desviaciones graves a las reglas de una comunidad: ebriedad, agresividad, ensuciar lugares públicos o sagrados, y que necesitan por tanto una enmienda aunque a través de medios indirectos: el mensaje del proverbio generalmente aparece incompleto, el transgresor deberá completarlo mentalmente, y los demás cierran la situación con sus risas, de esta manera puede corregirse sin ofender a nadie (Gossen, G., 1989: 152-154).

Observemos algunas de las características más importantes, en cuanto a estructura y contenido de los ochenta y tres machiotlatolli o proverbios entre los antiguos nahuas que se registran en el Libro VI del *Códice Florentino*.

En la mayoría de los casos los machiotlatolli se presentan en forma aseverativa en la que:

- se exponen normas de conducta deseables:

Tlaco-qual-li mo - nequi (65) (Moderación)
 mediano-bueno-Abs 3ª.refl-querer
 Medianamente bueno se quiere

- o bien, caracteres ideales o admirables:

Ix - petz (5) (Perspicaz)
 ojo-pirita
 Ojo de pirita

- o bien, actividades generales:

Tlaca-yotl eoa (66) (Trabajo comunitario)
 humano-ABT partir
 La humanidad parte

Aunque en menor número, también de manera relevante aparecen los machiotlatolli en forma negativa, en los que principalmente:

- se descalifican o critican transgresiones sociales:

A - icnopil- pan nemiliz - tli (69) (Violación jerarquía social)
 no-desamparado-POSP vida-ABS

No es vida de desamparados

- o bien, caracteres viciosos o defectuosos:

A - on - mati i - ix - co i - cpac (18) (Sucio o descuidado físicamente)
no-DIR-saber 3ªPOS-rostro-LOC 3ªPOS-POSP

No sabe dónde está su enfrente, su arriba.

Ayac xic - tli in tlal - ti - cpac (8) (Soberbia)

nadie ombligo-Abs tierra-lig-posp

Nadie es ombligo en la tierra

Sin pretender ser exhaustivos en el análisis de los aspectos de organización morfosintáctica, fonética-fonológica y lógico-semántica, que nos reservaremos para el capítulo correspondiente, puede observarse que:

1. Una parte considerable de los machiotlatolli se refiere a caracteres relativos a personas o individuos que particularmente resaltan de los demás, en función de algún rasgo de conducta que los caracteriza. Casi siempre este rasgo se refiere más que a una virtud o aspecto positivo, a un vicio, defecto o aspecto negativo. Tienen como estructura sobresaliente el estar constituidos por una sola lexía. Observemos algunos ejemplos:

Ma - zol (22)
mano-vieja (usada)
Mano vieja

(Persona que roba, es decir, el ladrón)

To - tlaniz (27)
1ªplPOS-tibia
Nuestra tibia

(El que presume falsamente o sin fundamento real)

Ix - nex (33)
cara-ceniza
Cara de ceniza

(El ingenuo al creer que las faltas de conducta son ocultables)

Ten - quauitl (14)
labios-madera

(El que se excede en el volumen y extensión de su habla)

Labios de madera

A -om-matoca (19)

no-DIR-tocarse

No se toca

(El sucio o descuidado en su físico)

Mo - cicinoa (37)

3ªREF-alabar

se alaba

(El soberbio o vanidoso)

2. Otra estructura común a varios machiotlatolli, es la configuración de un esquema dual. Una misma lexía o bien una misma frase se presenta tanto para la primera, como posteriormente para segunda personas del singular, en la que se atienden aspectos de relación interpersonal:

Ni - no - toc - uihuitla

1ªsSJ-1ªsPOS-caña tierna de maíz-arrancar

Arranco mi caña tierna de maíz

(Deslealtad)

Ti - mo - toc - uihuitla (16)

2ªsSJ-2ªsPOS-caña tierna de maíz-arrancar

Arrancas tu caña tierna de maíz

Ni - tla - cocoloa

1ªsSJ-PIND-ir dando vueltas

Voy dando vueltas

(Mentira o parcialidad)

Ti - tla - cocoloa

2ªsSJ-PIND-ir dando vueltas

vas dando vueltas

Uel n- omi - uh

bien 1ªsPOS-hueso-POSE

Bien mi hueso

uel m- omi - uh (29)

bien 2ªsPOS-hueso-POSE

bien tu hueso

(Respeto a propiedad ajena)

3. Aparece también la estructura de los machiotlatolli en forma de una pregunta, que más que indagar sobre algo desconocido, tiende a negar lo que se dice⁵ con el fin de lograr el consenso del otro en torno de algún aspecto de conducta criticable:

¿cuix ixquich qu - itta in huitzitzil- tzin? (Desconsideración)
 acaso todo 3ªsOB-ver DET colibrí-DIM
 ¿Acaso todo lo ve el colibrí pequeño?

¿cuix ni - xilo - tl nech - iti - tzayana - z?(47) (Indiscreción)
 acaso 1ªsSJ-jilote-ABS 1ªsOB-dentro-desgranar-fut
 ¿Acaso yo soy jilote para que me desgranare por dentro?

4. Finalmente aparece el modo imperativo u optativo, casi siempre vinculado con la manifestación de un matiz de ironía con respecto a lo que se dice:

Ma quimich-pil o - c - on - atli - c (46) (Lo inconcluso)
 opt ratón-DIM pret-3ªOB-DIR-beber-pret
 Que el ratoncito se lo haya bebido

Es importante observar que los machiotlatolli no siempre tienen que ver con enseñanzas morales,⁶ aunque en la gran mayoría de ellos se comprendan, sino que atienden a conceptos que de manera breve son expresados por una comunidad por medio de una lexía o de un sintagma conciso en torno de una actividad, situación o forma de ser individual o común a esa cultura, y que se insertan en discursos más amplios o que responden a contextos en los que aparecen calificados o valorados dentro de los criterios axiológicos de la sociedad de los antiguos nahuas.

En este sentido, tenemos que es precisamente esa carga valorativa social que los antiguos nahuas hacían en torno de una actividad, situación o carácter individual o común, y que se manifiesta en expresiones concisas de su propia lengua, lo que

⁵ Es importante a este respecto señalar que mientras que en español y en las lenguas derivadas del latín, en las que ésta es una figura conocida como pregunta retórica o interrogación, el recurso sirve para afirmar lo que supuestamente se pregunta, en náhuatl sirve para lo opuesto, es decir, para negarlo.

⁶ Piénsese por ejemplo en el machiotlatolli 62: *noyollo iiztaya, moyollo iiztaya* (mi corazón se blanquea, tu corazón se blanquea) en donde la expresión se dirige a manifestar el deseo, la alegría o el ímpetu que un determinado objeto despierta en cualquier persona.

particulariza a los machiotlatolli de otros tipos de discursos, géneros y modelos discursivos.

Por lo anterior, puede decirse entonces que los machiotlatolli son expresiones concisas en lengua náhuatl que valoran socialmente la tipicidad de una actividad, situación o forma de ser individual o común dentro del contexto cultural de los antiguos nahuas.

II.

ANÁLISIS DE LOS ZAZANILES
O ADIVINANZAS
DEL LIBRO VI
DEL *CÓDICE FLORENTINO*.

2.1. Aspectos gramaticales relevantes de los zazaniles.

En este capítulo analizaremos los cuarenta y seis zazaniles que integran el corpus total rescatado por Sahagún a través de sus informantes nahuas. Particularmente, nos centraremos en el análisis de los dos sintagmas de contenido variable, y que constituyen las partes más importantes del zazanil, pues en ellos se contiene tanto el enigma planteado como su respectiva resolución; ambos tienen una mutua correspondencia intrínseca, y por lo tanto deben ser estudiados en forma interdependiente. Así, estos dos sintagmas serán analizados de la siguiente manera:

1. **Predicación:** aquello que se dice o predica de la lexía a adivinar, y que, como se señaló en el capítulo anterior, conforma el segundo sintagma de la estructura total del zazanil.
2. **Rol:** la lexía a adivinar, y que forma parte del quinto y último sintagma de la estructura total del zazanil.¹

Las entidades rol y predicación son, por lo tanto, funcionalmente interdependientes, una está en función de la otra. Esto no quiere decir que a un rol corresponda una sola predicación o viceversa, pues en algunas ocasiones un mismo rol puede ser descrito a través de dos o más predicaciones distintas, y sin embargo la relación rol - predicación no se ve en modo alguno alterada. Por otro lado, esta interrelación rol - predicación nos permitirá entender que la totalidad que constituye el sintagma de la predicación no es un mero conglomerado de elementos, sino un conjunto en donde se manifiesta una relación determinada entre los elementos que lo

¹ Es importante mencionar aquí que "rol" es un término que está en función de la predicación, es decir, su ámbito de acción se ubica exclusivamente dentro del discurso, más que dentro de un ámbito de referencia extralingüística (Fauconnier, G., 1985: 39). En nuestro caso, como se ha señalado, el rol designará exclusivamente a aquella lexía a adivinar en función de la cual se emite una predicación, siendo así rol y predicación interdependientes, y no al objeto real de referencia extralingüística.

componen y a la vez de cada uno de los elementos con la totalidad que integran, en función todos ellos, por supuesto, del rol a adivinar y de sus rasgos semánticos relevantes.

Podríamos decir que cada uno de estos elementos posee una finalidad y cada constituyente se distingue de los demás por la parte que representa en el cumplimiento de esta finalidad (Ducrot, O. y Todorov, T., 1974: 246). Consideramos que, de esta manera, describir gramaticalmente estos dos sintagmas que integran la relación: rol – predicación, realizadas en cada uno de los zazaniles, podrá ayudarnos a identificar, a partir de su configuración morfosintáctica, la red de dependencias en y entre los espacios mentales que los organizan y particularizan.

I. El rol a adivinar.

La palabra que da respuesta al enigma planteado por el zazanil, es en todos los casos, un nominal sustantivo. Es importante recordar que los sustantivos en lengua náhuatl pueden dividirse fundamentalmente en dos tipos: los primarios y los derivados. El criterio de esta categorización es prioritariamente morfológico, según la raíz y los sufijos que componen el nominal.

En relación con lo anterior, observamos que los nominales que constituyen el núcleo de la respuesta del zazanil, pueden organizarse de la siguiente manera:

Sustantivos primarios o simples, compuestos por una raíz nominal y los sufijos absolutivos -tl, -tli, -li:

atemi-tl (6)²

piojo-ABS

miyaoa-tl (11)

espiga de maíz-ABS

² Los números que aparecen en el paréntesis corresponden al número del zazanil según la organización presentado en el *Corpus textual*.

<i>azca-tl</i> (21)	<i>papalo-tl</i> (39)
hormiga-ABS	mariposa-ABS
<i>cuezcoma-tl</i> (20)	<i>pinaca-tl</i> (40)
troje-ABS	pinacate-ABS
<i>malaca-tl</i> (36, 46)	<i>xonaca-tl</i> (24, 25)
malacate-ABS	cebolleta-ABS
<i>ayacach-tli</i> (45)	<i>nacoch-tli</i> (3)
sonaja-ABS	arete-ABS
<i>cacax-tli</i> (28)	<i>tepuz-tli</i> (30)
cacaxtle-ABS	hacha-ABS
<i>acel-li</i> (13)	<i>chil-li</i> (38)
piojo-ABS	chile-ABS
<i>apilol-li</i> (4)	
cántaro-ABS	

Dentro del mismo grupo nominal, aparecen los nombres compuestos integrados por dos raíces nominales con la pérdida del sufijo absoluto de la primera, y sufijo absoluto de la segunda en -tl:

<i>yaca-cuitla-tl</i> (29)	<i>ol-mai-tl</i> (22)
excremento-nariz-ABS (moco)	hule-mano-ABS (palillos de hule)

Y los nombres compuestos integrados por una primer raíz nominal y un nominal con sufijo absolutivo -li:

chichi-cuitlapil-li (37)

perro-cola-ABS

Aparecen también los sustantivos primarios o simples sin sufijo absolutivo:

tozan (12)

tuza

tecpin (41)³

pulga

Posteriormente, aparecen los nombres poseídos que designan partes del cuerpo, compuestos por un prefijo posesivo y una raíz nominal:

to-yac (15)

1ªPOSpl-nariz

to-camac (16)

1ªPOSpl-boca

t-ixtelolo (14)

1ªPOSpl-ojo(s)

to-mapil (17, 18)

1ªPOSpl-dedo(s)

to-zti (5)

1ªPOSpl-uña(s)

to-tlanqua (19)

1ªPOSpl-rodilla(s)

En todos estos casos el posesivo en primera persona del plural, nuestro (a) (s) tiene un sentido genérico, pues se refiere a la posesión inalienable que los humanos tienen sobre las partes de su cuerpo.

³ También es posible *tecpin-tli*.

Cuando la posesión se refiere a poseedores no humanos, aparece un nominal que marca a aquél de quien es la posesión y luego el nombre poseído:

chichi i - cuitl (44)

perro 3ªPOSs-excremento

Sustantivos derivados verbales de paciente, compuestos de un prefijo indefinido de objeto *-tla*, un verbo transitivo impersonal terminado en *-lo* y que pierde la *-o*, al añadirse el sufijo *-li*:⁴

tla- chinol- li (34)

p.ind-quema-ABS (quema, chamusquina)

tla- quetzal- li (35)

p.ind-detiene-ABS (pilar)

Finalmente, aparecen los préstamos tomados de la lengua castellana.⁵ Primero, un nominal tomado directamente del castellano con algunas modificaciones

⁴ Vid. "El paciente" 1) Los derivados del impersonal (Sullivan, T., 1998: 126).

⁵ Ciertamente no erró Nebrija al decir a los Reyes Católicos que la lengua fue siempre compañera del imperio. Un fenómeno de importancia filológica es la rápida presencia y adopción de hispanismos en la lengua náhuatl dentro de sus diversas modalidades discursivas, y en nuestro caso dentro del zapanil. Sabemos que el grado de asimilación en los préstamos de otras lenguas varía según las necesidades económicas, las tradiciones familiares y la intensidad de los contactos. La lengua náhuatl, en este sentido, no podía haber escapado al influjo de la del conquistador español. El léxico es, según Pottier, el nivel más estrechamente vinculado a la realidad del ambiente y a la vida cotidiana, por lo que en relación con otros niveles de la lengua (el sintáctico, por ejemplo, en el que los fenómenos de adopción y modificación son mucho más lentos), el nivel léxico puede variar con bastante intensidad (Pottier, B., 1985: 310). Así, ante la aparición en la vida cotidiana de los antiguos nahuas de objetos de procedencia hispánica como el sacabuche y la camisa, y a pesar de la abundancia de recursos léxicos que ofrece la propia lengua náhuatl, el nombre español fue adoptado dentro del repertorio léxico náhuatl. Según señala Pablo González Casanova, poco afortunado parece haber sido el intento de Fray Alonso de Molina de componer en náhuatl vocablos de procedencia hispánica, que además de no reflejar del todo las concepciones a las que se quería hacer referencia, pronto cayeron, por las complejidades del artificio, en desuso (González Casanova, P., 1977: 129). Finalmente, en estos dos hispanismos, sacabuche y camisa, no sólo observamos la adopción léxica, sino la adaptación fonética, en donde la elección se dirige a los fonemas más próximos a los de la lengua de origen sacabuche < zacapuch, morfológica to-camisa y gramatical al ser incorporada en un sintagma con sentido.

fonéticas: el fonema bilabial oclusivo sonoro /b/ se torna sordo /p/ y pierde la última vocal /e/:

sacapuch (7)

sacabuche

Y un nombre de procedencia hispánica, aunque con el prefijo de poseído de la lengua náhuatl:

to - camisa (26)

1ªPOSp1-camisa

Con base en el análisis anterior, podemos decir que, además de que el rol a adivinar está constituido, siempre y en todos los zazaniles del repertorio, por una lexía nominal, ésta es en la mayoría de los casos un nominal primario o simple, y en otros aunque puede tratarse de un nominal compuesto, no tenemos del todo fenómenos complejos de composición. Este factor es relevante puesto que, como tendremos ocasión de analizar con mayor detalle más adelante, al tratarse de nominales que designan genéricamente cosas o seres concretos, y no nombres de persona, seres, objetos o lugares en alto grado específicos, el rol, que resuelve el enigma planteado por la predicación, suele involucrar un solo dominio,⁶ a diferencia de la predicación, que plantea el enigma del zazanil y en donde por un lado aparecen varias lexías, y por otro, las lexías nominales presentan fenómenos mucho más complejos de composición, por lo que se involucran en el caso de la predicación de uno a varios dominios.

A propósito del préstamo de palabras españolas al náhuatl del siglo XVI, y en particular a las que conciernen a ámbitos institucionales, véase el estudio de Thelma Sullivan, 1987: 34-38; en relación con préstamos más recientes, *vid.* Escalante Hernández, R., *El cuicateco*, 1962; Lastra de Suárez, Y., *El náhuatl en el estado de Morelos*; Dávila Garibi, J. I., *La escritura del idioma náhuatl a través de los siglos*.

⁶ A reserva de tratar este aspecto con mayor detenimiento en apartados posteriores, *vid. infra*. Cap. 2.2., por lo pronto adelantamos que un dominio se refiere en general a cualquier tipo de conceptualización, complejo cultural o sistema de conocimiento (Montes de Oca, M., 2000: 111).

II. La predicación.

Fundamentalmente, la predicación, lo que se dice del rol a adivinar o lo planteado en el enigma del zazanil, está organizada morfosintácticamente ya sea por medio de un sintagma nominal, o bien por medio de un predicado.

2.1 Sintagmas nominales.

1) Cuando el sintagma (S) está constituido exclusivamente por un sola lexía o forma nominal (N).

$$S = N.$$

Tomatl (tomate) (32):

Huipil- titich

huipil - estrecho

que tiene un huipil estrecho

En el zazanil anterior, el sintagma de la predicación está compuesto por una sola lexía nominal, un núcleo sustantivo. Por lo tanto, la construcción necesariamente marca una correspondencia semántica entre la lexía de la predicación y la lexía del rol a adivinar.

1.1) Algunas veces esta forma o lexía nominal puede aparecer con uno o dos modificadores adverbiales (MD):

$$S = MD + MD + N$$

Malacatl (malacate) (36):

*zan cem- ilhui - tl otz- tli*⁷

⁷ Aunque *cem-ilhui-tl* no es morfológicamente un adverbio, pues el sufijo absoluto la nominaliza, aquí cumple la función de un adverbio temporal o bien de un complemento circunstancial.

sólo un-día-ABS embarazada-ABS
de sólo un día embarazada

2) En otras ocasiones, el sintagma de la predicación (S) se compone de dos lexías o formas nominales (N), dos núcleos sustantivos:

$$S = N + N$$

Tomapil (nuestros dedos) (17):

ix- naca- papatz, cuexcoch- cacalach

rostro-carne -blando nuca - sonaja de barro

que tiene rostro carnosos blando, y nuca de sonaja de barro

Tomapil (nuestros dedos) (18):

ix- naca quech- omi- yo

rostro-carne cuello-hueso-POS

que tiene rostro carnosos, y cuello lleno de huesos

Tixtelolo (nuestros ojos) (14):

tezca- tzin- tli acxoya- cal- e- ti- ca

espejo-DIM-ABS abeto- casa-POSE-lig-POSP

que tiene unos espejitos por el dueño de la casa de abeto.

En los casos hasta ahora presentados, observamos que las lexías enunciadas en la predicación, núcleos sustantivos de un sintagma nominal, se refieren a la descripción de partes constitutivas del rol a adivinar.

3) Cuando el sintagma de la predicación (S) se compone de una forma o lexía nominal (N) y por un núcleo verbal (V):

$$S = N + V$$

Zacapuch (sacabuche) (7):

coco- zaca- tzin mo- cui- cuica- tia

hueco-zacate-DIM REF-RED-cantar-APL.

un zacatito hueco que se hace cantar

Tziquaoaztli (peine) (10):

i- ce- xo- cue- tzin mo- te- atemilia

3ªsPOS-una-pierna-falda-DIM REF-PIND-despiojar

su faldita de una pierna despioja a la gente

Este grupo puede presentar las siguientes variantes:

3.1.) El sintagma se integra de dos lexías nominales (N) y dos lexías verbales.

$$S = N + V + N + V$$

Tlachinolli (quema) (34):

cuetzal- li te- yacana, cacal- in te- toca- ti- uh

cardenal-ABS PIND-guiar cuervo-ABS PIND-seguir-lig-VAX.

un cardenal que guía, un cuervo que va siguiendo

3.2) El sintagma se integra de una lexía nominal (N) con un modificador adjetivo que marca el color (MD) y una lexía verbal (V):

$$S = MD + N + V$$

Tecpin (pulga) (41):

tlatlauhqui te- tl cholo- ti- uh

rojo piedra-ABS saltar-lig-VAX

una piedra roja que va saltando

3.3.) El sintagma se integra de una lexía o forma nominal (N) y una lexía verbal (V) que presenta un modificador adverbial (MD):

$$S = N + MD + V$$

Tozan (tuza) (12):

tetzau- ilama *tlal- lan* *ila- cua- cua*
 espantosa-vieja tierra-LOC PIND-RED-comer
 una vieja espantosa que bajo la tierra roe

Toyac (nuestra nariz) (15):

tepe- tlamimilol- li *i- iti- c* *a- meya*
 cerro-invertido-ABS 3ªPOSS-interior-LOC agua-fluye
 un cerro invertido en cuyo interior fluye agua

Nacochtli (arete u orejera) (3):

chalchiuh-teponaz-tli *naca- ti-ca* *cuitlalpi- t- oc*
 precioso-tambor-ABS carne-lig-INS estar ceñido- lig- VAX
 un precioso tambor que está ceñido con carne

Cuezcomatl (troje) (20):

zaca- tzon- te- ilama *tequiyaoa- c* *mo- que- quetza*
 zacate-cabello-piedra-vieja entrada-LOC REF-RED-levantar
 una vieja de piedra con cabellos de zacate que en la entrada se levanta

Aceli (liendre) (13):

teocuitla- polo-tziqui- tzin *yapal- ich- ti- ca* *mecayoti- ca*
 oro/plata-DES-poco-DIM negro-hilo-lig-POSP atar- VAX
 un pedacillo de plata que a un hilo negro está atado

Xonacatl (cebollita) (25):

quaiztal-comoc-tzin, quetzal- li c- on- man- ti- ca
 canas-jarro-DIM plumas verdes-ABS 3ªOBs-DIR-extender-lig-VAX
 largas
 un jarrito canoso, que plumas verdes largas va extendiendo

Cacaxtli (cacaxtle) (28):

omicicuil- pa-pam- pul otili-ca mo- quetza- t- icac
 costilla-RED-hilera-DES camino-POSP REF-levantar-lig-VAX
 fea hilera de costillas que en el camino se levanta de pie

Azcatl (hormiga) (21):

tlapal- te- pitzac- tli, ayoui te- qua
 roja-piedra-delgada-ABS fácilmente PIND-morder
 una piedra roja delgada, que fácilmente a la gente muerde

Teccizmamaque (caracoles) (8):

cacatzac- tli temetz- ti- ca tla- cuiloa
 negro-ABS plomo-lig-INS PIND-dibujar
 un negro que con plomo dibuja

Apilolli (cántaro) (4):

quau- tzocol- tzin mictlan om- mati
 madera-vasija-DIM inframundo DIR-conocer
 vasijita de madera que el inframundo va a conocer

Chichi icuitl (excremento del perro) (44):

otli-ca eoa- ti- ca pal- te- tzocoton

camino-POSP levantar-lig-VAX negra-piedra-pequeño
 en el camino está levantada una negra piedra pequeña

Ecaoaztli (escalera) (31):

te-tlapan-ten-co mo-que-quetza quatecom-pol
 piedra-azotea-POSP-LOC REF-RED-levantar cabeza-DES
 al borde de la azotea de piedra se levanta una fea cabezota

3.4.) El sintagma se integra de una lexía nominal (N) con un modificador adjetivo que marca el color (MD), una lexía verbal (V) y un modificador adverbial o de objeto directo:

$$S = MD + N + MD + V$$

Ilhuicatl (cielo) (1):

xoxouhqui xical-tzin-tli, mumuchi-tl on-temi
 azul jicara-DIM-ABS maíz tostado-ABS DIR-estar lleno
 una jicarita azul, de maíz tostado llena

Xonacatl (cebolleta) (24):

iztac te-tzin-tli, quetzal-li c-on-man-ti-ca
 blanco piedra-DIM-ABS plumas verdes-ABS 3^oOBs-DIR-extender-lig-VAX
 largas
 una piedrita blanca, que plumas verdes largas va extendiendo

Es importante señalar que mientras la lexía del rol a adivinar suele ser un nominal sustantivo simple, la lexía que aparece en la predicación es siempre uno compuesto.⁸

⁸ Esto puede darnos algunos visos sobre un procedimiento o estrategia de producción discursiva: complejidad para llegar a simplicidad; sin embargo, la pertinencia de esta observación sólo podrá ser respaldada una vez concluido el análisis y atados los cabos que de éste procedan.

2.2. Los predicados.

Con un rango menor, se presentan los zazaniles en los que la predicación consiste de un predicado, es decir, no hay ninguna lexía que sea un núcleo sustantivo modificado por otras lexías. El elemento central en importancia de este tipo de construcciones es la lexía verbal.

1) Cuando el sintagma se integra de dos formas o lexías verbales (V):

$$S = V + V$$

Olmaitl (palillos de hule) (22):

x- on- cholo, n- on- cholo- z

2ªsSJ-DIR-saltar 1ªsSJ-DIR-saltar-fut

salta,

saltaré

Omichicaoaztli (raspador de hueso) (27):

c- omicicuil- tataca chiquilich- tzatzi- t- oc

3ªsOB-costilla-rascar cigarra- gritar -lig- VAX

le rascan las costillas y como cigarra está gritando

2. Cuando el sintagma de la predicación está constituido de una forma o lexía verbal (V) y un modificador adverbial o de objeto directo (MD):

$$S = MD + V$$

Uiztli (espina de maguey) (9):

ilhuica- c om- mapilo- t- oqu- e

cielo-LOC DIR-señalar con dedo-lig-VAX-pl.

al cielo van señalando con los dedos

Tetl (piedra) (43):

otli-ca te- qua- ti- ca

camino-POS PIND-morder-lig-VAX

en el camino a la gente está mordiendo

Totlanqua (nuestras rodillas) (19):

ix- te- xoloch- tzi- tzin quin- topeuh- ti- uh

rostro-piedra-plegado-DIM-pl 3ªplOB-empujar-lig-VAX

rostros de piedra plegaditos va empujando

Dentro de este grupo se presentan las siguientes variantes:

2.1) El sintagma se integra por dos lexías o formas verbales (V) y un modificador (MD):

$$S = MD + V + V$$

Papalotl (mariposa) (39):

tepetozca- tl qui- toca mo- mama- tlaxcalo- ti- uh

colina-ABS 3ªsOB-seguir REF-llevar en espalda-hacer tortillas-lig-VAX

que la colina sigue y va haciendo tortillas en la espalda

Tepuztli (hacha) (30):

quauh- tla calaqui nenepilo- ti- uh

árbol-ABN entrar colgar la lengua-lig-VAX

al bosque entra y va colgando la lengua

Malacatl (malacate) (46):

i- ne- itotia- yan qui- iteti- que, c- otzti- que

3ªsPOS-REF-bailar-POSP 3ªsOB-preñar-pl 3ªsOB-embarazar- pl

en su baile lo preñaron, lo embarazaron

2.2.) El sintagma se integra de dos modificadores adverbiales o de objeto directo (MD) y una lexía o forma verbal (V):

$$S = MD + MD + V$$

Chilli (chile) (38):

chimal- li i- iti- c ten- ti- ca
 rodela-ABS 3^asPOS-interior-LOC estar lleno-lig-VAX
 de rodela en su interior está lleno

Nexcomitl (olla de lejía) (42):

te- t- icpac to- tolon cuica- t- icac
 piedra-lig-POSP RED-redondo cantar-lig-VAX
 sobre las piedras redondo está cantando de pie

Tozti (nuestras uñas) (5):

matlac- tin tepatlac- tli qui- mo- mama-ti- mani
 diez-ABS losa-ABS 3^asOB-REF-cargar-lig-VAX
 diez losas que se las carga por todos lados

Tlaquetzalli (pilar) (35):

i- te- te- cac, te- cal- tempan mo- que- quetza
 3^asPOS-RED-piedra-sandalia piedra-casa-POSP REF-RED-levantar
 en sus sandalias de piedra, en los bordes de la casa de piedra se levanta

Chichi icuitl (cola del perro) (37):

texcal-tempa mo- que- quetza- t- icac pan- colo -li
 fogón-POSP REF-RED- levantar-lig-VAX ADV-curvado-ABS
 al borde del fogón se está levantando curvado de arriba

2.3) El sintagma se integra de dos lexías o formas nominales (V) y dos modificadores (MD):

$$S = MD + V + MD + V$$

Uitzmallotl (aguja) (2):

i- cuiltaxcol qu- iluilana, tepetozca- tl qui- toca
 3ªsPOS-tripa 3ªsOB-arrastrar colina-ABS 3ªsOB-meter
 arrastra su tripa , y en la colina la mete

Yacacuitlatl (moco) (29):

i- tlacoyoc- tempan ti- c- ma- cui- ti- uetzi, tlal- li
 3ªsPOS-agujero-POSP 1ªplSJ-3ªsOB-mano-tomar-lig-VAX tierra-ABS
 del borde de su agujero lo tomamos con la mano rápido, con tierra
ti- c- quappitzoa
 1ªplSJ-3ªsOB-endurecer
 lo endurecemos.

Atemitl (piojo) (6):

tlil-quauh-tla om- m- ana, iztac tepatlac-pan hual-miqui
 negro-árbol-ABN DIR-REF-atrapar blanco losa-POSP DIR-morir
 en un bosque negro va a atraparse, sobre una losa blanca viene a morir

2.4.) El sintagma se compone de tres formas o lexías verbales (V) y tres modificadores (MD):

$$S = MD + V + MD + V + MD + V$$

Maxtlatl (braguero) (23):

nipa ni- yauh, nipa xi- yauh, ompa t- on- to- namiqui- z- que

aquí 1^asSJ-ir allí 2^asgSJ-ir allá 1^aplSJ-DIR-REF-encontrar-fut-pl
 aquí voy, allí ve, por allá nos encontraremos

Tocamac (nuestra boca) (16):

tecpa- ti- ca texoa, cuetlax- tli oncan onoc, naca- ti- ca tzacqui
 pedernal-lig-INS moler cuero-ABS allá estar tendido carne-lig-INS cerrar
 con pedernales muele, un cuero allá se tiende, con carne cerrado

En todos estos zazaniles se involucran fundamentalmente procesos; sin embargo, en algunos de estos zazaniles, la lexía verbal ha derivado de un nominal o tiene una estrecha relación con él, o bien incorpora raíces nominales.

Finalmente podemos señalar que en todos los zazaniles el rol está constituido por una lexía nominal, prioritariamente simple. En la predicación, mientras tanto, las lexías nominales que la integran son casi indefectiblemente compuestas.

En este apartado hemos señalado que la organización morfosintáctica de los elementos léxicos dentro de la predicación en el sintagma que plantea el enigma del zazanil, ofrece datos de relevancia para comprender lo que sucede en el nivel semántico. El sintagma que integra el enigma planteado por el zazanil y que conforma la predicación, manifiesta a nivel gramatical la relación entre los elementos que conducen a la respuesta conformada por una lexía o forma nominal a adivinar, el rol, y que como veremos en los dos subcapítulos siguientes, esta distribución gramatical nos permitirá observar algunas correspondencias que operan en los dominios e imágenes kinestéticas.

ESTA TESIS NO SALE
 DE LA BIBLIOTECA

2.2. Los esquemas de imagen kinestética de los zazaniles.

En el apartado anterior empezamos a observar que la organización sintáctica de la predicación en función del rol a adivinar, podía revelarnos parte de los que sucede en el nivel semántico. Esto no sólo nos habla de la red de relaciones que, como sistema de lengua, permea al zazanil en tanto que discurso, sino que nos permite acercarnos a entender que lo que sucede en la expresión lingüística es el resultado de la relación entre la vida cultural y pragmática de una sociedad y la estructura conceptual con la que interactúan y se comunican sus individuos.

En este apartado, nos acercaremos ahora a los esquemas de imagen kinestética que proveen las estructuras mínimas necesarias para configurar modelos cognitivos.

Identificaremos en la medida de nuestras posibilidades los esquemas de imagen kinestética que se hallan en las estructuras profundas de las operaciones en y entre los dominios de la predicación (P) y del rol a adivinar (R). Asimismo, analizaremos cómo muchos de estos esquemas de imagen kinestética pueden aportar algunos datos sobre la percepción de los objetos y seres del entorno cotidiano de los nahuas del siglo XVI.

A continuación presentaremos los zazaniles, en su interrelación rol a adivinar (R) y predicación (P), organizados según el esquema de imagen kinestética al que pertenecen:

ESQUEMA DE CONTINENTE – CONTENIDO

(R) *Ilhuicatl*. (P) *xoxouhqui xicaltzitli, mumuchitl ontemi*. (1)

(R) El cielo. (P) azul jicarita, de maíz tostado llena.

Por una parte, dentro de la predicación, la jicarita (*xicaltzintli*) está llena (*ontemi*) de maíz tostado (*mumuchitl*). La jícara entonces es planteada en términos

de un continente que guarda dentro de sí un contenido: el maíz tostado. En este sentido, la relación entre la jicarita y el maíz tostado revela un esquema de imagen kinestética de continente-contenido, en el que por lo tanto, existe una relación de mutua implicación lógica: continente \Leftrightarrow contenido, y contenido \Leftrightarrow continente, esto es, para que algo pueda ser continente necesita serlo de un contenido y a su vez para que algo sea contenido es porque algo lo contiene, un continente. Así, el cielo (*ilhuicatl*) puede ser interpretado, por lo tanto, en términos de un continente, como en la predicación lo era la jicarita (*xicaltzintli*), que dentro de su interior recibe un contenido, las nubes, y que en la predicación dicho contenido era el maíz tostado (*mumuchitl*).

(R) *Yacacuitlatl*. (P) *itlacoyoctempan ticmacuitiuetzi, tlalli ic ticquappitzoa*. (29)

(R) El moco. (P) del borde de su agujero lo tomamos con la mano rápido, con tierra lo endurecemos.

Dentro de la predicación, un hoyo (*itlacoyoc- [tli]*), en tanto que concavidad con una pared inferior y laterales, capaces de recibir o de ser receptáculo de algo, es conectado con la fosa nasal que es el receptáculo o continente del moco (*yacacuitlatl*). El esquema de imagen kinestética continente-contenido permite la relación, entre dos continentes, el hoyo y la fosa nasal, para llegar al contenido (*yacacuitlatl*) de este último continente.

(R) *Cuitlatl*. (P) *ye oalquiza xiccui moteuh*. (33)

(R) El excremento. (P) ya viene saliendo, toma tu piedra.

En la predicación, el rol a adivinar, el excremento (*cuitlatl*) es referido en términos de algo que sale (*oalquiza*) de un interior. En este sentido, el cuerpo del hombre, en lo particular su intestino, es entendido como un continente que guarda dentro de sí un contenido para desecharse, el excremento.¹

¹ El zazanil cuyo rol a adivinar es el excremento permanece aunque con pequeñas variantes:

ipan se: a:tlawtli	sobre una barranca
tikna:mikis ti:gre:h	nada más con una piedra

(R) *Chilli*. (P) *chimalli iitic tentica*. (38)

(R) El chile. (P) de rodela en su interior está lleno.

Este zazanil, el chile (*chilli*) es visualizado como un elemento capaz de contener, como se señala en la predicación *iitic* (por dentro, o en su interior), un contenido, que en este caso serían sus semillas, referidas como rodela (*chimalli*).

(R) *Tomatl*. (P) *Huipiltitich*. (32)

(R) El tomate. (P) huipil apretado.

Partiendo de la predicación, un huipil apretado (*huipiltitich*) es percibido como el elemento que contiene o recubre a la mujer y que, dentro de este mismo criterio permite la relación entre la cáscara que constituye la cubierta exterior de lo que es propiamente el fruto del tomate (*tomatl*).

En algunas ocasiones, el esquema de imagen kinestética continente-contenido es complementado con otros esquemas:

(R) *Tocamisa*. (P) *excampa ticalaqui, zan cecni tiquiza*. (26)

(R) Nuestra camisa. (P) por tres partes entramos, sólo por otra salimos.

El rol a adivinar, nuestra camisa (*tocamisa*)² es conceptualizada como un continente al que se puede entrar (*calaqui*) y del que se puede salir (*quiza*), es decir, es un receptáculo para el hombre, quien viste la camisa, con un dentro, al ponérsela y un fuera, al quitársela. Así mismo en la predicación se enuncia que este continente

sanka te:tl te enfrentas a un tigre
mokwitl es tu excremento (Amith, J., 1997: 182)

Amith explica que la barranca se refiere a la escisión entre una nalga y otra en el cuerpo humano, el tigre es el excremento "rayadito", y la piedra era utilizada, ante la ausencia del papel higiénico o algo similar, para limpiarse el ano (Amith, J., 1997: 207); o bien para tapar el excremento una vez que se defecaba (Díaz Cántora, S., 1995 c: n. 209, p. 135).

² A partir del nombre hispánico camisa se hizo en lengua náhuatl la forma verbal *camisatia*. *nino.*, vestirse la camisa (Molina, A., 1970: 12); la camisa pronto ganó terreno al *xicolli*, pieza que tenía mangas cortas, abierta por la parte de adelante y que se cerraba con cintas, o bien otra variante que no tenía aberturas y se pasaba por la cabeza, a modo de una camisa sin abertura frontal (Soustelle, J., 1956: 140).

posee varios lugares de acceso y salida, es decir, las partes sirven como base para definir la totalidad, la camisa; en primera instancia se mencionan tres que en la camisa forman los tres agujeros u orificios superiores: uno para el cuello por donde entra la cabeza, y dos para las mangas por donde entran las manos; y uno inferior, por el que se sale, es decir el de la cintura.

(R) *Toyac*. (P) *tepetlamimilolli iitic ameya*. (15)

(R) Nuestra nariz. (P) cerro invertido en cuyo interior fluye agua.

Por una parte dentro de la predicación, se dice que de un cerro (*tepe-[tl]*) fluye agua (*a-[tl] meya*). El cerro es planteado en términos de un continente que lleva dentro de sí un contenido, el agua. Así, por otra parte, dentro del rol a adivinar, la nariz (*toyac*) debe ser interpretada, por lo tanto, en términos de un continente, como en la predicación lo era el cerro (*tepe-[tl]*), que dentro de su interior recibe un contenido, la mucosidad fluida, y que en la predicación dicho contenido era el agua. Se manifiesta además el esquema de imagen kinestética arriba-abajo, pues al estar invertido (*tlamimilolli*) el continente por lo tanto, hace que fluya el contenido que guardaba dentro de sí.

(R) *Malacatl*. (P) *zan cemilhuatl otztl*. (36)

(R) El malacate. (P) de sólo un día embarazada.

En la predicación se hace referencia a un estado propio de las mujeres, el de estar o ser embarazada (*otztl*). Siguiendo el esquema de imagen kinestética de continente-contenido, podemos observar que la mujer es planteada como un continente que guarda dentro de sí un contenido, el hijo. Por otra parte se involucra además el esquema de imagen kinestética de tipo activo-pasivo: estos atributos son trasladados del agente activo, la mujer o hilandera que realiza el llenado con hilo del malacate, al objeto pasivo que recibe dicho llenado, es decir, el malacate. Así éste es considerado como un agente activo que realiza su propia saturación y como un continente o receptáculo del hilo.

(R) *Malacatl*. (P) *ineitotiayan quitetique, cotztique*. (46)

(R) El malacate. (P) en su baile lo preñaron, lo embarazaron.

Como en el zazanil donde se evoca este mismo rol a adivinar, el malacate (*malacatl*), la predicación se refiere al estado de las mujeres cuando son embarazadas (*quitetique, cotztique*), y por lo tanto éstas durante cierto tiempo de su vida eran percibidas como continentes de los hijos próximos a nacer. Estos atributos son transferidos del agente activo que llena al malacate con hilo, al objeto pasivo que recibe dicha acción. En este zazanil, existe además la relación conceptual con un esquema de centro-periferia: el malacate se va llenando en su centro por el movimiento circular en torno de éste, es decir, el hilo es también considerado como la periferia alrededor del centro, que es el malacate.

ESQUEMA PARTE - TODO

(R) *Uiztmallotl*. (P) *icuitlaxcol quiuilana, tepetozcatl quitoca*. (2)

(R) La aguja. (P) su tripa arrastra, a la colina la mete.

Parte de la predicación del zazanil, da cuenta de un elemento constitutivo de una totalidad: la tripa de un cuerpo (*icuitlaxcol*), conformando este último la totalidad no enunciada. En este sentido, el zazanil responde a un esquema de imagen kinestética de tipo parte-todo. Esto nos permite comprender que la aguja (*uitzmallotl*) es concebida como una totalidad cuya parte es el hilo. Dentro de esta concepción por lo tanto, el hilo no sería un elemento adicional a la aguja, sino una de sus partes constitutivas al menos para realizar, o durante, el ejercicio de la costura. Ahora bien, otra parte de la predicación da cuenta de un elemento, que si bien no es percibido como constitutivo de la aguja sí está relacionado o forma parte, ya no estrictamente de la aguja, sino de la actividad de costura. La aguja y el hilo fundamentalmente están destinados a introducirse en una tela, que se relaciona con una colina (*tepetozcatl*), merced a la forma en diagonal en que se perciben,

recuérdese que las actividades de tejido y costura se realizan aún entre varios grupos indígenas atando un extremo de la tela a la parte superior de un pilar mientras la tejedora o costurera se halla sentada sobre sus piernas trabajando.

(R) *Tziquaoaztli*. (P) *icexocuetzin moteatemilia*. (10)

(R) El peine. (P) su faldita de una pierna despioja a la gente.

Aquí el peine (*tziquaoaztli*) forma una totalidad como el resultado de sus partes, por un lado físicas como las cerdas y el mango que se relacionan perceptivamente con la faldita (*cuetzin*) y que pende de una sola pierna (*icexo-*), y por otro lado, las facultativas como el despiojar a la gente (*moteatemilia*), para describir la totalidad a la que apelan e integran, es decir, al peine (*tziquaoaztli*).

(R) *Azcatl*. (P) *tlapaltepitzactli, ayoui tequa*. (21)

(R) La hormiga. (P) roja piedra delgada, [que] fácilmente muerde a la gente.

En este zazanil los atributos y facultades del rol a adivinar son considerados como las partes que definen e integran la totalidad. La predicación da cuenta de las partes atributivas de percepción visual y táctil como el color rojo (*tlapal-[li]*), la dureza –de aquí su relación con una piedra (*te-[tl]*)–, y su calidad de estrecha y larga (*pitzactli*), junto con las partes facultativas como que fácilmente muerde a la gente (*tequa*), para describir una entidad o totalidad, en este caso, la hormiga (*azcatl*).

(R) *Teccizmamaque*. (P) *cacatzactli temetztica tlacuiloa*. (8)

(R) Los caracoles. (P) negro [que] con plomo dibuja.

En este zazanil, la predicación da cuenta de dos partes fundamentales que integran a los caracoles (*teccizmamaque*): el gusano y el caparazón que por sus rasgos de color se relacionan visualmente con un plomo (*temetz-[tli]*) y con un negro (*cacatzactli*), y que conforman la totalidad perceptiva de los caracoles (*teccizmamaque*).

(R) *Tocamac*. (P) *tecpatica texoa cuetlaxtli oncan onoc nacatica tzacqui*. (16)

(R) Nuestra boca. (P) con pedernales muele, un cuero allá se tiende, con carne cerrado.

Una totalidad, la boca (*tocamac*) es descrita en la predicación, a través de las partes que la constituyen: las muelas, que por su filo y dureza se relacionan con los pedernales (*tecpa-[tl]*); la lengua que, por su forma alargada y flexibilidad se relacionan con una tira de cuero (*cuetlaxtli*); y los labios corresponden a la parte carnosa (*nacatica*) de la boca.

ESQUEMA DE CENTRO – PERIFERIA

Muchos de los esquemas de tipo parte-todo, cuentan con un esquema de jerarquía interna, que hacen que una de las partes de la totalidad sea considerada como central y las demás como periféricas:

(R) *Tixtelolo*. (P) *tezcatzintli axoyacaletica*. (14)

(R) Nuestros ojos. (P) espejito por el dueño de la casa de abeto.

Este zazanil responde a los esquemas de imagen kinestética de tipo parte-todo y centro-periferia. La entidad buscada dentro del rol a adivinar es el ojo (*tixtelolo*); para llegar a esta totalidad, se recurre al desglose de sus partes más representativas: el iris, parte que constituiría el centro del ojo, y las pestañas, la parte periférica considerada como la más relevante en torno del iris como centro. Con base en los rasgos o atributos el iris se relaciona con un espejito (*tezcatzintli*), que es enunciado dentro de la segunda lexía de la predicación como un dueño de la casa de abeto (*axoyacaletica*), es decir, en este caso visualmente quien ocuparía el centro de la casa; por otro lado, las ramas de abeto (*axoya-[tl]*) que conformarían la periferia de dicha casa como lo hacen las pestañas con el ojo.

(R) *Uitztli*. (P) *ilhucac ommapilotoque*. (9)

(R) Espina del maguey. (P) al cielo van señalando con los dedos.

Aquí, el esquema de imagen kinestética de tipo centro-periferia es la directriz de la relación expuesta en este zazanil. Por un lado, tenemos que la predicación plantea dentro de la lexía verbal que ciertos elementos van señalando con los dedos (*ommapilotoque*) al cielo (*ilhuicac*). Tenemos entonces un centro, la mano, a partir del cual los dedos con sus uñas en periferia señalan. Este mismo esquema de centro-periferia, coincide con el del rol a adivinar: la raíz del maguey constituye el centro en torno al cual parten las pencas periféricas con sus respectivas espinas (*uiztli*).

(R) *Nacochtli*. (P) *chalchiuteponaztli nacatica cuiltalpitoc*. (3)

(R) El arete. (P) precioso tambor [que] con carne está ceñido.

El rol a adivinar, el arete u orejera (*nacochtli*) parece considerarse visualmente como el elemento ornamental que se coloca en el centro del lóbulo de la oreja, y por lo tanto la periferia de la orejera está conformada por la carnosidad (*nacatica*) que rodea o ciñe (*cuiltalpitoc*) a dicho centro. Ahora bien, en función de este esquema, el centro, siendo el elemento más importante de la configuración, se relaciona con base en los atributos de forma y belleza, con un tambor precioso (*chalchiuteponaztli*), pues recuérdese que muchos de los aretes u orejeras más sobresalientes y más caros entre los nahuas eran precisamente los que se hacían del *chalchiuitl*.

ESQUEMA ARRIBA- ABAJO

(R) *Nexcomitl*. (P) *teticpac totolon cuicaticac*. (42)

(R) Olla de agua caliza. (P) sobre las piedras redonda está cantando de pie.

La olla de agua caliza (*nexcomitl*) es presentada como una situación espacial con un eje de verticalidad, en donde ciertos elementos relacionados con el rol a adivinar ocupan una determinada posición con respecto de él. La predicación sitúa al rol a adivinar como situado sobre las piedras (*teticpac*), de esta forma las piedras están debajo del elemento evocado y éste encima de aquéllas; la marca de

verticalidad se continúa en la partícula *-i'cac* que señala que una acción es realizada de pie, o en forma vertical.

(R) *Apilolli*. (P) *quauhtzocoltzin mictlan ommati*. (4)

(R) El cántaro. (P) vasijita de madera [que] el mictlan va a conocer.

Para llegar al rol a adivinar, dentro de la predicación se elige al inframundo o mundo de los muertos (*mictlan*) para indicar que el movimiento sufrido por el cántaro (*apilolli*). Es decir, se revela la concepción de un eje vertical con un arriba y un abajo, así al estar situado el mictlan debajo de la tierra, subterráneamente, se apela al movimiento de descenso del cántaro para recoger agua en el pozo.

(R) *Miyaoatl*. (P) *cemanaoac topapan cololtzitzin*. (11)

(R) La espiga de maíz. (P) en el mundo sobre nosotros [están] colgaditos.

En este zazanil, se contrastan dos verticalidades, una correspondiente a la planta del maíz, de cuya parte superior pende la espiga (*miyaoatl*), y otra, dentro de la predicación, que corresponde a los seres humanos, esto es, sobre nosotros (*topapan*). El rol a adivinar, la espiga (*miyaoatl*) parece ser percibido en términos de ocupar una posición superior, es decir, estar arriba de la altura de los hombres, que estarían situados en este sentido, debajo de la primera.

(R) *Xonacatl*. (P) *iztac teztintli quetzalli conmantica*. (24)

(R) La cebolleta. (P) blanca piedrita, [que] plumas verdes largas va extendiendo.

Dentro de la predicación, una piedrita blanca (*iztac teztintli*) parece percibirse como el elemento que ocupa el lugar inferior o de base, a partir de la cual se van extendiendo (*conmantica*) plumas verdes (*quetzalli*), que se hallan, dentro de la percepción, en el lugar superior de la primera.

(R) *Tlaquetzalli* (P) *itetecac, tecaltempan moquequetza*. (35)

(R) El pilar. (P) sus sandalias de piedra, al borde de la casa de piedra se sostienen.

El pilar (*tlauetzalli*) parece ser percibido como una entidad vertical,³ y por lo tanto con un arriba y un abajo, es decir una base y un tope. La base del pilar es relacionado, merced a que se halla en la parte inferior que sustenta al pilar, con los cacles o sandalias (*cac-[tli]*) que se encuentran en la parte inferior, esto es, en los pies de los seres humanos.

(R) *Tozti*. (P) *matlactin tepatlactli quimomamatimani*. (5)

(R) Nuestras uñas. (P) diez losas [que] se las carga por todos lados.

Para llegar al rol a adivinar, las uñas (*tozti*) se elige dentro de la predicación un esquema que represente la relación espacial de éstas con los dedos, así siguiendo un criterio de verticalidad se dice que las uñas son losas (*tepatlactli*) que se “cargan” (*quimomama-*). Las cargas suelen llevarse en la parte superior, bajo la cual se coloca el cargador, en este sentido, las uñas parecen percibirse como ubicadas en una distribución superior en los dedos, que en este sentido, las cargarían.

(R) *Tozan*. (P) *tetzauilama tlallan tlaquaqua*. (12)

(R) La tuza. (P) vieja espantosa [que] bajo la tierra roe.

Sabemos que un de los rasgos más característicos para hacer referencia a una tuza (*tozan*) suele ser su ubicación espacial habitual: dicho animal suele transitar y situarse situado debajo de la tierra (*tlallan*), es decir, es considerada tomando en cuenta un eje de verticalidad: arriba o abajo; podría deducirse incluso que la aparición sorpresiva de la tuza de abajo, esto es, subterráneamente, hacia arriba, es decir, a la superficie, es también uno de los puntos importantes para que se pudiese considerar como espantosa (*tetzau-[qui]*) o capaz de causar espanto.

(R) *Pinacatl*. (P) *tiltic tetl itzon ic icac ontlacactoc mictlan*. (40)

(R) El pinacate. (P) negra piedra, su cabeza por sus sandalias, está escuchando el mictlan.

³ Este zazanil puede presentar también el esquema parte-todo; sin embargo, nos ha interesado subrayar que esta relación está atravesada de manera importante, como la misma organización perceptual nos conduce a considerar, por el esquema arriba-abajo.

El rol a adivinar, el pinacate (*pinacatl*) parece ser también concebido como una entidad vertical con un arriba y con un abajo; el hombre tiene la cabeza situada en la parte superior de su cuerpo, mientras que los pies y las sandalias que los cubren (*i-cac-[tli]*) ocupan en sitio inferior de su cuerpo. Con base en esta percepción de verticalidad, el pinacate (*pinacatl*) puede ser referido bajo los mismos patrones de verticalidad, es decir, como una entidad con un arriba y un abajo, pero con distribuciones distintas a las del hombre, teniendo así su cabeza (*itzon*), es decir la parte de arriba, por su sandalia (*ic icac*) que es la parte de abajo. De esta forma el zazanil señala que la cabeza del pinacate parece visualmente estar dirigida hacia abajo. Asimismo esta forma de percepción, se ratifica en la referencia al mictlan o inframundo que, según hemos observado en el zazanil 4, tiene que ver con esta misma direccionalidad hacia abajo.

Como sucede con los esquemas de centro-periferia, muchas veces el que ocupa la situación de arriba o abajo, es una o varias partes de una totalidad:

(R) *Chichicuitlapilli*. (P) *texcaltempa moquetzaticac pancolli*. (37)

(R) La cola del perro. (P) al borde del horno se está levantando colgado de arriba.

La cola del perro (*chichicuitlapilli*) es planteada en términos de una verticalidad, y por lo tanto con un arriba y un abajo; en la predicación, la parte de arriba, colgada de arriba (*pancolli*) parece ser considerada como la más representativa para definir al rol a adivinar.

(R) *Chichi icuitl*. (P) *otlica eoatica paltetzocoton*. (44)

(R) El excremento del perro. (P) en el camino está levantada una negra piedra pequeña.

El excremento del perro (*chichi icuitl*) parece hacer referencia a un criterio de verticalidad cuando en la predicación se dice que está levantada (*eoatica*), y por lo tanto ocupa una posición de superficie, en el camino (*otlica*). Esto nos permitiría comprender que mientras que el excremento humano debía taparse con tierra, estar

debajo de ella, el excremento que estaba colocado encima de la tierra, arriba, y por el camino donde los hombres transitaban, era exclusivo de los animales, como el perro.

(R) *Cuezcomatl*. (P) *zacatzonteilama tequiyaoac moquequetza*. (20)

(R) La troje. (P) vieja de piedra con cabellos de zacate [que] en la entrada se sostiene.

Una construcción de resguardo, la troje (*cuezcomatl*), es descrita en términos del lugar o ubicación en la que se hallan los materiales constructivos que la constituyen como la piedra (*te-[tl]*) y el zacate (*zaca-[tl]*). Así, el zacate es relacionado con el cabello de una vieja, por ocupar la posición superior de una entidad: el zacate se halla en el techo de la construcción, mientras que el cabello lo hace sobre la cabeza del humano.

ESQUEMA VÍNCULO

(R) *Aceli*. (P) *teocuitlapolotziquitzin yapalichtica mecayotica*. (13)

(R) La liendre. (P) pedacillo de plata [que] a un hilo de plata está atado.

En la predicación, se establece una relación entre un pedacillo de plata (*teocuitlapolotziquitzin*) con un hilo negro (*yapalich-[tli]*). El hilo negro entonces es planteado como un vínculo a través del cual se ata (*mecayotica*) el pedacillo de plata. Así la relación entre este pedacillo de plata y el hilo negro revela un esquema de imagen kinestética de tipo vínculo. El pelo, que en la predicación era el hilo negro, es por lo tanto, el vínculo por medio del cual se adhiere la liendre (*aceli*) a un animal o humano, y conforma lo que en la predicación se refería como el pedacillo de plata (*teocuitlapolotziquitzin*).

ESQUEMA DE ORDEN LINEAL

(R) *Tlachinolli*. (P) *cuetzalli teyacana, cacalin tetocatiuh*. (34)

(R) La quema. (P) un cardenal guía, un cuervo va siguiendo.

Se plantea una situación inicial (*teyacana*), el comienzo de la quema, es decir el fuego y una situación final o de contigüidad, que va siguiendo (*tetocatiuh*), es decir, las cenizas y el humo, que resultan de la combustión con el fuego. Con base en los rasgos físicos en que son percibidos estos elementos, se les relaciona con el cardenal (*cuetzalli*) –merced al color rojo del fuego—, y con el cuervo (*cacalin*) –por el color negro del humo y las cenizas—. Es decir, la quema (*tlachinolli*), en este sentido es planteada como un proceso de orden lineal perceptible físicamente por su cambio cromático.

ESQUEMA ACTIVO - PASIVO

(R) *Ayacachtli*. (P) *aco cuitlayaoalli mouiuixoa tzatzi*. (45)

(R) La sonaja. (P) en lo alto una protuberancia redonda [que] se sacude [y] grita.

Observamos aquí que el rol a adivinar la sonaja (*ayacachtli*) parece ser visualizada como una entidad vertical y por lo tanto con un arriba y un abajo. La predicación da cuenta de la parte de arriba (*aco*), caracterizándola por su forma y que ciertamente corresponde a lo que constituye prioritariamente a la sonaja, en contraste con la parte de abajo en la que se encuentra el mango de la sonaja. Pero además del esquema de imagen kinestética arriba-abajo, podemos identificar el esquema de activo-pasivo, en el que se trasladan a la sonaja facultades que estrictamente corresponden al cantante o ejecutor activo de canto como el gritar (*tzatzi*), al objeto paciente.

(R) *Olmaitl*. (P) *xoncholo, noncholo*. (22)

(R) Los palillos de hule. (P) salta, saltaré.

El zazanil responde a un esquema en el que la actividad que corresponde al músico que imprime el movimiento de rebote a los palillos de hule (*olmaitl*), objetos pasivos, es trasladada a estos últimos. Así en la predicación, el rol a adivinar, los palillos de hule (*olmaitl*) parecen ser considerados como agentes activos capaces de

generar su propio movimiento, como el mismo sintagma lo señala: salta y saltaré (*xoncholo noncholo*).

(R) *Maxtlatl*. (P) *nipa niyauh, nipa xiyauh, ompa tontonamiquizque*. (23)

(R) El braguero. (P) aquí voy, allí ve, por allá nos encontraremos.

El hombre, poseedor del braguero (*maxtlatl*)⁴ es quien tiene la facultad de ejercer el movimiento de enlace del lienzo que conforma el braguero (*maxtlatl*), siendo éste el elemento pasivo de dicho enlace.⁵ El rol a adivinar, elemento pasivo del enlace, es decir, es el braguero (*maxtlatl*), es configurado en la predicación en términos del agente activo, esto es, es presentado como su propio agente del movimiento de enlace.

(R) *Tetl*. (P) *otlica tequatica*. (43)

(R) La piedra. (P) en el camino está mordiendo a la gente.

En este zazanil, el papel activo que correspondería al hombre, en particular, al transeúnte, y el pasivo que correspondería a la piedra (*tetl*) que es el obstáculo con el que el transeúnte choca,⁶ son modificados; en la predicación la piedra (*tetl*) es

⁴ Dentro de la vestimenta fundamental de los antiguos nahuas estaba el *maxtlatl* "su ceñidor o braguero, que eran con que ellos cubrían sus vergüenzas y parte de los muslos" (Durán, D., 1967: Cap. LI, 394). El *maxtlatl* era usado por casi todos los pueblos de México y consistía en un lienzo que pasaba por la cintura y entre las piernas para anudarse al frente, "dejando caer por delante y por detrás los dos extremos" (Soustelle, J., 1956: 138-140); además de este estilo, existía otro que consistía en que las dos puntas del *maxtle* caían al frente (Anawalt, P., 1981: 21); el tamaño y los diseños y adornos de las telas podían variar, los materiales marcaban también la jerarquía social: de maguey para el pueblo, de algodón para la realeza. Tan importante era, que la destrucción del *maxtle*, junto con la tilma, significaba o representaba la destrucción del hombre que era su poseedor: "rogamos empero a nuestro señor que antes muráis en la prosecución de vuestro viaje, que no que volváis atrás, porque más querriamos oír que vuestras mantas y vuestro *maxtles* estuviesen hechos pedazos por esos caminos... que no volviendo atrás" (Sahagún, B., 1975: L. IX, cap. III, 19, p. 495).

⁵ Podría interpretarse como el movimiento de un extremo al otro para enlazarse y anudarse, o bien como los extremos que pendían de la parte central del *maxtlatl*, ya anudados, chocaban entre sí, produciendo un movimiento del interior hacia el exterior, en que los extremos se separaban y luego uno del exterior hacia el interior donde se encontraban.

⁶ El uso de zapatos o sandalias entre la gente del pueblo, aún en las ciudades, no era común ni lícito, pues su uso era exclusivo de la nobleza; de esta manera la gran mayoría de los mexicas, caminaban descalzos por lo que era muy común que se lastimaran con las piedras del camino, piénsese que se decía de las plantas de los pies, *toxucpalixco: michiqui, miyahua* se raspan, se lastiman (López Austin, A., 1980, T. II: 8 y 74), por lo que para protegerlas durante largos trayectos, o caminos pedregosos se llevaban sandalias (Durán, D. 1967: cap. XI, 116).

presentada en términos de una actividad, la de estar mordiendo a la gente, diríamos en este caso a los transeúntes (*tequatica*).

ESQUEMA DELANTE - DETRÁS

(R) *Tomapil* (P) *ixnacapapatz, cuexcohcacalach*. (17)

(R) Nuestro dedo. (P) rostro carnososo blando, nuca de sonaja de barro.

Podemos encontrar en este planteamiento dos esquemas de imagen kinestética, una que daría cuenta de una relación de parte-todo, en la que a través de la enunciación de las partes se llega a comprender la totalidad que integran, y otra en la que aparece el esquema delante-detrás. En cuanto al primero, el dedo (*tomapil*) está comprendido mentalmente como una entidad capaz de identificarse por sus partes: la yema, que en la predicación ocupa el lugar del rostro blando carnososo (*ixnacapapatz*) y la uña, que en la predicación es la nuca de sonaja de barro (*cuexcohcacalach*). Ahora bien en cuanto al segundo esquema, podemos comprender que, ya que el rostro ocupa el sitio delantero de los seres y la nuca el sitio trasero, la imagen de un dedo era planteada como una entidad con un delante y un detrás: la yema sería, por lo tanto, conceptualmente entendida como ocupante de la parte delantera, mientras que la uña, señalaría la parte posterior o trasera del dedo.

(R) *Tomapil*. (P) *ixnaca quechomiyo*. (18)

(R) Nuestro dedo. (P) rostro carnososo, cuello de huesos.

Como en el zazanil anterior, esta predicación hace referencia a una entidad humana, compuesta por un rostro carnososo (*ixnaca*) y un cuello de huesos (*quechomiyo*); ahora bien, esto mismo sucede dentro de la imagen del rol a adivinar: los elementos integrantes del dedo (*tomapil*) como entidad, son sus partes la yema y las falanges. También como sucedía en el zazanil anterior, podemos identificar que la yema ocupa en el esquema de imagen kinestética delante-detrás, la parte frontal o de adelante como lo hace, dentro la imagen de la predicación el rostro carnososo (*ixnaca*).

ESQUEMA LEJOS – CERCA

(R) *Atemitl. (P) tiliquauhtla ommana iztac tepatlacpan oalmiqui. (6)*

(R) El piojo. (P) en un bosque negro se va a atrapar, sobre blancas losas viene a morir.

Este zazanil es particularmente interesante porque es muestra de la conceptualización que resulta con base en los límites que establece el campo visual humano. El cuero cabelludo de una persona está situado en un lugar que no puede percibirse con los ojos del mismo sujeto, por lo que se marca una relativa distancia, diciendo que: se le “va” a atrapar (*om-mana*); mientras que las uñas ocupan un lugar que puede ser percibido con los ojos y por ello “viene” a morir (*oal-miqui*), con lo que se marca una cercanía con respecto del hablante. De esta manera el piojo es concebido en términos de lo que puede hacerse con él siguiendo el campo visual de lo perceptible.

Finalmente, es importante señalar que los esquemas de imagen kinestética ciertamente nos dicen mucho sobre una configuración mental, pero en sí mismos sólo podrían conducirnos a generalizaciones tan amplias que poco aportarían a un estudio de las concepciones de una cultura o subcultura particulares. En este sentido, hemos querido hacer hincapié a lo largo del análisis en que lo importante no es exclusivamente que se utilice, por ejemplo, una parte para significar un todo, sino además el hecho de que, dentro de los cánones y ejes valorativos de la sociedad y cultura de los antiguos nahuas, se haya elegido una determinada característica, parte, orientación espacial, rasgo o actividad de un sujeto u objeto, que estaba, desde su propia perspectiva, asociado efectivamente con otro.

2.3. Los espacios mentales de los zazaniles.

Explicar, en la medida de lo posible, las operaciones mentales que organizan la estructura conceptual, manifiesta en el discurso entre el rol a adivinar y la predicación que de éste se hace, es el objetivo de este apartado.

A continuación daremos cuenta de la dinámica operada entre los dominios involucrados en la relación rol a adivinar y predicación de los zazaniles, identificaremos las proyecciones ejercidas en y entre sus dominios¹ y, aunque siempre se corre el riesgo de subjetividad, trataremos de explicarlas lo más apegadamente posible al aparato cognoscitivo de la cultura de la que emergieron.

Los zazaniles que aparecen abajo fueron ordenados en este apartado siguiendo dos criterios: el primero es que los presentamos organizados con base en el ámbito taxonómico que mejor representa al dominio principal del rol a adivinar, pues es en función de éste que se enuncia la predicación, y segundo que los presentamos en su relación rol a adivinar (R) – predicación (P), puesto que el contacto de dominios sólo tiene sentido en el discurso tomando en cuenta esta interrelación.

1. Utensilios

a) Herramientas de trabajo.

a.1) de labor femenina.

(R) *Malacatl*. (P) *zan cemilhuatl otztili*. (36)

(R) El malacate. (P) de sólo un día embarazada.

¹ La proyección metonímica opera dentro de un mismo dominio conceptual, en el que dados los elementos A y B, A puede "estar por" B, y viceversa; mientras que la proyección metafórica implica dos dominios, uno que funge a manera de fuente y otro, a manera de objetivo o meta (Lakoff, G., 1987: 288). Lo interesante de estas proyecciones, que relacionan objetos de naturaleza diferente, es que se generan –y sólo así pueden explicarse— por razones culturales, locales y empíricas, esto es, la conexión que permite referir a un objeto en términos de otro, se basa en la praxis social y en la serie de valoraciones compartidas que ésta produce en sus individuos (Fauconnier, G., 1985: 3 y ss.).

La matriz en náhuatl era designada con el término *cihuayotl*, literalmente “la feminidad” (López Austin, A., 1980, T.II: 147); la mujer por lo tanto estaba fundamentalmente destinada a la procreación; concebir un hijo dentro de su matriz era lo que la hacía femenina, o lo que daba sentido a su sexualidad; se entendía que la actividad genésica o fecundadora radicaba principalmente en la mujer y todo lo que no estuviese dirigido a la procreación era censurado socialmente (Alcina Franch, J., 1991: 59 y 63). La saturación del vientre femenino es lo que indica su embarazo (*otztl*), por lo que una embarazada refiere el malacate o huso, con base en una proyección metafórica. No hay que olvidar finalmente que el malacate junto con el machete del telar, *tzotzopaztli* se les colocaba en las manos a las niñas al nacer, pues la mujer era la que se encargaba fundamentalmente del tejido y del hilado, (Sahagún, B., 1975: L. X, cap. XIV, 4-5, p. 561).

(R) *Uiztmallotl*. (P) *icuitlaxcol quiuilana, tepetozcatl quitoca*. (2)

(R) La aguja. (P) su tripa arrastra, a la colina la mete.

Se involucra un elemento del cuerpo, la tripa (*cuitalaxcol- [li]*) y un elemento del dominio de fenómenos y formaciones naturales, la colina (*tepetozcatl*), ambos se conectan por medio de una proyección metafórica, con el hilo de la aguja y la tela en la que la aguja se inserta. La base de esta proyección entre los dominios se ejerce por la semejanza en que ambas eran percibidas: la tripa, por su forma delgada y alargada, se conecta con el hilo; y la colina, por su inicial forma elevada, con la tela colocada en forma diagonal.

La aguja era utilizada fundamentalmente para coser (Molina, A.: 157), tupir el algodón o bien para corregir algún descuido en el tejido (Sahagún, B., 1975: L. X, cap. XIX, 7, p. 569 y cap. X, 5, p. 556); esto nos permitiría entender la situación perpendicular de la tela al estar colgada en el poste de la casa, mientras se iba tejiendo. La labor de costura no sólo era una actividad, involucraba la calidad moral, la honorabilidad de quien la realizaba; podríamos decir que, desde la perspectiva de

los antiguos nahuas el ser se manifestaba en su hacer y en los instrumentos que en este hacer estaban implicados.²

a.2) de labor masculina.

(R) *Cacaxtli*. (P) *omicicuilpapampul otlica moquetzticac*. (28)

(R) El cacaxtle. (P) fea hilera de costillas [que] en el camino se levanta de pie.

En este zazanil las tablillas de que está hecho el cacaxtle (*cacaxtli*) se conectan con las costillas (*omicicuil-[li]*) por ser éstas como aquéllas: *tomahuac* gruesas, *pitzahuac* delgadas (López Austin, A., 1980, T. II: 46 y 110). El cacaxtle se relacionaba cotidianamente con el cuerpo, pues se llevaba sobre el mismo cuerpo humano en las espaldas, es decir, en la parte opuesta, aunque muy cercana, a las costillas. El uso del cacaxtle nos habla también del oficio al que se dedicaban algunos macehuales que entraban al servicio principalmente de los pochtecas y que consistía en la carga de mercancías y, a veces de cuerpos, en donde el cacaxtle era un instrumento de suma utilidad.³

Además, la relación entre un cesto, un cacaxtle o tipo de armazón semejante, para hacer referencia a alguna parte del cuerpo, no parece haber sido extraña entre los nahuas, recuérdese por ejemplo que el pecho era designado como *el-chiquihuitl*, “la canasta de las vísceras de la parte superior de la cavidad abdominal” (López Austin, A., 1980, T. II: 158).

² “Si el hilo cosía uniendo desacertadamente una manta, o una camisa, o una falda, si [la prenda] salía incorrecta, si salía con los bordes torcidos, se decía: “No es de corazón humano el dueño de la manta, de la camisa. Es un perverso, es un malvado; no es de corazón humano” (López Austin, A.: 1969: 86-87).

Este zazanil permanece en la tradición hasta nuestros días, aunque incluye en este caso al poseedor de los intestinos o tripas, es decir, al hombre:

se: totla:tlakatsi:n	un hombrecito
weka kitewila:ntinemi ikuitlaxkol	que lejos anda arrastrando sus intestinos
aújah	es la aguja (Amith, J.: 174).

³ “...teniendo ya todo junto lo que se había de cargar, hacían sus cargas en los cacaxtles, y daban a cada uno de estos que tenían alquilados, para que las llevaran a cuestras la carga que habían de llevar, y de tal manera las compasaban que no eran muy pesadas, y llevaban igual peso; esto se hacía por el orden que daba el que iba por capitán” (Sahagún, B., 1975: L. IX, cap. III, 25, p. 496). Y más adelante: “si alguno de los pochtecas del Tlatilulco enfermaba, y moría, no le enterraban, sino poníanle en un cacaxtli; como suelen componer a los difuntos... habiéndole compuesto, poníanle en un cacaxtli, y atábanle muy bien y llevábanle a lo alto de algún monte, y ponían el cacaxtli levantado, arimado a un palo, hincado en tierra y allí se consumía aquel cuerpo”

(R) *Tepuztli*. (P) *quauhltla calaqui nenepilotiuh*. (30)

(R) El hacha. (P) al bosque entra, va colgando la lengua.

El hacha (*tepuztli*) es referida por medio del ámbito dentro del cual es utilizada principalmente, el bosque (*quauhltla calaqui*). Ahora bien, la forma que semeja el hacha, *nenepilotiuh*, como colgando la lengua, hace que se realice una proyección metafórica entre el dominio del cuerpo y los instrumentos o herramientas de trabajo. La base de esta proyección son los atributos comunes: la lengua (*nepil-[li]*) y el metal del hacha, en tanto que ambos tienen la forma de un eje al que se opone otro perpendicularmente: la lengua, cuando se saca,⁴ al rostro del hombre, y el metal al maneral del hacha. El hacha era el instrumento principal del leñador, y es interesante observar que *tepuztli* significa también hierro o cobre, es decir, ciertamente, refiriéndose a la parte metálica que sobresale.⁵

b) Instrumentos musicales.

(R) *Omichicaoaztli*. (P) *comivicuiltataca chiquilichtzatzitoc*. (27)

(R) El raspador. (P) le rascan las costillas [y] está gritando como cigarra.

Las costillas (*omicicuil-[li]*) son relacionadas con los surcos del instrumento musical a adivinar, el raspador de hueso (*omichicaoaztli*)⁶, por medio de una conexión que se basa en las características de alternancia de hileras y huecos o formas cóncavas y convexas; por otra parte se involucran procesos: gritar (*tzatzi*) se

(Sahagún, B., 1975: L. IX, cap. V, 15, p. 500), de esta manera el pochteca muerto iba como los guerreros fallecidos en batalla a reunirse con el sol.

⁴ Sahagún traduce: "que lleva la lengua sacada" (L. VI, cap, XLII, 20, p. 415).

⁵ El zanzanil continúa en la tradición hasta nuestros días, con algunas variantes:

kuwitik ontsatsi	en el bosque echa gritos
a:chah	es el hacha

xne:chki:tski ipan noko:lah	agárrame por la cola
ma nitsatsi	déjame echar un grito
a:chah	es el hacha (Amith, J., 1997: 177)

El grito parece referirse al sonido de golpes que surge al talar y golpear el árbol. La cola se refiere al mango del hacha.

⁶ Molina traduce *omichicauazoa* como "tocar, o tañer cierto hueso cuando bailan o danzan" (Molina, A., 1970: 76).

conecta con el sonido emitido por el instrumento, y la cigarra (*chiquilich-[tli]*) se conecta con el tono resultante.⁷

(R) *Ayacachtli*. (P) *aco cuilayaoalli mouiuixoa tzatzi*. (45)

(R) La sonaja. (P) en lo alto una protuberancia redonda [que] se sacude [y] grita.

La conexión entre dominios en este zazanil tiene lugar sobre todo a través del verbo *tzatzi*, grita, que pertenece al dominio de lo humano. Este dominio se conecta con el dominio de los instrumentos musicales para evocar el sonido que surge de la sonaja (*ayacachtli*) cuando es agitada por el músico.

c) Instrumentos de uso doméstico.

(R) *Apilolli*. (P) *quauhtzocoltzin micltan ommati*. (4)

(R) El cántaro. (P) vasijita de madera [que] el micltan va a conocer.

Aquí, el inframundo o mundo de los muertos (*micltan*) es enunciado para hacer referencia al descenso que sufre el jarro o cántaro para llenarse de agua en el fondo del pozo, pues la ubicación por debajo de la tierra del micltan se conecta metafóricamente con la subterránea del agua en el pozo.

En cuanto a la relación de pozo con micltan, recuérdese que *amicltan* designaba a un abismo o a agua profunda (Molina, A., 1970: 5). Los pozos, además parecen tener relación con el ámbito sagrado, ya que aún entre los nahuas de San Miguel Tzinacapan, cuando se toma agua con relativa frecuencia del mismo pozo, deben ofrecerse flores y velas, para no disgustar a los dueños del agua (Knab, T., 1991: 53), en donde existe la concepción de que todas las aguas del mundo proceden de Apan, región al oriente del inframundo (Knab, T., 1991: 43).

d) Indumentaria.

(R) *Nacochtli*. (P) *chalchiuteponaztli nacatica cuiltalpitoc*. (3)

(R) El arete. (P) precioso tambor [que] con carne está ceñido.

⁷ *chiquilichtli* es cigarra, pero *chiqui.nitla*, significa raspar o rallar algo (Molina, A., 1970: 21).

Con base principalmente en la forma cilíndrica y alargada que comparten el teponaztle o tambor y el arete u orejera (*nacochtli*) se da cuenta de la relación entre los datos aportados por la predicación y el rol a adivinar. Esta relación, además de la forma visual de ambos objetos, puede apoyarse en ciertas consideraciones culturales: recuérdese que se decía que nuestras orejas oyen (*tlacaqui*) y suenan (*icahuaca*) (López Austin, A., 1980: T. II, 7 y 75), es decir, entendiendo que el sonido, la música por ejemplo del teponaztle, estaba fundamentalmente destinada a la percepción auditiva a través de las orejas, lugar en el que se coloca al arete.⁸

2. Elementos del cuerpo.

2.1. Partes del cuerpo humano

a) de la cabeza, en particular del rostro.

(R) *Tixtelolo*.(P) *tezcatzintli acxoyacaletica*. (14)

(R) Nuestros ojos. (P) espejito por el dueño de la casa de abeto.

Los ojos, *ixtelolo*, etimológicamente significa lo redondo como piedra del rostro, es decir, *ix*-rostro u ojo, *te*-piedra, *olo*[*ltic*] redondo como una bola; en este sentido, dentro de este espacio mental, la parte relevante es el iris, que se conecta con el espejo, por ser el disco membranoso del ojo, y ocupar la parte central circular del ojo, y que bajo la córnea refleja los objetos, a manera ciertamente de un espejo.

⁸ Una explicación sobre la presencia de la partícula *chalchihuh* para evocar a la orejera (*nacochtli*) en tanto que objeto precioso puede encontrarse en la siguiente referencia: "les dan dones y joyas preciosas, colgándose las del cuello y de las orejas, como se cuelgan joyas corporales como son el nachotli, el tentetl, el tlalpiloni, que es la borla de la cabeza y el matemecatli, que es la correa adornada que atan a la muñeca de los señores..." (Sahagún, B., 1975: L. VI, cap. IX, 21, p. 321). Las orejeras, entonces, más admiradas como caros objetos eran precisamente las que se hacían del *chalchihuitl*, una piedra verde preciosa, muy probablemente, la jadeíta. Los chalchiuites eran exclusivamente usados por los nobles, por lo que era signo y señal de nobleza, poder (Soustelle, J., 1956: 144-145), por lo que al pueblo no le era lícito portarlos (Sahagún, B., 1975: L. XI, cap. VIII, 2, p. 693); el pueblo llevaba orejeras de cobre y obsidiana (Sahagún, B., 1975: L. IX, cap. IV, 6, p. 498). Los chalchiuites eran ofrendas que la nobleza, como representantes supremos del pueblo, hacía a los dioses y con lo que adornaban sus figuras (Motolinia, T.: Trat. III, cap. XX, 455, p. 201 y Durán, D.: cap. VIII, 4, p. 82 y cap. XXVIII, 22, p. 228).

Dentro del paradigma de percepción cultural de los antiguos nahuas, encontramos que los ojos eran muchas veces descritos como espejos.⁹ Había espejos de una o dos superficies reflejantes, hechos fundamentalmente de obsidiana, margajita o piritita (Las Casas, B., 1966: 23).

Otro apoyo probable a esta relación entre el espejo y los ojos, parece ser que por toda Mesoamérica, la visión podía ser ampliada a través de ciertos instrumentos, entre los nahuas de Veracruz los cristales, en los que existen dimensiones ópticas, son llamados “espejos”, con los que se puede ver a los dioses, personas que causan enfermedades, etc. (Monaghan, J. y Byron, H., 1998: 134).

Por otra parte, las pestañas eran percibidas como el marco de los ojos, y tenían la función de dotarlas de brillo y resaltar su belleza.¹⁰ Finalmente, las ramas de oyamel (*acxoya-[tl]*)¹¹ al formar haces de hojas delgadas y en cierta medida puntiagudas se conectan con las pestañas.

(R) *Toyac*. (P) *tepetlamimilolli iitic ameya*. (15)

(R) Nuestra nariz. (P) cerro invertido en cuyo interior fluye agua.

Basada fundamentalmente en la forma física triangular, la proyección metafórica de este zazanil sucede entre la nariz (*toyac*), y un cerro (*tepe-[tl]*) invertido (*tlamimilolli*). La conexión de estos dos elementos puede explicarse no sólo tomando en cuenta la forma física triangular de ambos sino también en que los dos eran en cierta medida entendidos por un lado, con características y propiedades

⁹ Del ojo se decía: espejo (*tezcatl*), alumbran a la gente (*tetlahuilia*), iluminan a la gente (*tetlanextilia*), (López Austin, A., 1980, T. II: 27, 92 y 93).

¹⁰ De las pestañas se decía: con ellas se hacen relucir los ojos (*ic neixcucueyoni*), con ellas se hacen brillar los ojos (*ic neixpepeyotzalo*) (López Austin, A., 1980, T. II: 26 y 92).

¹¹ La presencia de ramas de *acxoyatl* eran particularmente importantes en ciertas ocasiones y fines específicos, ya que se ocupaban principalmente en ceremonias rituales (Sahagún, B., 1975: L. XI, cap. VI, 6 y 7, p. 660).

comunes,¹² y por otro como recipientes: el cerro, del agua (α -[tl]) que fluye de aquél (-*meya*), y la nariz, de la mucosidad líquida.¹³

(R) *Tocamac*. (P) *tecpatica texoa cuetlaxtli oncan onoc nacatica tzacqui*. (16)

(R) Nuestra boca. (P) con pedernales muele, un cuero allá se tiende, con carne cerrado.

El rol a adivinar, la boca (*tocamac*) es referido en la predicación a través de elementos cuyas características o rasgos físicos son semejantes a las partes integrantes de aquélla: los pedernales (*tecpa*-[tl]), elementos del dominio mineral, son conectados por proyección metafórica con las muelas, con base en la dureza y filo con que se muele o mastica (*texoa*);¹⁴ el cuero (*cuetlaxtli*) se conecta con la lengua por su forma de tira y color; y finalmente lo cerrado con carne (*nacatica tzacqui*) se conecta metonímicamente con los labios, elemento del mismo dominio corporal.¹⁵

b) del brazo, en particular de la mano.

(R) *Tomapil* (P) *ixnacapapatz, cuexcochcachelach*. (17)

(R) Nuestro dedo. (P) rostro carmoso blando, nuca de sonaja de barro.

¹² La conexión se apoya en algunas cualidades propias de ambos elementos, por ejemplo del cerro se decía: "...las condiciones de la montaña son éstas: que tienen mucho heno muy verdes, son airosas y ventosas, húmedas y en ellas hiela; son lugares tristes y solitarios y llorosos, son lugares cavernosos y riscosos y pedregosos y lodosos." (Sahagún, B., 1975: L. XI, cap. VI, p. 660).

¹³ Obsérvese ahora este zazanil:

ipan ipuntah se: lo:mah,	en la punta de una loma
pakah o:me kwe:bah	hay dos cuevas
moyekatsol	es tu nariz

ipan se: lo:mah we:yak	en una larga loma
ika ontlami,	allá donde termina,
ompakah o:me yeyekako:ntli	hay dos cuevas de donde sale el aire
toyekatsol	es la nariz (Amith, J., 1997: 180)

La nariz se equipara en estos zazaniles a una loma puntiaguda que termina en dos cuevas, las ventanas de la nariz, es decir, ciertamente como una montaña o cerro.

¹⁴ De las muelas se decía que: quebrantan (*tlapayana*) y muelen (*tlacuechoa*) (López Austin, A., 1980, T. II: 34 y 99).

¹⁵ Un zazanil en torno de la lengua como rol a adivinar permanece entre los nahuahablantes de Guerrero:

itik se tekorrall	detrás de una cerca de piedra
nitotitok se kichkonetl	hay un niño bailando
monenepil	es tu lengua. (Amith, J., 1997: 181).

Se eligen elementos corporales para hacer referencia a las partes constitutivas de nuestro(s) dedo(s) (*tomapil*): el rostro (*ix-[tli]*), del que se dice es carnoso (*naca-*) y blando (*-papatz*), se conecta con la parte delantera y superior de los dedos, esto es, con la yema, mientras que la nuca (*cuexcoch-[tli]*) se conecta con la uña, al ocupar, ambos, el anverso respectivamente de los primeros. Es importante observar que además se establece una relación entre la uña y la sonaja de barro (*cacalach-[tli]*), con base, muy probablemente, en el sonido que puede emitirse con aquella al hacerla chocar contra una superficie.¹⁶

(R) *Tozti*. (P) *matlactin tepatlactli quimomamatimani*. (5)

(R) Nuestras uñas. (P) diez losas [que] se las carga por todos lados.

La relación entre la predicación y el rol a adivinar en este zazanil se basa principalmente en la conexión de las losas y las uñas. Un aspecto clave en esta conexión es además la presencia en la predicación de un numeral, diez (*matlactin*), no sólo para marcar que en la respuesta debe buscarse una entidad con diez constituyentes, sino para señalar algún indicio fónico o juego de sonidos entre esta lexía de la predicación y la lexía del rol a adivinar.¹⁷

Entre otras, las características de las uñas, entre los antiguos nahuas, son: duras (*tetzahuac*), recias (*huapahuac*), fuertes (*chicahuac*), lisas (*tetzcaltic*), aplastadas (*patzahuac*) (López Austin, A., 1980: T. II, pp. 42 y 107); a partir de estas cualidades parece muy factible la relación entre las uñas (*tozti*) y las losas (*tepatlactli*).

Por otra parte, la lexía verbal *quimomamatimani*, que se las carga por todos lados, permite así mismo identificar la existencia de otra conexión entre el hombre, quien carga las losas, y el dedo, en cuya parte posterior y superior se encuentra la

¹⁶ Sahagún traduce: "que tiene la cara blanda, el cogote duro encajado en la carne" (*Vid.* Adiciones al L. VI, 4, p. 420). Siguiendo esta línea de significación, podría deducirse que hay un error en la transcripción del texto en náhuatl; no se trataría de una sonaja de barro *cacalach*, sino de *cacalac*; *cuexcochcatalac* se traduciría por: (que tiene) la nuca metida, es decir, ciertamente, la uña, contraparte de la yema. Aunque insistimos que en el manuscrito original aparece *cacalach* y que su significado no es descartable en el sentido de la frase, no desechamos esta posibilidad. De cualquier forma, la conexión principal no se vería alterada.

¹⁷ *Matlactin* incluso parece proceder etimológicamente de *matl*, mano.

uña. A este respecto, y siendo los dedos las partes más móviles de la mano, recuérdese que entre nahuas se entendía que los dedos: “realizan cosas (*tlatecoa*), hacen cosas (*tlacai*), trabajan (*tlatequipanoa*), todo les es posible (*ixquich ihueli*), son hacedores de todo (*moch aini*), todo lo pueden hacer (*moch huel quichihua*), son creadores (*in chihualoni*), trabajadores (*in tequipanoloni*)” (López Austin, A., 1980, T. II, pp. 42 y 107).

Las losas (*tepatlactli*) eran utilizadas ya para la construcción, ya para la venta de material de construcción (Las Casas, B.: cap. 62, p. 21). Ante la no utilización de animales como bestias de carga, los pochteca, por ejemplo, llevaban con ellos tamemes para cargar mercancías (Katz, F., 1966: 44 y 90); en la ciudad éstos acarreaban la madera de las montañas, transportaban las vigas y piedras para la construcción de edificios de los funcionarios (Soustelle, J., 1956: 152).

2.2. Cuerpo animal.

2.2.1. Secreciones.

(R) *Chichi icuitl*. (P) *otlica eoatica paltetzocoton*. (44)

(R) El excremento del perro. (P) en el camino está levantada una negra piedra pequeña.

La asociación entre el excremento (*cuittl- [atl]*) y la piedra (*te- [tl]*) no parece extraña si se considera que puede ser fácil a cualquiera confundir el excremento ya seco del perro, por su dureza y forma redonda, con las piedras que están en el camino, entre la tierra. El excremento de los animales como un obstáculo común al tránsito de los hombres, ha sido y sigue siendo una situación de la vida cotidiana fincada ya como un espacio mental recurrente.¹⁸ El perro fue el único mamífero

¹⁸ El zazanil permanece entre los nahuahablantes de Guerrero, aunque con ciertas variantes, es el excremento de animales, como el del burro o el de la vaca el rol a adivinar, pero como en el zazanil del excremento del perro, siempre el excremento de los animales, a diferencia del de los hombres, está a la vista de todos:

tlal:tipan chirriontsi:n en el suelo hay un chirrión
ikwiti burroh es el estiércol del burro.

ipan se: tlakomohli en un llanito
míak xi:ntikah semi:tah hay muchas cemitas regadas
wa:kaxkwitlatl es la caca de vaca (Amith, J., 1997: 167)
(La cemita es un pan redondo y plano típico de Oapan).

criado por los mexicas (McClung, E., 1993: 45 y Katz, F., 1966: 43), y ciertamente, al ser un animal doméstico, sus excrementos eran molestos sobre todo teniendo en cuenta que el pueblo caminaba la mayor parte de las ocasiones descalzo.

3. Animales

a) animales que habitan sobre el cuerpo

(R) *Azcatl*. (P) *tlapaltepitzactli*, *ayoui tequa*. (21)

(R) La hormiga. (P) roja piedra delgada, [que] fácilmente muerde a la gente.

Indudablemente entre la hormiga (*azcatl*) y una piedra roja delgada (*tlapaltepitzactli*) se comparten los atributos de dureza, más los enunciados a través de las partículas nominales de apoyo como el color rojo y la forma alargada o delgada que se refieren a la constitución física de la hormiga.¹⁹ Estas características parecen permanecer como los atributos más representativos de ésta entre las adivinanzas de los pueblos nahuas de Guerrero.²⁰

(R) *Aceli*. (P) *teocuitlapolotziquitzin yapalichtica mecayotica*. (13)

(R) La liendre. (P) pedacillo de plata [que] a un hilo de plata está atado.

De manera muy similar a lo que sucede en los zazaniles inmediatamente anteriores, en éste se relaciona a la liendre (*aceli*) con un pedacillo de plata (*teocuitlapolotziquitzin*), con base en los atributos de dureza, forma física redonda, y color, en este caso blanco. Es importante mencionar, que adicionalmente a esta conexión, existe otra: la liendre suele estar adherida al pelo de los animales o al cabello de los seres humanos, mientras que en la enunciación se relaciona al

¹⁹ Además, particularmente las hormigas rojas parecen haber sido consideradas como peligrosas por los efectos de sus mordidas: "hay muchas maneras de hormigas en esta tierra, grandecillas, muerden y son ponzoñosas; no matan pero dan pena... hay otras hormigas que son mayorcitas que las ya dichas, muerden más que las ya dichas; la ponzoña sube hacia las ingles y a los sobacos..." (Sahagún, B., L. XI, cap. V, 46-49, p. 656).

²⁰ *ipan se: tlakomohli*

tikone:xti:s la:h xi:ntok yechi:chi:hli

tsi:kameh

sobre un llanito

te encontrarás que hay muchos frijoles rojos regados

son las hormigas (Amith, J., 1995: 169)

pedacillo de plata del con un hilo negro (*yapalich-*) al que dentro de la predicación, está atado.

Estas conexiones podrían explicarse teniendo en cuenta que entre los antiguos nahuas se describían los cabellos como que: se llenaban de liendres (*acellohua*), eran negros (*ca tilitic*), parecidos al carbón (*tetecoltic*), camiltic (*morenos*) (López Austin, A., 1980, T. II: 23, 24 y 90). Este huevecillo del piojo, la liendre, parece haber sido un parásito muy común, cotidiano en la vida de los nahuas y presente en muchas ocasiones en objetos y seres, como parecen mostrarlo los términos: *acello*: lleno de liendres; *aceltitlan*: lendrero (Molina, A., 1970: 2).²¹

(R) *Atemitl*. (P) *tiliquauhla ommana iztac tepatlacpan oalmiqui*. (6)

(R) El piojo. (P) en un bosque negro se va a atrapar, sobre blancas losas viene a morir.

A partir de la predicación podemos observar cómo un bosque oscuro (*tiliquauhla*)²² se conecta con el cuero cabelludo: el bosque está lleno de árboles, mismos que no dejan pasar del todo la luz solar y dan un efecto de oscuridad, mientras que el cuero cabelludo está cubierto de cabellos, negros u oscuros.²³ Aquí es donde el piojo (*atemitl*)²⁴ se atrapa (*ommana*). Por los rasgos de dureza, forma plana y lisa, la uña y la losa (*teptlac-[tli]*) se conectan.²⁵ Es importante señalar que además del rol a adivinar, el sintagma que da respuesta al enigma planteado por la predicación ofrece una explicación: *tocpac toconana toztipan tichualteca oncan toconmictia*, literalmente, “lo vamos a atrapar sobre nuestra cabeza, lo venimos a

²¹ La liendre o las liendres como rol a adivinar de un zazanil permanece en Oapan, Guerrero:

ipan se: we:i tlakomohli en un gran llano
tikonta se: we:i bwe:i barro:soh allá vez un buey barroso
ma:stilih son tus liendres (Amith, J., 1995: 168)

²² S. Díaz Cántora lo traduce como selva, mientras que Sahagún como montaña negra.

²³ A propósito de los cabellos se los describía como: son negros (*ca tilitic*), parecidos al carbón (*tetecoltic*), semejantes al carbón (*teconaltic*), morenos (*camiltic*) y que se llenan de piojos (*atenyohua*) (López Austin, A., 1980, T. II: 23, 24 y 90).

²⁴ El piojo (*atemitl*) parece haber sido un animal muy común y persistente en la vida cotidiana, al menos así lo marcan la existencia de diversas lexías a este respecto: *atemach*: persona muy piojosa; *ateme*: piojoso; *atemia.nin.*: espulgarse; *atemia.nite*: espulgar a otro; *atencoconauia.nin.*: buscar a tienta piojos o pulgas (Molina, A: 7).

²⁵ Esta misma proyección puede observarse en los espacios mentales del zazanil 5.

extender sobre nuestras uñas, allí lo vamos a matar”,²⁶ con lo que las conexiones de dominios quedan ratificadas tomando en cuenta la propia explicación que los nahuas hacían de este zazanil.²⁷

b) animales de que habitan en el entorno abierto

(R) *Papalotl*. (P) *tepetozcatl quitoca momamatlaxcalotiuh* (39)

(R) La mariposa. (P) a la colina sigue [y] va haciendo tortillas en la espalda.

El zazanil se refiere a la mariposa (*papalotl*) a través de la acción que ésta realiza, es decir, su aleteo que es descrito como un tortilleo (*tlaxcalo-* [a]) o movimiento ejercido por las manos de la mujer mientras hace las tortillas, contraparte de las alas de la mariposa cuya ubicación está enunciada en la predicación: en la espalda, es decir, como cargándolas (-*mama-*).

(R) *Teccizmamaque*. (P) *cacatzactli temetztica tlacuiloa*. (8)

(R) Los caracoles. (P) negro [que] con plomo dibuja.

No es sólo por la apariencia física negra u oscura (*cacatzactli*) de su caparazón, sino por la situación que semeja la forma del molusco, un gusano bajo un gran peso: *cacatza* (*nitla*), significa prensar, apretar, comprimir (Simeón, R., 1977: 56), que el caracol (*teccizmama*) es conectado con un hombre negro (*cacatzactli*). Esta línea se continúa a través de la enunciación de una acción propiamente humana, la de pintar o escribir (*tlacuiloa*), y finalmente se recurre, al plomo (*temez-[tli]*),

²⁶ En la parte correspondiente a los esquemas de imagen kinestética podremos abordar con mayor profundidad la importancia de las partículas direccionales que funcionan como deícticos y su importancia en la conceptualización de este zazanil.

²⁷ *ipan se: tepe:tl* en un cerro
ompa kah se: to:ro:h prie:toh allá hay un toro prieto
a:tintli / ma:tin son los piojos / tus piojos

ipan se: tlapitsaktli de un portezuelo
ompa o:ki:sako se to:ro:h prie:to emergió un toro prieto,
pero te, to:roh, wa:lcho:katiw pero, pues toro, viene bramando
a:tintli / ma:tin son los piojos / tus piojos (Amith, J., 1997: 168)

básicamente por su color, para referirse muy probablemente al colorante que de él puede extraerse.²⁸

(R) *Tozan*. (P) *tetzauilama tlallan tlaquaqua*. (12)

(R) La tuza. (P) vieja espantosa [que] bajo la tierra roe.

La base de la conexión entre una vieja (*ilama*) y la tuza (*tozan*) no es en modo alguno fortuita, en el *Códice Florentino* cuando se menciona la descripción y propiedades de animales como el mapache y la tuza, refiriéndose particularmente a ésta se la compara a una vieja pues se encontraba un cierto parecido en las extremidades de ambos seres.²⁹

El hecho de que las tuzas se alimentaran de las cosechas o de las provisiones de la siembra explicaría la calidad de espantoso o desagradable que marca la partícula *tetzau-* para describirlas, además por supuesto de su apariencia física. La conexión entre la tuza y una vieja (*ilama*) puede entenderse al considerar cómo era percibida esta última, es decir, la vieja: "...la ruin es como rincón, engaña y deshonra" (Sahagún, B., 1975: L. X, cap. III, 2, p. 549).

²⁸ *ipan se: kuhli,* a un árbol
tlakowa se: totla:tla:katsi:n sube un hombrecito
ika itambori:tah con su tamborcito
wilaka el caracol

se: totla:tla:katsi:n un hombrecito
kima:matinemi itambo:rah que anda cargando su tambor
wilaka el caracol

newa nipitentsi:n soy chiquito
pero nokaltsi:n nikwi:ka ipan notla:kayo pero mi casita la llevo a cuestras
wilaka el caracol (Amith, J., 1997: 166, 167)

²⁹ En cuanto a la tuza se dice: "... también se llama *ilamaton*, [que] quiere decir viejecita; tiene las manos y los pies como persona, destruye los maizales cuando están verdes, comiéndolos... y come la miel de los magueyes; y vive en cueva... hurta cuanto halla, por ser así ladrón... (Sahagún, B., 1975: L. XI, cap. I, 26, p. 625). Y más adelante: "hay unos animalejos como ratas o como topes, no son ciegos; crianse debajo de la tierra, en los maizales, comen el maíz, y los frijoles; hurtan cuanto pueden, y después de hartos de ello, escóndenlo en su cueva; tienen unos papos como la mona en ambas partes, hínchenlos de lo que hurtan y métenlo en su cueva, en unos hoyos que hacen para ello, y después vanlo comiendo poco a poco" (Sahagún, B., 1975: L. XI, cap. I, 60, p. 629). La tuza es un "roedor pequeñito con la boca armada de dientes agudos y los pies de uñas duras y encorvadas para excavar la tierra (Campos, R., 1936: 30).

Incluso la designación o conexión de una abuela con animales como el mapache y la liebre parece haber sido común: *citli*, liebre, también designaba a la abuela o a la tía hermana del abuelo (Molina, A., 1970: 22).

4. Flora

a) Frutos y vegetales.

(R) *Xonacatl*. (P) *quaiztalcomoctzin quetzalli comantica*. (25)

(R) La cebolleta. (P) jarrito de pulque canoso, [que] plumas verdes largas va extendiendo.

El bulbo de la cebolleta (*xonacatl*)³⁰ es referido como un jarrito de pulque (*comoctzin*) sobre todo por la forma redonda o esférica que ambos tienen. Ahora bien el color blanco de la cebolleta es descrito como lo canoso (*quaiztal-*) de dicho jarrito. Finalmente, en apoyo a la conexión anterior, se establece la relación entre las plumas (*quetzalli*), con base en su forma larga y su color verde, con las hojas de la cebolleta, que surgen del bulbo.³¹

(R) *Tomatl*. (P) *Huipiltitich*. (32)

(R) El tomate. (P) huipil apretado.

El huipil es una pieza de la vestimenta de la mujer, con quien está intrínsecamente relacionada;³² al ser una pieza fundamental femenina, no sólo era signo de feminidad sino también revelaba aspectos de jerarquía social, pues mientras la mujer popular o la del campo a veces omitía su uso, la mujer noble siempre se vestía con ella (Soustelle, J., 1956: 140).

³⁰ *xonacatl* designa específicamente a los cebollines o cebolletas, pues como se sabe la cebolla realmente tuvo que traerse de España (Cárcer y Disdier, M., 1995: 133); Sahagún al referirse a éstas comenta: "hay cebollas pequeñitas en esta tierra que se llaman xonacatl; tienen el comer de las cebollitas de España" (1975: LXI, cap. VII, 4, p. 670). Así, aunque *xonacatl* no corresponde propiamente a la cebolla española, así es muchas veces traducida. Cortés, por ejemplo, refiere en su segunda carta de relación, a propósito de los artículos que se vendían en el tiaguin: "Hay todas las maneras de verduras que se fallan, especialmente, cebollas, puerros, ajos, mastuerzo, berros..." (1945: 70), tratando así de encontrar equivalentes conceptuales entre uno y otro alimento.

³¹ En cuanto a *quetzalli* y su relación con las hojas largas y delgadas de algunos alimentos, es importante señalar que las plumas verdes se vinculaban también con las espigas de cañas de maíz (Durán, D., 1967: cap. XIV, p. 137).

³² Recuérdese que hay incluso un difrasismo en el que se hace referencia a la mujer identificándola con el huipil (Montes de Oca, M., 2000: 145).

En la predicación del zazanil, la cáscara del tomate es referida por medio del huipil, pues ambos elementos tienen la función de cubrir o proteger: el huipil al torso de la mujer, y la cáscara al fruto del tomate.³³ Existían diversos tipos de tomate, el *xitomatl*, el *miltomatl*, el *cotomatl*, el *izhoatomatl*, el *costomatl*, el *xaltomatl*, por lo que éste era un alimento de constante referencia y relevancia al que además se le atribuían ciertas propiedades curativas y tal vez afrodisíacas (Cárcer y Disdier, M., 1995: 368-369).

b) alguna parte de las plantas.

(R) *Uitztli*. (P) *ilhuicac ommapilotoque*. (9)

(R) Espina del maguey. (P) al cielo van señalando con los dedos.

Dentro de la predicación, los dedos (*mapil-[li]*) parecen hacer referencia a las espigas del maguey (*uiztli*), rol a adivinar. La relación parece además estar basada en los rasgos de forma alargada y su calidad de ser elementos que se hallan en torno de un centro: los dedos parten de la palma de la mano, y las espigas de las pencas del maguey que nacen directamente de la raíz de éste.

5. Elementos de construcción.

(R) *Cuezcomatl*. (P) *zacatzonteilama tequiyahuac moquequetza*. (20)

(R) La troje. (P) vieja de piedra con cabellos de zacate [que] en la entrada se sostiene.

La conexión en este zazanil se ejerce principalmente entre la troje (*cuezcomatl*), y la raíz nominal *-ilama*, vieja; la piedra (*te-[tl]*) y el cabello (*tzon-[tli]*) de zacate (*zaca-[tl]*), sirven de apoyo para indicar el material de dicha construcción. La troje tiene como función guardar los alimentos o provisiones de la siembra sobre todo previendo los tiempos de sequía, mientras que de la vieja se decía: “es guarda de la casa” (Sahagún, B., 1975: L. X, cap. III, 2, p. 549). Luego los elementos de apoyo: el cabello, sobre todo cuando empieza a llegar la edad madura

³³ se: ichpokatsi:n
mlá:k pi:stik itlake:n
a:mi:itomatl

una muchachita
que tiene la ropa bien apretada
es el tomate verde (Amith, J., 1997: 163)

comienzan a decolorarse y a veces adquieren un color amarillo; de ellos se decía que eran: *coztic* amarillos, *cocolochtic* descoloridos, *chamahuac* ásperos (López Austin, A., 1980, T. II: 23, 24 y 90). Así se entendería la relación del zacate con la descripción de los cabellos de una vieja. Los haces del zacate en la troje, como los cabellos de una vieja, están colocados además en la parte superior y cubren lo que hay debajo de ellos.

La existencia y abundancia del zacate dio lugar a que principalmente fuera usado para la construcción. El zacate era utilizado para elaborar el techo de las casas, sobre todo las de la gente del pueblo (Sahagún, B., 1975: L. XI, cap. VII, 194, p. 689).³⁴

(R) *Tlaquetzalli* (P) *itetecac, tecaltempan moquequetza*. (35)

(R) El pilar. (P) sus sandalias de piedra, al borde de la casa de piedra se sostienen.

Con base en la posición que ocupan y la forma en que están colocadas las piedras (*te-te-[tli]*) al pie del pilar (*tlaquetzalli*), tiene lugar la asociación con las sandalias, cacles o caites (*cac-[tli]*) de los humanos.

El rol a adivinar, *tlaquetzalli*, "columna o pilar de madera cuadrado" (Molina, A., 1970: 134), era un objeto que se utilizaba no sólo para sostener la viga del techo (Serra, M., 1993: 51), sino que era el lugar donde la mujer colocaba el lazo de su telar (Alcina Franch, J., 1991: 67). Incluso existía la idea de que si alguien se recargaba en el pilar, adquiriría la calidad de mentiroso, por lo que se solía reprender al niño que en él se recargaba (López Austin, A., 1969: 76-77).

Las sandalias o huaraches, eran usados principalmente por las clases nobles quienes además las mandaban hacer de cuero con ricos ornamentos (Soustelle, J., 1956: 143-144), la clase popular no siempre las llevaba, el material era entonces de magüey (Las Casas, B., 1966: 22), sino exclusivamente cuando recorría grandes

³⁴ El rol a adivinar de este zazanil permanece en Guerrero, aunque con ciertas variantes:

se: san tlakwa, nimán xkaman a:tli	una sólo come, luego nunca bebe
kveskomatl	es la troje (Amith, J., 1995: 178)

Amith explica que la relación entre ambos elementos es porque la troje es percibida entre estos pueblos con la función de almacenar sólo el maíz, que es la comida prioritaria de estos pueblos (Amith, J., 1995: 205).

distancias, pues en la ciudad no les era lícito usarlas, so pena de muerte. Los señores, sin embargo, también debían quitárselas cuando estaban frente a sus dioses o en los templos (Durán, D., 1967: cap. XI, 116 y cap. XXIII, p. 195).

6. Fenómenos y formaciones naturales.

(R) *Ilhuicatl*. (P) *xoxouhqui xicaltzitli, mumuchitl ontemi*. (1)

(R) El cielo. (P) azul jicarita, de maíz tostado llena.

La jícara era un instrumento que principalmente servía para beber líquidos (Cárcer y Disdier, M.: 418), comer y para lavarse las manos; era también un bien de intercambio comercial dentro de la comunidad, o bien entre los pueblos; algunas incluso eran traídas desde Guatemala; las pulían hasta dotarlas de una superficie lisa, las pintaban con axin, un ungüento amarillo sacado del insecto axin, o con huesos de zapote molido, las curaban al humo; podían tener diversas formas: redondas, largas o puntiagudas, con pie, asa, picos, o agujeros para usarse como coladoras (Sahagún, B., 1975: L. X, cap. XXI, 3, pp. 569-570). La gran mayoría de ellas eran, sin embargo, de calabaza, aunque también podían hacerse de barro y de madera (Las Casas, B., 1993: cap. 62, p. 21), y la mayoría de ellas eran casi siempre de forma semicircular.

El maíz tostado (*mumuchitl*), era utilizado como adorno ritual formando con él collares y guirnaldas, y para elaborar la masa a la que daban la forma de Huitzilopochtli (Durán, D.: cap. II, pp. 28-29 y 34, y cap. IV, pp. 41, 42 y 44). Es por su forma particular, sinuosa en los bordes, por la que llamó la atención como elemento ornamental (Sahagún, B., 1975: L. II, cap. XXI, 41, p. 103 y L. X, cap. XXIX, 72, p. 605).

Dentro de las actividades culturales de los mexicas estos dos elementos, la jícara (*xicalli*) y el maíz tostado (*mumuchitl*)³⁵ estaban vinculados en determinadas

³⁵ *Tlaolli, tlayolli* o *tlaulli*, el maíz desgranado; *centli* o *cintli*, el maíz seco en la mazorca; *iztactlaolli*, el maíz blanco; *yauh tlaolli* o *yauitl*, el maíz negro; *cuztictlaolli*, el maíz amarillo; *xiuhtoctlaolli*, el maíz rojo o colorado; *xochitlaolli*, el maíz pigmentado de diversos colores; *quappachcentlaolli*, el maíz leonado; *mumuchtli* o *mumuchitl*, el maíz tostado, etc.

ocasiones y fiestas rituales.³⁶

Por otra parte, de la jicarita (*xicaltzintli*) se enuncia en la predicación que es azul (*xoxouhqui*), rasgo que caracteriza al cielo (*ilhuicatl*). La jícara y el cielo visualmente comparten además una forma física semicircular. En cuanto al maíz tostado (*mumuchitl*), se conecta con las nubes,³⁷ su contraparte, con base en los atributos físicos compartidos: el color blanco y la sinuosidad de sus bordes. La conexión se ejerce pues, principalmente entre el cielo y la jicarita, mientras que las partes de éstos, las nubes y el maíz tostado, tienen únicamente la función de apoyar o reforzar dicha conexión.

7. Fenómenos producidos por el hombre.

(R) *Tlachinolli*. (P) *cuetzalli teyacana, cacalin tetocatiuh*. (34)

(R) La quema. (P) un cardenal guía, un cuervo va siguiendo.

Estrechamente relacionados con los procesos involucrados manifiestos a través de los verbos, dos aves: un cardenal (*cuetzalli*) y un cuervo (*cacalin*) se conectan con el proceso seguido por la quema (*tlachinolli*)³⁸ a partir de una proyección metafórica por los rasgos de color compartidos por ambos: el color rojo, del cardenal con la flama,³⁹ efecto inicial de la quema, y el color negro del cuervo con el humo y las cenizas, efecto final del proceso de quema.⁴⁰

³⁶ Durán describe cómo diversos tipos de maíz eran llevados por sacerdotes durante las fiestas celebradas a Xochiquetzal, dentro de jícaras; se realizaba entonces una representación ceremonial de siembra y posteriormente la gente del pueblo recogía el maíz, posteriormente a lo cual tenía lugar un baile con dichas jícaras. (Durán, D., 1967: T. I, Cap. XVI, 154-155).

³⁷ Particularmente, las nubes de tipo cúmulo.

³⁸ La quema (*tlachinolli*, literalmente lo quemado), “la chamusquina de las cabañas” interpreta Sahagún, la fogata según Díaz Cántora. Hemos preferido traducir la quema, término que involucra tanto la acción como el efecto de quemar los pastos o campos para la siembra o bien todo material como el zacate, la madera, o las ramas, materiales todos éstos que también servían a la construcción de las casas.

³⁹ *cuetzalli* parece incluso haber designado en primer lugar a la llama de fuego, y por extensión, se refería a las plumas del cardenal y a este mismo: “...las plumas de la cola y de las alas las tienen bermejas, casi coloradas; llámense estas plumas *cuetzalin*, que quiere decir llama de fuego” (Sahagún, B., 1975: L. XI, cap. II, 18, p. 631).

⁴⁰ El zazanil permanece, haciendo hincapié en de nuevo en el color de la quema:

ipan se tepetl	en el cerro
ompa sowtok	está tendida
se tlakentli kapostik	una tela negra
kan otlachinaco	es donde quemaron el campo. (Amith, J., 1997: 183)

Con el análisis anterior, hemos pretendido mostrar que los zazaniles son el resultado de espacios mentales que operan por una conexión, ya dentro de un mismo dominio, ya entre dominios distintos, dando lugar a proyecciones metonímicas y metafóricas respectivamente, motivadas por la actividad cotidiana con los objetos y seres que conforman el entorno más próximo y representativo, y con los que el hombre náhuatl del siglo XVI interactuaba cotidianamente.

Hemos podido observar, además, que al mantenerse circunstancias de actividad social semejantes a las de aquel momento histórico, como sucede entre los nahuahablantes de Guerrero, permanece tanto el género discursivo como convergencia de estructuras, significados y sentido, como algunos dominios intra e interrelacionados, hecho que parecería indicar una tradición en la manera de ver y valorar el mundo.

III.

ANÁLISIS DE LOS
MACHIOTLATOLLI O ADAGIOS DEL
LIBRO VI
DEL *CÓDICE FLORENTINO*.

3.1. Aspectos gramaticales relevantes de los machiotlatolli o adagios.

En este capítulo realizaremos el análisis de los ochenta y tres machiotlatolli o adagios registrados en el Libro VI del *Códice Florentino*. En este primer apartado, nos centraremos en los aspectos gramaticales que presentan los machiotlatolli, principalmente en lo que tiene que ver con su construcción sintáctica, aspectos de conformación morfológica y rasgos relevantes de incidencia fónico-fonológica; el análisis semántico será atendido a través de los esquemas de kinestética y de los espacios mentales, ejes de los dos siguientes apartados que constituyen este capítulo.

Ya hemos mencionado en el capítulo anterior, que el registro de los machiotlatolli se compone propiamente del machiotlatolli o adagio, esto es, un sintagma que en forma concisa expresa la valoración social de la tipicidad de una actividad, manera de ser, o una situación, y de una glosa en la que se explican las circunstancias contextuales en las que determinado machiotlatolli era dicho. Siendo estas glosas una parte adicional a la expresión en la que se concentra el machiotlatolli, pues éstas parecen obedecer más bien a la naturaleza del registro en la que es necesario recuperar los contextos de elocución, en el presente análisis por lo tanto, nos centraremos en la construcción breve que constituye propiamente al machiotlatolli, y dejaremos únicamente como apoyo del análisis la glosa que de él se hizo.

El aspecto gramatical de mayor relevancia en los machiotlatolli es su construcción sintáctica, en la que pueden observarse varias combinaciones al interior del sintagma que lo constituye:

1. Cuando el machiotlatolli está conformado por sintagma (S) integrado por una sola lexía, con las siguientes variantes:

A) El sintagma (S) se constituye de una lexía o forma nominal (N):

S = N

Ix-petz (5)¹
ojo-pirita
Ojo de pirita

Ix- quauí -tl (13)
rostro-madera-ABS
Rostro de madera

Ten- quauí -tl (14)
labios-madera-ABS
Labios de madera

Ten-cuicuitzca (40)
labios-golondrina
Labios de golondrina

Ma- zol (22)
mano-viejo
Mano vieja

To - ilanitz (27)
1ªplPOS- tibia
Nuestra tibia

Icno- coco- tzin (48)
pobre-tórtola-DIM
Pobre tortolita

Icniuh- moyac- tli (34)
amigo-ahuyentado-ABS
Ahuyentado de amigos

Tlatol-uila (39)
palabra-tullido
Tullido de palabra

¹ Los números que aparecen en el paréntesis corresponden al número del machiotlatolli, según la organización presentada en *Corpus textual*.

B) El sintagma (S) está integrado por una lexía o forma adverbial (Adv):

$$S = \text{Adv}$$

No-nouian (3)
RED-por todas partes
Por todas partes

Telchitl o *A-telchitl* (70)
tanto mejor no-tanto mejor
Tanto mejor, o, Tanto peor

C) El sintagma (S) se constituye de una lexía o forma verbal (V):

$$S = V$$

Mo - xo- xolo - titlani (1)
3^asREF-RED-mensajero-enviar
Se envían mensajeros

Mo - cicinoa (37)
3^asREF-alabarse
Se alaba

Patlach-ilpi-ti-ca (63)
largo-atar-lig-VAX
Está atando largo

Ni- tla- til- patlaoa (74)
1^asSJ-PIND-negro-ensanchar
Ensancho lo negro

2. Cuando el machiotlatolli se construye con un sintagma (S) integrado por dos lexías o formas nominales (N):

$$S = N + N$$

Tlatol- li i- tlaqual (10)
palabra-ABS 3^asPOS-comida
Las palabras son su comida

Tequi-tl ni- totol- pixqui... (44)
 trabajo-ABS 1ªs-guajolota-cuidador
 Mi trabajo es ser cuidador de guajolotas

3. Cuando el machiotlatolli se compone de un sintagma integrado por una lexía o forma nominal y una o varias lexías o formas adverbiales:

$$S = Adv + N$$

Campa m- ix- co (25)
 donde 2ªPOS-rostro-LOC
 Donde tu rostro

Pi-pil- pan timalti (15)
 RED-niño-LOC hinchado
 Hinchado entre niños

Ye yuhqui i- toch (58)
 ya así 3ªsPOS-conejo
 Ya así es su conejo

Quin in ni- coyo- tl (67)
 después 1ªs-coyote-ABS
 Después que de yo sea coyote

4. Cuando el machiotlatolli se construye con un sintagma integrado de una forma o lexía nominal y una forma o lexía verbal:

$$S = N + V$$

Tlaco-qualli in mo- nequi (65)
 medio-bueno 3ªsREF-querer
 Medianamente bueno se quiere

Tlacayo-tl eoa (66)
 humanidad-ABS partir
 La humanidad parte

O- mo- tlatziuiz eoa-c (71)
 pret-2ªsPOS-pereza partir-pret
 Tu pereza partió

5. El machiotlatolli se compone de un sintagma integrado por una lexía o forma nominal, una verbal y una adverbial:

$$S = \text{Adv} + N + V$$

Zan ixquich mo- tlacatili (80)
 sólo todo 3ª.sREF-nacer
 Sólo es todo lo que nació

Ye on-yauh in i- tlatolhoaz (79)
 ya DIR-ir 3ª sPOS-gaznate
 Ya va su gaznate

Umpa ce- zotl om- mo- pilo (77)
 allá uno-pieza de tela DIR-3ªsREF-colgar
 Allá una pieza de tela fue a colgarse

Ye on-quiza in naoal-li (12)
 ya DIR-salir nagual-ABS
 Ya sale el nagual

6. Cuando el machiotlatolli se compone de una lexía o forma verbal acompañada de una o varias lexías o formas adverbiales:

$$S = (\text{Adv}) + V + (\text{Adv})$$

Xo- xoco- ti- hua in tlalticpac (7)
 RED-fructificar-lig-VAX en la tierra
 Se va fructificando en la tierra

Umpa on-quiza in tlaticpac (36)
 allá DIR-salir en la tierra
 De allá sale sobre la tierra

Tla- alaui tla- petzcaui in tlalticpac (51)
 PIND-escapar PIND-resbalar en la tierra
 Se escapa, se resbala en la tierra

Te- ti- tech n- on- eoa (31)
 piedra-lig-POSP 1ªsSJ-DIR-partir
 Contra las piedras parto

No ile- papalo- chiu- ti- uh (32)
 también fuego-mariposa-hacer-lig-VAX
 También va haciendo como mariposa al fuego

O- nen on- catca (35)
 pret-en vano DIR-ser
 Fue en vano

I- pal n- on- ix- patlaoa (43)
 3ªPOS-POSP 1ªsSJ-DIR-rostro-ensanchar
 Por él ensancho el rostro

Te- pal ni- tzopiloti (54)
 PIND-POSP 1ªsSJ-zopilotear
 A alguien zopiloteo

Centzon uel aci -c (28)
 cuatrocientos poder llegar
 A cuatrocientos pudo llegar

Oppa i- cuitl qui- qua (17)
 dos veces 3ªsPOS-excremento 3ªsOB-comer
 Dos veces come su excremento

7. Cuando el machiotlatolli se compone de un sintagma interrogativo integrado por un adverbio interrogativo, una forma o lexía nominal y / o una verbal y a veces una adverbial:

$$S = \text{¿Adv Int} + V + N?$$

Cuix ixquich qu- itta in uitzitzil-tzin (38)
 acaso todo 3ªsOB-ver colibrí-DIM
 ¿Acaso todo lo ve el pequeño colibrí?

Cuix i- ile- uh yetinemi in coyo- tl (41)
 acaso 3ªsPOS-fuego-POS llevar coyote-ABS
 ¿Acaso el coyote lleva su fuego?

Cuix no- nen ni- patzac- tzin-tli (42)

acaso también-en vano 1ªsSJ-atizonado-DIM-ABS

¿Acaso también en vano soy atizonadito?

Cuix ni- xilo- tl nech- iti- tzayana- z (47)

acaso 1ªsSJ-jilote-ABS 1ªsOB-interior-desgranar-fut

¿Acaso soy jilote para que me desgranare por dentro?

Can mach- pa ti- uitz- e (56)

dónde ciertamente-POSP 1ªplSJ-venir-pl

¿De dónde ciertamente venimos?

Quennel tla- nel to- c- on -ilhui-ti

qué hacer opt-en verdad 1ªplSJ-3ª.sOB-DIR-decir-CAUS

¿Qué hacer? en verdad lo decimos,

amo zan no qui- oal- ito- z: quennel (45)

no sólo también 3ªsOB-DIR-decir-fut: qué hacer

no sólo sino también dirán: ¿qué hacer?

Canin mach coyo-nacaz-co (78)

donde ciertamente coyote-oreja-LOC

¿Dónde ciertamente está el Lugar de la oreja del coyote?

8. Cuando en el machiotlatolli aparece un sintagma de construcción negativa:

Ayac xic- tli in tlalticpac (8)

nadie ombligo-ABS en la tierra

Nadie es ombligo en la tierra

Ayac matlac-pa teca (53)

nadie diez-POSP colocar

Nadie coloca diez veces

Aya-tle i- uel- yaca (64)

no-algo 3ªsPOS-bien-punta

Nada bien está su punta

A- o- ompa (20)

no-RED- allá

Ningún lado

A- icnopil-pan nemitiliz- tli (69)
 no-pobre-POSP comportamiento-ABS
 No es comportamiento de pobres

A-ye mo- qua- tla- tlaza (52)
 no-ya 3ªsREF-cabeza-RED-laza
 Todavía no se mueva la cabeza con orgullo

9. Cuando el machiotlatolli recurre a una construcción de optativo:

Ma Chapultepec ni- n- aalti (68)
 opt Chapultepec 1ªsSJ-1ªsREF-bañar
 Que en Chapultepec me bañe

Ma quimich-pil o- c- on- atli- c (46)
 opt ratón-DIM pret-3ªsOB-DIR-beber
 Que el ratoncito se lo haya bebido

...ma i- ca ni- qu- itta (67)
 opt 3ªsPOS-INS 1ªsSJ-3ªsOB-ver
 ...que de él lo vea

10. Cuando el machiotlatolli se construye enunciando un primer sintagma que involucra a la primera persona del singular, posterior al cual aparece un segundo y hasta un tercer sintagmas en que se involucra a la segunda y tercera personas del singular respectivamente, con las siguientes variantes:

A) La primera, segunda y hasta tercera personas aparecen en forma de posesivo de una forma nominal:

Oc no - chico - ma-tl (4)
 aún 1ªsPOS-media-red-ABS
 Aún a mi media red

Oc mo - chico- ma-tl
 aún 2ªsPOS-media-red-ABS
 Aún a tu media red

Oc i- chico- ma-tl
 aún 3ªsPOS-media-red-ABS

Aún a su media red

No-tzo-tzon (23)

1ªsPOS-RED-cabello

mis cabellos

mo-tzo-tzon

2ªsPOS-RED-cabello

tus cabellos

Can no- yaca- uh (26)

donde 1ªsPOS-punta-POS

donde mi punta

can mo- yaca- uh

donde 2ªsPOS-punta-POS

donde tu punta

Uel n- omi- uh (29)

muy 1ªsPOS-hueso-POS

es muy mi hueso

uel m- omi- uh

muy 2ªsPOS-hueso-POS

es muy tu hueso

Oc no- ce- tonal (49)

aún 1ªsPOS-uno-calor de sol

otro día mío

oc mo- ce- tonal

aún 2ªsPOS-uno-calor de sol

otro día tuyo

No- yollo i- iztaya (62)

1ªsPOS-corazón RED-blanquear

Mi corazón blanquea

mo- yollo i- iztaya

2ªsPOS-corazón RED-blanquear

Tu corazón blanquea

B) La primera y segunda personas además de estar marcadas por el posesivo, aparecen como sujetos del verbo:

Ni- no toc- uiuitla (16)

1ªsSJ-1ªPOS-caña verde de maíz-arrancar

arranco mi caña verde
ti- mo- toc- uiuitla
 2ªsSJ-2ªPOS-caña verde de maíz-arrancar
 arrancas tu caña verde de maíz

C) La primera y segunda personas aparecen exclusivamente como sujetos del verbo:

Ni- quauhtla-melahua (21)
 1ªsSJ-bosque- ir derecho
 voy derecho al bosque
ti- quauhtla-melahua
 2ªsSJ-bosque- ir derecho
 vas derecho al bosque

Ni- tla- cocoloa (24)
 1ªsSJ-PIND-ir dando vueltas
 voy dando vueltas
ti- tla- cocoloa
 2ªsSJ-PIND-ir dando vueltas
 vas dando vueltas.

D) Esta forma de construcción no radica exclusivamente en la aparición de la alternancia de personas en posesivo o de sujeto, sino en la simetría de dicha construcción. En este caso, la diferencia entre las construcciones paralelas se verifica en la elección de verbos o adverbios que morfológicamente son distintos, aunque semánticamente son semejantes, es decir, se opera por medio de sinónimos:

Oc- ce- pa iuh can yez (82)
 aún-una-POSP así donde ser-fut
 otra vez así donde será
oc- ce- pa iuh tla-mani-z
 aún-una-POSP así PIND-estar-fut
 otra vez así se estará
in iquin in canin
 el cuando el donde
 cuando sea, donde sea

Es importante señalar que, dentro de la misma glosa, es decir, en el momento en que el machiotlatolli es explicado dentro de un discurso más amplio y de un

contexto específico, observamos que el sintagma puede sufrir algunas modificaciones morfológicas. Estas modificaciones parecerían ratificar el hecho de que los machiotlatolli no eran formas morfológicamente fijas, sino que eran susceptibles de presentar algunos cambios, según los requerimientos del discurso en el que se insertaban. Entre las modificaciones morfológicas más relevantes pueden subrayarse las siguientes:

1. De una construcción en afirmativo a una en negativo, o viceversa:

Uel nomiuh, uel momiuh (29) → *amo uel iomiuh*
Es muy mi hueso, muy tu hueso No es muy su hueso

Onen oncatca (35) → *A onen oncatca*
En vano fue No fue en vano

Ayatle iuel iyaca (64) → *Ye iuel iyaca*
Nada bien está su punta Ya bien está su punta

Ma amo ixiloyocan taci,
ma amo imiyaoayocan taci (83) → *Oacic in imiyaoayocan in ixiloyocan*
Que no a su lugar de jilotes lleguemos Llegó a su lugar de mazorcas, a su lugar
que no a su lugar de mazorcas lleguemos de jilotes

2. De una forma verbal en presente, a una en pretérito o en futuro, o bien en composición con otro verbo:

Niquauhtlamelaoa (21) → *Oniquauhtlamelauh*
Voy derecho al bosque Fui derecho al bosque

Ompa onquiza in tlalticpac (36) → *Ompa onquizaz in tlalticpac*
De allá sale sobre la tierra De allá saldrá sobre la tierra

→ *Ompa onquiztinemi in tlalticpac*
De allá está saliendo sobre la tierra

3. La incorporación de un objeto indirecto, como pronombre indefinido para personas (*te*), a la forma verbal:

<i>Ipal nonixpatlaoa</i> (43)	→	<i>Niteixpatlaoa, titeixpatlaoa</i>
Por él amplió el rostro		Le amplió el rostro a la gente, le amplías el rostro a la gente

4. La pérdida del absolutivo en la composición nominal o posesión:

<i>Ixquauitl</i> (13)	→	<i>(I)Ixquauh</i>
Rostro de madera		Su rostro de madera

Con base en los aspectos hasta ahora analizados, puede decirse que el machiotlatolli está conformado por un sintagma nominal, verbal o adverbial integrado por lo común de una, dos y hasta tres lexías, y puede aparecer de manera afirmativa, negativa, interrogativa o exhortativa. En algunos casos se presenta una forma que involucra una o dos construcciones simétricas a una primera.

Finalmente, esta revisión nos permitió observar que el sintagma del machiotlatolli no es totalmente una forma fija, ya que es susceptible de sufrir varias modificaciones morfológicas a fin de adecuarse a los demás elementos intratextuales de un discurso más amplio, al que el machiotlatolli se inserta, con lo que se ratifica la idea de que el machiotlatolli es, como lo manifestamos en nuestro primer capítulo, una modalidad discursiva.

3.2. Los esquemas de imagen kinestética de los machiotlatolli o adagios.

En este apartado analizaremos los machiotlatolli recabados por Sahagún, desde la perspectiva propuesta por G. Lakoff (1987) de los esquemas de imagen kinestética. Recordemos que desde esta perspectiva, las conceptualizaciones están arraigadas en el mundo real de la experiencia corporal, pues la mente lejos de ser independiente, se identifica con aspectos del funcionamiento del cuerpo humano. En esta medida, observaremos que en los machiotlatolli se asocian objetos, actividades o individuos por la particular manera en que son percibidos. Es importante señalar que, al tratarse de un material discursivo diferente al de los zazaniles, el marco analítico de las imágenes kinestéticas de los machiotlatolli presentará algunas variantes con respecto del primero. La asociación enunciada en los machiotlatolli y que encuentra su apoyo en la glosa en náhuatl que los explica y muchas veces los actualiza con un contexto posterior a la Conquista, sigue los mismos esquemas de imagen kinestética entre uno y otro campo o esfera de actividad, siempre indudablemente atravesada, en mayor o menor medida, por una valoración social y cultural.

Por medio de los esquemas de imagen kinestética se permite que un enorme número de actividades puedan ser clasificadas de la misma manera, lo que promueve la simplificación o economía del amplio universo de la percepción y la expresión lingüística. Aspecto este último que sin duda facilitaría la rapidez del aprendizaje dentro de los machiotlatolli, tomando en cuenta que eran formas discursivas destinadas a la procuración de una conducta social.

ESQUEMA DE ORDEN LINEAL

In oalquiza tonatiuh amo totonqui, quin iquac in ye iz yetiuh ye totonqui (55)

Al salir el sol no es caliente, en seguida cuando ya por ahí va ya es caliente.

El machotlatolli expresa la percepción del proceso de recorrido del sol y el efecto que causa. En un primer momento se hace referencia al inicio del día, a la

salida del sol (fuente), posteriormente se implica una trayectoria de recorrido hacia el cenit, a partir de donde comienza a causar efectos gratos como el de lograr calor para los seres de la tierra. Esta imagen kinestética sirve de base para su aplicación a otros ámbitos, como permite interpretarlo la glosa: el recorrido del matrimonio, cuya fortuna en un inicio no es de una importante prosperidad, pero paulatinamente se van obteniendo bienes: *in aquin ommonamictia, ca oc cenca motolinia... iquac in ya achi quitoca ye moyollalia, azo ye itlatzin ye mopialtia* (quien va a casarse todavía son pobres, de manera que empiezan su vida... cuando ya poco se sigue ya se consuelan, quizá alguito ya se guarde). Finalmente es importante hacer hincapié en que ambos procesos se perciben como secuencias graduales que van de menos a más.

Moxoxolotilani (1)

Se envían mensajeros

En este machiotlatolli se implica un proceso en el que se planea un cometido: salir de un determinado lugar inicial, que es precisamente el lugar desde donde se es enviado (fuente), el llegar hasta el lugar a donde se fue enviado para obtener cierta información (trayectoria) y finalmente el regreso con la información obtenida (meta). Sin embargo, en el adagio sólo se enuncia específicamente la primera parte de este recorrido, el de la fuente, en el que se envían mensajeros (*moxoxolotilani*), mientras que los otros dos, la trayectoria y la meta, quedan suspendidos, marcando que estos dos últimos pasos del proceso no fueron realizados. Así puede verificarse en la glosa de nuestro adagio: *Itechpa mitoa in aquin motitlani in amo quioalcuepa in inetitlaniz, in anozo amo yauh in umpa titlano* (Esto se dice de quien se envía (y) no regresa su mensaje, o no va a donde fue enviado). Se trata pues de un proceso incumplido, no llevado a cabo en su totalidad --pues existe tanto una trayectoria como una meta esperadas--, y que puede aplicarse a alguien, que fungiendo como mensajero (*xolo-[tl]*), no cumple el cometido que le fue asignado.

Tlacayotl eoa (66)

La humanidad parte

Este machiotlatolli parece referir el momento en que se inicia un proceso de trayectoria secuencial hacia un fin o meta, como permite ratificarlo la glosa en donde se explica que a la llegada del tiempo de cosecha (fuente) la gente se dirigía a los campos (trayectoria) con la finalidad (meta) de recoger los productos de su trabajo en la tierra: *in iquac pipixco in muchi tlacatl yauh mopixquiliz* (cuando es tiempo de cosecha toda la gente va para cosechar); otra aplicación también sustentada en la glosa es cuando se llega el tiempo de labranza, bajo el mismo esquema: *no uel mitoa in iquac muchi tlacatl yauh in imilpan in iquac elimico* (también se dice cuando toda la gente va a su sembradío cuando es tiempo de labrar).

Omotlatziuiz eoac (71)

Tu pereza partió

El machiotlatolli presenta un esquema en el que se parte de un lugar, mismo que corresponde al del envío, y bajo cierta misión: *ticitlani aca quinozaz* (enviamos a llamar a alguno), que deberá cubrirse en la trayectoria; sin embargo ésta y la llegada a la meta no son realizadas: *auh amo quinequi in yaz* (pero no quiere ir), o bien cuando aunque se logra el objetivo de la misión, ésta no fue llevada a cabo por medio de quien fue enviado: *azo zan caltempan in connamiqui, azo ye ocuel oalla* (tal vez sólo al borde de la casa lo encuentres, tal vez él ya ha venido). En este sentido, el machiotlatolli critica precisamente esta falta de cumplimiento con el orden lineal de un cometido: envío a partir de una fuente, pero por pereza no se realiza de manera cabal ni la trayectoria ni la meta específica del envío.

¿Can machpa tiuitze? (56)

¿De dónde venimos?

La pregunta del machiotlatolli se dirige a indagar sobre un lugar inicial (fuente) que le dé sentido a las acciones de un determinado tiempo o lugar posterior al inicial; según permite interpretar la glosa, el machotlatolli se aplica cuando: *aca cenca techtolinia, anozo techmictiznequi, amo ma tiyaouan, zan tocnih* (alguno nos aflige mucho, nos quiere matar, no es de nuestros enemigos, sino nuestro amigo), es decir, es una queja ante el desconocimiento del otro en virtud de una trayectoria esperada por el enunciador: la retribución amistosa, implicada desde un origen o fuente, no sigue el mismo camino ni llega a la meta que proponía aquélla.

Cuicuitlauilli in tlalticpac (9)

La dedicación en la tierra

Así como el machiotlatolli anterior parecía estar en función de una meta, éste parece estarlo en función de la trayectoria, como puede ratificarse en la glosa: *zan itech titopiloa, tictocuitlauia, zan uel ticmati, maciui in oui, in yuhqui quahximaliztli, tetzotoncayotl anoce itla occentlamantli toltecayotl, auh anoce itla timatiliztli cuicatl...* (sólo nos esforzamos en algo, nos ocupamos, bien lo conocemos aunque sea difícil, como una vasija de madera, labrado en piedra, o bien algo otra cosa de toltequidad o arte, o bien algún saber del canto...). El esfuerzo, la perseverancia o la dedicación constante, parece querer hacer referencia a la permanencia dentro la trayectoria del trabajo continuo, en el que el conocimiento sólo puede lograrse por medio de una acumulación lineal.

Aoompa (20)

En ningún lado

El machiotlatolli parece dar cuenta de la imposibilidad de alcanzar una meta u objetivo certero (*aoompa*, en ningún lado). La glosa, en este mismo sentido, explica con mayor detalle el punto de partida (fuente) de un determinado cometido y el fallido logro que se obtiene (no-meta): *in amo mozcalia, in ompa titlano zan amo*

ompa itztiuh, in tlein quicuiiz zan amo ye in quicui (no es prudente, allá es enviado pero no va allá, lo que tomará no lo toma).

Niquauhtlamelaoa, tiquauhtlamelaoa (21)

Voy derecho al bosque, vas derecho al bosque

Se refiere un proceso de recorrido a partir de un determinado punto inicial (fuente) y hacia un punto final o meta. Sin embargo, el machiotlatolli parece dirigirse a expresar lo insatisfactorio de la meta alcanzada. Así el bosque (*quauhtla*), que puede tener también el sentido de desierto (Simeón, 1977), tendría la función de expresar el desagrado ante los resultados obtenidos, pues éste es percibido como un lugar en que no se puede cosechar nada, como parece sostenerlo la glosa: *intla ninomachtia, zan auel onicma... quitoznequi atle onicma, atle onicnexti* (si estudio, sólo mal supe... es decir nada supe, nada logré).

Onen on catca (35)

En vano fue

La forma adverbial *nen* (en vano) da cuenta de un resultado fallido en función de una meta esperada. La glosa da muestra de la intención que desde un principio (fuente) se tiene de algo: *intla itla oquinequia noyollo* (si algo quería mi corazón), pero que no pudo alcanzarse y por lo tanto la meta queda incumplida: *zan amo uel omuchiuh* (pero no pudo hacerse).

Ma amo ixiloyocan taci, ma amo imiyaoayocan taci (83)

Que no a su lugar de jilotes lleguemos, que no a su lugar de espigas de maíz lleguemos.

La glosa de este machiotlatolli explica que éste puede utilizarse en sentido negativo, como aparece arriba, o bien en sentido afirmativo: *oacic in imiyaoayocan, in ixiloyocan* (llegó a su lugar de espigas de maíz, a su lugar de jilotes). El machiotlatolli plantea la llegada a una meta o punto final: *ixiloyocan, imiyaoayocan* (lugar de jilotes, su lugar de espigas de maíz), una vez que se ha realizado un

recorrido a través de una determinada trayectoria, como permite sostenerlo la glosa: *iquac intla aca cenca mauiztililoni, matlamachtiani, in mochipa quipia in netlamachtilli in necuiltonolli... cenca mauiztililo yecteneoalo... ca oimaceoal mochiuh* (cuando si alguno muy honorable, próspero, siempre guarda la prosperidad, la riqueza... mucho es honrado, es alabado... pues su recompensa se hizo). El sentido negativo del machiotlatolli indudablemente parece dirigirse a evitar esa misma meta, en la medida en que el recorrido de la trayectoria no ha sido cabalmente realizado.

ESQUEMA PARTE – TODO

Ipal nonixpatlaoa (43)

Por él me ensancho el rostro

El rostro como parte de un individuo sirve para caracterizarlo en cuando a su dignidad, o bien el orgullo que de sí y de otro siente ante los demás. El rostro parece percibirse entonces como la presencia del individuo ante la sociedad. Asimismo, proyecta la parte que pueda ampliarse hasta cubrir el todo, que involucra no sólo al individuo mismo sino a todos aquellos que lo ha constituido en cuanto a su formación: *intla aca ipiltzin itelpuch anozo zan itlaoapaoal uel quioapauh, uel oquizcalti, auh ye ic yecteneoalo in ipampa in inezcaliliz, auh ye no ic yecteneoalo in pillioa, manozo in teoapaoani* (si el hijito del alguno, su joven, o sólo su discípulo, bien lo crió, bien lo educó, y ya es alabado por su prudencia y ya también es alabado el dueño del niño, o bien el preceptor).

Campa mixco (25)

Donde tu enfrente

En este caso el rostro (*ix-[tli]*) (lo que está en el frente de alguien) parece considerarse como factor indicativo de la presencia de una persona y el elemento a través del cual se desafía a alguien. Aquí dicha presencia tiene que ver con una persona que odia a alguien, en contra del cual emprendió acciones que no lograron

su objetivo: *ic noconilhuia in notecocolicauh, campa mixco* (por lo que digo a mi odiante [o al que me odia], donde tu enfrente).

Ixpetz (5)

Ojo de pirita

Los ojos (*ix-[tli]*) se ocupan para caracterizar a una persona en cuanto a sus rasgos de habilidad, destreza o perspicacia. Es interesante observar que desde esta perspectiva, la capacidad de percepción parece estar estrechamente vinculada con las destrezas intelectivas, manifestando que en la observación se haya la base de la calidad de una persona en cuanto a su pensamiento: *in aquin uel quinemia in quenin uel quitemuz in quenin uel quinonextiliz in itech monequi, anoce uel quitta in tlein oui in zazanilli* (si alguien bien piensa cuan bien al buscar, cuan bien al descubrir lo que se quiera, o bien percibe lo que es difícil en los zazaniles).

Ixquauitl uel *ixquauh* (13)

Cara de palo o su rostro de palo

En convergencia con el *machiotlatolli* anterior, los ojos (*ix-[tli]*) también caracterizan a una persona en función de la relación que se establece entre la percepción y la capacidad intelectual. En este caso, a diferencia del anterior, la caracterización se dirige hacia las incapacidades del individuo: *ixquauitl* designa al tonto o imbécil (Simeón, 1977). Por otra parte, es importante recordar que *ixtli* también se refiere por extensión al rostro de una persona, y en confluencia con los *machiotlatolli* en los que este sentido es el prioritario, este adagio parece hacer referencia también a aquella persona que no guarda ninguna prudencia o respeto ante los demás como permite ratificarlo la glosa: *in amo pinai, in amo temamatini* (no se avergüenza, no es prudente).

Tencuicuitzca (40)

Labios de golondrina

En este caso, los labios (*ten-[tli]*), se eligen para definir a la persona según el uso o abuso de su expresión. Los labios parecen ser percibidos como la parte física del rostro donde más puede percibirse el movimiento en el momento en que una persona habla o se expresa verbalmente, y que son una parte necesaria en la articulación lingüística, por lo que éstos representan a la persona en cuanto a su expresión oral: *in cenca tlatlatoani in cenca tlatole* (es muy hablador, es muy charlatán).

Mazol (22)

Mano vieja

A través de una de sus partes, la mano (*ma-[itl]*) se caracteriza una persona y se la define como un ladrón, o alguien que toma las cosas ajenas. Al ser la mano la parte física del cuerpo, a través de la cual se asen o toman las cosas, en este caso las de otros, y se las apropia, las acciones no lícitas ejercidas por la mano, caracterizan a la persona como un ladrón: *in tlatlacuitiuetzi azo temacuex, azo teamauh azo itla occentlamantli cana mopia* (el que roba quizás el brazalete ajeno, quizá los papeles ajenos o si otra cosa toma, se la guarda).

Ayac xictli in tlalticpac (8)

Nadie es ombligo en la tierra

En este machiotlatolli se identifica una parte de una persona para representarla en su totalidad bajo un determinado sentido. La carga valorativa ligada al ombligo (*xictli*) sirve como base para asociar una actitud social como el desprecio con una persona: *ayac tictoxictizque, quitoznequi tictelchioazque, maciui in telchioaloni neci* (a nadie despreciemos [consideremos como ombligo], es decir, desdeñemos, aunque parezca digno de desprecio).

Noyollo iiztaya, moyollo iiztaya (62)

Mi corazón blanquea, tu corazón blanquea

El corazón (*yollo-* [tli]) se elige para representar el deseo y la emoción de un individuo. Las actividades o acciones realizadas por éste en tanto que totalidad viva, se trasladan al corazón, en tanto que parte integrante, como parece ratificarlo la glosa: *in iquac quitta noyolo, cenca papaqui* (cuando lo ve mi corazón, mucho se alegra).

¿Cuix tecoco in ixcuelli? Auh ye no mitoa Azo noxayac in pinaua, in nocuitlaxcol cuix no pinaoa? (60)

¿Acaso es dolorosa una mirada de reojo? Y también se dice: Tal vez mi cara se avergüenza, mi tripa ¿acaso también se avergüenza?

Dos partes del cuerpo: la cara (*xayac-*[tli]) y la tripa (*cuitlaxcol-*[li]), se usan para hacer referencia la totalidad del individuo que tiene hambre: *intla cenca ye noteciui, ye nonapizmiqui* (si mucho ya deseo comer, ya tengo hambre). Las reacciones que el individuo muestra en esta situación ante los demás son referidas a través de las partes de su cuerpo: el rostro o la cara parece representar la actitud de recato que se debe tener ante los demás, mientras que la tripa parece hacer referencia a las necesidades alimenticias más básicas de dicho individuo.

ESQUEMA CONTINENTE – CONTENIDO

Nonouian (3)

Por todas partes

Las actividades que se realizan en grupo parecen formar una especie de continente cerrado en el que sólo sus integrantes tienen pertinencia para participar de los contenidos (palabras, actividades, danzas, etc.) allí formados o desarrollados. Así parece ratificarlo la glosa de este machiotlatolli, en el que se refiere a alguien que en todas partes (*nonouian*) se mete donde no es su intromisión: *in aquin uel oncalaqui in amo icalaquian*.

Oc nochicomatl, oc mochicomatl, oc ichicomatl (4)

Aún a mi media red, aún a tu media red, aún a su media red

En este caso la red (*matl-[atl]*) parece percibirse como un continente que guarda dentro de sí un contenido, una presa. Esta imagen kinestética se aplica cuando se llega a una situación conflictiva o problemática que es percibida como continente, en la que una persona, como contenido, se involucra, pero que también puede salir: *intla aca tlaoanqui otemictli, intla uel omic... yehica ca ayocmo quima in temicti... zan yuhqui matlac ocalac azoc ic matlacpa quizaz* (si alguien borracho asesinó, si aquel ciertamente murió... porque no sabía entonces que asesinaba... sólo así a la red entró, quizás de la red salga).

Ompa on quiza in tlalticpac (36)

De allí se sale en la tierra

El machiotlatolli parece hacer alusión a la pobreza, concebida como un contenido que puede salir (*onquiza*) de la tierra (*tlalticpac*) en tanto que continente. Con base en lo explicado por la glosa, el esquema de imagen kinestética pareciera tiene su motivación en la percepción de alguien que trata de cubrirse el cuerpo (contenido) con alguna ropa o manta (continente), pero cuyo estado económico es tan precario que no logra del todo contener o cubrir el cuerpo en tanto que contenido: *in itzotzomatzin cenca oizoliuh, cenca ye tzatzayana in quimoquentia, zan achi inic tlatlatitica, ye oalcocotoniz, ye ompa onquizaznequi in inacayo* (su andrajito está muy viejo, se desgarró mucho, lo que viste sólo poco guarda, se hará pedazos, ya allí quiere salir su cuerpo).

Ye onquiza naoalli, anoce onquiz in naoalli (12)

Ya sale el nagual, o bien salió el nagual

El machiotlatolli expresa la idea de un continente (el cuerpo) del que puede salir (*quiza, quiz*) un contenido determinado (*naoalli*). Con base en la explicación ofrecida por la glosa, el machiotlatolli se aplica a aquellas situaciones en las que injustificadamente por sus hechos o a pesar de la ausencia de méritos, se logran

beneficios. Interesante en este sentido es observar que los bienes obtenidos sin trabajo constante, se adjudican no a factores externos al individuo, sino a un determinado contenido (*nahualli*) que está en él y que puede salir (*quiz*) para beneficiarlo.

¿Cuix nixilotl nechititzayanaz? (47)

¿Acaso soy jilote para que me desgranare por dentro?

El jilote parece ser percibido como una entidad constituida como un continente que guarda dentro de sí (*iti-[c]*) un contenido, los granos de maíz del jilote que aún estando tiernos son fácilmente desgranables (*tzayana*). Esta imagen kinestética parece aplicarse entonces para hacer referencia a una persona como lo indican las partículas de deíctico *ni*, *nech*, como continente que dentro de sí guarda información (contenido) que puede perjudicar, si se da a conocer, a otro: *oichtec otellaxin anoce omomecati* (robó, cometió adulterio o bien vivió en concubinato).

ESQUEMA CENTRO – PERIFERIA

Nitlacocoloa, titlacocoloa (24)

Voy dando vueltas, vas dando vueltas

La misma forma verbal del machiotlatolli: *tlacocoloa*, dar vueltas, parece implicar la imagen de un centro en torno del cual, o bien en cuya periferia, se da vueltas. Según parece corroborarlo la glosa, ese centro está ocupado por una verdad a la que no se quiere acertar, y por lo cual: *auh ye zan niquixneloa in notlatol, zan campa nocontlatlamia cequi niclatia, auh cequi melaoac niquitoa, anoce zan aca itech nocontlamia* (y sólo enredo mis palabras, sólo donde sea termino, parte lo escondo y parte de lo digo, o bien sólo algo de ello escondo).

Icniuhmoyactli (34)

Ahuyentado de amigos

Este machiotlatolli está en función de un esquema centro – periferia, en el que el centro estaría ocupado por una persona en torno de la cual se reúnen o bien se dispersan amigos (*moyactli*, ahuyentado o dispersado). En este sentido, el machiotlatolli da cuenta de la incapacidad de una persona, que ocupa el centro de focalización, para mantener a su alrededor o en su periferia a amigos: *zan ipan tlacacaoalti quicauhtiquiza* (lo abandonan, lo dejan muy rápido).

Quen tehitto (57)

Como es visto

El machiotlatolli parece hacer referencia a una imagen en la cual alguien es contemplado o visto (*itto*) como centro de las miradas o de la admiración de los demás (*te-*), que ocuparían su periferia: *intla aca cenca tlazotlalo, mauiztililo, tlacamacho* (si alguien es muy amado, es honrado, es obedecido).

ESQUEMA ARRIBA – ABAJO

Tlaalau i tlapeizcaui in tlalticpac (51)

Se escapa, se resbala en la tierra

Las formas verbales (*tlaalau*, escapar y *tlapeizcaui*, resbalar), parecen hacer referencia a un momento de descenso, y por lo tanto a un esquema de verticalidad: arriba – abajo, como también parece sustentarlo dentro de la glosa la forma verbal *uetzi*, caer. La posición superior, según permite interpretarlo la glosa, es ocupada por una permanente situación positiva de la vida: *izquimpa qualli inemiliz* (todas las veces buena es su vida), mientras que la posición inferior es identificada con una falta (*tlatlaculli*), la equivalencia de este último término con *tzoquititlan* (entre el lodo), indica la ratificación de éste mismo esquema dentro de actividades más cotidianas y generales, como la de ir caminando conservando la posición vertical superior, pero accidentalmente al tropezar y caer entre el lodo, se ocupa una posición inferior o baja.

Tlani xiquipilhuilax (11)

Debajo arrastra el morral

La presencia de la forma adverbial *tlani* (abajo) indica ya desde un principio la incidencia de una determinada percepción de imágenes, en este caso de tipo arriba abajo. El contraste de posiciones puede ser apoyada dentro de la glosa: la parte superior correspondería a la apariencia: *pani neci yuhquin anahuatl ixicotzin tlatlacatzintli qualtzin* (por arriba parece semejante al del Anáhuatl, de rostro humilde, misericordioso, bueno), en oposición aparece la posición de abajo, de la verdad: *ye cenca tlaueliloc, cenca teaoani, techicoitoani, yollocuicuitla* él es muy malvado, muy regañón, habla mal de otro, de corazón sucio). El machiotlatolli parece referir un juego de apariencias a través del esquema arriba – abajo, en el que se trata de exponer la oposición entre la apariencia y la realidad de una persona.

Xoxocotihua in tlalticpac (7)

Va fructificando en la tierra

Aquí parece hacerse alusión también al esquema de percepción en la vida cotidiana en que una fruta ocupa un lugar superior al estar suspendida desde las ramas del árbol, pero que cuando ha madurado en exceso entonces la posición superior que antes ocupaba, desciende o toma una inferior: *in ma yuhqui xocotl uel iocuicic, niman oaluetzi* (así como la fruta que bien maduró, entonces viene a caer). Con base en esta imagen de percepción, se concibe, según la glosa del machiotlatolli al descenso de una persona que ocupaba una alta jerarquía en el poder: *in aca teyacanqui tlazalo, totoco itla ipampa itlatlacuil* (de algún gobernante que fue arrojado, fue despedido por su falta).

Con base en el análisis anterior, puede decirse que muchas de las críticas y valoraciones que la sociedad mexicana ejercía a su interior, a través de los machiotlatolli, pueden rastrearse siguiendo los esquemas de imagen kinestética. Por ejemplo, el esquema de orden lineal nos permitió observar que la crítica ejercida a

través los machiotlatolli que están bajo este esquema tiene como base la no realización de la trayectoria, que representaría el proceso de ejecución, o bien el no arribo a la meta previamente planteada o esperada, y que en la mayoría de los casos representa la falta de cumplimiento de una misión encomendada, y por lo mismo una transgresión que merece ser objeto de censura.

El esquema parte-todo muestra cómo una de las partes, casi siempre corporales, pueden servir como base para caracterizar a la totalidad del individuo, de la misma manera en que una sociedad puede etiquetar a sus individuos en función de uno de sus atributos o características que son consideradas como más relevantes y por las cuales el individuo se da a conocer ante los demás.

Por otra parte, observamos cómo ciertas situaciones son percibidas en forma de continente de cuyo acceso muchas veces el individuo debe abstenerse. El continente en los machiotlatolli casi siempre tiene que ver con situaciones no propicias para el individuo común, ya sea porque representan asuntos ajenos, problemas o pobreza.

En otros machiotlatolli, pudimos observar que la crítica o censura se ejerce en relación con la defectuosa interacción entre el centro y la periferia, con base en la cual se da cuenta de algunos aspectos de la problemática interpersonal dentro de una sociedad, ya sea del individuo hacia su sociedad o de ésta hacia el individuo.

Finalmente, en una sociedad tan marcadamente jerarquizada como la de los nahuas no es de extrañar la base del esquema de verticalidad, en el que por supuesto cualquier descenso en una escala de prestigio o reconocimiento social es ampliamente criticada.

3.3. Los espacios mentales de los machiotlatolli o adagios.

En este apartado analizaremos los espacios mentales que, merced a una conexión entre dominios, ya por conexión metonímica o metafórica, entran en dinámica dentro de los machiotlatolli.

Asimismo analizaremos que esta conexión se debe a la extracción de una estructura parcial común, desde un aspecto, rasgo o función determinados, en o entre el o los dominios involucrados en el machiotlatolli, con base en los elementos y las características de actividades y valoraciones sociales de los nahuas del siglo XVI.

A continuación presentaremos el análisis de los espacios mentales de los machiotlatolli organizados según el dominio-origen que se propone en la enunciación del adagio.

1. Instrumentos musicales

Yuh quito atecocolpil, aye nel toxaxamacayan (75)

Así dijo el pequeño caracol, aún no es nuestro tiempo de sonar

La caracola *atecocol-[li]* de este machiotlatolli fundamentalmente se refiere al caracol de agua (Molina, A., 1970), que se utilizaba como instrumento musical (Siméon, R., 1977) y no al caracol de tierra. En apoyo de lo anterior puede observarse que la forma verbal *xaxamaca* remite a un sonido determinado, semejante al de las cosas al quebrarse, piénsese por ejemplo en: *xaxamacaliztli*, estruendo de las cosas quebradas, *xaxamacatinami* batir las olas o quebrar en las rocas, o en *xaxamacatiuh* ir recio el río, haciendo gran estruendo (Molina, A, 1970). La relación entre la caracola, en tanto que instrumento musical, y el sonido que emite en un momento particular está particularizado por los indicadores de un discurso incorporado en que la pequeña caracola “dice”: *yuh quito* (así dijo), y por otro lado la marca de que aún no es el momento que se espera: *aye nel* (todavía no en verdad). El sonido de la caracola remitía con frecuencia a ocasiones de

celebración o victoria, a diferencia de aquéllas en las que tenía lugar un acto fúnebre y no se tocaba instrumento alguno (Casas, B., 1966: cap. LIII, 183). En este sentido, el machiotlatolli está en función de la prudencia que debe tenerse ante las circunstancias, que pueden ser desfavorecedoras y hasta mortales, sin celebrar por adelantado: *intla aca itla oquichiuh tlatlaculli, auh ye otlatzacuiltloc, anozo aca canapa oya, ompa omomiquili* (si alguno hizo algo, una falta y fue castigado, alguno a alguna parte fue [donde] encontró la muerte).

2. Animales

Tepal nitzopiloti (54)

A la gente zopiloteo

Al ser el zopilote un ave carroñera, es sumamente factible la relación entre el zopilote para hacer referencia a la persona que se alimenta a costa de los demás: *aca nocniuh achitzin ipal onicqua itlaqual* (algún amigo, un poquito, por él comí su comida). Es importante señalar que el zopilote no tenía un sentido negativo, sino muy al contrario era contemplado como un ave sumamente útil para limpiar los campos de los cadáveres de animales y para destruir los huevos de los cocodrilos, por lo que en algunas zonas de Veracruz estaba estrictamente prohibido matarlos (Clavijero, F.J., 1964: L. I, cap. 13, 27-28). Con base en lo anterior, “zopilotear” no parece tener el sentido de quitarle la comida a otro y de hacer alarde de este acto, sino más bien de externar la actitud amistosa, como se ratifica en la glosa, de compartir con alguno la comida que no sea tan necesaria para una sola persona y que pueda contribuir a preservar lazos amistosos.

Muchin quimomolchioa in tapayaxin nicaci (73)

Todos hacen mole del sapo que alcanzo

Aunque ciertamente el sapo (*tapayaxin*) era un animal frecuentemente usado para la preparación de guisados en mole, uno de los platillos más gustados por los dirigentes (Soustelle, J., 1956: 156), no era un animal tan caro y por lo tanto no tan

inaccesible como guisado cotidiano para la gente común, como ciertamente lo era el guajolote que se reservaba para celebraciones importantes. El machiotlatolli está planteado desde la perspectiva de un yo, que es el que alcanza o atrapa al sapo (*in tapayaxin nicaci*, el sapo que alcanzo), pero del cual todos se aprovechan (*muchin quimomolchioa*, todos hacen mole). Esta actividad cotidiana de guisos entre los nahuas del pueblo, se conecta con la situación en la que puede resultar fácil aprovecharse de una circunstancia en la que el otro se encuentra en desventaja y para quien no resulta tan sencillo realizar ciertas actividades, como lo ratifica la glosa: *in aca itla tequitilo in amo oui, cenca couicaitta, anozo quicaqui itla tepiton tlatolli, couicamati, ic motequipachoa, ic monanquilia...* (de alguno que encomendó algo no difícil, pero muy difícil lo ve, o escucha algo, un pequeño discurso, [pero] difícilmente lo sabe, cuando se preocupa, es cuando se contesta...). De esta manera el adagio surge a manera de réplica ante las muy probables burlas de los demás,¹ y funge a modo de contraparte de otros adagios en donde se critica una actitud de torpeza en el hacer o el decir.²

Incococotzin (48)

Pobre tortolita

La relación entre la tórtola (*coco-[tli]*) y el estado de pobreza de una persona parece no sólo estar motivada por la pequeñez del animal en relación con la poca prosperidad y ahorro que pueda alguien hacer: *in zan motolinia, in amo cenca mocuiltonoa, in zan quexquitzin quimopialia iaxca* (sólo se aflige, que no es muy rico, sólo un poquito de bienes guarda), sino también el juego de sonidos entre tórtola (*coco-[tli]*), *coco* que designa al sirviente, *cocoa* enfermarse, dolerse, y el sonido triste que emiten las tórtolas: “*coco*”, y por el que adquirieron dicho nombre en náhuatl a modo de onomatopeya: “llámanse cocotli, porque cuando cantan dicen

¹ Recuérdese, bajo este mismo tenor, otras recomendaciones: “No te burles, hijo mío, de los viejos, ni de los inválidos, ni del que se deslizó en alguna culpa o error, no los afrentes, ni quieras mal, sino humíllate y teme, no te suceda lo mismo que en otro te ofende” (Clavijero, F. J., 1964: L. VII, cap. 3, 203).

² Cfr. Adagios 14, 39, 80.

coco, coco... no se casan más de una vez, y cuando muere el uno el otro siempre anda como llorando y solitario, diciendo coco, coco". Así mismo, la carne de las tórtolas se utilizaba para contrarrestar la tristeza y "a las mujeres celosas dánles a comer estas aves para que olviden los celos y también a los hombres" (Sahagún, B., 1975: L. XI, cap. 5, 642-643). La tórtola en este sentido se identifica para representar a una persona en desamparo o pobreza que sufre por su situación.

Ye yuhqui itoch (58)

Ya así es su conejo

Es bien sabido que entre los nahuas, el conejo (*toch-[tli]*), uno de los signos de tonalpohualli, estaba asociado con el pulque y la embriaguez (Soustelle, J., 1956, 159). Los dioses de dicha bebida eran designados como los Centzon Totochtin (Cuatrocientos o innumerables conejos), por las múltiples actitudes que puede tomar alguien al embriagarse: *in iquac acame tlaoana, in aca cenca choca, auh in aca teaoa, tetzatzilia* (cuando algunos beben, alguno llora mucho, y alguno reprende a la gente, le grita). Se entendía que al momento de ingerir, entraba en el borracho, junto con el pulque, uno de los númenes que causaba determinados efectos (López Austin, A., 1980: T. I, 408). Esta conducta, aunque no era bien vista, sino que era bastante reprobable, era considerada inevitable por estar asociada a un destino y a la regencia de estos dioses en él: "La segunda casa o día de este signo llamaban Ome tochtli. Decían que cualquiera que naciera en este signo sería borracho... por esta causa todos le menospreciaban, por ser hombre infamado públicamente... y decían que nació en tal signo, que no se podía remediar" (Sahagún, B., 1975: L. IV, cap. II, 226-227).

Quin in nicoyotl: ma ica niquitta (67)

Después de que sea coyote, que de él lo vea

Este machiotlatolli parece estar planteado a manera de burla en la que la figura del coyote se elige para poner en duda la visita de una persona a lugares

lejanos: *azo quitoa oniuia in Caxtillan anozo Quauhquemallan... zan ye amo nelli, zan quiztlacati* (quizá diga fui a Castilla o a Guatemala... pero no es verdad, sólo miente). Esta relación puede explicarse si se recuerda que el coyote era una de las formas en que Tezcatlipoca se transformaba como guarda de los caminos, para avisar a los transeúntes de algún peligro (Sahagún, B., 1975: L.V, cap. XIII, 27). Así mismo, la figura numinosa del coyote había acompañado durante su travesía a los Amantecas, tejedores de las plumas (Soustelle, J, 1956: 77). Ser coyote, en este sentido, significa ser testigo de la travesía de otro a lugares lejanos, así como la connotación de astucia, ante la desconfianza que se tiene de otro, con la que también suele caracterizarse al coyote.

Cuix itleuh yetinemi in coyotl (41)

¿Acaso el coyote lleva su fuego?

En este caso el coyote es elegido por su voracidad, en convergencia con alguien que se muestra desesperado al comer: *intla itla ayamo cenca uel icuicic tiquicuihcaquatiuetzi in iquac cenca ye tonteuciui* (si algo no muy bien cocido nos adelantamos a comer rápido, cuando tenemos mucha hambre). La sagacidad y rapidez de movimientos del coyote al proveerse de sus alimentos o presas (Clavijero, F.J, 1964: L. I, 24-25), sirven de conector en la actitud que toma aquel que está ansioso de comer. Es importante mencionar que el coyote para los nahuas antiguos no parece haber tenido connotación alguna peyorativa, sino que más bien es visto como un animal agradecido y que con frecuencia hacía reír, como puede verificarse en algunos cuentos (Johansson, P., 1994: 239; de Pury-Toumi, S., 1997: 100).

Tequitl nitotolpixqui: cuix niquinchopini, mochopinique (44)

Mi trabajo es cuidar guajolotas: ¿Acaso las picoteo? ¡Se picotean!

La domesticación y cría de guajolotas era una actividad común y cotidiana, cada familia, sobre todo aquellas de más recursos económicos, tenía un cierto

número de ellos y la gente del pueblo los reservaba para ocasiones especiales como alimento (Soustelle, J., 1956: 155). Se consideraba que, de entre las aves, las guajolotas eran animales que se enojaban, debido a la facilidad con que se picotean entre sí (Sahagún, B., 1975: L. XI, cap. II, 645), *iquac moxima, mochochopinia* (cuando se pelean se pican). El machiotlatolli está expuesto desde la perspectiva de aquel que se encarga de cuidar a las guajolotas y a modo de deslinde entre las acciones generadas entre los otros, y la poca responsabilidad que de estas acciones tiene quien se encarga de su cuidado. Esta manera de percepción se aplica a ámbitos de actividad entre los hombres, donde quien se encarga de gobernarlos, no tiene responsabilidad alguna por los pleitos generados entre ellos: *mitoa in macehualtin mochalanía in momictia, anóce intlal, incal azo itla ipampa; amo yeoantin techalanía in teyacaque* (se dice de los macegales que se pelean, se matan, o bien por sus tierras, casas o por algo; no son ellos, los gobernantes los que atacan). Es interesante observar que los pleitos o peleas cotidianas se atribuyen principalmente a la gente popular, y no a la nobleza, cuyo trabajo parece haber radicado exclusivamente en juzgar y sentenciar (Sahagún, B., 1975: L. VIII, cap. XIV, 465). En este sentido, puede observarse que la opinión sobre ciertas actitudes en los hombres estaban, asimismo, atravesadas por criterios de jerarquía social muy marcados.

Ma quimichpil oconatlic (46)

Que el ratoncito se lo haya bebido.

Los ratones (*quimich-[in]*), fundamentalmente para las comunidades agrícolas, en seres que sigilosamente destruyen los productos de su trabajo: “comen nuestros mantenimientos... todo lo roen y destruyen, y hurtan las piedras preciosas y escóndenlas en sus agujeros; no dejan cosa que no destruyan por muy guardada que esté” (Sahagún, B., 1975: L. XI, cap. I, 629). Piénsese también que *quimichtin* (ratones) eran llamados agentes secretos que fungían como espías y que eran una pieza fundamental en las estrategias de guerra en contra de otros pueblos (Soustelle,

J., 1956: 208). En el *Popol Vuh*, existe también un pasaje en el que el ratón, junto con otros animales, destruyen secretamente durante las noches aquello que los gemelos habían estado realizando durante el día (*Popul Vuh*, 1945: 32-33). Esta percepción de los ratones se conecta con una situación en la que no es posible realizar cabalmente una actividad: *mitoa intla itla oticpeoaltica, auh zan no oc itlacauh, in yuhqui iquac acame moquaquahtelolomomotla, auh zan itlacauh, amo uel omotlanque* (se dice si algo estamos empezando y sólo se estropeó, como cuando algunos arrojan la bola de madera [juego] y sólo se estropeó, no pudieron concluir). Recuérdese además que al ratón se le percibía, como al ahuízotl, como un animal al que se le ofrecían desechos corporales: al primero los dientes, y al segundo las uñas (López Austin, A., 1980: T. I, 240). Esta idea de los ratones como seres, que en sigilo se presentan para destruir algo que se comienza, y así alimentarse de los desechos, parece haber sido también la generadora de ciertas supersticiones, ya que durante la fiesta del fuego nuevo debían cubrirse las caras de los niños a fin de evitar que se transformasen en ratones (Clavijero, F. J., 1964: L. VI, 192).

3. Nagualismo

Ye onquiza naoalli: anoce onquiz in naoalli (12)

Ya sale el nagual, *también* salió el nagual.

La presencia y transfiguración del nagual es una de las concepciones interesantes y profundas, vigentes aún entre los nahuas. En general el nagualismo es entendido en dos aspectos, uno exotérico y otro esotérico: el primero tiene que ver con un proceso en el que un ser se transforma en otro, mientras que en el segundo un ser sufre una exteriorización de su *ihíyotl*, y la introducción de otro que daña o a través del cual se actúa (López Austin, A., 1980: T. II, 294). El *machiotlatolli* que ahora tratamos parece inclinarse hacia este segundo aspecto, en la medida en que se habla de una salida (*onquiza – onquiz*). Particularmente el *machiotlatolli* se presenta a manera de queja ante una situación en la que no pueden ubicarse causas objetivas, como el trabajo o el esfuerzo consuetudinario, en relación con los resultados

obtenidos: *in cequintin cenca motlacuitlauia inic motlayecoltia, uellaixnextia auh in cequintin zan tlatziui, maauiltia, atle quinextia, auh in cequintin uellatlaixnextique* (algunos mucho se ocupan, por lo que recogen lo necesario para la vida, adquieren bienes, y algunos sólo son perezosos, se recrean, pero adquieren muchos bienes). Esta desigualdad, no lógicamente explicable, ha dado lugar a ciertos patrones de envidia, que aún en comunidades indígenas actuales, se manifiestan con adagios semejantes: “ahorita vengo brujo”, parece externar, por ejemplo, el temor de la envidia potencial entre las clases pobres y ricas (Sodolovsky, J., 1995, 78). En este sentido, puede interpretarse que la conexión se debe a que se atribuye al nagual la posibilidad o capacidad de alterar un orden determinado.

Canpa xonnaoalli (76)

En algún lugar sé nagual.

La concepción de la transformación en otro, a fin de obtener beneficios no atribuibles a factores objetivos es vehículo a través del cual se externalizan los deseos en relación con actividades más inmediatas, necesarias para la subsistencia y una mejor situación económica: *mitoa intla nicnamaca tlazotli, azo macuil peso ipatiuh, auh zan ce peso quipatiyotia [...] niqicnopiluia* (se dice si vendo caro, quizá cinco pesos es su precio, pero sólo un peso pagan [...] no me es de provecho). Esta percepción del nagualismo como una forma a través de la cual se logran ciertos beneficios, alterando patrones establecidos, puede observarse por ejemplo en el terreno mítico cuando Quetzacóatl se apoya de su nagual en dos ocasiones para continuar su misión y ante circunstancias sumamente adversas (Matos Moctezuma, E., 1996: 61).

4. Enseres

Tlani xiquipilhuilax (11)

Debajo arrastra el morral.

El morral, al ser un instrumento por medio del cual pueden preservarse ocultos a la vista de los demás los objetos que en su interior se hallan, parece conectarse con la actitud de una persona que procura encubrir una conducta defectuosa y finge lo contrario: *ixicotzin tlalacatzintli, qualtzin tlacazo ye cenca tlaueliloc, cenca teaoani, techicoitoani, yollocuicuitla* (de rostro humilde, misericordioso, bueno, pero en verdad es muy malvado, muy regañón, habla mal de los otros, de corazón sucio). La idea del morral *xiquipilli* en tanto que medio para esconder defectos o errores, puede apoyarse en la forma verbal *xiquipiliui*, que se refiere a “hacer como bolsas la ropa mal cosida y mal cortada” (Molina, A., 1970). Indudablemente, el machiotlatolli se erige como una crítica a un acto de fingir o disimular, es decir, de confrontar el ser con el parecer.

Oc nochicomatl. Oc mochicomatl. Oc ichicomatl (4)

Aún a mi media red. Aún a tu media red. Aún a su media red.

La red se utilizaba entre los nahuas antiguos como instrumento para atrapar o capturar animales, en la cacería, y también prisioneros durante la guerra; sin embargo, aunque *matlatl* designa a la red en general, específicamente también se refiere a la trampa (Siméon, R., 1977). Dentro del machiotlatolli, la presa tiene que ver con el ebrio, y la trampa o red con la sanción de las consecuencias de la ebriedad, y la partícula *chico-* (media) marca la posibilidad de evadir sanciones: *intla aca tlaoanqui otemicti, intla uel omic, auh inic tlaoanqui otemicti oc ichicomatl* (si alguien borracho mató, si (aquél) murió, pero como borracho mató, todavía (está) a su media red). Es bien sabido que los excesos en la bebida eran severamente castigados incluso con la muerte (Clavijero, F.J., 1964: L. I, 168); sin embargo, el machiotlatolli da cuenta de la existencia de la posibilidad de evadir dichas penalidades, en la medida en que el pulque y quien lo bebía, se encontraban bajo la regencia de fuerzas numinosas tales como los *Centzon Totochtin* o Cuatrocientos conejos (Durán, D., 1964: T. I, cap. XXII, 200). No es de extrañar por tanto que como medida de prevención, era necesario que en celebraciones o

festividades, en las que era permitido el consumo de pulque, principalmente a ancianos, éstos se hicieran acompañar de sus hijos, quienes debían cuidar al ebrio de cometer desmanes (Durán, D., 1967: T. I, cap. XXII, 202-203).

Lugares

Ma Chapultepec ninaalti (68)

Que en Chapultepec me bañe.

Por medio del optativo, el machiotlatolli presenta la manifestación de un deseo o anhelo, como se verifica en la glosa: *nopan mochioa uey cocoliztli, notech omotlali, anozo itla notequiuh tetolini; cenca niqueleuia in ma nipati, in ma iciuhca tzonquiza in notequiuh* (sobre mí se hace una gran enfermedad, sobre mí se sentó, o algo de mi trabajo afligió a la gente; mucho deseo que esté curado, que rápidamente termine mi trabajo). El acto de bañarse no sólo significaba procurarse un cuerpo aseado, sino la limpieza de las faltas o errores de conducta, que podían generar enfermedades que llevaran a la muerte (Durán, D., 1967: T. I, cap. XIX, 173). Recuérdese así mismo que Chapultepec fue uno de los sitios claves para los mexicas durante su travesía hasta Tenochtitlan, y que durante la gobernación de Moctezuma II alcanzó un mayor renombre e importancia, pues de sus aguas se proveía a la ciudad a través del acueducto que para este fin mandó construir (Soustelle, J., 1956: 45-46).

Canin mach coyonacazco (78)

¿Dónde está el Lugar de la oreja del coyote?

Se recurre al juego de sonidos (-nacaz-[tli], oreja) para hacer referencia a algo que se percibe a través de una vía auditiva, que sirve como base para realizar la conexión con el ámbito de la comunicación humana por medio de la palabra, y en lo particular para caracterizar a alguien que, o bien tiene el defecto de hablar con un mínimo volumen de voz, o bien que escucha con dificultad: *tetlacaquitia in amo cenca quinextia tlatolli, tel achi caquizti... oppa expa in iluilo, zan nel amo quicaqui*

(escucha a alguien que no pronuncia muchas palabras, pero poco resuenan... dos o tres veces es llamado, pero no en verdad escucha). El machiotlatolli parece externarse a modo de burla, pues quien tiene este defecto es referido como contrate a la agudeza auditiva del coyote. Es importante señalar que Coyonacazco es ciertamente el topónimo de un sitio cercano a Tlatelolco, de donde parece haber sido tomado el adagio como lo explica el franciscano (Sahagún, B., 1975: L. VI, 413).

6. Partes del cuerpo humano.

Ayemo quatlatlatztza (52)

Todavía no se mueva la cabeza con orgullo.

Es interesante observar que un determinado movimiento de cabeza, se emplea para caracterizar una actitud ante una circunstancia: *quatlaza. nino.*, se refiere al acto de “cabecear con presunción y vanidad” (Molina, A., 1970). Fundamentalmente el machiotlatolli tiene que ver con los saberes fingidos, con una persona que ostenta una competencia de conocimientos de los que carece: *in amo zan centlamantli quimotequitia, zan amo tle nelti, azo quimomachtia cuicatl, zan auel quichioa, yene quimomachtia latin, a no uel quichioa: yene Castillantlatolli quimomachtia, amo no uel quimati* (que no sólo se encarga de una cosa, sólo no realiza nada, quizá sabe el canto, pero sólo mal lo hace, o sabe latín, tampoco puede hacerlo, o castellano sabe, tampoco puede saberlo). Hay que tener presente que a la cabeza se le atribuía la residencia del pensamiento y el conocimiento (López Austin, A., 1980: T. I, 211). Es importante observar que la glosa actualiza el adagio ejemplificándolo con aquellos contenidos que durante el periodo posterior a la Conquista se trataron de inculcar entre los indígenas, como el canto litúrgico, el latín y el castellano (Motolinia, T., 1969: cap. 12, 169-170).

Can noyacauh, can moyacauh (26)

Donde mi punta, donde tu punta.

La forma nominal *yaca-[tl]* designa tanto a la nariz en su significado original, como a la punta de algo por extensión, es decir en ambos casos tiene que ver con aquello que sobresale o va a la vanguardia ocupando el primer lugar de una serie, como puede observarse en: *yacapanti*, primogénito; *yacachto*, primero o primeramente; *yacana nite.*, guiar a otro, gobernar un pueblo (por ser quien iba a la vanguardia en la travesía de las tribus) (Molina, A., 1970). La nariz o la punta marcan por tanto el primer indicio de una persona, y dentro del machiotlatolli, según permite interpretar la glosa, se aplica a modo de amenaza en cuanto a la presencia primera del otro de quien se pretende ejercer una venganza: *intla aca onechtolini on onictolinizquia, zan nixpampa oyeoac; in manel campa oya, ca nictoliniz in iquac neciz* (si alguien me afligió, yo lo iba a afligir, sólo ante él lo atacué; que en verdad donde fue, lo afligiré cuando aparezca).

Ayatle iuelyaca (64)

Nada bien está su punta.

La percepción a través de la nariz, a modo de rastreo que ejercen los animales, es relacionada en el dominio de los hombres, ya que puede ser calificada o valorada en función de los resultados que de ella se interpreten: *itla tlatolli amo melaoac, zan iliuz moteneoa, aca uel ixneci* (alguna palabra no es verdadera, sólo tontamente se nombra, en ningún lugar puede mostrarse). De esta manera se observa una relación de la nariz con la veracidad, puede ratificarse al recordar que a aquellos emisarios que falseaban su testimonio o bien mentían, se le cortaba tanto las orejas como la nariz, pues se entendía que actuaban no sólo en perjuicio del destinatador, sino de todo el pueblo en su conjunto (Clavijero, F. J., 1964: L. V, cap. 8, 137).

Ye oyauh in itlatolhoaz (79)

Ya se fue su gaznate.

Desde su composición morfológica *tlatol-hoaz*, puede observarse la relación del tubo de ingestión (faringe y estómago) para hacer referencia a aquel que ejerce la

palabra, pues es de allí de donde proceden los sonidos del habla, y dentro del adagio se remite a quien lo hace con exageración, pues en lo particular estas palabras tienen que ver con acusaciones carentes de fundamento: *in aca cenca mochicaoa, teteixpauia, in cenca motlatolchicaoa: auh in iquac in auel quichioa inic teteixpauia, in zan iuian mocauhtiuh* (de alguno que se esfuerza en acusar, mucho se esfuerza en su palabra, y cuando no bien lo hace en su acusación, sólo suave se va deteniendo). Este fracaso del gznate (que se conecta con las acusaciones de alguien) se manifiesta con la forma verbal en pasado *oyauh*, es decir, como algo que no tuvo proyección alguna.

Ixnex (33)

Rostro de ceniza.

El rostro es uno de los factores más representativos iconográficamente de una persona, en gran medida sin duda por la gran cantidad de músculos que estructuran esta parte del cuerpo y que permiten una mayor manifestación de expresiones corporales. Ahora bien en lo que respecta a la ceniza (*nex-[tli]*), ésta parece tener prioritariamente la función de ocultar el rostro, y por extensión a una persona. En este sentido, es importante recordar que las actividades en que se pretende ocultar algo, aquello que se encubre suele estar relacionado con faltas o errores de conducta. Al respecto Molina menciona algunas expresiones en este mismo sentido, aunque atravesadas por el término cristiano de “pecado” en vez de falta: *nextepehualli quimotlalilia*, se revuelca en la ceniza, se dice del pecador obstinado; *nextecuilin*, gusano que es engendrado en las inmundicias, se refiere también a una persona insensata, loca, desordenada (Siméon, R., 1977). El machiotlatolli parece entonces construirse en función de una crítica de apariencias, de lo que puede verse (recuérdese que *ixtli* también designa al ojo), pero que pretende hacerse esconder: *in azo itla oax azo itla oquichiuh, azo auilnemiliztli, ichtequiliztli: in momati ayac quimachilia* (quizás algo hizo, o realizó, quizás una vida de placer, una vida de robo, piensa que nadie lo sabe).

Ipal nonixpatlaoa (43)

Por él me ensancho el rostro.

El machiotlatolli enuncia al rostro como algo que puede ser ampliado (*patlaoa*, extender o ampliar). Es importante señalar que la partícula *ix-* designa también a la superficie en general de los objetos, y en esta medida puede hacerse extender en relación con la convergencia de un linaje tanto familiar como educativo en una persona: *intla aca ipiltzin itelpuch, anozo ichpuch, anozo zan itlaoapaoal, uel quioapauh, uel oquizcalti; auh ye ic yecteneoalo, in ipampa in inezcaliliz; auh ye no ic yecteneoalo in pillioa, manozo in teoapaoani* (si el hijito, jovencito o discípulo de alguien bien lo crió, bien lo educó, y es alabado por su prudencia, y también es alabado el dueño del niño o bien el preceptor). Ampliar el rostro, entonces parece representar la honra y el orgullo que logra ante el reconocimiento de los demás.

Ixtimal (59)

Rostro de pus.

A diferencia del machiotlatolli precedente al anterior, en este la crítica que se ejerce está en función de las habilidades y destrezas falsas, fingidas: *in cioa, in ca neci uellamachioa, uel tzaoa, auh zan ye amo atle uel ai, zan teixcuepa* (de la mujer que parece hacer bien una cosa con cuidado, que hila bien, y sólo no hace bien nada, sólo engaña). Puede observarse entonces que las competencias en las actividades que correspondían al género, constituyen rangos o criterios para valorar a una persona: no son los rasgos de belleza o cualidades estéticas físicas un factor de apreciación, si tal vez importante, no determinante: “La buena mujer es diestra en la obra de tejer y labrar, es buena maestra de guisar la comida y bebida, labra y trabaja, es diligente y discreta; la ruin es mujer tonta e inútil” (Sahagún, B., 1975: L. X, cap. III, 549). Indudablemente existe en el machiotlatolli un juego de palabras en lo respectivo a *timal-li*, pus; considérese, por ejemplo que *timaliui* hace referencia a aquel que está enfermo, cubierto de llagas y pus o podredumbre, y este mismo

término en su forma verbal *nitetimaliui* significa elogiar, exaltar u honrar a alguien, en la medida en que la pus bajo la piel se percibe como una hinchazón o ampliación, y como hemos visto en el machiotlatolli anterior, ampliar el rostro tiene una carga valorativa positiva. Con esta base, puede interpretarse que si bien la persona que finge actitudes de destreza, se percibe con el rostro hinchado (admiración) esto es sólo por la podredumbre o pus, es decir, por falsedad.

Aonmati iixco, icpac (18)

No sabe dónde está su enfrente, su arriba.

En este caso conocer su enfrente (*iixco*) y lo que está sobre él (*icpac*), que puede referirse al cabello, da cuenta de la obligación al respeto que ante los demás se debe, en lo particular en cuanto a su higiene y arreglo físico: *quapopolitic*, *iitzocuicuitlatic*, *amo mamouia*, *amo mixamia* (despeinado, su cabello está sucio, no se enjabona, no se lava la cara). Es bien conocido que entre los nahuas de la antigüedad, el baño era una actividad consuetudinaria que no sólo tenía que ver con la pulcritud sino que también era un importante medio de sanación (López Austin, 1975: 182), existían además lugares específicamente destinados para el arreglo de los cabellos (Soustelle, J. 1956: 44). Entre los nahuas de Amanalco, se dice que un hombre que manifiesta el respeto hacia los demás debe asearse, en oposición de *ormumimeti* (sic.), aquel que no está limpio, y *mochiua ticuchinu*, hace que seas un cochino (Sokolovsky, J, 1995: 81).

Ixpetz (5)

Ojo de pirita.

La agudeza en la percepción visual se conecta metonímicamente con una persona de inteligencia ágil: *in aquin uel quinemilia*, *in quenin uel quitemuz*, *in quenin uel monextiliz in itech monequi* (quien puede pensar cuan bien al buscar, cuan bien al descubrir lo que se quiera), en donde puede observarse que *ix-[tli]* tiene que ver con el ámbito del conocimiento (López Austin, A., 1980: 214). Ahora bien,

la pirita (*petz-[tli]*) era uno de los materiales de los que se hacían los espejos, por tratarse de un mineral brillante, aspecto este último con el que se vincula la perspicacia en la observación y agilidad de pensamiento.

Ixquauitl, uel *ixquauh* (13)

Cara de palo o su rostro de palo.

Este machiotlatolli presenta el lado opuesto del anterior, en este caso el rostro u ojo se refiere a una persona pero cuya habilidad de percepción e identificación es relacionada con un material opaco, la madera *quauitl*, para hacer referencia a una persona desatinada y torpe: *in amo pinauí, in amo temamatini in uel yatiuetzi imixpan in mauiztiltoni* (no se avergüenza, no es prudente, muy rápido se va entre los honrados). Habría que tomar también en cuenta la carga negativa social que *quauitl* tenía, pues acompañada de piedra *tetl*, generalmente aludía al castigo.

Tencuicuitzca (40)

Labios de golondrina.

Como en el machiotlatolli anterior, los labios, como medios que contribuyen a la articulación de la expresión oral, son elegidos para hacer referencia a una persona cuya manera de hablar se caracteriza por el exceso: *in cenca tlatlatoani, in cenca tlatole* (del que es muy hablador, es muy charlatán). Los sonidos constantes de las aves canoras, en este caso de la golondrina, es uno de los dominios que se suele conectar con la locución de los humanos, piénsese por ejemplo *chiquimollin*, nombre de un ave semejante al tordo, era el mismo con que entre los nahuas antiguos se hacía referencia a una persona que riñe verbalmente en contra de las personas de su alrededor (Sahagún, B., 1995: L. XI, cap. VIII, 644).

Ayac xictli in tlalticpac (8)

Nadie es ombligo en la tierra.

El ombligo era un punto sumamente importante entre los nahuas, pues era la huella última del cordón umbilical que se ponía a secar para después enterrarlo, si era varón en un campo de guerra, y si mujer junto al hogar, con lo que la vida del recién nacido se ofrendaba a estas dos actividades (Sahagún, B., 1975: L. VI, cap. XXX, 384-385). El ombligo parece haber sido, merced a su importancia en la vida de la gente, objeto constante de ataque interpersonal, pues se sabía que ejercer algún tipo de daño en él era una de las mayores ofensas que podrían hacerse; piénsese que los pellizcos y piquetes en el ombligo del otro, eran considerados como los máximos insultos (López Austin, 1980: 216). En la glosa se da cuenta precisamente de este aspecto ofensivo: *ayac tictoxictizqui, quitoznequi ticleioazque, maciui in telchioaloni neci; ace mimatini, ace yolizmatini, ace mazcaliani* (a nadie tratemos como al ombligo, es decir, despreciemos aunque parezca digno de desprecio, tal vez sea prudente, o discreto, o prudente). Como en otros machiotlatolli, en este se contraponen la esencia y la apariencia, y se invita a no juzgar a nadie por lo que pueda aparentar.

Totlanitz (27)

Nuestra tibia.

La forma nominal *tlanitz-(tli)* designa tanto a la espinilla como a la tibia, que se conectan con el dominio de lo humano, para caracterizar a una persona con presunción sobre algo falso: *in moquichittoa aca, in quitoa: ca nitiacauh, ca nitlamani, ca yaocnimatini, auh acacemo tiacauh* (que se dice hombre, que dice: soy valiente, soy capturador, soy conocedor de la guerra, pero no es valiente). La relación de presunción o vanagloria con esta parte del cuerpo es explicable si se piensa que la tibia es uno de los huesos más largos y fuertes de la pierna; como verbo (*nino*) *tlaniztia* designa la acción de vanagloriarse o alabarse sin razón alguna (Siméon, R., 1977). Esta actitud refleja a una sociedad que ansiaba el reconocimiento de los demás, y que exaltaba la situación de los guerreros que era

IV.

DIMENSIÓN PRAGMÁTICA
DE LOS ZAZANILES Y LOS
MACHIOTLATOLLI.

4.1. Ejes axiológicos proyectados en la construcción discursiva de los zazaniles y los machiotlatolli.

El hombre, no sabemos hace cuánto, ni bajo qué circunstancias certeras, nombró, y con la palabra creó una particular manera de relación cuyo centro axiológico es el ser nominante. Los nombres carecen de centro axiológico absoluto, porque sólo existen en el acto nominativo o, mejor aún, enunciativo: alguien nombra las cosas, los fenómenos, los seres; y por lo tanto, ese alguien se muestra volitiva y valorativamente hacia ese otro.¹ Las palabras marcan relaciones y, a su vez, de las diversas relaciones surgen las palabras.

La palabra, ideológica por excelencia,² permea toda esfera de actividad humana, porque es a través de ella principalmente, que alguien pone en común o comunica sus ideas, sus deseos, sus necesidades, sus miedos, sus impresiones.

El objetivo primordial de este apartado consiste precisamente en rastrear algunas de las valoraciones que permean el paradigma con base en el cual se construyen los machiotlatolli y los zazaniles.

Nos daremos, por tanto, a la tarea de identificar la selección posible, tanto de forma como de contenido, que proyectan estos materiales discursivos. Trataremos de atender a los criterios de organización seguidos en su construcción discursiva, a qué aspectos o rasgos se otorga cierta prioridad y cuáles son las rutas seguidas de esta prioridad, sobre todo lo que nos interesa es observar cómo las particularidades en dicha selección y combinación de elementos o componentes de estos dos materiales discursivos, y las relaciones intrínsecas establecidas en cada una de ellas,

¹ “La estructura del mundo del acontecer real [se halla] organizada en torno de un centro valorativo concreto que puede ser pensado, visualizado, amado. Este centro es el hombre, y todo en el mundo cobra un significado, un sentido y un valor, en tanto que humano, tan sólo en su relación con el hombre” (Bajtín, M, 1997: 67).

² “La palabra es el fenómeno ideológico por excelencia. Toda la realidad de la palabra se disuelve por completo en su función de ser signo. En la palabra no hay nada que sea indiferente a tal función y que no fuese generado por ella. La palabra es el medio más puro y genuino de la comunidad social.

Ya la misma representatividad de la palabra en cuanto a fenómeno ideológico, su poder demostrativo, la calidad excepcional de su estructura signica bastarían para colocar la palabra en el primer plano del estudio de las ideologías.” (Voloshinov, V., 1992: 37)

proyectan o reflejan un conjunto de concepciones de la configuración que los antiguos mexicanos se hacían de su mundo.

Los zazaniles.

A lo largo de los cuarenta y seis zazaniles registrados por Sahagún, puede observarse que en ellos parece seguirse, para su construcción, una serie de rasgos a los que la enunciación del zazanil da respuesta:

1. *Cómo es.* Se describe el objeto, ser o elemento a través de sus características o cualidades, generalmente físicas. Para llegar a la palabra *azcatl* (hormiga, 21), se dice por ejemplo que ésta es: *tlapaltepitzactli*, lexía que señala color, dureza y forma; o para *ilhuicatl* (cielo, 1), se menciona su color y se connota su forma semicircular: *xoxouhqui xicaltzintli* (jicarita azul).
2. *Qué hace.* Se enuncia la acción o función que realiza el objeto o ser evocado. Por ejemplo, para orientar sobre de que el objeto al que se hace referencia se trata de un instrumento musical, el sacabuche (7), se dice que éste *mocuicuicatia* (se canta o toca para alguien), o bien que el peine (*tzicaoaztli*, 10), *moteatemilia* (despioja a la gente).
3. *Dónde o cómo está.* La situación o circunstancia que enmarca al objeto o ser, a partir del cual se enuncia el zazanil. Al referirse a piojo (*atemitl*, 6), se hace mención de un bosque oscuro (*tlilquautla*), que refiere el cuero cabelludo, o bien para dirigir la atención al cántaro del pozo (*apilolli*, 4), se menciona el *mictlan* para marcar su ubicación hacia lo subterráneo.
4. *Qué tiene.* Se atiende a las partes, constituyentes o elementos que suelen acompañar al objeto a descubrir, por ejemplo, la cáscara que cubre al tomate (32).
5. *Qué se hace con él.* Se enuncia la acción que, en sentido figurado, suele sufrir el objeto al que se hace referencia, diciendo por ejemplo a propósito del malacate que lo embarazaron o preñaron (*quitetique, cotztique*, 46), esto es, que lo llenaron con hilo.

6. *Qué podría decir*. Plantea una situación hipotética en la que el objeto describe el movimiento que realiza a través de lo que el mismo podría decirse. Se trata de un tipo particular de prosopopeya, donde quien habla es un objeto inanimado o una de sus partes, como en: *nipa niyauh, nipa xiyauh, umpa tontonamiquizque* (23), en la que uno de los extremos del *maxtlail* o braguero (que habla en primera persona) parece alejarse y reencontrarse con el otro extremo (a quien se dirige en segunda persona) cuando el hombre camina.

7. *Cuántos son*. Se apela a la presencia de los numerales para describir un objeto que no tiene existencia individual, sino que es necesario remitirse, para entenderlo, al conjunto al que se integra. Para hacer referencia a las uñas (*tozti*, 5), se recurre al numeral *matlactli* (diez).

8. *Qué podría decirse de él*. Marca una expresión hipotética que alguien podría decir cuando el hecho, objeto o ser se presenta. Por ejemplo, para hacer referencia al excremento (*cuiltlail*), se recurre a las palabras que alguien podría decir cuando siente ganas de defecar: *¡ye oalquiza, xiccuí moteuh!* (¡ya viene, toma tu piedra!, 33).

Con base en lo anterior, puede decirse entonces que el criterio seguido en la predicación de un término a descubrir en el zazanil, tomaba en cuenta los siguientes aspectos:

1. Características
2. Propiedades o facultades
3. Marco contextual
4. Constituyentes o acompañantes
5. Uso o finalidad
6. Autoexpresión hipotética
7. Cantidad
8. Expresión hipotética

Ahora bien, en cuanto a algunas valoraciones relevantes que pueden encontrarse en el contenido de los zazaniles, pueden identificarse las siguientes:

Los instrumentos musicales se presentan, en líneas generales, como generadores de movimiento. Aunque resulta obvio que era el músico quien ejercía un movimiento sobre los instrumentos a fin de producir a través de ellos la música, el sonido sólo tenía razón de ser si partía de ellos; el sonido generado por la ejecución de los instrumentos era además el patrón en los movimientos de la danza. En este sentido, los instrumentos musicales no sólo eran meros instrumentos o medios, sino agentes del sonido al que acompañaba el canto, la palabra y la danza. El sonido del *olmaitl* (22), del *teponaztle*, del *ayacachtli* (45) y del *omichicaoaztli* (27), junto con otros, era por tanto, el creador o generador de un ambiente particular, ya festivo, ceremonial, ritual, ya para otros determinados propósitos. Significativo a este respecto resulta recordar que era precisamente a los instrumentos musicales para dichas ocasiones a los que se les guardaba o conservaba celosamente en lugares exclusivamente reservados para ellos, y no tanto a los músicos ejecutantes.

Es interesante observar en los zazaniles que mientras que los animales como los pinacates (40), las pulgas (41) y las hormigas (21) son enunciadas como piedras, las piedras (43) son enunciadas con atributos de animales que, como aquéllos, muerden. Dentro de un contexto en el que el hombre siempre anduviera calzado, estos elementos no serían así considerados al no representar daño alguno durante el tránsito cotidiano de un hombre que, como los nahuas de la antigüedad casi siempre andaba descalzo. El transeúnte no busca lastimarse, pero se lastima; si este choque, que puede provocar una herida, no es generado intencionalmente por él, entonces se entiende que es generado por otro, en este caso por los objetos del camino; estos objetos pueden ser animales como las hormigas, o bien objetos como las piedras y el excremento de los animales (31).

Quizás sea en los instrumentos de trabajo donde pueda encontrarse una mayor tendencia a la antropomorfización: el *cacaxtle* se describe como poseedor de costillas (28), el hacha tiene una lengua que cuelga (30), la escalera tiene una cabeza

(31), el huso se embaraza (36 y 46), la aguja tiene tripas (2), etc. Los instrumentos de labor, desde esta perspectiva de valoración gozan de una corporeidad relativa, pues la absoluta o completa sólo parece poseerla el hombre. No son éstos, pues, meros objetos, sino que más bien son tratados como sujetos incompletos que le permiten al hombre su subsistencia económica y lo ayudan a concretar sus fines más inmediatos. Podría decirse que en ellos no se halla una valoración exclusivamente utilitaria y de servicio incondicional al hombre, sino que son, en esta medida, compañeros de trabajo.

Por otro lado, habría que considerar que algunos de estos instrumentos de trabajo tienen que ver con otras valoraciones un poco más específicas de acuerdo con la posición socioeconómica o el género del individuo que los emplea. En las dos ocasiones en que en los zazaniles se habla del malacate (36 y 46), se le relaciona con una embarazada. Esto parecería indicar que el mejor camino para llegar a pensar en el malacate es el de su relación con su usuaria, la mujer y sobre todo en el sentido o deber que tiene ésta en la vida, la procreación; el malacate representa la fertilidad. Esta valoración, entonces, también tiene que ver con aquellos medios de producción que están a su cargo. Es como una valoración que opera en reflejo, como en un espejo, en el que la mujer comprende su sentido social y existencial en su trabajo, por medio del malacate, como si éste le estuviera recordando a la mujer que el embarazo es su función existencial.

Los machiotlatolli.

En lo que respecta a los machiotlatolli, puede observarse que las valoraciones que éstos proyectan sólo cobran sentido en función del sujeto o situación social sobre los que se quiere incidir. Así encontramos que este criterio muestra las siguientes pautas:

Lo que se diría a alguien: a) amenaza: *Campa mixco* (donde esté tu rostro, 25), b) advertencia exhortativa: *Quen uel ximimatia in titeocuitlamichin* (cuan bien sé

prudente, tú, pescado dorado, 50); c) burla irónica: *Campa xompati* (donde cures, 61).

Lo que se diría de alguien: a) elogio: *Ipal nonixpatlaoa* (por él amplió el rostro, 43); b) reprobación: *Aommomatoca* (no se toca, 19).

Lo que alguien diría de sí mismo: a) autorreproche: *Tetitech noneoa* (contra las piedras parto, 31); b) exteriorización de un anhelo: *Ma chapultepec ninaalti* (¡que en Chapultepec me bañe!, 68); c) autodefensa: *Tequitl nitotolpixqui: cuix niquinchopini, mochopinique* (mi trabajo es cuidar guajolotas, ¿acaso yo las pico?, ellas se picotean, 44).

Lo que se diría ante una situación: a) resignación: *Quennel* (¡qué remedio!, 45); b) queja: *Onenoncatca* (fue en vano, 35); c) declaración: *Iconpillotl ommomelauh* (el desamparo ha cundido, 30).

Existen además ciertos tópicos de contenido a lo largo de todos los machiotlatolli que podrían ayudarnos, aportando algunos visos sobre algunas particulares formas de valoración.

PALABRA: Es fundamentalmente reflejada como un instrumento que manifiesta las relaciones interpersonales y sociales de los individuos:

I. Vínculo de amistad cuando permanecen en secreto las faltas o errores del amigo (*nechilhuia: in ic otiquittac, ma aca tiquilhui*, me dice: esto que viste no lo digas a alguno, 47).

II. Medio de acusación (*teteixpauia in cenca moilatolchicaoa*, acusa y mucho se esfuerza en su palabra, 79).

III. Respuesta a una ofensa, como medio de defensa y ofensa frente a ataques de los demás (*inic quitecuepilia tlatolli*, de manera que se venga o devuelve las palabras, 10), es decir, como un medio para ofender, rechazar o lastimar a alguien (*onechhaoac onehcoco tlatoltica*, me regañó, me hizo daño verbalmente, 61).

IV. La palabra sin respaldo en las acciones o falta de verificación de hechos (*zan quiztlacati*, sólo mente, 67; *amo uel melaoac niquitoa notlatol*, no muy verdadera digo mi palabra, 24), es considerada como mentira que es censurada con incredulidad (*quin in nicoyotl, ma ica niquitta*, que después de que sea coyote lo vea, 67), en este sentido puede ser una forma de presunción, instrumento de engaño o mentira (*quitoa: ca nitiacauh... auh acacemo tiacauh*, dice: soy valiente... pero no es ningún valiente, 27; *quitotinemi: ca ninocuiltonoani*, anda diciendo: soy muy rico, 37). Así dar noticias falsas, sin fundamento alguno es reprehensible (*inin ca zan mitoa ca amo nelli*, éste sólo lo dice pero no es verdad), por lo que la obligación del individuo es informar con verdad a su sociedad, la noticia verdadera es bien social, y la transgresión merece censura (64).

V. Es censurable palabra enredada por la parcialidad en la información (*cequi niclatia, auh cequi melaoac in niquitoa*, parte lo escondo, y parte de lo verdadero digo). La verdad, entonces, está estrechamente relacionada con la cabalidad o totalidad; la calidad de una respuesta dada obedece a un criterio de cabalidad, que es el fundamento de la verdad, por lo que el deber social del individuo es el de ejercer la palabra con verdad y cabalidad, bienes sociales, por lo que la mentira por parcial es una transgresión social (24).

VI. Expresa una relación interpersonal y social, en cuanto a que el llamado requiere una respuesta, por lo que la ausencia de ésta, o quien no habla con nadie o es taciturno, es censurado por la ruptura de relaciones sociales fundamentadas en la palabra (*aquin ayellatoa*, quien no habla con nadie, 39). A la palabra generada por pregunta corresponde una respuesta verdadera (*nitlatlanilo in melaoac ci nitlananquilizia*, fui preguntado, con verdadero iba a contestar, 24). Desde esta perspectiva la palabra se contesta con palabra, y la pregunta debe obtener una respuesta, por lo que es censurada aquella actitud en la que no se logra una respuesta ante una orden que se dirige a la búsqueda de información (1). En este sentido un individuo es sujeto de burla al no atender a solicitud o llamado de otro (*oppa expa in ihuilo, zan nel amo*, es llamado dos o tres veces pero no escucha, 78).

VII. Censurable cuando es objeto principal de interés o considerado como necesidad vital (*tlatolli itlaqual*, las palabras son su comida, 10). El exceso por insistencia, la exposición reiterativa en varios lugares (*in atzan quitoa in itatolli*, constantemente repite el discurso, 72) es objeto de rechazo social.

VII. Asimismo es censurable la falta de proporción, o abuso de la palabra con réplica extensa o desmedida (*zan achi ic on ayo, ye huey inic quitecuepilia in itatolli*, sólo es poco con lo que es corregido, pero grandes devuelve las palabras, 10), por lo que pueden observarse ciertos criterios de valoración por extensión y duración, tiempo y espacio. Se pugna entonces por la medida en su uso, criticando al hablador o charlatán (*cenca tlatlatoani, cenca tlatole*, 40). Así mismo es censurable el otro extremo, la brevedad (*zan tepiton quitoa... in iciuhca on tzonquiza*, sólo es pequeño lo que dice... rápidamente termina). Se censura al individuo incapaz de mantener un discurso extenso y largo (80).

VIII. La ineptitud y la imprecisión en el uso de la palabra es objeto de censura social (*iliuiz moteneoa*, tontamente nombra, 64).

XII. Finalmente, se pugna por la medida en el volumen o intensidad de voz, y se critica al fuerte en palabras (*tlatolchicaoac*, 14).

AMISTAD: Es descrita casi siempre como una regla de conducta a seguir, y en la que se requiere la solidaridad del otro. El amigo es referido como aquel que puede dar consuelo a otro o curar de una ofensa recibida (*ompa ninoyollaliz*, allá me consolaré, 61). La censura social aparece por transgresión de relaciones amistosas, (*techmictiznequi... zan ticniuh*, nos quiere matar... y es nuestro amigo, 56). Ante una situación desconcertante, se busca verificar la relación amistosa (*¿can machpa tiuitze?, ¿de dónde venimos?*, 56). El amigo es a quien se le puede pedir o solicitar ayuda en situaciones de necesidad básica como la comida y obtenerla (*aca nocniuh achitzin ipal onicqua itlaqual*, comí de la comida de algún amigo, 54), por lo que se deduce que el individuo debe llevar relaciones cordiales con su sociedad o círculo social. La amistad es vista como una relación del individuo con los otros, vínculo de

arraigo social, por lo que se ejerce una crítica a la incapacidad de mantener amigos (*icniuhmoyactli*, ahuyentado de amigos). Algunas de las reglas a seguir son la consideración, paciencia y preservación de amistad (34). El amigo beneficia, enseña, ayuda, espera que lo amen (*ic nechtlazotlazquia*, por lo que me iba a amar, 23). Por lo que la amistad parece también consistir en amar a otro, guardar los secretos del otro, formando un bien común separado del conocimiento de los demás (*iichtacachioal nicmachilia*, sus secretos le conozco, 16; *nechilhuia: in ic otiquittac, ma aca tiquilhui*, me dice: esto que viste no lo digas a alguno, 47). Implica una necesaria reciprocidad, y, si no la hay, aparece una justificada escisión, tomar lo que es propio (*ninotocuiuitla*), avergonzar (*nicpinautia*) o echar en cara algún secreto (*nicquixmotla*, 16).

ENEMISTAD: El enemigo es considerado como aquel que causa aflicción (*ompa nechaoa, nechtolia*, allá me regaña, me aflige, 61), o un deseo de causar la muerte a otro (*cenca techtolinia, anozo techmictiznequi*, mucho nos aflige, o nos quiere matar, 56). Acciones como reñir, la cólera, el enojo y la aflicción son revertibles, lo que se hace a otros, será devuelto (*tetoliniz, teauaz, auh zan ye oncan totinilo, pinauhtilo*, afligirá, reñirá y sólo él allá es afligido, es afrentado, 32). Ser malvado es uno de los atributos que se da al enemigo (*tlaueliloc*, 34). La enemistad se manifiesta en ofender, regañar a alguien que ama (*aca nictlazotla, itla ic onechyolitlaco*, a alguno amo, pero me ofendió). Causa escisión o separación del otro (*ninotocuiuitla*, arranco mis cañas verdes, 16). Es censurable la generosidad arrepentida, dar a otro algo y luego pedir su devolución (*quitlani, quitecuilia*, lo solicita, lo quita, 17). Detestar a alguien (*nehcocolia*, me detesta), y enjuiciarlo (*nechteixpanuia*, me cita ante la justicia), darle tormento o fomentar su persecución (*nitotoco*, fui perseguido, 25). Mortificar o atacar, genera venganza justificada (*onechtolini... campa oya, ca nictoliniz*, me afligió... donde vaya lo afligiré, 26). Como ya se observó en la amistad se espera ser amado por el otro, pero transgresión amistosa que se manifiesta con desdén y venganza (*nechtlazotlazquia, auh...*

nechtlacuepcayolitia, me iba a amar, pero se venga de mí), implica entonces una escisión justificada (23), y algunas veces con una venganza no inmediata sino premeditada (*amo quimati in quenin uel ipan niccuezpaz itecanecayaoaliz*, no sabe cómo le voy a devolver sus bromas, 63).

SITUACIÓN ECONÓMICA: POBREZA: El pobre es descrito como aquel que puede guardar poco, y por consecuencia, no es rico (*amo cenca mocuiltonoa*), vive en la aflicción (*zan motolinia*, 48), y ante el cual se requiere solidaridad social (48) (*cenca ye titotolinia*, mucho somos pobres, 36) (*icnopillotl ommomelauh*, la miseria ha cundido, 30). Sus posesiones son mínimas: mantita (*tilmatzintli*), comidita (*tlaqualtzintli*), andrajito (*itzotzomatzin*, 36), soporta penalidades (*tlaihiyouia*, 36), tiene poca comida (*qualoni tictomamaca tepitzitzin*, de algo comestible nos repartimos poquito, 38), pocos bienes (*ye itlatzin ye mopialia*, ya algo se guarda, 55). Es importante observar que la pobreza, desde la perspectiva de los *machiotlatolli* no siempre depende del individuo (*onixnnextili auh no aca zan quioalichtequi*, adquirí bienes, y alguno sólo viene a robarlo, 30); sin embargo, no parece ser válida la queja ante una situación que no se puede modificar en lo inmediato como la pobreza o la escasez de comida (38).

PROSPERIDAD: Es paulatina, se obtiene a través del tiempo, al principio se logran pocos bienes y posteriormente la obligación consiste en guardarlos (*ye achi quitoca... ye itlatzin ye mopialia*, ya un poco se sigue, y ya algo se guarda, 55), también como la honorabilidad, debe guardarse o conservarse, para lograr el respeto y honra como merecimiento o recompensa (*ca oimaceoal mochiuh*, pues su recompensa se hizo, 83), o bien el señorío (*tlatocayotl*), la riqueza (*necuiltonolli*, 83), o el reconocimiento social (*cenca mauiztililo, yecteneoalo*, es muy honrado, alabado, 83).

TIERRA: Es percibida como un lugar en el que es difícil vivir (*ompa onquiza in tlalticpac*, de allá sale en la tierra, 36); un sitio donde no hay una permanencia de las

cosas, de los seres, ni de la prosperidad, ninguna situación es permanente o estable (*quenmanian ueli, quenmanian aueli*, a veces es posible, a veces es imposible, 6).

ESFUERZO: Factor interno personal, la adquisición de bienes se logra través del tiempo (*uecauhtica onicnixnextili*, desde hace mucho tiempo adquirí bienes, 30). Destinado a logro económico como guardar bienes (*uel itlatzin tictopialia*, podemos guardar una cosita, 6), (*nicnopialia in uel naxca, in uel noyocauh, nociauliztica*, guardo bien mi propiedad, bien mis bienes, con mi cansancio), o recoger lo necesario para la vida (*motlayecoltia*, 12), frente a una probable miseria (*quemanian uel totech oyauh in icnoyotl*, a veces puede ir sobre nosotros la miseria, 6). Se verifica en el trabajo en la ocupación de la gente (*cenca motlacuitlauia*, mucho se ocupan, 12). Los bienes sólo pertenecen al que los obtuvo con su propio esfuerzo, y se censura a cualquiera que pretenda aprovecharse de los bienes ajenos obtenidos con esfuerzo (29).

PEREZA: Opuesta al esfuerzo (*cequintin cenca motlacuitlauia... auh in cequintin zan tlatziui*, algunos mucho se ocupan... pero algunos sólo son perezosos, 12). Cuando la adquisición de bienes o el aprendizaje rápido carecen de merecimiento por falta de esfuerzo, son censurados socialmente, y el logro es adjudicado a otro (*ic mitoa, onquiz in naoalli*, por lo que se dice salió el nagual, 12). Es censurable, en este sentido, la persona que, para cumplir una orden, recurre a la dilación, o que al inmediato cumplimiento de orden sobrepone intereses personales ante el destinador (*in aquin motitlani in amo quioalcuepa in inetitlaniz, in anozo amo yauh in umpa titlano*, de quien se envía y no regresa su mensaje, o no va donde fue enviado, 1), (*ayaxcan oticcelilitique*, lentamente lo recibimos, 70), (*aca quinotzaz, auh amo quinequi in yaz... on ilhuilo: omotlatziuiz eoac*, se llama a alguno y no quiere ir.. se dice: tu pereza partió, 71).

DESGRACIA: Casi siempre es descrita como un factor externo: robo o pérdida de un objeto (*aca zan quiualichtequi, anozo cana niclaza otlica*, alguno sólo lo roba, o atrapa lo que lanzo al camino, 30), (*itla onicuililoc, anozo onicnopolui, acan tle neci*, algo me ha sido quitado, quizá lo perdí, en ningún lugar aparece, 45), o bien como una enfermedad (*cocoliztli*), un trabajo desagradable para la gente, por causar a aflicción (*tetolini*), ante lo cual aparece el anhelo de cura, término de trabajo (*manipati, in ma iciuhca tzonquiza in notequiuh*, que me cure, que rápidamente termine mi trabajo, 68).

JERARQUÍA SOCIAL: A cada individuo corresponde un territorio, espacio para habitar, objetos de posesión y aspiración y alimentos. Los patrones habitacional y alimenticio están determinados por la jerarquía social a la que corresponde el individuo. La casa del Tlatoani es percibida socialmente como radicalmente distinta de casa de los macegales: la transgresión por el acceso a la territorialidad del otro es censurada; lo mismo sucede en la comida o los objetos del Tlatoani: guajolotas (*totolin*), lo caro (*patiyo*), que se contrastan con los de los macegales: cosita (*itlatzin*), comidita (*tlaqualtzintli*, 69). La pobreza o el desamparo se perciben opuestos a poder y riqueza (*mitoa itechpa inin tlatoani: amo icnoitlacatl ichan calaquiz*, se dice al gobernante: no entrará a la casa de gente pobre, 69). Las acciones de los macegales son vistas con distancia: pelean (*mochalania*), se matan (*momictia*) por tierras (*intlal*) o casas (*incal*), y como acciones voluntarias, en las que los gobernantes no tienen responsabilidad alguna (44). El colocar intereses de los sirvientes sobre los de un gobernante, como Quetzacoatl, es censurable (*in Quetzalcoatl occepa zatepan conioa in xolouh... ayocmo quicuepato in inetitlaniz*, Quetzalcóatl otra vez en seguida envía a su sirviente... pero ya no hubo regresado su mensaje, 1). Este marcado estamento social, se verifica también en que las solicitudes que provienen de un nivel de diferente jerarquía social es difícil que prosperen, probablemente por una omisión en el seguimiento del protocolo correcto, por lo que la alta jerarquía parecería tener derecho a negarse a favores de los otros,

autocensura, por transgresión social (*aca tlatoani, anozo aca mauiztililoni nicnotlatlautilia... zan itlaueipan nonuetzi*, si algún gobernante o ilustre le ruego, y sólo caigo en su indignación, 31). Los gobernantes, sin embargo, bajo su responsabilidad, pueden ser despedidos por sus faltas (*tlazalo, totoco itla ipampa itlatlacul*, fue arrojado, despedido por su falta, 7).

TORPEZA: Se manifiesta cuando el trabajo y la palabra o discurso que la sociedad valora como pequeño o fácil, para determinado individuo se perciben como difíciles (*itla tequitilo in amo oui, cenca couica itta*, algo fácil fue dado a trabajar a alguno, pero él muy difícil lo ve, 73). Así mismo la réplica del tonto se presenta como objeto de burla (*muchin quimomolchioa in tapayaxin nicaci*, todos hacen mole del sapo que alcanzo, 73).

EBRIEDAD: En los machiotlatolli se refieren ciertas actitudes del ebrio: llora (*choca*), reprende (*teaoa*), grita (*tetzatzilia*, 58). Parece existir además, una aceptación social de naturaleza o destino de la gente en relación con la ebriedad (*iyeliz*, 58). Así mismo, esta aceptación se basa en el desconocimiento o no plena conciencia por la que pasa el ebrio, y que le da la posibilidad de evasión de castigo o censura social (*oc ichicomatl, yehica ca ayocmo quima in temicti*, aún a su media red, porque no supo que asesinó, 4).

NECESIDADES BÁSICAS: Casi siempre éstas se expresan como la comida o el alimento (*itla qualoni*, algo comestible, 38), (*tonteuciui*, tenemos hambre, 41) (*niquintlaitlanilia in ma tepiton nechmacacan in quicua*, les pido que me den un poquito de comer, 60), lo comestible (*itla qualoni*), una manta (*tilmatli*, 17), se menciona que el hambre mata (*apizmiquiliztli temicti*), a pesar de rechazo o desdén social, se superpone la necesidad y persistencia en conseguir lo vital (60). El tener sed o hambre (*amiqui, apizmiqui*), despierta deseo (*eleuia*) y anhelo de obtención (62). En algunas ocasiones se ridiculiza la actitud de reaccionar ante la comida

desmedidamente o lanzarse a comer instintivamente como animales (*yuh quichiua coyotl in zan xoxouhqui quitetexoa elotl*, como hace el coyote que sólo crudo muerde el elote, 41), (*onicqua itlaqual... onitzopilotl*, comí de su comida, fui zopilote, 54).

REFERENCIAS AL PASADO: En algunos machiotlatolli se da cuenta de acciones que son consideradas como pertenecientes al pasado,³ entre ellas por ejemplo las relativas a los dioses del pulque (*in totochtin in quinmoteotiaya ueuetque*, a los conejos se les adoraba en tiempos antiguos, 58); la actividad guerrera: disputa por un prisionero atrapado (*in aquin tlamaya yaoc, niman huallauh in concayotia cana ce ima anozo icxi, niman occe tlayecayotia...* de quien capturó en la guerra, entonces fue un segundo toma su mano o el pie [del capturado], luego otro tercero... 29); la conciencia de que las cosas del pasado lo son porque ya no tienen vigencia en el presente, pero con la certidumbre de que puedan repetirse en el futuro, y cuya aplicación es en la vida y costumbres (*yuh tlamaniz in yuh tlamanca ye uecauh*, así es costumbre, así estuvo colocado desde muy antiguo, 82). Se hace referencia a los antiguos pintores en su trabajo, el error en el dibujo y su corrección (*in tlapallacuiloque in itechpa oalquiza*, salió de los pintores, 74). Otra referencia es la de una figura sumamente reconocida dentro de la tradición náhuatl (*quilmach in Quetzalcoatl Tullan tlatoani catca...*, se dice que cuando Quetzalcóatl era el señor de Tula., 1).

PRESTIGIO: Entre algunos factores mencionados en los machiotlatolli como otorgadores de prestigio pueden encontrarse: el ir a “Castilla” o Guatemala, ser “Alcalde” (67) la riqueza (*necuiltonolli*) o propiedades, sabiduría, saber un arte

³ Subrayamos que en el momento en que este material fue registrado, obviamente la Conquista de la Corona española al menos en su aspecto militar ya había sido lograda, y se vivía entonces un particular momento de colonización inicial en que se observa una núbil incorporación de elementos, conceptos, palabras, ideales y conductas hispánicas al paradigma de los mexicas, y en el que algunos patrones de éste empezaron a verse como cuestiones del pasado, o bien, que ante la inspección misma de los sacerdotes, así se debían considerar.

(*ilamatiliztli*, 37), ser gobernante (*n aca teyacanqui*, algún gobernante, 7), saber sobre noticias concernientes al “emperador” (64); la valentía (*nitiacauh*, soy valiente), la captura de prisioneros (*nitlamani*, soy capturador), ser concededor de guerra (*yaoc nimatini*), tener cicatriz hecha en guerra (*titiquiltic in inacayo*, *quiteittitia*, muestra su cuerpo cicatrizado, 27).

SENSATEZ: Ésta parece consistir en medir las consecuencias de las acciones propias, por probables repercusiones futuras (*aca quin yeoa uel monemitia*, *zatepan itla ipan uetzi*, alguien después de que se comporta bien, cae en algo, 50). Se debe ser prudente en cuerpo, cabello y cara en sentido de limpieza como bien social, la transgresión es censurada (*amo mimati itechpa inacayo*, *quapopolitic... amo miximia*, no es prudente sobre su cuerpo, está despeinado... no se lava la cara, 18). Es necesario no hacer daño sin medir las consecuencias de las acciones emprendidas, porque pueden agravarse en su contra (*intla aca nictexpauia... auh ye uey inic nechouitilia*, si acuso a alguien... y se torna grave por ponerme en problemas, 77).

ORGULLO, HONOR: Se manifiesta en dos ámbitos uno familiar y otro escolar: de padre a hijo en la crianza (*ipiltzin*, *itelpuch*, su hijito, su joven) y de maestro a discípulo (*itlaoapaal*) en la educación un poco más institucionalizada. Se basa en el reconocimiento social al grupo, a fin de preservar grupos internos para bien social (43).

FALTA: Entre algunas de las ejemplificaciones de faltas cometidas aparece la de vivir en concubinato (*omomecati*), burlarse de alguien (*oquitopeuh*, 50), llevar una vida de placer (*auilnemiliztli*), vida de robo (*ichtequiliztli*, 33), el adulterio (*otetlaxin*), y el perjuicio o daño a otro (47). Quien incurre en dichas faltas, casi siempre se le censura recibiendo un castigo (*oquichih ilalacullo*, *auh ye otlatzacuiltloc*, hizo una falta, y fue castigado, 75). Así mismo existen algunos adagios en los que se advierte que hay que aprender de las faltas de otros y sus

consecuencias (75). Las faltas suelen ser causa de perder un puesto de poder, prestigio social y reconocimiento de los demás (*totoco itla ipampa itlatlacul*, fue despedido por su falta, 7). Únicamente es a través del secreto como se logra la permanencia de falta en sociedad (*momati ayac quimachilia*, piensa que nadie lo sabe, 33), pero tarde o temprano la sociedad sabe estos secretos, (*ye omachililoc otepan* ya fue conocido por la gente, 33). Se contempla también la falibilidad, en la que la sociedad se reconoce, una vida intachable causa admiración y es considerada como una buena vida (*izquimpa qualli inemiliz, zatepan itla ipan uetzi tlatlacuilli*, siempre ha sido buena su vida, pero en alguna falta cae, 51).

INTROMISIÓN: Parece existir un patrón de conducta en relación con el respeto que el individuo debe a asuntos de los otros o ajenos, en los que la intromisión no es válida a menos que haya solicitud y aprobación de los otros; la transgresión a este respecto se realiza del individuo frente a grupo (*in aquin uel on calaqui in amo icalaquian*, de quien se entromete donde no es su intromisión, 3), (*in uel yatietzi imixpan in mauiztililoni*, muy rápidamente va entre los honrados, 13) y cuyas consecuencias son lograr el desprecio de los demás (*atle nechmaca, zan qualani*, nada me dan, sólo se enojan, 60).

SOBERBIA: Las palabras de presunción giran en torno de quien las dice, y con base en diversos ámbitos de presunción: en cuanto a situación económica, riqueza o propiedad (*ninocuiltonoani*, soy muy rico), o conocimiento, saber un arte o sabiduría (*nitlamatini*, soy sabio, 37). Es censurable siempre, principalmente cuando el individuo rechaza el trabajo, los ruegos, o la insistencia de otros (*mocuicuilia, monenenequi*, se resiste, se hace del rogar, 53), así como cuando el individuo se ostenta como partícipe de guerra, hecho no verificable en la realidad (*quitoa: canitiacauh... auh acacemo tiacauh*, dice: soy valiente... pero no es ningún valiente, 27).

INMADUREZ: Parece haber habido entre los antiguos nahuas una muy marcada jerarquía en cuanto a las edades, donde el deber social parece estribar en que a cada edad corresponde una actitud o conducta a seguir, por lo que se censura socialmente la ausencia de respeto a dicha jerarquía (*in ye ichpuchtili, noma icoconeuh yetinemi, ya es una jovencita y todavía va con su muñeca, 15*).

TRABAJO: El deber del individuo en cuanto al trabajo parece estribar, según algunos machiotlatolli, en el dominio de un conocimiento, el desarrollo de una labor aplicada por ejemplo en amates (*amatl*), pinturas (*tlacuillo*), fundición de metal (*tepuzpitzcayotl*), carpintería (*quauhxincayotl*), orfebrería (*teocuitlapitzcayotl, 28*), el trabajo en vasija de madera (*quauhximaliztli*), labrado de piedra (*tetzotzoncayotl*), arte o toltequidad (*toltecatl, 9*). El individuo debe cumplir con calidad y agrado su trabajo u obligaciones, y no desear que terminen porque se interpretará como una transgresión (*quitoa: ma niccaoa in notequiuh, dice: que deje mi trabajo, 53*), transgresión que también tiene lugar cuando el buen desempeño del trabajo sólo es un acto ficticio (*zan ye amo atle uel ay, zan teixcuepa, no hace bien nada, sólo engaña, 59*). Se menciona, asimismo, la aplicación de técnicas en la producción: se marca la obra, el secado y venta, donde el producto es fundamentalmente destinado al comercio; en el sentido de los machiotlatolli, si se aplica una técnica cuidadosa se obtienen beneficios económicos, reconocimiento social (*in uel quitlamachiotia, inic icuhca aquiz, coaloz, bien la marca, por lo que rápido se secará y venderá, 81*).

VESTIMENTA: El patrón es el equilibrio, la calidad, la moderación ante el exceso o los extremos, donde predomina el criterio del justo medio (*zan ipan qualli, sólo bien, 65*).

AGRICULTURA: Tiempo de cosecha (*pipixco*), tiempo de labranza (*elimico*), en los que se ejerce una actividad comunitaria (*muchi tlacatl, toda la gente, 66*), y refieren la solidaridad social en el trabajo en tierra.

INEPTITUD: La obligación del individuo es la prudencia y obediencia inmediatas, la transgresión en este sentido se opera del individuo enviado sobre destinador, actitud que es motivada, según los adagios, por incapacidad o estupidez (*in tlein quicuz, zan amo ye in quicui*, lo que debiera tomar, no lo toma, 20). Surge como incapacidad para realizar un trabajo o labor, como bien social, y como consecuencia merece una censura (*zan amo tle nelti*, no realiza nada, 52)

APRENDIZAJE: Debe verificarse en el dominio del conocimiento y en la demostración; la transgresión amerita censura (*intla ninomachtia, zan auel onicpa*, si estudio, y sólo lo supe mal, 21), (*amono uel quimati*, tampoco bien lo sabe, 52), (*oninomachtia, zan auel onicma*, aprendía y sólo mal lo supe, 35). Algunos de los conocimientos mencionados son el canto (*cuicatl*), el “latín”, el “castellano”(52), saberes en general (*tlamatiliztli*), y gramática (9). La admiración sólo se logra con el dominio del conocimiento (*zan uel ticmati*, sólo bien lo conocemos, 9).

APARIENCIA / REALIDAD: Constantemente se censura a quien aparenta la calidad en la acciones, no verificables en el ser (*amo atle uel ay, zan teixcuepa*, nada hace bien, sólo engaña, 59). Entre algunos rasgos, mencionados en los machiotlatolli, que se pueden aparentar son el rostro humilde (*ixichnotzin*), misericordia (*tlatlacatzintli*), bondad (*qualtzin*), que parecen ser considerados aspectos valorados positivos por la sociedad, y entre algunos aspectos valorados negativos por la sociedad se mencionan el ser sucio de corazón (*yollocuicuitla*), hablar mal de otro (*techicoitoani*), es regañón (*teaoani*), malvado (*tlaeliloc*, 11). Por lo que se considera un error juzgar por las apariencias (*maciui in telchialoni neci, ace mimatini, ace yolizmati*, aunque digno de desprecio parezca, tal vez sea prudente, discreto, 8).

EL INTELIGENTE, HABIL: Individuo que sobresale de su sociedad o del promedio, por su pensamiento, búsqueda y habilidad para descubrir, lo que la sociedad valora como difícil, entre cuyos ejemplos se menciona el zazanilli, y se logra la admiración o el reconocimiento social (*huel quitta in tlein oui in zazanilli*, bien percibe lo que es difícil en las adivinanzas, 5).

EL LADRON: Se censura tomar los bienes de otros, el brazalete (*temacuex*), papeles (*teamauh*) u objetos en general, lo que los otros guardan (*mopia*, 22), en los que se reconoce la sociedad.

EL SUCIO: Existe una obligación de limpieza, como respeto a sí mismo y a los demás; por lo que parece considerarse el baño como un bien social, y la negación de este deber social se convierte en una transgresión y amerita censura (19).

INDIVIDUO / SOCIEDAD: Crítica a la falta de vergüenza, prudencia ante los otros (*amo pinai, in amo temamatini*, no se avergüenza, no es prudente, 13). No cumplir con obligaciones, hacer y decir lo que se debe, causa enojo y ofensa social, intento de corrección del individuo (*ayuhqui ticchioa... ic tillaqualania*, no hacemos lo que se debe... por lo que enojamos, 74). Las valoraciones de sociedad se imponen ante la valoración particular del individuo (*cenca tlazotlalo, mauiztililo, tlacamacho*, es muy amado, honrado, obedecido, 57).

4.2. Contextos de actividad social que dan sentido a los zazaniles y los machiotlatolli.

Los zazaniles

Múltiples pueblos de la antigüedad, tanto en Occidente como en Oriente, utilizaron las adivinanzas o acertijos como un medio para ejercitar la habilidad de pensamiento, otorgando a aquel que se distinguía entre los demás por su agilidad de respuesta correcta, el grado de sabio. Se organizaban concursos y torneos, pero sobre todo el contexto en que las adivinanzas se generaban era el de la realeza. Se sabe, por ejemplo, que los reyes de Egipto y Babilonia se enviaban mutuamente acertijos por medio de mensajeros, y si alguno de ellos no acertaba en descifrarlos, debía pagar al otro considerables tributos (Gárfer, J. L., 1989: 12).

De esta forma, la adivinanza se convertía en un medio legítimo de obtener provecho sobre los bienes del otro, y ganar un reconocimiento con méritos auténticos.

Asimismo, ya hemos mencionado la relación de la adivinanza con el poder y la alta jerarquía gobernante entre los mayas por medio del lenguaje de Zuyua.¹

Aunque si bien las adivinanzas han surgido desde tiempos remotos y en diversos lugares, dentro contextos de actividad social que involucran principalmente a la nobleza, y en los que de una u otra manera se requería de una cierta edad de madurez para entrar en dinámica con ellos, lo cierto es que también se fueron convirtiendo en recursos de dominio más generalizado y público.

Entre los chamulas, por ejemplo, las adivinanzas (*hak'om k'op*) son un recurso conocido y practicado por toda la comunidad: por los niños, los hombres adultos y, de manera más o menos velada, por las mujeres. Entre los primeros, las adivinanzas surgen como juegos y bromas infantiles; entre los segundos se emplean

¹ Cfr. 1.3. Significado y estructura de los zazaniles o adivinanzas, p. 81-82.

a modo de chanzas, y entre las mujeres, a pesar de que no existe una aceptación social abierta y visible de este hecho, puede sospecharse que las usan para enseñar a hablar y a pensar a sus hijos (Gossen, G., 1989: 157).

En este sentido, es difícil determinar estrictamente en qué ámbito o contexto social o generacional tenían lugar los zazaniles, pues actualmente entre los nahuas se ejercen dentro de un contexto popular y son considerados tanto un juego infantil (Flores Farfán, J. A., 1995), como un reto o duelo verbal entre hombres adultos, en el que el perdedor está sujeto a un castigo: beber el agua que cae del cuerpo del hombre más viejo del pueblo durante su baño (Amith, J., 1995: 141 y 153).

Sahagún, sin embargo, aporta a este respecto algunos datos que pueden resultar esclarecedores hasta cierta medida. El franciscano señala en el encabezado del *corpus* de los cuarenta y seis zazaniles que allí se dará cuenta: “de algunos zazaniles de los muchachos que usa esta gente mexicana”(L. VI, cap. XLII, 414). Siguiendo al franciscano, los zazaniles fueron, por tanto, tomados de los jóvenes nahuas que muy probablemente hayan sido sus mismos alumnos del Colegio de Santa Cruz Tlatelolco (D’Olwer, L. N., 1990: 47). Así no es difícil pensar que además de ser éstos los principales informantes de los zazaniles, hayan sido ellos también sus usuarios. Como se sabe, los estudiantes de dicho colegio estaban integrados fundamentalmente por la clase nobiliaria, por lo que de entrada los zazaniles tendrían como único contexto de práctica social el de la alta jerarquía, aunque no conformada por una comunidad adulta. Sin embargo, aunque si bien este material discursivo fue tomado por los “muchachos”, el propio Sahagún señala que era usados por “la gente mexicana”, con ello se estaría implicando, entonces, que el contexto de ejecución de los zazaniles podría haber abarcado, al menos como posibilidad, un radio social más amplio.

La gran mayoría de los estudiosos que han tratado el problema del zazanil, han coincidido en subrayar el carácter lúdico este género discursivo. Como bien lo señala Johansson (1993) si pudo surgir una expresión lúdica, palabra-juego, en la

cultura náhuatl, es en gran medida porque debieron existir otras actividades lúdicas que le dieran sentido:

En las distintas circunstancias socio-culturales de su elocución, la palabra de los aztecas es generalmente regulada por los protocolos inherentes a estas circunstancias, buscando dominar o promover las propiedades actuacionales de una palabra que resuena en el espacio de la cultura náhuatl. El estudio de la palabra implica entonces un examen de las circunstancias que la generan (Johansson, P., 1993: 230).

Además de los zazaniles, existían, efectivamente, otras actividades lúdicas practicadas por diversos agentes de la sociedad náhuatl. Clavijero refiere dos tipos de juegos, unos públicos que se ceñían a determinados tiempos o épocas, y otros privados (1964: L. VII, 245 y ss). Entre los primeros se señalan las carreras en las escaleras del Templo Mayor o lugares similares, las representaciones de guerra, el tiro al blanco con flechas o cerbatanas, y el de los voladores. Los tres primeros juegos fundamentalmente parecen haber estado subordinados a las disposiciones y beneficios del Estado, pues además de diversión procuraban incrementar la agilidad, habilidad y resistencia de los jugadores. En este sentido el juego adquiría sentido dentro del contexto de prácticas de guerra. El juego de los voladores parece haber tenido una connotación más bien religiosa o ritual, pues los cuatro participantes debían llegar a tierra exactamente después de trece giros alrededor de tronco de árbol a manera de asta, representando los cuatro periodos de trece años de que se compone el ciclo mítico de cincuenta y dos años.

Dentro de los juegos particulares o privados está el *tlachli* o juego de pelota, el *patolli* que se jugaba con frijoles grandes a manera de dados sobre una estera que fungía como tablero, y el *totoloque* con piedras de oro que se arrojaban sobre una superficie señalada con cinco rayas. Estos juegos parecen haber gozado también de difundidas connotaciones mitológicas y religiosas (Soustelle, J., 1956: 161-164). Por lo mismo, a la llegada de los religiosos españoles, estos juegos fueron severamente

censurados. Durán, por ejemplo, admite abiertamente que rompían esteras pintadas de los juegos (1967: T. I, cap. XXII, 201), hasta lograr erradicarlos, o, al menos así lo quisieron considerar: “y este juego [*patolli*] y el de la pelota hanlo dejado por ser sospechoso de algunas supersticiones idolátricas que en ellos hay” (Sahagún, B., 1975: L. VIII, cap. X, 460). Además de la justificación de una latente idolatría, se trató de extinguir otros muchos juegos en los que intervenía la apuesta, pues hacían perder los bienes de la gente e incluso hasta su libertad.

Es interesante observar que, a diferencia de los juegos anteriores, aquellos que no representaban --desde la óptica de los religiosos-- peligro alguno, pues consideraban que en ellos sólo se experimentaba una diversión sin repercusiones, fueron permitidos y eran contemplados como recursos dignos de admiración. Entre éstos, el llamado “juego del palo” que consistía en hacer diversos movimientos con un madero grueso usando exclusivamente los pies, o bien algunas danzas en las que un hombre mostraba su agilidad sobre la cabeza de otro que se sostenía en los hombros de un primero (Mendieta, G., 1993: Cap. XII, 407).

Los zazaniles, como puede sugerirnos el hecho de su compilación y registro sin ninguna referencia acusatoria, no parecen haber sido un juego objeto de censura, pues, siguiendo estas dos líneas de restricción, ni estaban relacionados con aspectos rituales o idolátricos, ni se requería una apuesta de por medio. Además, habría que tomar en cuenta que se considero a los zazaniles como una forma discursiva muy similar a la del juego de los “Qué cosa y cosa” --la traducción de Sahagún lo corrobora-- de su propia tierra, y que es fundamentalmente ejercido como una actividad lúdica “inocente”.

En cuanto a algún particular momento en que los zazaniles se emitieran, Kleymeler señala que en la mayoría de los casos, las adivinanzas indígenas pueden generarse en cualquier oportunidad: en una reunión comunitaria, el descanso después de un día de trabajo, o bien durante una espera (1993: 20). En este sentido, podemos considerar que los zazaniles muy probablemente se hayan emitido durante tiempos y espacios de recreación dialógica o grupal.

Ahora bien, si el contexto de actividad social en el que el zazanil se insertaba era el del juego, será necesario considerar entonces cómo es que esta actividad lúdica de la palabra adquiría sentido dentro de dicho contexto, qué es aquello que le daba vigencia y que aún hace que la tenga entre algunos pueblos nahuas de la actualidad.

La existencia de recursos verbales para la recreación del juego del zazanil manifiesta una conciencia cultural entre los nahuas de que la palabra no sólo tenía una función designadora, sino un valor sugestivo, pues podía crearse en ellas un reto al conocimiento sobre las cosas, que buscara apelar a los diversos accesos a un mismo lugar, a una misma palabra cotidiana.

La estructura misma del zazanil, como hemos podido constatarlo, no consiste en una simple y modesta suma de palabras o de formas discursivas, en un hablar por hablar, sino en la producción de un modelo lúdico cuya ejecución hace vigentes los valores de un grupo, de una comunidad o de una sociedad, a las que el jugador o participante del zazanil se integra, y en gran medida por ello, disfruta.

Aunque ciertamente se trata de una comunidad ya influida por algunos patrones occidentales, es en ésta en la que precisamente se actualizan los valores que en dichas circunstancias estaban presentes. Así, aunque la mayor parte de éstos provienen de la tradición de los nahuas, no puede negarse que existe un importante rango de asimilación de elementos del grupo conquistador; sin embargo, las incorporaciones —exclusivamente léxicas— no modifican la estructura profunda del zazanil en cuanto a género discursivo. Consideramos entonces que, merced a esta capacidad de incorporación y síntesis que permite la actualización sin la modificación estructural, los zazaniles pudieron funcionar y permanecer como la dinámica de operación de un modelo discursivo.

Jensen explica que el objetivo sociocultural del juego, sobre todo en las edades tempranas, consiste precisamente en la apropiación de una visión conjunta del mundo de su época; por medio del juego se heredan las representaciones que una determinada sociedad ha considerado como significativas para comprender su

entorno más inmediato y práctico, y se incorporan las que en ese momento, aunque nuevas, se perciben como relevantes o necesarias. De esta manera, al jugar, se conquista la realidad, el mundo circundante de quien juega (Jensen, A. E., 1966: 73-74).

Los machiotlatolli

En general existe la idea de que los proverbios son discursos breves que expresan el conocimiento popular logrado por determinada comunidad en torno de sus valores socioculturales y que, al transmitirse dentro de la comunicación hablada cotidiana, se heredan de generación en generación. Es indudable, además, que el proverbio da cuenta de un modelo valorativo de conductas:

[...] provides an interpretation of specific actions or events in terms of a general shared model. But proverbial sayings amount to more than economical descriptions. They are essentially concerned with morality, with evaluating and shaping courses of action and thus are frequently used in contexts of legal and moral argumentation (White, G., 1987: 153).

Los proverbios parecen haber surgido en la antigüedad como instrucciones o consejos que dirigía, basado en su experiencia, un maduro rey a su joven hijo príncipe que estaría destinado a sucederlo, y con el propósito de hacer más llevadera la difícil responsabilidad del mando y en gran medida también de su vida.

Pérez Martínez considera que los proverbios tienen como función prioritaria la de servir como vehículos de la tradición en la medida en que su contenido se compone de la experiencia colectiva de toda la comunidad y en que la transmisión de boca en boca y de generación en generación constituye su forma, por lo que no duda en otorgarle el mismo rango de incidencia que el de la palabra (Pérez Martínez, 1993: 34-43).

Sin embargo, no todas las expresiones verbales pueden considerarse como proverbios. Si bien el proverbio puede aparecer en diversas esferas pragmáticas de

comunicación (Tristá Pérez, A., 1980: 138), en tanto que los proverbios son estructuras capaces de insertarse dentro de discursos mayores con fines propios y, por lo tanto, pueden encontrarse en discursos múltiples, su uso depende de una función pragmática más específica.

Si bien el proverbio involucra y puede ser del conocimiento de toda la comunidad, su uso no es tan indiscriminado. En la mayoría de los casos nos encontramos con que el proverbio, o bien tiene que ver con una brecha generacional: los adultos o los mayores suelen dirigir los proverbios a los más jóvenes; o bien si el criterio no depende estrictamente de la edad, lo cierto es que el que los dice suele ser quien se considera como poseedor de una mayor experiencia en ciertos aspectos de la vida, o en determinada actividad o esfera de acción, que aquel a quien se los dirige o del cual se habla. Es decir, los proverbios suelen estar motivados por cierta actitud de enseñanza o instrucción.

Es importante subrayar que esta motivación instructiva casi siempre se halla arraigada dentro de una estructura social que se encarga de mantener vigente una serie de relaciones formales de respeto cuyo objetivo primordial es regular las líneas tradicionales de autoridad y mantener una determinada distancia jerárquica entre sus miembros (Sokolovsky, J., 1995: 81).

En este sentido y como hemos podido observar en nuestro análisis, los machiotlatolli muestran situaciones sociales en las que aparece una transgresión más o menos grave a una regla establecida. Dicha transgresión requerirá una enmienda, a fin de garantizar el correcto funcionamiento de la estructura social. Es, por tanto, en función de esta enmienda que el machiotlatolli cobra sentido.

Entre los nahuas antiguos, se observaba un severo aparato restrictivo que incidía en la vida de un individuo desde su infancia hasta el fin de su existencia, y que tenía la función de formar al individuo dentro de un determinado "deber ser".

Los castigos correctivos enérgicos eran sumamente comunes entre los antiguos nahuas, a fin de sembrar y afianzar en los niños un respeto absoluto a sus padres, maestros, prójimo e instituciones políticas y religiosas. Aún siendo muy

pequeños, a los niños se les trataba de hacer conscientes, por medio de discursos, de las obligaciones que contraían hacia sus padres, los dioses y su sociedad. Dentro de la familia, a los hijos que mostraban desobediencia se les punzaban las orejas, muslos, brazos y pecho con espinas de maguey (Las Casas, B., 1966: Cap. XLII, 140); a la niña que mostraba inquietud constante por salir de la casa, se le ataban los pies; ante la indocilidad a los niños se les azotaba con varas, o bien se les hacía respirar el humo del chile; si la niña era perezosa se le obligaba a barrer la casa y parte de la calle durante la noche (Clavijero, F., 1964: L. VII, 202).

*zan oc yeuantin in tetatzin in tenantzin in quiuapaua in quizcaltia
uel quimocuitlauia, inic amo tlauelilocatiz quiuitequi,
quipopuchuia quinacazcocotona quauitl tetl quitoctia inic uellatoz
inic teymacaciz.*

sólo ellos, su venerable padre, su venerable madre, se ocupan mucho de él [el niño] para que no obre mal. Lo golpean, le hacen aspirar humo, le sajan las orejas, lo dirigen con el palo, con la piedra para que hable bien, para que respete a la gente. (López Austin, A., 1985 a): 120 y 121).

Cuando el niño se aproximaba a la adolescencia, debía entrar ya sea al *calmecac* si era noble, o bien al *telpochcalli* si era macegual. La educación de los jóvenes estaba a cargo de sacerdotes para los primeros, y de maestros seleccionados entre guerreros reconocidos para los segundos. Si bien existían diferencias marcadas en cuanto a los objetivos de formación de los jóvenes en relación con los alcances reales de las actividades a desarrollar para su vida futura, “la educación mexicana en uno y otro caso apuntaba a la formación de voluntades fuertes, cuerpos robustos, caracteres consagrados al bien público” (Soustelle, J., 1956: 176). En ambos casos, el joven debía apegarse a la penitencia, el trabajo, la humildad, el orden y el respeto institucional.

Las violaciones a las normas de los colegios eran severamente castigadas. Ante la sospecha de una conversación con una mujer, al joven se le arrojaban tizones encendidos en la cabeza o se les punzaba el cuerpo con estacas; dentro del

calmecac al que se encontraba bebiendo pulque o con alguna mujer, se le aprehendía y era quemado, estrangulado o flechado; si la pena era leve se le punzaba en las piernas, costados y orejas, ya sea con espinas o con huesos (López Austin, A., 1985 a): 50 y 51). En cambio, se otorgaban premios o recompensas sobre todo a aquellos cuyas acciones se consideraban destacadas en el ámbito que representaba el mayor interés para el Estado, la guerra. En el *calmecac* se realizaban varias salidas a la guerra, en las que si el joven lograba, ya sea solo o ya sea en colaboración con los demás, atrapar a un enemigo, era recompensado con obsequios costosos como plumas verdes, orejeras y bezotes de *chalchiuitl*, *maxtlatl* adornados, o bien con cargos de dignidad y mando.

Sin pretender agotar el tema, las fuentes describen el amplio y severo aparato judicial que existía entre los mexicas y que estaba a cargo del *Cihuacoatl*. Se atendían tanto causas civiles como criminales por medio de diversos tribunales (Clavijero, F., 1964: L. VII, 216).

El traidor al Estado moría descuartizado, el uso ilícito de insignias se castigaba con la pena de muerte y con la confiscación de bienes; se degollaba a quien por negligencia o desobediencia no acataba las instrucciones en batalla; la venta de tierras ajenas significaba que el transgresor perdería su libertad; eran ahorcados los hijos que disipaban los bienes heredados de los padres. En fin, a los violadores, homicidas, envenenadores, incestuosos, sodomitas se les condenaba a muerte; a los ladrones de cosas menores, se les obligaba a pagar el equivalente al bien robado, pero si estaban incapacitados para hacerlo se les hacía esclavos, o se les ahorcaba si robaban en el mercado (Mendieta, G., 1993: Cap. XXIX, 136-138).

Ong señala que en muchas culturas orales, el proverbio está estrechamente ligado a las leyes; en dichas culturas se recurre a un juez para que enuncie los proverbios pertinentes con base en los cuales pueden extraerse las decisiones más justas para los individuos inculcados (Ong, W., 19: 42).

Ahora bien, dentro de un ámbito menos formal puede apreciarse que también existía todo un paradigma de valoraciones sociales a propósito de la observancia de

conductas que eran consideradas como admirables o reprobables, y que dan cuenta de las obligaciones del individuo para con los demás. Éstas, como puede deducirse de una sociedad tan estrictamente jerarquizada como la de los mexicas, dependían ciertamente del estrato socioeconómico, género, edad y ocupación del individuo.

La calidad de los individuos, según la percepción de su sociedad, suele estar marcada por una etiqueta especial y por una enumeración de obligaciones, como lo registró Sahagún. Así, por ejemplo de la mujer popular, se decía:

La mujer popular de buenas fuerzas, es trabajadora y de media edad, recia, fornida, diligente, animosa y sufrida; la que es de este jaez es buena, vive bien y castamente, y ninguna cosa reprehensible hace, sino que cuanto obra es de buena y honrada mujer y bien dispuesta, y por esto es estimada como una piedra preciosa; y la que de éstas es mala, es mal mirada, mal criada, atrevida, atontada, precipitada en sus cosas y mal considerada, que no mira bien lo que hace (Sahagún, B., 1975: L. X, Cap. XIV, 560).

La enmienda que pone en dinámica el machiotlatolli no está generada principalmente por hechos o acciones particulares, sino que más bien tiene que ver con actitudes que la sociedad considera como dañinas o que atentan contra las reglas de convivencia social. Si su ámbito de repercusión es sobre todo el actitudinal, es previsible entonces que el machiotlatolli opere como corrector indirecto.

En esta medida, los machiotlatolli son medios o recursos que procuran de manera informal, no institucionalizada, un control social suficiente que permita una coexistencia armoniosa de todos los miembros del grupo y el respeto a los valores que a los nahuas del siglo XVI les interesaba arraigar en sus individuos.

Entre estos valores pueden subrayarse la mesura, el respeto y la frugalidad ante sí mismo y ante los demás, evitando tomar objetos ajenos, intervenir en conversaciones privadas y procurando un aspecto cuidadoso e higiénico; el apego a las jerarquías en el vestir, en los alimentos y posesiones, en las edades, en el conocimiento, y en las obligaciones ante el ordenar y el obedecer; la responsabilidad ante el trabajo: el esfuerzo como eje de toda procuración de bienes, el rechazo a la

pereza, ineptitud o negligencia, y la solidaridad en labores comunitarias; la comprensión de la falibilidad del ser humano, la sujeción a un destino que marca una tendencia natural hacia ciertas conductas; el extremo cuidado que exigía el uso de la palabra: la discreción, el volumen y tono de la voz, la veracidad y cabalidad de los contenidos, la agilidad, fluidez y precisión en su ejercicio; la conciencia de que la situación en la que se viva es resultado de un merecimiento (*tomaceoal*) ya sea positivo o negativo, y que cualquier beneficio que se obtenga injustificadamente se explica por la intervención de agentes esotéricos; la certeza de un tiempo cíclico en el que mucho del mundo del pasado recobraré vigencia, y a la vez la asunción de que en la tierra ni las cosas ni los seres, ni ninguna situación extrema, como la prosperidad o la escasez, es permanente.

Finalmente, si como lo hemos mencionado, los machiotlatolli fueron un modelo de actualización lo suficientemente eficaz como para mantenerse en la tradición y cultura de los nahuas, entonces resulta claro que algunos elementos del seno cultural hispánico, en la naciente colonización de la América indígena, se incrustaran en los contenidos de los machiotlatolli. A este respecto observamos que si en la antigüedad el dominio del conocimiento marcaba una jerarquía, en este momento serán ciertos tipos de conocimiento: el del latín, el castellano, la gramática y el canto litúrgico, los que se privilegien, remplazando a otros como el estudio de los códices o los cantos míticos, eróticos y de guerra. Si antes los apelativos de Tlatonani o el tecuhtli, o el simple contacto con éstos despertaban la admiración generalizada del pueblo, ahora serán los de “Emperador” y “Alcalde” los que generen un reconocimiento al poderío y la celebridad; así como visitar o haber estado en “Castilla” se convierte en un acto de superioridad frente a los demás.

Puede decirse entonces que los machiotlatolli parecen tener como principal contexto pragmático una arraigada costumbre institucional de aplicar sanciones y de otorgar recompensas a los miembros de la sociedad, y que revela, por una parte, la red de valoraciones de una cada vez más compleja convivencia cultural, y por otra --pues no todo comportamiento antisocial podía ser resuelto por medio de la

institución judicial-- a una sociedad que trata de solucionar los problemas entre los individuos que la componen y de fomentar el realce de ciertas conductas y contenidos de manera menos abiertamente institucional, más generalizada, interna y gradual. No es descartable del todo que incluso éste haya sido un instrumento de control social del que se hayan servido los españoles durante el difícil momento de la colonización.

4.3. Condiciones de producción de los zazaniles y los machiotlatolli.

En el apartado anterior señalamos que el contexto pragmático principal en que el zazanil cobra sentido es el juego. Ahora bien, para comprender las condiciones de la dinámica de enunciación en la que este género discursivo se produce, es necesario atender otros aspectos que intervienen en su configuración. Según González Gutiérrez (1994: 37 y ss.) pueden identificarse cuatro niveles de comprensión en toda adivinanza: el lúdico o emotivo, el estético o sensorial, el intelectual o lógico, y el didáctico.

Así, el juego y la palabra convergen en ser representaciones de las cosas del mundo, más aún lo será por tanto el juego de la palabra como lo es el zazanil. Si entre algunos de sus rasgos la literatura consiste en un “como si” (Ortega y Gasset, J., 1986), y el juego en un “hacer como que” (Huizinga, J., 1943: 24), entonces el zazanil implica para su producción, creación y recreación dos niveles de representación, siendo éste, por su naturaleza, complejo. Los materiales del juego en el zazanil son las palabras, cuyo significado es representado por medio de otras palabras que representan las cosas del mundo.

Pero, ¿cuál es el terreno que corresponde al juego y cuál al de la experiencia estética? Dentro del juego, un primer enunciador plantea efectivamente una pregunta, pero “hace como que” no conociera la respuesta, y por ello pregunta, aunque realmente la conozca; por otra parte, a los otros, enunciatarios del zazanil les corresponde efectivamente buscar y encontrar una respuesta, pero porque “han hecho como que” asumieran la ignorancia del enunciador, aunque en realidad no la asuman, pues, de otra manera, no buscarían la aprobación de éste a sus respuestas. Ahora bien, dentro de la experiencia estética, el uno realmente describe, pero “hace como si” su descripción correspondiera plenamente con el objeto de referencia de la palabra a adivinar, el enunciador finge una referencialidad en su enunciación, pero realmente lo que pretende es una reflexión de la forma en como está construido el

enunciado mismo, pues sabe que ahí está la clave de la correcta interpretación para el otro, el enunciatario.

Dentro de la experiencia estética en el zazanil, el acto de enunciar, de preguntar y responder, no se restringe a fines prácticos inmediatos dependientes absoluta y exclusivamente de fenómenos de la realidad, sino que estructura sus imágenes representadas en palabras según principios nuevos: se concentra en la intención de despertar en los otros determinados sentimientos o sensaciones. La representación que se logra por medio de la configuración premeditada del enunciador se convierte en centro, en el principio organizador de un nuevo orden (Lukács, G., 1982: 38).

Desde el plano estético, el configurador del zazanil crea una forma y un contenido unidos; la palabra, aunque debe reflexionar sobre sí misma, no suele ser ésta su única función, sino la superación de la institución lingüística como tal, no a través de su negación, sino a través de una lucha constante con la palabra y sus asociaciones más cotidianas a fin de liberarla de su materialidad y convertirla en emoción, de lograr en el otro su sorpresa, su risa, su extrañamiento, su curiosidad, etc. La lengua, el material del zazanil, no puede ser el fin de la creación del configurador, es tan sólo su medio para incidir en el otro. En el plano estético lo que el configurador del zazanil crea y propone es un orden literario, su propia visión discursiva del mundo en una producción cooperativa.

Los zazaniles dan cuenta precisamente de este trabajo en común, de la práctica de necesaria cooperación. Simplemente, para que este tipo de discurso pueda tener sentido, se requiere una convocación a un acuerdo mutuo: la aceptación por parte de los interlocutores de la creación de un mundo ficticio, en el que la referencialidad cotidiana de la palabra quedará momentáneamente suspendida, y en el que se hablará de los objetos de forma no habitual aunque reconocible a todos los miembros de la comunidad.

El enunciador requiere de sus enunciatarios, en primer lugar, la disposición de éstos para escuchar atentamente a las palabras de aquél que, al estar

estratégicamente estructuradas en forma de interrogación, marcan de manera insoslayable la apelación a cooperar.

En los zazaniles, el sentido fundamental de la frase se dirige a indagar la identidad de algo cuya presencia no parece próxima o cercana con evidencia a los interlocutores. Considerando su contexto, puede interpretarse como una de las estrategias del juego mismo del zazanil para despistar al interlocutor, pues muchas veces el referente por el cual se pregunta está a la vista y cercanía de ambos interlocutores.

El adverbio “zazan” puede servir como recurso ocupado por el enunciador para descalificar ya de entrada la virtual respuesta de su enunciatario. Con ello además el sintagma funge a manera de reto y de aperitivo que ofrece el enunciador para ir despertando el interés y llamar la atención del enunciatario sobre aquello que se está próximo a enunciar.

El emisor o enunciador es, por lo tanto, quien se encarga de abrir el circuito de la comunicación y de establecer una competencia que consiste no sólo en un saber sino también en un decir, ya que el mismo juego está constituido por palabras.

En conclusión, al marcar al emisor como primer competidor y quien propone el desafío, la primera parte del zazanil tiene la función de iniciar el juego o la competencia del saber y del decir, así como la de enunciar el objetivo mismo del juego: descubrir la identidad de un objeto, hasta este momento indefinido, y nombrarlo.

En la segunda parte del zazanil, se explota en un grado mayor la inventiva del configurador. La eficacia de la configuración radica en identificar los datos mínimos necesarios que conduzcan a la palabra acertada; no debe olvidarse, sin embargo, que estos datos mínimos necesarios proyectan y a la vez dependen de un criterio cultural o de una convención social tácita.

La estrategia del configurador estriba en un decir en parte, sin decir del todo; esto es, en la producción de un enunciado que, por un lado, al mismo tiempo que avanza y se va revelando, por otro, retiene y oculta información. Este procedimiento

consiste en separar o extraer ciertas palabras de su contexto más común, de su praxis comunicativa más inmediata y referencial, para colocarlas en un nuevo contexto; los materiales de la expresión enunciada deben dejar sus significados propios y adquirir un nuevo sentido.

El configurador elabora este enunciado para que se convierta en un lenguaje cifrado o codificado que será a su vez emitido por un enunciadore, quien puede ser o no el mismo configurador, y que el enunciatario o interlocutor tendrá que descifrar o decodificar.

Evidentemente no podría ser el objeto de este sintagma, si se toma en cuenta su situación comunicativa, el confundir, engañar o evadir significados –aunque éstas sean algunas de las estrategias de las que se echa mano--, sino el divertir o entretener a través de un descubrimiento de potencialidades de las palabras. Las diversas posibilidades de desciframiento muestran un cierto grado de dificultad en la resolución del enigma que está determinado según la profundidad y secreto que persiguen.

No es, sin embargo, la búsqueda de una respuesta de opción cerrada afirmativa o negativa: un sí o un no, sino más bien la exhortación para que uno de los enunciatarios posibles pueda comprender a lo que se refieren las pistas aportadas por el zazanil y dé una respuesta, para convertirse así en el vencedor de la competencia, pues cuando la respuesta correcta sea emitida por uno será, indudablemente, perdida por otro.

Con base en lo anterior, puede observarse que el zazanil no busca sólo establecer una comunicación en la que la relación destinador-destinatario actúe en la línea de un saber, sino que también persigue una participación en la que surja una relación entre oponentes dentro de la línea de un poder, aspecto sin el cual el juego, y muy probablemente cualquier otro juego, perdería todo interés.

Nada se dice sobre las palabras o los sintagmas que enmarcarían una situación en la que una de ellas fuera certera. Ignoramos también si una vez resuelto el acertijo por parte de alguno de los interlocutores, éste debía o no revelar los

procedimientos o equivalentes que lo llevaron a descubrir la respuesta correcta. El zazanil simplemente está planteado describiendo lo que sucede cuando los interlocutores no podían resolver el acertijo. Esto nos llevaría a pensar, aunque sin exageraciones que deformen el objetivo mismo del zazanil de ser adivinado, que tal vez fuera mucho más común la situación de respuestas erróneas de los interlocutores que la resolución acertada de los mismos.

En cuanto al plano o nivel intelectual, el zazanil parece haber representado para los nahuas antiguos —y aún entre algunas comunidades de pueblos nahuas actuales— un reto o una prueba infalible de inteligencia. Aunque si bien los zazaniles no parecen haber sido —como puede apreciarse en su estructura y contenido— enigmas irresolubles, pues estaban destinados a ser adivinados, lo cierto también es que sí implicaban un grado de dificultad para su interpretación. Esta valoración del grado de dificultad sólo puede ser así considerada si lo era para la propia comunidad o sociedad a la que estaba destinado el zazanil. En este sentido encontramos que en el machiotlatolli cinco se da cuenta de aquel que destaca por su agilidad mental, *ixpetz* u ojo de pirita. En la glosa del machiotlatolli se explica que así se designaba a quien: “*uel quitta in tlein oui in zazanilli*” (puede percibir lo difícil de un zazanil). El enunciatario del zazanil debe entonces ser capaz de hacer una construcción del espacio mental que el enunciador propone. El zazanil, por tanto, es un medio que procura y desarrolla —aunque si bien no de una manera a lo sumo ambiciosa— la habilidad de plantear y resolver problemas que no sólo sería útil a la nobleza, sino a todo individuo.

Estrechamente ligado a lo anterior, el zazanil también se proyecta como un estímulo para el aprendizaje, pues el enunciatario debe saber escuchar antes de pronunciar una posible respuesta, y requiere del mutuo respeto entre el enunciador que plantea la pregunta del zazanil y aquel que la resuelve. La participación dialogada es un rasgo imprescindible en el zazanil. Por un lado, se aprende a codificar significados y a evocar palabras, jerarquizando y ordenando rasgos pertinentes para la resolución, y por otro se aprende a percibir aspectos que en la

cotidianidad pudieran haber sido ignorados; se reintegran todas las percepciones o vivencias sensoriales que el objeto elegido pudiera despertar.

En este sentido, no resultaría difícil considerar, como lo hemos venido observando a lo largo de este capítulo, que los zazaniles y los machiotlatolli hayan llegado a ser vías informales de educación, pues como lo señala López Austin, ambos dan cuenta de una jerarquía de valores e ideología que buscan actualizarse constantemente (1985 b): 119).

Tanto los zazaniles como los machiotlatolli son fenómenos sociales lingüísticos; ambos consisten en un actuar lingüísticamente, y por lo tanto remiten a un acontecimiento social.

Los hombres, para vivir en sociedad, eligen ciertas actuaciones recíprocas con otros, y, en esta medida, tanto los machiotlatolli como los zazaniles representan funciones de vida en grupo.

En ambos casos el interlocutor requiere de una interpretación, ya que el mensaje que emite el enunciador no es directo, sino que se halla codificado. La interpretación se basa en los paradigmas culturales que a todo miembro del grupo le son comunes, y donde los significados múltiples se entraman culturalmente, a partir de actividades prácticas compartidas.

En estas dos emisiones discursivas, la palabra aparece también como un modo de acción: en el zazanil como un juego de destrezas en relación con el reconocimiento de rasgos entrelazados entre objetos del entorno; y en el machiotlatolli como una valoración social que alaba, impulsa, reconoce, restringe, critica o reprime actitudes arraigadas dentro de una determinada sociedad.

Uno de los puntos a atender necesariamente será el de la utilidad o finalidad de los machiotlatolli, esto es, ¿para qué le sirve al hablante emitir un machiotlatolli? El machiotlatolli transmite y defiende una norma social, al mismo tiempo que enfatiza modelos culturales de comportamiento que la sociedad a la que pertenece considera como relevantes para mantener lazos de coerción.

En las culturas orales, la ley misma está encerrada en refranes y proverbios formulaicos que no representan meros adornos de la jurisprudencia, sino que ellos mismos constituyen la ley (Ong, W., 19: 42).

El configurador parece construir el machiotlatolli con base en ciertas actitudes reiterativas que se han ido tipificando hasta hacerse lo suficientemente reconocibles para todos los miembros de la comunidad. En este sentido, el enunciador se vuelve el portador de la censura que la comunidad ejerce sobre ciertas actitudes de algunos individuos; enfatiza a la comunidad como un todo.

La comunidad se constituye con base en un bien o valor común y, a medida que pasa el tiempo, la serie de valores o intereses que mantienen unida a la comunidad se vuelven más complejos motivados ya por las leyes múltiples de comportamiento interno, ya porque incluyen a un mayor número de individuos.

Se recurre al machiotlatolli a modo de respaldo de autoridad, o una cita del otro que garantiza ante los demás que la opinión del enunciador ha coincidido con el juicio que la sociedad en su generalidad emite.

...una frase proverbial es algo que se dijo o se escribió, y su uso en la lengua tiene el carácter de una cita, de una recordación, de algo que se trae a cuenta ante una situación que en algún modo se asemeja a la que dio origen al dicho (Tristán Pérez, M., 1980: 138).

De esta manera el machiotlatolli funcionaría como una especie de discurso ajeno incorporado, porque el enunciador incluye en su enunciado, individual e irreplicable, el discurso "dado" por la *vox populi* y que en algún momento ignoto hubo sido configurado por algún individuo.

Por otra parte, los machiotlatolli no buscan establecer una situación igualitaria, sino que implican el reconocimiento de alguien que se coloca, por su experiencia o por el conocimiento que ha adquirido a lo largo de su vida, en un nivel superior que aquel a quien se dirige o de quien se habla. Existe, por tanto, cierta autoridad reconocida por ambos interlocutores.

Aunque los implicados puedan tener la misma categoría, sexo, edad o posición, e incluso ser el mismo, quien enuncia se considera como superior a aquel que es objeto del machiotlatolli. Éste debe reconocer en la posición del enunciador la voz no de un individuo, sino la de un “nosotros”, la voz de la comunidad y también de manera importante, al formar parte de la tradición, la voz de los más antiguos, pues en el machiotlatolli no sólo se ponen en dinámica los valores sincrónicos de la sociedad, sino que dichas palabras deben ser dignas de respeto porque en cierta medida fueron palabras pronunciadas por sus ancestros. En esta medida, el tiempo es también otro apoyo que brinda fuerza y solidez social y transhistórica a lo enunciado en el machiotlatolli.

El reclamo, la queja, la exhortación, en fin, la calificación que se hace en el machiotlatolli no suele ser directa, sino que parece haber una clara intención de aludir al objeto o sujeto de censura o transgresión por medio de una especie de caricaturización.

La caricaturización suele lograrse por la exageración, esto es, por una hipérbole; exagerar para llamar la atención sobre cierto rasgo o aspecto del objeto o sujeto de censura, a fin de hacer evidente lo que se está criticando, de tal forma que el aludido pueda ser rápidamente consciente de su error y busque su inmediata corrección; más específicamente, la autocorrección motivada desde el otro.

Otra forma de caricaturización suele lograrse, como lo vemos en los machiotlatolli, por medio de la zoomorfización del sujeto de crítica. De esta manera se logra que al mismo tiempo que el transgresor se avergüenza de su comportamiento, el mensaje sigue siendo divertido para los demás.

Otro de los recursos en la producción del machiotlatolli suele ser la generalización, no importa que un individuo pueda tener otras características adicionales a aquella que se critica, en el momento en que el machiotlatolli se enuncia, el sujeto al que se hace referencia sólo debe ser percibido por esa gran característica.

Por otra parte, es importante señalar que la producción de los machiotlatolli está condicionada por el contexto situacional en el que el enunciado se vuelve pertinente; la entonación, la gesticulación, la alusión a alguien no presente físicamente pero conocido por los interlocutores presentes, indudablemente modificarían el sentido del machiotlatolli, la ironía, la admiración sincera, etc., se tornarían imperceptibles sin tomar en cuenta el contexto pragmático en el que un determinado machiotlatolli se enunciaría. En esta medida, la glosa que apoya y explica el machiotlatolli es fundamental; sin embargo, no puede descartarse que su uso pueda tener lugar en otras situaciones que alterarían significativamente el mensaje entre líneas que trata de comunicar el machiotlatolli.

La gran ventaja del machiotlatolli consiste en su capacidad de corregir al transgresor de una determinada norma de conducta social sin una muy abierta señal acusatoria, aunque ciertamente en ellos permanece la emisión de un juicio o de una crítica incisiva sobre el sujeto de quien se habla. El machiotlatolli se ofrece al transgresor como algo en qué pensar, pues para entenderlo debe decodificarlo resolviendo que es a él a quien va dirigido. La sugerencia y lo irrisorio de la situación en la que el transgresor se ve colocado por vía del machiotlatolli, se tornan medios alternativos que hacen prevalecer el orden en torno de una manera de pensar de una determinada sociedad o grupo. Los machiotlatolli están allí en cierta forma para impedir la agresión física que de otra manera tendría lugar ante algo que se percibiría como una ofensa.

En fin, si bien el machiotlatolli censura, critica, admira o reconoce actitudes o comportamientos que se hallan al margen de lo que los mexicanos pudieran haber considerado como las pertinentes o correctas, el objetivo no puede ser si no el de reafirmar a la comunidad como un todo que busca sobrevivir con base en la continua cooperación de todos los individuos que la conforman, recordándoles sus deberes, haciéndoles patentes sus errores, reconociendo sus capacidades.

CONCLUSIONES

El objetivo principal de este trabajo ha sido un intento por desentrañar la particular red de relaciones que en la praxis socio-cultural de los mexicas del siglo XVI están presentes en dos materiales discursivos: los zazaniles o adivinanzas y los machiotlatolli o adagios registrados por Sahagún en el Libro VI del *Códice Florentino*. Detectamos que a pesar de que ya existían transcripciones y traducciones de dichos materiales elaboradas por reconocidos estudiosos de la lengua náhuatl, presentaban, sin embargo, algunas inconsistencias que no nos atrevimos a respaldar. Por ello decidimos ofrecer al lector nuestra propia transcripción y traducción de estos textos. Así a través de notas aclaratorias y análisis posteriores intentamos esclarecer, hasta donde nos fue posible, las razones sobre algunas palabras o construcciones que pudieron haber generado cierta controversia.

Para cumplir con nuestro objetivo, nos dimos a la tarea en primera instancia de identificar la valoración que los nahuas tenían en torno de la palabra a partir de los propios términos que en lengua náhuatl existían para designar tal axiología; señalamos que la calidad en la ejecución elocutiva tomaba entre otros los criterios de la jerarquía con la que ésta estaba relacionada, los sentimientos gratos o bien ofensivos que producía, la tendencia hacia la moderación y cautela en su uso, la rectitud ética que procuraba, y la limpieza y claridad como patrones idealizados de la expresión. Observamos que la palabra era considerada como reflejo del individuo ante la sociedad, por lo que exigía un estricto cuidado sobre aquello que se decía y más aún sobre cómo se externaba. Los nahuas construían la historia de sus dioses, formaban a sus hijos, regulaban las costumbres y tradiciones de la comunidad, advertían a sus enemigos y fortalecían sus ideales y aspiraciones a través de sus discursos. Teniendo como objetivo dentro de la tradición oral la permanencia de estos factores en la comunidad, nos planteamos la posibilidad de estudiar la existencia de recursos que hubiesen incidido directamente en los diferentes usos de la palabra y que hayan conformado estructuras más o menos fijas de enunciación.

Así, con base en la estructura de los textos, tratamos de ubicar tanto a los zazaniles como a los machiotlatolli dentro del conjunto de materiales discursivos registrados sobre el náhuatl clásico, y aunque hubiésemos querido ofrecer un panorama diseñado con justa precisión sobre los diferentes géneros, subgéneros, modalidades, etc., de la diversidad discursiva de los mexicas, los resultados no lograron ser generosos. Al hacer un breve recorrido por las propuestas de organización de estos registros de la palabra, nos percatamos de que en la mayoría de los casos, éstas aún siguen los modelos de las taxonomías occidentales. Sin embargo, a la luz de dos formas de configuración discursiva: el *cuicatl* y el *tlahtolli*, identificadas por León-Portilla, ubicamos a los machiotlatolli y a los zazaniles dentro de esta última forma en la medida en que ambos se construyen en función de una secuencia con mayor complejidad sintáctica en su estructura, en la que se alternan espacios y tiempos distintos, y en la que no aparece ningún indicio a una sujeción a cadencias musicales, ni por su contenido puede encontrarse algún tema destinado comúnmente a la danza acompañada, como es el caso de los *cuicatl*. Posteriormente, precisamos que, con base en los rasgos estructurales de su construcción, los zazaniles conforman un género discursivo en la medida en que se presentan como un conjunto de discursos que comparten de manera estable características en común, siendo una de las más importantes su organización en un todo articulado, con una dinámica dialógica; mientras que los machiotlatolli constituyen una modalidad discursiva en la medida en que parecen funcionar a modo de auxiliares de discursos más amplios, como los huehuetlahtolli, en los que se incorporan y de los que dependen en su elocución.

Para comprobar el punto anterior, en los zazaniles examinamos la particular dinámica dialógica operada entre sus elementos constitutivos; observamos que tres de los cinco sintagmas que constituyen al zazanil, se mantenían de manera invariable como elementos formulaicos: “*zazan tleino*”, “*aca quitttaz tozazaniltzin*” y “*ilaca nen ca*”, aunque después de un considerable número de enunciaciones pueden desaparecer al resultar obvios; por otra parte, los dos sintagmas restantes

presentan contenidos variables, gracias a lo cual un zazanil es distinto de otro y admite la actualización de nuevos contenidos, lo que le brinda un sinnúmero de posibilidades para seguir generándose. Es precisamente esta autorregulación en el interior de su estructura, uno de los principales factores que nos permitieron afirmar que el zazanil constituye un género discursivo dentro de una tradición todavía vigente entre algunos pueblos nahuas.

En cuanto a los machiotlatolli, observamos que se construyen a través de combinaciones verbales, circunstanciales o de atributos en torno de un objeto o sujeto; se caracterizan además por su brevedad: están integrados por una sola lexía o bien por un solo sintagma corto, en los que se condensa de manera más o menos constante una norma de conducta, caracteres o ideales, transgresiones sociales censurables, y que pueden aparecer en forma aseverativa, negativa, interrogativa, optativa, ya sea en un esquema de construcción único o bien uno dual. Mostramos cómo los machiotlatolli se incorporaban, por ejemplo, a los huehuetlahtolli, y cómo, incluso dentro de la glosa que nos explicaba, sufrían modificaciones morfológicas a fin de adecuarse a los demás elementos intratextuales de discursos mayores, por lo que concluimos que los machiotlatolli constituyen una modalidad discursiva.

Ahora bien, para responder a nuestro intento por dilucidar algunas de las concepciones entrañadas en los zazaniles y en los machiotlatolli, analizamos los aspectos gramaticales que dentro de ellos presentaban mayor relevancia, los esquemas de imagen kinestética --siguiendo la propuesta metodológica de G. Lakoff-- que permiten entender la integración de la experiencia corporal en procedimientos de lógica básica dentro del contexto sociocultural al que el material discursivo pertenece, y finalmente los espacios mentales --desde la perspectiva analítica de G. Fauconnier-- que ofrecen la posibilidad de explicar las relaciones conceptuales que operan en la construcción de estos dos tipos de discurso.

En cuanto a los zazaniles nos concentramos en los dos sintagmas de contenido variable, pues en ellos se comprende lo más importante del zazanil: el enigma planteado y su respectiva resolución; por fines operativos --con base en la

propuesta analítica de G. Fauconnier-- llamamos al primero la predicación, pues enuncia aquello que se predica de la lexía a adivinar, mientras que al segundo lo designamos como rol y constituye precisamente la lexía que debe adivinarse. Identificamos que en todos los zazaniles el rol estaba compuesto por una lexía nominal prioritariamente simple, mientras que en la predicación las lexías nominales que la integran eran casi indefectiblemente compuestas.

Los resultados obtenidos en la aplicación de los esquemas de imagen kinestética fueron detalladamente explicados en el apartado correspondiente; sin embargo, podemos mencionar que entre otros aspectos advertimos que, por ejemplo, el cielo era percibido en términos de un continente que tiene por contenido, durante el periodo diurno, a las nubes; el pelo de los animales, y particularmente, el del hombre, era percibido en términos de un vínculo conector con otras instancias, ya con animales como en el caso de la liendre, ya con entidades anímicas; algunos alimentos vegetales respondieron a un esquema de centro- periferia o bien de continente- contenido, el centro o el contenido de los vegetales es la parte más importante de ellos, ya porque era la parte prioritariamente comestible o ya porque era la más útil, y es muchas veces este elemento central el que los caracteriza de manera indefectible, mientras que los elementos en periferia o de continente aunque son importantes también, son elementos que dependen de su centro, porque entre otras tienen la función de envolverlo o cubrirlo, protegiendo así a la parte que es considerada más importante de los alimentos; los dedos eran percibidos con una parte delantera y otra trasera, a modo de una entidad corporal, a modo de la relación entre un micro y un macrocosmos. Y en general, las partes del cuerpo parecen haber sido conceptualizadas como entidades constituidas por sus partes, y dichas partes, unas más representativas que otras, fundamentalmente atienden a dos aspectos: dureza y blandeza (rodillas: rótula y piel, dedos: yerma y uña o falanges; la cabeza: rostro, nuca, cuello; el tórax por las costillas, y el ojo: iris y pestañas). Algunos utensilios, como la aguja, el hilo y la tela, que en sí mismos no son ni entidad constituida de partes, ni tampoco constituyentes de otros, dentro de una determinada

actividad o esfera pragmática eran percibidos como tales, puesto que todos estaban destinados a una sola tarea o a cumplir con un mismo fin.

En el análisis de los espacios mentales, nos percatamos de las conexiones conceptuales responden a modelos basados en contextos culturales inmediatos, así por ejemplo los instrumentos musicales se percibían algunas veces como generadores de movimiento, en la medida en que el sonido del *olmaitl*, *teponaztle*, *ayacachtli*, etc., se empleaba y propiciaba un ambiente festivo en donde la danza y la música estaban estrechamente vinculados en las celebraciones rituales; si lo común es que el hombre mexica anduviera descalzo, no es extraño entonces encontrar que a las piedras se las conecte con animales que muerden como las hormigas, las pulgas, etc.; al considerarse como colaboradores del hombre para su subsistencia económica, los instrumentos de trabajo son los que presentan mayor antropomorfización en la predicación.

En cuanto a los aspectos gramaticales de importancia en los machiotlatolli, advertimos que su construcción sintáctica presentaba una considerable variabilidad. El machiotlatolli puede comprender una lexía nominal, verbal o adverbial, o bien uno, dos y en algunas ocasiones hasta tres sintagmas que combinen dichas categorías gramaticales sin una constante fija muy marcada.

En relación con los esquemas de imagen kinestética, notamos que, entre otras, siguiendo el esquema de orden lineal la crítica ejercida en algunos machiotlatolli se basaba en el incumplimiento de un proceso de ejecución que señalaba la insatisfacción ante una misión encomendada o el mandato de un superior; el esquema de parte- todo mostró la constante identificación de una parte corporal para caracterizar al individuo según los atributos que a esta parte se adjudicaban, así al ladrón se le caracteriza por la mano, al honorable o al desvergonzado por su rostro, y al inteligente o al torpe por su ojo, es decir, por su capacidad de observación; ciertas situaciones relacionadas con élites o jerarquías eran contempladas a modo de continente y de cuyos asuntos o palabras, a modo de contenido, el extraño debía abstenerse o respetar; el esquema centro- periferia sirvió de base para interpretar los

problemas de comunicación que existían entre el individuo y su entorno social, así como la queja social en que el transgresor de una norma de conducta es centro de censura y rechazo; y finalmente el esquema de verticalidad, tan importante en una sociedad sólidamente estratificada, sirvió para señalar que cualquier ascenso económico o político-administrativo era, si justificado por el esfuerzo, gratamente reconocido, mientras que en todos los casos el descenso era severamente criticado.

Los espacios mentales mostraron por ejemplo, que las actitudes y características que se adjudicaban a algunos animales podrían servir para ejemplificar las conductas seguidas por los hombres: si el coyote se consideraba un animal sagaz e impulsivo, éste será el modelo para señalar la falta de sensatez y frugalidad que debía tenerse; si de las guajolotas se enfatizaba la tendencia a picotearse entre ellas, esta imagen visual servirá como base para relacionar la conducta peleonera de los macegales; por otro lado, si el nagualismo representaba la posibilidad de modificar patrones de normalidad, resulta claro que se establezca una conexión entre el nagual y aquel de quien obtiene beneficios de manera injustificada o al menos no sustentada en su propio esfuerzo; en cuanto a la flora, si los jilotes y las cañas verdes del maíz se percibían principalmente como elementos endebles, la conexión entre éstas y la ruptura de una frágil amistad es entendible.

Conscientes de que lengua, sociedad y cultura están estrechamente vinculadas en la praxis cotidiana de cualquier pueblo, entramos de lleno al estudio de la dimensión pragmática de estos dos materiales discursivos. Advertimos que los criterios de valoración en los zazaniles parecen obedecer a las siguientes consideraciones: cómo es el objeto referido (características), qué hace (propiedades o facultades), dónde o cómo está (marco contextual), qué tiene (constituyentes o acompañantes), qué se hace con él (uso o finalidad), qué podría decir (autoexpresión hipotética), cuántos son (cantidad) y finalmente, lo que podría decirse de él (expresión hipotética). Por otra parte, en los machiotlatolli encontramos la sujeción cuatro posibilidades: lo que se diría a alguien (amenaza, advertencia exhortativa o burla irónica), lo que se diría de alguien (elogio, reprobación), lo que se diría de sí

mismo (autorreproche, exteriorización de un anhelo y la autodefensa) y finalmente lo que se diría ante una situación (resignación, declaración y queja).

Sabemos que todo discurso cobra sentido dentro de una esfera de actividad y así encontramos que los zazaniles parecen haber tenido como contexto de actividad social la recreación y el juego competitivo. Indicamos que entre la sociedad mexicana, el juego era una práctica común en la que los juegos públicos subordinados a las disposiciones del Estado como las carreras en las escaleras de templos, las representaciones de guerra y de voladores, el tiro al blanco, o bien los privados como el *tlachtili*, el *patolli*, el *totoloque* y el juego del palo eran bien conocidos y estimados por la sociedad indígena anterior a la Conquista. Muchos de estos juegos, al considerarse como “sospechosos” por los frailes, fueron erradicados, y si el zazanil pudo permanecer aún durante la naciente colonización entre la comunidad náhuatl fue porque en cierta medida el modelo presentaba ciertas similitudes con el de la tradición española. Los machiotlatolli, por su parte, parecen moverse dentro de la formación de conductas sociales basada en un amplio sistema de restricciones, castigos y control social. La enseñanza de comportamientos adecuados tenía lugar desde la infancia por medio de discursos orientadores, y los escarmientos que los padres procuraban a sus hijos por desobediencia, pereza o inquietud consistían en hacerles respirar el humo del chile, punzar o azotar alguna parte de su cuerpo. En los colegios reprendían a los jóvenes insubordinados a severas sanciones que podían llegar hasta la muerte, pero también el individuo ejemplar era recompensado con caros obsequios. El aparato judicial vigilaba y reprendía con rigor cualquier violación a una norma civil. A este respecto, el machiotlatolli se genera como un recurso que procura de manera menos institucionalizada, gradual e interna una corrección indirecta y más arraigada en la sociedad.

En cuanto a las condiciones necesarias para la producción de los zazaniles, observamos que éstos, como actividad lúdica, parecen tender a generar el placer, la sorpresa y la competencia; como experiencia estética se dirigen a la creación de un nuevo y momentáneo orden de visión de mundo a través de las palabras; en el nivel

lógico, responden a la apreciada habilidad para construir y decodificar un lenguaje cifrado; y, en el nivel didáctico, son un estímulo para el aprendizaje a través del cual se podían heredar y actualizar en las nuevas generaciones, representaciones que entre los mexicas de ese momento se consideraron como significativas para comprender su entorno más inmediato y práctico, a modo de un organismo biológico o social, en el que cada miembro, objeto o ser del entorno social debe aportar su contribución específica a la realización de la tarea colectiva.

Por lo que respecta a los machiotlatolli, su producción estaba en función de transmitir y defender normas sociales que de manera indirecta, velada, generalizada y algunas veces caricaturizada, intentan arraigar en los individuos, sobre todo en los de menor experiencia, modelos que les permitieran una mejor convivencia y una resolución de sus problemas de conducta social más comunes.

Hasta aquí nuestra investigación ha intentado dar cuenta de algunos datos que puedan conducirnos a comprender parte de lo que eran las concepciones que entre los nahuas de la antigüedad estaban vigentes durante los momentos inmediatamente posteriores a la Conquista. Absurdo sería pretender agotar con el estudio de dos breves ejemplos discursivos, el complejo sistema ideológico de un pueblo; sin embargo, consideramos que aunque mínimos, el trabajo pudo identificar algunos elementos de conjuntos de representaciones, ideas y creencias de los mexicas.

La distancia temporal y la misma situación en la que éstos fueron registrados, junto con la carencia de datos directos y precisos sobre la vida de los nahuas del siglo XVI, ha sido uno de los obstáculos que más han pesado en este trabajo. Investigaciones actuales y publicaciones futuras, por parte de estudiosos en la lengua y la literatura de los pueblos de Mesoamérica, sin duda contribuirán con mayores alcances al esclarecimiento de la dinámica de la totalidad de los registros discursivos.

ANEXOS
CORPUS TEXTUAL

Los zazaniles o adivinanzas del Libro VI del *Códice Florentino*.¹

1. *Zazan tlein o[n], xoxouhqui xicaltzintli, mumuchitl ontemi. Aca quittaz tozazaniltzin, tlaca nen ca ilhuicatl.*²

¿Tan sólo qué es aquello, una jicarita azul³, llena de maíz tostado? ¿Alguno entenderá nuestra adivinancita?, pero es en vano, (es) el cielo.

2. *Zazan tlein o[n], icuitlaxcol quiuilana, tepetozcatl quitoca. Aca quittaz tozazaniltzin tlaca nen ca uitzmalloil.*

¿Tan sólo qué es aquello, arrastra su tripa, a la colina la mete? ¿Alguno entenderá nuestra adivinancita?, pero es en vano, (es) la aguja.

3. *Zazan tlein o[n], chalchihueponaztli, nacatica cuitalpitoc. Aca quittaz tozazaniltzin, tlaca nen ca nacochtli.*

¿Tan sólo qué es aquello, precioso tambor [que] con carne está ceñido? ¿Alguno entenderá nuestra adivinancita?, pero es en vano, (es) la orejera.

¹ La presentación que hacemos de cada uno de los zazaniles y de los machiotlatolli comprende dos párrafos o partes: en el primero, en cursiva, hacemos la transcripción de los textos en náhuatl utilizando la grafía del español actual, aunque tratando de apegarnos lo más posible a la transcripción que aparece en los folios originales, en algunos casos hemos corregido y reorganizado la separación o la unión de palabras y partículas, cuando así lo hagamos inmediatamente ofreceremos su respectiva nota explicativa; en el segundo párrafo aparece nuestra traducción en la que, a fin de mantener el sentido de cada frase, hemos añadido algunos signos de puntuación e interrogación, enlaces de relativo y copulativo, y algunas palabras como artículos definidos o indefinidos, etc., que aunque mínimas son necesarias para hacer coherente y lógica la frase en español.

² Sobre los porqués de la distribución de las palabras en *zazan tlein on* y *aca quittaz tozazaniltzin, tlaca nen ca*, su sentido y sus respectivas traducciones posibles, *vid.* capítulo I, 1.4. Significado y estructura de los zazaniles o adivinanzas.

³ *xoxouhqui* designa un espectro cromático entre los nahuahablantes, que va del azul al verde; por el sentido del enunciado hemos traducido que particulamente *xoxouhqui* se refiere al color azul.

4. *Zazan tlein o[n], quatzocoltzin mictlan ommati. Aca quittaz tozazaniltzin, tlaca nen ca apilolli, ic atlacuioa.*⁴

¿Tan sólo qué es aquello, vasijita de madera [que] el mictlan va a conocer? ¿Alguno entenderá nuestra adivinancita?, pero es en vano, (es) el cántaro con que se saca agua del pozo.

5. *Zazan tlein o[n], matlactin tepatlactli quimomamatimani. Aca quittaz tozazaniltzin, tlaca nen ca tozti.*

¿Tan sólo qué es aquello, son diez losas [que] se las carga por todos lados? ¿Alguno entenderá nuestra adivinancita?, pero es en vano, (son) nuestras uñas.

6. *Zazan tlein o[n], tilquauhila ommana, iztac tepatlacpan oalmiqui. Aca quittaz tozazaniltzin, tlaca nen ca atemilt: tocpac toconana, toztipan tiqualteca: oncan toconmictia.*

¿Tan sólo qué es aquello, en un bosque negro se va a atrapar, sobre blancas losas viene a morir? ¿Alguno entenderá nuestra adivinancita?, pero es vano, (es) el piojo: sobre nuestra cabeza lo vamos a atrapar, sobre nuestras uñas lo venimos a colocar: allí lo vamos a matar.

7. *Zazan tlein o[n], cocozacatzin mocuicuicatia. Tlaca nen ca sacapuch.*

⁴ En el manuscrito original aparece “*quatzocoltzin*”. Thelma Sullivan traduce el término como “is a warrior’s hair-dress” y explica que *tzotzocolli* designaba en tanto a un jarro de agua como a una manera en que los guerreros distinguidos se peinaban y que consistía en levantar el cabello de los lados haciendo un nudo superior y por lo tanto asemejando la forma de dicho jarro (Sullivan, T., 1963: 131). Sin embargo, no hay que olvidar que *tzotzocolli* designa en primera instancia, como lo señala Molina, un cántaro grande de barro, y por extensión (Cfr. Simeón R., 1977), se refiere al peinado de los guerreros, que además consistía en un mechón sobre la oreja derecha, y no sobre la parte superior de la cabeza (López Austin, A., 1985: 265); por otro lado habría que recordar que los guerreros no iban al mictlan, sino a la casa del sol. En nuestra traducción hemos por lo tanto decidido mantener el sentido literal del término. Ahora bien, tomando en cuenta la composición del término, partícula *qua-* que se refiere a la cabeza *qua-[itl]*, literalmente *quatzocoltzin* designaría “jarro como cabeza”, en el que el primer nombre marcaría una relación de sentido analógica con el segundo, como sucede en *cohua-michin*: pez que se parece a una serpiente; consideramos más bien que debe decir *quatzocoltzin* de *quauh* (*quahuil*) madera, material que garantizaba que el cántaro no se rompiera al chocar con las paredes del pozo, en donde el sentido de la composición se basa en que el primer nombre determina el material del segundo, como en *te-calli*: casa de piedra (Cfr. Launey, M., 1992: 160-161).

¿Tan sólo qué es aquello, un zacatito hueco [que] se hace cantar? Pero en vano, (es) el sacabuche.

8. *Zazan tlein o[n], cacatzactli temetztica tlacuiloa. Teccizmamaque.*

¿Tan sólo qué es aquello, un negro [que] con plomo dibuja? Los caracoles.

9. *Zazan tlein o[n], iluicac ommapilotoque. Uiztli.*

¿Tan sólo qué es aquello, al cielo van señalando con los dedos? La espina del maguey.

10. *Zazan tlein o[n], icexocuetzin moteatemilia. Tziquaoaztli.*⁵

¿Tan sólo qué es aquello, su faldita de una pierna se despioja a la gente? El peine.

11. *Zazan tlein o[n], cemanaoac topapan cololtzitzin. Miyaoatl.*

¿Tan sólo qué es aquello, en el mundo sobre nosotros [están] colgaditos? La espiga de maíz.

12. *Zazan tlein o[n], tetzauilama tlallan tlaquaqua. Tozan.*

¿Tan sólo qué es aquello, una vieja espantosa [que] bajo la tierra roe? La tuza.

13. *Zazan tlein o[n], teocuitlapolotziquitzin yapalichtica mecayotica. Aceli.*

⁵ En el texto original aparece "içeçocuetzin". Sahagún interpreta el término como: "que tiene naguas de una sola pierna...", y glosa: "es el peine, que en medio tiene una pierna de manta angosta y de ambas partes las púas..." (Vid. en Adiciones al L. VI, p. 420). Según esta versión, existe un error de transcripción, el término tendría que escribirse: *i-* ('su'), *-ce-* (de una), *-xo-* (pierna), *-cuetzin* (faldita), que es el que seguimos en nuestra traducción y futuros comentarios. Por su parte, Thelma Sullivan y S. Díaz Cíntora lo traducen como: "en cuatrocientos surcos" *icenzoncuentzin*, *Oraciones, adagios...*, *op. cit.*, p. 132; sin embargo, además de que agregan dos fonemas nasales, *cuemil* (en posesivo: *-cuen*), designa propiedad, tierra labrada, y no un surco que es *cuematlauhtli*, y que en posesivo sería *-cuematlauh*. Por otra parte, consideramos que existe también otro error de escritura en *moteahatemilia*, pues *ahatemi* designa según Molina estar abuhado, es decir, hinchado, como así lo traduce Simeón *aatemi*: estar pálido, deshecho, hinchado. El término así escrito no parece corresponder con el sentido de la frase, ni con traducciones que se han hecho como despiojar a la gente, el término debió escribirse entonces como *mo-* ('se'), *-te-* ('a la gente'), *atemi-* (despioja), *-lia* ('a alguien o para alguien', esto es, 'a la gente').

¿Tan sólo qué es aquello, un pedacillo de plata [que] a un hilo negro está atado? La liendre.

14. *Zazan tlein o[n], tezcatzintli acxoyacaletica. Tixtelolo.*

¿Tan sólo qué es aquello, un espejito por el dueño de la casa de abeto? Nuestros ojos.

15. *Zazan tlein o[n], tepetlamimilolli iitic ameya. Toyac.*

¿Tan sólo qué es aquello, cerro invertido en cuyo interior fluye agua? Nuestra nariz.

16. *Zazan tlein o[n], tecpatica texoa, cuetlaxtli oncan onoc, nacatica tzacqui. Tocamac.*

¿Tan sólo qué es aquello, con pedernales muele, un cuero allá se tiende, con carne cerrada? Nuestra boca.

17. *Zazan tlein o[n], ixnacapapatz cuexcohcacalach. Tomapil.*

¿Tan sólo qué es aquello, rostro carnososo blando, nuca de sonaja de barro? Nuestro dedo.

18. *Zazan tlein o[n], ixnaca quechomiyo: zan ye no yehoatl in tomapil.*

¿Tan sólo qué es aquello, rostro carnososo, cuello de huesos? Solamente también es él, nuestro dedo.

19. *Zazan tlein o[n], ixtexolochtitzin quintopeuhtih. Totlanqua.*

¿Tan sólo qué es aquello, rostros de piedra plegaditos van empujando? Nuestras rodillas.

20. *Zazan tlein o[n], zacatzonteilama tequiyaoac moquequetza. Cuezcomatl.*

¿Tan sólo qué es aquello, una vieja de piedra con cabellos de zacate [que] en la entrada se levanta? La troje.

21. *Zazan tlein o[n], tlaltepitzactli, ayoui tequa. Azcatl.*

¿Tan sólo qué es aquello, roja piedra delgada, [que] fácilmente muerde a la gente? La hormiga.

22. *Zazan tlein o[n], xoncholo, noncholo. Yehoatl in olmaitl.*

¿Tan sólo qué es aquello, salta, saltaré? Ellos, los palillos de hule.⁶

23. *Zazan tlein o[n], nipa niyauh, nipa xiyauh, umpa tontonamiquizque. Maxtlatl.*

¿Tan sólo qué es aquello, aquí voy, allí ve, por allá nos encontraremos? El braguero.

24. *Zazan tlein o[n], iztac tetzintli, quetzalli conmantica. Xonacatl.*

¿Tan sólo qué es aquello, blanca piedrita, [que] plumas verdes largas va extendiendo? La cebolleta.

25. *Zazan tlein o[n], quaiztalcomoctzin, quetzalli conmantica: zan ye no yehoatl in xonacatl.*

¿Tan sólo qué es aquello, jarrito canoso, [que] plumas verdes largas va extendiendo? Solamente también es ella, la cebolleta.

26. *Zazan tlein o[n], excampa ticalaqui, zan cecni tiquiza. Ca tocamisa.*

¿Tan sólo qué es aquello, por tres partes entramos, sólo por otra salimos? Pues es nuestra camisa.

27. *Zazan tlein o[n], comicicuiltataca chiquilichtatzitoc. Omichicaoaztli.*

⁶ Es decir, como instrumentos musicales con los que se golpeaba el teponaztle, literalmente la mano de hule.

¿Tan sólo qué es aquello, le rascan las costillas [y] está gritando como cigarra? El raspador.

28. *Zazan tlein o[n], omicicuipapampul otlica moquetzaticac. Cacaxtli.*

¿Tan sólo qué es aquello, fea hilera de costillas [que] en el camino se levanta de pie? El cacaxtle.⁷

29. *Zazan tlein o[n], itlacoyoctempan ticmacuitiuetzi, tlalli ic ticquappitzoa. Ca yehoatl in yacacuitlatl.*

¿Tan sólo qué es aquello, del borde de su agujero lo tomamos con la mano rápido, con tierra lo endurecemos? Pues es él, el moco.

30. *Zazan tlein o[n], quauhila calaqui nenepilotiuh. Tepuztli.*

¿Tan sólo qué es aquello, al bosque entra [y] va colgando la lengua? El hacha.

31. *Zazan tlein o[n], tetlapantenco moquequetza quatecompol. Ecaoaztli.*

¿Tan sólo qué es aquello, al borde de la azotea de piedra se levanta una cabezota fea? La escalera.

32. *Zazan tlein o[n], huipilitich. Tomatl.*

¿Tan sólo qué es aquello, huipil estrecho? El tomate.

33. *Zazan tlein o[n], ye oalquiza xiccui moteuh. Cuitlatl.*

¿Tan sólo qué es aquello, ya viene saliendo toma tu piedra? El excremento.

34. *Zazan tlein o[n], cuetzalli teyacana, cacalin tetocatiuh. Tlachinolli.⁸*

⁷ "Especie de gancho de madera para llevar bultos" (Simeon, R., 1977).

⁸ El término como aparece en el manuscrito original "cueçali" desconozco qué significa; consideramos más bien que debe decir *cuetzalli*, que designa a las plumas de rojas del cardenal y por extensión a éste: "hay otra manera de papagayos... críanse en la provincia que llaman *Cuextlan*... tienen el pecho amarillo y también la barriga, las espaldas moradas, las plumas de la cola y de las alas las tienen bermejas, casi coloradas; llámense estas plumas *cuetzalin*, que quiere decir llama de fuego" (Sahagún, B., 1975: L. XI, cap. II, 18, p. 631).

¿Tan sólo qué es aquello, un cardenal guía, un cuervo va siguiendo? La quema.

35. *Zazan tlein o[n], itetecac, tecaltempan moquequetza. Tlaquetzalli.*

¿Tan sólo qué es aquello, sus sandalias de piedra, en los bordes de la casa de piedra se sostienen? El pilar.

36. *Zazan tlein o[n], zan cemilhuitl otzti. Malacatl.*

¿Tan sólo qué es aquello, una embarazada de sólo un día? El malacate.⁹

37. *Zazan tlein o[n], texcaltempa moquetzaticac pancololli. Chichicuitlapilli.*

¿Tan sólo qué es aquello, al borde del fogón se está levantando curvado de arriba? La cola del perro.

38. *Zazan tlein o[n], chimalli iitic tentica. Ca chilli: auh ye in iachyo chimalli.*

¿Tan sólo qué es aquello, de rodela su interior está lleno? Pues es el chile: y ellas, sus semillas son rodelas.

39. *Zazan tlein o[n], tepetozcatl quitoca momamatlaxcalotlauh. Papalotl.*

¿Tan sólo qué es aquello, a la colina sigue [y] va haciendo tortillas en la espalda? La mariposa.

40. *Zazan tlein o[n], tliltic tetl itzon ic icac ontlacactoc mictlan. Ca pinacatl.*

¿Tan sólo qué es aquello, negra piedra, su cabeza por sus sandalias, está escuchando el mictlan? Pues es el pinacate.

41. *Zazan tlein o[n], tlaltlauhqui tetl cholotlauh. Tecpi.*

¿Tan sólo qué es aquello, roja piedra [que] va saltando? La pulga.

⁹ Es decir, el huso.

42. *Zazan tlein o[n], teticpac totolon cuicaticac. Nexcomitl.*

¿Tan sólo qué es aquello, sobre las piedras redondo está cantando de pie? La olla de agua caliza.

43. *Zazan tlein o[n], otlica tequatica. Ca titotecuinia. Tetl.*

¿Tan sólo qué es aquello, en el camino está mordiendo a la gente? Pues nos tropezamos. La piedra.

44. *Zazan tlein o[n], otlica eoatica paltetzocoton. Chichi icuitl.*

¿Tan sólo qué es aquello, en el camino está levantada una negra piedra pequeña? El excremento del perro.

45. *Zazan tlein o[n], aco cuitlayaoalli, mouiuixoa tzatzi. Ayacachtli.*

¿Tan sólo qué es aquello, en lo alto una protuberancia redonda [que] se sacude [y] grita? La sonaja.

46. *Zazan tlein o[n], inetotiayan quitetique, cotztique. Ca malacatl.*

¿Tan sólo qué es aquello, en su baile lo preñaron, lo embarazaron? Pues el malacate.

Los machiotlatolli o proverbios del Libro VI del *Códice Florentino*.

1. *Moxoxolotitlani*

Itechpa mitoa in aquin motitlani in amo quioalcuepa in inetitlaniz, in anozo amo yauh in umpa titlano.

In uel ic mitoa: quilmach Quetzalcoatl Tullan tlatoani catca, quil umentin cihua mahaltiaya in innealtiayan; in oquinoalittac, ic niman quinoalioa cequintin quimittazque in aquique maaltia; auh in yehuantin titlanti zan ye quimitzticate in maaltia cihua, amoma quinonotzato. In Quetzalcoatl ocepa zatepan conioa in ixolouh, quitoznequi ititlan in quimittaz aquique in maaltia, zan no yuh quichiuh, ayocmo quicuepato in inetitlaniz; ic uncan tzintic, nelhoayooac in mitoa: moxoxolotitlani.

Se envían mensajeros...

Se dice de quien se envía (y) no regresa su mensaje, o no va donde fue enviado. Puesto que se dice que (cuando) Quetzalcóatl era señor de Tula, se dice que dos mujeres se bañaban en su baño¹; las vio, (y) entonces envía a algunos para ver quiénes eran las que se bañaban; y ellos, los mensajeros, sólo estaban mirando que las mujeres se bañaban, no iban a informarle. Quetzalcóatl otra vez, en seguida, envía a su sirviente, es decir, a su mensajero para ver quiénes se bañaban, también así lo hizo, (pero) cuando no regresó su mensaje; de donde surgió, se arraigó que se diga: se envían mensajeros...

2. *Tomachizoa*

Itechpa mitoa in aquin moch commomachiztia in tlein mitoa, in tlein muchioa.

¹ Thelma Sullivan y S. Díaz Cintora traducen *nealtiayan* como alberca; Sahagún como baño o fuente; literalmente el lugar donde se baña la gente.

Nosotros, los que sabemos

Se dice de quien todo cree saber: lo que se dice, lo que se hace.

3. *Nonouian*

Itechpa mitoa in aquin uel oncalaqui in amo icalaquian, in on mazoa in amo imazouayan; in tlein chioalo, teoan quichiuhtietzi.

Por todas partes

Se dice de quien se mete donde no es su intromisión², mete la mano donde no debe meterla, lo hecho, con los demás lo hace inmediatamente.

4. *Oc nochicomatl, oc mochicomatl, oc ichicomatl*

Iquac mitoa, intla aca tlaoanqui otemicti, in ile uel omic, auh inic tlaoanqui otemicti, oc ichicomatl, yehica ca ayocmo quima in temicti, in ma yuhqui matlac ouetz inic otemicti; ic motemachia, azo za oc ic maquizaz, in ma ca zan yuhqui matlac ocalac, azoc ic matlacpa quizaz; ic mitoa: oc nochicomatl.

Todavía (estoy) a mi media red, todavía (estás) a tu media red, todavía (está) a su media red.

Se dice cuando un borracho asesinó a alguno, (quien) ciertamente murió; pero como estaba borracho cuando asesinó todavía está a su media red, porque no sabía que asesinaba, pues así como en una red cayó cuando asesinó: cuando es descubierto quizá aún pueda escapar, puesto que así como entró en la red, quizá de la red salga; por lo que se dice todavía (estoy) a mi media red.

5. *Ixpetz*

² Literalmente, "su lugar de entrada".

Itechpa mitoa in aquin uel quinemilia in quenin uel quitemuz, in quenin uel monexiliz in itech monequi, anoce uel quitta in tlein ohui in zazanilli.

Ojo de pirita

Se dice de quien piensa bien cómo buscar o cómo descubrir lo que se quiera, o bien percibe lo que es difícil en los zazaniles o adivinanzas.

6. *Tatacapitz hueli in tlalticpac*

Iquac mitoa in quenmanian uel itlatzin tictopialia, auh in quenmanian uel totech oyauh in icnoyotl; quenmanian ueli, quenmanian aueli.

Se pudieron soplar las plantas en la tierra

Se dice cuando a veces podemos guardar una cosita, pero a veces va con nosotros la miseria, a veces se puede, a veces no se puede.

7. *Xoxocotioa in tlalticpac*

Itechpa mitoa in aca teyacanqui tlazalo, totoco itla ipampa itlatlacul, in ma yuhqui xocotl uel oicucic, niman ualuetzi.

Va fructificando por la tierra

Se dice de algún gobernador que haya sido arrojado, despedido por alguna falta, es así como una fruta que ya maduró y cae.

8. *Ayac xictli in tlalticpac*

Ayac tictoxictizque, quitoznequi tictelchihuazque, maciui in telchioaloni neci; ace mimatini, ace yolizmatini, ace mozcaliani.

Nadie es ombligo en la tierra

A nadie despreciemos, es decir, desdeñemos, aunque parezca digno de desprecio, tal vez sea perspicaz, discreto, prudente.

9. *Cuicuitlauilli in tlalticpac*

Iquac mitoa intla itla zan itech titopiloa, tictocuitlauia, zan uel ticmati, maciui in oui, in yuhqui quauhximaliztli, tetzotzoncayotl anoce itla occentlamanli tultecayotl, auh anoce itla tlamatiliztli, cuicatl, grammatica, etc., intla uel omoma, mitoa: cuicuitlauilli in tlalticpac.

La dedicación en la tierra

Se dice si nos esforzamos en algo, nos ocupamos de algo, podemos conocerlo, aunque sea difícil, como una vasija de madera, el labrado en piedra o bien algo, otra cosa de la toltequidad o arte, o bien algún saber: el canto, gramática, etc., si puede conocerse se dice: la dedicación en la tierra.

10. *Tlatolli itlaqual*

Iquac mitoa in aquin itlaton ic moyolitlacoa, zan niman teahaz, anozo zan achi ic on ayo, ye uey inic quitecuepilia tlatolli, inic teaoa, anoce iquac in itla mitoa, zan niman no tehoan tlatoa.

Las palabras son su comida

Se dice cuando alguien se ofende por una cosita, entonces regañará a alguien, quizá fue poco por lo que se le corrigió, (pero) él responde con demasiadas palabras, regaña a alguien; o bien cuando algo se dice, entonces él también habla con la gente.

11. *Tlani xiquipilhuilax*

Itechpa mitoa in aquin pani neci yuhquin Anahuatl ixicotzin, tlatlacatzintli, qualtzin, auh tlacazo ye cenca tlaueliloc, cenca teauani, techicoitoani, yollocuicuitla; qualli in quitoa pani, auh in itic amo qualli in quitoa teuicpa.

Por debajo arrastra el morral

Se dice de quien por arriba parece semejante a los del Anahuatl (costa), de rostro humilde, bueno; pero en verdad es muy malvado, muy regañón, habla mal de otro, de corazón sucio, pasa por bueno lo que dice, pero en su interior es malo lo que dice de la gente.

12. *Ye onquiza naoalli, anoce onquiz in naoalli*

Iquac mitoa in cequintin cenca motlacuitlauia inic motlayecoltia, uellaixnextia, auh in cequintin zan tlatziui, maauiltia, atle quixnextia, auh in cequintin uellatlaixnextique, iquac mitoa, onquiz in naoalli; no uel itechpa mitoaya in itla momachtia, in cequintin zan tlatziuhthinemi, auh in cequintin intla qualli quimati in momachtia, iciuhca uel quimati in tlein quiomachtia, ic mitoa, onquiz in naoalli, inic uel mitoa, quil in naoalli, quitoznequi tlacateculotl.

Ya sale el nagual, o bien salió el nagual

Se dice cuando algunos cuidan mucho lo que recogen, lo necesario para la vida, adquieren bienes, pero algunos sólo son perezosos, se recrean, nada logran, y sin embargo éstos adquieren muchos bienes, es cuando se dice que salió el nagual; también se decía cuando se aprendía algo por algunos (que) viven perezosamente, y éstos conocen bien lo que se aprende, rápidamente saben lo que se aprendía, por lo que se dice, salió el nagual, como si se dijese que el nagual quiere decir el hombre tecolote.

13. *Ixquauitl uel (i)ixquauh*

Itechpa mitoa in amo pinaoani, in amo temamatini, in uel yatiuetzi imixpan in mauiztililoni.

Cara de palo, o bien, su rostro de palo

Se dice del que no se avergüenza, no es prudente, (y) va rápidamente ante los honrados.

14. *Tenquauitl*

Itechpa mitoa in tlatolchicaoac, in auel tenpanauilo, in amo tlatolpanauiloni.

Labios de palo

Se dice del que es fuerte o rudo en palabras, no se puede superar en su habla, no es superable en palabras.

15. *Pipilpan timalti*

Iquac mitoa intla aca ye uey tlacatl noma pipilloitl quinemitia, in ye telpuchtli noma motetecomolhuia, anozo mitzpepetzinalhuia, auh in ye ichpuchtli, noma icoconeuh yetinemi, noma mozoquitlaxcalhuia; in yehoatl in ca pipilpan timalli.

Dentro de niños se hincha

Se dice si alguien un hombre mayor todavía acostumbra niñerías, es un joven (y) todavía se pone a hacer agujeros o te esconde el trompo, y ya es una jovencita todavía va con su muñeca, todavía hace tortillas de lodo, él o ella está hinchado dentro de los niños.

16. *Ninotocuiuitla, tomotocuiuitla*

Iquac mitoa intla aca nictlazotla, azo itla ic onechyolilaco, cenca nicaoa, nicpinauhtia intla itla iichtacatlachioal nicmachilia, teixpan ic nicpinauhtia, ic niquixmotla; in iquac yuh muchioa, in mitoa ninotocuiuitla.

Arranco mi caña tierna de maíz, arrancas tu caña tierna de maíz.

Se dice cuando amo a alguno (y) me ofendió, (entonces) lo regaño mucho, lo avergüenzo, si algún secreto le conozco, ante la gente lo avergüenzo, se lo echo en cara; cuando así se hace, se dice: arranco mi caña tierna de maíz.

17. *Oppa icuitl quiqua*

Itechpa mitoa in aquin tla itla oquitemacac, azo itla qualoni anozo tilmatlí, ye no ceppa quitlani, quitecuilia.

Dos veces come su excremento

Se dice cuando alguien dio algo, quizá algo comestible, quizá una manta, pero en alguna ocasión lo solicita, lo quita.

18. *Aonmati iixco, icpac*

Itechpa mitoa in amo mimati itechpa inacayo, quapopoltic, iitzocuicuitlatic; amo mamouia, amo mixamia.

No sabe dónde está su enfrente, su arriba

Se dice si alguien no es prudente con su cuerpo, está despeinado, su cabello sucio, no se enjabona, no se lava la cara.

19. *Aommomatoca*

Zan ye no yehoatl in aommomati iixco, icpac.

No se toca

También como ello: no sabe dónde está su enfrente, su arriba.

20. *Aoompa*

Itechpa mitoa in amo mozcalia, in ompa titlano zan amo ompa itztiuh, in tlein quicuiiz zan amo ye in quicui.

En ningún lado

Se dice del que no es sensato, que es enviado a algún lugar pero no va allá, lo que debiera tomar no lo toma.

21. *Niquauhtlamelaoa, tiquauhtlamelaoa*

Iquac mitoa intla ninomachtia, zan auel onicma, in ma ca zan nixochiquaquauitl amo ninoxochiqualloti, ic mitoa niquauhtlamelaoa anozo oniquauhtlamelauh, anozo zan oniquauhtlamelauh, quitoznequi atle onicma, atle onicnexti.

Al bosque voy derecho, al bosque vas derecho

Se dice cuando estudio y sólo supe mal, es como si fuera un árbol frutal que no fructifico, por lo que se dice, voy derecho al bosque o fuí derecho al bosque, es decir, nada supe, ni nada logré.

22. *Mazol*

Itechpa mitoa in tlatlacuitiuetzi azo temacuex, azo teamauh anozo itla occentlamantli cana mopia, ompa concuitiuetzi, inlanel tanaco inlanel nozo canin in ompa mopia in itla pialoni.

Mano vieja

Se dice del que roba quizá el brazalete ajeno, quizá papeles ajenos, o si otra cosa toma se la guarda, la toma rápidamente bien de un canasto y de otro lugar se la guarda.

23. *Notzotzon, motzotzon, anozo cuix no cuele notzontzon in nohuauhtzon.*

Iquac mitoa intla aca itla oniquicneli, anozo itla omicmachi; in ipampa in notepaleuiliz ic nechilazotlazquia, auh ca ye in toliniliztica in tetelchializtica nechilacuepcayotilia, ic mitoa notzotzon, anozo yene notzotzon, yene motzotzon.

Mis cabellos, tus cabellos, o acaso también ya mis cabellos, mi cabello de huauhtli.
Se dice si alguno beneficié o algo le enseñé, por mi ayuda me iba a querer, pero con
aflicción con desdén se venga de mí, por lo que se dice, mi cabello, o alguno es mi
cabello, alguno su cabello.

24. *Nitlacocoloa, titlacocoloa.*

*Iquac mitoa in amo uel melaoac niquitoa noilatol, in anozo itla ic nitlatlanilo in
melaoac ic nitlananquilizquia, auh ye zan niqixneloa in noilatol, zan campa
nocontlatlamia, cequi niclatia, auh cequi melaoac in niquitoa, anoce zan aca itech
nocontlamia.*

Voy dando vueltas, vas dando vueltas

Se dice si no digo mi palabra con verdad, quizá algo de lo que fui preguntado con
verdad iba a contestar y sólo enredo mis palabras, sólo donde sea lo termino, parte lo
escondo y parte verdadero digo, o bien algo de ello escondo.

25. *Campa mixco*

*Iquac mita intla aca nechcocolia, nechteixpauia in ma nitolinilo, in ma cana altepetl
ipan nitotoco, zan amo uel muchioa, amo tle uel ic nitolinilo, amo no nitotoco, ic
noconilhuia in notecocolicauh, campa mixco.*

Donde tu enfrente

Se dice si alguno me detesta, me cita ante la justicia, para que sea atormentado, que
sea perseguido por la ciudad que tomo; pero no puede hacerlo, no pude ser
atormentado, ni tampoco perseguido, por lo que digo a mi odioso, donde tu enfrente.

26. *Can noyacauh, can moyacauh*

Iquac mitoa intla aca onechtolini on onictolinizquia, zan nixpampa oyeoac; in manel campa oya, ca nictoliniz in iquac neciz, ic mitoa can noyacaauh.

Donde mi punta, donde tu punta³

Se dice si alguno me afligió (y) lo iba yo a afligir, pero sólo lo atacué, pues se fue, por lo que lo afligiré cuando aparezca, por lo que se dice donde mi punta.

27. Totlanitz

Itechpa mita in moquichittoa aca, in quitoa: ca nitiacaauh, ca nitlamani, ca yaoc nimatini; auh acacemo tiacaauh, acazo can on mati, auh azo ca cana titiquiltic in inacayo, quiteittitia, quitoa: inin ca yaoc ic nechuitecque. Ic oncan mitoa: totlanitz; no ioan tiquittoa: ninotlazitztia, timotlanitztia.

Nuestra tibia

Se dice de alguno que dice a sus hombres, dice: soy valiente, soy cazador, de la guerra soy conocedor, y puede no ser valiente tal vez conozca los lugares, y quizá toma una cicatriz en su cuerpo y la muestra, dice ésta es de la guerra, por la que me golpearon. Por lo que allí se dice: nuestra tibia, también decimos: me vanaglorio sin razón, te vanaglorias sin razón.

28. Centzon uel acic

Itechpa mitoa in aca miec tlamantli, amatl, tlacuilolli anozo itla netlayecoltiliztli, in yuhqui tepuzpitzcayotl, quauhxincayotl, teocuitlapitzcayotl, much uel quimati, ic mitoa itechpa, centzon uel acic.

A cuatrocientos pudo llegar

³ Esta puede entenderse también como "nariz" (Molina, A: 1970, *sub voce* yacatl), pues ésta era visualizada como la punta o la parte más prominente del individuo.

Se dice de alguno que sabe muchas cosas, papeles, pinturas o algún deseo o codicia, así como la fundición del metal, carpintería, orfebrería, todo puede conocer, por lo que se dice de él: a cuatrocientos pudo llegar.

29. *Uel nomiuh, uel momiuh*

Itechpa mitoa in ilein nicnopialia in uel naxca, in uel noyocauh, in nociauliztica notlatequipanoliztica oniconextili, in amo zan cana oniccuic anozo oniquichtec; no uel itech mocaquia in ye uecauh: in aquin tlamaya yaoc, niman oallauh in concayotia, cana ce ima anozo icxi, niman occe tlayecayotia, ca no cana ima anozo icxi, niman ilanauhcaoyotia, no ce cana ima anozo icxi, in yeoatl in tlamati ioan in tepallama quitoa: uel nomiuh; auh intla aca zatepan oallaz, intla canaz ce maitl anozo icxiti in ye oaxioac, mitoa: amo uel iomiuh.

Bien mi hueso, bien tu hueso.

Se dice cuando guardo bien mi propiedad, bien mis bienes, con mi cansancio, con mi trabajo, busqué lo necesario para vivir, no se toma lo que agarré o lo que robé; también se escuchaba hace tiempo de quien cautivó en guerra, luego va con otro (cautivo), y le toma su mano y su pie, luego un tercero, también le toma su mano o su pie, luego un cuarto, también le toma su mano y su pie, él, el capturador y dice: bien mi hueso; pero, si alguien iba en seguida (y) tomaba una mano o un pie del que se cautivó, se dice no bien su hueso.

30. *Iconpillotl ommomelauh*

Iquac mitoa intla itla uecauhtica onicnixnextili, auh no aca zan quioalichtequi, anozo cana temac nictlaza otlica.

La miseria ha cundido

Se dice si desde hace mucho tiempo adquirí bienes y también alguno sólo lo roba; o toma lo que lancé en el camino.

31. *Tetitech noneoa*

Iquac mitoa intla aca tlatoani anozo aca mauiztililoni nicnotlatlauhtilia itla ipampa inic nechpaleuiz, auh zan ye ic qualani, zan itlauelpan nouetzi, azo ye ompa no nechaoa, yuhquin ma tetich noneoa, nonnouitequi.

Junto a lo duro me levanto.⁴

Se dice si a algún gobernante o a algún ilustre le pido algo para que me ayude, pero sólo se enoja, caigo en su indignación, quizá hasta me riña, así es que contra lo duro me levanto, me golpeo.

32. *No tlepapalochiuhtih*

Iquac mitoa intla aca teaoaz; cenca ic molaueltitih, cenqua qualantiuh inic tetoliniz, inic teaoaz, auh zan ye oncan tolinilo, pinauhtilo; yuhquin tleco on uetzi, itech oalquiza in tlepapalotl, in momatia acazomo temicti in tlel in iquac ouetzito tleco, niman oncan ommiqui; zan no yuhqui in aquin teaoaz, azo ye ompa temac uetzitih, azo mictiloz ompa.

Va haciendo como mariposa al fuego

Se dice si alguien riñe, va encolerizándose mucho, va enojándose por lo que afligirá, reñirá, pero en algún otro lugar también es afligido, es afrentado, así como al fuego cae, viene a salir la mariposa del fuego, que piensa: tal vez el fuego no mata, pero cuando cae en el fuego entonces muere; así también de quien riñe, quizá en algún lugar lo maten.

33. *Ixnex*

⁴ *tetic* también tiene el sentido de “el que riñe o amonesta” (Simeón, R., 1977)

Itechpa mitoa in azo itla oax azo itla oquichiuh azo auilnemiliztli, ichtequiliztli, in momati ayac quimachilia, auh ca ye omachililoc, otepan cenman in tlein ipinauiz, ic mitoa itechpa, ixnex.

Cara de ceniza

Se dice del que algo hizo, algo cometi6, quiz6 una vida de placer, vida de robo; (y) piensa que nadie lo sabe, pero ya fue conocida entre la gente su vergüenza, por eso se dice de 6l: cara de ceniza.

34. *Icniuhmoyactli*

Itechpa mitoa in aquin zan tlaueliloc, in auel teitta, in zan teaoac; intla cana necentlatilo, in oncan teoan motlalia, zan ipan tlacacaoalti, quicauhtiquiza, quimacaci in ma teaoa, ic mita icniuhmoyactli.

Ahuyentado de amigos⁵

Se dice de quien es malvado, no puede ver a la gente, s6lo riñe, si toma una reuni6n, con la gente se queda, pero lo abandonan, lo dejan r6pidamente, (pues) temen que riña, por lo que se dice: ahuyentado de amigos.

35. *Onen on catca*

Iquac mitoa intla itla oquinequia noyollo, zan amo uel omuchiuh; intla oninomachtiaya, zan auel onicma; ic mitoa onen on catca anozo a onen on catca.

Fue en vano

Se dice si algo deseaba mi coraz6n, y no pudo hacerse, si aprendía algo, pero no lo supe; por lo que se dice en vano fue o no fue en vano.

⁵ *Moyac-tic* se refiere a algo disperso, cundido o extendido, que proviene de *moyaua. nite.* desbaratar o ahuyentar gente (Molina, 1970).

36. *Ompa on quiza in tlalticpac*

Iquac mitoa in cenca ye titotolinia, in ayaxcan neci totech monequi, in tilmatzintli in tlaqualtzitli, inic uel caquizti in motolinia, in cenca tlaihiyouia, in itzotzomatzin cenca oizoliuh, cenca ye tzatzayani in quimoquentia, zan achi inic tlatlatitica, ye oalcocotoniz, ye ompa onquizaznequi in inacayo; inic oncan peuh in mitoa ye ompa on quiza in tlalticpac, anozo onquiztinemi in tlalticpac.

De allí se sale en la tierra

Se dice si somos muy pobres, difícilmente aparece en nosotros lo que se quiere, una mantita, una comidita, de manera que puede percibirse que se es pobre, mucho soporta penalidades, su andrajito (está) muy viejo, se desgarrar mucho lo que viste, sólo poco guarda y se hará pedazos, ya su cuerpo se quiere salir por allí; de manera que de esto se empezó a decir: él de allí sale en la tierra, quizá está saliendo en la tierra.

37. *Mocicinoa*

Itechpa mitoa in mochachamaoa itla itechpa, azo necuiltonolli anozo tlamatiliztli; quitotinemi: ca ninocuiltonoani, ca oncan naxca, notlatqui, anoce quitoa: nitlamatini, etc.

Se alaba

Se dice del que se halaga mucho, quizá de la riqueza, o del saber o arte, (y) anda diciendo: pues soy muy rico, allá están mis bienes, mi propiedad, o dice soy sabio, etc.

38. *¿Cuix ixquich quitta in huitzitziltzin?*

Iquac mitoa intla ce ilaxcalli anozo itla qualoni tictomamaca tepitzitzin; auh intla aca quitoa: zan tepiton in oannechmacaque, niman ic onmonanquilia: ¿cuix ixquich

quitta in huitziltzin? Ca in huitziltzin cenca zan pitzaton in iten; in iquac quichichina tepiton xochitl, cenca zan no achiton in conchichina necutli.

¿Acaso todo lo ve el pequeño colibrí?

Se dice si una tortilla, o algo comestible, nos repartimos poquito; y alguno dice: sólo poquito me dan ustedes, entonces se contesta: ¿acaso todo lo ve el colibrí? Porque el colibrí (tiene) un pico muy delgado; por lo que chupa pocas flores, y también muy poquita miel chupa.

39. *Tlatoluilax*

Itechpa mitoa in aquin ayellatoa, in amo cenca uellananquilia in iquac notzalo.

Arrastra las palabras

Se dice de quien no habla con nadie, ni contesta muy bien cuando es llamado.

40. *Tencuicuitzca*

Itechpa mitoa in cenca tlatlatoani, in cenca tlatole.

Labios de golondrina

Se dice del que es muy hablador, es muy parlanchín.

41. *¿Cuix itleuh yetinemi in coyotl?*

Iquac mitoa intla itla ayamo cenca uel icuic tiquiciuhcaquatiuetzi in iquac cenca ye tonteuciui, in yuh quichioa coyotl in zan xoxouhqui quietetexoa elotl; zan no yuh muchioa in iquac aca cenca ye on apizmiqui, intla nel ayamo cenca uel icuci tlaxcalli, anozo nacatl, yuhqui quiquatiuetzi, auh intla aca ic tlatlatzouiz, anozo ic tepinauhtiznequi, ic mitoa iquac: ¿cuix itleuh yetinemi in coyotl?

¿Acaso el coyote anda llevando su fuego?

Se dice si algo que no está muy bien cocido nos adelantamos a comer rápidamente, cuando tenemos mucha hambre, como lo hace el coyote que se come crudo un elote; así como se hace cuando alguno tiene hambre, y si no están muy bien cocidas las tortillas o la carne, así se las come rápido, y si alguno lo quisiere avergonzar, se le dice: ¿acaso el coyote anda llevando su fuego?

42. *¿Cuix no nen nipatzactzintli?*

Iquac mitoa in amo qualli inemiliz, intla no teachcauh tecoanotza anozo itla quitemaca; auh no yuh nicchihuaznequi nitecoanotzaz, anozo itla nictemacaz, ic mitoa: ¿cuix no nipatzactzintli? anozo ¿cuix no nen nipatzactzintli?

¿Acaso también en vano (estoy) atizonadito?

Se dice del que no (tiene) una buena vida, o si un jefe invita o da algo a la gente, y también yo lo quiero hacer, invitaré o algo daré a la gente; por lo que se dice: ¿acaso también estoy atizonadito?, o ¿acaso también en vano estoy atizonadito?

43. *Ipal nonixpatlaoa*

Iquac mitoa intla aca ipiltzin, itelpuch anozo zan itlaoapaoal uel quioapauh, uel oquizcalti, auh ye ic yecteneoalo in ipampa in inezcaliliz, auh ye no ic yecteneoalo in piloa, manozo in teapaoani, ic itechpa mitoa: ipan nonixpatlaoa; niteixpatlaoa, titeixpatlaoa.

Por él me ensancho el rostro

Se dice si alguno, a su hijito, a su joven o sólo a su discípulo, lo crió bien, lo educó bien, por lo que es alabada su prudencia y también es alabado el responsable del niño, el preceptor, sobre él se dice: por él ensancho el rostro, le ensancho el rostro a la gente, le ensanchas el rostro a la gente.

44. *Tequill nototolpixqui. ¿Cuix niquinchopini? ¡Mochopinque!*

Itechpa mitoa in totolti in iquac moxima, mochochopinia, ca in totolpixqui amo quichioa inic mochochopinia totolme, ca zan monetechuia in mochochopinia. Ic no uel intechpa mitoa in maceoalti in mochalania, anoce intlal, incal azo itla ipampa; amo yehoantin techalania in teyacaque, ca zan yehoantin monomauia in mochalania in maceoalti in momictia.

Mi trabajo es ser cuidador de guajolotas. ¿Acaso yo las picoteo? ¡Se picotean!

Se dice de las guajolotas cuando se pelean, se picotean, porque el que cuida guajolotas no hace que se picoteen las guajolotas, pues sólo (entre ellas) se pelean, se picotean. También esto se dice de los macehuales que se pelean y se matan, o bien por sus tierras o por sus casas o por otra cosa; no los atacan los gobernantes, pues sólo ellos obran voluntariamente, se pelean los macehuales, se matan.

45. *¿Quennel?*

Iquac mitoa intlal itla onicuililoc anozo onicnopolhui, acan tle neci, ic nioalnellaquaoa in niquitoo: quennel; tla nel toconilhuiti in quennel, amo zan no quioalitoz: quennel.

¿Qué hacer?

Se dice si algo me ha sido quitado, quizá perdí algo, en ningún lugar aparece, por lo que me enoja (y) digo: ¿qué hacer?; que en verdad decimos ¿qué hacer?, no más se dirá: ¿qué hacer?

46. *Ma quimichpil oconatlic*

Iquac mitoa intlal itla oticpeoaltica, auh zan no on itlacauh, in yuhqui iquac acame moquaquauhtelolomomotla, auh zan on itlacauh, amo uel omotlanque, ic iquac quitoa: ma quimichpil oconatlic.

Que el ratoncito se lo haya bebido

Se dice si algo estamos empezando y no sólo se estropeó, así como cuando algunos arrojan una bola de madera, y sólo se estropeó, no pudieron concluir, por lo que se dice: que el ratoncito se lo beba.

47. *¿Cuix nixilotl nechititzayanaz?*

Iquac mitoa intla aca iuiui, ohuican oichtec, otetlaxin anoce omomecati anoce itla occentlamantli tlatacuilli oquichiuh; auh niman ye ic aca nechilhuia: inin otiquittac, ma aca tiquilhui; auh niman ye ic noconnanquilia: ¿cuix nixilotl nechititzayanaz?

*¿Acaso soy jilote para que me desgranare por dentro?*⁶

Se dice si alguno con dificultad, en un lugar peligroso robó, cometió adulterio o bien vivió en concubinato, o bien algo, otra cosa, una falta hizo; y entonces alguno me dice: esto (que) viste a ninguno lo digas, y entonces le respondo: ¿acaso soy jilote para que me desgranare por dentro?

48. *Icnococotzin*

Itechpa mitoa in zan motolinia, in amo cenca mocuiltonoa, in zan quexquitzin quimopialia iaxca.

Pobre tortolita

Se dice del que sólo es pobre, no es muy rico, sólo un poquito guarda sus bienes.

49. *Oc nocetonal, oc mocetonal*

Iquac mitoa intla tequani onechquazquia, anozo tequani coatl ipan onicholo, zan achi in onechoalquazquia, oninotlalotiuetz, anozo toro onechquaquauizquia; auh oixpampa neoac, ic oninomaquixti, yehica itlacamo onicchioani in izquitlamantli, ca onimiquizquia; azoc quezquilitzintli nonnemiz; ic mitoa, oc nocetonal.

Otro día mío, otro día tuyo

Se dice si un animal salvaje me iba a comer, o de una serpiente venenosa huí, por poco me iba a morder, corrí con rapidez, o bien un toro me iba a cornear y partí, de él huí, porque si no hubiera hecho todas estas cosas, pues hubiera muerto; quizá pocos días viviré, por lo que se dice otro día mío.

50. *Quen uel xomimatia in titeocuitlamachin*

Iquac mitoa in itla aca quin yeoa uel monemitia, zatepan itla ipan uetzi, azo omomecati anozo aca oquitopeuh, ic oocolizcuic anozo uel omic, auh in teilpiloyan otlaliloc; ic iquac mitoa, quen uel ximimatia, titeocuitlamichin.

Cuanto puedas sé sensato, tú, pescado dorado

Se dice si alguien se comporta bien, (pero) en seguida algo cae: quizá vivió en concubinato o alguno lo empujó, por lo que se enfermó, o bien murió, y es por lo que fue aprendido, fue retenido, por lo que se dice, cuanto puedas sé sensato, tú pescado dorado.

51. *Tlaalau, tlapetzcaui in tlalticpac*

Zan ye no yuhqui in omito, azo quin izquimpa qualli inemiliz, zatepan itla ipan uetzi tlatlaculli, in ma yuhqui omalauh zoquititlan.

Se escapa, se resbala, en la tierra

Sólo es como ya se dijo, quizá en seguida todas las veces fue buena su vida, pero luego algo cae de él una falta, que es así como que se resbalara entre el lodo.

52. *Ayemo quatlatlaza*

⁶ ¿*cuix nitzayanaloz?* tiene también el sentido de: ¿acaso soy indiscreto? (Simeón, R: 1977)

Itechpa mitoa in amo zan centlamantli quimotequitia, zan amo tle nelti, azo quimomachtia cuicatl, zan auel quichioa, yene quimomachtia, latin, a no uel quichuioa, yene caxtillantlatolli quimomachtia, amono huel quimati; in aquin yuh quichioa, i uel itechpa mitoa: ayemo quatlatlaza.

Aún no mueve la cabeza con vanidad

Se dice del que no se encarga de cosa alguna, no se realiza nada, quizá sabe canto (pero) sólo mal lo hace; sabe latín, (pero) tampoco lo hace bien, sabe palabras castellanas, (pero) tampoco las sabe bien; si alguien así lo hace, se puede decir de él: aún no mueve la cabeza con vanidad.

53. *Ayac matlacpa teca*

Iquac mitoa, intla aca itla itequiuh, itla ic tlapaleuia, mocuicuilia, monenenequi, quitoa: ma niccaoa in notequiuh. In iquac yuh quichioa, inin momati azo cenca ic tlazotlalo, mauiztililo; auh zan ic tlayolitlacoa; niman ic caoaltilo, auh in oquicauh, niman occe quimixiptlayotia, auh oc ye cenca uel quichioa in itequiuh, occenca ye uel motlacuitlauia in quin omixquetz; ic mitoa iquac, ayac ica.

Nadie (va) diez veces ante la gente.

Se dice respecto del cargo de alguno, algo por lo que sirve, se resiste, se hace rogar, dice: que deje yo mi cargo. Cuando así lo hace, este piensa que será estimado y lo deja; entonces otro hace lo que el otro hacía, y realiza muy bien su cargo, el otro se ocupa de las cosas, se ofrece para hacerlas; por lo que se dice; nadie...

54. *Tepal nitzopiloti*

Iquac mitoa, intlacatle in nicquaz, auh azo aca nocniuh achitzin ipal onicqua itlaqual; azo aca nechtlatlania in cuix onitlaqua, auh ye ic noconnanquilia: tepaltzinco onitzopilotl.

A alguien zopiloteo

Se dice de alguien a quien le como algo, y quizá por algún amigo comí un poquito de su comida, quizá alguno me pregunte si acaso comí, y le contesto: en la casa de alguien zopilotee.

*55. In oalquiza tonatiuh amo totonqui, quin iquac in ye iz yetiuh ye totonqui
Itechpa mitoa in quin ommonamictia, ca oc cenca motolinia inic compeoaltia in
innemiliz, quin iquac in ye achi quitoca ye moyollalia, azo ye itlatzin ye quimopialia.*

Cuando sale el sol no está caliente, en seguida cuando ya va por ahí ya está caliente. Se dice de los que van a casarse, todavía son muy pobres, porque empiezan su vida, en seguida cuando ya poco (después) siguen ya se consuelan, quizá ya algoito se guarden.

56. ¿Canmachpa tiuitze?

*Iquac mitoa intla aca cenca techtolinia, anozo techmictiznequi, amoma tiyaouan,
zan ticniuh, ic onmonanquilia, ¿canmachpa tiuitze?*

¿De dónde venimos?

Se dice cuando alguno nos aflige mucho, nos quiere matar no era de nuestros enemigos, sino nuestro amigo, por lo que contestamos: ¿de dónde venimos?

57. Quen teitto

*Iquac mitoa intla aca cenca tlazotlalo, mauiztililo, tlacamacho; aca quitoa: ¿tle ica
in cenca quimauiztilia in? Niman ic monanquilia: quen teitto.*

Como es visto

Se dice si alguien es muy amado, es honrado, es obedecido; alguien le dice: ¿por qué honras mucho a éste? Entonces se contesta: como es visto.

58. *Ye yuhqui itoch*

Intechpa mitoa in iquac acame tlaona, in aca cenca choca, auh in aca teaoa, tetzatzilia; in aquin tetzatzilia in anozo mochoquilia, mitoaya: ye yuhqui itoch, ipampa ca in ye uecauh in octli intech quitlamiliaya in totochtin in quinmoteotiaya ueuetque.

No itechpa mitoa in aquin cenca tetoliniani, in anozo tlatlacatzintli in muchi tlatatl quitlazoila, maciui in amo tlaonqui, no mitoaya ye yuqui itoch, quitoznequi ye yuhqui iyeliz.

Ya así es su conejo

Se dice cuando algunos beben, alguno llora mucho, y alguno reprende a la gente, le grita; de quien grita a la gente o llora, se decía: ya así es su conejo; pues hace mucho tiempo los conejos consumían el pulque, a los que adoraban los viejos.

También se dice de alguien aflictivo o bondadoso a quien toda la gente ama, aunque no esté borracho, también se decía: ya así es su conejo, es decir, así es su naturaleza.

59. *Ixtimal*

Itechpa mitoa in aquin cenca qualli ic neci inacayo, in ca itla uel quichioa, in ca uel itla ay, auh ye atle uel quichioa; occenca intechpa mitoa in cioa, in ca neci uellamachioa, uel tzaoa, auh zan ye amo atle uel ay, zan teixcuepa, ic intechpa mitoa, ixtimal.

Rostro de pus.

Se dice de alguien muy bueno, por lo que parece de su cuerpo, que cualquier cosa puede hacerla, que puede realizar algo, pero nada puede hacer, otras veces se dice de la mujer que aparenta hacer con cuidado alguna cosa, que puede hilar, pero no hace bien nada, sólo engaña, por lo que de ellos se dice: rostro de pus.

60. *¿Cuix tecoco in ixcuelli? Auh ye no mitoa: Azo noxayac in pinaoa, in nocuitlaxcol cuix no pinaoa?*

Iquac mitoa intla cenca ye noteuciui, ye nonapizmiqui; cequintin tlaquaticate, niqintlailanilia, in ma tepiton nechmacacan in quiqua; atle nechmaca, zan qualani, nechixcuelitta, auh yehica ca cenca ye nonapizmiqui, niman intlan nonnotlaltiuetzti ihuan nitlaqua, anozo zan noconcuittuetzi in tlaxcalli; iquac mitoa, ¿cuix tecoco in ixcuelli? Aquen techiuh; zan in apizmiquiliztli temicti, ic mictoa.

¿Acaso es dolorosa una mirada de reojo?, y también se dice: Tal vez mi cara tiene vergüenza, mi tripa ¿acaso también tiene vergüenza?

Se dice si mucho deseo comer, tengo hambre, algunos están comiendo, les pido que me den un poco de comer; nada me dan, sólo se enojan, me ven con malos ojos, y porque mucho me muero de hambre, entonces con ellos me siento rápidamente y como o sólo tomo rápidamente las tortillas; cuando se dice ¿acaso es dolorosa una mirada de reojo? Nada sucedió a la gente; sólo el hambre mata, por lo que se dice...

61. *Campa xompati*

Iquac mitoa, intla aca onechaoac, onehcoco tlatoltica, ye nictoca ce nocniuh niqittaz, inic ompa ninoyollaliz, auh zan ye no ompa nechaoa, nechtolinia, zan no yuh nechioa, icamac nonuetzi, ic oncan mitoa, campaxompati.

Donde cures

Se dice si alguno me regañó, me hizo daño verbalmente, voy tras un amigo para verlo, por lo que allá me consolaré, y sólo también allá me regaña, me aflige, me envía, por su boca me caigo, por lo que se dice: donde cures...

62. *Noyollo iiztaya, moyollo iiztaya, etc.*

Iquac mitoa in tlein cenca tiqueleuia, cenca itech uetzi in toyollo, in yuhqui iquac cenca ye non amiqui anozo ye napizmiqui, anozo itla occentlamantli eleuiloni, in iquac quitta noyollo, cenca papaqui; iquac mitoa, noyollo iiztaya.

Mi corazón se blanquea, tu corazón se blanquea, etc.

Se dice cuando deseamos mucho algo, mucho cae en nuestro corazón (la contemplamos), así como cuando ya tengo mucha sed o tengo hambre o algo, otra cosa deseable, cuando la ve mi corazón mucho se alegra, es cuando se dice: mi corazón se blanquea.

63. *Patlachilpitica*

Iquac mitoa intla itla aca ic nechteixpanhuia, miecclamantli in quitoa inic uel nitoliniloz, auh cenca nechmoxictia, inic amo uel nitlananquilia, auh yece uel nicnemilia inic ninopaleuiz. Intla aca quitoz: ¿tle ica amo timopaleuia?, nicnanquilia, niquilua: patlachilpitica; macihui mochicaoa, zan quipiqui; amo quimati in quenin uel ipan niccuepaz itecanecayaoaliz.

Largo está atando

Se dice si alguno me lleva a juicio, muchas cosas dice para que pueda sufrir privaciones, y me desprecia mucho, pero no puedo responder y entre tanto puedo pensar, por lo que me favoreceré. Si alguno dijere: ¿qué no te favoreces?, le respondo, le digo: está atando largo; aunque se haga, sólo miente; no sabe cómo puedo regresarle sus bromas.

64. *Ayatle iuel iyaca*

Iquac mitoa in itla itlatolli amo melaoac, in zan iliuz moteneoa, acan uel ixneci, in yuhqui itla aca quitoa, quil omic in emperador; inic ca zan mitoa ca amo nelli; ic mitoa: ayatle iuel iyaca; auh intla ye melaoac mitoa, mitoz: ye iuel iyaca.

Nada todavía (está) bien su punta

Se dice cuando alguna palabra no es verdadera, sólo tontamente se nombra, en ningún lugar puede mostrarse, así como alguno que dice: tal vez se murió el emperador; esto sólo se dice, no es verdad; por lo que se dice: nada bien está su punta; y si algo es verdad se dice, se dirá: ya está bien su punta.

65. *Tlacoqualli in monequi*

Amo cenca tzotzomali in totech tictlalizque, amono cenca titoyecquetzazque, zan ipan qualli inic titochichioazque in itechpa in tlaquemitl.

Medianamente bueno se quiere

No coloquemos mucho andrajo sobre nosotros, tampoco nos arreglemos mucho, sólo con la ropa buena nos engalanaremos.

66. *Tlacayotl eoa*

Iquac mitoa in iquac pipixco, in muchi tlacatl yauh mopixquiliz, no uel mitoa in iquac muchi tlacatl yauh in imilpan in iquac elimico.

La humanidad parte

Se dice cuando es tiempo de cosecha, toda la gente va para cosechar, también se puede decir cuando toda la gente va a su sembradío, cuando es tiempo de labrar.

67. *Quin in nicoyutl ma ica niquitta*

Iquac mitoa in tla itla aca quimomachitoca, azo quitoa: oniuia in Caxtillan anozo Quauhtemallan, anozo quitoa: nalcalde onicatca; zan ye amo nelli, zan quiztlacati; ic on mitoa: quin in nicoyotl, ma ica niquitta in Castillan ouia anozo Quauhtemallan, anozo ica alcalde ocatca.

Después de que yo sea coyote, que de él yo lo vea.

Se dice si alguno confiesa algo, quizá diga: fui a Castilla, o Guatemala, o dice fui alcalde, pero no es verdad, sólo miente; por eso se dice: después de que sea coyote, (para) que yo vea Castilla, o que él vaya a Guatemala o que él fue alcalde.

68. *Ma Chapultepec ninaalti*

Iquac mitoa inla nopan muchioa uey cocoliztli, notech omotlali, anozo itla notequiuh tetolini; cenca niqueleuia in ma nipati, in ma iciuhca tzonquiza in notequiuh. Auh inla oquentel nipatic anozo otzonquiz in notequiuh, niman ic niquitoa: ma Chapultepec ninaalti.

Que en Chapultepec me bañe

Se dice si me sucede una gran enfermedad, sobre mí se asentó, o algo de mi cargo afligió a la gente, deseo que yo esté curado, que rápidamente termine mi cargo. Y si de alguna manera me curé, tal vez terminó mi cargo, entonces digo: que en Chapultepec me bañe.

69. *A icnopilpan nemitiliztli*

Itechpa mitoa in aca tlatoani ipan calaquí aca maceoaltzintli, niman mitoa (itechpa) inin tlatoani: amo icnopilpan nemitiliztli, quitoznequi amo icnotlacatl ichan calaquiz, zan no tlatoani in monequi ichan calaquiz. No itechpa mitoa in aca amo tlamauizoani; azo itlatzin maco, azo tlaqualtzintli, zan atle ipan quitta, zan quitelchíoa, azo patiyó in quinequi, azo totolin quinequi; niman ic mitoa: a icnopilpan nemitiliztli.

No es comportamiento de pobres

Se dice de algún señor que entra a la casa de algún vulgarcillo, entonces se dice sobre este señor: no es comportamiento de pobres, es decir, no entrará a casa de pobres. También se dice si alguno que no es célebre; quizá alguna cosita fue dada,

quizá una comidita, (pero) no considera en nada, sólo la desprecia, quizá quiere lo caro, quizá guajolotas quiere; entonces se dice: no es comportamiento de pobres.

70. *Telchitl anozo atelchitl*

Iquac mitoa, inla aca tictitlani, ayaxcan oticceliltique, azo itla oquicuzquia, zan atle oquicuito, quioalitotih: ¿ca ilei in oniccuizquia?, anozo cana on motlahuitequito; ic on moluia: atelchitl.

Tanto mejor o tanto peor

Se dice cuando algo enviamos con alguno, (y) difícilmente lo recibimos, o algo iba a tomar, y nada tomo, viene diciendo: ¿pues qué iba a tomar?, o atrapa algo (y) fue golpeado, por lo que se dice: tanto peor.

71. *Omotlatziuiz eoac*

Iquac mitoa, inla tictitlani aca quinotzaz, auh amo quinequi in yaz, auh zatepan uel ticceliltia, auh in mache quinotzaz azo zan caltempan in connamiqui, azo ye ocuel oalla; ic on ilhuilo: omotlatziuiz eoac.

Tu pereza partió

Se dice de cuando enviamos a alguien para que llame a alguno, y no quiere ir, y en seguida recibimos a quien llamará, tal vez sólo al borde de la casa lo encontramos, tal vez él ya ha venido; es cuando se dice: tu pereza (fue quien) partió.

72. *Muchi oquicac in nacel*

Iquac mitoa, in aca itla quiteneoa, miecpa quicucuitlacuepa, in atzan quitoa in itlatolli.

Todas mis liendres escucharon

Se dice de alguien que expone algo, en varios lugares lo rechazan, constantemente dice (repite) las palabras.

73. *Muchin quimomolchioa in tapayaxin in caci*

Iquac mitoa, in aca itla tequitilo in amo oui, cenca couicaitta, anozo quicaqui itla tepiton tlatolli, couicamati, ic motequipachoa, ic monanquilia, muchin quimomolchioa, etc.

Todos hacen mole del sapo que alcanzan

Se dice algo difícil que fue trabajado por alguno, difícilmente lo ve, o escucha algo un pequeño discurso, difícilmente lo sabe, cuando se apena contesta, todos hacen mole del sapo que alcanzan.

74. *Nitlatlilpatlaoa*

Iquac mitoa in tlein ayuhqui ticchioa, anozo tiquittoa atonizcaliztica, ic titlaqualania, ic titlayolitlacoa. In tlapallacuiloque intechpa oalquiza, in quenmanian tlatlacoa in iquac tlatlilania, in quenmanian quitlilpatlaoa.

Ensancho lo negro

Se dice cuando no hacemos algo como debe semejarse, o decimos algo desconcertadamente, por lo que nos enojamos, por lo que ofendemos. Salió de los pintores de los colores, que a veces dañan cuando dibujan, a veces ensanchan el color negro.

75. *Yuh quito atecocolpil, aye nel toxamacayan*

Iquac mitoa intla aca itla oquichiuh tlatlacuilli, auh ye otlatzacuilitloc, anozo aca canapa oya, ompa omomiquili; ic mitoa, yuh quito atecocolpil, aye nel toxamacayan.

Así dijo el pequeño caracol,⁷ todavía no es en verdad nuestro tiempo de sonar.

Se dice si alguno hizo alguna falta, y fue castigado, o alguno fue a alguna parte donde encontró la muerte; por lo que se dice, así dijo el caracolito: todavía no es en verdad nuestro tiempo de sonar.

76. *Campa xon naoalli*

Iquac mitoa intla nicnamaca tlazotli, azo macuil peso ipatiuh, auh zan ce peso quipatiyotia, anozo itla zan tepiton nictchiuilia, in amo uel itla oncan nicnixnextilia, niquicnopiluia; ic mitoa: campaxon naoalli.

En algún lugar sé nagual

Se dice si vendo caro, quizá cinco pesos es su precio, y sólo un peso pagan, o alguna cosa pequeña hago para la gente, (pero) no gano buena cosa, no es de provecho; por lo que se dice: en algún lugar sé el nagual.

77. *Ompa ce zotl ommopilo*

Iquac mitoa intla aca nictexipauiz itlaton ipampa, auh ye uey inic nopan quicuepa inic nechouitilia, anoce iquac intla otzayan, in yuhqui tilmalli anozo xicalli, zan tepiton ic otzayan, auh zatepan niqitzomaznequi, occenca ye uey inic oaltzayani; ic oncan mitoa: ompa ce zotl ommopilo.

Allá un trapo se va a colgar

Se dice si a alguno acuso sobre algo feo, y en grandes problemas me pone, o cuando si algo se rompió como una manta o una jícara, sólo un poco se rompió y en seguida se quiere reparar, otra vez se hace grande cuando vuelve a romperse; entonces se dice: allá un trapo se va a colgar.

78. *Canin mach coyonacazco*

⁷ *atecocolli* designa al caracol como instrumento musical.

Iquac mitoa in aca tenaoalaoa, telacaquitia in amo cenca quinextia itatolli, tel achi caquizti; ic monanquilia in tenauaalaoani: canin mach coyonacazco.

No itechpa mitoa in aquin quititlani azo itla quicuiz anozo tenotzaz, oppa expa in iluilo, zan nel amo quicaqui; in ilhuilo, canin mach coyonacazco.

Dónde está el lugar de oreja del coyote

Se dice cuando alguno se burla, escucha a alguien que no habla mucho, pero resuena bastante; entonces responde el bufón: dónde está el lugar de la oreja del coyote.

También se dice de cuando se envía a alguien para que tome algo o quizá llame a la gente, dos veces, tres veces es llamado, pero no escucha en verdad; se dice: dónde está el lugar de la oreja del coyote.

79. *Ye oyauh in itlatolhoaz*

Itechpa mitoa in aca cenca mochicaoa teteixpauia, in cenca motlatolchicaoa, auh in iquac in auel quichioa inic teteixpauia, in zan iuian mocauhtih.

Ioan uel itechpa mitoa in aca aquen tlatta, moquaquatlaza, in ayac tle ipan quitta, auh inic miecpa nonotzalo, ye iuiantzin in mocnomattih, in maca zan potro, zan iuian ye tlacaciuhtih; ic mitoa, ye oyauh, etc.

Ya se fue su gznate.

Se dice de alguno que se esfuerza mucho en acusar, se esfuerza mucho en su palabra, y cuando no puede hacerlo de la manera que quería acusar, sólo suavemente se va deteniendo.

Y puede decirse de alguno nada atento, que mueve la cabeza con vanidad, nada toma en cuenta, de manera que en muchos lugares es amonestado; ya modestamente va humillándose, como un potro que modestamente se va suavizando; es cuando se dice: ya se fue, etc.

80. *Zan ixquich motlacatili*

Iquac mitoa inla zan tepiton tiquitoa in amo uey, in iciuhca on tzonquiza; in iquac on tzonquiz, tiquitoa: zan ixquich motlacatili.

Sólo eso (es) todo (lo que) nació

Se dice si sólo es poquito lo que se dice, no es largo, rápidamente termina; cuando terminó decimos: sólo eso (es) todo (lo que) nació.

81. *Aca icuitlaxcoltzin quitlatlamachica*

Itechpa mitoa in tlachichihuahqui, in yuhqui amantecatl, in uel quiyecchichioa in itlachioal, in uel quitlamachiotia, inic iciuhca aquiz, coaloz.

Alguno marca su tripita

Se dice de un artesano, como artesano de plumas, adorna bien su obra, la marca bien, rápidamente se seca, se vende.

82. *Occepa yuhcan yez, occepa yuh tlamaniz in iquin in canin*

In tlein mochioaya cenca ye uecauh, in ayocmo mochioa, auh occepa mochioaz, occepa yuh tlamaniz in yuh tlamanca ye uecauh; in yehoantin in axcan nemi occepa nemizque, yezque.

Otra vez será así, otra vez así es la costumbre, en el tiempo en el espacio

Se hacía hace mucho tiempo, ya no se hace y otra vez se hará, otra vez así como por costumbre, así fue fijado desde hace la antigüedad; estos que ahora viven, otra vez serán.

83. *Ma amo ixiloyocan taci, ma amo imiyaoayocan taci*

Inin tlatolli ontlamantli inic mocaqui, centlamantli qualli, auh centlamantli amo qualli. Auh in iquac qualli, iquac inla aca cenca mauiztililoni, motlamachtiani, in muchipa quipia in netlamachtilli in necuiltonolli, manozo in tlatocayotl in nican

tlalticpac, mitoaya: oacic in imiyaoayocan, in ixiloyocan, cenca mauiztililo, yecteneoalo; mitoaya ca oimaceoal mochiuh, in aquin yuhqui in...

Que no lleguemos a su lugar de jilotes, que no lleguemos a su lugar de espigas de maíz.

Esta palabra tiene dos maneras de entenderse: una cosa buena y una cosa mala. Y la buena es cuando alguno muy honorable, próspero siempre guarda la abundancia, la riqueza, o tal vez el señorío aquí en la tierra, se decía: llegó a su lugar de espigas de maíz, a su lugar de jilotes, mucho es honrado, es alabado; se decía porque hizo su recompensa, y alguien así como...⁸

⁸ El texto termina aquí, aunque puede deducirse que el sentido opuesto es la otra interpretación del adagio.

BIBLIOGRAFÍA

- Alcina Franch, José
1991 "Procreación, amor y sexo entre los mexica" en *Estudios de cultura náhuatl* 21, México, UNAM, pp. 59-82.
- Amith, Jonathan D.
1997 "Tan ancha como tu abuela: adivinanzas en el náhuatl del Guerrero central" en: *Tlalocan XII*, México, UNAM, pp. 141-218.
- Bajtín, Mijail M.
1982 *Estética de la creación verbal*, trad. de Tatiana Bubnova, México, Siglo XXI.
- 1997 *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*, trad. de Tatiana Bubnova, Barcelona, Antrhopos.
- Baudot, Georges
1979 (comp., intr. y notas) *Las letras precolombinas*, trad. de Xavier Massimi, México, Siglo XXI.
- Beristáin, Helena
1985 *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa.
- Cárcer y Disdier, Mariano de
1995 *Apuntes para la historia de la transculturación indoespañola*, México, UNAM Instituto de Investigaciones Históricas.
- Casas, Bartolomé de las
1966 *Los indios de México y Nueva España*, México, Porrúa (Sepan cuántos, 57).
- Clavijero, Francisco J.
1964 *Historia antigua de México*, México, Porrúa (Sepan cuántos, 29).
- Códice Florentino*
1577-1970 México, Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación.
- Cortés, Hernán
1945 *Cartas de relación de la conquista de México*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Díaz Cántora, Salvador
1995 a (paleografía, versión, notas e índice) *Huehuetlatolli Libro sexto Códice Florentino*, México, UNAM.
- 1995 b *Los once discursos sobre la realeza Libro sexto del Códice Florentino*, México, UNAM.

- 1995 c *Oraciones, adagios, adivinanzas y metáforas del Libro sexto del Códice Florentino*, México, UNAM.
- Díaz del Castillo, Bernal
1938 *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, México, Herrerías.
- DRAE
1992 *Diccionario de la Real Academia Española*, Madrid, Espasa-Calpe.
- D'Olwer, Luis N.
1990 *Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590)*, México, DDF.
- Ducrot, O. y Todorov, T.
1974 *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, trad. de Enrique Pezzoni, Madrid, Siglo XXI.
- Durán, Diego de
1967 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, México, Porrúa.
- 1963 *El libro de los libros de Chilam Balam*, trad. de Alfredo Barrera Vázquez, México, F.C.E.
- Fauconnier, Gilles
1994 *Mental Spaces: Aspects of meaning construction in natural language*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Fauconnier, G. y Turner M.
1996 "Blending as a Central Process of Grammar" en: *Discourse and language*, ed. por Adele E. Goldberg Stanford, CSLI Publications.
- Fernández, Justino
1972 *Estética del arte mexicano. Coatlicue, El retablo de los reyes y El hombre*, México, UNAM.
- Flores Farfán, José A.
1995 *Adivinanzas nahuas de hoy y siempre. See tosaasaanil, see tosaasaanil*, México, CIESAS.
- Gárfer, J. L. y Fernández C.
1987 *Acertijero popular español*, Madrid, Fundación del Banco Exterior (Col. Investigaciones).
- Garibay K., Angel Ma.
1987 *Historia de la literatura nahuatl (2 vols)*, México, Porrúa.

- 1963 *Panorama literario de los pueblos nahuas*, México, Porrúa (Sepan cuántos, 22).
- Glusky, Jerzy
1971 (comp. y edición) *Proverbs*, Amsterdam, Elsevier Publishing.
- González Casanova, P.
1989 *Estudios de lingüística y filología nahuas*, México UNAM.
- González Gutiérrez, M. G.
1994 *Hacer visible lo invisible. Estructuras y funciones de la adivinanza mexicana tradicional*, Puebla, Universidad de Puebla y Valdés Editores.
- Gossen H., Gary
1989 *Los chamulas en el mundo del Sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*, México, INI-CONACULTA.
- Huizinga, Johan
1943 *Homo ludens. El juego y la cultura*, México, F.C.E.
- Jakobson, R. y Waugh, L.
1987 *La forma sonora de la lengua*, trad. de Mónica Mansour, México, F.C.E.
- Jensen, Ad E.
1966 *Mito y culto entre pueblos primitivos*, trad. de Carlos Gerhart, México, F.C.E.
- Johansson, Patrick
1993 *La palabra de los aztecas*, México, Trillas (Linterna mágica, 21).
- 1994 *Voces distantes de los aztecas. Estudio sobre la expresión náhuatl prehispánica*, México, Fernández Editores.
- Karttunen, F., Lockart, J.
1983 "La estructura de la poesía náhuatl vista por sus variantes" en: *Estudios de cultura náhuatl 14*, México, UNAM, pp. 15-64.
- Katz, Friedrich
1994 *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI*, México, CONACULTA.
- Kleymeyer, Carlos D.
1993 *¡Imashi! ¡Imashi!. Adivinanzas poéticas de los campesinos del mundo andino: Ecuador, Perú y*

- Bolivia*, Quito, Eds. Abya-Yala.
- Knab, Tim J.
1991 "Geografía del inframundo" en: *Estudios de cultura náhuatl* 21, México, UNAM, pp. 31-57.
- Kuhn, Thomas S.
1992 *La estructura de las revoluciones científicas*, México, F.C.E. (Breviarios)
- Lakoff, George
1987 *Women, fire and dangerous things. What categories reveal about mind*, Chicago, University of Chicago.
- Lakoff, G. y Johnson M.
1980 *Metáforas de la vida cotidiana*, trad. de Carmen González Marín, Madrid, Cátedra (Col. Teorema).
- Langacker, Ronald W.
1997 "The contextual basis of cognitive semantics" en: *Language and conceptualization*, ed. por Nuyts y Pederson, U.K, Cambridge University Press.
- Lapesa, Rafael
1993 *Introducción a los estudios literarios*, México, Cátedra.
- Launey, Michel
1992 *Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl*, trad. de Cristina Kaft, México, UNAM.
- León-Portilla, Miguel
1996 *El destino de la palabra. De la oralidad y los códigos mesoamericanos a la estructura alfabética*, México, F.C.E.
- 1984 *Literaturas de Mesoamérica*, México, SEP (Cien de México).
- López Austin, Alfredo
1969 (intr., versión, notas y coment.) *Augurios y abusiones*, México, UNAM.
- 1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (2 vols), México, UNAM.
- 1985 a) *Educación mexicana. Antología de documentos sahuaguntinos*, México, UNAM.
- 1985 b) *La educación de los antiguos nahuas* (2 vols), México, SEP.

- 1975 *Textos de medicina náhuatl*, México, UNAM.
- Lukács, Georg
1982 *Estética I. La peculiaridad de lo estético*.
Barcelona, Grijalbo.
- Matos Moctezuma, E.
1996 *Muerte a filo de obsidiana. Los nahuas frente
a la muerte*, México, F.C.E.
- McClung de Tapia, Emily
1993 "La domesticación de las plantas alimenticias. El
origen de la agricultura" en *Atlas histórico de
Mesoamérica*, México, Larousse, pp. 45-49.
- Mendieta, Gerónimo de
1993 *Historia eclesiástica Indiana*, México, Porrúa.
- Mendoza, Vicente T.
1984 *Panorama de la música tradicional de México*,
México, UNAM Instituto de Investigaciones
Estéticas.
- Miaja de la Peña, T.
1992 "Adivina, adivinanza... en la tradición popular
mexicana, en: *Memorias del Nuevo Mundo*,
Ediciones de la Universidad de Castilla- La
Mancha.
- Miliani, Domingo
1963 "Notas para una poética entre los nahuas" en:
Estudios de cultura náhuatl 4, México, UNAM,
pp. 263-280.
- Molina, Alonso de
1970 *Vocabulario en Lengua castellana y mexicana, y
mexicana y castellana*, México, Porrúa.
- Monaghan, John
1998 "Reading as social practice and cultural
construction" en: *Indiana Journal of Hispanic
Literatures. Mexican codices and arqueology*, 13,
Indiana, Indiana University.
- Montes de Oca, Mercedes
2000 *Los difrasismos en náhuatl del siglo XVI*, México
Tesis de doctorado, UNAM.
- Motolinia, Toribio
1969 *Historia de los indios de la Nueva España*.
México, Porrúa.

- Ong, Walter
1987
Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra, trad. de Angélica Scherp, México, F.C.E.
- Ortega y Gasset, José
1986
La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela, México, F.C.E. (Sepan cuántos, 497).
- Paulus, Jean
1984
La función simbólica del lenguaje, 2ª. ed. trad. de Victoriano Albillos, Barcelona, Herder.
- Pérez Martínez, Herón
1993
Refrán viejo nunca miente. Refranero mexicano, Michoacán, El Colegio de Michoacán.
- 1987
“Hacia una paremiología mexicana, en: *Relaciones, Estudios de historia y sociedad*, Michoacán, El Colegio de Michoacán.
- Pineaux, Jacques
1956
Proverbes et dictionnaires français, París, Presses Universitaires de France.
- Popol Vuh*
1945
México, SEP (Biblioteca enciclopédica popular, 34).
- Pottier, Bernard
1985
El lenguaje. Diccionario de lingüística, Bilbao, Ediciones Mensajero.
- 1977
Lingüística general. Teoría y descripción, Madrid, Gredos.
- Pury-Toumi, Sybille de
1997
De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra norte de Puebla) trad. de Angela Ochoa, México, CONACULTA.
- Ramírez, Elisa
1987
Adivinanzas indígenas, México, Patria.
- Sahagún, Bernardino
1975
Historia general de las cosas de la Nueva España, México, Porrúa (Sepan cuántos, 300).
- Serra, Mari Carmen
1993
“El preclásico. La etapa aldeana” en *Atlas histórico de Mesoamérica*, México, Laurousse, pp. 50-56.

- Siméon, Remi
1977 *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, trad. de Josefina Oliva de Coll, México, Siglo XXI
- Sola Castaño, Emilio
1990 *Los Reyes Católicos. Los reyes que sufragaron la mayor quimera de la historia*, México, REI.
- Sokolovsky, Jay
1995 *San Jerónimo Amanalco. Un pueblo en transición*, México, UIA.
- Soustelle, Jacques
1956 *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, México, F.C.E.
- Sullivan, Thelma
1998 *Compendio de gramática náhuatl*, 2ª. ed., México, UNAM.
- 1987 *Documentos tlaxcaltecas del siglo XVI*, México UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- 1963 "Nahuatl proverbs, conundrums, and metaphors, collected by Sahagun" en *Estudios de cultura náhuatl* 4, México, UNAM, pp. 94-177.
- Swadesh, Mauricio
1966 *El lenguaje y la vida humana*, México, F.C.E. (Col. Popular, 83).
- Tapia Uribe, Medardo
1994 *Mujer campesina y apropiación cultural*, Morelos, UNAM – CRIM.
- Todorov, Tzvetan
1987 *La conquista de América. El problema del otro*, trad. de Flora Botton, México, Siglo XXI.
- 1996 *Los géneros del discurso*, trad. de Jorge Romero, Caracas, Monte Avila Editores.
- Torquemada, Juan de
1964 *Monarquía indiana*, México, UNAM (BEU, 84).
- Tristá Pérez, Antonia Ma.
1980 "Algunos modos de formación de fraseologismos en español" en: *Colección de artículos de lingüística*, La Habana, Editorial de Ciencias sociales.

- Van Dijk, Teun A.
1980 *Estructuras y funciones del discurso*, trad. de Myra Gann, México, Siglo XXI.
- Vansina, Jan
1966 *La tradición oral*, trad. de Miguel Marín, Barcelona, Labor.
- Voloshinov, Valentin N.
1992 *El marxismo y la filosofía del lenguaje. Los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje*, trad. de Tatiana Bubnova, Madrid, Alianza, 1992.
- White, George M.
1987 "Proverbs and cultural models" en: *Cultural models in language and thought*, ed. por Dorothy Holland y Naomi Quinn, Nueva York, Cambridge University Press.
- Zárate, Armando
1962 "El lenguaje de las flores en el diálogo de Huexotzinco" en *Estudios de cultura náhuatl* 3, México, UNAM, pp. 241-261.